

А. И. Рубин

ФИЛОСОФСКИЙ

ДНЕВНИК

КАНТ и МАРКС

ИЗДАТЕЛЬСТВО "КАХОЛЬ-ЛАВАН"
ИЕРУСАЛИМ • 1988

© Copyright M.Rubin, I.Rubin, 1988.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>От составителей</i>	5
Философский дневник	8
Примечания	110
Кант и Маркс	114
Примечания	158



ОТ СОСТАВИТЕЛЕЙ

Арон Ильич Рубин (1888 – 1961) был философом и большим знатоком русской литературы и поэзии. Он сочетал в себе качества мыслителя сократовского темперамента и еврейского праведника, обладал кипучей энергией ума.

Арон Ильич родился в городе Двинске (теперешний Даугавпилс Латвийской ССР) в религиозной семье. Родным языком его был идиш, в пять лет он выучил иврит и в восемь – русский. Этот язык стал его родным языком, на нем написаны все без исключения работы Арона Ильича.

В 1911 году Арон Ильич окончил юридический факультет Петербургского университета, дипломная работа его называлась "Учение Спинозы о праве и нравственности". По окончании университета он продолжил занятия философией и изучение языков. Обладая исключительными способностями к языкам, Арон Ильич сам, без учителей, изучил пятнадцать современных и древних языков. В 1929 году он защитил диссертацию на тему "Система Спинозы как философия действительности".

С 1928-го по 1931 гг. Арон Ильич преподавал исторический и диалектический материализм и историю философии в Московском университете. Его преподавательская работа

была, однако, прервана в 1931 году, когда его брат, известный экономист Исаак Ильич Рубин, был осужден на процессе меньшевиков и затем погиб в заключении. Арон Ильич был немедленно уволен отовсюду, где он работал, и на протяжении последующих почти двух десятилетий был вынужден зарабатывать на жизнь переводами и преподаванием латыни медикам. С 1949-го по 1954 гг. Арон Ильич преподавал логику в Ярославском и Калининском пединститутах.

Его философские размышления отразились в отдельных заметках и дневниковых записях. Ни одна из работ Арона Ильича не была напечатана в Советском Союзе, поскольку его взгляды не укладывались в рамки официальной советской идеологии.

Дневники и рукописи Арона Ильича, в том числе ряд законченных статей по литературе и философии, были найдены после смерти автора в его архиве. Пять статей о русских поэтах, статья "Что такое философия" и небольшие фрагменты из философского дневника были опубликованы в 1985 году в сборнике "А.И.Рубин. Статьи о русских поэтах. Из философского дневника", выпущенном издательством "Лексикон" в Иерусалиме. Там же помещен биографический очерк об А.И.Рубине, написанный его сыном Виталием (1923 – 1981) в 1974 году.

В предлагаемой читателю книге опубликованы дневниковые записи Арона Ильича с 1957-го по 1960 гг., собранные им в тетради под названием "Философский дневник". Тот факт, что эти записи не предназначались для печати, определенным образом сказался на их содержании: здесь перед на-

ми безбрежный поток мыслей, стремящийся вперед без оглядки. Но тот, кто прочитает эти записи, не забудет встреченных им удивительных прозрений, неожиданных и совершенных оригинальных наблюдений и идей.

Рукопись подверглась лишь незначительному редактированию, в процессе которого были даны отдельные подзаголовки.

Статья "Кант и Маркс" была написана Ароном Ильичом и подготовлена им самим к печати в 50-е годы. На 25-м Международном конгрессе востоковедов в Москве, в 1960 году, Арон Ильич передал ее для опубликования в Израиле профессору Хайфского Университета, члену кибуца Мерхавия Аврааму Яссуру, принимавшему участие в конгрессе. Она была опубликована на иврите в переводе Авраама Яссура в 1971 году в № 6 журнала "Бе-Шаар" под псевдонимом Аарон Бен-Элиягу. В этой книге статья "Кант и Маркс" публикуется впервые в оригинале и под настоящей фамилией автора.

Составители выражают благодарность Е.Меникер за помощь в подготовке книги к печати.

*Мария Рубина, Инна Рубина.
Израиль, 1988 г.*

ФИЛОСОФСКИЙ ДНЕВНИК

ПРОБЛЕМА АВТОБИОГРАФИИ

Что такое автобиография? В точном смысле слова это описание своей жизни. Поскольку здесь описывающий и описываемое одно и то же лицо, то это значит самописание своей жизни, что, впрочем, вытекает из первого выражения: "описание своей жизни", ибо "свой" подразумевает "само"; значит, здесь сразу возникают все те проблемы, которые связаны с проблемой "я", "личности", "индивидуальности". Таким образом, по существу, составить настоящую автобиографию мог бы только тот человек, который предварительно разрешил бы проблемы "я", "индивидуальности", "личности", "души" и т. д. Но так как эти проблемы до сих пор не разрешены и вряд ли вообще могут быть разрешены, то получается, что автобиография вообще невозможна. Однако мы имеем множество автобиографий, и, в известном смысле слова, каждый человек задумывается над своей жизнью, т. е. над проблемой автобиографии. Мало того, автобиография предполагает сознание, говоря точнее, самосознание. Правда, между самосознанием и автобиографией имеется известная разница, но есть и связь. Итак, каждый человек задумывается над своей жизнью; он над ней задумывается, по существу, все время. Однако есть моменты, когда он задумывается особенно интенсивно, это то, что Ясперс называет *Grenzsituation*, "предельная ситуация", когда человек находится на грани, когда ему приходится принимать решение, которое может иметь решающее, окончательное влияние на

всю его последующую жизнь. Однако "предельная ситуация" является решающей в практическом смысле. Когда человек принимает решение, оказывающее влияние на всю его жизнь, он не совершает акта самосознания, а, скорее, совершает акт самоопределения. Самосознание следует за самоопределением, очень редко предшествует ему. Ведь и Сократ, отец философии, не знал, что он будет отвечать на суде; он ждал внушения от своего демона, который, правда, давал только отрицательные советы. Но так как отрицательный совет в известном смысле является и положительным советом, ибо отказ от действия очень часто является самим действием, то мы получаем, что Сократ не знал, что он скажет, и даже не знал, что он сделает. Значит, акт самоопределения носит в известной мере не сознательный характер (мы пока не будем решать, *подсознательный* или *сверхсознательный*, ясно то, что *не* сознательный).

Теперь предположим, как это очень часто бывает, что мы совершим акт самоопределения, т. е. решим поступать известным образом. В тот момент, когда мы это решали, мы думали не о сознании, а о поступке, т. е. решали вопрос, как поступить, но не задумывались над тем, какое значение имеет этот поступок для самопознания. После того, как поступок совершен, наступает очередь сознания, т. е. мы начинаем задним числом сознавать себя. Значит, сознание следует за поступком. Но, с другой стороны, и поступок был совершен сознательно, а не бессознательно. Но мы только что нашли, что поступок носил в известной мере *не* сознательный характер. Как примирить это противоречие? Видимо, надо найти другую формулу, более приемлемую. Это будет следующая формула. Наши поступки большей частью носят не "предумышленный" характер, хотя и сознательный. В уголовном праве отличается "умышленное убийство" и просто "убийство". Бывает и убийство в состоянии аффекта, но такое убийство уже приближается к бессознательному поступку, так что возникает вопрос, наказуемо ли оно. Может казаться, что все эти вопросы не имеют никакого отношения к

проблеме автобиографии, но, как это видно из хода мыслей, они имеют [к ней] известное отношение, ибо все эти вопросы о "преднамеренном", "сознательном", "бессознательном", тесно связаны с вопросами о сознании и самосознании, которые в свою очередь связаны с вопросом об автобиографии. Таким образом, вопрос об автобиографии становится чрезвычайно трудным, почти неразрешимым, если подойти к нему с точки зрения "авто", "самости", "индивидуальности", "самосознания". Но ведь проблема автобиографии связана с проблемой биографии. Может быть, с этой стороны проблема окажется более простой. Что такое "биография"? Это описание жизни. Описывается жизнь какого-либо человека; т. е. какой-то человек описывает жизнь другого человека. Что нужно для биографии? Во-первых, искусство описания. Это несомненно. Затем нужно, чтобы описывающий знал жизнь описываемого. Знать жизнь описываемого можно по личному знакомству или на основании документов, записок, дневников, писем, сочинений и т. д. Мне кажется наиболее простым, наиболее прозрачным образцом биографии является описание жизни человека, с которым описывающий был лично знаком. Предположим, что описываемый человек был безграмотным, или, если не был безграмотным, не оставил никаких письменных памятников. Это относится ко многим историческим деятелям. Сократ, как известно, не оставил никаких письменных памятников о себе. Мы не имеем ни его писем, ни речей. Однако биографии Сократа имеются. Ксенофонт и Платон дали нам биографии Сократа.

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ В СВЯЗИ С БИОГРАФИЕЙ И АВТОБИОГРАФИЕЙ

Две опасности: слишком общая и слишком индивидуальная. Что значит слишком общая? Это значит, что в биографии мы отмечаем черты эпохи, религии, идейных течений и т. д. Что

значит слишком индивидуальная? Это может значить: чисто физические индивидуальные черты, например, болезни, вообще такие черты, которые не имеют нравственного смысла. Если говорить философским языком, то биография, а тем более автобиография, должна иметь характер не духовный и не телесный, а душевный. Потому что и дух, и тело одинаково безличны: тело не дошло до личности, а дух сверхличен. "Слово стало плотью" — дух воплотился в личность. А если мы ставим себе целью показать, как плоть становится словом, значит мы ставим себе целью показать, как материальное, т. е. плоть, становится орудием воплощения духа. Можно сказать и так: плоть довременна, дух сверхвременен; но превращение одного в другое как в ту, так и в другую сторону, т. е. превращение плоти в дух и воплощение духа в плоть — оба эти явления происходят во времени. Время преимущественная форма проявления души; ни тело, ни дух не проявляются во времени. А что такое биография? Это жизнь человека, безразлично, рассказанная ли им самим или же кем-либо другим. Рассказ о временном процессе, в котором выявились некоторые основные черты данного человека — это и есть биография.

Отсюда возникают интересные проблемы: может ли быть биография человека вообще или всякая биография обязательно должна быть биографией кого-то, отмеченного какими-либо специфическими чертами, или возможна и биография человека, ничем специфическим не отмеченная. Биография — это рассказ о жизни; каждая жизнь протекает в определенных рамках пространства и времени; следовательно, каждая биография есть нечто специфическое, неповторимое. Но, конечно, [в качестве] *principium individuationis*¹ пространство и время само по себе слишком безличное понятие о личности. Ведь тогда нет никакой разницы между человеком и камнем. У обоих есть принцип индивидуальности, ибо оба живут в пределах пространства и времени. Значит, биография не ограничивается пространством и временем. Найти специфический принцип биографии так же трудно, как найти

специфический принцип души и времени. Поэтому мне представляется, что, может быть, прав Гегель, который требовал ринуться прямо в воду без предварительных методологических рассуждений. Тогда остается прямо взяться за работу, откинув методологические рассуждения или давая их не априори, а апостериори. *Primum vivere, deinde philosophari*². Может быть, поэтому сначала написать свою биографию или автобиографию, а потом, если останется время, заняться рассуждениями о том, что такое биография и что такое автобиография.

Для себя мною уже давно решено: если писать, то писать, как я стал философом. Но и здесь уже начинаются трудности; как нельзя быть рыбой, а надо быть щукой, окунем или карасем, так, по существу, нельзя быть философом вообще, а приходится быть материалистом, идеалистом, пантеистом и т. д. Но, с другой стороны, нельзя же сказать, что человек сразу становится материалистом, идеалистом и т. д. Ведь возможны же переходы: от идеализма к материализму и обратно. С другой стороны, в жизнь человека влетают различные течения его эпохи; все это перерабатывается.

СУЩНОСТЬ БИОГРАФИИ

В чем состоит сущность биографии? Биография — описание жизни. В чем состоит жизнь человека? С внешней стороны она начинается с рождения и кончается смертью. Поэтому в настоящем смысле слова биографию можно писать только об умершем. Ибо, пока человек жив, его биография не может быть закончена. Ведь в любой биографии смерть данного человека играет известную роль. Если акт смерти как таковой большей частью не имеет особого значения, то уже одно то, что смерть является завершением жизни, имеет известное значение, ибо со смертью мы получаем полную картину земной жизни данного человека. Правда, настоящее описание деятельности многих людей именно благодаря их

смерти получает особое значение. Так, значение почти всех мучеников определяется тем, что они умерли мученической смертью. Но здесь биография личная уже переходит в сверхличную, так как их смерть получает значение в общеисторическом смысле, но не в индивидуальном. Здесь, в связи с биографией, возникают важнейшие вопросы о продолжении рода, о бессмертии, об историческом значении данной личности.

Человек как представитель категории жизни стремится продолжить свое существование в роде, иметь потомков. В потомках он имеет продолжение своей биографии, они продолжают его жизнь за пределы его кратковременной жизни. Но тем самым он признает, что жизнь не является для него самоцелью, ибо главным является продолжение рода. Говоря правильнее, он признает, что *его* жизнь не является самоцелью, но что целью является продолжение жизни *рода*. Тогда он рассматривает себя лишь как орудие продолжения рода, и тогда биография человека становится лишь отрывком, звеном в цепи. Так, родословные Ветхого Завета и Евангелия имеют значение лишь постольку, поскольку они завершаются какой-либо выдающейся личностью — Моисеем, Давидом и т. д. Какое нам дело до какого-либо Аминодева, Переца или Иоктана? Единственное, что нас интересует — это какое звено в цепи между Ноем и Авраамом, между Авраамом и Моисеем, между Иаковом и Давидом составляло данное лицо. Для нас все значение Переца и т. п. исчерпывается тем, что он был сын такого-то и отец такого-то и составлял промежуточное звено между Иаковом и Давидом.

Если мы примем такой взгляд — а он представляется вполне естественным, — то придется признать, что люди делятся на таких, относительно которых можно составить биографию, и на таких, относительно которых невозможно составить биографию, ибо в их жизни не было выдающихся моментов; говоря проще, людей можно разделить на героев и толпу. Конечно, можно составить исторический роман, скажем, о Переце. Зная век, в котором он жил, культурное со-

стояние того племени, к которому он принадлежит, международные и междуплеменные отношения той эпохи, когда он жил, можно составить исторический роман о нем. Но это не будет биография, ибо он принадлежит не к героям, а к толпе.

Но представим себе такой случай. Найден дневник, скажем, того же самого Переца. Он записывает разные события из своей жизни, которые он считает знаменательными; он, конечно, не записывает "сия дня съедена такого-то числа", но он записывает дни рождения своих детей, выдачи дочерей замуж, смерти близких, их похороны, различные закупки по хозяйству; он, может быть, записывает также свои размышления о душе, о жизни за гробом, о жрецах, с которыми он встретился и т. д. Тогда Перец сразу вырастает в историческое лицо, т. е. его бытие получает значение для понимания жизни человечества. Мы не будем считать, что Перец является каким-то исключительным лицом; наоборот: чем он незаметнее, чем более средним он является, тем он для нас интереснее. Нам интересно знать, что думал и чувствовал средний человек той эпохи. Потому что думы и чувства среднего человека именно и определяют исторический культурный уровень данного народа в данную эпоху. Правда, есть одно очень важное обстоятельство. Средний человек может быть и ведет записи своих семейных событий и торговых дел, но он редко записывает свои размышления о Боге, о мире, о месте человека во вселенной, редко записывает свои любовные переживания и т. д. Если человек записывает движения своей души, то уже одно это свидетельствует о сравнительно высоком культурном уровне данного лица. Если бы каждый человек записывал все то, что кажется ему значительным, он тем самым достиг бы довольно высокого культурного уровня. В этом смысле самый незначительный писатель уже занимает какое-то место благодаря одному тому, что он писатель, хотя бы он был "глас, пошлый глас, вещатель общих дум" (Баратынский). Способность выражать на письме хотя бы самые общие положения уже составляет нечто особенное, выделяющее этого человека из общей массы

остальных, не умеющих выражать свои мысли и чувства или не считающих нужным их выражать.

Мы, по существу, достигли той точки, где обе поставленные проблемы, биографии и автобиографии, уперлись, если можно так выразиться, в тупик. При том положении, в котором мы ныне находимся, мы не можем составить ни биографии, ни автобиографии. Проблема автобиографии сначала привела к проблеме самосознания, индивидуальности, души. С другой стороны, она привела к проблеме биографии. Проблема биографии привела к проблеме истории, ибо история тесно связана с биографией. В дальнейшем они должны привести к тому, что проблема истории связывается с проблемой самосознания. В этом нет ничего неожиданного. Ибо история несомненно представляет собой выражение сознания данного народа или данного класса. Но мы считаем преждевременным связывать сейчас эти два понятия, ибо нужно еще подробнее исследовать понятия биографии и автобиографии прежде, чем мы дойдем до их синтеза.

Между биографией и автобиографией существует громадное различие, которое мы оставили без внимания. Биография пишется для других и пишется другим. Если биография пишется при жизни того лица, которое служит объектом биографии, то, во-первых, она неполная, во-вторых, она ничего не дает этому лицу для его самосознания, она не обогащает его в том смысле, чтобы он лучше понял самого себя. Биография, прочитанная тем лицом, которое служит объектом ее, имеет настолько внешний характер, что ничего не может дать данному лицу в смысле самосознания. Но автобиография пишется в первую очередь для самого себя; косвенно здесь присутствуют другие, поскольку всякое воплощение своей мысли, даже в устном разговоре, а тем более, на письме, уже получает бытие, независимое от автора. Однако основное значение автобиографии состоит в том, чтобы помочь человеку разобраться в самом себе. Предположим, что данное лицо не считает себя замечательным в историческом отношении. Для этого нет никаких оснований. Он не совершил

никаких подвигов и никаких злодеяний, не оставил после себя замечательных трудов в области искусства, науки и философии. Предположим даже, что он жил вдали от исторических событий; вдали в том смысле, что они не затрагивали его за живое; если они и затрагивали его, то не достигали самых глубин его жизни. Конечно, всякий человек, живущий в известную историческую эпоху, выносит ее тяжесть, часто даже не сознавая этого. Банкротства, несчастные замужества и женитьбы, даже болезни в известной мере обусловлены данной исторической эпохой. Но историческим лицом мы считаем не то лицо, которое выносит тяжесть эпохи, а лишь то лицо, которое (по нашему мнению) активно воздействовало на данную эпоху. Для того, чтобы не усложнять слишком проблему, не поставим вопроса о том, в какой мере возможно действовать в историческом смысле, т. е. вопроса о роли личности в истории. Мы пока примем наивное представление об исторических лицах, которое в данном отношении для нас достаточно. Словом, предположим, что лицо, которое само себя с полным основанием не считает лицом историческим, задумывается над проблемой автобиографии, то есть — над проблемой, в чем именно состоит сущность автобиографии.

Чего желает, к чему стремится данное лицо? “*Cognosce te ipsum*” — “познай самого себя”. Оно желает глубже познать себя. И вот вопрос стоит таким образом: является ли автобиография способом глубже познать себя? И как должна быть составлена автобиография для того, чтобы она помогла человеку глубже познать себя? Иначе говоря, если мы примем как основное правило философии “познай самого себя”, то является ли автобиография способом самопознания или нет? Мы, таким образом, вернулись к началу нашего рассуждения, к вопросу о возможности философской автобиографии, причем мы обогатились одним новым определением, а именно термином “философская автобиография”. Здесь мы подходим к важному вопросу, который мы должны будем разрешить, к вопросу: в чем состоит различие между

автобиографией и исповедью и каково философское значение этих обоих проявлений человеческой мысли.

ПРОБЛЕМА ИСПОВЕДИ

Исповедь, насколько я понимаю, имеет две черты: во-первых, она связана с понятием греха, во-вторых, она направлена к другому человеку или ко всему христианскому миру, как у Августина, или ко всему человечеству, как у Руссо и Толстого. Впрочем, у Руссо и Толстого исповедь принимает несколько отличный оттенок и может быть названа "откровенные признания"; да и сами "Confessions" Руссо могут быть переведены как "Признания". Но мы сначала возьмем исповедь в церковном значении слова, как оно подразумевается в христианской религии, ибо эта исповедь служит прототипом всех других. Человек исповедуется в грехах перед священником, который дает ему отпущение грехов. Следовательно, здесь обязательно понятие греха. Человек не просто рассказывает свою жизнь священнику, что он делает, чем занимается, но рассказывает ему о грешных делах или о грешных помыслах, т. е. рассказывает о таких делах и помыслах, которые запрещены религией или противоречат как нравственным, так и религиозным предписаниям. Следовательно, он может рассказывать о несоблюдении им обрядов, предписываемых религией, например, о пропуске молитв, несоблюдении поста и т. д., или же о таких поступках, которые противоречат и религиозным предписаниям, и нравственным заповедям, например, о непочитании родителей, о невыплате долга, об обмане и т. д. Насколько я понимаю, священник требует, чтобы исповедующийся уладил свои отношения с ближними, например, стал почитать родителей, выплатил долги, примирился с обиженным, прекратил развратную связь и т. д. После этого он дает отпущение грехов, так что исповедующийся чувствует себя как бы обновлен-

ным, как бы очищенным морально, подобно тому, как человек вымывшийся чувствует себя освобожденным от телесной грязи. По крайней мере, так описывается акт нравственного освобождения у Исайи: "омойтесь, очиститесь, прекратите ваши злые дела". Правда, у него нет понятия об исповеди в христианском смысле слова. Значит, в исповеди есть два момента: греховность и обращение к другому лицу или к другим лицам. У Руссо и Толстого эти два момента остаются, но теряют религиозно-церковный оттенок. Здесь нет речи об отпущении грехов в узко-церковном смысле слова. Но, по существу, здесь "признание" служит средством отпущения грехов. Руссо, правда, с некоторым вызовом обращается к человечеству: "посмотрите, каков я, но никто из вас не лучше меня". Здесь признание служит средством оправдания. Он признается в гадостях, совершенных им; но поскольку он признается, он получает оправдание. Он даже считает, что он выше остальных, потому что он признается, а другие не осмеливаются признаться. Правда, строгие критики находят, что эти признания не вполне искренние, в них большая доля аффектации. Но это вопрос другого порядка. Сейчас нас интересует цель и смысл исповеди или откровенных признаний. И то, и другое — "исповедь", "откровенное признание" — предполагает обращение к другому, обнажение себя. Ведь если человек показывает себя в обнаженном виде, это обязательно предполагает другое лицо, перед которым обнажаются, ибо перед самим собой обнажаться нечего.

Теперь вопрос: помогает ли исповедь самопознанию? Что она помогает самоочищению, духовной разгрузке — это несомненно. Над человеком тяготеют сознательно совершенные им несправедливые дела. Он хочет освободиться от этого сознания; он не считает, что это безвозвратно. Он считает, что может вернуть себе первоначальную чистоту; подобно тому, как человек может смыть с себя телесную грязь, он может смыть с себя и духовную загрязненность. Это очищение может происходить разными способами: путем исправления нанесенных обид (в отношениях к ближним), путем мо-

литвы, поста и милостыни (по отношению к Богу). Помогает ли эта разгрузка лучшему самопознанию? Если не считать глубоко религиозных натур, которые начинают вести религиозный образ жизни, исповедь мало помогает даже нравственному усовершенствованию.

Три раза поклониться долу,
Семь – осенить себя крестом...
Поцеловать столетний, бедный
И зацелованный оклад...¹

Это не мешает дальше обманывать народ. Но предположим, что исповедь помогает самоусовершенствованию. Человек прекратил греховную связь, перестал обманывать своих ближних, стал вести трезвый образ жизни. Неужели мы скажем, что пьяница, прекративший пить, лучше познал себя? Или человек, переставший обманывать своих ближних, лучше познал себя? Мне кажется, нет прямой связи между самоусовершенствованием и самопознанием. Неужели человек, соблюдающий обряды своей религии (предположим, что он верующий – конфессиональный), лучше познал себя после того, как стал соблюдать обряды, чем до того?

Пойдем дальше. Предположим, что человек подавил в себе также и плотские помыслы, перестал плохо думать о своих ближних, перестал испытывать чувства гнева, ненависти, зависти, которые считаются грешными и в известной мере безнравственными. Значит ли это, что он лучше понял себя? Но мы здесь несколько уклонились от темы. Исправление может быть следствием исповеди. Исповедь как таковая предполагает внутренний суд человека, помогающий ему выявить такие черты в себе, которые он в обычных условиях не выявляет в себе. Человек должен стать недовольным собой, подготавливаясь к исповеди; он должен разобрать свои помыслы, даже тайные. Это дает ему возможность лучше осознать себя. Возьмем такой случай. Онегин, получив вызов Ленского, "в разборе строгом, на тайный суд себя при-

зав”2, признает себя виновным в том, что ”над любовью робкой, нежной так подшутил вечор небрежно”. Это, конечно, помогает ему лучше осознать себя, лучше познать себя. Но это уже не исповедь. Онегин не собирается никому исповедоваться. Он просто заглядывает глубже в себя, размышляет над своим собственным поведением, характером. Такие размышления, конечно, содействуют лучшему самопознанию. Он научается лучше понимать себя, он лучше оценивает себя и приходит к выводу, что он вел себя хуже, чем он должен был бы вести себя в соответствии с велениями собственной совести. Это верно. Но можем ли мы назвать такое размышление философским размышлением? Удовлетворяет ли оно требованию ”познай самого себя”? Мы опять вернулись к началу, к вопросу о том, что значит ”познать себя”. Познать себя можно и в физическом смысле. Я, например, могу не знать, к чему я способен в физическом смысле, какие тяжести я могу поднимать, сколько рюмок я способен выпить, сколько километров способен пройти. После того, как я убеждаюсь на опыте, каковы мои способности в этих отношениях, я лучше познаю себя. Можно перейти к следующей ступени: сколько я могу прочесть в день или в час, какую статью могу написать, во сколько времени я могу научиться читать или переводить на каком-либо языке. Когда я получу ответ на эти вопросы, я лучше познаю себя. Кого же я познал? Ясно, что я получил больше сведений о своей эмпирической личности. Это ли имеет в виду изречение ”познай самого себя”? По-видимому, нет. Знать эти сведения важно для сохранения моего физического здоровья; если я неправильно оцениваю свои физические силы, я могу взяться за непосильную работу и подорвать свои силы. Знать свои умственные силы также очень важно в общественном отношении. Если я не знаю, к чему способен, я могу взяться за непосильную для меня задачу в умственном отношении и потерплю крушение в моем предприятии. Может оказаться, что я не способен переводить такого-то автора или написать сочинение на такую-то тему. Это ли имеет в виду требование самопознания? Ду-

маю, что нет. Теперь я дам предварительный ответ на этот вопрос, а подробно разовью его потом. По-моему, требование самопознания состоит в том, чтобы узнать, что во мне является *настоящим Я*; это требование познать свое *настоящее Я*, а не просто требование познать себя как эмпирическую личность, если даже мы возьмем "эмпирический" в самом широком смысле слова, т. е. причислим к эмпирической личности не только физические качества и силы, но и умственные и даже нравственные. Пока отмечу три слоя: телесное, душевное и духовное начало. По порядку разберем, какое начало составляет настоящее Я, какое начало носит безличный характер, какое носит личный и какое носит сверхличный. Если мы установим отношение этих трех начал, то мы несколько приблизимся к разрешению проблемы о самости и самосознании.

ПЛОТСКОЕ, ДУШЕВНОЕ, ДУХОВНОЕ

Вождедеющая, раздражительная и разумная душа. Растительная, животная и разумная душа. Ум, память, воображение. Мы здесь имеем деления апостола Павла, Платона, Аристотеля, Уарте¹. В этих делениях есть нечто общее, но есть и отличное. Так, разумная часть одна и та же у Платона, Аристотеля, Уарте и, по-видимому, совпадает с духовным человеком у апостола Павла; хотя возможно, что духовный человек Павла имеет некоторые черты, которых нет у трех остальных. Плотский человек, вождедеющая душа, растительная душа и память больше всего отличаются друг от друга. Плотский человек у апостола Павла — это человек, преданный земным помыслам; думаю, что и страсти или аффекты также относятся к плотскому человеку. Это значит, что к нему относятся не только способности растительной души, но и способности животной души, или раздражительной у Аристотеля и Платона. Память Уарте имеет известную анало-

гию с растительной душой; близка ли она к вожделеющей душе Платона — сомневаюсь. Что касается душевного человека апостола Павла, то здесь больше всего возникает сомнений. Сам апостол Павел, несомненно, не отождествлял его с животной душой Аристотеля. Вопрос о душе самый трудный. Можно ли отождествлять душу с духом? По-видимому, нет. Душа представляется нам страстной, она может испытывать стремления, томиться, искать. Христос говорит: "Душа моя скорбит смертельно". Представляется ли нам это выражение в какой-либо степени неуместным? Нисколько. Но он же говорит: "Плоть немощна, а дух бодр", и это выражение вполне понятно. "Дух скорбит" нам кажется уже странным. В Библии часто говорится: "В нем нет духа", и, наоборот: "Дух спустился на человека", например, о Сауле. "Дух бодр" — это значит, что он есть принцип действия, находится в непрерывном движении, никогда не бывает пассивным, не спит. "Плоть немощна" — значит, она есть начало пассивное. Можно ли сказать "плоть тоскует или скорбит"? Нет. Однако, плоть испытывает некоторые страсти: например, голод и жажда ближе всего относятся к плоти. Хотя в Библии говорится и "душа жаждет", но это понимается в символическом смысле, ибо никто не думает, что душа хочет есть или пить. Эти действия слишком телесные, чтобы их приписывали душе. Но так как жажда связана с мучительным чувством, передает чувство страстного мучения, поэтому можно сказать: "душа жаждет", но уже никто не говорит "душа голодает", хотя голод также мучителен, если и не в такой степени, как жажда. Возможно, и другое объяснение. Жажда связана с водой, а голод преимущественно с хлебом. Хлеб носит более материальный характер, чем вода. Вода — принцип жизни, она в известной степени связана с жизненными функциями, может быть, даже с животными. Хлеб же есть воплощение растительной жизни. Душа теснее связана с животной, чем с растительной жизнью. Декарт отрицал за животными душу, Фехнер² признает душу за растениями. Утверждение Декарта не нашло последователей, обыкновенному здравому смыслу

представляется, что у животных есть душа. Утверждение Фехнера мне кажется само собой разумеющимся. Поскольку мы знаем, что растения рождаются и умирают, постольку мы приписываем им жизнь в отличие от неорганических тел. Но если растение обладает жизнью, то естественно предположить, что оно обладает и душой. По аналогии мы можем дойти до этого рассуждения. Но нам трудно представить себе, что растение испытывает боль, хотя мы можем представить себе, что оно испытывает жажду, стремится к свету. Когда растение вянет, то нам легко представить себе, что оно безропотно страдает. "Кроткая улыбка увяданья"³ очень хорошо подходит к осени и к растениям. Она не применима к животным. К животным не подходит ни улыбка, ни кротость, хотя животные умирают кротно. Дело в том, что процесс увядания у растений имеет гораздо более зримый, чувственный характер. Животное же нам представляется как всегда живое. Умиравшее животное — уже нечто мало представимое. Больное животное — это гораздо менее понятное представление, чем, скажем, больной человек. Для растений же понятие болезни подходит очень мало. Увядание — это настолько естественный процесс, совершающийся каждой осенью, что оно хорошо связывается с жизнью растения. В нашем климате растение процветает, живет полной жизнью только четыре-пять месяцев; остальные месяцы оно не живет, но и не мертво. Как говорит Тютчев про зимний лес: "не мертвец и не живой"⁴. Наиболее естественно это представление о том, что душа есть принцип жизни, жизни *par excellence*, а это значит животной. Растение живет, т. е. рождается, размножается и умирает. Но жизнь растения не есть жизнь *par excellence*. Настоящая жизнь — это жизнь животного. Но и среди животных мы должны отличать травоядных от хищных.

Думаю, никто не откажется признать, что жизнь хищного животного носит гораздо более активный характер, чем жизнь травоядного. Травоядное животное мирно питается травой; когда истощаются запасы травы, его гонят в другое место; оно может и само перейти в другое место. В нем ма-

ло аффективного начала. Стадо овец, отдыхающих после кормежки, настолько неподвижно, что издали овцы похожи на камни. Но хищное животное является воплощением активности и в этом смысле и жизни. Оно ищет свою пищу, подстерегает ее, часто гоняется за ней, как, например, у волков. Хищное животное вместе с тем является и воплощением аффективного начала; оно испытывает мучительный голод, оно злое, раздражительное, оно чувствует страсти гнева, ненависти, оно живет убийством. Представить себе хищное животное совершенно лишенным души — это невысказано. Нельзя себе представить автомат, испытывающий гнев, ярость, жажду убийства. Поэтому, если последовательно проводить взгляд Декарта, то придется сделать одно из двух. Или признать, что страсти носят чисто механический характер, или же сказать, что и человек, поскольку он испытывает страсти, является автоматом. Я здесь выразился не совсем правильно. Если считать, что страсти носят чисто механический характер, то придется признать, что и человек, поскольку он испытывает страсти, является механическим существом. Этот вывод сделал и сам Декарт. Но он не пришел к выводу, что и сам человек является машиной, потому что он считает душу разумной сущностью, присущей только человеку. Этот второй вывод сделал Ламетри⁵. То, что вывод Ламетри не был бессмысленным, доказывает спор о "чужой воодушевленности", поднятый в конце 19-го века Введенским⁶, исходившим из посылок Канта.

