

Философия Шпира.

Так как для большинства читателей, даже философски, образованных, Шпир представляет собою совершенно неизвестную величину, то прежде чем обратиться к его философии, я считаю нужным сказать несколько слов о нем самом. Хотя свое главное произведение — *Denken und Wirklichkeit, Versuch eine Erneuerung der kritischen Philosophie*, и-ое изд. в 1873 г.— Шпир написал на немецком языке, а более мелкие работы частью на немецком, частью на французском, но его родным языком был русский. Африкан Александрович Шпир родился в 1837 г., в Херсонской губ., недалеко от Елисаветграда. Его отец, известный в свое время врач, был обрусевший немец, а мать славяно-греческого происхождения. Детство и юность, т. е. ту пору, жизни когда в душе, еще открытой «всем впечатлениям бытия», образуются первые и самые неизгладимые черты всего нашего мироощущения, будущий философ провел в России. Жажда абсолютной правды, которая позднее нашла себе такое полное удовлетворение в его философском творчестве, сначала проявилась в нем в форме страстной преданности своей религии (по матери, он принадлежал к православной церкви). Пятнадцатилетним мальчиком он решает сделаться монахом; и только энергичной волей его отца удалось заставить его отказаться от этой мечты. После смерти отца он, по желанию глубоко любимой матери, поступил в мореходские юнкерские классы в Николаеве, и когда разразилась Крымская война, он принял в ней участие в чине гардемарина и вернулся домой, украшенный знаками отличия, но с глубоким отвращением в душе к этому, способу решения международных споров. За два года до освободительного акта 19-го февраля он отпустил на волю всех своих крестьян, щедро наделив их землею (чем возбудил против себя сильную неприязнь окрестных помещиков); а сам, с небольшими средствами, отправился за границу изучать науки. С тех пор он только один раз побывал в России: когда приехал проститься с умирающей матерью, и с 1867 г. окончательно утвердился в Германии, где жил сначала в Лейпциге, а потом в Штутгарте, всецело посвятив себя развитию своих философских идей. Его научная карьера с внешней стороны была весьма печальна: этот сын южно-русских степей, настолько же мягкий и пассивный в практической жизни, насколько он был энергичным и гранитно-твердым в области теоретической мысли, и этот тихий ученый, весь ушедший в себя и в свою мечту об озарившей его абсолютной правде, которая одна может спасти заблудшее человечество, — менее всего был человеком, способным завоевать себе влияние в европейской республике ученых. Не имеющий никаких ученых степеней и никаких внешних связей, лишенный к тому же такого орудия борьбы с равнодушным миром, каким, напр., в руках Шопенгауэра был его блестящий литературный талант, Шпир рассчитывал только на внутреннюю убедительность своих идей; и он торопится изложить их все с новых и новых сторон, все отчетливее и точнее граня свои аргументы. Но год проходил за годом — и ни одного действительно сочувственного отклика, даже ни одного сколько-нибудь серьезного критического разбора его теорий! Две рецензии на его главное произведение, написанные такими людьми, как Липпс (*Philosophische Monatshefte*, т. XIV) и Ренувье (*La Critique Philosophique*, 1878), отмечая кое-что ценное в его труде, посвящают его основной мысли только несколько уничтожающих замечаний. А между тем эта мысль, даже если признать ее логически вполне несостоятельной, заслуживает самага пристального внимания хотя бы по одному тому, что она дала своему творцу силу не только прожить долгую и высоко-осмысленную жизнь, но и умереть, с мужеством и спокойствием истинного мудреца.— Хотя главное произведение Шпира было переведено на французский язык его другом Ренжон'ом, профессором Лильского университета, однако Шпир почувствовал потребность написать новое популярное сочинение специально для философской публики Франции: он надеялся, что соотечественники Декарта сумеют оценить его стремление к ясности и точности философского мышления. Так возникли его *Esquisses de philosophie critique* в двух сериях, из которых вторая вышла в свет уже после смерти Шпира. Эти Очерки критической философии были переведены на русский язык по указанию Льва Толстого и изданы «Посредником».—В 1872 г. Шпир женился; от этого брака у него родилась дочь. Горячо и нежно любившая отца при жизни, она и после его смерти осталась верна его памяти и всеми доступными ей средствами содействует распространению его учения (так, руководимая верным инстинктом, она прислала сочинения своего отца Льву Толстому). Последние годы своей жизни Шпир провел в Швейцарии, куда переехал по совету врачей. Сначала он поселился а Лозанне; но скудость тамошних библиотек скоро заставила этого неутомимаго читателя перебраться Женеву. Он умер в 1890 г. недалеко от Женевы и похоронен на кладбище Св. Георгия.

На простой мраморной плите, которая украшает его могилу, любящей рукой начертаны евангельские слова: «Свет светил во тьме, но тьма не приняла его». Самая характерная и оригинальная черта Шпира, как человека, это — соединение в нем фанатической веры в то, что он первый открыл для человечества абсолютную правду, с чрезвычайной скромностью по отношению к своей собственной личности. Для него его творение было все, он сам — ничто, в полном согласии с его основным учением, что все индивидуальное в человеке совершенно ничтожно, но зато истинная мысль и добрые поступки имеют божественную ценность. Когда он, напр., пишет, что установление его философских теорий представляет собою важнейшее событие девятнадцатого века или что, только усвоив его философию, человечество вступит в эру духовного совершеннолетия, — то эти заявления могут возбудить досаду в человеке, еще недостаточно знакомом с духовным обликом их автора. Но как он далек от всякого тщеславия и самовосхваления, видно из того, что он тотчас спешит прибавить, что своими открытиями он обязан отнюдь не своим личным дарованиям, а лишь тому, что ему удалось найти правильную исходную точку зрения. И если он склонен признать лично за собой какую-нибудь заслугу, то только ту, что он остался до конца верен долгу всякого честного научного мыслителя: в изображение фактически существующего не вносить ничего личного, никаких предвзятых идей и традиционных объяснений. Как, это непохоже на субъективный пафос Шеллинга или Шопенгауэра, у которых вдохновенная вера в возвещаемую им истину неотделимо связана с преклонением перед собственной гениальной личностью.

Что касается до объективного содержания его философии, то Шпир полагал, что ему удалось найти ту высшую точку зрения, с которой выясняется истинная связь и взаимоотношение различных элементов подлинно-философского мирозерцания; сами же эти элементы в отдельности почти все уже были высказаны различными мыслителями. Да и могло ли бы быть иначе, после того как на разыскание философской истины уже было потрачено, в течение стольких веков, столько усилий лучшими и благороднейшими умам! Сообразно этому, в своем изложении философии Шпира, которое я буду попутно сопровождать критическими замечаниями, я постараюсь рельефно выделить эти элементы и показать, как все они, группируясь вокруг одной основной мысли, образуют в целом новое и в высокой степени оригинальное воззрение на вещи. В следующей за изложением критической оценки; моя задача будет двойная: с одной стороны, я покажу, что в изложенной системе, вопреки непоколебимому убеждению ее автора, менее всего достигнуто свободное от противоречий понимание действительности; но, с другой стороны, я постараюсь выяснить и то, что есть в этой философии непреходяще-ценного и что делает ее, на мой взгляд, одним из самых прекрасных, памятников человеческой мысли. Ибо, как справедливо замечает Зиммель в своей удивительной книге о Шопенгауэре и Ницше: наличность в какой-нибудь системе противоречия, т.-е., нескольких непримиренных между собою мотивов, еще отнюдь не предreshает вопроса о философской ценности или значительности того или другого из этих мотивов.

А. Критическое изложение философии Шпира.

1. Эмпирический дуализм.

Декарт нашел, по мнению Шпира, правильный исходный пункт и правильный метод философии. Этот метод заключается, как известно, в том, чтобы в наличном содержании сознания отделить те элементы, которые даны *непосредственно*, от тех, которые достигаются посредством умозаключения; ибо только первые вполне достоверны и несомненны, умозаключение же, как всякая человеческая деятельность, подвержено всевозможным ошибкам. После того как таким образом для философской мысли установлен незыблемый исходный пункт, его дальнейшее движение должно заключаться не том, чтобы из непосредственно данных фактов сделать все те выводы — и *только* те, — которые из них вытекают с совершенной очевидностью. Шпир полагает, что всеми своими действительными успехами философия обязана тому, что следовала этому методу: и если Декарту принадлежит та заслуга, что он первый дал точную теоретическую формулировку истинно-философского метода, то практически наиболее полно осуществили его в своем философствовании такие представители английского эмпиризма, как Юм Милль. Этих двух мыслителей Шпир ставит поэтому выше всех остальных своих предшественников. Наоборот, немецкие метафизики, от Лейбница до Шопенгауэра, отклонились, по его мнению, дальше всех от

здравиго метода в область априорных конструкций и поэтому не произвели ничего, кроме совершенно произвольных и ненаучных фантазий на богословския и философская темы.