МЫСЛЯЩИЕ МАШИНЫ И ЖИВЫЕ СУЩЕСТВА

Теперь, при свете новейших открытий, оказывается, что можно соорудить мыслящие машины, которые не только разрешают труднейшие математические упражнения, но даже выполняют работы по определенному плану. Но пока трудно представить себе, что можно построить "чувствующие маши-

ны”, испытывающие ненависть, любовь и т. д. Положение Декарта ”я мыслю, следовательно, существую” теперь должно быть пересмотрено. Для Декарта, по-видимому, центр тяжести состоял в том, что ”я мыслю”; он не согласился бы сказать ”я чувствую, следовательно, существую”; ибо чувство, по его мнению, могло быть свойственно и животным, а следовательно, и автоматам. Но автомат существует для других, а не для себя. Проблема же для Декарта состояла в том, чтобы убедиться в *своем* существовании, а не в существовании *другого*. По существу он убеждается в своем существовании не потому, что он мыслит, а потому, что он *сознает* свою мысль. Ведь если мыслить — значит производить известные логические или математические операции, то и автоматы, поскольку они производят известные логические и математические операции, мыслят. Производство логических операций не является гарантией или доказательством жизненности того, кто производит эти операции. Эйнштейн сказал, что автоматы могут решать проблемы, но не могут ставить их. Что это значит? Они могут решать вопросы, но не могут поставить вопрос. Когда человек ставит вопрос, то это значит, что он сомневается, он думает, какой путь ему выбрать. Возможность постановки вопроса связана с возможностью выбора; когда перед нами в жизни возникают известные вопросы, мы редко решаем их на основании логических соображений. Пойти ли мне в театр или остаться дома? Разве это логическая проблема? Разве мы решаем этот вопрос на основании логических выкладок? В основном здесь решает склонность; могут быть самые разнообразные соображения и о том, что я в театре встречу такого-то, и о том, что играет такой-то артист, и о том, что спокойнее сидеть дома, и о том, что я устал, так что я буду плохо слушать, и о том, что дома у меня интересная книга, которую мне хочется читать, и о том, что у меня нет подходящей одежды, и т. д. Кто может взвесить все разнообразные ”за” и ”против” и вывести из них заключение, имеющее такой же непреложный характер, как решение алгебраической задачи? Свести все разнообразные мотивы к

одному знаменателю, к чувству удовольствия или долга, вряд ли представляется возможным. Здесь возникает проблема: какое отношение существует между жизнью, мыслью и выбором? Что характерно для души, способность мыслить или способность выбирать?

РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ СПОСОБНОСТЬЮ МЫСЛИТЬ И СПОСОБНОСТЬЮ К МАТЕМАТИЧЕСКИМ И ЛОГИЧЕСКИМ ОПЕРАЦИЯМ

Ясно, что способность мыслить и способность делать логические и математические операции — различные способности. Ведь машина обладает способностью делать арифметические и алгебраические действия, а также и логические. Ибо арифметические и алгебраические действия суть особый вид логических. Ведь все эти действия могут быть выражены посредством импликаций, конъюнкций, дизъюнкций и т. д. Значит ли это, что машины мыслят? Ни в коем случае. Следовательно, между способностью делать логические выводы и способностью мыслить существует различие. Человек способен мыслить и делать логические выводы, машина способна только делать логические выводы, но не способна мыслить. Отсюда возникает следующий вопрос: можно ли мыслить не логически, т. е. мыслить не в логической форме? Уже Декарт знал, что это возможно, ибо он утверждал, что под способностью мыслить он понимает различные операции, например, сомневаться, стремиться и т. д. Он только исключал из этой способности аффекты, которым он приписывал телесный характер. Если мы возьмем интуитивную мысль, состоящую в чистом созерцании, т. е. в непосредственном усмотрении, то мы должны будем признать, что такое созерцание составляет мысль, не имеющую логического характера, т. е. мысль, которая не выражена в форме импликаций, конъюнкций и т. д. Образы воображения, носящие художествен-

ный характер, также не носят логического характера, но несомненно относятся к категории мысли. Вопросы, а также практические решения несомненно относятся к сфере мысли, хотя часто не имеют логического характера. Религиозное настроение, молитва, созерцание прекрасного или возвышенного — все это относится к сфере мысли, но не имеет логического характера. Трудно, а говоря правильнее, совершенно невозможно представить себе машину, способную испытывать религиозное настроение или даже угрызения совести.

МЫСЛЬ, ЧУВСТВА, СЛОВО

Это последнее, т. е. угрызения совести, приводит к дальнейшему распространению сферы мысли; область созерцания должна быть распространена не только на вышеупомянутые настроения, но и на чувство. Угрызения совести уже переходят в область чувства; это мысль о совершенном неправильном поступке, сопровождаемая чувством неудовольствия. К этому чувству близка мысль о совершенном неправильном действии, сопровождаемая страхом наказания. Следует ли считать эти чувства мыслями? Несомненно. Это видно из самого определения их. Это мысли, сопровождаемые чувствами. Здесь возникает вопрос: может ли быть мысль, не сопровождаемая никаким чувством? Известно, что древние философы, в том числе эпикурейцы, предпочитали мысли, не сопровождаемые бурными чувствами, таким мыслям, которые сопровождаются бурными чувствами. Преимущество мудреца они усматривали в том, что он живет безмятежно — в атараксии, апатии. Но они понимали, что атараксия или апатия есть чувство, только спокойное. Они не считали такое состояние бесчувствием, но только безмятежностью. Но безмятежность есть чувство, хотя и не бурное. Ведь в тихом море есть движение, но только не бурное.

Мы не будем разбирать вопроса о том, мыслят ли живот-

ные, но примем как несомненное, что они чувствуют. Вопрос о мышлении человека усложняется тем, что он связан с вопросом о словесном выражении мысли. Утверждать, что мыслить можно только посредством слов, трудно. Мы можем мыслить посредством формул, посредством геометрических чертежей, как это утверждали индийские ученые. Мысль и слово связаны между собой, но не неразрывно. Могут быть мысли без слов, но вряд ли возможны слова без мысли. Вообще, мы вкладываем в самое определение слова то, что оно служит для выражения мысли. Но слово служит не только для выражения мысли; оно служит также для возбуждения чувства. Возможно, это связано с тем, что слово связано с криком: крик служил для выражения радости и страха и служил также предостерегающим средством, был сигналом тревоги, криком о помощи и т. д. В слове сохранилась функция крика; эта функция сохранилась и в написанном слове "осторожно", в знаках уличного движения и т. д. Значит, слово служит не только для выражения мысли, но и для возбуждения и передачи чувства.

Но чувство, переданное посредством слова, носит уже не непосредственный, а опосредствованный характер. Оно похоже на непосредственное чувство, близко к нему, но вместе с тем оно отличается от него. Правильнее всего сказать, что это чувство носит рефлексированный характер, т. е. отраженный. Оно подобно отраженному лучу, зеркальному отображению, портрету, фотографии. Знаменитая теория отражения может быть применена не к истине, но к слову. Слово, действительно, может быть сравнено с копией, зеркальным отражением, фотографией. И то, не слово может быть сравнено с ними, а чувство, возбуждаемое словом. Нельзя же сказать, что слово "стол", или "Tisch", является копией стола, фотографией его или зеркальным отражением стола. Но можно сказать, что для знающих русский или немецкий язык при чтении этих слов, при произнесении их и при слушании их возникает смутный образ стола, напоминающий копию или фотографию стола. Если бы истина выражалась только по-

средством слов и притом посредством слов, имеющих отношение к реальным предметам, тогда теория отражения была бы верна. Но она терпит крушение, когда мы имеем дело с такими частицами, как "и", "если", "то", "не" и т. д., ибо трудно представить себе, какие копии или отражения связаны с этими частицами.

Слово передает нам не только предмет, но и чувство. Когда чувство возбуждено посредством слова, оно носит рефлексивный характер, т. е. отраженный. Но оно вместе с тем носит и созерцательный характер, т. е. при слове мы не только испытываем известное чувство, но и созерцаем его. Здесь мы имеем не простой психический акт, но сложный; мы одновременно чувствуем и созерцаем свое чувство. Про такой психический акт у нас есть полное право сказать, что это акт самосозерцания, потому что здесь имеется не только известное психическое чувство или смущение, но и сознание этого акта. Теперь мы можем дать такое определение, или, если угодно, описание акта самосознания: психический акт, сопровождаемый созерцанием его, есть акт самосознания. Акт самосознания и есть мысль. Следовательно, к мыслям следует отнести любое психическое состояние, сопровождаемое созерцанием его. Ясно, что такой акт самосознания, или мысль, вовсе не ограничивается логическими признаками. Если я испытываю известное чувство, хотя бы боль, но при этом еще созерцаю это чувство, то я уже мыслю, совершенно независимо от того, могу ли я выразить это свое состояние в логических терминах или нет. При таком определении логическое мышление человека составляет лишь часть его мыслей и даже может составлять лишь незначительную часть его мыслей. Так, музыкальное творчество несомненно требует музыкальных мыслей, но они вовсе не могут быть выражены посредством логических знаков; знаки музыки отличаются от логических знаков, точно так же, как и слова.

Теперь мы подвинулись вперед к решению поставленного вопроса относительно того, что является характерным для души. Сперва мы должны ограничить этот вопрос в таком

смысле: что характерно для человеческой души? Ибо мы еще не решили вопроса о том, обладает ли душой только человек или ею обладает также и животное. Мы не согласились с Декартом, но не разобрали проблемы с достаточной полнотой. Пока мы ограничимся вопросом: что характерно для человеческой души? Ответ может быть такой, что для человеческой души характерна способность мыслить, т. е. иметь акты самосознания, акты рефлексии. Здесь надо сразу подчеркнуть, что для человеческой души характерна *способность* иметь акты самосознания, но это вовсе не значит, что все ее акты являются актами самосознания. Мало того, мы даже не утверждаем, что она способна превратить все свои переживания в акты самосознания. Мы утверждаем только, что *некоторые* акты душа превращает в акты *самосознания*. Возможно, и даже вероятно, что легче всего способны превратиться в акты самосознания акты логические, но это не значит, что только логические акты превращаются в акты самосознания; они составляют только известную долю в актах самосознания, они составляют значительную долю у математика, но незначительную долю у музыканта, поэта и даже, может быть, философа (вопрос о роли созерцания у философа — это особый вопрос). Значит, пока мы пришли к такому решению: для человеческой души характерно то, что она способна *некоторые* свои переживания превращать в акты *самосознания*, т. е. она способна некоторые свои переживания одновременно не только переживать, но и созерцать.

ТРИ НАПРАВЛЕНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Теперь приобретает особый интерес основная мысль Декарта: "Я мыслю, следовательно, существую". Гениальность Декарта выразилась в том, что он с новой точки зрения поставил вопрос, разрешить который оказалось в высшей степени трудно. Возможно, что значение философа вообще оп-

ределяется его способностью ставить вопросы с новой точки зрения. Да и вообще философы сильнее в постановке вопросов, чем в ответах на них. Это положение Декарта загадочно. Уже сам он разъяснил, что его положение не носит характер заключения в силлогизме, имеющем следующую форму: "все, что мыслит, существует; я есмь нечто мыслящее, следовательно, я существую". Его цель была иная. Он хотел найти критерий бытия, говоря правильнее, своего бытия. Он начал со всеобщего сомнения; стал сомневаться во всем, даже в своем собственном бытии. И вот, ища точку опоры в этом всеобщем крушении, он нашел ее в самом сомнении; сомневаясь во всем, он заметил, что не может сомневаться в своем сомнении; если была даже он сомневался в сомнении, он все равно остался бы сомневающимся. Но сомнение есть мысль. Так получается, что "я мыслю, следовательно, существую". Созерцая свое сомнение, он открыл, что в основе этого сомнения лежит бытие. Мы можем выразить это несколько иначе. Сомнение есть рефлексия; созерцать это сомнение значит удостовериться в том, что имеется акт рефлексии. Превратим для простоты сомнение в мысль. Мысль есть рефлексия, психический акт, сопряженный с сознанием его, с созерцанием его. Теперь перед нами возникают два вопроса: 1) является ли созерцание непосредственным актом или опосредствованным; 2) что мы созерцаем, когда мы созерцаем мысль: созерцаем ли мы тот психический акт, который лежит в основе мысли, или же мы созерцаем не непосредственно психический акт, а созерцаем отражение этого акта в мысли. На первый взгляд кажется, что это вопрос о деталях, не имеющий важного значения. Но на самом деле вопрос этот очень важный. Здесь мы получаем водораздел между Шеллингом и Гегелем, с одной стороны, между материализмом и идеализмом, с другой. Мысль беспокойна, она все разъедает и разлагает, она все разлагает на отношения и сама является отношением. С другой стороны, само это беспокойство мысли, сама относимость ее, предполагает нечто, находящееся выше отношения, предполагает некую точку опоры. На

что может опереться мысль в своем беспокойном стремлении? По Гегелю, она может успокоиться только в самой себе. Это достигается тем, что мы возвращаемся к представлениям Аристотеля; если высший вид движения — это круговой, то мысль находится в круговом движении. Круговое движение — высшее по той причине, что оно самоудовлетворенное. Движение не направлено вовне; предмет, находящийся в круговом движении, не стремится к чему-то, находящемуся вне его, он стремится вернуться к своей исходной точке; но так как в круге нет преимущественной исходной точки, то предмет, находящийся в круговом движении, всегда находится в своей исходной точке. Он не стоит и не движется, а одновременно и стоит и движется; говоря правильнее, он покоится и движется; он спокойно движется, т. е. он созерцает свое собственное движение. Таким образом, круговое движение становится символом блаженного созерцания, олицетворением мудреца, лишённого тревоги, но безмятежно мыслящего. *Теория*¹ — созерцание; при этом безмятежном созерцании пропадает грань между созерцающим, созерцаемым и самим актом созерцания. Единство мыслящего, мыслимого и самого акта мысли воплощается в этом круговом движении, которое в то же время является и созерцанием. Вот это созерцание и является исходной точкой для Шеллинга. Для материалиста исходной точкой является не созерцание, но созерцаемое, объект мысли. Этот объект дальше неразложим; неразложимость — это основной момент бытия. Но для Гегеля нет неразложимых моментов, если не считать самого акта разложения. Гегеля привлекает момент различения, беспокойства; Шеллинга — момент схождения, созерцания; материалиста — момент неразложимости.

Можно сказать, что для материалиста основным является объект мысли или созерцания. В нем он находит твердую точку опоры; Гегеля привлекает акт отнесения мысли к объекту. Когда мысль относится к объекту, она вносит разъедающий момент относительности и в самый объект. Отсюда загадка атомизма, который искусственно останавливается у

атома, хотя как пространство, так и время не позволяют где-либо остановиться. Шеллинга, насколько я понимаю, привлекает созерцание. Но что значит созерцание: означает ли оно акт созерцания или объект созерцания? Оно означает акт созерцания, действие созерцания. Но оно сосредотачивается не столько на действии, деятельности, сколько на безмятежности, на сходстве, на слиянии. Откуда же берется эта безмятежность? По-видимому, она исходит от объекта. Если в качестве классического примера созерцания возьмем предмет искусства, то придется признать, что это спокойствие, эта безмятежность проистекает от объекта. Но с другой стороны, поскольку предмет искусства сам является результатом человеческой деятельности, то придется признать, что это не есть простое ощущение, но ощущение рефлексированное, а это и есть созерцание. А ведь предмет искусства мы не можем ощутить так, как ощущаем предмет природы, т. е. непосредственно. Мы в искусстве не ощущаем, а созерцаем. Что же такое это созерцание? Это непосредственное восприятие чего-то рефлексированного, принявшего вид непосредственности. В объекте искусства рефлексия снята, погашена. Деятельность погашена; она воплощена, получила форму, а тем самым и успокоение. В предмете искусства нас привлекает не деятельность, не энергия, а воплощение, успокоение. В этом и заключается основная мысль Шеллинга. Но Гегеля привлекает не воплощение, а сама деятельность, сама энергия мысли, все разлагающей и разъедающей. Материалиста привлекает осязание, смерть всякой мысли, абсолютная простота ощущений; Шеллинга привлекает успокоение деятельности, деятельность воплощенная, получившая форму. Гегеля же привлекает мысль, этот вечный процесс разложения, деятельность, ни на чем не успокаивающаяся, кроме как на самой себе. Но поскольку деятельность успокаивается в самой себе, постольку в самую деятельность вторгается момент успокоения и блаженства.

Если мы попытаемся охарактеризовать эти три направления философской мысли, то есть Шеллинга, Гегеля и мате-

риализм, то мы можем их определить несколькими тройками терминов: созерцание, деятельность, неподвижность; или: мыслящее, мысль, мыслимое; форма, формирование, содержание. Но все эти определения слишком отвлеченные и не дающие представления о направлениях. На самом деле их приходится дополнять, потому что в действительности эти направления богаче и многообразнее. Возьмем учение Шеллинга; мы имеем следующие определения: *созерцание, мыслящее, форма*; мы получим мыслящее созерцание, получившее форму. Здесь важно, что мы имеем мыслящее созерцание, а не созерцающую мысль. Основное — это созерцание, а не мысль, правда, это созерцание мыслящее, а не бессмысленное или безмысленное. Поскольку все же в основном — [это] созерцание, то основной момент — это покой, но скорее покой аристотелевского кругового движения, чем покой неподвижности. В этом смысле важно то, что хотя у Шеллинга природа есть основная категория, но не природа как бытие, как абстрактная материя, а природа как воодушевленное целое, как Спинозовская субстанция, как греческий космос, т. е. как “*ornatum*”². Это уже выдвигает на первый план красоту как гармонию, как гармоническое единство целого и частей. Т. е. в понятии природы выдвигается на первый план не ее независимость от человеческого бытия, а ее гармония и органическая целостность. Здесь в природе объединены два понятия: органической целостности и красоты. Тем самым природа и произведение искусства объединяются в общее понятие: хотя природа представляет собой не замышленное кем-то произведение искусства, но тем не менее она обладает целым рядом черт, заимствованных у произведения искусства. С другой стороны, у произведения искусства общее с природой то, что в основе его лежит мыслящее созерцание, т. е. начало покоя и гармонии. Это завершается тем, что мыслящее созерцание получает оформление. Красота и форма неразрывно связаны между собой; правда, форма является необходимым моментом деятельности, даже практической деятельности, которая, по Шеллингу, в известном смысле на-

ибо более бесформенна (по Гегелю — государство имеет форму). Но в искусстве форма является основной категорией. Понятие бытия отступает у Шеллинга на задний план в том смысле, в каком оно теперь (у Ленина) употребляется, т. е. в смысле абстрактного понятия, обозначающего существование, независимое от мысли.

Такое существование, безмысленное, т. е. лишенное мысли, для здравого рассудка может быть представлено лишь в форме хаоса. Таким представляли себе бытие греки, ибо до космоса был хаос; таким представляли себе бытие Демокрит и Кант. Таким представляло себе первоначальное бытие и библейское предание: "Земля была безвидна и пуста" — "tohu wawo hu" — библейский термин, который в немецком языке передается в такой форме ввиду его специфичности. Толкование этого слова трудно, "tohu" несомненно связано с "thom", "thiamat", "бездна", вавилонское чудовище, укрощенное по библейскому преданию Богом, а по вавилонскому, кажется, Гильгамешем или одним из вавилонских богов. Полное отсутствие эстетического начала у современного материализма иллюстрируется тем, что в основу мирозерцания кладется абсолютно бесформенное начало, бытие, единственным признаком которого является то, что оно находится вне мысли, независимо от мысли, т. е. находится вне упорядочивающего начала, способного дать этому бытию форму. Но этого мало: сама мысль является отражением этого бытия, чуждого мысли, существующего независимо от мысли; мысль является отражением начала, существующего вне мысли, независимо от мысли, т. е. отражением начала, противоречащего мысли и противного мысли; притом она не обладает, по существу, жизненными противоречиями, как это имеет место у Гегеля, но является отражением начала, воплощающего абсолютный нуль. Но это и не абсолютный нуль буддистов, воплощающий абсолютное спокойствие, свободу от страстей. Это вполне абсолютный нуль, т. е. полное ничтожество. Бытие есть существование, чуждое мысли, форме; мысль есть отражение пустоты, т. е. потенцированная пустота, но не пустота.

тота, сознающая себя; пустота, сознающая себя, — это скука. Скука — это не отсутствие мысли, а созерцание пустоты, но поскольку скука есть мыслящее созерцание, она тем самым уничтожает самое себя, ибо созерцание пустоты уже не есть пустота, а в известном смысле преодоление пустоты. Поэтому Шопенгауэр утверждает, что привилегией человека является скука, которая является также привилегией тех животных, которые близки к человеку, т. е. очеловеченных животных, главным образом собак. Скука, по-моему, лежит в основе буддизма, но скука преодоленная. Т. е. в буддизме мы имеем дважды преодоленную пустоту, один раз в виде скуки, а другой раз в виде преодоленной скуки. А преодоление скуки может дать достаточно возвышенную философию, например, философию Шопенгауэра и буддизма.

Но материализм, исходящий из материи, понятый как независимое от мышления бытие, не возвышается до скуки. Он не преодолевает пустоты, но боится пустоты, этот материализм есть настоящий “horror vacui”³. Пустота все время пугает его своим бытием, независимым от мысли, своим пустым бытием, равняющимся небытию. Основное чувство, которое человек, проникнутый этим мирозерцанием, испытывает по отношению к этому бытию, это чувство ужаса или страха. Ужас отличается от страха тем, что он представляет высшую степень страха. Он отличается от страха как в количественном, так и в качественном отношении. В количественном отношении он отличается тем, что он представляет собой высшую степень страха; но будучи высшей степенью страха, ужас тем самым получает другие качества, чем страх. Это выражается в том, что ужас приобретает метафизический оттенок. Страх мы испытываем по отношению к отдельным проявлениям бытия, поскольку в них воплощается бытие, чуждое мысли. Эта чуждость мысли, эта хаотичность пугает нас, “под ними хаос шевелится”⁴. Отдельное проявление бытия пугает нас потому, что под ним “хаос шевелится”: но здесь хаос только шевелится, мы смутно чувствуем его, смутно прозреваем его, и от этого нам страшно. Но какой ужас

объемлет нас, когда перед нами предстанет не отдельное проявление хаоса, а хаос целиком! Это явление, подобное явлению Вия. Теперь мы чувствуем уже не страх, а ужас, ужас, принимающий метафизический оттенок, тот ужас, который мы должны чувствовать перед абсолютным физическим нулем (минус 273°).

Жизнь такого человека есть постоянное убегание от пустоты; но пустота в повседневной жизни обнаруживается не в виде метафизических чудовищ, Вия, а в весьма прозаическом виде житейских потребностей, голода и жажды. Удовлетворение житейских потребностей представляется как победа над отдельными проявлениями хаоса; голод — это предчувствие смерти, слабое предчувствие, но все же предчувствие. “Memento mori”⁵, носящее столь грозный характер в этом изречении и приводящее при живом чувствовании его к святости и героизму, в повседневной жизни проявляется в виде голода и жажды. Постоянное убегание от хаоса проявляется в непрерывном утолении голода; это непрерывное утоление достигается не даром, а путем постоянного труда. “Кто не трудится, да не ест”. Утоление голода посредством труда и есть героизм. Это постоянная победа над смертью, не над смертью метафизической, не над его величеством Хаосом, но над мелкими проявлениями хаоса. Они в одно и то же время мелки и крупны; они мелки, поскольку они только проявления хаоса, они крупны, поскольку они все же проявления самого Хаоса. Победа над ними и есть геройство; жизнь поэтому носит геройский характер. Утоление голода посредством постоянного труда и есть героизм. “Смерть, где твое жало?”⁶ мог бы воскликнуть трудящийся человек вместе с апостолом. Выражаясь словами Гегеля, такую жизнь можно охарактеризовать как “героизм трусости”. Боязнь перед хаосом приводит к героизму трудовой жизни. Этому героизму удается все время спасаться от хаоса тем, что он закрывает лицо его, а вместе с тем и свое лицо. Это героизм страуса, прячущего голову в песок, ибо такой страус в известном смысле тоже герой, он преодолел опасность, спрятавшись от

нее. Ведь в бомбоубежищах мы были также героями, и, по-видимому, героями в самом настоящем смысле слова, ибо сидеть в бомбоубежище гораздо страшнее, чем находиться под открытым небом. Я сам это испытал. Под открытым небом ночью во время бомбардировки — в этом есть нечто величественное, возвышающее душу. Находиться дома во время бомбардировки — это менее величественно, но в этом все же нет ничего презренного. В известном смысле можно даже сказать, что быть дома во время бомбардировки — дело мудреца. Здесь меньше показного величия, но больше истинного величия. Быть на улице — быть героем; здесь есть показное, аффектированное желание показать другим и себе, что я не боюсь, что я не трус. Здесь есть оттенок трусости, ибо здесь присутствует чувство боязни показаться трусом. Трусость перед трусостью приводит к героизму. Сидеть дома при бомбардировке — по существу, это гораздо достойнее, чем быть на улице; это значит, считать, что моя ежедневная жизнь выше того, чтобы бояться внешней опасности. Но сидеть в убежище во время бомбардировки — это самое недостойное для человека. Находиться под страхом быть засыпанным, где-то в подземном ходе — что может быть хуже! Отсюда видно, что жизнь труса самая ужасная. Есть такая сказка, где храбрый баран стал зайцем. Жизнь для него стала невыносимой. Самый великий герой не согласится стать великим трусом, он слишком труслив для этого. В этом смысле жизнь труса есть самая героическая; если героизм измерять тяжестью и считать самой героической ту жизнь, которая тяжелее всего, то, конечно, жизнь труса самая героическая. Таким образом оправдывается тезис, что трудовая жизнь есть самая героическая, потому что она вызывается величайшей трусостью.

”ВЕЩЬ В СЕБЕ” КАНТА

”Вещь в себе” Канта очень близка к материи. По существу, она то же самое, что материя, даже по определению Ленина. Если основное качество материи, ее онтологическое определение состоит в том, что это есть бытие, независимое от нашей мысли, то вещь в себе и есть материя, ибо определение вещи в себе состоит в том, что это бытие, независимое от мысли. Отличие ленинского материализма от кантианства заключается в том, что у Ленина материя познаваема, а у Канта непознаваема. Но ведь сущность вещи не изменяется от того, познаваема она или непознаваема; вещь сама по себе остается той же самой, познание ее ничего не меняет в ней. Итак, сама по себе ”вещь в себе” вполне тождественна с материей Ленина. Поэтому, если мы хотим понять свойства материи как таковой в философском смысле, то нам лучше всего разобрать ”вещь в себе” Канта. У Ленина мы ничего не знаем о свойствах материи как таковой, ибо ее свойства, по его мнению, познаются различными науками, физикой, химией и т. д. Но поскольку они познаются различными науками, постольку они уже не являются независимыми от ума. Как заметили Маркс и Энгельс, они, эти свойства материи, проявляются в результате практической деятельности человека, воздействующей на природу и видоизменяющей ее. Следовательно, в эмпирических науках материя уже представляется очеловеченной. Природа здесь представлена не только через человеческое созерцание, но и через человеческое действие, т. е. она преобразована не только глазами, но и руками.

Итак, чтобы понять свойства материи, следует обратиться к ”вещи в себе” Канта. Собственно говоря, здесь нельзя говорить о свойствах или качествах, ибо ”вещь в себе” лишена качеств или свойств, которые воспринимаются посредством ощущений. Следовательно, надо говорить не о свойствах или качествах, а о впечатлении, которое производит на нас представление ”вещи в себе”. В строгом смысле слова

нельзя "вещь в себе" обозначить термином "понятие" или "представление", ибо как в понятии, так и в представлении имеется конкретный, целостный момент. Пожалуй, ближе всего "вещь в себе" к *меону* Платона. Но даже *меон* Платона слишком конкретен по сравнению с "вещью в себе". Чтобы подойти, приблизиться к представлению "вещи в себе", надо обратиться не к *меону*, а к *укону*, т. е. к полному "небытию". Здесь получается парадокс, что чистое понятие бытия равняется понятию небытия, из чего исходит Гегель в своей "Логике".

Здесь мы разбирали "вещь в себе" как логическое понятие. Но если "вещь в себе" почти неопределима в логических категориях, неопределима и бескачественна, то в психологическом смысле она поддается если не определению, то описанию. Мы можем описать впечатление, которое на нас производит "вещь в себе" Канта. Когда мы впервые знакомимся с этим понятием, то оно производит впечатление опустошения. Мир красок, цветов, звуков и запахов исчезает. Но это уже делает и обыкновенная физика. Поэтому правильно психологически, хотя и не бесспорно логически, представить дело так, что Кант продолжил дальше дело Демокрита, Декарта и Локка. Они приводили вторичные качества к первичным, т. е. считали истинно существующими тяжесть, фигуру и движение, в то время как Кант и первичные качества считает субъективными. Воображению очень трудно примириться с такой картиной мира. Здесь возникают два представления о "вещи в себе". Согласно одному, более научному и философскому, "вещь в себе" относится ко всему миру, к космосу как к целому. За этим космосом, за вселенной как таковой скрывается как основание этого космоса "вещь в себе", непредставимая и немислимая, олицетворяющая одно только качество, а именно существование независимо от мысли. Но есть и другое представление "вещи в себе", более ежедневное, если можно так выразиться, менее философское. Согласно этому представлению, за каждой отдельной вещью, за данным предметом, столом, человеком и т. д.

скрывается "вещь в себе" данного предмета, одушевленного или неодушевленного. Это представление "вещи в себе" философское, но более жуткое, чем первое. Оно более жуткое именно потому, что оно более конкретное. Каждый данный конкретный предмет приобретает что-то жуткое вследствие своей абсолютной неузнаваемости. Нам страшно от того, что каждый предмет может теперь вести себя самым неожиданным образом, так что мы можем ожидать от него самых неприятных последствий. Что это представление "вещи в себе" не так уж противоречит кантовской системе, видно из того, что в "Критике практического разума" "вещь в себе" отождествляется с ноуменальным характером отдельного человека. Значит, относительно людей мы можем подозревать, что каждый конкретный человек воплощает в себе конкретную "вещь в себе". Разница между философским представлением "вещи в себе" и ежедневным состоит в том, что при философском представлении имеется одна "вещь в себе" для всей вселенной, а при ежедневном имеется много "вещей в себе" для множества предметов вселенной. Но при более глубоком анализе оказывается, что и то и другое представления не точны, ибо к "вещи в себе" не применима категория количества. "Вещь в себе" не может быть ни представлена, ни помышлена. Она есть нечто безобразное, а вместе с тем и безобразное. Она есть *апейрон*, т. е. беспредельное, бесформенное, неограниченное, т. е. она есть олицетворение хаоса, как чего-то смутного, мрачного, темного.

Хаос, *апейрон*, *укон*, материя, бытие, "вещь в себе" – все эти понятия обозначают с различных точек зрения одно и то же. Поэтому теория Канта была вполне последовательным материализмом. Если же материализм признает, что материя может быть познаваема, то это возможно только при том условии, если принимается в качестве аксиомы, что порядок вещей и порядок идей тот же самый. Эта аксиома лежит в основе систем Аристотеля и Спинозы. Но если отбросить "разумное начало" Аристотеля и Бога у Спинозы, то остается чистая материя. Если материя познаваема, то познаваем и порядок

в ней, ибо разум может воспринимать только порядок. Конечно, вполне понятно, что порядок в природе и человеке существует независимо от субъективной мысли. Но порядок как логическая категория вряд ли может быть выведен из чистого бытия; порядок может быть усмотрен в бытии лишь в том случае, если мы уже имеем упорядоченное бытие. Теперь возникает вопрос: можно ли вывести из понятия бытия понятие порядка. Уже постановка вопроса показывает, что ответ на него может быть только отрицательный. Как можно из одного только понятия чего-то существующего независимо от мысли вывести заключение, что это что-то упорядочено и поддается мысли? Это никак невозможно.

Если мир может быть познан, то это значит, что в нем есть порядок. И теперь возможно одно из двух: или этот порядок имманентно присущ миру, или же он придан ему извне. В первом случае Спиноза (пантеизм), во втором — теизм в разных видах. Здесь только возникает вопрос: следует ли порядок отождествить с мировым духом, или он может мыслиться независимо от духа. Порядок, не зависящий от духа — это Спиноза. Порядок, отождествленный с мировым духом — это Гегель. Мировой дух — самосознание в высшей форме. Значит, здесь возникает проблема: в каком отношении находится понятие к самосознанию. Можно ли мыслить самосознание без понятий и можно ли мыслить понятия без самосознания.

Самосознание строится на основе мышления и созерцания. Понятие может быть построено чисто логическим путем, без привлечения самосознания. Однако, при ближайшем рассмотрении оказывается, что логическое определение понятия приводит к самопознанию. Мы перейдем к обоснованию этой мысли, что логическое определение понятия приводит к понятию самосознания, а, следовательно, к понятию мирового духа.

ПОНЯТИЕ И САМОСОЗНАНИЕ

Понятие приводит к самосознанию следующим образом. Возьмем логическое определение определения: определение состоит в том, что мы раскрываем содержание понятия (Челпанов. Логика. 1908, стр. 18).

Определение есть раскрытое понятие; понятие есть потенциальное определение; определение есть актуализированное понятие. Но как совершается это раскрытие понятия? Оно совершается посредством понятия же, потому что другого пути у нас нет. Для того, чтобы понять понятие, мы должны применить понятие же; у нас нет другого пути узнать понятие, как применить к нему понятие. Всякое понятие заключает в себе возможность быть раскрытым посредством понятия же. Определение понятия есть понятие понятия, т. е. рефлексированное понятие. Если мы возьмем впечатление как таковое, то в нем не заключается обязательность перехода его в рефлексю. Но если мы берем понятие, то всякое понятие самым своим содержанием показывает, что в нем заключается сперва возможность, а потом и необходимость перехода в определение, т. е. в рефлексированное понятие. А рефлексия и есть основное свойство сознания, или даже самосознания, т. е. невозможно мыслить понятие без понятия рефлексии, а вместе с тем и самосознания. В этом и заключается мысль Гегеля, когда он исходит из понятия, а вместе с тем и духа. Я не буду сейчас развивать далее это положение. Хочу только отметить следующее. Как в математике, так и в философии встречаются положения, которые не могут быть доказаны без перехода к более высоким положениям, чем те, которые приняты первоначально. Так, например, теорема Дезарга¹ не может быть доказана на основании одних планометрических соображений. Приходится перейти к стереометрическим положениям. Они объясняют теорему Дезарга. Точно так же и в логике имеются положения, которые выводят за пределы логики. Это вопрос о самой логике. Можно рассуждать о логике, не привлекая

сверхлологических соображений. Точно так же можно рассуждать об арифметике, не выходя за ее пределы. Когда мы излагаем различные математические правила, мы можем не заботиться о том, что такое число. Но когда мы переходим к вопросу о том, что такое число, тогда нам приходится выйти за пределы математики, начать рассуждать об идеях как таковых и перейти к вопросу о сущности идей.

Это же положение существует и в морали. Возьмем один, хотя бы частный, но очень важный вопрос. Теологических мыслителей очень занимает вопрос о провидении. Заботится ли Бог о всех людях, о некоторых, или же ни о ком не заботится. Крайние точки зрения: эпикуреизм — материализм, Бога нет, а если он и есть, то ни о ком не заботится. Фактически аристотелизм близок к этому, хотя, согласно ему, Бог заботится только о человеческом роде в совокупности, но не о единичных членах его. С другой стороны, в Евангелии говорится, что и волос с головы у человека не упадет без воли провидения. Это парадоксальная форма, противопоставленная научному взгляду. Но с логической точки зрения наиболее разумно ограничиться частными суждениями. Обще-утвердительные и обще-отрицательные суждения опасны в том отношении, что достаточно *одного* примера, чтобы опровергнуть их. Бог не заботится ни о ком. Достаточно привести хотя бы один пример, скажем, автомобиль, переехавший через голову ребенка, причем ребенок остался цел, чтобы опровергнуть такое суждение. Бог заботится обо всех — достаточно привести хотя бы один пример (в данном случае Иова), чтобы убедиться в противоположном. Поэтому и Маймонид, и Герсонид² останавливались на частных суждениях как на наиболее безопасных. Бог заботится об одних (праведниках или совершенных мудрецах) и не заботится о других. Такие положения по существу неопровержимы. Какой бы пример мы ни приводили, всегда есть возможность доказать, что такой-то не был настоящим праведником или мудрецом, как и обратно, можно доказать, что такой-то не был стопроцентным злодеем. Но на самом деле это решение мнимое и

несостоятельное. Ведь всякий человек связан со своими ближними, даже с животными и неодушевленными предметами. Гибель близких касается и самого человека; и если Бог заботится о ком-нибудь, то он должен также обращать внимание и на его близких. Но человек привязан к животным; их гибель может приносить ему большое горе. Наконец, человек привязан к книгам, рукописям, к своему имуществу. Потеря продовольственной карточки во время блокады равнялась гибели человека. Следовательно, если признать, что Бог имеет попечение об отдельном человеке, то он должен иметь попечение обо всем, что окружает его, а это опровергает тезис о том, что он заботится о некоторых и не заботится о других. Таким образом оказывается, что компромиссные решения (в виде частного предложения) не оказываются удовлетворительными.

Все это приводит к выводу, что, исходя из земных условий человека, нельзя найти удовлетворительное решение. Трудность в том, что проблемы морали возникают в условиях земной жизни; наша жизнь на каждом шагу ставит перед нами проблемы морали, а решения их она не дает. В этом трагическое положение. Многие стремились построить мораль без санкции религии (в известном смысле Кант), но это оказывается невозможным по той причине, что временная эмпирическая жизнь не дает средств для решения этой задачи.

По-моему, ответ заключается в том, что жизнь человека — это фрагмент. Все равно, как мы не можем понять смысла произведения по отрывку из него, ибо от нас скрыт план целого, так мы не можем решить основных жизненных вопросов; исходя из данных, доставляемых самой жизнью. Поэтому и возникла проблема трагедии. Трагедия есть ярчайшее выражение фрагментарности нашего бытия. Поэтому она и возникла у греков и в эпоху Возрождения, когда религиозное мировоззрение стало клониться к упадку. Правда, Шекспир, может быть, прекрасно сознавал, что трагедия есть *reductio ad absurdum* потустороннего взгляда. Испанцы не знали трагедии, потому что они понимали фрагментарность земной

жизни. Они понимали, что земная жизнь нуждается для своего объяснения в другой трансцендентной действительности, где она находит свое раскрытие и объяснение.

ДВЕ ПРОБЛЕМЫ ЛОГИКИ В СВЯЗИ С РЕЛИГИЕЙ

На первый взгляд кажется, что религия не имеет ничего общего с логикой. Под религией обычно подразумевают или исповедание известной веры (иудейской, христианской, магометанской и т. д.) или систему взглядов, разбирающих отношение человека к Богу или к известному духовному началу (абсолюту, духу и т. д.). Пример схоластики показывает, что религии имеют отношение к логике; конечно, если определить религию как чувство зависимости (у Шлейермахера¹, отчасти у Фейербаха), то можно сказать, что она не имеет никакого отношения к логике. Но фактически существующие религии (за исключением самых первобытных) представляют собой достаточно сложные системы взглядов, обрядов и моральных предписаний. Эти системы должны быть не противоречивы, нельзя, например, в одно и то же время предписывать кротость и жестокость, всепрощение и месть и т. д. Потребность в согласовании этих различных частей приводит к необходимости приведения их в систему; а система приводит к тому, что в ней должны быть соблюдены правила логики: правила тождества, противоречия, исключенного третьего, достаточного основания, условных силлогизмов, определения и т. д. Т. е. фактически нам приходится пользоваться всем аппаратом формальной логики для того, чтобы привести все части какой-либо религии в стройную систематическую связь. Фома Аквинский, Маймонид, Авиценна и т. д. были великими систематизаторами, а с тем вместе и логиками. Развитие христианских догматов все время совершается в связи с постановкой логических проблем. Но в данной связи отношение логики к религии

носит в большой степени внешний характер. Логика учит нас, как упорядочить положения, содержание которых взято из других областей.

Но между религиозными и логическими проблемами может быть и более тесная связь. Есть такие проблемы, которые носят логический характер, но вместе с тем и религиозный. Т. е. есть такие проблемы, содержанием которых интересуется как логика, так и религия. Одной из таких проблем несомненно является проблема универсалий. Если в средние века учение номиналистов было осуждено, потому что оно приводит к тритеизму, т. е. к учению о том, что три лица троицы представляют три действительно различных лица, т. е. как будто по внешнему поводу, то при более глубоком различении мы можем убедиться, что осуждение номинализма носило более глубокий характер. Ибо номинализм несомненно связан с материализмом и сенсуализмом (учение Беркли представляет собой исключение, подтверждающее общее правило), а эти направления находятся в глубоком и непримиримом противоречии не только с христианской религией, но и с другими монотеистическими религиями, с верой в Бога, в свободу человека и т. д. Значит, проблема универсалий находится в прямой связи с религиозными проблемами. Это можно объяснить тем, что эта проблема в известной мере выходит за пределы формальной логики и касается более глубоких вопросов. Ибо такие вопросы, как вопрос о сущности понятия, об его отношении к действительности и к отдельным предметам уже носят не только логический характер, но и гносеологический и онтологический характер. Хочу коснуться двух логических проблем, которые имеют отношение к религии, одной более внешней, другой — более внутренней. Первая проблема — аксиоматика. Как известно, она приобрела первостепенное значение только в 20-м веке, после трудов Гильберта² и др. Но в скрытом виде она существовала издавна, например, в геометрии Эвклида. В философии Спинозы она имеет первостепенное значение. В древности она была разработана Аристотелем в учении о силло-

гизме, где возможно все силлогизмы вывести из двух главных Barbara и Celarent. Но вот оказывается, что ее можно обнаружить и в религии. В "Книге корней или догматов" Иосифа Альбо³ (изд. в 15-м в.) по существу поставлена проблема аксиоматики. Маймонид выставил 13 догматов религии. Альбо хочет их свести к минимуму. Он, конечно, не формулирует принципов Гильберта — непротиворечивости и взаимной независимости, — но по существу проводит эти принципы. Я, может быть, разберу потом более подробно его построение, оно, по-моему, заслуживает этого. Но в данный момент я хочу только отметить, что вопрос о догматах может привести к проблеме аксиоматики и фактически приводит к ней, потому что перед религиозными мыслителями сам собой возникал вопрос, как свести к минимуму число религиозных догматов. Непротиворечивость и взаимная независимость встают при этом сами собой.

Вторая проблема — более глубокая. Аксиоматика — это проблема упорядочивания, систематического расположения догматов. Для самого существа религии это не столь уж важно, в каком порядке расположить догматы, какие выбрать в качестве основных, какие в качестве производных. Но есть другая проблема, которая касается самой глубины религиозных проблем и которая в то же время носит религиозный характер. Это проблема модальности. Логика не может обойтись без категорий необходимости, возможности и действительности, а также невозможности. Эти вопросы возникли уже перед Аристотелем, разбирались Кантом, а в последнее время Лукасевичем⁴. Эти проблемы привели к построению многовалентных логик. Я здесь хочу показать, как может быть применено учение о возможном к решению одной из труднейших религиозных проблем, проблемы о том, как примирить все знание Бога со свободой человека. Если Бог знает все, что произойдет, то он знает и то, какие события произойдут в будущем; но в таком случае все события предопределены; следовательно, человек не является свободным виновником своих действий, следовательно, не

ответственен за свои поступки. Но тогда совершенно пропадает мораль, ибо одним из ее главных положений является то, что человек свободен в своих поступках и потому подлежит ответственности за них. Я сейчас не могу подробно развить всю эту проблему, но пока хочу наметить основные линии. Мне кажется, что ответ на этот вопрос состоит в том, что он в известной мере неправильно поставлен. Дело в том, что вопрос об истине какого-либо суждения связан с вопросом о бытии следующим образом: знание предполагает бытие чего-то независимо от того, что мы думаем о природе бытия. Лежит ли в основе бытия духовное начало или материальное, все равно суждение предполагает бытие чего-то, о чем произносится высказывание или высказывается суждение. Суждения, которые соответствуют своему бытию, т. е. где субъект и предикат, или подлежащее и сказуемое, или предмет и его признак связаны между собой так, как это происходит в действительности, есть истинные, там же, где они не соответствуют действительности, суждения ложные. Не говоря о суждениях имманентного типа, где говорится не о связи мыслей с действительностью, а о связи мыслей между собой, все другие суждения являются высказываниями о действительности. Но действительным можно назвать только прошлое и настоящее. Будущее нельзя назвать действительным, ибо его нет. Это значит, что к событиям, которые еще не наступили, нельзя применять критерия истинности, т. е. соответствия мыслей действительности. Раз нет действительности, то не может быть и вопроса о соответствии мыслей с нею. К таким событиям применяется иной критерий. Это отмечено и Аристотелем в книге "Об истолковании", где отвергается применение закона противоречий к будущим событиям. Эта мысль Аристотеля была дальше развита Лукасевичем и разработана в его многовалентной логике. Но по существу уже у Аристотеля, а вслед за ним у Эпикура и у молодого Маркса проводится эта мысль — неприменимости закона противоречия к будущим событиям. Если я произношу какое-либо суждение о будущем, то нельзя спро-

силь, истинно ли оно или ложно. Эти критерии так же неприменимы здесь, как и вопросы о красоте и благе. Будущие события рассматриваются с точки зрения их реализуемости, а это предполагает применение критерия вероятности, или правдоподобия, или возможности в определенном смысле. Для того, чтобы разобрать вопрос о влиянии господнего провидения на человеческие поступки, не требуется прямо перескакивать к таким трансцендентным категориям, как мышление Господа и мышление человека. Сначала можно рассмотреть и человеческое мышление, которое проще и ближе к нам. Если я считаю вероятным или возможным какое-либо событие и приступаю к разработке плана действия, то, естественно, это мое предположение оказывает влияние на мою деятельность. В зависимости от того, насколько вероятным мне кажется выполнение этого плана, зависит и та энергия, какую я проявляю при выполнении этого плана. Но предположим, что я высказываю суждение о том, как будет реагировать Эйзенхауэр на заявление Хрущева о Берлине. При этом я не предполагаю принимать какие-либо шаги, чтобы воздействовать на Эйзенхауэра путем печати или каким-либо иным путем. Я высказываю суждение, что, по моим соображениям, Эйзенхауэр поступит таким-то образом. Это мое суждение может быть обосновано в различной степени. Если я хорошо знаю совокупность обстоятельств в США и характер Эйзенхауэра, то возможно, что мое предвидение оправдается полностью. Если я плохо знаю обстоятельства, это предвидение не оправдывается. Я могу высказывать суждения маловероятные и совершенно невероятные, например, что Эйзенхауэр получит инфаркт при этом известии или что он выпрыгнет с двадцатого этажа, подобно Форестолу. Эти суждения маловероятны, но нельзя сказать, что они невозможны, что они бессмысленны, что они ложны. Здесь нет ложных суждений и нет истинных суждений, а есть только суждения с большей или меньшей вероятностью, от нуля до единицы, никогда не достигая ни нуля, ни единицы. Но если мое суждение оправдывается полностью, оно не окажет ни малейшего влия-

ния на ход событий, ибо оно ни в какой мере не повлияет на образ действия Эйзенхауэра. Поступит ли он строго детерминированно, или же он проявит свободную волю, все равно его действия развиваются независимо от моего суждения. Если даже мое предвиденье оправдается полностью, и в этом случае оно не окажет ни малейшего влияния на ход событий. Конечно, есть здесь разница в том смысле, что, если мы сторонники детерминированности человеческих действий, то мы можем считать, что способны произнести суждение, которое будет полностью соответствовать будущему ходу действия; если же они не детерминированы, то мы не можем высказать такое суждение. Так, мы можем сказать, что такого-то числа в таком-то году наступит солнечное или лунное затмение. Это суждение в высшей степени вероятно, но еще вопрос, можно ли сказать, что это суждение истинное. Ведь истинность суждения проверяется фактами или сообщениями о фактах. Но так как факта не произошло, то невозможна такая проверка. Конечно, я мог ошибиться в расчетах; проверка может показать, что мои вычисления были неправильны. Тогда можно будет сказать: вывод сделан неправильный, затмение должно произойти не такого-то числа, а такого-то. Здесь мы имеем два разных суждения: одно об ошибочности моего расчета и другое о вероятности затмения. Ошибочность моего расчета носит в известной мере имманентный характер; здесь имеется несогласованность заключения с посылками; это формально логическая ошибка, подобно тому, что, если я неправильно произвел деление, то ошибка носит формально логический характер. Исправленное суждение дает правильный вывод из всех посылок и на этом основании высказывает суждение, что *факт* затмения произойдет такого-то числа. Вывод заключения может быть истинный или ложный; я мог ошибиться в выводе, мое заключение было ложное в логическом смысле, другой исправил заключение и получил истинный вывод. Но если я сказал: затмение произойдет такого-то числа, а мой противник сказал: такого-то, то нельзя сказать, что я высказывал

ложное суждение, а он — истинное. Следует сказать: я сделал неправильный вывод, и потому очень маловероятно, что затмение произойдет такого-то числа; мой противник сделал правильный расчет, и потому в высшей степени вероятно, что затмение произойдет такого-то числа. Совершенно несомненно, что ни мое суждение, ни суждение моего противника не окажут ни малейшего влияния на ход событий.

Все эти рассуждения правильны, если принять за исходное начало, что будущее фактически не существует, но творится, т. е. если принять за исходное начало человеческую точку зрения. Но если будущее есть четвертое измерение и носит такой же характер, как и три других измерения вселенной, тогда дело меняется. Тогда будущее детерминировано в той же степени, в какой детерминированы три измерения пространства. Но и тогда остается проблема: может ли перейти суждение с наивысшей степенью вероятности в суждение об абсолютно необходимом. По-видимому, дело обстоит так, что между в высшей степени вероятным и абсолютно необходимым событием все же существует непроходимая пропасть, т. е. оба эти суждения носят качественно различный характер. Их различно качественный характер обусловлен тем, что в одно суждение входит категория времени, а в другое время не входит. Если суждение носит абсолютно необходимый характер, то фактор времени исключен из него; если же в него входит фактор времени, то оно уже не может носить характера абсолютной необходимости.

Здесь возникает вопрос о суждениях, имеющих дело с прошлым. Какой характер они носят: абсолютной необходимости или вероятности. Каким бы простым ни казался этот вопрос, он на самом деле очень сложен. Он особенно сложен в применении к человеческим поступкам. Те события, которые уже произошли в природе, может быть, были абсолютно необходимы. Извержения вулканов, имевшие место, по-видимому, были абсолютно необходимы. Накопившаяся лава неизбежно должна была привести к извержению. Все это понятно. Приливы, отливы, извержения вулканов, землетрясе-

ния, грозы и ветры, по-видимому, были абсолютно необходимы. Но было ли абсолютно необходимо, чтобы Наполеон или Гитлер вторглись в Россию такого-то числа такого-то года? Если принять, что человеческие действия столь же детерминированы, как и природные события, то значит, эти события были абсолютно необходимы. Но в таком случае и будущие события, в том числе и человеческие, также абсолютно необходимы. Значит, по существу, мы элиминируем время как реальный фактор. Здесь вся трудность заключается в следующем. Прошрое событие реально имело место; о нем мы можем высказывать истинные или ложные суждения; будущие события не реальны, о них мы не можем высказывать истинные или ложные суждения, а только вероятные. Это различие познавательное. Т. е. познание прошлого носит иной характер, чем познание будущего. О прошлом мы можем высказывать истинные или ложные суждения, о будущем мы таких суждений не можем высказать. Но зато здесь имеет место и другая трудность. О будущем мы можем высказывать суждения такого типа: они желательны, полезны, нравственны, они нежелательны, вредны, безнравственны. Могут ли быть применены эти эпитеты к прошлым событиям? Некоторые могут, а некоторые не могут. Все эти эпитеты носят человеческий характер. Если мы представим себе землю до того, как она была населена человеком или животными, то можем ли мы сказать о каких-либо событиях, что они были вредны? Это довольно трудно себе представить. В применении к животным и растениям этот эпитет в большей или меньшей степени применим. Мы можем сказать, что такой-то климат благоприятствовал росту таких-то растений и препятствовал появлению таких-то родов и видов. Значит, для этих родов и видов эти события были вредны. Но желательность — это такая человеческая, чисто субъективная категория, что сомнительно, можно ли применить ее даже по отношению к человеческому прошлому. Можно ли сказать, что Карфагенские войны или Октябрьская революция были нежелательны? Почти невозможно. Но здесь уже

возникает третий, самый трудный вопрос: применимы ли к прошлым событиям нравственные оценки. На первый взгляд этот вопрос кажется бессмысленным, и однако он поставлен вполне законно. Разберем эту проблему.

О БУДУЩЕМ ВРЕМЕНИ

Будущее время отличается целым рядом таких признаков, которые неприменимы к прошлому, так что найти общее в них представляет довольно трудную задачу. Это условность, повелительный, желательный, просительный характер, препятствие и отрицание, вопрос. Все эти категории неприменимы к прошлому. В еврейском языке отрицание с будущим дает повеление: не кради, собственно говоря, ты не будешь красть. Сказать: кради, кажется, невозможно на еврейском языке. Условный характер будущего выражается в том, что условие, собственно говоря, неприменимо к прошлому. "Если... то" может быть заменено по отношению к человеческим действиям оборотом "когда... то". Если я буду богат — когда я буду богат. Будущее время в высшей степени субъективно; оно даже может быть ограничено в лицах: например, повелительное наклонение или обращено исключительно ко второму лицу, или в ослабленной степени к третьему, но совершенно не может быть применено к первому лицу. Точно так же и вопрос. Сомнение также носит характер будущего. Я могу сомневаться, произошло ли известное событие, но сомнение носит характер будущего; событие могло произойти в прошлом, но, когда я сомневаюсь, то это значит, что для меня еще неясно, произошло ли оно или нет. Когда я узнаю окончательно, произошло ли оно или нет, тогда сомнения прекратятся. Поскольку, по существу, всякая мысль связана с сомнением, то получается, что все мысли носят характер будущего. В этом состоит их направленность, интенциональность. Мало того, если мы согласим-

ся с тем, что тело есть практическая категория (как это предполагают Маркс и Бергсон), то придется признать, что вся жизнь тела пропитана категорией будущего. И, действительно, все чувства направлены на достижение чего-то; голод, жажда, половое чувство направлены на удовлетворение известных потребностей, притом потребностей тела. По существу, все жизненные чувства направлены на удовлетворение известных потребностей и на избежание вредного или неприятного. Маркс считал, что сам внешний мир есть практическая категория; тогда мы получаем, что внешний мир не столько существует, сколько осуществляется. Если мир есть процесс, то он находится в будущем, ибо само понятие процесса предполагает реальность категории будущего; если мы представим себе, что будущее исчезло, то мир сразу застынет, превратится в нечто неподвижное, вечно застывшее.

Трудность проблемы будущего заключается в том, что с одной стороны будущее представляется идеальным понятием, ведь оно еще не существует, оно только должно быть осуществлено, оно не представляет актуально настоящего, а с другой стороны получается, что вся реальность заключается в будущем. Если мы будем считать наше тело реальностью — а это как будто несомненно — и если мы согласимся, что наше тело есть орудие практического действия, то мы получим, что реально только будущее. Но с другой стороны, настоящим реальным мы должны считать настоящее, которое является объектом восприятия. По-видимому, надо принимать во внимание два момента — наличие чего-то и направленность этого чего-то; мало того, возможно, что и наличие чего-то обусловлено направленностью его. Ведь из того, что нас окружает, для нас действительно существует лишь то, что интересует нас, а интересует нас то, что может быть нам полезно и вредно. Значит, действительно реальным является лишь то, на что направлено наше действие. С одной стороны, нам кажется, что действительно существует настоящее и что прошлое так же реально; относительно них мы можем образовать истинные и ложные суждения; а истина связана с дей-

ствительностью. О будущем мы не можем образовать ложных или истинных суждений; суждения о будущем не носят характера истинных или ложных суждений, а имеют только характер вероятных или правдоподобных. Но если будущее есть настоящая реальность, то мы должны сказать, что настоящая реальность никогда не бывает действительной в полном смысле слова; реальность только становится, но никогда не бывает; реальности свойственно становление, но не бытие.

Мало того, если мы будем отличать истинное от полезного, то мы получим, что эмпирическая реальность никогда не бывает истинной, а только полезной. Отсюда и платоновское деление действительности на "существующее настоящим образом" (*онтос-он*) и на существующее не настоящим образом. Истинные суждения мы можем составить лишь о той действительности, которая существует настоящим образом; о той действительности, которая не существует настоящим образом, мы можем составить только правдоподобные суждения, но не истинные. Не связано ли это с тем, что эмпирическая действительность не есть, но становится и становится притом под формой полезного "*sub specie utilis*". Но полезное не есть истинное; сказать "это полезно" — это совсем не то, что сказать "это истинно". В чем разница между этими двумя суждениями? Во-первых, разница в том, что суждение может быть истинным или ложным, но не может быть полезным или вредным. Возможно суждение о полезном или вредном, но не возможны полезные или вредные суждения. Точно так же нет прекрасных или безобразных суждений, а есть только суждения о прекрасном или безобразном. Но суждения могут быть не только истинные или ложные. Возможны суждения правдоподобные или вероятные. Что значит правдоподобное суждение? Значит ли это, что само суждение правдоподобно, или же это значит, что только объект суждения правдоподобен, а само суждение по-прежнему или истинно или ложно? Может ли быть истинное или ложное суждение о правдоподобном? Предположим, что мы утверждаем

о чем-либо, что оно вероятно или правдоподобно, а между тем на самом деле оно или необходимо или невозможно. Например, мы утверждаем, что два двузначных числа, помноженные друг на друга, могут дать в результате пятизначное число. Что это за суждение? Явно ошибочное, ложное, а не правдоподобное. То же самое, если мы скажем, что они могут дать двузначное число. Но [как оценить] обратное суждение: два двузначных числа, помноженные друг на друга, вероятно дадут четырехзначное число. Это суждение не истинное в строгом смысле слова. Не истинно оно потому, что мы здесь употребляем частицу "вероятно". Но эта частица необходима; в этом суждении, если мы скажем "всегда", то получим ложное суждение, если мы скажем "никогда", то тоже получим ложное суждение. Истинным суждение будет только в том случае, если мы скажем "вероятно". Здесь может быть еще "чаще" и "реже". Если после подсчета всех возможных случаев окажется, что при любом выборе двух чисел чаще четырехзначное число, а я напишу, что оно случается "реже", то я ошибусь. Ошибка здесь может быть такая же абсолютная, как и в других случаях, если прибавим "при прочих равных обстоятельствах". Но здесь я могу избежать необходимости сказать или истинное или ложное суждение. Если я не употреблю слов "чаще" или "реже", а употреблю лишь слово, которое обозначает общее для "чаще" или "реже", то я не ошибусь. Таким образом возможно истинное суждение о правдоподобном. Возможно и правдоподобное суждение об истинном.

КРИТЕРИЙ ПРАВДОПОДОБИЯ

Три изречения: *Difficile est proprie communia dicere* (Horatius, *Art poetica*)¹; "слово стало плотью" (Ев. от Иоанна, 1, 14); "надо полюбить жизнь прежде смысла ее" (Достоевский. Братья Карамазовы).

Изречение Горация имеет следующий смысл: поэты брали общеизвестные сюжеты: мифы о Геракле, Эдипе, Агамемноне, троянский цикл и т. п. Каждый поэт или трагик облачал этот миф в особую форму. Даровитость поэта определялась тем, насколько удачной была та особенная форма, в которую облачался данный миф. Значит, основная задача поэта заключалась в том, чтобы придать наиболее изящную, наиболее поэтическую форму данному мифу, который предполагается известным. Таким образом, внимание слушателей было увлечено [не] содержанием, так как оно уже было известно прежде. Главное было не "что", а "как", т. е. чистое искусство. Но в более общем смысле оно может быть применено и к новым поэтам. Скажем, поэт воспекает какую-либо страсть. Главное — это художественное облачение; сама по себе любая страсть как таковая — любовь, ревность, месть — известна нам в общих чертах. Наш интерес привлекает, "как" облачена эта страсть, каковы рифмы, какие образы и т. д. Переход к философии: *difficile est proprie communia dicere*; *proprie* — особенное у философа — его индивидуальная жизнь, его окружение, его эпоха, его страсти. Но это положение особенное, частное, философ пытается передать его понятиями. Понятие — это общее, понятное всем людям. Здесь главное не "как", а "что", в понятии главное не форма, а содержание, свойство которого состоит в том, что оно общеизвестно, свойственно всем людям. Задача философа придать своему особенному опыту, своей частной жизни всеобщее содержание, претворяя ощущения, чувства в понятия. Он должен превратить чувство, опыт, имеющий индивидуальный характер, в понятие, имеющее общечеловеческий характер. "...Befestiget mit dauernden Gedanken!" (Faust, Prolog)². В чем здесь трудность? У поэта трудность состояла в том, чтобы найти новую форму для старого содержания, облачив всем известное содержание в новые одежды, тем самым придать новый блеск и очарование старому, давно известному мифу. У философа задача обратная. Жизнь каждого человека есть для него нечто новое, неслыханное, небывалое.

Каждое мгновение—это новое переживание, это нечто неповторимое. “Hic et nunc”, ”здесь и теперь”. ”Здесь” никогда не повторится, ”теперь” моментально проходит и никогда не вернется. Ни одно мгновение не похоже на другое, ни один момент времени в данном пространстве уже никогда больше не повторится. А между тем понятие есть нечто общее, не зависящее ни от пространства, ни от времени. Превратить мгновение в нечто безвременное, внепространственное. Как это возможно? Это значит превратить “Hic et nunc” в “nunc stans”, если прекратить течение времени, то мы получим не тягучее ”теперь”, а остановившееся ”теперь”, стоячее ”теперь”. Это и есть превращение чувства в понятие. Этот таинственный процесс является вечной задачей философа, которая все время маячит перед ним, но никогда не может быть выполнена полностью. Ибо, если бы эта задача была выполнена, то это значило бы, что смысл жизни найден, что задача разрешена без остатка. Но жизнь как таковая есть загадка; ее текучесть и обозначает ее загадочность. Пока есть жизнь, пока она течет, до тех пор она остается загадкой. Поэтому мы получаем новое противоречие: жизнь есть постоянное стремление разрешить загадку; но эта загадка не может быть разрешена в пределах жизни и средствами жизни. В математике известны такие задачи, которые возникают в пределах одной области, но могут быть разрешены выходом за пределы этой области. Задача Дезарга не может быть разрешена в пределах плоскости, она требует выхода в третье измерение; но она возникает в пределах плоскости. Значит, есть задачи, которые возникают в пределах плоскости, но находят свое разрешение в выходе за пределы этой плоскости. Вполне возможно, что некоторые задачи возникают в пределах жизни, но находят свое разрешение в выходе за эти пределы. Возможно, что к этим загадкам принадлежит не только загадка самой жизни в целом, но и другие загадки, которые возникают в пределах жизни, но решение которых мы не можем найти в этой жизни.

По-видимому, к этим загадкам принадлежит и вопрос о

роли злодейства. Наш эмпирический опыт и наше нравственное чувство находятся в непримиримом противоречии. Все попытки решить это противоречие таким путем, что отбрасывается один член противоречия, терпят крушение. Если мы попытаемся утвердить торжество нравственности в интеллигибельном мире, то эта попытка терпит крушение по той причине, что, по существу, понятие нравственности не имеет никакого смысла в интеллигибельном мире. Ведь в интеллигибельном мире нет противоречия между субъективным и объективным, там все понятия стоят выше этого противоречия. Нравственность — это понятие, которое имеет своей основной целью, своим основным содержанием отношение объективного к субъективному. Соответствует ли мир нашим нравственным понятиям или не соответствует? Если он соответствует, то он нравственен, если он не соответствует, то он безнравственен. Здесь необходимы три члена: наши нравственные идеалы, объективный мир, отношение этого объективного мира к этому идеалу. Если этот мир соответствует этому идеалу, то он нравственный. Значит, в нем господствует нравственность. Не соответствует — значит, он безнравственный, он подлежит осуждению как безнравственный. Ничего другого нет в понятии нравственности. Спиноза предлагает нам отказаться от всяких нравственных оценок; возможно ли это? Это, конечно, невозможно, потому что вся жизнь человека посвящена воплощению известных идеалов. Отказаться от идеалов, примириться с действительностью — это значит отказаться от смысла жизни. Но, может быть, наоборот, отвернуться от этой жизни, осудить ее как недостойную и признать, что нравственность воплощается в иной жизни, в интеллигибельном мире? Но и это бессмысленно; нравственность имеет смысл только в том случае, если существуют оба мира, эмпирический и интеллигибельный; необходимым условием нравственности является существование *двух* миров; если же мы оставим один мир, все равно, будет ли это эмпирический без интеллигибельного или интеллигибельный без эмпирического — в том

и в другом случае нравственность пропадает. Таким образом, можно сказать: наше нравственное чувство требует непременно осуществления наших нравственных идеалов здесь на земле, в этом эмпирическом мире. А между тем, мы совершенно несомненно убеждаемся, что нет этого, что наше нравственное требование остается неудовлетворенным, что в этом эмпирическом мире наш нравственный идеал не осуществляется. Это два несомненных факта; ибо наш нравственный идеал тоже несомненный факт.

Какой же выход из этого положения? Один выход – признать, что наш нравственный идеал не только не осуществлен, но и неосуществим вообще, т. е. признать, что он является лишь миражем, иллюзией, которая не имеет никакого реального значения. Это, если угодно, путь Гегеля и в значительной степени Маркса, в особенности же, извращенного марксизма. Другой путь – тот, к которому прибегают идеалисты типа Фихте. Признать, что этот эмпирический мир не удовлетворяет нравственному идеалу и поэтому признать его недействительным; признать, что настоящей действительностью обладает тот мир, в котором нравственный идеал получил воплощение. Значит, признать, что этот эмпирический мир не обладает настоящей реальностью, что он только мнимый.