Однако, установлением истиннаго метода не исчерпывается философская заслуга Декарта: лежащий в основе всей его системы дуализм мыслящаго и протяженнаго начала также заключает в себе элементы непреходящей истины. В самом деле, весь мир непосредственно даннаго резко распадается на две половины: на опыт внутреннии и опыт внешнии, на душевныя переживания и телесныя вещи, на *я* и *не — я*. Каждая из этих двух половин характеризуется своими собственными чертами, которыя не встречаются в другой; и поэтому все попытки вывести одну из другой и создать, таким образом, на основе чисто опытных данных монистическое мировоззрение заранее обречены на неудачу. Ибо совершенно очевидно, что если мы имеем два явления, взаимное отношение которых состоит в том, что одно есть полное отрицание другого, то нет никакого смысла утверждать, что одно из этих двух явлений может как-нибудь породить другое. Иное дело, если мы скажем, что и психическое и физическое происходят из некотораго общаго, высшаго начала. Но такое утверждение будет уже иметь не опытный, а метафизический характер; а метафизическия утверждения могут быть оправданы только тем, что они с совершенной очевидностью вытекают из свойств непосредственно данных фактов. Прислушаемся же внимательно к тому, что нам говорят эти факты; более глубокий анализ их речи приведет и нас к метафизике,— но к *метафизики совершенно иного рода*.

Разделив весь сотворенный мир на две принципиально различныя и друг к другу несводимый части, Декарт учил, даже, что все происходящее в матерьяльном мире без остатка разрешается в процессы движения различных матерьяльных частиц. И в этом пункте Шпир всецело присоединяется к основателю новой философии. Своими механистическим воззрением на природу Декарт высказал не какую-либо метафизическую гипотезу, а установил незыблемую научную истину. Вытекая с несомненностью уже из простаго анализа основных свойств материи, эта истина получила блестящее подтверждение в новейших открытиях физики. Теоремами о механическом эквиваленте теплоты и о сохранении энергии безповоротно установлено, что всякое событие во внешней природе состоит исключительно в превращении одной формы движения в другую. Если же кто-нибудь высказал бы тот взгляд, что процессы движения образуют только феноменальную поверхность совершающихся в природе событий и что под этой поверхностью, в невидимой глубине, таятся движущия силы, как некия *qualitates occultae*, то Шпир и здесь возразил бы, что эти *qualitates occultae* относятся во всяком случае в область метафизики, — а мы пока заняты единственно только констатированием того, что происходит в мире нашего опыта. Таковы элементы истины, содержащиеся, по мнению Шпира, в психофизическом дуализме Декарта; теперь мы должны перейти к тем пунктам, в которых Шпир самым резким образом расходится с ним. Из всего изложеннаго для сведущаго читателя уже вполне ясен один такой пункт. В самом деле Шпир все время настаивает на том, что различие души и тела, внутренняго и внешняго, *я* и *не — я* дано в самом непосредственном опыте, — между тем как по учению Декарта непосредственно нам даны только внутренния переживания нашего мыслящаго духа, о существовании же матерьяльнаго мира мы узнаем лишь посредством умозаключений. То, что у Декарта является выводом из непосредственно достоверных фактов, то у Шпира само есть такой непосредственно достоверный факт. Это, конечно, очень существенное различие; но оно представляет собою только логический вывод из следущаго кардинальнаго разногласия между Декартом и Шпиром. Для французскаго рационалиста как психический, так и физический мир состоит из *субстанций*, т.е. устойчивых и друг от друга независимых вещей наоборот, одно из фундаментальных положений в системе Шпира гласит, что ни во внешнем, ни во внутреннем опыте не дано никаких субстанций: то, что нам представляется таковыми, есть на самом деле только совокупность возникающих и исчезающих элементов нашего опыта или *феноменов*. Ясно само собой, что если так называемыя физическия тела состоят из элементов опыта, то их восприятие может быть только непосредственным; ибо непосредственно восприниматься и быть элементом опыта — это только два различных выражения для одного и того же факта. Из феноменализма Шпира непосредственно вытекает его интуитивизм в вопросе о восприятии внешняго мира. Но Шпир полагает, что такая же непосредственная связь существует и между обоими тезисами Декарта: между его утверждением субстанциальности физических тел и отношением их непосредственной наличности в мире нашего опыта. Если физическия тела суть

субстанции, т.-е. существуют независимо от сознающего субъекта, то как могли бы они непосредственно присутствовать в сознании этого субъекта? Шпиру и в голову не приходит мысль о логической возможности того взгляда, который в последнее время находят все большее и большее число защитников: что реальность, по своему бытию независимая от познающего субъекта, может в то же время быть для него предметом непосредственного восприятия.

Прежде чем перейти к рассмотрению феноменалистического момента спиновской философии, обратим внимание на то, как Шпир и Декарт диаметрально противоположны друг другу в их отношении к убеждению наивного сознания. С точки зрения последнего, существование внешнего мира известно нам так же непосредственно, как наша собственная внутренняя жизнь; в этом отношении Шпир берет сторону наивного сознания против идеалистического исхода Декарта. Но поскольку, с другой стороны, наивное мышление убеждено так же в субстанциальности, т.-е. взаимной независимости и самостоятельности обоих миров, оно оказывается в союзе с Декартом против Шпира. Если взгляд, по которому существование внешнего мира испытывается нами непосредственно, мы назовем интуитивным реализмом, то мы можем сказать, что наивное представление о взаимном отношении внутреннего и внешнего складывается из двух моментов: из субстанциализма и интуитивного реализма. Из этих двух моментов Декарт принимает в свое учение только первый, а Шпир только второй. Это приводит, как мы сейчас увидим подробнее, к совершенно новому решению вопроса о восприятии внешнего мира: ибо таким образом оказывается, что различие я и не — я, внутреннего и внешнего, вовсе не зависит от существования души и тела, как двух реальных субстанций.

2. Феноменализм.

Беркли учил, что все, что мы в своем наивном мышлении принимаем за внешние материальные вещи, есть на самом деле только совокупность наших восприятий. Самая же восприятия он считал функциями духовных субстанций и не признавал никакой другой реальности в мире, кроме сотворенных духов, беседующих со своим Творцом на языке тех образов, которые грубый здравый смысл принимает за мертвые и бессмысленные вещи. Он уничтожил, таким образом, — к великому ужасу благочестивого Мальбранша—все материальные субстанции и оставил в покое одни духовные. Но это было только начало знаменитого философского похода против субстанций. Явился Юм и всю силу своего искусно расчленяющего ума направил на то, чтобы покончить и с духовными субстанциями. Для этой цели он старался показать, что то, что мы привыкли считать нашим неизменным и самотождественным духовным существом, есть на самом деле только поток отдельных состояний или, по его знаменитому выражению, только «пучок восприятий». Отношение Шпира к этой теории Юма чрезвычайно своеобразно и характерно. В противоположность самому Юму и его обыкновенным ученикам, Шпир полагает, что отрицание единства и *неизменности* нашего я есть самая парадоксальная мысль, какую только можно высказать; но в то же время он убежден, что она требуется непредвзятым анализом данного. И именно поэтому он прославляет Юма, как «самого проницательного из людей»: разрушив догму о субстанциальности нашего я, Юм одолел по его мнению ту естественную иллюзию, во власти которой находимся мы все, в ее самом неприступном форте.