Но здесь возникает новый вопрос. Компетентна ли нравственность произносить суждение о действительности, может ли она выносить решение о том, существует этот мир или нет? Это вопрос очень серьезный; ведь нравственность имеет определенную компетенцию: она выносит суждение о том, соответствует ли этот мир, этот эмпирический мир, существующий в настоящее время и в данном месте, – соответствует ли этот мир моему нравственному идеалу. Это несомненно функция нравственного чувства. Но что такое настоящий мир? Существует ли он в действительности или он является только иллюзией? Как же решается этот вопрос? В чем отличие реальности от иллюзии? Есть несколько критериев. Один критерий – общеобязательность; другой – критерий практики. Согласно одному критерию то, что призна-

ется всеми людьми — это настоящий мир; то, что признается только мной, но отрицается другими — это иллюзия. Не будем останавливаться на логических трудностях этого критерия, на том, что остальные люди — это тоже может быть только мое представление. Пока это для нас не важно. Другой критерий — критерий практики: то, что я могу осуществить — это реально; то, что я не могу осуществить — это не реально. Здесь сразу входит общество: я один не могу поднять балки; однако, это не значит, что это не реальная задача. Много человек могут поднять балку — значит, это задача реальная. Я не могу построить плотину, но много человек могут построить плотину. Это все правильно. Но беда совсем в другом.

Мы хотим убедиться в реальности, в действительности *настоящего* мира, существующего сейчас, здесь, в наличности, наличествующего перед нами. А критерий практики здесь молчит, ибо этот критерий не дает никакого ответа на вопрос о существовании настоящего мира. Он дает ответ — да и то сомнительный — не относительно настоящего мира, а относительно будущего, т. е. возможного. Критерий практики ничего не дает для определения того, имеем ли мы дело с настоящим миром или с иллюзией, по двум причинам: во-первых, он ничего не говорит нам о настоящем, наличествующем мире, а только о будущем, т. е. возможном; мы хотим отличить настоящий мир от иллюзии, а нам дают критерий возможного мира. Конечно, хорошо иметь критерий, который позволил бы нам отличить возможное от невозможного. Но нам нужен критерий, который дал бы нам возможность отличить настоящее от ненастоящего, действительное от несуществующего, все равно, возможно ли это несуществующее или оно невозможно. Ведь это уже вопрос о видах несуществующего: возможно два вида несуществующего — невозможное и несуществующее возможное, но и возможное несуществующее все же есть несуществующее, а нам нужен критерий, который позволил бы нам отличить несуществующее от существующего. Значит, критерий прак-

тики, в лучшем случае, позволяет нам отличить возможное несуществующее от невозможного несуществующего. Сторонники критерия практики называют возможное несуществующее действительностью, но ведь это совершенно неверно. Во-вторых, критерий практики не говорит о необходимом будущем, а только о возможном. Но этот критерий сам также не существует в настоящем, но он сам есть критерий, который будет применяться в будущем. Значит, это критерий, который будет служить показателем того, осуществимо ли данное предприятие в будущем или неосуществимо. Возьмем барометр; предположим, что он предсказывает понижение температуры. Есть ли это критерий практики? Нет. Барометр показывает сейчас, *в настоящем*, что наступит такое-то будущее. Это критерий, который в настоящем позволяет судить о будущем. Но критерий практики только в будущем позволяет судить о будущем. Поэтому он в качестве критерия действительности не имеет никакого значения.

Другой критерий. Общеобязательность — кантовский критерий. Этот критерий в самом начале оказывается сомнительным, потому что, во-первых, нельзя же доказать, что такой-то критерий общеобязателен: как это узнать? Путем ли опроса? Почти все математические истины так трудны, что требовать общеобязательности было бы смешно. Но если даже взять явления физические, т. к. они касаются внешнего мира, то и тут нет общеобязательности. Мы знаем, насколько отличаются наблюдения вышколенного физика от наблюдений невежественного человека или дикаря. Значит, нужно взять наблюдения людей, получивших известное образование. Затем, мы знаем, насколько отличаются различные эпохи; одни эпохи проникнуты религиозными настроениями, верой в магию, дурной глаз и т. п. Другие же, наоборот, настроены рационалистически или скептически. Доводы скептиков известны, и их не стоит повторять. Вывод: нет такого критерия, который был бы *фактически* общеобязателен. Если же этот критерий *логически* общеобязателен, то это только тавтология. Ибо то, что вытекает логически из

известных положений, то и общеобязательно. Логическая убедительность сама по себе достаточна для самой себя и не нуждается ни в какой общеобязательности.

Если мы откинем критерий практики и общеобязательности, то остается критерий внутренней непротиворечивости. Но этот критерий носит чисто логический характер и не имеет отношения к вопросу о действительности. Система может быть внутренне непротиворечива и не иметь никакого отношения к действительности. Примеры не-евклидовых геометрий достаточно известны.

Пока мы получили такой результат. У нас нет достоверного критерия, который позволил бы нам точно различать действительное от недействительного, объективное от субъективного. Наши суждения о действительности смешаны с такой массой чувств, убеждений, предрассудков, что в самое суждение о факте входит масса субъективных моментов. Трудность состоит в том, что обычно мы судим не об отдельном факте, а о группе фактов; а между тем, любой факт входит не в одну группу, а в ряд групп. И вот, насколько эти группы носят объективный характер, это уже подвергается сомнению и не может быть решено просто. Это относится не только к историческим фактам, но даже к физическим и астрономическим. Мы знаем, что любое астрономическое явление занимает одно место в системе Птолемея, другое — в системе Коперника, третье — в системе Эйнштейна. Что же сказать о данном явлении объективно? Мы не знаем о нем ничего определенного. В лучшем случае мы можем ответить так: мы не знаем, в какую систему следует включить данный факт, но знаем то, что во всяком случае в какую-то систему его следует включить. Мы не можем отказаться от понятия системы вообще. Во всяком случае существует какой-то закон, если даже мы конкретно не можем его ухватить. Но здесь мы уже подходим к мысли Канта. Мы не можем представить себе, что факты не подчинены никакому закону. Хорошо. Но это доказывает только то, что наш ум устроен таким образом, что он не может представить себе иного мира,

но это вовсе не доказывает того, что факты действительно подчиняются закону, что они подчинены объективной закономерности, закономерности, имеющей значение независимо от нашей мысли. Это приводит к выводу: рассудок предписывает законы природе (положение Канта). Но это же тавтология. Законы, предписываемые рассудком природе, это законы нашего рассудка, предписываемые нашей же природе. Рассудок предписывает законы природе, имеющей рассудочный характер. Но ведь совершенно неизвестно, какое отношение имеет наша рассудочная природа к природе, существующей независимо от нашего рассудка. Ведь упреки, бросающиеся материалистами по адресу Канта, в известной мере справедливы. Предположим, что для физика это не так важно. Возможно. Но перейдем к моралисту.

Для моралиста вопрос о существовании мира, не зависящего от нашего представления, является основным. Можно сказать, что для нравственности необходимы три положения, или, если угодно, аксиомы: 1) внешний мир; 2) наше представление [о нем]; 3) отношение их друг к другу. Эти же три аксиомы необходимы и для практической деятельности. Значит, нравственность есть особый вид практической деятельности. Может быть, даже так: практическая деятельность может совершаться под двумя аспектами: 1) под аспектом пользы; 2) под аспектом добра. Эти два аспекта как будто исчерпывают всю область практической деятельности. Представить себе практическую деятельность, не имеющую никакой цели, невозможно. Возможно бескорыстное познание, т. е. знание, которое не ставит себе никаких иных целей, кроме знания. Возможно наслаждение искусством как таковым, наслаждение, не ставящее искусству никаких иных целей, которые имели бы характер не искусства. Возможно представить себе искусство, которое не стремится ни к знанию, ни к добру. Архитектура, музыка, лирическая поэзия — образцы этого. Эпическая и драматическая поэзия несколько менее автономны; эпическая поэзия больше приближается к истине, драматическая — больше к морали. Это вполне по-

нятно: эпическая поэзия описывает действительность; истина также состоит в том, что описание соответствует действительности. Драматическая поэзия изображает действие; действие стремится или воплотить пользу, или воплотить нравственность. Описывая действия людей, невольно приходится принимать в соображение цели, которые ставят себе при этом люди. А люди стремятся или к пользе, или к добру. Возможно даже, что комедия рассматривает деяния людей с точки зрения пользы, а трагедия — деяния людей с точки зрения добра. Комедия осмеивает бесполезные дела, трагедия оплакивает злодейство. Однако, ни комедия, ни трагедия, ни эпическая поэзия не являются слугами истины или практической деятельности. Но поскольку здесь присутствуют слезы и смех, т. е. реакция людей на поступки, постольку здесь все же есть отношение к нравственности, так как здесь присутствуют одобрение или осуждение, а это уже реакции, непосредственно следующие за действиями.

Заключение. Невозможно представить себе практическую деятельность, которая не преследует никаких целей. Бесцельная деятельность — это бессмыслица. Остается определить, в чем разница между пользой и добром. Находятся ли они в отношении противоречия, гармонии или же они безразличны друг к другу; или может быть они даже совпадают в нечто единое. Последнее можно опровергнуть сразу.

Сходство между пользой и добром сравнительно легко установить. Оба они являются видами практической деятельности. Но отличие между ними может быть такое. Сначала предварительно. Отношение человека к природе как будто лишено нравственного характера. Трудно представить себе нравственное отношение к природе. Конечно, возможна вредная деятельность; но это мне кажется в отношении человека. Уничтожение лесов, пренебрежение водами, загрязнение рек — все это вредная деятельность. Но можно ли назвать такую деятельность безнравственной? Кажется, что нет. Отношение к природе может быть различное. Можно восхищаться красками ее; это будет отношение эстетическое. Можно пы-

таться понять ее; понять различные явления в ней, как они происходят и т. д. Это будет научное отношение к природе. Можно, наконец, постараться рассматривать природу с точки зрения той пользы, какую мы можем извлечь из нее. Это будет практическое отношение, притом с точки зрения пользы. Значит, к природе мы можем прилагать три критерия: истины, красоты и пользы. Отношение добра как будто исключено, если не считать, что сама польза есть добро. Но это будет уже в переносном смысле.

Теперь переходим к человеку. Можно изучить человека, изучить во многих отношениях, в медицинском, социологическом, психологическом. Можно изучать людей — это отношение научное. Можно рассматривать человека с точки зрения красоты, в первую очередь физической. Потому что к поступкам людей понятие красоты может быть применено лишь в переносном смысле. Теперь, можно ли рассматривать людей с точки зрения той пользы, какую мы можем извлечь из них. Например, сколько я могу заработать, сотрудничая с данным человеком; как я могу использовать его научные, технические или другие способности. Это будет точка зрения пользы. Как назвать такой взгляд на человека? Несомненно, безнравственным. Но если я стремлюсь приносить пользу людям, например, лечить их, обучать различным наукам — можно ли назвать такую деятельность безнравственной? Ни в коем случае. Но тогда получается следующая антиномия. Деятельность, приносящая пользу людям, может быть нравственной со стороны приносящего пользу и может быть безнравственной со стороны того, кто получает пользу. Примеры такого рода нередки. Мы знаем сколько угодно таких случаев; один человек бескорыстно трудится для другого, ухаживает за ним, помогает ему; а другой пользуется всем этим, не считая своим долгом ни в какой степени отвечать тем же. Здесь получается двустороннее странное отношение. С одной стороны нравственное, а с другой безнравственное. Наиболее ярко это выражено в нагорной проповеди. Взвзвешу у тебя рубашку отдай вторую — это

заповедь для меня поступать нравственно. Но тот, кто, взявши одну рубашку, берет потом вторую, без сомнения поступает безнравственно. Как же совместить в одном отношении высшую нравственность с высшей безнравственностью? Петражицкий³ решил этот вопрос в том смысле, что нравственное отношение односторонне, в противоположность праву, которое является двусторонним отношением.

Мне кажется, ошибка Петражицкого заключается в том, что он берет понятие нравственности как исключительно психологическое. Правильно ли это? Конечно, психологическое есть необходимый элемент нравственности. К существам неодушевленным понятие нравственности неприменимо. Относительно животных это вопрос спорный. Во-первых, есть ли у нас нравственные обязанности по отношению к животным или же у нас нет никаких обязанностей по отношению к ним? В более широком смысле вопрос стоит о том, есть ли у животных нравственное чувство. Пока мы можем отвлечься как от того, так и от другого. Возьмем для простоты людей. Есть ли объективная нравственность или же ее нет? Странники субъективизма могут объявить все нравственные понятия субъективными и относительными, как это делали уже софисты. Вопрос о субъективности и относительности не тот же самый. Понятия могут быть относительные, но не субъективные. Понятия о нравственности могут меняться с течением времени, однако, это не значит, что они субъективные. Они могут иметь значение для данных эпох и данных народов и иметь вместе с тем объективное значение.

Вопрос о нравственных отношениях связан с вопросом об объективном характере отношений вообще. Если мы признаем, что все отношения имеют субъективный характер, то само собой разумеется, что и нравственное отношение субъективно. Будем исходить из того, что отношения имеют реальный характер. В таком случае вопрос о нравственности стоит так: в чем специфические черты нравственного отношения, отличающие его от других отношений. В чем разли-

чие от истины, мы знаем. Нравственное отношение есть практическое; оно стремится не отражать действительность, а преобразовать ее. Мы отличаем два вида практической деятельности: деятельность, стремящуюся извлечь пользу из предмета и человека, и деятельность, стремящуюся осуществить добро или благо. Отношение к предметам неодушевленным, к природе в широком смысле слова, определяется понятием пользы. Мы стремимся извлечь максимум пользы из предмета, извлечь все, что может быть полезным для нас. Это есть деятельность с точки зрения пользы. Конечно, польза есть добро и благо. Она увеличивает количество жизненных удобств, которыми мы можем пользоваться.

Но что такое нравственное отношение между двумя людьми? Я думаю, в определении Канта была какая-то доля истины; но почему же оно вызвало насмешки Шиллера: "Делай добро с отвращением"? Я думаю, дело в том, что Кант придал реальный характер логическим различиям. Существует, скажем, живое человеческое общение между двумя людьми; это живое общение имеет многообразный характер. Они вместе работают, обмениваются чувствами и мыслями, наслаждаются совместно искусством, понимают друг друга. Вполне возможно поставить задачу: выделить из этого многообразного отношения те элементы, которые составляют основу нравственности. Но Кант почему-то считал, что удовольствие исключает нравственность; он считал, что нравственность должна исключать всякий момент естественности; и тогда получилось, что нравственность должна иметь противоестественный характер. Нравственность приняла такой же абстрактный характер, как и его закон. То есть я думаю, что сам принцип рассматривать человека как цель, а не как средство, есть несомненно важный шаг в определении нравственности, но беда в том, что сами понятия цели и средств являются отвлечениями, ибо в реальной жизни нет такого резкого деления между целью и средством. Рассматривать человека исключительно как цель, а не как средство, в действительной жизни это правило не находит приме-

нения. Если так рассматривать каждый поступок, то совместная жизнь людей становится невыносимой. Я прошу человека купить мне лекарство, справиться о том-то, одолжить мне книжку — строгий моралист тут найдет, что я рассматриваю людей как средство, а не как цель. Во всех этих случаях я стремлюсь извлечь пользу из этого человека; он служит средством, а не целью. Целью служит — достать лекарство, получить книжку; человек является здесь средством. Но если начать так разбирать жизнь, то невозможно предпринять никакого действия, невозможно обратиться ни к какой дружеской услуге, чтобы не заслужить упрека в безнравственности. Это доказывает, что проблема нравственности должна быть рассмотрена с других точек зрения, чем с тех, которыми пользовался Кант. Общественная жизнь есть сложное целое, конкретное. Конечно, мы имеем право выделить в этом целом отдельные стороны. Нравственность есть одна сторона в этих отношениях; точно так же и научная деятельность, и художественная [деятельность] есть определенная сторона в этой жизни. Проблема, конечно, очень трудная; но считать, что в нравственном отношении главное — это подчинить природную сторону духовной — это, мне кажется, неправильно.

Мне кажется, главная ошибка Канта в том, что он принимает безысходное, коренное противоречие между природой человека и нравственным долгом. Раз между ними такое противоречие, *aut — aut*⁴, то вполне естественно, что нечто, доставляющее нам удовольствие, не может быть нравственным. Все, что доставляет удовольствие, безнравственно, все, что нравственно, связано со страданием, ибо то, что противоречит удовольствию, то приносит нам страдание. “*Der Mensch von Natur ist böse*”⁵, все, к чему влечет человека его природа, есть зло. Правда, тогда надо различать между различными значениями слова “природа”. Ведь человек по природе стремится к знанию, но тогда мы должны признать и стремление к знанию греховным, как это делал Паскаль. Но если мы признаем, что естественная природа человека и его нравст-

венная природа не находятся в таком состоянии неизбывного и непримиримого противоречия, тогда нам и мораль Канта вовсе не покажется необходимой. Самое трудное это определить понятие "добра" или "блага". Оно явно отличается от понятия пользы; но вместе с тем, оно очень родственно этому понятию. Совпадает ли добро со справедливостью или равенством? Есть ли оно чисто формальное понятие или же оно имеет определенное содержание? У Канта оно имеет чисто абстрактный вид. Добро, или нравственно, это то, что мы делаем по долгу. Но понятие долга само по себе абстрактно. Долг у Канта, а может быть и не у одного Канта, это другое выражение закона противоречия или тождества. Правда, здесь сразу же возникает вопрос о непротиворечивости себе во зле. Может ли человек быть последовательным в том смысле, что всегда будет стремиться делать зло. Обыкновенно это приводит к абсурду. "Пусть погибнет мир, чтобы мне всегда был чай" (Достоевский. Записки из подполья). Это логически невозможно, ибо, если погибнет мир, то мне никакого чая не будет. Но, собственно говоря, почему человек во зле должен дойти до крайних пределов и уничтожить весь мир? Ведь можно быть безнравственным в ограниченном смысле, что гораздо удобнее. Можно провозгласить такое правило: главным стимулом моих поступков является и должно являться стремление к счастью. Здесь ударение на "должно являться", потому что фактически мы по своей природе стремимся к счастью. Конечно, и понятие счастья относительное. Первое условие — как у Эпикура — это удовлетворение простых физических потребностей. Можно ли признать безнравственным стремление к удовлетворению естественных потребностей? Это ни в коем случае невозможно. Безнравственное, видимо, начинается там, где стремление одного человека к удовлетворению своих потребностей сталкивается со стремлением другого человека к удовлетворению его потребностей. Значит, нравственное и безнравственное начинается голько в обществе. Нравственное начало имеет применение только в отношении к другим людям. Это есть начало нравст-

венности, но не конец ее. Корень ее лежит в отношении к другим людям. Но в своих высших проявлениях она простирается и на такие области, где отношение к другим людям на первый взгляд скрыто. Мы говорим о научной добросовестности, о добросовестности писателя — собственно говоря, что скверного в том, что писатель пишет по заказу не только на заданную тему, но пишет именно так, как желает его заказчик или издатель? Непосредственного вреда человечеству это не приносит. И все же, нам глубоко противен такой образ действий. Обыкновенно мы приходим к тому выводу, что такие произведения бездарны, бесплодны. В известном смысле можно сказать, что мы противоречим здесь правилу, согласно которому мы должны дать максимум того, что мы можем дать, что мы не имеем права зарывать свой талант в землю. Но представим себе эпоху, где человек абсолютно лишен возможности выражать свои мысли в той форме, в которой они являются его собственными. Что же ему делать? Перед ним два пути: или выражать мысли в той форме, которую требуют от него, или же не выражать их совсем. Здесь нельзя ответить просто, что выражать мысли в той форме, какую требуют от него, это вредно. Предположим, что человеку предлагают написать историю искусства. Предположим, что никто другой написать ее не может. Что же ему делать? Лучше ли оставить общество без всякой истории искусства или же дать ему эту историю, хотя бы в испорченной форме. На этот вопрос очень трудно ответить. Трудно дать абсолютный и безусловный ответ. Здесь и сам Кант затруднился бы. Пришлось бы поставить вопрос: что более вредно, ничего не дать, или дать нечто испорченное, но в известной мере полезное. Мы здесь от категорий качества "добра" или "зла" перешли к категории количества, к вопросу о том, что более вредно или что более полезно. Мы абсолютно лишены возможности делать дело, которое мы могли бы признать полезным или нравственным (в данном случае это совпадает). Мы можем только приносить вред. В одном случае мы приносим вред своим неделанием, мы лишаем общество воз-

возможности узнать полезную истину. Во втором случае мы приносим обществу вред, потому что подаем ему известные сведения в извращенном виде; замалчиваем роль одних художников, которых мы считаем очень значительными, неправильно выдвигаем на первое место таких художников, которые сумели потрогать властям предрешающим. Как здесь решить вопрос? Мы не можем сослаться на правило: поступай так, чтобы норма твоего поведения могла стать всеобщей. Представим себе, что эта норма станет всеобщей. Ни один человек не будет писать против своей совести. В этом случае можно рисовать себе два выхода; один — это решение благоприятное: так как ни один не пишет против своей совести, то разрешить всем жить, руководствуясь своей совестью. Но если наступит не этот выход, а другой: никто не будет писать против своей совести, но никто не сможет писать и в согласии со своей совестью. Тогда наступит всеобщее молчание. Страна ничего не будет знать о своем прошлом, о своих писателях, музыкантах и т. д. Возможно ли это? Вполне возможно. Лучше ли такое состояние, чем состояние полузнания-полу невежества, испорченного, извращенного знания, где все поставлено на голову, где талантливые устранены или оклеветаны, а бесталанные восхваляются или выдвигаются на первое место? Эстетически, конечно, предпочтительнее первое. Лучше полное невежество, чем извращенное знание.

Но совпадает ли этот критерий с нравственным?

О ТРЕХ ЧАСТЯХ СИСТЕМЫ ГЕГЕЛЯ

Система Гегеля состоит из трех частей: логики, природы, духа, или, говоря правильнее, логики, философии природы и философии духа. Но для той цели, которую я сейчас имею в виду, это неважно. Важно то, что во всех трех частях у Гегеля господствует один метод рассмотрения явлений — а

именно метод диалектический. Есть три критерия истины: внутренний, имманентный – это согласие мыслей друг с другом, или, говоря правильнее, согласие понятий или суждений друг с другом; иначе: согласие логических категорий или концепций (это безразлично) – эти концепции могут быть чисто условными. Но если они не заключают в себе противоречия, то они могут дать непротиворечивую систему. Этот критерий, конечно, полностью применяется в логике. Самым ярким выражением его служит аксиоматика: недаром уже Аристотель дал, по существу, аксиоматику силлогизма. Другой критерий внешний – согласие понятия, теории, гипотезы с явлениями внешнего мира. Независимо от философской точки зрения этот критерий применяется в науках о природе. Будем ли мы считать, что природа существует вне человеческого ума, или же будем считать ее только совокупностью ощущений (как у Юма и Маха), это ничего не меняет в методе научного изучения природных явлений. Нужно согласие логического, научного концепта с чем-то таким, что не является чисто логической категорией, будем ли мы называть это нечто фактом, ощущением, опытом. Одним словом, требуется согласие понятий с фактами, с ощущением, с опытом. Критерий этого согласия внешний; здесь, конечно, труден вопрос, как установить согласие между логической категорией. Ведь само согласие говорит о тождественной природе обеих частей, которые мы приводим в согласие. Если факт не логическая категория, а логическая категория не факт, то как может быть установлено согласие между ними. Но это, скорее, трудность философского характера, чем научно-методического. Для ученого физика, химика, метеоролога сущность правильного критерия его науки не возбуждает сомнений. Если из физической теории вытекают такие следствия, которые не подтверждаются опытом, т. е. путем наблюдения, или, что еще хуже, опровергаются опытом, то такая теория считается неправильной. Никому не придет в голову говорить о неправильном факте. Таких фактов нет: факты (ощущения, наблюдения, опыт) даны; требу-

ется их связать между собой. Эту задачу — установить законные сочетания фактов — и выполняют науки о природе. Науки о природе на основе наблюдений выводят законы, на основе закона производят дальнейшие наблюдения или производят искусственно эти наблюдения, т. е. ставят эксперименты, чтобы проверить правильность теорий. Если наблюдение не подтверждает теории, то она становится сомнительной; если наблюдение опровергает теорию, то она считается неправильной, неверной. Конечно, и в физической теории соблюдается принцип непротиворечия, внутренней согласованности понятий. Трудно себе представить, что существует несколько теорий о природе физических явлений, которые противоречили бы друг другу и в то же время считались бы за истинные. Мы здесь имеем в виду не борьбу различных гипотез, объясняющих те же самые явления с различных или даже противоположных точек зрения. Здесь молчаливо предполагается, что одна из теорий правильная, а все другие неправильные. Но если мы даже возьмем теории, относящиеся к различным областям знания, например, физические и биологические, то и здесь мы ищем согласия между ними. Так, например, если в биологии господствует закон эволюции, то трудно предположить, что в физике все неподвижно. Однако, когда ученый делает какое-либо наблюдение или ставит опыт, то (хотя он исходит из известной теории) на первый план для него выступает то, будет ли данное наблюдение или данный опыт соответствовать тем соображениям или вычислениям, которые он произвел раньше. Основной вопрос — это соответствует ли логическое понятие факту. Если факт правильно установлен, то не может быть никакого разговора о том, чтобы признать его недействительным. Конечно, факт может быть истолкован различными способами. Это значит, что мы можем ставить его в разнообразные связи с другими фактами. Но факт как таковой не может быть опровергнут. Основное в науках о природе — это установление соответствия между логическим понятием и наблюдением или опытом. По существу этот критерий вытекает из самого опреде-

ления природы. Природа это не логическая категория. Это категория действительности, реальности, что-то, находящееся не во мне, что-то, не зависящее от меня. Если у меня есть известные мысли о природе, то они могут быть правильные или неправильные. Правильные мысли это те, которые оправдываются наблюдением или опытом, неправильные это те, которые опровергаются наблюдением или опытом. Если какое-либо понятие оказывается неправильным, его следует отвергнуть или заменить другим, соответствующим данному факту. Вся наша жизнь состоит в проверке наших понятий.

Есть ли этот критерий у Гегеля? У Гегеля его нет, так как природа у него заменена философией природы. Природа есть категория духа, логическое понятие, правда, в инобытии. Однако критерий соответствия понятию факту им отвергается. Дело в том, что сам факт есть понятие. Вместо соответствия понятию факту ставится соответствие понятия понятию. Значит, трансцендентный критерий отвергается и заменяется имманентным; вопрос ставится о том, в каком отношении находится одно понятие к другому. Но Гегель не требует соответствия понятий друг другу в том смысле, в каком это соответствие принимается в обычной логике. Согласно Гегелю, основное отношение между понятиями это не соответствие, а различие. Именно различие, противоположность между понятиями приводит к тому, что каждое понятие преодолевает свою ограниченность и подымается на высшую ступень. Это самодвижение понятий происходит благодаря тому, что каждое понятие через противоречие вступает в связь с более обширным кругом явлений и поднимается таким образом на высшую ступень. В основном это отношение части к целому, не в количественном смысле, а в систематическом. Понятие вступает в связь со все более и более обширными системами. В этом состоит развитие; главное — это эволюция, развитие, прогресс, движение вперед. Однако, здесь сразу видно, что различие совсем не должно приводить к противоположности. Есть различия, которые совсем не приводят к движению вперед, потому что они мирно ужи-

ваются и между ними нет никакого противоречия. Различие между пространственными измерениями — длиной, шириной и высотой — и между чувственными качествами — светом, звуком, осязанием и т. д. — не заключает в себе никакого противоречия и не требует никакого преодоления. Правда, и Герbart¹, и Гегель находят противоречие в наличии многих качеств. Но в том определении, какое Аристотель дает противоречию, вполне возможно наличие многих качеств. Да и трудно себе представить, какое существует более высокое понятие, которое преодолевает различие между светом и звуком или между светом и осязанием. Значит, критерий развития в том виде, какой дал ему Гегель, вовсе не подходит для наук о природе. Правда, принцип развития теперь господствует в биологии. Но здесь имеются такие категории, как борьба за существование, выживание наиболее приспособленного и т. д., которые вовсе не входят в систему Гегеля. Значит, отказ от трансцендентного критерия в науках о природе означает вообще отказ понимать природу таковой, какова она в самом деле. С другой стороны, если отказаться от принципа противоречия, то это приводит к полной бессмыслице. Если не применять закон противоречия, то невозможно установить ни одного действительного факта. Все счетные и электронные машины действуют в соответствии с законами логики. Если не соблюдать законов логики, то работа счетных и электронных машин станет невозможной.

Остается третий критерий — внутренняя согласованность в системе. Это основной критерий у Гегеля. Всего успешнее он применяется в науках о духе. Дело в том, что, вообще говоря, этот критерий применяется также в аксиоматике. Аксиоматика именно в том и состоит, что из нескольких аксиом сооружается система, все части которой находятся в согласии между собой. Значит, имманентный принцип и принцип системы совпадают в аксиоматике. Но у Гегеля они противоречат друг другу. Говоря правильнее, они противоречат друг другу, если принимать их в том смысле, в каком их принимает аксиоматика. Аксиоматика строит систему из

понятий без внутренних противоречий. Гегель строит систему, состоящую из понятий, где стоящие рядом два понятия находятся в противоречии друг к другу. Значит, принципы системы и непротиворечивости, которые принимаются аксиоматикой, заменяются у Гегеля принципами системы и противоречивости. Система строится на противоречиях. Но это не обыкновенные противоречия, которые взаимно уничтожают друг друга, каковы, например, положительные и отрицательные глаголы. Если бы мы построили такую систему, то противоречащие понятия взаимно уничтожили бы друг друга, и мы получили бы нуль, т. е. ничто. Однако, у Гегеля получается обширная система, в которой, наоборот, ни одна часть не пропадает, но все сохраняется в объемлющей их системе. Как же это происходит?

Это происходит благодаря тому, что два противоречащие друг другу понятия не находятся в отношении контрадикторной противоположности, т. е. в отношении A к O и I к E (в наших терминах $A - A^1$, $E - E^1$). Некоторые комментаторы Гегеля настаивают на том, что у Гегеля понятия находятся в отношении контрарной противоположности, т. е. A к E . Этим они объясняют то, что два противоречащие понятия могут развиваться. Это особый вопрос, требующий специального рассмотрения.

На самом деле развитие у Гегеля не зависит от того, будет ли противоположность контрарной или контрадикторной. Правда, Гегель вообще отрицает контрадикторную противоположность $A - \text{не-}A$. Дело в том, что под $\text{не-}A$ может быть включено слишком многое. Белое — не белое — здесь под "не-белым" можно себе представить как черное, так и зеленое, голубое и т. д. Более того, под "не-белым" можно себе представить "Войну и мир", Бога, ангелов, Платона. Если противопоставить друг другу "белое" и Платона, то, конечно, никакого движения вперед не получится. Но "белое-черное" может быть обобщено в понятии света; эта противоположность допускает дальнейшее развитие. Цвет — звук преодолевается в понятии ощущения. Ощущение — понятие

преодолевается в понятии "категория", хотя здесь уже возникают сомнения.

Как мне кажется, загадка диалектики Гегеля может быть рассмотрена с двух точек зрения. Первая, это то, что у Гегеля под понятием подразумевается не логическая категория, а психическая, или, выражаясь его словами, категория духа. Т. е. под понятием Гегель подразумевает не только сознание, но и самосознание. Оправдано ли такое понимание? На путях логики эта проблема не разрешается. Говоря правильнее, понятие включено в дух не логическим путем, а сверх-логическим. В логике понятия входят друг в друга или по объему, или по признакам. По объему это самое легкое и простое вхождение. Классификация животных и растений — лучшие образцы вхождения понятий друг в друга. Зайцы — грызуны — млекопитающие — позвоночные — самый естественный образец вхождения понятий друг в друга по объему. Теперь, можем ли мы сказать, что понятие включено в самосознание по объему? С точки зрения логики этот ответ не только не обоснован, но даже бессмысленен. Высший класс обнимает большее число предметов, чем низший; в том числе он включает и низший. Возьмем понятие самосознания. Что входит в этот класс? На этот вопрос не так легко ответить. В качестве предварительного ответа можно сказать, что самосознание включает в себя все душевные переживания, независимо от того, какой характер они имеют. Душевные переживания могут иметь различный характер как по своей сложности, так и по своему качеству. По сложности понятие системы более сложное, чем понятие отдельного суждения. Геометрия Эвклида носит более сложный характер, чем теорема о сумме углов треугольника. Это по сложности. По качеству: понятие треугольника имеет другой качественный характер, чем переживание зубной боли или угрызение совести. Какое отношение имеют душевные переживания Раскольникова и теоремы физики или химии? Волевая деятельность тоже не связана непосредственно с научными положениями. Но, во-первых, между различными переживаниями все же существ-

вует связь, хотя и не непосредственно. Так, зубная боль не имеет непосредственного отношения к физике и химии. Но желание избавиться от зубной боли приводит к поискам болеутоляющего средства, а последнее предполагает знание физики и химии. Независимо от этого, все эти переживания объединяются тем, что они входят в состав наших душевных переживаний. Мы сознаем как свою зубную боль, так и геометрию Эвклида. В этом смысле зубная боль и геометрия Эвклида входят в состав самосознания. Но с другой стороны, с научной точки зрения само самосознание входит в состав понятия. У нас есть понятие внешних предметов и понятие душевных переживаний. Самосознание есть одно из понятий, входящих в состав душевных переживаний. Значит, как же нам ответить на вопрос об объеме понятий предметов и о самосознании. Что шире? Самосознание? Или понятие? Входит ли самосознание в состав понятия или же понятие входит в состав самосознания?