После того как, вслед за материальными субстанциями, пали, под ударами юмовской критики, также и субстанции духовные, и все содержание действительности было таким образом сведено к непрерывно меняющимся комплексам элементов непосредственного опыта, — перед каждым мыслителем, принявшим эту точку зрения, должен был возникнуть следующий вопрос. Каким образом происходит разделение опыта на внутренний и внешний? Как приходим мы к тому, что отличаем наше собственное я от противостоящего ему внешнего мира? Есть ли это различие нечто вторичное и производное, продукт некоторой эволюции, или же оно с самого начала заложено в структуре нашего опыта, как его первичный и производный момент? Милль, бесспорно самый тонкий и последовательный защитник юмовских взглядов в девятнадцатом веке, выбрал первый член этой альтернативы. Он попытался ответить на поставленный нами вопрос в том смысле, что все элементы опыта, как таковые, имеют первоначально один и тот же характер; но благодаря действию законов ассоциации некоторые группы элементов выделяются из общего потока и противопоставляются ему, как устойчивые и независимые от него предметы. Этой теорией Милль

хочет одновременно объяснить возникновение и доказать иллюзорность восприятия внешнего мира. Так как с этой точки зрения внешний или физический мир есть та реальность, существование которой я ошибочно предполагаю за пределами моего опыта, то все содержание последнего оказывается сплошь психическим, и Милль с полным правом называет свою теорию восприятия внешнего мира психологической. Вот против этого психологического монизма, игнорирующего исконную двойственность элементов в составе непосредственного опыта, и возстает, как мы видели, Шпир. Он утверждает, что с самого начала одни элементы нашего опыта переживаются нами, как принадлежащие к нашему собственному я: таковы наши чувствования, хотения и мысли; а другие — как объективные качества, относящиеся к внешнему для нас миру: таковы все так называемые внешние ощущения. В самом деле, почему чувственные качества, зрительные, осязательные, слуховые и т. д., мы называем внешними? Не потому, что впечатления соответствующих органов чувств приходят к нам извне, из какой-то запытной области, о которой мы пока ничего не знаем; и не потому также, что эти ощущения имеют внешнюю причину, ибо наши чувства радости и печали также могут иметь внешнюю причину и все же составляют достояние нашей внутренней жизни. Чувственные ощущения мы называем внешними потому, что самое их содержание, присутствующее, в составе нашего опыта, непосредственно испытывается нами, как что-то внешнее и чуждое нашему собственному я. Горе и счастье, желание и отвращение я непосредственно воспринимаю, как различные события в жизни моего я; но когда я вижу красный цвет или слышу звук do, то я без всяких умозаключений и ассоциаций знаю, что это не я красен и звучу этим определенными образом не я.

Разсматривая различные решения вопроса о существовании и восприятии внешнего мира, мы всегда должны помнить, что выражение «внешний мир» не однозначно, а заключает в себе два различных смысла: оно означает, — во-первых, мир, который существует независимо от нашего опыта, и, — во-вторых, мир, который нам *представляется* внешним и, следовательно, существует в составе нашего опыта. На необходимость строго различать эти два значения и на вытекающую отсюда желательность установить для каждого особый термин указал более ста лет тому назад Лихтенберг, один из самых ученых и в тоже время остроумных писателей Германии. Мир, существующий независимо от нашего опыта, он предложил называть миром *praeter nos*, а мир, который нам представляется, как внешний, миром *extra nos*¹. Применяя эти термины, мы можем сказать, что поскольку Милль отрицает существование физического мира *praeter nos*, Шпир с ним вполне согласен; но глубокое заблуждение Милля заключается, по его мнению, в том, что он не замечает наличность в нашем непосредственном опыте физического мира *extra nos*.

Что касается вопроса о существовании *реального* мира *praeter nos*, то Шпир никогда не останавливается на нем подробно. Очевидно, он полагал, что сомнение в существовании других индивидуумов, кроме самого сомневающегося, не заслуживает философского разрешения. Он принимает без дальнейших доказательств, что помимо его собственного я существует множество других я; каждое из них имеет, в составе своего опыта, свой собственный физический мир; единство же мироздания, без которого было бы невозможно никакое общение между различными я, создается там, что все эти индивидуальные миры управляются одними и теми же, общими и неизменными законами. Положение о существовании всеобщих законов уже выходит за пределы феноменализма и указывает на следующий, идеалистический, момент философии Шпира, к которому мы сейчас и перейдем.

Освободив английский феноменализм от его одностороннего психологического монизма, а декартовский дуализм от его наивного субстанциализма, Шпир изображает мир опыта, как комплекс элементов, распадающихся на две различных группы: в состав одной входят элементы, переживаемые субъектом опыта, как его собственные определения, в состав другой — элементы, которые он воспринимает как нечто ему внешнее и чуждое. Но теперь возникает новый вопрос: как происходит то, что мы воспринимаем данные опыта не так, как они даны на самом деле, не как, поток взаимо-обусловленных элементов, а как какая-то пребывающая и друг от друга независимая вещи? Другими словами: почему то, что есть только ряд феноменов, нами воспринимается, как совокупность субстанций? Юм был прав, показавши, что субстанциалистическое истолкование данного покоится на иллюзии. Однако, эта психологически-

необходимая иллюзия есть тоже факт, тоже данное — и, как таковое, требует, чтобы мы и его приняли во внимание при построении философской системы. В самом деле, ни Юм, ни кто-либо другой из феноменалистов не обратил внимание на то, что для того, чтобы эта иллюзия стала возможной, необходимы два следующие условия: 1) Мы должны иметь в своем распоряжении особую функцию *представления* или *суждения*, совершенно отличную по своему существу от всех остальных наших функций и содержащую в себе сознание *закона*, согласно которому мы вовсе не можем представить себе бытие всякой вещи иначе, как в форме субстанции, и 2) все предметы нашего опыта, как внутреннего, так и внешнего, должны быть организованы так, чтобы фактически соответствовать этому требованию нашей мысли. Другими словами: не будучи субстанциями, они должны проявлять себя так, как если бы они были ими.

Если бы все в нашем опыте не было организовано так, как если бы происходящая в нем события были обнаружениями простых и неизменных субстанций, то наше убеждение в субстанциальности нашего я и внешних вещей очень скоро разоблачилось бы, как простая ошибка. Оно разрушилось бы от соприкосновения с опытом, между тем как на самом деле именно опыт внедряет в нас это великое и, как мы увидим дальше, пагубное заблуждение. Но то значит, что в основе всего нашего опыта лежит грандиозный, систематически организованный обман. Это лживое строение феноменального мира особенно наглядно обнаруживается во внутреннем опыте. Как возможно, чтобы ряд сменяющих друг друга состояний переживал сам себя, как некоторое внутреннее единство? Милль был достаточно честен, чтобы признать, что на этот вопрос феноменализм не может дать ответа. И в самом деле, этот основной факт всей нашей жизни настолько загадочен и непонятен, что в своей последней глубине он, по мнению Шпира, вообще недоступен никакому объяснению. Но во всяком случае одно несомненно: этот факт был бы невозможен, если бы комплекс психических элементов не был организован так, чтобы самому себе казаться не тем, что он есть на самом деле: он от природы устроен так, чтобы казаться себе субстанцией, между тем как на самом деле он есть именно только комплекс. Следовательно, самое существование нашего я, которое не может существовать без иллюзии своей субстанциальности, обусловлено этим лежащим в основе всего феноменального мира грандиозным обманом. Великая обманщица и мистификаторша, природа ткет из преходящих элементов наши призрачный эмпирический я, заставляя нас принимать самих себя за что-то устойчивое и самобытное, между тем как в действительности мы только проносящиеся явления, только «сон тени» οχια; οβαρ, по меланхолическому слову Пиндара.

Мы вступаем теперь в новый и высший круг философского размышления. До сих пор мы рассматривали в качестве непосредственно данного, только единичные факты внутреннего и внешнего опыта; но теперь оказывается, что самое восприятие этих фактов было возможно не иначе, как при условии существования идеальной функции мышления, с ее собственным внутренним законом. Фактическое сознание этого закона есть, таким образом, априорное условие всего нашего опыта; и вместе с тем оно есть источник рациональной достоверности, т.е. всех общих познаний, выходящих за пределы констатирования единичных фактов. С этой стороны, основной закон мысли есть верховный принцип логики; но поскольку он включает в себе откровение об истинном характере реального бытия (правда, эту трансцендентную значимость закона мысли, по мнению Шпира, еще нужно доказать), он оказывается одновременно также и верховным принципом онтологии.

Если психо-физический дуализм Шпира отсекает весь феноменальный мир на две несводимые друг к другу части, то теперь мы подходим к новому и высшему дуализму, к установлению двух областей, которые не только *отличны* друг от друга, но в самом своем существе друг другу *противоположны*. Ибо открытая нами логическая норма включает в себе безусловное осуждение всякой лжи и неправды, а феноменальный мир именно в неправде имеет существенное условие своего существования.

3. Идеализм.

Родоначальник немецкого идеализма, Лейбниц, показал в своей критике локковского Опыта, что в нашем познании есть элементы, не выводимые из чувственных данных. К знаменитой формуле сенсуализма: *nihil in intellectu, quod non in sensu*, необходимо прибавить оговорку: *nisi ipse intellectus*. Затем Кант постарался исследовать и измерить всю область этих чисто интеллектуальных элементов нашего познания и установить границы их компетенции. Однако, ни тот, ни другой не сумели, по мнению Шпира, раскрыть истинную сущность интеллектуальной функции. А между тем эта функция требует особенного внимания благодаря своей в высшей степени чудесной и загадочной природе. Ведь именно благодаря ей человек, эта ничтожная песчинка в необъятном мироздании, может все это мироздание держать внутри себя. И даже более того: в то время как в действительном мире может заключаться только вполне определенное, конечное число предметов, человек обладает способностью безгранично увеличивать любое число. Следовательно, он больше всего эмпирического мира, потому что он носит в своей мысли бесконечное число миров, которого не может осуществить никакая действительность.

Интеллектуальная функция есть способность представления. В чем же состоит сущность этого последнего? Я представляю себе, напр., розу: что это значит? Это значит, *во-первых*, что я в особом акте обладаю некоторым комплексом зрительных, обонятельных и осязательных содержаний, которые существуют и сами по себе, т.-е. независимо от моего акта обладания — именно, как элементы моего непосредственного опыта. Представление есть, таким образом, прежде всего *повторение* реального предмета в некоторой новой форме. Поэтому следует строго отличать представление от представляемого, реальный акт повторения от того, что в нем повторяется. Представляться может любое содержание опыта; и было бы совершенно бессмысленно переносить характер этого содержания на самый акт представления. Так, представление о треугольнике само не треугольно, представление о розе само не благоухает, представление о грехе само не греховно и т. д. Представление подобно зеркалу в том отношении, что оно может повторить в себе все реальные предметы, не будучи ни одним из них. Однако, этого мало: актом повторения сущность представления не исчерпывается: к этому акту в процессе представления должен присоединиться, *во-вторых*, акт *уверенности* или *утверждения*, что представляемое содержание существует также и независимо от самого акта представления. И именно этот второй акт конституирует *логическую* сущность представления: ибо только тогда, когда мы что-нибудь утверждаем мы вступаем в область, подлежащую оценке с точки зрения истины. Представление имеет таким образом, двойной характер: как психическое событие, возникающее и исчезающее во времени, оно принадлежит к феноменальному миру и подчиняется господствующим в нем естественным законам: но поскольку оно заключает в себе акт утверждения, оно управляется — или, по крайней мере должно управляться — не естественными законами, а логическими принципами. Только эти последние могут определять, какия представления истинны и какия — ложны, какия, следовательно, нормальны, а какия — нет; с точки же зрения естественных законов различие нормального и ненормального, должного и недолжного, не имеет никакого смысла, и все существующее в этом плане имеет одинаковое право на существование.

Представление само в себе не имеет собственного содержания. Следовательно, представляя что-нибудь и *eo ipso* утверждая независимое от моего представления бытие этого нечто, я всегда утверждаю некоторую истину: ибо раз содержание представления не вытекает из его собственной сущности, то, значит, оно должно приходить к нему извне. И в самом деле, я не могу себе представить ничего иного, кроме ощущений, чувствований, хотений и их различных комбинаций, — а все это содержания, реально существующая в составе моего опыта; и поэтому, приписывая им бытие независимое от моего представления, я высказываю истину. Но в таком случае возникает вопрос, причинивший так много хлопот еще Платону: как возможны неистинные представления? Откуда берется заблуждение? Если отдельные содержания представления всегда истинны, то очевидно, что заблуждение может относиться только к комбинациям этих содержаний. Я могу соединить в своем представлении — и благодаря психологическим законам ассоциаций действительно постоянно соединяю — такия содержания, который на самом деле, т.-е. в мире

опыта, не составляют одного целого; моя уверенность в реальном существовании такого целого, очевидно, будет заблуждением.

Но теперь мы должны показать, что сознание своего заблуждения и, следовательно, различие истины и лжи было бы невозможно, если бы мы не обладали сознанием основного закона-мысли. Животные, у которых этого сознания нет, постоянно заблуждаются, но не догадываются об этом; и в таком же плачевном положении находится человек, поскольку он, как животное, слепо подчиняется эмпирической связи своих представлений, а не судит о ней на основании открытой ему логической нормы. Покажешь, это на простейшем примере. Я давно не был в Петрограде и успел забыть в подробностях памятник Александру III; я не помню, напр., что конь, на котором сидит император, изображен с обрубленным хвостом. Но вот я приезжаю в Петроград и, вижу перед собой памятник, или случайно нахожу и каком-нибудь журнале фотографический снимок с него. У меня в сознании оказываются два представления: один и тот же конь представляется мне и с хвостом и без хвоста. Я тотчас же заключаю, что только, одно из этих двух представлений может быть истинно, и, конечно, отдаю предпочтение тому, которое утверждает себя в моем сознании с большей энергией. Но откуда я почерпаю самую уверенность в том, что один и тот же предмет не может существовать в одно и то же время в двух различных формах? Из сознания основного закона мысли — отвечает Шпир, — согласно которому никакая вещь не может отличаться от самой себя; или, выражая тот же закон в положительной форме, всякая вещь должна быть, тождественна самой себе. Выше мы определили содержание верховного закона мысли, как требование, чтобы каждая вещь была субстанцией; теперь мы нашли сущность этого закона в утверждении, что каждая вещь должна быть тождественна самой себе. Мы должны, следовательно, показать, как эти два требования непосредственно содержатся друг в друге и представляют собою только два различных выражения одной и той же верховной истины.

Когда я говорю, что какая-нибудь вещь тождественна самой себе, то я этим выражаю ту мысль, что она обладает своей собственной, от века ей принадлежащей сущностью. Но такая вещь ничем внешним не может быть произведена и ни от чего внешнего не может зависеть: она должна быть, другими словами, «вещью в себе» или безусловной вещью. Термином *субстанция* Шпир и обозначает такую в себе существующую и безусловную реальность. Три понятия: вещь в себе, субстанция и безусловное—вполне тождественны по своему логическому содержанию, и множество фиктивных проблем в философии порождено, по мнению Шпира, именно их неправильным различением. — Но обратимся к дальнейшему анализу понятия самотождественной вещи. Такая ведь не может содержать в себе нескольких различных качеств. В самом деле, представим себе, что она есть a и b : если она есть a , то, значит, a образует собственную изначальную сущность, потому что, кроме такой сущности, она ничего не может заключать в себе; но то же самое относится и к b — и мы получаем очевидно нелепый вывод, что одна и та же сущность есть a и не- a (именно b), или b и не- b (именно a). Следовательно, вещь тождественная самой себе должна быть не только в себе существующей безусловной реальностью (субстанцией), но еще и абсолютно простой субстанцией. — Наконец, третий пункт, вытекающей из анализа понятия самотождественной вещи, заключается в требовании, чтобы она была неизменной: ибо всякое изменение означало бы, что она теряет, вполне или отчасти, свою изначальную сущность, — что, очевидно, нелепо. Таким образом основной закон мысли, выраженный во всей полноте своего содержания, гласит: всякая вещь должна быть тождественна самой себе, т.-е. она должна быть безусловной, абсолютно простой и неизменной сущностью (субстанцией)². Так как основной закон мысли есть верховная норма всех наших представлений и суждений о бытии вещей, то способ бытия, охарактеризованный тремя приведенными признаками, Шпир называет *нормальной природой* всякой вещи.