По объему между понятиями может быть три основных отношения: исключение, пересечение, включение. При включении между понятиями возможны два отношения: одно из них может быть меньше или больше другого. Наконец, если два понятия относятся друг к другу таким образом, что каждое из них взаимно включает другое, то мы получаем равенство. Так мы получим все пять отношений, установленных Жергонном². Попробуем с этой точки зрения разобрать отношение понятий: понятие и самосознание. Если мы определим понятие как "класс" или еще лучше, как "множество", то мы найдем, что между этими двумя понятиями нет ни одного из этих отношений, а если есть, то разве только понятие исключения. Действительно, под классом мы подразумеваем совокупность многих предметов; таковы классы "зайцев — млекопитающих" или же "целых чисел — рациональных — комплексных". Можно ли сказать, что самосознание есть совокупность каких-либо предметов? Нельзя даже сказать, что это есть совокупность душевных переживаний.

Отношение исключения это самое далекое отношение

между двумя понятиями. Отношение равенства, наоборот, весьма близкое, которое может перейти в отношение тождества, когда два предмета не только равны друг другу, но, по существу, составляют один предмет. Два предмета равны друг другу – это значит, что они тождественны в некоторых отношениях. Два предмета тождественны – это значит, что они суть один предмет, который имеет два названия. Толстой и "автор "Войны и мира", "Венера" и "Афродита" и т. д. – это тождественные понятия.

Каков ответ Гегеля на вопрос об отношении понятия к самосознанию? Самый неожиданный. Они оказываются тождественными. С точки зрения обыкновенной логики это полнейшая нелепость. "Зайцы" и "самосознание", что же это, то же самое? Ведь это полная бессмыслица. Что общего между зайцами и самосознанием? Поскольку это нелепо, мы должны попытаться найти разумное решение этого вопроса с точки зрения Гегеля. Здесь мы видим, что мы должны отказаться от определения [такого] понятия как "класс" или как "множество", потому что в обоих случаях мы придем к абсурду. По-видимому, Гегель имеет в виду не отдельное понятие, а самое общее понятие, какое только мы можем иметь. Т. е. он имеет в виду не отдельный класс "зайцев" или "чисел", а понятие вообще, что бы ни входило в состав этого понятия. Значит, он имеет в виду понятие понятия, а не отдельное понятие. Но "понятие понятия" уже выходит за пределы логики. Логика не имеет дела как с низшими классами, т. е. с индивидуумами, так и с самым высшим классом. Понятие понятия выходит за пределы логики.

Входит ли в состав логики понятие самосознания? Скорее всего, оно также не входит в состав логики. В состав каких предметов входит самосознание? Самосознание это категория рефлексии, притом двойной. Ибо сознание уже предполагает отражение и способность отражения предметов; самосознание же предполагает возможность двойного отражения, отражения отражения. Сознание это рефлексия предмета, а самосознание это рефлексия сознания.

ЛОГИКА ГЕГЕЛЯ

Логика Гегеля не может быть понята как логика объема, это ясно. Может ли она быть понята как логика содержания? Возьмем основные отношения математической логики: импликация, конъюнкция, отрицание, строгая и слабая дизъюнкция, равенство. Посмотрим, какие из них употребляются у Гегеля. Можно отличать импликацию от закона причинности; но, во всяком случае, между ними существует определенная связь. Закон причинности сходен с импликацией в том отношении, что из причины вытекает действие, но это отношение необратимое. У Гегеля закон причинности превращается в закон взаимодействия. Мне кажется, что это вполне равносильно тому, чтобы превратить импликацию в равенство. Но равенство есть частный случай импликации, а именно когда A имплицирует B , а B имплицирует A , когда прямая теорема является и обратной. Превратить импликацию в равенство это значит уничтожить все правила логики. Если число делится на 9, то оно делится на 3, если оно делится на 3, то делится на 9. Если животное заяц, то оно грызун, если оно грызун, то оно заяц. Все законы классификации, деление на роды и виды сразу же отпадает. Как это возможно? Это возможно потому, что логика Гегеля совершенно не имеет дела ни с математическими образованиями, ни с биологическими. При таком понимании невозможно и суждение. Обычное суждение субстанции и свойства построено также на принципе импликации: сахар сладок, если дан сахар, то дана сладость; но если дана сладость, то это не значит, что дано яблоко. Но Гегель отрицает различие субъекта и предиката. Пример, приводимый им: Бог един. Это значит, что единство божественно. Но стол кругл не значит, что круглота есть стол. Дело в том, что аристотелевская логика движется в кругу средних категорий, в кругу тех логических образований, которые могут быть определены. Но она не применяется к высшим категориям, которые не могут быть определены. Когда мы говорим: Бог един, то здесь сразу

возникает вопрос, как нам понимать это предложение, как отнесение к классу или как приписывание свойства. Здесь невозможно ни то, ни другое. Ведь единственность может быть приписана любому предмету, поскольку всякий предмет имеет единственно только ему принадлежащие координаты пространства и времени. Пространство и время — принципы индивидуации. Но в таком случае это предложение ничего не говорит нам о Боге, потому что это есть свойство всех предметов, а между тем мы хотим отметить какой-то признак, который отличает Бога от всех предметов. Еще хуже, если мы будем объяснять это предложение с точки зрения объема. Бог принадлежит к множеству тех предметов, которые существуют в единственном числе. Но как мы сказали, всякий предмет есть единственный, поскольку он имеет определенные координаты в пространстве и времени. Значит, это предложение нам ничего не говорит. Гегель это понимал, когда говорил, что ни одна метафизическая истина не может быть выражена в форме суждения.

Но законы тождества, противоречия и т. д. относятся в первую очередь к суждениям. Можно спорить относительно того, имеют ли они онтологическое значение. Предположим, что мы доказали противоречивый характер движения. Признали правильность и парадоксов Зенона. Но это не затрагивает законов логики в применении к суждениям; как бы ни обстояло дело с движением, А и Е не могут быть одновременно верны. Но если мы отказываемся сравнивать между собой суждения на том основании, что все суждения недостаточны, то пропадает возможность применения законов логики. Эти законы исходят из того, что есть суждения истинные и есть суждения ложные, но если все суждения ложные, то не может быть никакого вопроса о применении законов логики.

Таким образом достаточно того, что Гегель отрицает импликацию, чтобы вместе с падением импликации пали все законы логики. О конъюнкции и дизъюнкции Гегель почти не упоминает. Очень много у него об отрицании. Как известно,

Гегель не признает общее отрицание, а признает только частное. Это равно тому, что Гегель признает контрарную противоположность, а не контрадикторную. Мне кажется, что контрарная противоположность обязательно требует деления на роды и виды, хотя, может быть, не в общепринятом смысле. Но отрицание в смысле частного отрицания это и есть противопоставление вида виду. Отрицается деление черное и не-черное, но принимается деление черное и не-черное как специфическое противопоставление черному, т. е. по существу принимается деление черное и белое. А это есть противопоставление в пределах рода, т. е. цвета. Отсюда и возможность развития. Черное и не-черное не дают возможности развития; но черное и белое допускают возможность среднего и перехода, т. е. развития. Но противопоставление Гегеля не укладывается в обыкновенные рамки рода и вида, ибо в обычной логике род и вид имеют объемную структуру. У Гегеля же этого нет.

Переход всех понятий в логике не носит характера перехода от роду к виду. Такой переход вообще невозможен а priori. Можно перейти от зайца к грызунам, но нельзя перейти от грызунов к зайцам, потому что специфические признаки, отделяющие зайца от кролика, носят эмпирический характер. У Гегеля движение идет не по линии перехода от рода к видам, а по линии все более совершенного оформления, по линии включения данной категории во все более совершенные системы. Учение о сущности выше, чем учение о бытии. Учение о понятии выше обоих, потому что оно включает их в себя. Это переход от части к целому, причем часть и целое здесь принимаются не в пространственном смысле, а в том смысле, в каком теорема входит в целую систему.

Основная особенность логики Гегеля может быть определена так: критерий соответствия понятия действительности и действительности понятию, как он прилагается к обыкновенной теории и практике, у Гегеля отсутствует, ибо у него нет четкой грани между понятием и действительностью. Правда, это самая трудная из проблем познания, над кото-

рой начал трудиться уже Аристотель; он сформулировал положение, что все предметы носят частный характер, а все познание общий, и что, тем не менее, познание должно быть согласовано с предметом. Тем самым было показано, какие трудности кроются в проблеме познания. Гегель признает имманентный критерий и систематический критерий. Но он отвергает аксиоматику, отношение теорем к аксиомам и принцип противоречия, лежащий в основе построения системы, исходящей из аксиоматики. Дедуктивный способ, применяемый у Евклида и Аристотеля в учении о силлогизме, им отвергается. Он строит систему диалектически. Этот способ заключается в том, что берется какое-либо понятие. Описывается состав этого понятия, причем указываются пределы, границы этого понятия. Эти пределы должны быть преодолены, т. е. требуется перейти за эти пределы. Как это достигается? Находят новое понятие, которое настолько совершеннее предыдущего, что оно включает его в себя, а также уничтожает его пределы или границы. Если бы мы такой способ употребляли в обыкновенной логике, то это значило бы, что мы восходим от вида к родам. Мы получили бы более объемлющие понятия, но зато и более скудные. Так, противоположность между травоядными и хищными уничтожается в понятии млекопитающих, которое обнимает и тех, и других. Но зато это понятие более скудное, подобно тому, как позвоночное более скудно, чем млекопитающее. Но в данном случае дело обстоит не так. Следующее понятие не только обнимает предыдущее, но и богаче его по содержанию. Известный пример Кассирера¹ (квадратное уравнение и его отношение к уравнению круга, эллипса и т. д.) показывает, что вполне возможно такое движение, при котором объемлющее понятие вместе с тем и богаче. Если некоторые члены уравнения равны нулю, то уравнение кривых второго порядка переходит в уравнение круга. Построение геометрии Гильбертом показало, что можно строить дедуктивно колоссальные системы из немногих положений. Разбор аксиоматических систем показал, что в них следует различать

аксиомы и правила действия. Например, в аксиоматике Аристотеля: есть аксиомы *Barbara* и *Celarent*. Есть правила действия: сведение несовершенных силлогизмов к совершенным. При правильном применении этих правил получается формально правильная система. У Гегеля нет никаких аксиом, не только в смысле евклидовом, но и вообще ни в каком смысле. Гегель понял, что аксиомы и теоремы взаимно связаны между собой, так что аксиомы, благодаря связи с теоремами, теряют свою непосредственность. Но в аксиоматике эта связь научно обоснована. Теорема может быть превращена в аксиому и обратно; однако, для вывода теорем из аксиом имеются научно установленные правила. Ничего подобного нет у Гегеля. Движение по диалектическим категориям носит абсолютно произвольный характер. В лучшем случае оно носит чисто эмпирический характер. Отличие *verités de fait* и *verités de raison*² у Гегеля стерто, ко взаимной невыгоде для обоих. По Гегелю, всякая истина факта может быть превращена в истину разума, но мы не знаем, что такое истина разума, потому что мы не имеем никаких критериев для того, чтобы узнать ее.

Вообще напрашивается мысль, что Гегель, отбросив трансцендентный критерий, согласие истины с действительностью, тем самым лишил себя возможности логически обосновывать свою систему. В области возможного (или будущего), как показал Аристотель в "Истолковании", не действует закон противоречия. Если возьмем два положения: "Все М суть Р" и "Все S суть Р", то при обыкновенных условиях возможно четыре вывода (у меня это аксиома, как и у Лукасевича). Из этого вытекает следующее. Невозможно, чтобы одновременно были верны предложения: все S суть Р, ни одно S не есть Р (закон противоречия – А и Е не могут быть одновременно истинны). Далее, если нам даны А и О или Е и I, то одно из этих предложений должно быть обязательно истинным, а другое – ложным (или А и О, или Е и I закон исключенного третьего.) Но из двух предложений "Все М суть Р" и "Все S суть Р" могут быть получены все четыре предложения,

все могут быть истинны. Из данных посылок не вытекает, что одно из этих положений должно быть истинным, а другое ложным. Правило, которое применяется к предложениям, если их взять как ассерторические, не может быть к ним применено, если они берутся как следствия, вытекающие из известных посылок, потому что в последнем случае возможны предложения всех четырех видов.

У Гегеля нет принципиального отличия возможного от действительного. Вся система строится как возможная, она не сравнивается с действительностью, ибо этот критерий отсутствует. Там, где есть сравнение с действительностью, это сравнение мнимое, например, в несчастном сознании. Это несоответствие между желанием и действительностью есть субъективное несоответствие. Когда человек поднимается на высшую точку зрения, то убеждается, что это противоречие ложное, мнимое. Действительность разумна, а желания относительно разумны, т. е. обоснованы на известной ступени. При дальнейшем движении оказывается, что эти желания были не обоснованы и постольку были неразумны.

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПЛАНЫ

Толстой и Шекспир. Основной тезис: Шекспир высший представитель Возрождения, и в этом его величие. Индивидуализм возрождающейся буржуазии. Отсутствие трансцендентного идеала; посюсторонность (в основном) его мировоззрения. Толстой согласен с этим. Но в то время, как современные критики видят в этом высшее значение Шекспира, Толстой, наоборот, осуждает как Возрождение, так и Шекспира. Отсутствие религиозного начала, которое было свойственно как древности, так и средним векам, является для него показателем того, что поэзия Шекспира ниже поэзии его предшественников. Вражда Толстого к торжественному языку героев Шекспира. Вражда к индивидуализму, проповедь

смирения. Толстой перекликается с Руссо, который в своем первом трактате также является противником Возрождения.

Поэзия Маяковского. Основной тезис: Маяковский — формалист, кубист. Достоинство технического порядка — остроумие. Полное отсутствие историзма и культуры в стихах о Франции. Содержание его любовной лирики. Любовь как чисто физиологическое чувство. Ощущение как основное. Нет ни души, ни духа. Детское у Маяковского. Революционная лирика. Революция как удовлетворение чисто физических потребностей: "ешь ананасы". Перекликание с нашей эпохой: изобилие молока, масла и мяса. Отсутствие нравственного идеала. Низкое понятие об искусстве: "Я хочу, чтоб к штыку приравняли перо". Полное непонимание своеобразия искусства. Робость и полное отсутствие уверенности в себе; боязнь мещанства — страх перед бытом: "про это" — страшная боязнь перин, тюфяков и клопов. Это значит, что он в себе не чувствовал силы сопротивления этому мещанскому началу. Это мещанское начало есть другая сторона его собственного мироощущения. Успокоение физиологических потребностей и отсутствие трансцендентных стремлений — это и есть мещанство. Принципиально между мировоззрением Маяковского и мещанством нет никакой разницы. Если бы он чувствовал духовные или душевные дали, то его не пугали бы тюфяки и клопы и портреты на стенах, ибо они ни в какой степени не задевают души и духа. Но ананасы и рябчики от буржуа переходят к рабочему; рабочий получает в полное владение все то, чем владел буржуй, а вместе с тем и его мещанский идеал. Причем Маяковский совершенно не способен был оценить положительные достижения буржуазии: искусство, литературу и т. д. Не понимал он и значения политической свободы, как, впрочем, и все революционеры. В чем значение поэзии Маяковского? Сталин вполне правильно сказал, что он поэт революции. Он выразил мысли и чувства крестьян, а скорее всего, солдат, совершивших октябрьскую революцию. Конечно, его протест против войны вполне

благороден: война 1914 – 18-го была на редкость бессмысленная; не было никаких идеальных целей, которые могли бы вдохновить массы; не было даже "за веру, царя и отечество". Царь уже потерял свой ореол, вере никто не угрожал, а отечество тоже поблекло, когда кругом процветала спекуляция. В этом смысле революция была закономерна. Но положительные идеалы: только мир был чем-то положительным; аграрная революция превратилась в простой и бессмысленный разгром помещичьих усадеб. Поэзия Маяковского может быть ценна в том отношении, что она служит "зеркалом русской революции". Если правильно оценить Маяковского, то можно понять, что было положительного и что было отрицательного в русской революции. Положительное: прекращение войны и свержение самодержавия. Отрицательное: дикое бескультурье, полное отсутствие нравственных и религиозных идеалов, приведшее к самой жестокой тирании, какую только знает история человечества. Маяковский – "трибун революции". Он перекликается с Пастернаком. Но это уже особая тема. Общее у них – ощущение. Но все остальное различно.

О КНИГЕ ЛУКАСЕВИЧА "АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ СИЛЛОГИСТИКА"

В конце 1959 года вышел в свет перевод второго издания книги Лукасевича "Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики". Появление этой книги представляет собой значительную веху в истории силлогистики. Как пишет автор новейшей книги о силлогистике Аристотеля Патциг¹, этой книгой начинается новый отдел в истории толкования Аристотеля, продолжающейся 2000 лет. Заглавие книги Лукасевича определяется тем, что автор ее – один из крупнейших представителей математической логики и один из лучших знатоков подлинных текстов

логических трудов Аристотеля и его греческих комментаторов. Он представляет собой единственное в своем роде сочетание первоклассного математика-логика и первоклассного филолога. Благодаря этому он избег односторонности представителей каждой из этих дисциплин в отдельности. Математическая логика сделала за сто лет, протекших со времени появления книги Буля² в 1854 году, громадные успехи. Она стала одной из важнейших математических дисциплин. Но результаты ее исследований остались неизвестны не только широким кругам, но и специалистам-филологам. Это привело к тому, что математические логики стали относиться пренебрежительно к аристотелевской логике; не имея никаких знаний по истории логики, они, во-первых, не отличали аристотелевской логики от традиционной логики, которая во многих отношениях извратила основные положения аристотелевской логики; во-вторых, они стали применять к аристотелевской логике совершенно чуждые критерии, с точки зрения которых они и оценивали ее достоинства. Благодаря этому логика Аристотеля, сыгравшая в истории науки не менее значительную роль, чем близкая к ней геометрия Евклида, оказалась в гораздо более невыгодном положении, чем последняя. Творцы новой математики выявили все ценные элементы в геометрии Евклида, указав в то же время на ее недостатки. Творцы же новейшей математической логики оказались не в состоянии отнестись справедливо к логике Аристотеля. Образцом такого совершенно неправильного отношения к логике Аристотеля может служить глава "Логика Аристотеля" в "Истории западной философии" Б. Рассела (Нью-Йорк, 1945; рус. пер. М., 1959), где автор обнаруживает полную неспособность стать на историческую точку зрения при оценке логики Аристотеля. В результате автор приходит к заключению, что логика Аристотеля столь же явно устарела, "как система Птолемея в области астрономии" (216 стр.).

Лукасевич потратил много труда, чтобы очистить логику Аристотеля от многочисленных наслоений, искаживших ее

лик. В результате тщательного анализа как творений Аристотеля, так и греческих комментаторов их (в особенности Александра [Афродизийского]) он пришел к выводу, что логику Аристотеля следует строго отличать от традиционной. Мы не будем перечислять здесь все положительные стороны труда Лукасевича, которые хорошо охарактеризованы во вступительной статье П.С.Попова.

Но мы остановимся здесь на одной проблеме, которая осталась неразработанной в этой вступительной статье. Проблема эта состоит в том, чтобы сохранить при критической переработке какой-либо системы ее своеобразные черты. Трудность заключается в том, чтобы при переработке не изменить основные черты системы, так, чтобы она сохранила свое своеобразие и в переработанной форме. Но здесь возникают дополнительные трудности: в чем состоят основные черты системы? Однообразного ответа на этот вопрос не существует. Все эти проблемы лучше всего иллюстрировать на конкретном примере аристотелевской логики.

В зависимости от той точки зрения, которой мы придерживаемся, историю логики и, в частности, силлогистики, можно делить на различные периоды. Так, Лукасевич показал, что логика стоиков, поскольку она является предшественницей математической логики, составляет важнейшую веху в истории логики. Вплоть до возникновения математической логики это обстоятельство оставалось скрытым. С той точки зрения, с какой мы будем обсуждать проблему силлогистики, мы отмечаем в ее истории два момента: теорию кругов, сформулированную Эйлером и дополненную Жергонном, и теорию силлогистики Лукасевича, представляющую собой самую современную систематизацию силлогистики Аристотеля, произведенную с точки зрения математической логики.

Основной значение теории кругов Эйлера мы усматриваем в том, что в ней силлогизм теряет свой словесный характер и приобретает реальный характер. Круги — представители пространства. Поскольку силлогизм применяется к кру-

гам, постольку логика приближается к наукам о природе. Введение кругов ставит теорию силлогизма в один ряд с такими науками, как аналитическая геометрия. Таково было историческое значение теории Эйлера. Но она сохранила свое значение и в свете новейших задач, возникших перед логикой. Так, эта теория дает правильный метод *интерпретации* силлогизма, позволяющий проникнуть в его природу глубже, чем какой-либо иной метод. Круги служат моделями логических категорий. Мы сосредоточиваем свое внимание на тех свойствах кругов, которые отражают такие логические и вместе с тем пространственные отношения, как включение, пересечение и исключение. Поскольку эти отношения свойственны и множествам, мы получаем интерпретацию теории силлогизма и на множествах или классах. Но теория Эйлера имеет и еще более широкое значение. Она сохраняет свою силу в той области знания, которая возникла только в 20-м веке, а именно в аксиоматике силлогистики. Конечно, этим новым задачам теория Эйлера не могла удовлетворить в своем первоначальном виде. Мы считаем возможным построить аксиоматику силлогистики, положив в ее основу теорию Эйлера — Жергонна, исправленную и улучшенную в известных отношениях.

О МАРКСЕ

Между прочими проблемами, которые возникают при прослеживании генезиса марксизма, одна состоит в том, чтобы проследить связь основных понятий марксизма между собой и их генетическое происхождение. Как известно, есть много определений марксизма: так, Ленин выдвигал как центр диктатуру пролетариата, ссылаясь на письмо Маркса, где он говорит, что классовую борьбу открыли до него буржуазные историки (Минье, Тьерри, Гизо), а оригинальное в нем состоит в диктатуре пролетариата. В другом месте Ле-

нин ссылается на слова Маркса о союзе между пролетариатом и крестьянством и т. д.; это уже не представляет собой философской концепции, а в лучшем случае чисто социологическую, а скорее всего тактическую проблему. Я же ставлю себе целью проследить эволюцию и связь между собой основных философских концепций. При этом может оказаться, что они имеют социальное содержание, но это не лишает их их философского значения. Возможно, что теория прибавочной стоимости имеет не только экономическое и социологическое содержание, но и философское. Но если это окажется, то сначала нам надо будет показать, из каких философских концепций оно вытекает. Ведь у Гегеля дана как философия истории, так и философия права, в том числе и философия экономики и даже отдельных сословий.

К числу основных философских понятий марксизма я пока отнесу три (это не значит, что нет и других, но для данного момента я сосредоточусь на трех, хотя уже сейчас видно, что здесь не затронута такая основная философская категория, как критерий практики; однако наше исследование покажет, как наши категории связаны с критерием практики). Итак, выбираем следующие три категории — материя, фетишизм, диалектика.

Эти понятия достаточно обширны и достаточно глубоки. Материя — основная категория онтологии и в известной мере космологии. Диалектика — основная категория методологии, в известной мере гносеологии, а также космологии. Фетишизм — основная категория социологии, притом именно марксистской социологии. Исходя из фетишизма, можно привести в связь, как я думаю, все другие категории марксизма. С фетишизмом можно связать и классовую борьбу, и теорию стоимости, и философию истории. Зародыши теории фетишизма можно легко открыть не только у Гегеля, но даже и у Канта, как это сделал я. Таким образом задачу можно определить так: теория материи обладает двухтысячелетней давностью, такой же давностью обладает и диалектика. При этом мы начнем не с первобытных форм материализма

и диалектики, а с научного развития. Можно начать теорию материи с Фалеса, а теорию диалектики с Гераклита. Но мне кажется, что для генезиса теории материи и теории диалектики Маркса в этом нет необходимости. Поэтому я предпочел бы начать с теории материи Демокрита и с теории диалектики Платона. Я проследил бы, какие изменения претерпели оба эти понятия в ходе исторического развития, и отметил бы те нити, которые потом вошли в теорию фетишизма. Так что задача вовсе не состоит в том, чтобы проследить все видоизменения, которые претерпели понятия материи и диалектики, а проследить только те видоизменения, которые приводили к теории фетишизма. Для начала отмечу только основные линии. Теория диалектики начинается с Платона; дальнейшим важным развитием диалектики является теория Плотина и особенно Прокла как предшественника Гегеля. Средние века, где основную роль играла логика, по-моему, не дают ничего принципиально нового относительно диалектики. Богословские споры в философском отношении имели известное значение, например, в вопросе о предопределении, но диалектика не развивалась. Потом, как эмпиризм, так и рационализм не дали ничего существенно нового. Декарт — Спиноза — Лейбниц, с одной стороны, Бэкон — Гоббс — Локк — Юм — с другой стороны, не дают ничего нового. Остаются Кант — Фихте — Шеллинг — Гегель — здесь сомнительна роль Шеллинга, но важна роль Канта, а особенно Фихте и Гегеля — несомненна. Итак, в результате — Платон — Плотин — Кант — Фихте — Гегель. Это основная линия диалектики. Но здесь важный пробел, который надо обязательно заполнить — Аристотель. Этот пробел следует заполнить по многим основаниям: первое это то, что неоплатонизм представляет собой синтез теории Платона и Аристотеля. Правда, возможно, что диалектика у Аристотеля не играла роли, и что теория Аристотеля вошла в синтез другой стороной. Но дело в том, что Гегель напирал на диалектические моменты в теории Аристотеля. Конечно, Гегель мог ошибаться. Но дело в том, что у Аристотеля широко развита теория эволюции, а диалектика име-

ет несомненное отношение к теории эволюции. На первый взгляд, этот диалектический момент незаметен. Гегель отметил понятие "теперь"; это понятие носит диалектический характер, потому что в нем заключен принцип движения; "теперь" есть основной принцип времени и перехода. Это понятие в высшей степени интересное и глубокое, одно из самых глубоких в философии Аристотеля. Отношение его к логике заслуживает самого подробного разбора; я в некоторых местах коснулся этой проблемы, но не достаточно глубоко. Я только отметил, по-видимому, правильно, что "теперь" имеет космологическое значение, а не логическое, и что закон противоречия имеет у Аристотеля две формулировки: одну онтологическую: "вещь не может одновременно и в том же отношении обладать двумя противоречивыми признаками", а другую — логическую: "А и О, Е и I не могут одновременно быть верными". Понятие "теперь" как космологическое может быть в противоречии только с онтологической формулировкой закона противоречия, но не с чисто логической. Но этот диалектический момент был отмечен у Гегеля. Это вовсе не значит, что в теории Аристотеля нет других диалектических моментов. И вот как предварительный можно отметить следующий пункт, имеющий кардинальную важность. Понятия "потенции" и "акта", т. е. основные понятия системы Аристотеля, представляют в высшей степени заметный диалектический момент. Собственно говоря, потенция и есть другое выражение понятия перехода. Нельзя мыслить потенцию без перехода; в известной мере, трудно мыслить и переход без потенции, хотя арабские атомисты показали, что можно мыслить переход или движение без понятия потенции. Показать связь потенции и перехода нетрудно; она давно известна. Понятие "теперь" легко связать с понятием потенции, хотя я не знаю, насколько историки философии обратили внимание на это явление. Теперь мы можем сказать, что в философии Аристотеля понятие диалектического перехода играет весьма важную, если не центральную роль. Но, если можно так выразиться, диалектика вошла не через дверь, а

через задний ход; выражаясь тоньше (а я не любитель грубых выражений), диалектика вошла не через парадный ход, а через черный. Дело в том, что у Зенона, а потом у Платона диалектика преимущественно носит гносеологический и методологический характер. У Аристотеля методология связана с эмпирическими науками и с формальной логикой. Методологические вопросы носят характер логический: это проблемы анализа и синтеза, дедукции и индукции и т. д. Понятия потенции и "теперь" не носят гносеологического характера. Таким образом, хотя у Аристотеля и есть диалектика, но в потенциальном виде, а не в актуальном, она в его системе скрыта, а не проявлена открыто.

Теперь мы можем перейти к понятию материи. Основные этапы: Демокрит – Платон – Аристотель – Эпикур; потом идут Декарт – Галилей – Ньютон – Бэкон – Гоббс – Лейбниц – Кант – Фихте – Шеллинг – Гегель. Генеалогия очень обширная. Колоссальные противоречия – например, между материей Демокрита и материей Аристотеля. Я уже не говорю о христианском и гностическом понятии материи как категории зла с этической оценкой. Но и здесь нет необходимости одинаково подробно разбирать все теории материи, ибо перед нами ясная перспектива: мы разберем теории материи постольку, поскольку они более или менее непосредственно влияют на концепцию Маркса. И здесь как основную линию раздела, сначала априорную, которая потом подтвердится как результат исследования, следует взять следующее: принцип активности или пассивности. Т. е. основная разница состоит в том, мыслим ли мы материю как пассивный или активный принцип. Здесь возникает ряд важных проблем. Первая – материя и движение. Является ли движение принципом, имманентным материи или трансцендентным ей; если движение трансцендентно материи, в таком случае материя носит чисто пассивный характер, как, например, у Декарта. Если же движение имманентно материи, то ее уже нельзя считать пассивным началом. С этим перекрещивается теория материи как принципа зла: если считать, что мате-

рия есть принцип зла, то в зависимости от того, активна ли или пассивна материя, решается и вопрос, носит ли зло активный или пассивный характер. Вторая проблема — она похожа на первую, но все же отличается от нее: это отношение материи к жизни, а в дальнейшем и к духу. Сначала возьмем жизнь: как относится материя к жизни (независимо от того, присуще ли ей движение или нет)? Здесь опять возможны два ответа: жизнь имманентна материи или же она трансцендентна ей. Сюда присоединяется вопрос о том, обладает ли жизнь качествами, которые присущи исключительно ей, но не присущи материи вообще; иными словами, есть ли жизнь нечто такое, что несводимо к физическим и химическим качествам, или же нет. Мы априорно выдвинем положение: марксизм принимает материю как активное начало, не решая пока более детально, в каком смысле следует понимать активность. Теперь мы сразу освобождаемся от теории материи Декарта и в известном смысле от теории материи Демокрита (последнее видно из диссертации Маркса; этого для нас достаточно, независимо от того, понимает ли Маркс теорию материи Демокрита правильно или нет). Не обосновывая этого более подробно, отметим, что для теории Маркса не подходят теории материи Платона, Гоббса (Галилея и Ньютона Маркс не разбирает, и эти теории, поскольку они чисто физические, пока можно не принимать во внимание). Зато он с явным сочувствием относится к теориям материи Эпикура, Бэкона и Лейбница.

Здесь нужно сделать небольшое отступление относительно Платона. Платон первый дал обширную дедукцию (в Тэте и Пармениде) понятий "нечто" и "иное", которые играют очень важную роль у Гегеля (отчасти у Фихте), а также у Маркса, потому что с ними связаны основные категории фетишизма. В первой главе "Капитала" можно сравнительно легко отметить диалектику "нечто" и "иного". У Платона понятие материи тесно связано с понятием "иного" (что продолжается в неоплатонизме вплоть до Ибн-Гебириля). Но у Платона "иное" носит чисто пассивный характер, а по-

скольку с ним связано понятие материи, то и материя носит пассивный характер. Значит, мы должны объяснить, каким образом у Маркса материя есть "иное" (согласно Платону), но в то же время имеет активный характер (в противоположность Платону). Ключ к решению лежит в том, что "иное" имеет не пассивный характер, а активный. Выражаясь терминами Канта (из сочинения о введении отрицательных величин), "иное" не есть приближение к нулю, а носит характер отрицательной величины. "Иное" не есть чисто пассивное начало, противоположное "ничто"; оно есть отрицательная величина, противоположная положительной величине, следовательно, оно есть активное начало. Мне кажется, что отсюда открывается выход в теорию материи Аристотеля. Правда, потенциальное в свою очередь может быть понято в двух смыслах: как чисто пассивное начало или как такое начало, которое имманентно заключает в себе возможность перехода, возможность раскрытия, проявления тех форм, которые заключены в нем. Первое толкование приближает теорию Аристотеля к теории Платона, второе отходит от Платона и придает теории Аристотеля материалистическо-пантеистический вид. Если мы примем второе толкование теории Аристотеля, то мы получим теорию материи, где материя есть "иное", но "иное" не пассивное, но активное. Так, нам кажется, можно построить теорию материи, которая больше всего соответствует основным идеям Маркса. Поскольку мы принимаем, что формы имманентны материи, постольку мы получаем единство материи и движения, а также единство материи и жизни и даже единство материи и идеи (поскольку форма Аристотеля в значительной степени выражает то же содержание, что и идея Платона).

Однако теория материи Аристотеля во второй форме (ее можно найти у Аверроэса) все же не дает активности материи в той форме, которая соответствовала бы требованиям Маркса. Конечно, если материя заключает в себе имманентно формы, то она в известной степени активна, в ней заключена возможность развития. Это несомненно. Форма актив-

на, но лишь до известной степени. В ней есть развитие, но нет активного противодействия, нет борьбы. А между тем для Маркса основное — это борьба. Как же нам следует построить теорию материи, где есть борьба? Первым этапом к такой теории материи служит теория материи Канта. В ней материя построена на двух противоположных друг другу принципах — на силах притяжения и отталкивания. Здесь уже есть борьба: если в материи есть принцип развития (он дан в теории неба и развития солнечной системы), то это развитие является у Канта следствием наличия двух противоположных принципов, находящихся в активной борьбе. В этом смысле теория Канта является неизбежным переходным этапом к теории материи Маркса (это отмечено у Энгельса, который считает теорию материи Канта диалектической и значительным шагом в развитии науки).