Посмотрим теперь, в каком отношении находятся предметы нашего опыта к закону нашей мысли. Повсюду в опыте мы видим вещи, в которых соединено множество различных качеств. Если бы это соединение было безотносительным, то это значило бы, что факты опыта находятся в отношении логического противоречия к верховному закону мысли; но тем самым этот закон был бы фактически опровергнут и лишен всякого объективного познавательного значения: ибо сами факты доказывали бы возможность того, что он отрицает. Однако, на самом деле такого противоречия нет — потому что находимое нами в опыте соединение многих различных качеств

никогда и нигде не бывает безусловным, а всегда лишь относительными, различны качества одного и того же предмета всегда характеризуются его в различных отношениях. Но если предметы опыта не содержат в себе *логического противоречия* с законом мысли, то они теми не менее находятся в положении *логического несоответствия* с ним: ибо он требует, чтобы всякая вещь была безусловной субстанцией, а в мире опыта все вещи суть только обусловленные комплексы. Наконец, в третьих, это *логическое несоответствие* совмещается в опыте с *фактической* приуроченностью феноменальных предметов к логической норме: ибо, как мы видели, все предметы нашего опыта, как внешнего, так и внутреннего, организованы таким образом, чтобы казаться соответствующими закону мысли.

Закон мысли, как внутреннее достояние познающего субъекта, невыводимое из опыта, составляет идеалистическое начало нашего познания; поскольку этот закон является, далее, условием возможности самого опыта, он выполняет функцию, которую со времен Канта называют априорной. Полагая идею априорной функции в основу всей своей философии, Шпир примыкает к Кантовскому критицизму; но во всем, что касается более подробного развития этой идеи, он расходится с ним самым решительным образом.

И, прежде всего, в способе доказательства априорности того или другого знания. У Канта это доказательство основано, как известно, на том соображении, что в составе нашего познания есть суждения, обладающие характером необходимости и общеобязательности; а так как опыт может нам дать только знание того, что есть, но ни как не того, что необходимо и обязательно должно быть, — то указанный характер некоторых фактически существующих суждений удостоверяет их происхождение из иного, внеопытного источника. Это «трансцендентально-логическое» доказательство Канта, несмотря на то, что оно недавно сделалось предметом суеверного обожания, не имеет никакой действительной убедительности. В самом деле, по какому признаку можем мы убедиться, что такое-то суждение безусловно необходимо? Кант исходит из безусловной обязательности математического естествознания, специально из ньютоновской механики; а между тем в наши дни как раз это величественное здание научной мысли, казавшееся нескольким векам ее самой непоколебимой твердыней, подвергается перестройке в своих глубочайших основаниях. А затем: если даже признать, что есть несколько таких, наиболее общих суждений, которым принадлежит безусловная власть над нашим мышлением, то разве не могла бы эта власть быть продуктом простой эмпирической ассоциации, настолько частой и постоянной, что мы уже не в силах разорвать созданную ею психологическую связь между двумя представлениями? Эмпиристическая аргументация Юма и Милля одерживает в этом пункте верх над идеалистической позицией Канта. И следует признать, что насколько обоснование априорного шатко и неубедительно у Канта, настолько же оно прочно в системе Шпира. Ибо здесь априорность основного закона мысли вытекает с совершенной необходимостью из того обстоятельства, что ни один предмет опыта не имеет той формы бытия, которая требуется этим законом. Не имея ни одного соответствующего себе предмета в опыте, он, конечно, и не может быть почерпнут нами из опыта.

Как известно, Кант устанавливает две априорные формы чувственности и двенадцать априорных категорий разсудка. При этом весьма замечательно, что закон противоречия он считает не принципом предметного познания, а всего только принципом пустого формального мышления. Познавательный аппарат у Канта превратился в механизм, состоящий из четырнадцати слепо действующих и лишь внешне между собою связанных колесиков. И таким-то громоздким и мертвым механизмом должно осуществляться познание, это в высочайшей степени живое и духовное отношение к действительности. Неудивительно, что великие преемники Канта, оставшиеся верными его гносеологическому идеализму, попытались реформировать философию учителя прежде всего в этом слабейшем ее пункте: одни, как Шопенгауэр, путем упрощения его слишком сложного и искусственного познавательного аппарата; другие, как Фихте и Гегель, несравненно более спекулятивно, посредством органического развития всей системы познавательных форм из одного внутреннего самораскрывающего начала. Шпир комбинирует оба эти способа: он значительно сокращает число априорных категорий и выводит эти категории из своего верховного закона.

Если бы мир нашего опыта был таким, каким он должен был бы быть согласно закону нашей мысли, то всякие дальнейшие принципы познания были бы и ненужны и невозможны. $A = A$, самотожественная субстанция есть самотожественная субстанция, — это было бы альфой и омегой всего нашего познания. Но вот оказывается, как мы уже неоднократно повторяли, что ни один предмет опыта не соответствует вполне требованию мысли; из этого несоответствия вытекает необходимость новых форм познания. Так, по закону мысли, безотносительное соединение двух различных признаков невозможно; а между тем все вещи в мире соединяют в себе *различные признаки в одном и том же отношении*: один и тот же лист является не только зеленым и круглым — в этом еще нет логического противоречия —, но и зеленым и желтым, один и тот же человек и молодым и старым и т. д. Чтобы уничтожить это противоречие и сделать возможным существование такого мира, мы заключаем, что в нем господствует закон *временной последовательности* или *смены*. — Далее, мы видели, что то, что мы себе представляем субстанциально существующими телами, есть на самом деле комплекс элементов нашего же собственного опыта, только отмеченных особым характером чуждости нашему я. Но всякая субстанция, по требованию мысли, должна быть совершенно независимой от всех остальных субстанций; так возникает необходимость мысленно поместить физическая тела в особую, специально для этого существующую в нашей душе, форму, в которой они могли бы сосуществовать, оставаясь внутренне совершенно чуждыми друг другу: эта форма и есть *пространство*.

Обратим внимание теперь же на одно важное разногласие Шпира с Кантом, все значение которого вполне уяснится только ниже. У Канта время и пространство обладают одним и тем же гносеологическим характером: обе эти формы имеют исключительно субъективное или идеальное значение. У Шпира же только пространство субъективно-идеально, а время объективно и реально. Идеальность пространства вытекает из того, что тела, для которых оно служить формой совместного бытия, существуют только в представлении субъекта, обманутого лживым строением опыта и принимающего свои собственные ощущения за независимые субстанции. Наоборот, закон временной смены имеет реальное значение, потому что феноменальный мир, в котором мы познаем перемены, имеет реальное бытие, независимое от функций представления.

Одним из важнейших орудий научного познания действительности служит закон причинности. Скепсис Юма именно потому и вырос в такого опасного врага научного духа, что он грозил подорвать объективное значение этого закона; и всякая философия, которая стремится критически оправдать ценность научного познания, должна быть озабочена прежде всего обоснованием закона причинности. Шпир дает это обоснование в следующей, очень простой и изящной форме. Одно из выражений основного закона мысли гласит: *всякая безусловная реальность неизменна*; отсюда непосредственно следует вывод: *всякое изменение должно быть как-нибудь обусловлено*; но это положение и составляет содержание закона причинности. Из этой его основной формулы аналитически вытекает следующее положение: *одни и те же причины всегда производят одни и те же действия*. Ибо если бы одно и то же явление А один раз порождало явление В, а другой раз — явление С, то такое изменение в способе действия причины само было бы безпричинно; и, следовательно, оно невозможно согласно основной формуле. Эта неизменность связи между причиной и действием, это постоянство господствующих в природе законов, есть единственное неизменное, что существует в этом мире текущих явлений. Без этого неизменного начала этот мир был бы лишен последней тени реальности, а исследующия его законы естественных науки — своего логического фундамента.

Так как закон причинности требует, чтобы ценное изменение было обусловлено каким-нибудь другим, то отсюда следует, что никакое состояние этого меняющегося мира не может быть первым. Цель причин и действий безконечна с обеих сторон: она в прошлом точно так же не имеет начала, как не имеет конца в будущем. Ниже мы увидим, какое фундаментальное и в то же время роковое значение имеет этот тезис о безначальности мирового процесса для всего мирозерцания Шпира.