В известном смысле можно считать, что теория материи Канта является завершением теории Аристотеля, хотя понятия потенции и акта Кантом не употреблялись. Но поскольку у него есть теория развития, постольку в нем теория Аристотеля получает завершение. И действительно, теория развития начинается у Аристотеля, а у Канта она получает развитие согласно уровню науки 18-го века. Но здесь приходится сделать крутой поворот. Этот поворот связан с теорией фетишизма. Теория Канта еще очень далека от фетишизма. Кроме того, его теория материи не дает никакой точки опоры для объяснения истории. Нам нужно найти такую теорию материи, которая могла бы служить исходной точкой не просто истории (история неба дана у Канта), а *человеческой* истории. И вот, переходным пунктом к человеческой истории служит система Фихте. Эта система дает ответ на следующий вопрос: откуда берется борьба? У Канта даны две противоположные силы — притяжение и отталкивание, но следует ли их принимать за исконные, первоначально данные, или же есть общее начало, которое связывает их? В этом смысле можно сказать, что Кант дуалист. Но человеческая мысль не может примириться с дуализмом, не ведущим к

дальнейшему единству. Если мы примем [первоосновой] дуализм, то нам придется признать, что между этими двумя противоположными началами нет никакой точки соприкосновения. В этом смысле классическим дуалистом является Декарт. У него мышление и протяженность настолько далеки друг от друга, что их взаимодействие является чудом. Три чуда Декарта: Богочеловек, единство души и тела, первый толчок. Это последовательно; т. е., если два начала абсолютно чужды друг другу, то между ними невозможно взаимодействие, а следовательно и борьба. Но если есть борьба, то есть и общая почва, на основе которой ведется борьба. Значит, найти в материи не только силу отталкивания, противоположную силе притяжения, но найти общую основу обеих сил. Теория Я и не-Я дает эту общую основу. Не-Я есть лишь другая форма Я; Я полагает не-Я для того, чтобы бороться с ним и в процессе борьбы снимать его. Если вдуматься в эту концепцию, то здесь иррациональным моментом является это полагание не-Я. Это знаменитый толчок ощущения, который возмущал Гегеля, — он же есть и акт полагания не-Я. Этот акт не обосновывается у Фихте. Если мы признаем примат воли, то этот акт и не подлежит обоснованию. Если бы мы обосновали этот акт, то мы тем самым утратили бы примат воли. Иррациональный момент, который был у Платона, Декарта и Канта, имеется и у Фихте. Только он перенесен в другую плоскость. Если выразить философию Фихте одним словом, то можно сказать, что это есть философия борьбы. Поэтому по существу ответ Фихте мнимый. Но в то же время он является ответом. Он есть шаг вперед. Мы спрашиваем, откуда борьба. Ответ Фихте, как мне кажется, следующий: мы не отвечаем, откуда борьба. Но новое состоит в следующем. Мы находим новый принцип — назовем его принципом борьбы. Теперь мы начинаем выводить из него следствия. И тогда, по пути развития этой категории, перед нами открываются новые перспективы. Таким образом, прогресс в философии состоит не в том, что новая система дает ответы на вопросы, поставленные предыдущей системой, а в том,

что она последний вопрос, поставленный предыдущей системой, берет в качестве исходного пункта и смотрит, какие из него вытекают следствия. Таким образом можно сказать, что история философии заключается не столько в новых ответах, сколько в новых вопросах. История философии не есть история новых ответов, приводящих к новым вопросам, а история того, как вопрос, поставленный одной системой, превращается в принцип другой системы. Этот принцип, если развернуть его в обратном порядке, мог бы привести к тому началу, откуда вышла та философия, которая пришла к данному вопросу. Тогда история философии приняла бы круговой характер. Одна система ставит в основу известный принцип и приходит к известному вопросу; другая берет этот вопрос в качестве принципа и приходит к принципу первой системы в качестве вопроса. Это напоминает анализ и синтез в логике, где мы ту же проблему решаем двумя способами, или же аксиоматику, где аксиомы и теоремы находятся в таком отношении, что, исходя из аксиомы, приходим к теореме, а, исходя из теоремы (как недоказанной, т. е. как аксиомы), мы приходим к аксиоме (но уже как доказанной, т. е. как к теореме). Аксиомы и теоремы могут меняться местами без ущерба для общей теории, которая остается той же самой. Но в истории философии дело обстоит не так. Она не движется по кругу, но движется вперед, хотя *логически* ни одна система не обладает преимуществом перед другой. Таким образом сама история философии доказывает невозможность логического ее построения. Здесь возникает вопрос о критерии оценки различных систем. Есть ли такой критерий и в чем он состоит?

СООБРАЖЕНИЯ О ТРЕХЦВЕТНОМ ФЛАГЕ

Очень многие государства имеют трехцветные флаги: царская Россия, Франция и др. Эти три цвета — красный, голубой, белый. Мне кажется, их символическое значение может

быть определено так: красный означает природу или материю; вообще красный — это цвет земли; по-еврейски *адам*. Синий — это цвет души; это цвет небесного свода, синий плащ одет на мадонне в венецианской иконе и в других. Белый — это цвет духа; белое — это абстракция, отвлечение от всего земного. Вместе с тем белый есть наиболее полный цвет, это синтез всех семи цветов спектра. Таким образом, эти три цвета флага символизируют гармоническое сочетание природы, души и духа. Когда восторжествовало материалистическое мировоззрение, вполне естественно отпали синий и белый цвета — цвета души и духа. Остался только красный цвет, символизирующий материю. Душа и дух отброшены; осталась только материя. Вместе с тем красный — символ жестокости: это кровавый свет (см. у Гете характеристику "красного пейзажа"). Синий цвет умиротворяющий, а белый дает полное спокойствие и уход от земных страстей. Таким образом, красный флаг есть символ природы, материи, но не мирной природы, а природы жестокой, кровавой, не умиротворенной ни живыми чувствами милосердия и кротости, ни умственным созерцанием, воплощенным в белом цвете.

О ЧЕТВЕРОЯКОМ КОРНЕ ЗАКОНА ДОСТАТОЧНОГО ОСНОВАНИЯ

Эта работа Шопенгауэра удобна в том отношении, что по ней можно хорошо разбирать этот вопрос. Четвероякий корень закона достаточного основания у Шопенгауэра состоит в следующем. Есть логический закон достаточного основания в узком смысле слова: это основание и следствие; есть закон причинности — причина и действие; есть геометрический — он основан на наглядном созерцании пространства; есть закон мотивации — это закон нашего поведения и основан [он] на воле. Математический и логический законы соединяются, независимо от того, будем ли мы считать, что ма-

тематика предшествует логике или наоборот. Для меня закон причинности и цели также совпадают, ибо и тот, и другой носят практический характер в том смысле, что они относятся к внешнему миру, понятие которого имеет практический характер. Что же касается наглядного созерцания у Шопенгауэра, то здесь закон достаточного основания обнаруживается в форме отношения целого к частям, т. е. в форме гармонии, соответствия между целым и частями. Я бы назвал это законом органической структуры. Таким образом получаются три закона правильной деятельности. В общем логика — понятие имманентной истины, т. е. аксиоматика, правильное выведение теорем из аксиом. Это законы непротиворечивости, независимости и полноты Гильберта. В физике и в морали — закон соответствия представления предмету. В физике — представление должно соответствовать предмету, в технике — предмет должен соответствовать представлению, т. е. намерению. Здесь истина и польза представляют две стороны одной и той же деятельности. Наконец, закон органической структуры применяется к живой природе, к художественным произведениям, а также к философским системам. Кстати, критерий истины у Гегеля. Истина как целое есть закон органической структуры. Вопрос только в том, можно ли назвать это истиной, не следует ли применить здесь другие слова. В общем, здесь получается мое деление на теоретическую, практическую и творческую универсалии: теоретическая универсалия — аксиоматика, практическая — соответствие представления и предмета, творческая универсалия — органическая структура системы.

ТРИ КРИТЕРИЯ ИСТИНЫ

Три критерия истины. В зависимости от того, что мы назовем истиной, мы получим три критерия истины. Если истина есть соответствие представления или понятия реальности,

существующей независимо от мысли, то критерий истинности не имманентный, но трансцендентный. Если истина есть согласие в пределах системы, независимо от того, соответствует ли эта система реальности, существующей независимо от представления и понятия, то критерий истинности имманентный, т. е. аксиоматика Гильберта. Если же истина состоит в соответствии частей целому, т. е. в гармонической структуре целого (или же в органической структуре целого), тогда критерий истинности не аксиоматика и не соответствие предмета представлению, а соответствие частей целому. Эти три критерия могут совпасть. Например у Спинозы — истина есть соответствие представления предмету (*ordo idearum idea est ne ordo rerum*¹); вместе с тем истина состоит в аксиоматике (не Гильберта, но Евклида; система состоит из аксиом, теорем и определений); но вместе с тем истина состоит в соответствии частей целому (модусы истинны лишь в субстанции). У Гегеля один только критерий — соответствие частей целому. Он отвергает трансцендентный критерий истины, ибо у него нет реальности, независимой от мысли. Вместе с тем он отвергает геометрический метод Спинозы. Остается, таким образом, только органическая структура целого. Отсюда же видно, что органическая структура может носить как логический, так и диалектический характер. Так, аксиоматика Гильберта также удовлетворяет требованию соответствия частей целому, т. е. органической структуры. Но в строгом смысле слова я бы сказал, что к аксиоматике Гильберта не подходит определение частей и целого. Назвать аксиомы и теоремы частями системы можно лишь в очень условном смысле, ибо понятия части и целого в какой-то степени связаны с понятием пространства, а аксиоматика Гильберта связана с пространством гораздо менее тесно, чем аксиоматика Евклида и Спинозы.

Второзаконие, XI, 14: "Соберешь ты хлеб твой, вино твое и елей твой". Хлеб — материальное обеспечение, природное начало, практика; виноград — воображение, эстетическое начало, творчество жизни; елей — дух, теоретическое начало.

Второзаконие, VIII, 8: "В землю пшеницы и ячменя и виноградных лоз и смоковницы и гранатовых деревьев, в землю масличных деревьев и меда". Пшеница и ячмень — это хлеб; виноградная лоза, смоковница и гранат — все принадлежит к роду услаждающих, увеселяющих плодов, в этом смысле они принадлежат воображению; елей и мед объединены в одну группу — группу духовных плодов; (это) совпадает с Вергилием в "Георгиках", где то же деление.

ТРИ ОСНОВНЫЕ КАТЕГОРИИ

Три основные категории: природа, жизнь, дух; материя, жизнь, дух. Вторая троица мне кажется более предпочтительной. Дело в том, что под природой неправильно понимать внешнюю реальность, существующую независимо от нас. В природе, правда, есть этот элемент, но это не главное. Я думаю, что для природы основное — это жизнь. Понятие внешней реальности — это понятие практическое, оно дает нам возможность действия. Действие и внешняя реальность — два неразрывно связанных между собой понятия. Действие предполагает существование чего-то, на что оказывается действие; кроме того, действие немыслимо без противодействия, а это противодействие и оказывается внешней реальностью. Машина и природа — противопоставление, которое делал еще Гете в "Фаусте". Оно не устарело и теперь. Но тогда возникает вопрос: как толковать другую троицу — плоть, душа, дух. В каком отношении находится эта троица к троице: материя, жизнь, дух; *саркс* (или *сома*), *психе*, *пневма*; по-латыни: *саго*, *согрус*, *анима*, *спиритус*; по-русски: плоть, тело, душа, дух; по-древнееврейски: *руах*, *нефеш*, *басар*; плоть — *басар*; тело — *гуф*, или *гвия*; *нефеш* — это *психе* — *анима*¹. Душа относится ко всем функциям, посредством которых поддерживается жизнь; именно поэтому душа голодает, жаждет, постится, страдает, насыщается, испытывает отвра-

шение. Носитель души – кровь (Левит, 17, 11). Но душа испытывает также ненависть, зависть, презрение; стремится к убийству, к мести; испытывает желание, похоть; стремится к разврату. Дух – spiritus – *пуах*; согласно Гезениусу, 766: ”принцип, оживляющий тело, который проявляется в дыхании, отличается от *нефеш* – душа, который обозначает индивидуальную жизнь, обусловленную духом (*пуах*)”. Это дух животных и людей, поскольку этот дух дан Богом (Экклезиаст, 12, 7), постольку он дух Божий (Иов 27, 3) и противопоставляется плоти (Исайя 31, 3: ”кони их плоть, а не дух”). Плоть (*саркс*) есть нечто тленное, преходящее, которое становится живым только благодаря духу (*пневма*). Здесь мы видим, во-первых, что дух есть нечто сверхличное, воздухообразное, воздушное начало; душа же есть индивидуализующее начало, обитающее в крови; где обитает дух, в Библии не сказано. Согласно Галену, *душевная пневма* производится желудочками мозга и распространяется по нервам. Она примешана и к крови. ”Пневма” отчасти подобна воздуху, отчасти огню. Отсюда ясно, что она уподобляется не жидкости, а воздуху или огню; огонь, по Гераклиту, есть логос. Следовательно, изречение Иоанна ”слово стало плотью, и обитало с нами... и мы видели славу Его” (Ев. от Иоанна, 1, 14) обозначает то, что общая, божественная мудрость стала индивидуальностью, личностью, видимой через посредство души, а не непосредственно. Плоть, тело – это орудие воздействия на внешний мир; постольку оно само есть ”овеществление духа, воплощение духа”, значит, тело есть принцип материи. Но тело в то же время есть обиталище жизни; а жизнь – это кровь, внутренний принцип, потому что кровь не воздействует на внешний мир. Плоть же – это мускулы, они суть принцип действия. Тело и материя неразрывно связаны, как это хорошо показано Бергсоном.

Но тело связано с орудием, как это показано Бергсоном и Марксом. Тело есть естественное орудие, орудие есть продолженный организм, ”искусственный организм”. Таким образом троица – материя, жизнь, дух – хорошо связывается

с троицей: тело, душа, дух. Материя связывается с телом, а жизнь с душой. Дух в обеих троицах одинаковый.

Теперь нужно связать эти троицы с троицами: теория, практика, творчество. Тело связывается с практикой, ибо оно есть орудие действия на внешний мир. С этим связывается и то, что все впечатления имеют практический характер. Опять-таки здесь связывается Бергсон с Марксом. Бергсон указал на практический характер ощущений, а Маркс указал, что проблема существования внешнего мира есть проблема практическая, разрешаемая посредством действия. Этот вопрос подробно разобран у Плеханова ("Замечания к "Фейербаху" Энгельса²). Но если тело есть орудие действия, то душа есть принцип творчества жизни. Жизнь есть начало творчества. При всех этих делениях самое трудное, хотя, казалось бы, самое легкое — это дух. Трудность состоит здесь в том, что дух, если отнять у него всякую телесность (а это обязывается отличением его от практического начала), становится непредставимым. Если нам трудно представить себе, что слово стало плотью, если перевести это так, что разум стал плотью, то так же трудно нам представить себе, как может совершиться обратный процесс, т. е. превращение плоти в слово. Если принять это буквально, т. е. в том смысле, что дух воплощается в слове, в буквальном смысле слова, тогда он уже превращается в нечто, сильно нагруженное чувственностью. Ибо любое слово должно быть выражено на каком-либо языке, нет слова, освобожденного от любого языка. Слово может быть русское, латинское, греческое и т. д. Но когда говорится, что слово стало плотью, то подразумевается не определенное слово, а слово, освобожденное от всякой плоти, т. е. от всякого как звука, так и изображения, жеста и т. д. Поэтому вопрос о тройственной природе сущего, о материи, жизни, духе непосредственно переходит в вопрос о тройственной природе слова.

В слове, поэтому, нужно также различать три составные части, а именно: материю, жизнь, дух. Материя слова — это сравнительно простая вещь: это звуки данного слова, а так-

же написание его на чем-либо материальном: на камне, на бумаге, на песке. Это, следовательно, слышимая и зримая часть слова, но воспринимаемая чисто телесно, без всякого участия ума. Это будет плоть слова. Что такое душа слова? Может быть, это предмет, обозначаемый словом, или же объект, обозначаемый словом? Объект имеет гораздо более широкий смысл, чем предмет. Под предметом мы должны понимать чисто внешний предмет, существующий в пространстве и времени, например, "стол". Но целый ряд имен существительных не являются предметами в обычном смысле слова. К таким существительным принадлежат все имена отвлеченные: "справедливость", "мудрость" и т. д. Как быть с ними? Где объект слова "справедливость"? Эти слова — "добродетель", "мудрость", "справедливость", как известно, служат объектом диалогов Платона, причем отыскание смысла этих слов оказывается весьма сложной задачей. По Платону, объектом этих слов оказывается "идея", "эйдос", т. е. образ этих слов. Но эти идеи созерцаются чистым разумом или душой, ибо у Платона душа и разум не отличаются друг от друга. Но в этом смысле у Платона пропадает душа как начало жизни; мы имеем прямо материю и идею, но не имеем души слова. Но существует ли душа слова? И как отыскать и определить ее? А затем идут такие слова, как "и", "но", "то есть", "или", которыми так много занимается математическая логика и которые были в таком пренебрежении в течение продолжительного времени. Как быть с ними? Где здесь душа и где здесь дух? Здесь труднее всего найти душу. Смысл слова может быть найден, для этих смыслов найдены слова "импликация", "конъюнкция", "дизъюнкция" и т. д., но где здесь душа? И как определить ее? Если душа есть жизнь, то в чем жизнь этих слов? Возможно, что единственный ответ, который нам удастся найти, состоит в том, что душа этих слов есть то, что связывает, видимо, смысл и телесное выражение смысла, т. е. связь смысла и телесного воплощения его.

У апостола Павла — телесный человек, душевный и ду-

ховный. Что он понимал под телесным? Возможны два ответа: он мог понимать платоновское или аристотелевское деление. По Платону, душа имеет три части: вожденную, раздражительную и разумную. По Аристотелю — растительную, животную и человеческую. В основном эти три деления совпадают. Апостол Павел мог считать телесными растительные функции, душевными — животные, духовными — человеческие. Сейчас я не знаю, как решить этот вопрос. Думаю, что скорее он принимал платоновское деление, чем аристотелевское.

ПРИМЕЧАНИЯ

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ В СВЯЗИ С БИОГРАФИЕЙ И АВТОБИОГРАФИЕЙ

¹ Принцип индивидуальности (лат.) .

² Сперва жить, потом философствовать (лат.) .

ПРОБЛЕМА ИСПОВЕДИ

¹ А.Блок. "Грешить бесстыдно, непробудно".

² А.Пушкин. "Евгений Онегин", глава 6-я.

ПЛОТСКОЕ, ДУШЕВНОЕ, ДУХОВНОЕ

¹ Уарте, Хуан (1529 – ок. 1592) – испанский врач и философ.

² Фехнер, Густав Теодор (1801 – 1887) – немецкий естествоиспытатель и философ.

³ Ф.Тютчев. "Осенний вечер".

⁴ Ф.Тютчев. "Чародейкою зимою".

⁵ Ламетри, Жюльен Офре (1709 – 1751) – французский философ-материалист.

⁶ Введенский, Александр Иванович (1856 – 1925) – русский философ и психолог.

ТРИ НАПРАВЛЕНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

¹ Философские термины, данные в оригинале по-гречески, приводятся нами в русской транслитерации.

² Здесь: красота (лат.) .

³ Ужас пустоты (лат.) .

⁴ Ф.Тютчев. "О чем ты воешь, ветр ночной".

⁵ Помни о смерти (лат.) .

⁶ Первое послание к Коринфянам, XV, 55.

ПОНЯТИЕ И САМОСОЗНАНИЕ

¹ Дезарг, Жерар (1591 – 1663) – французский математик и инженер.

² Герсонид (Леви бен Герсон; 1288 – 1344) – еврейский философ, математик и врач из г. Баньоль (Франция).

ДВЕ ПРОБЛЕМЫ ЛОГИКИ В СВЯЗИ С РЕЛИГИЕЙ

¹ Шлейрмахер, Фридрих Даниэль Эрнст (1768 – 1834) – немецкий философ, богослов и общественный деятель.

² Гильберт, Давид (1862 – 1943) – немецкий математик.

³ Альбо, Иосиф (1380 – 1444) – испано-еврейский проповедник и философ.

⁴ Лукасевич, Ян (1878 – 1956) – логик, член Польской Академии Наук.

КРИТЕРИЙ НРАВСТВЕННОСТИ

¹ "Трудно выразить общие истины своеобразно" (Гораций. "Искусство поэзии").

² "Немеркнущими мыслями украсьте" ("Фауст", Пролог на небе. Перевод Б. Пастернака).

³ Петражицкий, Лев Иосифович (1867 – 1931) – правовед и социолог, основатель психологической школы.

⁴ Или – или (лат.).

⁵ Человек по природе зол (нем.).

О ТРЕХ ЧАСТЯХ СИСТЕМЫ ГЕГЕЛЯ

¹ Герbart, Иоганн Фридрих (1776 – 1841) – немецкий философ, психолог и педагог.

² Жергонн, Жозеф Диц (1771 – 1859) – французский математик.

ЛОГИКА ГЕГЕЛЯ

¹ Кассирер, Эрнст (1874 – 1945) – немецкий философ-неокантианец.

² Истины факта и истины разума (фр.) .

О КНИГЕ ЛУКАСЕВИЧА "АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ СИЛЛОГИСТИКА"

¹ Patzig. Die aristotelische Syllogistik. 1959.

² Буль, Джордж (1815 – 1864) – английский математик и логик, основоположник математической логики. Речь идет о его книге "Исследования законов мысли".

ТРИ КРИТЕРИЯ ИСТИНЫ

¹ Порядок идей есть идея, а не порядок вещей (лат.) .

ТРИ ОСНОВНЫЕ КАТЕГОРИИ

¹ "Обозначение того, что делает создание (как животное, так и человека) живым существом, в особенности то, что создает индивидуальную жизнь, обусловленную божественным актом творения и проявляющуюся в дыхании". W.Gesenius, Neues hebräisch-deutsches Handwörterbuch, 1883, S. 543.

² Людвиг Фейербах. Сочинение Фр. Энгельса. Пер. с немецкого Г.Плеханова. С двумя приложениями, с новыми объяснительными примечаниями и с новым предисловием переводчика. Женсва, 1905.



**А. И. Рубин среди студентов группы логики Ярославского пединститута.
Апрель 1949 года.**

КАНТ и МАРКС

ВВЕДЕНИЕ

Маркс уже в 1845 году осознал свою глубокую противоположность метафизическому материализму. В своих "Тезисах о Фейербахе"¹ он дает резкую критику этого материализма, критику, напирющую главным образом на то, что этот материализм недооценивал значения практики. В этом Маркс видит основной недостаток метафизического материализма. "Главный недостаток материализма, — до фейербаховского включительно, — состоял до сих пор в том, что он рассматривал действительность, предметный, воспринимаемый внешними чувствами мир, лишь в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не в форме *конкретной человеческой деятельности*, не в форме *практики*, не *субъективно*. Поэтому *дейтельную* сторону, в противоположность материализму, развивал до сих пор идеализм"; "Фейербах хочет иметь дело с конкретными объектами, действительно отличными от объектов, существующих лишь в наших мыслях. Но он не доходит до взгляда на человеческую деятельность как на *предметную* деятельность". "Вот почему, также, он не понимает значение "революционной" практически-критической деятельности". "Мир конкретных явлений не представляется ему в виде конкретной, практической человеческой деятельности". Созерцательный материализм — это "материализм, который не смотрит на мир конкретных явлений как на практическую деятельность".

Но благодаря этому, т. е. благодаря тому, что созерца-

тельный материализм не понимает значения практики, конкретной человеческой деятельности, он не может также справиться с проблемой истории. Конкретная человеческая деятельность проявляется в истории, высшим проявлением которой является революция, где воплощается практически-критическая деятельность. История может быть понята лишь в том случае, если мы поймем значение практической деятельности, т. к. "общественная жизнь есть жизнь практическая по существу". Только правильное понимание практики может дать нам правильное понятие о человеческой истории. "Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может быть правильно понята только в том случае, если мы представим его себе как революционную практику".

Таким образом, если мы зададимся целью проследить генезис материалистического понимания *истории*, то корни его мы не должны искать во французском материализме. Французский материализм не понимал значения практики, почему и не мог справиться с проблемой истории. Все недостатки и несчастья социальной жизни рассматриваются как следствие невежества. "Невежество и ложь являются истинными источниками несчастий, которое переживает человеческое общество. Люди злы лишь потому, что они не знают своих подлинных интересов... Они прозябают в невежестве, равно как и в пороке, вследствие заблуждения относительно того, в чем их истинное счастье и каковы пути, ведущие к нему... Обманом стремятся внушить им заблуждения, ложные мнения, предрассудки и страсти, ведущие постоянно людей к взаимной вражде; убеждают в том, что, причиняя зло, они могут стать счастливыми"². Так рассуждал Гольбах. Те же мысли разделяет и Гельвеций. Согласно ему, честолюбцы, тираны и фанатики, эти "бичи человечества, все эти различные виды злодеев, принужденные своей личной выгодой устанавливать законы, противные общему благу, прекрасно понимали, что их могущество основывалось только на невежестве и тупости людской, — поэтому они всегда заставляли молчать тех, кто раскрывал людям истинные принципы

этики”³. Ни Гольбах, ни Гельвеций совершенно не могут справиться с задачей объяснения истории. Они рассматривают все недостатки социальной жизни как следствие невежества. Если бы это объяснение и могло быть принято, то оно в лучшем случае носило бы чисто идеологический характер; общественный строй, общественное бытие людей объявляется результатом их сознания, их мнений; но на самом деле, по существу, Гельвеций и Гольбах не дают нам никакого объяснения истории. Попытка объяснить современный строй общества как результат обмана со стороны правителей является совершенно несостоятельной и представляет, по существу, отказ от всякого объяснения.

Естественно, поэтому, что Маркс, стремясь найти закон развития общества, исходил не из французских материалистов, а из немецкой классической философии. Кант, в противоположность французским материалистам, относился к миру не созерцательно, а активно; он провозгласил примат практического разума, в котором, по мнению Маркса, воплощаются ”требования первой французской революции”⁴ над теоретическим. Он провозгласил господство субъекта над объектом, рассудка над природой — ”рассудок не почерпает свои законы (argiōi) из природы, а предписывает их ей”⁵. Правда, у Канта эта деятельность развивается отвлеченно, в то время как у Маркса человеческая деятельность носит конкретный характер. Тем не менее, за Кантом остается та заслуга, что он выдвинул на первый план человеческую деятельность, практический разум. Маркс вложил в это понятие конкретное содержание. Но точкой исхода для материалистического объяснения истории все же приходится брать Канта, а не французских материалистов.

Мы попытаемся доказать, что у Канта можно открыть следующие положения:

1. Интерес выражается в виде представлений, в виде системы идей.

2. Борьба интересов выражается в виде борьбы систем, и наконец,

3. Мысль людей превращается в вещи и гипостазируется в них.

1. ЗНАЧЕНИЕ ИДЕЙ КАК ВЫРАЖЕНИЕ ИНТЕРЕСОВ

В "Критике чистого разума" Кант разбирает следующие вопросы: как возможна чистая математика? Как возможно чистое естествознание? И как возможна метафизика? При этом Кант проводит следующее различие между метафизикой с одной стороны и математикой и естествознанием с другой стороны; математика и естествознание представляют собой настоящие науки, которые действительно существуют; поэтому о них вопрос ставится в следующем виде: *как* они возможны? Их действительность не стоит под вопросом; задача состоит только в том, чтобы обосновать их возможность, а не действительность, так как эти науки нам даны как действительно существующие, и в их действительности никто не сомневается. Другое дело метафизика: "нельзя указать ни на одну книгу, как указывают, например, на геометрию Эвклида, и сказать: вот метафизика, здесь вы найдете важнейшую цель этой науки, познание высочайшего существа и другого мира, доказанное из чистого разума"⁶. "Ни одна из предложенных до сих пор систем, если принять в расчет их существенную цель, не заслуживает того, чтобы ее признали действительно существующей"⁷.

Таким образом, вопрос о значении метафизики представляет гораздо больше затруднений, чем вопрос о значении математического естествознания.

В последнем случае мы задаемся только вопросом о значении науки, в метафизике же нам приходится разбирать два вопроса. Первый: каким образом "метафизика существует, если не как наука, то все же как естественная склонность?"⁸, т. е., каким образом "из природы общечеловеческого разума возникают вопросы, который чистый разум задает себе и

под влиянием собственной своей потребности, насколько может, пытается решить?"⁹.

Наряду с этим вопросом, т. е. о происхождении метафизики как естественной склонности человека, возникает еще другой вопрос, возможно ли достигнуть достоверности в знании предметов метафизики, т. е. "исследовать, насколько разум способен и неспособен судить об этих предметах". "Этот последний вопрос, вытекающий из поставленной выше общей задачи, можно совершенно правильно выразить в следующей форме: как возможна метафизика как наука?"¹⁰

Таким образом, относительно математического естествознания вопрос ставится только об обосновании науки, но совершенно не ставится вопрос о происхождении этой науки. Вопрос ставится чисто критически, но не исторически. Мы исследуем только основы науки, но совершенно не ставим себе вопроса о происхождении и значении ее.

Иное дело — метафизика. Здесь на первом плане стоит вопрос исторический, только на втором — критический. Мы в первую очередь спрашиваем себя: каким образом она возникла, под влиянием каких потребностей разум доходит до постановки тех вопросов, разрешением которых занимается метафизика; и только после того, как мы разрешили этот вопрос, мы переходим к постановке второго вопроса о возможности метафизики как науки; причем само разрешение этого вопроса находится в зависимости от того, как мы решим первый вопрос, вопрос о происхождении метафизики.

Таким образом, хотя, по видимости, "Критика чистого разума" решает как будто совершенно одинаковым способом вопрос о природе математического естествознания и о природе метафизики, — на самом деле она разрешает оба эти вопроса глубоко различным способом; вопрос о природе математического естествознания разрешается, если можно так выразиться, догматически-критически; математическое естествознание берется как факт, происхождение которого нас не интересует, и обсуждаются условия возможности этого факта. Вопрос же о природе метафизики разрешается не

догматически-критически, а историко-критически; мы сначала исследуем происхождение метафизики, возникновение ее, и лишь затем, на основе этого, мы решаем вопрос о значении ее. Таким образом, в вопросе о значении математического естествознания Кант еще всецело стоит на почве 18-го века. Предполагается, что есть чистый разум, независимый от условий места и времени, и чистая, неизменная наука; чистый разум подвергает критике эту чистую науку. Нет вопроса ни о происхождении разума, ни о происхождении науки; оба они берутся как неизменные и готовые.

Но в вопросе о природе метафизики Кант порывает с 18-м веком и открывает собой 19-й век. Метафизика не берется как нечто готовое, которое подлежит оправданию или осуждению. Напротив, в первую очередь выдвигается вопрос о происхождении метафизики; нам показывают, каким образом возникла метафизика, каким человеческим потребностям она удовлетворяет. И лишь после того, как выяснены корни метафизики, произносится суд над нею; говоря правильнее, самое выяснение этих корней метафизики и является судом над нею. Метафизика не оправдывается и не осуждается безусловно. Она оправдывается как потребность и осуждается как наука. Мы в одно и то же время видим ее историческую необходимость и ее историческую же ограниченность. Обсуждение вопроса о роли метафизики носит всецело исторический характер, а постольку и критический. Критика метафизики носит глубоко отличный характер от критики математического естествознания, отличаясь, в первую очередь, своим историческим характером.

Как же отвечает Кант на вопрос о происхождении метафизики? Метафизика имеет дело с чистыми понятиями разума, которые никогда не даются ни в каком возможном опыте, т. е. с понятиями, объективная реальность которых, и с утверждениями, истина или ложность которых не могут быть подтверждены никаким опытом¹¹. Понятия разума относятся к полноте, т. е. к коллективному единству целого возможного опыта и, выходя за пределы всякого возможного

опыта, становятся трансцендентными; предмет их не может быть дан ни в каком опыте¹². Эти понятия суть идеи и лежат в природе разума; но при этом разум впадает в то заблуждение, что переносит на объект, считает объективным, действительно существующим то, что относится лишь к его собственному субъекту¹³.

Это заблуждение разума Кант называет "*трансцендентальной иллюзией*". Логические иллюзии возникают из недостатка внимания к логическим правилам; поэтому, стоит сосредоточить внимание на них, и логическая иллюзия исчезает. Но трансцендентальная иллюзия не прекращается даже в том случае, если вскрыть ее и отчетливо доказать ее ничтожество с помощью критики. Мы здесь имеем дело с естественной, неизбежной *иллюзией*, которая неотъемлемо присуща человеческому разуму. "Причина этого кроется в том, что наш разум (рассматриваемый субъективно, как человеческая способность познания) содержит в себе основные правила и принципы своего применения, имеющие по внешнему виду характер объективных основоположений; это обстоятельство и приводит к тому, что субъективная необходимость соединения наших понятий в интересах рассудка принимается нами за объективную необходимость определения вещей в себе. Этой иллюзии никоим образом нельзя избежать"¹⁴.

Таким образом, причины трансцендентальной иллюзии коренятся в особом устройстве нашего разума. Наш разум устроен таким образом, что он свои субъективные основоположения считает за объективные. Поэтому разум такие свои идеи, как душа, Бог, мир, которые являются чисто субъективными идеями, склонен считать за объективные, существующие в реальной действительности независимо от него.