Мы переходим к третьему и последнему пункту расхождения Шпира с Кантом в развитии идеи априорной функции. Априорный закон мысли заключается в требовании, чтобы всякая вещь в

своем подлинном бытии была субстанцией. Но теперь спрашивается: открывается ли в этом законе подлинная сущность самих вещей, или он составляет только продукт моей психологической организации? Я не могу представить себе нормальную природу всякой вещи иначе, как в форме субстанции; значит ли это, что и независимо от моего представления нормальное бытие вещей есть бытие субстанциальное? Другими словами: имеет ли априорная функция познания, как таковая, только субъективное, или также и объективное значение? Кант, как известно, утверждал первое; то, что он называет объективностью познания, есть только его общеобязательность и необходимость для всех познающих субъектов, — следовательно, только особая форма субъективности. Наоборот, Шпир утверждает, что в основном законе мысли нам открывается подлинная природа самих вещей. И здесь мы должны взять сторону Шпира против Канта; но здесь же мы должны заметить, что тот способ, посредством которого Шпир доказывает объективную истинность априорного закона мысли, совершенно несостоятелен и представляет собою один из слабейших пунктов всей его философии. Это мнимое доказательство состоит в следующем. Согласно закону мысли, всякая вещь в своей подлинной сущности есть абсолютно-простая субстанция; в мире же опыта все вещи суть обусловленные комплексы многих элементов. Но именно тем, что вещи опыта не соответствуют закону мысли, они подтверждают его истинность: ибо всем характером своего бытия, своей составленностью из чуждых друг другу элементов и своей непрерывной изменчивостью, они обнаруживают, что у них нет собственной, им самим принадлежащей сущности. Таким образом, бытие эмпирического мира с своей стороны удостоверяет истинность закона мысли; а так как этот мир у Шпира (в отличие от Канта) существует независимо от познавательной функции субъекта, то, значит, его свидетельство ручается за независимую от познающего субъекта, реальную значимость закона мысли. Нетрудно видеть, что это доказательство на самом деле отнюдь не доказывает того, что требуется. Из него только явствует, что предметы эмпирического мира существуют не в той форме, которая требуется законом мысли; но вопрос о том, существуют ли вообще где-нибудь такие реальные предметы, которые этому закону соответствуют, этим нисколько не решается. Пусть ничто в мире опыта не имеет своей собственной сущности; следует ли из этого, что где-то существует другой мир, в котором все вещи, покорные требованию нашей мысли, имеют каждая такую собственную сущность? Разве *вся* действительность не могла бы быть только потоком безсущностных явлений? — Нет, такого мира мы не можем мыслить! воскликнет Шпир. — Совершенно верно; но ведь вы хотели доказать, что не только мы не можем его мыслить, но что он не может и существовать. А этого вы, к сожалению, не доказали.

4. Трансцендентный дуализм.

Из положения об объективной значимости верховного закона мысли с одной стороны, и фактического строения эмпирического мира с другой, Шпир делает следующее заключение: нормальная природа всех вещей образует особый, «истинный» мир, лежащий за пределами опыта; в опыте же все вещи представлены в искаженном и неистинном виде. Но так как искаженное и неистинное по самому своему существу противоположно истине и норме, то отсюда следует, что эмпирический мир, как таковой, содержит в себе элементы, *абсолютно чуждые* нормальной природе вещей. Существование такого мира есть совершенно иррациональный и необъяснимый факт. Ибо объяснить какое-нибудь явление значит вывести его из чего-нибудь такого, что само по себе прозрачно для мысли; но для мысли прозрачна только соответствующая ей внутренней норме истинная природа вещей; а сущность эмпирического мира в том именно и состоит, что он являет собою неистинную и ненормальную форму существования.

Поскольку метафизическое воззрение на вещи разрушает иллюзию абсолютности этого являющегося миропорядка и переносит истинное бытие в иную, сверхопытную сферу — постольку оно вполне справедливо. Но коренной грех всех метафизиков заключается в том, что они пытаются *объяснить*, как из того высшего бытия проистекает существование этого высшего мира, не замечая, что мысль о самой возможности такого объяснения покоится на бессмысленной предпосылке, что истинное и нормальное может из самого себя породить свою собственную противоположность.

Совершенная необъяснимость всего эмпирического есть фундаментальное положение в системе Шпира, теснейшим образом связанное с его основными онтологическими определениями. Согласно этим последним, истинный мир содержит в себе все вещи в их безусловной сущности, а мир эмпирический есть безначальный и бесконечный ряд явлений, обуславливающих друг друга: на какой бы член этой коренной антитезы мы ни взглянули, мы убеждаемся, что из высшего никак нельзя вывести и объяснить низшее. Возьмем сначала высший мир. Он есть безусловное; но то, что по истине и вполне безусловно, то не только не может быть обусловлено ничем другим, но и сам, не может обуславливать ничто другое. Следовательно, высший мир не может заключать в себе условие или достаточное основание для возникновения низшего. Возьмем теперь этот низший; как мы видели, он состоит из безначального ряда условий и следствий. Никакое событие в этом мире не может быть первым, потому что каждое вытекает из некоторого предыдущего. Но это значит, что безусловное не может быть причиной всех мировых событий, потому что такая причина была бы первой. В этом именно и проявляется глубочайшая иррациональность всего эмпирического: в том, что будучи в каждом своем моменте чем-то насковзь обусловленным, оно одновременно и требует объяснения и не может получить его. Такова *фундаментальная антиномия*, которую философская мысль должна признать, как таковую,— вместо того, чтобы, по примеру метафизиков, истощаться в бесплодных попытках устранить неустранимое.

Своим трансцендентным дуализмом, противопоставляющим миру явлений запредельный ему мир вещей в себе, Шпир также как и своим априоризмом примыкает к Канту. Но подобно тому, как в дальнейшем развили идеи априорной функции он далеко уклоняется от Канта и идет вполне самостоятельными путями, так и та форма, которую получает в его системе трансцендентный дуализм, весьма существенно отличается от кантовской. И здесь также это различие проявляется в трех направлениях.

Прежде всего, опять-таки в способ обоснования дуалистического воззрения. Существование вещи в себе, совершенно отличной по характеру своего бытия от мира явлений, вытекает у Канта из того обстоятельства, что формы, в которых существует мир явлений, суть только формы восприятия субъекта, не имеющие никакого объективного значения; существование трансцендентной реальности обосновывается, таким образом, на исключительной субъективности априорных функций. Нетрудно в несостоятельности такого обоснования. Ведь понятие бытия есть во всяком случае априорное понятие; если, в качестве такового, оно должно быть только субъективным, то во что же превращается утверждаемое бытие трансцендентной реальности? В субъективное представление, т.-е. в свою собственную противоположность! Мы вполне разделяем восторг Шопенгауэра перед глубокомыслием Канта, разрушившим субъективную реальность времени и пространства. Но это разрушение совершается не в трансцендентальной эстетике, как полагает Шопенгауэр, а в трансцендентальной диалектике: а здесь оно всецело опирается на объективную значимость закона противоречия. В противоположность Канту и Шопенгауэру, Шпир обосновывает свой трансцендентный дуализм именно на такой объективной значимости верховного закона мысли. И с полным правом: ибо если этот закон, требующий определенной формы бытия, имеет объективное значение, а между тем эмпирический мир его требованию не удовлетворяет, то из такого положения вещей с совершенной логической необходимостью следует вывод, что существует иной мир, в котором требование мысли находить свое объективное осуществление.

Следующее различие касается уже самого существа дела. У Канта эмпирический мир явлений существует только в представлении познающего субъекта; формула Шопенгауэра «мир есть мое представление» вполне точно выражает точку зрения его учителя. Подобно тому, как объективность познания означает у Канта лишь особую форму субъективности, — так и эмпирическая реальность явлений, о которой он говорит, есть лишь особая форма идеальности: ибо она означает только то, что являющийся мир составляет необходимое содержание сознания для всех познающих субъектов. Наоборот, для Шпира, как мы видели, мир опыта существует независимо от представляющей функции субъекта, и в этом смысле он реален. Ощущения, чувства, хотения и, наконец, самые представления, как психические события, образуют вполне реальный мир опыта, существующий независимо от того, представляется ли он каким-нибудь субъектом или нет; ненормальность и неподлинность этого мира вносится в него не искажающими формами

субъективнаго восприятия, а коренится в его собственной объективной природе, заключающей в себе какое-то роковое отпадение от нормального способа бытия. Между вещью в себе и миром, как представление, или субъективным явлением Шпир помещает, таким образом, объективное явление или реальный эмпирический мир. Он различает, следовательно, три сферы: 1) сферу нормального абсолютного бытия, лежащую вне времени и пространства, 2) сферу эмпирической реальности: она лежит вне пространства, но подчинена закону времени, и 3) сферу субъективно-идеального представления, т.-е. мир, как оно мною ошибочно представляется, мир субстанциальных я и субстанциальных же физических тел; этот мир также весь подчинен закону времени, но кроме того, в своей физической половине, он является еще в форме пространства.—Различие между дуалистическим воззрением Канта и Шпира, заключается, следовательно, в том, что из принимаемых Кантом двух миропорядков только один реален, а другой лишь идеален и, как таковой, обусловлен в своем существовании специфическими формами познающего субъекта; у Шпира же мы имеем *две реальных* сферы бытия, причем существование второй, низшей сферы ничем не обусловлено и, как таковое, совершенно иррационально, бессмысленно и необъяснимо.