Метафизика занимается именно этими идеями, обсуждает вопросы о Боге, мире и душе. Таким образом, по существу, метафизика занимается теми же вопросами о природе Бога, о происхождении мира и судьбах души. Вопрос о происхождении метафизики в этом смысле имеет много общего с вопросом о происхождении религии. Кант, следовательно,

занимается теми же вопросами, которыми занимались и французские материалисты. Французские материалисты занимались вопросом о том, каким образом возникли религиозные верования. Кант занимается вопросом о том, каким образом возникла метафизика.

Но ответ, который дает Кант на этот вопрос, коренным образом отличается от ответа французских материалистов. Согласно французским материалистам, религиозные представления возникли в результате *сознательного обмана* масс со стороны правителей и жрецов, стремившихся таким образом укрепить свою власть. Таким образом, религиозные представления возникли, по существу, случайно. Кант же отвечает на этот вопрос совершенно иначе. Метафизика возникла не в результате *обмана*, а является *иллюзией*. Иллюзия отличается от обмана тем, что при обмане одно лицо является жертвой обмана со стороны другого, в иллюзии же не происходит обмана со стороны другого, а лицо, подвергающееся иллюзии, является жертвой естественного обмана, вызванного природными условиями, а не искусственными. Притом лицо, обманывающее *сознательно*, стремится ввести другого в заблуждение, иллюзия же возникает *бессознательно*. Наконец, обман носит *случайный* характер, трансцендентальная же иллюзия у Канта носит неизбежный и *необходимый* характер. Таким образом, согласно французским материалистам, религиозные представления возникают искусственно, в результате обмана, у Канта же идеи разума возникают в результате естественной иллюзии.

На вопрос о том, чьими интересами вызваны религиозные представления и метафизические представления, мы у французских материалистов и у Канта находим различные ответы. Согласно французским материалистам, меньшинство, состоящее из правителей и жрецов, заинтересовано в том, чтобы большинство придерживалось религиозных воззрений; поэтому оно их и навязало большинству и старается поддерживать в нем эти воззрения. Согласно же Канту, идеи разума возникли в результате интересов практического ра-

зума. Идеи относятся, преимущественно, к области практической деятельности, т. е. "деятельности, основанной на свободе, которая, в свою очередь, принадлежит к числу знаний, составляющих... специальный продукт разума"¹⁵.

"Практическая идея всегда в высшей степени плодотворна и в отношении к действительным актам — неизбежно — необходима. В ней чистый разум обнаруживает даже свою причинность, т. е. способность действительно производить то, что содержится в его понятиях"¹⁶. Кант приходит к тому выводу, что "метафизика в своих основных чертах заложена в нас самой природой, может быть, прежде, чем всякая другая наука, и на нее невозможно смотреть как на произведение вольного выбора или как на случайное расширение при развитии опыта"¹⁷. Общий вывод, к которому приходит Кант, это тот, что идеи заложены в нас природой и играют практическую роль, хотя они нам кажутся теоретическими положениями.

Таким образом, рассматривая те идеи, которыми занимается метафизика, для нас важно в первую очередь выяснить не столько их теоретическую ценность, сколько их практическую полезность. Нас не столько интересует, какие ответы они дают на вопрос, как то, чем вызваны эти вопросы. Нам не так важно теоретическое значение этих идей, как их историческое происхождение. Одним словом, мы не столько интересуемся их объективной ценностью, сколько их субъективной полезностью.

Таким образом, перед Кантом встает задача найти тот интерес, который вызвал эти идеи. Нам надо узнать, какой специфический интерес вызывает специфическую идею. Нас не удовлетворяет общее утверждение, что идеи вообще вызваны потребностями; мы еще хотим знать, какая именно потребность вызывает данную идею.

Сам Кант решительным образом утверждает, что идеи разума не только совершенно бесполезны в теоретическом отношении, "но даже противоречат правилам рассудочного познания природы", "простая ли субстанция душа или нет

– это совершенно безразлично для объяснения душевных явлений”. Эта идея ”не может служить никаким принципам для объяснения того, что дается внутренним или внешним опытом. Также мало могут служить космологические идеи о начале мира или его вечности для объяснения какого-нибудь события в самом мире. Наконец, согласно хорошему правилу естественной науки, мы должны избегать объяснения естественных явлений волею высшего существа, ибо это будет уже не естественная наука, а признание в том, что наши средства пришли к концу”¹⁸. Кант, как видим, не только считает эти идеи разума бесполезными для научного познания, но в известном смысле считает их даже вредными в научном отношении, приписывая им тормозящую роль.

Но если, несмотря на это, мы все же с естественной необходимостью принуждены неизбежно применять эти идеи, то отсюда вытекает тот вывод, что ”эти идеи назначены для совершенно другого употребления, чем те категории, которые вместе с основанными на них принципами обуславливают возможность самого опыта”¹⁹.

На вопрос о том, какими практическими интересами вызваны идеи разума, мы не находим у Канта совершенно единообразного ответа. ”Критика практического разума”, ”Критика чистого разума” и ”Пролегомены” дают не совсем одинаковые ответы, хотя сходятся в основном в том, что эти идеи не теоретические, а вызваны практическими потребностями. Наиболее ярко практический характер этих идей выражен, как и следовало полагать, в ”Критике практического разума”. ”Критика практического разума” формирует в общем виде принцип о примате практического разума и наиболее последовательно проводит его также и по отношению к идеям разума. В этом смысле ”Критика практического разума” дает нам несомненно ключ к пониманию ”Критики чистого разума”. Согласно ”Критике практического разума” примат практического разума над спекулятивным или теоретическим выражается в том, что интерес практического разума стоит выше интереса спекулятивного, т. е. спекулятивный разум

не имеет права следовать своим собственным интересам, но должен соединить со своими понятиями положения практического разума, которые для него являются лишними, хотя и не противоречат ему²⁰. Как мы видели, в "Пролегоменах" Кант выражался более решительно на этот счет и находил, что идеи разума не только не приносят какой-либо пользы в теоретическом отношении, "но даже противоречат правилам рассудочного познания". Как бы то ни было, но и "Критика практического разума" признает эти идеи излишними в теоретическом отношении, но считает их необходимыми в практическом отношении.

Необходимость этих идей обосновывается следующим образом. Идея *свободы* необходима для того, чтобы человек мог действовать согласно категорическому императиву. Категорический императив является основным законом чистого практического разума, воздействующим на волю одной своей формой, независимо от содержания. Для того, чтобы человек мог поступать согласно категорическому императиву, мы должны предположить, что он обладает способностью свободы и что в мире существует причинность через свободу (*Causalität durch Freiheit*), выражающаяся в том, что человек способен "*самостоятельно* начинать ряд явлений, развивающийся далее согласно законам природы"²¹. Причинность же через свободу возможна только в том случае, если человек относится не только к миру явлений, но и к миру "вещей в себе"; ибо только в этом случае он не только подчинен природной причинности, но и способен самостоятельно начинать ряд явлений. Понятию свободной причинности приписывается объективная реальность, но не в теоретическом отношении, т. е. не для объяснения мира явлений, а лишь в практическом отношении, т. е. для того, чтобы человек мог поступать согласно категорическому императиву. Свободная причинность играет не теоретическую роль, а практическую. Поскольку человек является существом пассивным, постольку его поступки вполне объясняются природной причинностью. Но поскольку человек — существо практи-

ческое, творящее историю, постольку он нуждается в понятии свободы. Понятие свободы не имеет никакого научного значения, а является лишь побудительным стимулом для того, чтобы человек мог действовать. Это понятие, таким образом, вызвано чисто практическими интересами, интересами человека, как лица, творящего историю. Человек, для того, чтобы творить историю, нуждается в понятии свободы, которая и удовлетворяет этому своему историческому назначению.

В тесной связи с идеей свободы находится идея бессмертия души. Эта идея вызвана также практической потребностью разрешить противоречие между велениями морального долга и природой человека. Моральный долг требует святости, т. е. полного совпадения воли с моральным законом, т. е. чтобы человек в своих поступках действовал исключительно по побуждению морального закона. Но человек, как существо разумное, принадлежащее в то же время и к чувственному миру, к миру явлений, способен не только к добродетели; он способен поступить закономерно из уважения к закону, но при этом никогда не теряет сознания того, что у него существует постоянная склонность преступать закон; если же он не преступает долга, то все же он сознает, что он действует не из одних только моральных мотивов, т. е. не из одного только стремления исполнять нравственный долг, но также и под влиянием других мотивов, имеющих чувственный характер. Таким образом, возникает противоречие между требованиями морального долга и природой человека. Закон обращается к человеку, как к чисто разумному существу, но человек по своей природе представляет существо не только разумное, но и чувственное. Таким образом, в течение своей земной жизни человек может лишь приближаться к святости, но никогда не достигнет ее. Для того, чтобы не лишать человека этой надежды достигнуть святости, и принимается постулат бессмертия души. Благодаря тому, что душа полагается бессмертной, человек получает возможность верить в бесконечный прогресс, в бесконечное приближение к свято-

сти. Таким образом, если идея свободы была вызвана потребностью человека как чисто практического существа, чисто деятельного существа, понятие бессмертия души вызвано потребностью человека, как существа не только деятельного, но и чувствующего. Человек, благодаря тому, что он является не только деятельным, но и чувствующим существом, сознает свою неспособность выполнить требования морального долга. Понятие о бессмертии души и служит для того, чтобы он не впал в отчаяние и не потерял надежды на достижение святости.

Третья категория, бытие Бога, вытекает из отношения нравственности к блаженству, к счастью. Человек как природное существо стремится к счастью, т. е. к тому, чтобы исполнились все его желания; такое исполнение его желаний возможно лишь в том случае, если природа приспособлена к целям человека. Но моральный закон действует посредством мотивов, которые совершенно не зависимы от природы и не принимают во внимание возможность удовлетворения человеческих стремлений, т. е. достижения счастья. Высшее благо возможно только в том случае, если добродетель находится в гармонии со счастьем, т. е. если исполнение морального долга приводит в то же время к достижению блаженства. Но человек, как существо, зависящее от общего строя природы, не может по своей воле быть причиной этой природы и привести ее в гармонию с добродетелью. Привести природу в гармонию с добродетелью, т. е. устроить природу так, чтобы совпадали блаженство и добродетель — может только существо, находящееся вне мира, одаренное разумом и волей и составляющее причину мира, т. е. Бог. Следовательно, бытие Бога постулируется для того, чтобы была удовлетворена потребность человека в счастье. Человек, как чувственное существо, нуждается в счастье. Если он будет поступать согласно моральному закону, то у него нет никаких гарантий, что на этом пути он достигнет счастья. Человек может быть уверен в том, что он достигнет на этом пути счастья только в том случае, если предположит существова-

ние Бога. Бог, таким образом, гарантирует человеку возможность достигнуть счастья на земле, не отступая в то же время от требования нравственного закона. Если бы человек не верил в бытие Бога, тогда он отчаялся бы в возможности достижения земного счастья, действуя морально; он был бы вынужден или действовать морально, отчаявшись в возможности достижения счастья, или же отказаться от повиновения моральному долгу для того, чтобы достигнуть счастья. Принятие бытия Бога спасает его от этой дилеммы, т. е. и от отчаяния и от необходимости изменить нравственному долгу, и дает ему возможность поступать нравственно и в то же время надеяться на счастье. Бытие Бога, следовательно, необходимо для удовлетворения потребностей чувственной природы человека. Оно дает больше, чем бессмертие души, обещая счастье здесь, на земле.

Душа, Бог и мир — суть идеи, т. е. понятия, предмет которых не может быть дан в опыте. Это определение теоретическое. Но свобода воли, бессмертие души и бытие Бога являются постулатами. Постулаты не теоретические догмы, но предпосылки, имеющие необходимое практическое значение, не расширяющие спекулятивного знания, но дающие объективную реальность идеям спекулятивного разума благодаря их отношению к практическому; они уполномочивают спекулятивный разум к понятиям, одну только возможность которых он не осмелился бы выставить сам по себе²². Другими словами, это значит, что постулаты являются теоретическими положениями, поскольку они утверждают объективную реальность идей. Утверждение, что идеи имеют объективную реальность, носит теоретический характер, поскольку оно является утверждением о существующем. Но, с другой стороны, постулаты являются такими утверждениями, теоретическая истинность которых не может быть доказана, так как идеям в опыте не соответствует никакой предмет. Постулаты являются мнимотеоретическими положениями: они утверждают нечто, как существующее. Но это утверждение не носит научного характера, так как предмет его не может быть

дан ни в каком опыте. Это теоретическое утверждение вызвано практическими потребностями, а именно, безусловно действующим практическим законом. Для того, чтобы практический закон мог оказать свое действие, необходимо утверждать объективную реальность идей, т. е. реальность причинности через свободу души и Бога. Практический закон потеряет свою способность производить действие, если мы будем отрицать реальность этих идей. Если мы будем исходить только из интересов науки и не считаться с природой человека, тогда моральный закон потеряет свою силу. Принимая во внимание природу человека как деятельного существа, ограниченного во времени и стремящегося к счастью, мы увидим, что он может поступать морально только в том случае, если он будет верить в свободу воли, бессмертие души и бытие Бога. Эти теоретические положения нужны для того, чтобы человек мог действовать морально. Они вызваны практическими потребностями человеческой природы. Но эти *мнимотеоретические* положения могут сыграть свою полезную роль только в том случае, если человек будет считать их за *действительные* теоретические суждения; они потеряют свою практическую ценность, если он убедится в их мнимотеоретическом значении. В этом смысле можно сказать, что выяснение генезиса постулатов является вместе с тем и их критикой. Если бы люди убедились в том, что эти постулаты являются лишь мнимыми научными суждениями, тогда последние потеряли бы свою силу. Но Кант считал, что эта критика никогда не дойдет до толпы. "Эта критика никогда не может стать популярной, — да и не нуждается в этом; толпа также мало интересуется изысканными аргументами защиты полезных истин, как и утонченными возражениями против них"²³. Таким образом, для толпы постулаты практического разума всегда сохранят свое значение, именно потому, что она их принимает за теоретические истины, т. е. приписывает им объективное значение, не подозревая их практического происхождения.

Так объясняет происхождение и значение идей "Критика

практического разума”. “Критика чистого разума” объясняет их несколько иначе. Она не столько нападает на их нравственную ценность (хотя и упоминает об этом), сколько на их эстетическое значение. Она главным образом выдвигает архитектурное значение их. “Человеческий разум по природе своей архитектурен, т. е. он рассматривает все знания как принадлежащие к возможной системе, и потому допускает только такие принципы, которые по крайней мере не мешают существующим знаниям объединяться в систему с другими знаниями”²⁴. Ценность идей заключается в том, что они дают возможность построить законченное здание знаний и этим могут удовлетворить архитектурному интересу разума. Для объяснения природы идеи не нужны. “Предположите, что природа вполне раскрыта перед вами, и для ваших чувств и сознания не скрыто ничего из того, что предложено вашему наглядному представлению; тем не менее, вы не будете в состоянии познать путем опыта предмет ваших идей “in concreto”. “Следовательно, ваши вопросы вовсе не необходимы для объяснения какого-либо встречающегося вам явления, и, значит, вовсе не даются самим предметом. В самом деле, такой предмет никогда не может встретиться вам, потому что он не может быть дан никаким возможным опытом”²⁵. “Явление требует объяснения лишь постольку, поскольку условия его объяснения даны в восприятии, но все, что может быть дано в них, взятое в виде *абсолютного целого*, вовсе не составляет восприятия”²⁶.

Идеи нужны не для объяснения природы, но для систематизации знания. “Рассматривая все знания нашего рассудка, во всем их объеме, мы находим, что специальной задачей, которую стремится осуществить разум, является *систематичность* знания, т. е. связь его на основании одного принципа”²⁷. Идеи и являются этими принципами, помогающими систематизировать все наши знания. Но поскольку идеи служат лишь для систематизации знания, а не для объяснения природы, постольку они имеют лишь регулятивное значение, а не конститутивное. “Гипотетическое применение разума из идей,

положенных в основу в качестве проблематических понятий, собственно, не имеет *конститутивного* характера, именно, оно не устанавливает, строго говоря, истинности всеобщих правил, допускаемых в виде гипотезы²⁸. "Это применение разума обладает только регулятивным характером, имея целью вносить, насколько возможно, единство в частные знания и таким образом приближать правила к всеобщности"²⁹. Эта систематичность, которую вносят идеи в наши знания, носит не научный характер, а эстетический, архитектурно-нический.

Ввиду того, что эти идеи систематизируют наши знания, может получиться впечатление, будто идеи имеют теоретический характер. Но на самом деле это не так. Мы должны отличать систематизацию знаний от самого познания. В познании мы узнаем о качестве самого предмета, хотя бы этот предмет и не был "вещью в себе", а только принадлежал к миру явлений. Но идеи нам ничего не говорят о качестве предмета и не показывают нам, какими свойствами обладает предмет в опыте. Идеи удовлетворяют только нашему эстетическому интересу, а не вызваны потребностями науки. Благодаря им многообразие эмпирического знания принимает систематический вид и становится "более упорядоченным и правильным, чем этого можно было бы достигнуть без таких идей, посредством одного лишь применения основоположений рассудка"³⁰.

Поэтому, пользуясь идеями, мы не должны забывать того, что они имеют только эстетический характер и в известном смысле представляют собой только эстетическую фикцию. "Они устремляют рассудок к известной цели, ввиду которой линии направления всех его правил сходятся в одной точке", "хотя эта точка есть только идея (*focus imaginarius*), т. е. точка, из которой понятия рассудка в действительности вовсе не исходят, так как она находится совершенно вне границ возможного опыта"³¹. Как видим, Кант сравнивает здесь идею с мнимым изображением, при котором также "возникает иллюзия, как будто бы эти линии направления исходят

из самого предмета”³². Пользуясь идеями, мы должны помнить, что на самом деле им не соответствует никакая объективная реальность, и они не имеют никакого теоретического значения. Мы должны ими пользоваться как эстетическими категориями, представляющими прекрасную видимость. Идеи, будучи для теоретического рассудка только фикциями, удовлетворяют нашим эстетическим потребностям, придавая законченный и завершённый вид всей совокупности наших знаний. Если мы будем пользоваться идеями так, как будто бы (als ob) им соответствовала объективная реальность, мы придадим нашим знаниям эстетически завершённый вид. В этом смысле Кант и говорит, что ”идеи есть собственно только эвристическое, а не выражающее качество предмета понятие”. Они ”указывают, как мы, под руководством ее, должны искать свойств и связей предметов опыта вообще”³³. Идея имеет эвристический характер не в том смысле, что она помогает нам открывать новые свойства предметов; она имеет чисто субъективное эвристическое значение; она помогает нам связывать предметы так, чтобы они получили систематический вид. Идеи, поскольку они удовлетворяют нашим эстетическим *интересам*, постольку имеют и практический характер, так как каждый интерес, в последнем счете, носит практический характер³⁴.

”Пролегомены” занимают по отношению к идеям промежуточную позицию между ”Критикой чистого разума” и ”Критикой практического разума”. ”Критика чистого разума” выдвигает регулятивное значений идей; ”Критика практического разума” настаивает на их нравственном характере. ”Пролегомены” соединяют обе точки зрения, но, как нам кажется, выдвигают на первый план их нравственный характер. В этом отношении характерно то, что в то время, как ”Критика чистого разума” стремится привести идеи в соглашение с опытным применением рассудка, ”Пролегомены” на первый план выдвигают их антиномический характер. В ”Критике чистого разума” говорится, что, во всяком случае, психологическая и теологическая идеи не содержат в

себе противоречий и ничто не мешает нам принимать эти идеи за объективные, так как никто не может отрицать их объективную реальность³⁵. "Пролегомены" утверждают, что эти идеи не только совершенно бесполезны, "но даже *противоречат* правилам рассудочного познания природы"³⁶. Зато "Пролегомены" тем энергичнее настаивают на их практическом применении.

В отличие от "Критики практического разума", в "Пролегоменах" эти идеи носят не столько положительный характер, сколько отрицательный. Они не столько доказывают, сколько опровергают. Назначение этих идей в том, чтобы опровергнуть материализм, натурализм и фатализм. "Психологическая идея, хотя и не открывает ничего относительно чистой, сверхопытной природы человеческой души, однако, по крайней мере, довольно ясно показывает неудовлетворительность опытных понятий об этом предмете и этим отклоняет от материализма, как такого психологического понятия, которое не годится ни для какого естественного объяснения и суживает разум в практическом отношении". "Космологические идеи, показывая очевидную недостаточность всего возможного естествознания к удовлетворению законных запросов разума, удерживают от натурализма, признающего природу самодовлеющей"³⁷. Посредством же теологической идеи разум "освобождается от фатализма, как слепой естественной необходимости в контексте самой природы без первого начала, так и от фатализма в причинности самого этого начала и ведет к понятию свободной причины, т. е. высшего ума". "Таким образом, трансцендентальные идеи, хотя и не дают нам положительного знания, однако служат к упразднению дерзких и суживающих область разума утверждений материализма, натурализма и фатализма и через то дают простор нравственным идеям вне области умозрения"³⁸.

Потребность, заставляющая нас принимать эти идеи, не научная, а практическая. Так как на вопрос о том, что же такое, собственно, душа, никакое опытное понятие не дает нам ответа, "то во всяком случае приходится принять *нарочно*,

для этого некоторое разумное понятие (простого, не материального существа), хотя бы мы никак не могли доказать объективную реальность этого понятия”³⁹. Точно так же при космологических вопросах о продолжительности и величине мира, о свободе и естественной необходимости разум чувствует недостаточность всех физических объяснений. Наконец, при совершенной случайности и относительности всего того, что мы мыслим и принимаем только по опытным принципам, разум ”чувствует себя *принужденным* искать успокоения и удовлетворения за пределами всяких опытных понятий”⁴⁰ в понятии Бога.

Практический интерес в ”Пролегоменах” очень сильно подчеркнут. Так, например, *нарочно* принимается понятие души, разум *принужден* признать существование Бога. Идея души имеет в ”Пролегоменах” регулятивное применение не столько с систематической целью, сколько с полемической. Эта идея ”служит как регулятивный принцип к тому, чтобы совершенно уничтожить всякие материалистические объяснения внутренних явлений нашей души”⁴¹.

Таким образом, мы видим, что во всех названных сочинениях Канта происхождение идей объясняется интересом. Удовлетворяют ли идеи моральному или эстетическому интересу, во всяком случае, они имеют практическое значение. Но для того, чтобы удовлетворить этому практическому интересу, идеи должны принять вид теоретических суждений, т. е. высказываний о том, что существует, а не о том, что нам желательно. Критика идей заключается в том, что показывается их происхождение. В этом смысле эта критика имеет исторический характер. Показывая, каким образом возникли идеи и каким интересам они удовлетворяют, эта критика носит в то же время и диалектический характер. Она в одно и то же время оправдывает и осуждает; идеи оправдываются тем, что доказывается *каким* интересам они удовлетворяют — интересы эти нравственные и эстетические. Но идеи в то же время и осуждаются, так как доказывается, что идеи же выдают себя за нечто, лишенное всяких интересов, за чистое

порождение мысли, имеющей теоретическое значение. Критика идей заключается в том, чтобы выяснить их истинную природу и показать, порождением каких интересов они являются.

II. БОРЬБА ИНТЕРЕСОВ – БОРЬБА СИСТЕМ

Мы показали, что идеи разума являются выражением практических интересов. Теперь мы хотим показать, что не только интересы выражаются в виде системы идей, но что противоречия различных интересов выражаются в виде противоречия различных систем. Однако раньше мы должны обратить внимание на то различие, которое Кант устанавливает между логической и реальной противоположностью.

В своем "Опыте о введении понятия отрицательных величин", изданном в 1763 году, Кант отличает логическую противоположность от реальной. Логическая противоположность имеется в том случае, когда об одном и том же предмете в одном и том же смысле что-нибудь утверждается и одновременно отрицается. Например, тело, находящееся в движении и одновременно не находящееся в движении. Такие логически противоположные предикаты, согласно закону противоречия, не совместимы, т. е. не могут существовать в одном и том же субъекте. Их сочетание дает в результате ничто – бессмыслицу, которая никогда не может стать реальностью. В отличие от логической противоположности, которая заключает в себе противоречие, реальная противоположность не заключает в себе противоречия. Реально противоположные предикаты совместимы, т. е. могут существовать в одном и том же субъекте. Например, две силы, сообщающие одному и тому же телу движения в противоположных друг другу направлениях. Математическим выражением понятия реальной противоположности Кант считает понятие отрицательных величин.

Кант предлагает расширить понятие отрицательных величин и ввести его также в механику, психологию, этику. На этом основании Кант предлагает считать неудовольствие не недостатком удовольствия, а отрицательным удовольствием, ненависть — отрицательной любовью, безобразие — отрицательной красотой, порицание — отрицательной славой и даже ошибки — отрицательными истинами, а опровержение — отрицательным доказательством.

От этого различения логической и реальной противоположности Кант не отказывается и в своих дальнейших работах. Он всегда признавал, что наука должна удовлетворять закону противоречия, которым определяется внутренняя возможность знания. Также в "Логике" Кант утверждает, что формальным критерием истинности науки является закон противоречия: "к логической истинности знания относится, во-первых, то, что оно логически возможно, т. е. не противоречит самому себе", ибо "противоречащее себе знание ложно"⁴². А в своем полемическом сочинении против Эбергарда, "Об открытии, после которого всякая новая "Критика чистого разума" становится излишней", изданном в 1790 году, Кант также настаивает на всеобщей применимости закона противоречия. "Закон противоречия есть принцип, который применяется ко всему вообще, что мы можем мыслить, будет ли это чувственный предмет и соответствующее ему возможное содержание, или нет; потому что он применяется к мышлению вообще, независимо от того, относится ли оно к объекту. Что не согласуется с этим принципом есть, очевидно, ничто (даже не мысль)"⁴³.

С другой стороны, мы видим, что Кант применял понятие реальной противоположности в своих работах, написанных после "Критики чистого разума". Так, в "Метафизических основоположениях естествознания", изданных в 1786 году, Кант приписывает материи силу притяжения и силу отталкивания, которые являются реально противоположными силами.

Если мы обратимся к "Критике чистого разума", то мы

заметим, что она ставит себе целью исследование возможности математического естествознания и метафизики как теоретических наук; при этом она исходит из того положения, что теоретическая наука должна удовлетворять закону противоречия. Математическое естествознание занимается проблемами пространства, времени и материи. Но пространство, если принимать его за реальность, приводит к противоречиям. Поэтому необходимо было конструировать такое понятие пространства, которое устранило бы эти противоречия: "Пространство, о котором можно было бы доказать, что оно ограничено и неограничено, что наполняющий его телесный мир делим до бесконечности и неделим, не могло быть метафизической реальностью; оно было бы положенным противоречием"⁴⁴; это противоречие устранялось тем, что пространство объявлялось не метафизической реальностью, а лишь формой человеческого созерцания. Но как бы ни обстояло дело с обоснованием пространства, времени и материи, науки, изучающие телесные явления, происходящие в пространстве и во времени, вполне удовлетворяли закону противоречия. Они поэтому объявлялись настоящими теоретическими науками.

Но не так обстояло дело с метафизикой. Что такое метафизика и какую цель она ставит себе? "Это наука, служащая для того, чтобы посредством разума перешагнуть от познания чувственного к познанию сверхчувственного"⁴⁵. Это определение ставит метафизику в ряд теоретических наук, математики и физики. Она занимается также проблемами сущего, является наукой о том, что есть, но только она занимается не познанием чувственного, а познанием сверхчувственного. Но в таком случае поражает следующее отличие ее от наук математических и физических. В то время как математическое естествознание развилось в стройную систему наук, удовлетворяющую принципу противоречия, метафизика представляет собой систему, не удовлетворяющую принципу противоречия. "Разум, успокоившийся на познании, мнимом расширенном при помощи идей за пределы возможного опы-

та, должен был, наконец, пробудиться вследствие открытия одного странного явления, именно того, что априорные тезисы, ограничивающиеся опытом, не только *согласуются* друг с другом, но и составляют даже априорную систему познания природы, тогда как те, которые переступают границы опыта, хотя они и кажутся имеющими одинаковое происхождение, вступают в *противоречия* отчасти между собой, отчасти с теми тезисами, которые направлены на познание природы и, как кажется, разрушают друг друга”⁴⁶.

Таким образом, в то время как математическое естествознание состоит из положений, согласующихся между собой и образующих стройную систему, удовлетворяющую законам формальной логики, — метафизика состоит из таких положений, которые, с одной стороны, противоречат друг другу, а с другой стороны, противоречат тем тезисам, которые направлены на познание природы.

Из этого следует, что метафизика не представляет собой теоретической науки, так как она не удовлетворяет тем требованиям, которым должна удовлетворять теоретическая наука. О предмете, изучаемом метафизикой, не может быть никакого знания. ”О сверхчувственном не может быть никакого теоретически-догматического познания (*quatenus non datur scientia*)”⁴⁷. Метафизика, как теоретическая наука, или метафизика природы, объявляется не научной дисциплиной, так как она не удовлетворяет требованиям, предъявляемым к науке.

Тем не менее, метафизика всеми силами сопротивлялась такому выводу. Причиной этого является то, что ”другие интересы, не стоящие в связи с интересами чистого разума, принуждают многих скрывать бессилие разума в этом направлении”⁴⁸. Мы в предыдущей главе показали, каковы были те интересы, которые вызвали к жизни метафизику, как систему, имеющую видимость науки. Теперь мы видим, что те интересы, которые вызвали метафизику, принуждают и в дальнейшем скрывать ”бессилие разума в этом направлении”. Но благодаря этому они вступают в противоречие с интересами

науки. Интересы науки и интересы практики оказываются противоречащими друг другу. Противоречащие тезисы метафизики оказываются выражением противоречивых интересов, которые и предстоит вскрыть.

Метафизика, таким образом, на самом деле оказалась не теоретической наукой, а морально-практической наукой разума, которую следует называть не метафизикой природы, а метафизикой нравов⁴⁹. "Она также занимается сверхчувственным, именно, свободой, но не ее природой, а теми практическими принципами, которые она кладет в основание всех действий"⁵⁰. Противоречивые тезисы, встречающиеся в метафизике, мы должны рассматривать не как теоретические суждения, а как практические принципы. Теоретические суждения не должны противоречить друг другу; они должны удовлетворять закону противоречия. Но совсем другое дело — практические принципы; если они являются выражением противоречивых интересов, то они не только не должны быть согласованы друг с другом, но обязательно должны противоречить друг другу. Подобно тому, как существуют *реально* противоположные интересы, должны существовать также противоположные практические принципы. И если эти принципы принимают форму теоретических суждений, то наша задача состоит в том, чтобы доказать ненаучный характер этих суждений и вскрыть те интересы, которые лежат за ними. Мы не должны применять к ним критерия формальной логики, который утверждает невозможность логического противоречия. Мы должны воспользоваться понятием отрицательных величин для разрешения этого противоречия. В этих принципах выражается не *логическое* противоречие теоретических суждений, а *реальное* противоречие различных интересов, имеющих практический характер.

Картину столкновения этих противоположных интересов Кант и дает нам в своих космологических антиномиях. Как совершенно правильно указывает Паульсен, эти антиномии "соответствуют двум важным направлениям мышления, которые ведут никогда не прекращающуюся борьбу в тече-

ние всей истории человеческого мышления. На одной стороне находится *рационалистически-догматическое*, а на другой — *эмпирически-скептическое* направление мышления; их можно назвать также *идеалистическим* и *материалистическим*. Уже в греческой философии они противостоят друг другу в лице Платона и Эпикура. В новое время мы находим ту же противоположность: на одной стороне стоит теологически-церковная философия, а на другой — направление, исходящее из современных естественных наук и служащее им. Соответственно ходячим эпитетам, это — благонамеренная и злонамеренная философия. Благонамеренная философия, действующая в пользу теологии, доказывает необходимость начала мира во времени (сотворения мира), простых существ (монадология, бессмертие), свободы воли, необходимого существа (Бога). Эмпиристически-материалистическое направление, исходящее из естественных наук, оспаривает все эти утверждения; оно находит, что начало мира во времени, духовность и бессмертие души, беспричинные явления (свободная воля) и необходимое существо не даны в опыте и вымышлены. Юм или *Système de la Nature* противоположны в этом пункте Лейбницу⁵¹.

На первый взгляд может показаться, будто антиномии не исчерпывают предмета метафизики, которая, согласно Канту, состоит в идеях Бога, души и свободы. У Канта антиномии касаются, главным образом, идеи свободы, а относительно психологической и теологической идеи "Критика чистого разума" утверждает даже, что они не содержат в себе антиномии⁵². Но на самом деле антиномическим характером обладает не только идея свободы, но также идея Бога и бессмертия. "Учение об антиномиях включает в себе все диалектические понятия чистого разума. Оно могло бы охватывать всю диалектику, т. е. критику рациональной психологии (под вторым пунктом) и теологии"⁵³. Мы считаем вполне правильным утверждение Паульсена, что по первоначальному плану Канта учение об антиномиях должно было изобразить весь прежний спор метафизики и решить его. Но в

”Критике чистого разума” Кант из архитектурных соображений выделил в особые отделы критику рациональной психологии и теологии. Таким образом, из учения об антиномиях были изъяты ”счеты с монадологией, как основой психологии и метафизики, в особенности доказательств в пользу бессмертия. На ее долю осталась только критика атомистики, которую Кант заменил динамической теорией материи”⁵⁴. С другой стороны, рациональная теология ”отняла у четвертой космологической идеи существенную часть ее содержания (космологическое доказательство в пользу бытия необходимого существа)”⁵⁵. Таким образом, мы все же будем считать учение об антиномиях центральной частью трансцендентальной диалектики, несмотря на те изменения, которым она подверглась в ”Критике чистого разума”; по существу, оно заключает в себе критику всей старой метафизики.