Шпир несомненно прав в своем утверждении, что признать вместе с Кантом весь мир опыта только содержанием представления решительно невозможно; правильность этого утверждения совершенно не зависит от того, насколько правильна теория представления самого Шпира. В самом деле, всякое представление есть представление всегда лишь по отношению к чему-нибудь другому, что оно собою представляет; взятое само по себе, никакое содержание не может быть представлением. Допустим вместе с Кантом, что отдельно от моих чувств и хотений существует мое подлинное реальное я, которое в этих психических содержаниях только является самому себе; тогда по отношению к этому я мои психическая переживания будут только его представлениями, и оно будет в них дано не реально, а только идеально; но само по себе всякое психическое переживание во всяком случае образует некоторую реальность. «Весь мир опыта есть мое представление»: это может означать только то, что ни мое подлинное я, ни независимый от него внешний мир не даны мне непосредственно, в своей собственной реальности, а лишь посредством чего-то другого; но это другое дано уже непосредственно и именно своей непосредственной данностью повелительно требует от меня признания своей реальности. Если бы мы даже согласились с Кантом, что наше собственное я дано нам в опыте так же только в форме представления, как и независимый от нас внешний мир (*mundus praeter nos*), то все-таки оставалась бы *какая-то реальность*, которая в опыте дана непосредственно.

Что касается до концепции Шпира, то ее общую критику я откладываю до второй части этой работы; но укажу здесь же на ее очевидно слабейший пункт. Различие между обоими мирами Шпира заключается в способе их существования: мир абсолютный *есть* в полном смысле этого слова, мир же эмпирический существует в ослабленном и ущербленном виде. Это различие, очевидно, молчаливо предполагает, что бытие есть такое свойство вещей, которое может присутствовать в них в различных степенях интенсивности. Но такое представление совершенно недопустимо, потому что бытие вообще не есть какое либо реальное свойство вещи, а только выражение того факта, что данная вещь должна быть признана моей мыслью.

Установление этой важной истины, которую впоследствии Гербарт положил в основу всей своей онтологии, составляет одну из наиболее блестящих заслуг Канта.

Третье различие между дуалистическим воззрением Шпира и Канта касается уже не внутреннего содержания самих этих воззрений, а той функции, которую они выполняют в общей экономии обеих систем. Значение, которое принадлежит понятию вещи в себе в системе Канта, менее всего отличается ясностью и определенностью. Наоборот, оно до такой степени шатко, что в некоторых частях системы вещь в себе даже совсем теряет характер трансцендентной реальности и превращается в бесконечную проблему разума; и мы знаем, что многие замечательные кантианцы, начиная с Маймона и кончая Когеном, утверждали даже, что ничем другим вещь в себе и не может и не должна быть по глубочайшему замыслу самого Канта. Несмотря на презрительное высокомерие, с которым представители этой идеалистической ветви кантианства почему-то обыкновенно относятся к своим противникам, они чудовищно заблуждаются: ибо как раз в

наиболее существенных своих моментах мирозерцание Канта всецело опирается на понятие вещи в себе, как трансцендентной реальности. Но зато бесспорно справедливо, что там, где это происходит,— напр., в учении об интеллигибельном характере и нравственной свободе, — вещь в себе выступает в такой роли, которая самым вопиющим образом противоречит ей собственному «интеллигибельному характеру»: ибо она является тогда, как причинно действующая сила. В противоположность этой неустойчивой и противоречивой позиции Канта, вся система Шпира во всех своих моментах проникнута одной основной мыслью, что над миром эмпирических явлений возвышается запредельная область нормального бытия и что это нормальное бытие, именно как таковое, ни в каком случае не может быть производящей причиной ненормального и дурного эмпирического порядка бытия.

Так как все метафизические системы³ пытаются так или иначе вывести эмпирически мир из мира абсолютного и, следовательно, считают второй достаточным основанием первого, то Шпир самым решительным образом противопоставляет свое собственное воззрение всякой метафизике и, называет свою философию *критической*. Вряд-ли, однако, такая терминология целесообразна; скорее, она может породить одни недоразумения. Философия, внутренний пафос которой заключается в утверждении абсолютной трансцендентной реальности, всегда и всеми будет сознаваться и называться метафизикой, как бы отлично от всех других метафизических систем она эту абсолютную реальность ни определяла. И как бы резко ни отделялась философия Шпира от традиционных метафизических систем своим абсолютным дуализмом, она все-таки гораздо более родственна им, чем философскому критицизму, сущность которого составляет мнение, что человеческая мысль не имеет в себе достаточно силы, чтобы подняться к непротиворечивому и достоверному познанию абсолютного.

5. Метафизический монизм субстанции.

Шопенгауэр полагал, что из неприменимости к вещи в себе форм времени и пространства непосредственно вытекает вывод, что вещь в себе может быть только одна; ибо по его мнению время и пространство составляют необходимое условие множественности. Однако, такое мнение вполне неосновательно. Что некоторая множественность элементов может существовать одновременно и вместе с тем без какого бы то ни было намека на пространственную связь, — это доказывает любое суждение одним фактом своего существования. Во всяком суждении я имею несколько элементов, которые особенным образом связаны между собою, но отнюдь не слиты в сплошное и неразличимое единство; я имею, следовательно, некоторую множественность; а, между тем, совершенно ясно, что связь между элементами суждения не имеет ничего общего ни с временной, ни с пространственной связью. Когда я говорю, напр.: к добродетели следует стремиться ради нея самой, — то я при этом держу в сознании целое множество элементов; но эти элементы не следуют один после другого и не лежат друг подле друга, — а соединены по совершенно иному принципу в логическом акте суждения. Поэтому ничто *a priori* не мешает мне предположить, что в свободной от времени и пространства области абсолютного бытия существует много вещей в себе; это предположение может оказаться неосновательным, но оно не заключает в себе ничего невозможного. Шпир вполне сознает это и поэтому он должен решить вопрос: существует ли много вещей в себе (абсолютных субстанций) или только одна.

Во всей истории европейской философии только еще два мыслителя определили природу подлинно сущаго теми же чертами, что и Шпир, т.-е. мыслили ее, как некоторое безусловное, абсолютно простое и неизменное содержание: Парменид и Гербарт. Из этих двух Парменид признавал только одно безусловно сущее, а Гербарт принял целое множество таковых. Шпир берет сторону Парменида и решительно провозглашает *единственность* безусловно сущаго. Нормальная природа всех вещей, когда-либо бывших и еще имеющих быть в бесконечном потоке эмпирического мира, выражается в одной единственной, этому миру запредельной и в самой себе абсолютно простой субстанции. Величественный характер этой концепции окружил в древности ореолом высшей мудрости чело ее создателя, Парменида; во всей новейшей европейской философии один только Шпир дерзнул подняться на эту последнюю, одинокую и холодную вершину метафизической абстракции.