Учение об антиномиях заключается в том, что, рассматривая мир как целое, мы можем выставить четыре пары противоречащих друг другу суждений, причем в пользу тезиса и антитезиса можно привести одинаково сильные доводы. Утверждения эти следующие: 1) Мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве; он не имеет никакого начала и никаких границ. 2) Мир состоит из простых субстанций; в мире нет ничего простого. 3) Существует свобода, т. е. существуют явления, которые не могут быть объяснены законом причинности; нет никакой свободы, все совершается согласно законам природы. 4) В мире есть абсолютно необходимое существо; нет никакого абсолютно необходимого существа. Первый и четвертый пункт говорят о Боге, второй о бессмертии, а третий — о свободе.

В третьей секции, ”антиномии чистого разума”, озаглавленной ”Об интересе разума в этом его столкновении”, Кант исследует происхождение этого раздвоения разума и показывает, какими интересами руководствуется разум, выставляя свои тезисы и антитезисы. Сначала Кант предлагает обсудить, на какую сторону мы охотнее всего стали бы, если бы вынуждены были сделать выбор, сообразуясь не с логическим

критерием истины, а только со своим интересом. Это исследование нужно для того, чтобы выяснить, какие интересы руководят спорящими сторонами. Это исследование "сделает понятным, почему участники этого спора становятся охотнее на одну из сторон, вовсе не руководимые при этом более совершенным знанием предмета"⁵⁶.

Для того, чтобы выяснить эти интересы, Кант предлагает сравнить принципы, из которых исходят обе спорящие стороны. При этом выясняется, что "в утверждениях антитезиса заметна совершенная однородность способа мышления и совершенное единство максимы, именно принцип чистого эмпиризма не только в объяснении явлений в мире, но и в решении проблемы трансцендентальных идей относительно самого мира. Наоборот, утверждения тезиса полагают в основу, кроме эмпирического объяснения в ряду явлений, еще умопостигаемое начало, и в этом смысле максима их не проста"; "я буду называть ее догматизмом чистого разума"⁵⁷. Утверждения антитезиса исходят только из мира явлений, утверждения же тезиса принимают, кроме мира явлений, еще и умопостигаемое начало, т. е. сверхчувственный мир.

Эмпиризм в определении космологических идей руководствуется следующими соображениями. Он совершенно не считается с соображениями морали и религии и руководствуется исключительно теоретическими интересами разума. Он старается никогда не покидать почвы возможного опыта, законы которого он может проследить и посредством их без конца расширять свои прочные и понятные знания. "Эмпирист никогда не позволит считать какую-либо эпоху природы абсолютно первой или рассматривать какую-либо границу своего наблюдения ее объема как последнюю или переходить от предметов природы к таким предметам, которые ни чувством, ни воображением, никогда не могут быть выражены *in concreto* (к простому); он не может также допустить, чтобы в основе *самой природы* допускалась способность действовать независимо от законов природы (свобода), чтобы для чего бы то ни было отыскивалась причина вне природы

(первоначальное существо), так как мы ничего не знаем, кроме природы, и только природа дает нам предметы и может поучать относительно законов их”⁵⁸. Эмпиризм, таким образом, руководится интересами чистой науки, ”так как настоящее теоретическое знание нигде не может найти иных предметов, кроме предметов опыта”⁵⁹.

Кант считает, что эмпиризм вполне удовлетворяет требованию научного объяснения природы. Представителем его он считает Эпикура, которого он очень высоко ценит. Он считает возможным, что Эпикур проявил ”более философский дух, чем какой бы то ни было из древних мудрецов”⁶⁰. Правила, которые рекомендует Эпикур, — ”все это вполне правильные, хотя и редко соблюдаемые основоположения для расширения теоретической философии”⁶¹.

Догматизм, выставляя свои тезисы, руководствуется не интересами науки, а известным практическим интересом, ”в котором всякий благонамеренный человек, если он понимает свою истинную выгоду, принимает сердечное участие. Что мир имеет начало, что мое мыслящее я обладает простой и потому неразрушимой природой, что оно в своих произвольных действиях свободно и стоит выше принуждения природы и, наконец, что весь порядок вещей, образующих мир, происходит от одного первоначального существа, от которого все заимствует свое единство и целесообразность, — это краеугольные камни морали и религии”⁶². Но все эти положения лишены научного характера; они служат только для удовлетворения практического интереса. Кант приписывает также тезисы платонизму, о котором он отзывается следующим образом: он ”дает превосходные принципы практическому интересу, но именно вследствие этого разрешает разуму во всем, в чем нам представлено только теоретическое значение, следовать за идеальными объяснениями явлений природы и вследствие этого пренебрегать физическим исследованием”⁶³.

Так разрешается противоречие между эпикуреизмом и платонизмом. Система идей, соответствующая эпикуреиз-

му, имеет применение в области изучения явлений природы; она создана научным интересом и вполне удовлетворяет ему. Система идей, соответствующих платонизму, имеет значение для человека, как для деятельного существа; она создана практическими потребностями человечества, которым она вполне удовлетворяет. Но для того, чтобы удовлетворить этим практическим потребностям, положения платонизма должны принять такой вид, как будто они являются теоретическими суждениями. Если они не будут иметь вида теоретических суждений, то они не сумеют выполнить своего практического назначения. Но вследствие этого *реальная* противоположность теоретического и практического разума принимает вид *логической* противоположности. Мы имеем две системы противоречащих друг другу суждений, каждая из которых заявляет себя научной дисциплиной.

В математическом естествознании, которое руководится одним научным интересом, мы не встречаемся с таким положением. Там все положения согласуются друг с другом и образуют стройную систему, удовлетворяющую закону противоречия. Но в метафизике, где сталкиваются противоположные интересы, интерес науки и интерес практики, мы встречаемся с положениями, которые противоречат друг другу и как будто взаимно себя уничтожают. Выход из этого противоречия заключается в том, что вскрывается реальное противоречие интересов, скрывающееся за системами идей. Иными словами, мы доказываем, что между различными системами идей на самом деле существует не логическая противоположность, а реальная. Но реальная противоположность не требует уничтожения одного из членов противоположной пары; напротив, оба члена могут вполне совмещаться. Это не противоречит законам формальной логики. Таким образом, разрешение антиномий сводится к тому, что мы здесь имеем не логическую противоположность, а реальную. Здесь на самом деле не борьба теоретических систем, совершенно равноправных друг с другом, а борьба двух различных направлений, скрытых за системами. Борьба систем сво-

дится к борьбе интересов и ею объясняется. Система идей является выражением интересов; борьба систем на самом деле является борьбой противоположных интересов. Вот к чему сводится то разрешение антиномий, которое дается Кантом.

III. ГИПОСТАЗИРОВАНИЕ МЫСЛЕЙ В ВЕЩИ

Интерес создает идеи, которые служат для удовлетворения его. Но интерес не получил бы удовлетворения и идеи не сыграли бы той роли, которую они должны сыграть, если бы они не гипостазировались. Иными словами, идеи должны предстать нам не в виде идей, вызванных интересами, а в виде самостоятельных объектов, существующих совершенно независимо от наших интересов и обладающих самостоятельной реальностью, а не бытием, заимствованным от нас. Интерес не только вызывает идеи, но и придает им самостоятельный, объективный вид. Если бы идеи не имели этого объективного вида, они были бы бесполезны. Но на самом деле интерес творит не только идеи, он творит также вещи, которые имеют также вид независимой от нас реальности. Таким образом, интерес творит идеи и вещи, которые принимают независимый, объективный вид, как будто они не находятся ни в какой связи с вызвавшим их интересом. Теперь мы рассмотрим подробнее этот процесс гипостазирования идей и вещей.

Все наше знание о предмете получается двояким способом: посредством чувственности и посредством рассудка. Посредством чувственности предметы нам *даются*, посредством же рассудка предметы мыслятся. "Действие предмета на способность представления, поскольку мы подвергаемся влиянию его, есть ощущение. Те наглядные представления, которые относятся через посредство ощущений к предмету, называются эмпирическими. Неопределенный предмет эмпи-

рического наглядного представления называется *явлением*. В явлении то, что соответствует ощущению, я называю материей его, а то, благодаря чему многообразное в явлении может быть приведено в порядок в известных отношениях, я называю *формой* явления. Так как то, в чем ощущения могут быть приведены в порядок и в известную форму, само не может быть опять ощущением, то хотя материя всякого явления дана нам только а posteriori, форма для них целиком должна находиться готовой в душе а priori⁶⁴.

Пространство и время суть не ощущения, а чистые формы чувственности. Если мы выделим в нашей душе пассивный и активный моменты, то мы должны будем признать, что чисто пассивно она относится только к ощущению; но в формах пространства и времени она уже проявляет себя активно, поскольку они *формы* явлений, т. е. явления в них представляются упорядоченными. Пространство и время являются принципами упорядочения явлений, и постольку в них проявляется самодеятельность души. Но еще более самодеятельной представляется она через рассудок. "Рассудок есть способность самостоятельно производить представления, т. е. самодеятельность знания"⁶⁵.

Рассматривая отношение нашей способности представления к природе, мы должны различать природу в материальном отношении и в формальном отношении. "Природа в материальном отношении есть совокупность всех предметов опыта"⁶⁶, в формальном же отношении под природой подразумевается необходимая закономерность всех предметов опыта, насколько она познается а priori⁶⁷. Под опытом Кант подразумевает не простую совокупность восприятий, а организованное целое. Так, например, без закона причинности никогда никакое суждение не может иметь значения опыта. Поэтому, по существу, природа в материальном отношении является следствием природы в формальном отношении; это значит, что совокупность всех предметов опыта может быть получена только потому, что наш рассудок внес в опыт закономерность. Не закономерность получается в результате опы-

та, а опыт получается вследствие того, что к эмпирическому данному чувственного созерцания присоединяются особые понятия, имеющие свое происхождение совершенно а priori в рассудке; каждое восприятие должно быть сначала подведено под эти понятия и тогда уже, посредством них, может быть обращено в опыт⁶⁸. Благодаря такому подведению под понятие рассудка эмпирические суждения получают объективное значение и необходимую всеобщность, т. е. становятся опытными суждениями. Чувственное восприятие для того, чтобы оно стало объектом, должно быть подведено под понятие рассудка. Таким образом, не объект является причиной понятия рассудка, а, напротив, понятие рассудка создает, формирует предмет. Следовательно, рассудок не почерпает свои законы (a priori) из природы, а предписывает их ей⁶⁹.

Однако этот рассудок, который предписывает законы природе, не является рассудком отдельного индивидуума. Мы должны отличать эмпирическое сознание от сознания вообще. Эмпирическое сознание состоит из ассоциации представлений и имеет субъективный и случайный характер. Но сознание вообще имеет объективный и необходимый характер и сообщает всеобщность эмпирическим суждениям; оно вносит связь в чувственное восприятие и тем самым предписывает законы природе.

Сознание вообще является не индивидуальным сознанием, а родовым. Его деятельность носит характер чисто логической деятельности, выражающейся в том, что оно предписывает правила природе. Сознание вообще проявляется в форме рассудка, который является законодателем для природы и источником ее законов⁷⁰.

Таким образом, результат исследований Канта мы можем формулировать следующим образом. Не природа предписывает свои законы человеку, а человек предписывает законы природе — человек не как индивидуальное существо, а как родовое. Человек, таким образом, не является простым продуктом воздействия на него природы, а наоборот, сам формирует и преобразовывает природу. Но формирует

и преобразовывает он ее посредством логической деятельности. Благодаря тому, что формирующая деятельность человека носит логический характер, самый продукт его деятельности носит также логический характер. Таким образом, природа, как явление, организованное человеческой деятельностью, носит, по преимуществу, логический характер. Природа относится к человеку, как продукт к деятельности. Субъективная логическая деятельность человека получает объективно логическое воплощение в природе. Логическая деятельность в человеке носит характер живого творческого процесса, логика же, воплощенная в природе, носит характер застывший и неподвижный, предметный. В человеке воплощается деятельность, активность, процесс, в природе же воплощается страдательное начало, предмет. Своеобразие природы заключается в том, что, будучи продуктом человеческой деятельности, она противостоит человеку в виде независимого от него предмета. Здесь повторяется то же отношение, которое имело место между интересами и идеями. Практика создает теорию, интерес создает идею, но идеи, будучи продуктом интереса, представляются в виде независимой от него системы идей, имеющей самостоятельное, объективное значение. Точно так же и здесь предмет является продуктом деятельности, но в природе он принимает вид самостоятельно существующего объекта. Интерес воплощается в практике, в деятельности, — идея воплощается в предмете. Деятельность является воплощением интереса, предмет воплощает собой идею. И точно так же, как идея представляет собой нечто чуждое по отношению к интересу, так и предмет представляет собою нечто чуждое по отношению к процессу. В идее мы имеем отчуждение интереса, в предмете же мы имеем отчуждение процесса. На этом мнимосамостоятельном характере предмета по отношению к логической деятельности, вызвавшей его, мы остановимся здесь несколько подробнее.

Кант отказывается объяснить тот процесс, благодаря которому предмет кажется независимым от логической деятельности, вызвавшей его. Он только констатирует тот факт,

что природа возможна благодаря такому устройству нашего рассудка, "по которому все представления чувственности необходимо относятся к сознанию и посредством которого только и возможен такой образ нашего мышления, именно по правилам — а через это возможен и опыт"⁷¹. "Но как возможно это особое свойство нашей чувственности или нашего рассудка и той необходимой апперцепции, которая лежит в основе его и всякого мышления, — этого вопроса разрешить нельзя"⁷². Кант, таким образом, отказывается объяснить причину того, почему предмет кажется независимым от деятельности, вызвавшей его. Эту задачу пытались решить его преемники, Фихте и Шеллинг.

Но если Кант и отказывается объяснить причину этого явления, тем не менее он дает описание его. Так, разбирая вопрос о взаимодействии души и тела, он находит разрешение всех затруднений в трансцендентальной иллюзии; эти затруднения "обуславливаются исключительно иллюзией, побуждающей нас гипостазировать то, что существует только в мышлении, и принимать с теми же свойствами, какие существуют в мышлении, за действительный предмет, находящийся вне мыслящего субъекта"⁷³. "Это бытие находится не вне нас, а исключительно в нас, как наша мысль, хотя, правда, эта мысль посредством указанного чувства представляет это бытие, как находящееся вне нас"⁷⁴. "Эти внешние явления принадлежат только мыслящему субъекту, точно так же, как и все остальные мысли, с тою лишь разницей, что они обладают следующим обманчивым свойством: так как они представляют предметы в пространстве, то они как бы отделяются от души и кажутся витающими вне ее"⁷⁵. Здесь даже само внешнее чувство, посредством которого мы воспринимаем внешние предметы, является как бы разновидностью трансцендентальной иллюзии. Значение трансцендентальной иллюзии значительно расширяется Кантом; следствием трансцендентальной иллюзии является не только то, что мы придаем объективное значение идеям разума, Богу, душе и т. д., но и то, что мы придаем объективное значение самому внеш-

нему миру. "Тела и движения существуют не как нечто, находящееся вне нас, а только как представления в нас, и потому движения материи не производят в нас представления, а сами суть... только представления"⁷⁶. Это происходит вследствие того, что "представления нашей чувственности находятся в такой связи друг с другом, что наглядные представления, называемые внешними, могут представляться, согласно эмпирическим законам, как предметы вне нас"⁷⁷.

Таким образом, трансцендентальная иллюзия получает гораздо более широкое применение, чем то, какое она должна была иметь по первоначальному замыслу. Согласно своему первоначальному замыслу, она должна была объяснить возникновение метафизики. Понятия разума, т. е. идеи о Боге, душе и т. д., вызванные практической потребностью, вследствие трансцендентальной иллюзии получили объективное предметное значение. Таким образом, возникла метафизика как наука, занимающаяся этими идеями. Трансцендентальная иллюзия должна была показать, что понятия разума, не имеющие применения в опыте, обладают лишь мнимой реальностью, в то время, как категории рассудка и формы созерцания имеют настоящее объективное значение. Понятие разума имеет только практическое значение, а категории рассудка и формы созерцания имеют теоретическое применение. Но рассудок, порождая категории, обнаруживает такую же активность, какую обнаруживает разум, порождая свои идеи. И те и другие являются результатом активной деятельности души, и те и другие имеют организующее значение. Посредством идей разум организует человеческую деятельность, посредством категорий рассудок организует природу. Продукт деятельности разума представляют идеи, продукт же деятельности рассудка – природа, организованная посредством категорий. Но как продукты разума, так и продукты рассудка кажутся обладающими совершенно самостоятельным бытием и представляются независимыми от той деятельности, которая их произвела. Благодаря одной и той же иллюзии мы приписываем объективное бытие идеям разума и независи-

мую от рассудка реальность природе, которая также является продуктом человеческой деятельности.

В обоих случаях происходит тот же процесс гипостазирования мыслей в вещи и представлений в предметы⁷⁸. Сам Кант не довел до конца той мысли, что и природа является продуктом человеческой деятельности; этот вывод сделал Фихте, но исходил он при этом из кантовских предпосылок и из учения Канта о примате практического разума.

Теперь мы попытаемся резюмировать учение Канта об идеях разума и о категориях рассудка. Практические потребности человека, как активного существа, вызывают к жизни деятельность разума. Разум творит идеи, которые служат для организации человеческой деятельности. Вследствие трансцендентальной иллюзии мы приписываем этим идеям объективное значение, но в опыте мы не находим ни одного предмета, который бы соответствовал этим идеям. Несмотря на то, что мы им приписываем объективную реальность, об идеях мы не можем построить никакой науки. Поэтому весь процесс деятельности разума может быть представлен в следующем виде: практическая потребность вызывает деятельность разума, разум порождает идеи, идеям приписывается объективное значение; идеи, благодаря тому, что им приписывается объективное значение, удовлетворяют той потребности, которая их вызвала. Мы получаем круговое движение: потребность вызывает идеи, идеи удовлетворяют потребности. Процесс этот протекает в следующих стадиях: потребность вызывает деятельность, деятельность порождает идеи, идеи удовлетворяют потребности. Здесь есть только порождение идей, но нет порождения предметов. Гипостазирование здесь выражается в том, что самостоятельное значение приписывается *идеям*, а не предметам. Продуктами разума являются идеи, им же приписывается самостоятельное значение. В этом выражается роль трансцендентальной иллюзии по отношению к разуму.

В несколько иных формах протекает деятельность рассудка. Потребность в теоретическом овладении природой,

в организации ее вызывает деятельность рассудка. Рассудок творит категории, посредством которых он овладевает природой. Благодаря категориям и формам созерцания восприятия превращаются в предметы опыта. Восприятия превращаются в предмет благодаря организующей деятельности рассудка. Предмет как *организованное* целое является продуктом деятельности рассудка. В этом виде он удовлетворяет потребности рассудка в познании. Теоретическая потребность рассудка вызывает предмет, который удовлетворяет этой потребности. Деятельность рассудка протекает следующим образом: потребность в овладении природой и в организации ее вызывает деятельность рассудка; рассудок порождает категории; категории придают форму восприятиям и превращают их в предметы; рассудок познает эти предметы, которые, по существу, вызваны его же собственной деятельностью. Потребность рассудка в познании выражается в создании предметов, которые он затем и познает, как существующие независимо от него. Здесь порождаются не только категории, но и предметы, в отличие от разума, который порождает только идеи, рассудок порождает не только категории, но и предметы. Роль трансцендентальной иллюзии заключается в том, что предметы, которые являются порождением рассудка, кажутся ему независимыми от него, существующими совершенно самостоятельно. Но рассудку эта иллюзия так же необходима, как необходима была иллюзия разуму. Рассудок желает познавать предметы; познание состоит в согласии представления с предметом. Для того, чтобы рассудок мог иметь представление о предмете, предмет должен казаться ему независимым от него. Рассудок создает продукты, которые должны удовлетворять его потребности; эта потребность может быть удовлетворена только в том случае, если произведенные им продукты предстанут перед ним не в виде порожденных им продуктов, а в виде совершенно самостоятельных предметов, существующих независимо от него. Эту роль выполняет трансцендентальная иллюзия, благодаря которой предметы кажутся рассудку независимыми от него.

Таким образом, деятельность рассудка имеет несколько более сложный характер, чем деятельность разума. Разум создает идеи, рассудок же — предметы. Там мы имеем такую схему: потребность — деятельность разума — идеи. Здесь же схема эта принимает следующий вид: потребность — деятельность рассудка — категории — предметы. Разум создает идеи, рассудок же создает предметы, благодаря чему его деятельность принимает более сложный вид. В результате мы получаем следующий парадоксальный вывод: разум, являющийся, по преимуществу, практическим, ограничивается созданием идей; рассудок же, являющийся, по преимуществу, теоретическим, не ограничивается созданием категорий, а создает еще предметы. Практическая деятельность создает идеи, а теоретическая — предметы. Но парадоксальность эта значительно смягчается, если мы вспомним, что разум хотя и создает идеи, но приписывает им объективное значение и в этом смысле считает их предметами. С другой стороны, те предметы, которые создает рассудок, по существу, являются чисто логическими образованиями. Предметность заключается в соответствии правилам логики, в необходимости и общеобязательности. Наконец, хотя рассудок носит теоретический характер, а разум практический, но деятельность рассудка возникает под влиянием теоретической *потребности*. А потребность носит практический характер. Таким образом, сама наука возникает под влиянием практики и в этом смысле носит практический характер. Если мы примем во внимание все эти обстоятельства, то мы увидим, что деятельность рассудка и деятельность разума имеют гораздо больше черт сходства, чем черт различия. Это происходит потому, что и рассудок, и разум проявляются в *деятельности*; и у рассудка, и у разума эта деятельность возникает под влиянием *потребности*, носящей по существу практический характер. Наконец, и там и здесь мы имеем трансцендентальную иллюзию, удовлетворяющую практической потребности. Благодаря всему этому деятельность рассудка и разума по существу имеет общий характер и общий источник. Они порождены одной и

той же потребностью, деятельность которой выражается в различных руслах, имеющих по существу общее происхождение.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы пытались доказать, что у Канта имеются три положения: 1) интерес создает систему идей, 2) противоречие интересов выражается в форме противоречия систем, 3) мысль гипостазирована в вещи, олицетворяется в вещах. Все эти три положения тесно связаны между собой; раз система идей является выражением интереса, то ясно, что противоречие интересов должно найти свое выражение также и в системах идей; системы идей обладают таким противоречивым характером, каким обладают вызвавшие их интересы. Противоречия интересов, со своей стороны, представляют частый случай реальной противоположности, существующей в природе и в обществе. Благодаря этому, противоречия систем имеют характер не логической противоположности, а реальной.

Но и тот факт, что система является выражением интереса, тесно связан с фактом гипостазирования мысли в вещи. И то и другое является выражением того, что практический разум преобладает над теоретическим, деятельность — над созерцанием. Гипостазирование мыслей в вещи означает то, что логическая деятельность выражается в виде предметов, существующих как будто независимо от этой деятельности. Сами эти предметы являются продуктом логической деятельности, продуктами, приобретающими независимый от нее характер. Предметы не являются чем-то отличным от мысли; восприятия, организованные мыслями, категориями и получают вид предметов. Логическая деятельность соприкасается с потребностью, практическим интересом, вызвавшим ее; предметы соприкасаются с мыслями, категориями, организующими их. Как потребность выражается в ви-

де системы идей, так и деятельность выражается в виде системы вещей.

Но, по существу, нет качественной разницы между потребностью и деятельностью, с одной стороны, и мыслями и предметами, с другой стороны. Мы все время вращаемся в сфере чисто логического. Логическая потребность или практический разум вызывают логическую деятельность и воплощаются в ней; логическая деятельность создает логические продукты, которые можно рассматривать и как мысли, и как предметы. Мы, таким образом, все время остаемся в сфере логического; весь круговорот совершается в пределах логики и не касается реального мира, находящегося вне мысли.

Если мы отвлечемся от того обстоятельства, что у Канта все вращается в сфере логики, и обратим внимание на отношения различных частей системы друг к другу, то мы найдем у Канта целый ряд таких положений, которые позже были приняты марксистской философией истории. Так, учение о том, что система идей является выражением интереса, соответствует учению Маркса о базисе и надстройке, с тем, понятно, отличием, что у Маркса представления являются выражением материального интереса. "Господствующие мысли представляют не что иное, как идеальное выражение господствующих материальных отношений, представляют выраженные в виде мыслей господствующие материальные отношения"⁷⁹. Вполне марксистской представляется мысль о том, что противоречия интересов выражаются в виде противоречия систем, и что материализм является выражением научного мирозерцания, а идеализм — богословски-морального. Положение о том, что мысли гипостазированы в вещи, аналогично учению Маркса о фетишизме, которое состоит в том, что отношения людей представляются в виде отношений вещей. К учению о фетишизме очень близко подходит учение о трансцендентальной иллюзии у Канта. В учении о трансцендентальной иллюзии и о гипостазировании мыслей в вещи мы имеем зародыши как фетишизма, так и учения о базисе и надстройке. То свойство трансцендентальной иллюзии, благо-

даря которому "субъективная необходимость соединения наших понятий принимается за объективную необходимость определения "вещей в себе"⁸⁰, напоминает фетишизм, при котором также отношения людей кажутся отношениями вещей. С другой стороны, то обстоятельство, что продукты логической деятельности кажутся обладающими самостоятельным, независимым бытием, представляет аналогию тому, что товары, представляющие продукты человеческой деятельности, принимают форму независимых от этой деятельности предметов. То обстоятельство, что идеи разума, являющиеся выражением практической потребности, кажутся системами идей, имеющих чисто логическое значение, соответствует тому свойству идеологии, согласно которому она кажется существующей самостоятельно и независимо от вызвавших ее интересов. "Идеология есть процесс, хотя и совершаемый сознательно так называемым мыслителем, но с ложным сознанием. Настоящие побудительные силы, приводящие его в движение, остаются неизвестными мыслителю"⁸¹. Словом, мы у Канта находим мысль о том, что идеи являются выражением интересов, принимающими при том вид системы независимой от этих интересов, так и мысль о том, что мысли, представляющие выражение человеческой деятельности, воплощаются в виде предметов, независимых от этой деятельности. Таким образом, Кант является предшественником Маркса как в учении о базисе и надстройке, так и в учении о товарном фетишизме.

Схема деятельности рассудка, которая у Канта имеет следующий вид: потребность — деятельность рассудка — категории — предметы, напоминает схему Маркса о базисе и надстройках, которая имеет следующий вид: производительные силы — производственные отношения — идеология. Сравнивая эти две схемы, мы можем отметить следующую любопытную особенность: у Канта на последнем месте стоят не идеи, а предметы, в то время как у Маркса идеи стоят на последнем месте. Это связано с тем, что у Маркса в основу положены материальные потребности, которые удовлетво-

ряются, в первую очередь, материальными орудиями; у Канта же в основе всего лежит практический разум, который в первую очередь создает логические орудия, категории или идеи. У Канта сами предметы носят логический характер и служат для удовлетворения человеческой потребности; у Маркса же идеи служат в последнем счете удовлетворению материальных потребностей. Отличие исходных пунктов определяет собой отличие результатов.

В связи с этими положениями Канта находится тот метод, которым он критикует метафизику. Так как метафизика служит выражением определенных интересов, то критика ее заключается в том, чтобы открыть те интересы, которые вызвали ее к жизни. Таким образом, оказывается, что метафизические системы, имеющие вид самостоятельных научных дисциплин, на самом деле служат только для удовлетворения практической потребности. Маркс таким же образом критикует политическую экономию, как и Кант критикует метафизику. В полном соответствии со своим учением о базисе и надстройках и о товарном фетишизме он показывает, какие экономические интересы вызвали к жизни политическую экономию и каким образом она приняла вид науки, не находящейся ни в какой связи с вызвавшими ее интересами. Учение о товарном фетишизме играет такую же роль в критике политической экономии Маркса, какую играет у Канта учение о трансцендентальной иллюзии в его критике метафизики. Маркс показывает, каким образом экономические отношения между людьми принимают характер вещных категорий; Кант показывает, каким образом практические потребности разума вызывают идеи, которые принимают характер независимых от человека вещей.

Мы указали, что основное отличие между Марксом и Кантом заключается в том, что у Маркса практическая потребность имеет материальный, чувственный характер, в то время как у Канта она имеет логический, абстрактный вид. Для того, чтобы абстрактная критика Канта приняла тот конкретный вид, который она имеет у Маркса, она должна была

пройти через ряд промежуточных ступеней. Эти промежуточные ступени воплощаются в философских системах Фихте, Шеллинга, Гегеля и Фейербаха, результаты которых воспринял в себя марксизм.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ К.Маркс. Тезисы о Фейербахе.
- ² Р. А. Holbach. *La politique naturelle, ou discours sur le vrais principes du gouvernement*, 2 tt., 1773.
- ³ С.-А. Helvetius. *De l'esprit*, Paris, 1758.
- ⁴ К.Маркс. Коммунистический манифест.
- ⁵ И.Кант. Прологомены, пер. В.С.Соловьева. Москва, 1889, § 36.
- ⁶ Там же, § 4.
- ⁷ И.Кант. Критика чистого разума, пер. Н.Лосского. СПб, 1907, стр. 34.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Там же, стр. 35.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ И.Кант. Прологомены, § 40, стр. 109.
- ¹² Там же, стр. 110.
- ¹³ Там же, стр. 111.
- ¹⁴ И.Кант. Критика чистого разума, стр. 202.
- ¹⁵ Там же, стр. 210.
- ¹⁶ Там же, стр. 216.
- ¹⁷ И.Кант. Прологомены, § 57.
- ¹⁸ Там же, § 44, стр. 114 – 115.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ И.Кант. Критика практического разума, изд. Кербача. Лейпциг, 1878, стр. 145.
- ²¹ И.Кант. Критика чистого разума, стр. 276.
- ²² И.Кант. Критика практического разума, стр. 158.
- ²³ И.Кант. Критика чистого разума. Предисловие ко 2-му изданию. СПб, 1915, стр. 19.
- ²⁴ И.Кант. Критика чистого разума, стр. 291.
- ²⁵ Там же, стр. 294 – 295. (Курсив А.И.Рубина.)
- ²⁶ Там же.

- ²⁷ Там же, стр. 368.
- ²⁸ Там же, стр. 369.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Там же, стр. 380.
- ³¹ Там же, стр. 368.
- ³² Там же.
- ³³ Там же, стр. 379.
- ³⁴ И. Кант. Критика практического разума, стр. 146.
- ³⁵ И. Кант. Критика чистого разума, стр. 380 – 381.
- ³⁶ И. Кант. Прологомены, стр. 114 – 115. (Курсив А.И.Рубина.)
- ³⁷ Там же.
- ³⁸ Там же, стр. 164 – 165.
- ³⁹ Там же, § 56, стр. 146.
- ⁴⁰ Там же, стр. 147. (Курсив А.И.Рубина.)
- ⁴¹ Там же, стр. 120.
- ⁴² И. Кант. Логика. Петроград, 1915, стр. 44.
- ⁴³ I. Kant. Schriften zur Logik und Metaphysik. S. 13.
- ⁴⁴ W. Windelband. Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 2, 1891, S. 36–37.
- стр.: Ф. Паульсен. Кант. СПб, 1905, стр. 202.
- ⁴⁵ И. Кант. Успехи метафизики. СПб, 1910, стр. 46.
- ⁴⁶ Там же, стр. 104. (Курсив А.И.Рубина.)
- ⁴⁷ Там же, стр. 83.
- ⁴⁸ Там же, стр. 50.
- ⁴⁹ Там же, стр. 83.
- ⁵⁰ Там же.
- ⁵¹ Ф. Паульсен. Кант, стр. 204.
- ⁵² И. Кант. Критика чистого разума, стр. 381.
- ⁵³ Ф. Паульсен. Кант, стр. 203.
- ⁵⁴ Там же, стр. 205.
- ⁵⁵ Там же.
- ⁵⁶ И. Кант. Критика чистого разума, стр. 287.
- ⁵⁷ Там же.
- ⁵⁸ Там же, стр. 289.
- ⁵⁹ Там же.
- ⁶⁰ Там же, стр. 290.
- ⁶¹ Там же.
- ⁶² Там же, стр. 187, 288.
- ⁶³ Там же, стр. 290.

⁶⁴ Там же, стр. 41 – 42.

⁶⁵ Там же, стр. 61.

⁶⁶ И.Кант. Пролегомены, § 16.

⁶⁷ Там же, § 17.

⁶⁸ Там же, § 18.

⁶⁹ Там же, § 36.

⁷⁰ И.Кант. Критика чистого разума, стр. 99 – 100.

⁷¹ И.Кант. Пролегомены, § 36.

⁷² Там же.

⁷³ И.Кант. Критика чистого разума, стр. 242 – 243.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Там же, стр. 244.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Там же, стр. 249.

⁷⁹ К.Маркс. О Фейербахе. Архив Маркса и Энгельса, вып. 1, стр. 230.

⁸⁰ И.Кант. Критика чистого разума, стр. 202.

⁸¹ Письмо Энгельса к Мерингу от 14 июля 1893 г.