Ход мысли, посредством которого Шпир пытается обосновать свой тезис о единственности абсолютной субстанции, всецело опирается на его основной принцип, что абсолютное относится к эмпирическому не как достаточное основание к своему следствию, а как норма к тому, что ей не соответствует. В самом деле, если мы будем строго держаться этой точки зрения, то мысль о множественности абсолютных субстанций, потеряет для нас всякое основание: ибо единственное основание для этой мысли заключается в том, что из одной абсолютно простой субстанции никоим образом нельзя вывести и объяснить весь этот столь пестрый и разнообразный мир опыта. Но раз понятие абсолютного принципа с самого начала определяется так, что оно вовсе и не может и не должно служить для объяснения этого мира, — то ясно, что приведенное основание отпадает. Кроме Гербарта, множественность реальных начал принимали еще атомисты и Лейбниц; Шпир разбирает все три теории и показывает, что во всех единственным основанием для метафизического плюрализма служит предвзятая мысль, будто в метафизической сфере бытия должны заключаться основания для всего, что происходит в эмпирическом мире. — Мы, с нашей стороны, должны признать, что Шпир со своей точки зрения вполне доказал неосновательность метафизического плюрализма. Но он доказал именно только его *неосновательность*, но не его *немыслимость*; а это большая разница. Ибо при таком положении дела эта гипотеза все еще остается возможной; и если у нас нет оснований сделаться метафизическими плюралистами, то ничто нас пока еще не вынуждает встать на точку зрения метафизического монизма. Ведь вполне возможно и то, что самое бытие метафизической сферы может быть установлено с совершенной достоверностью, а вопрос о числе метафизических начал должен навсегда остаться для нас неразрешенными. Однако, сам Шпир полагает, что из его нового воззрения на отношение между абсолютным и эмпирическим прямо вытекает также логическая необходимость мыслить абсолютное единственным. Он рассуждает следующим образом: так как абсолютное, согласно этому воззрению, по самому своему существу радикально противоположно эмпирическому, то от множественности этого последнего мы необходимо должны заключить к единственности первого! Неубедительность этого доказательства ясна с первого же взгляда. Ведь существенная противоположность метафизического эмпирическому должна быть вполне выражена уже во внутренней природе метафизического начала, а для этой природы совершенно безразлично, существует ли много таких начал или только одно. Мы здесь имеем в системе Шпира тот пункт, в котором с полной очевидностью обнаруживается, что глубочайшее убеждение ея творца не находит средств для своего логического самооправдания.

Что метафизический монизм абсолютно простой субстанции не выдерживает критики ни с логической, ни с этической точки зрения, я покажу во второй части этой работы; но своеобразное эстетическое величие этой концепции признает, я думаю, всякий. Часто высказывали удивление перед свободой и смелостью абстрактного мышления Спинозы, который все необозримое разнообразие и богатство этого мира свел к единству своей абсолютной субстанции. Но как пестро содержание этой пантеистической субстанции Спинозы с ее безконечными атрибутами, нисхождением в мир конечных модусов и возвращением к себе путем мистического *Amor Dei intellectualis* — в сравнении с субстанцией Шпира, безконечно вознесенной над всякой множественностью и всяким процессом и божественно замкнутой в своей абсолютной простоте и ничем не возмутимом спокойствии! Чтобы найти достойные исторические параллели для этого безстрашного и одинокого полета мысли, надо обратиться к глубокой древности, к метафизике Парменида и к некоторым системам индийской религиозной мысли; новая, христианская Европа в сфере спекулятивной мысли не создала ничего, к чему в такой же мере была бы приложима эстетическая категория *возвышенного*.

1 На удобство этой терминологии указал в свое время виднейший русский кантианец, проф. Ал. Введенский.

2 Очень интересно, что Гербарт, определивший природу реального теми же чертами, именно на этом основании отказывает ему в титуле субстанции, — потому что под субстанцией он понимает то скрытое единство, которое лежит в основе множественных свойств и признаков. Этимологически и исторически прав, конечно, Гербарт. Но отсюда видно, как различно

понимается различными мыслителями самый смысл термина субстанция, против которой одни ведут такую ожесточенную войну, между тем как другие не менее ожесточенно ее защищают. Может быть, вся эта борьба pro и contra утратила бы значительную долю своей страстности, если бы каждый философ прежде всего точно определил, какой именно смысл он вкладывает в этот освященный древностью термин. — В дальнейшем изложении я все время буду употреблять слово субстанция в смысле, установленном Шпиром.

3 Вернее сказать: все *общеизвестные* метафизические системы. Мало известные за пределами своей родины шведские философы Самуэль Груббе (1786—1853) и Якоб Бустрэм (1797—1866) выступили с метафизическим мирозерцанием, в основе которого лежит именно та мысль, что эмпирический мир, как нечто несовершенное, не может иметь свое начало в Боге как Существо абсолютно совершенном.

6. Новая теология.

(Бог и природа).

Последний шаг, который нам еще остается сделать, чтобы взойти на высшую ступень системы Шпира, с которой она впервые откроется перед нами в своем глубочайшем внутреннем единстве, заключается в отождествлении безусловно сущаго с безусловным благом. Безусловно сущее нормально не только в логическом, но и в этическом смысле; *абсолютная реальность есть вместе с тем и абсолютный идеал*. Этой последней стороной своего мирозерцания Шпир является перед нами, как единомышленник Платона. Но следует заметить, что, между тем как свою связь со всеми перечисленными выше мыслителями Шпир прекрасно сознает, а свою связь с Юмом и Кантом даже подчеркивает, о своем единомыслии с Платоном он никогда не говорит и, по-видимому, его не чувствует. Это происходит, вероятно, от того, что основной замысел великой философии Платона все еще составляет предмет споров; или, вернее, именно в девятнадцатом веке истинная сущность платонизма сделалась одной из наиболее запутанных и трудных проблем истории философии; а к разрешению таких проблем Шпир не имел особой склонности. Лично он усматривал, по-видимому, специфическую сущность платоновского мышления в гипостазировании общих понятий; и в таком случае понятно, что философия великого идеалиста не могла возбуждать в нем особенного интереса.

Мы видели, что неподлинность вещей этого мира наглядно обнаруживается в том, что все они разлагаются на свои составные части и находятся в процессе непрерывного изменения. Однако, есть еще и другой путь, на котором мы также непосредственно убеждаемся в этой неподлинности и ненормальности; и этот второй путь еще убедительнее первого, потому что он заключается в самом интимном факте нашего существования: в чувстве боли и страданий. Всякое страдание необходимо связано со стремлением уничтожить его и этой связью оно очевидным образом свидетельствует о своей собственной ненормальности, о том, что оно есть нечто такое, чего, в сущности, вовсе не должно бы было быть и чего не может быть в нормальном порядке. Нормальное состояние всякого существа есть состояние совершенной гармонии с самим собой; ясно, что при таком состоянии нельзя стремиться ни к каким переменам. Следовательно, тот факт, что мы вообще обладаем функцией воли, есть такое же эмпирическое доказательство ненормальности этого мира, как внутренняя сложность и текучесть всех составляющих его вещей. Поскольку во всяком страдании нам открывается основное свойство нашей эмпирической жизни: ее ненормальность, постольку мы можем сказать, что всякое страдание, по самой своей природе, содержит в себе нечто истинное и положительное. Но это еще не значит, что в нашей эмоциональной жизни такой характер может принадлежать только страданию, и что всякое удовольствие, как такое, обречено на то, чтобы быть обманчивым и иллюзорным, как утверждает знаменитая теория Шопенгауэра. В действительности дело обстоит сложнее. Несомненно, большая часть удовольствий и именно те, к которым особенно страстно влечется огромное большинство людей, суть только мираж, только *Fata Morgana* жизни, — и они разлетаются, как мираж в пустыне, как только мы их достигли. Здесь перед нами наиболее демоническое проявление того грандиозного обмана, который лежит в самом основании эмпирического мира и благодаря которому этот мир вообще кажется чем-то устойчиво существующим, между тем как на

самом деле он весь соткан из пролетающих мигнов. Однако, подобно тому, как силой теоретической мысли мы можем распознать подлинную структуру этой ткани и, таким образом, подняться к познанию истинно-сущаго, — так и в сфере практических стремлений мы можем установить то подлинное благо, обладание которым одно способно доставить нам истинное удовольствие или — называя этот существенно-новый вид удовольствия новым именем — истинное удовлетворение. В чем же состоит это истинное благо. В том, что составляет последнюю цель всех наших желаний, достижение чего означает конец всех дальнейших стремлений. Но таким состоянием может быть только состояние внутренней гармонии или совершенного тождества с самим собой; а мы знаем, что ни одна эмпирическая вещь — и мы сами в том числе — никогда не бывает в таком состоянии. Но вот именно здесь, из этого трагического обострения вопроса, и рождается его разрешение: если всякое благо в этом эмпирическом мире призрачно и неверно, то, значит, наше истинное благо может заключаться только в том, чтобы жить и действовать сообразно нашей сверхэмпирической, подлинной и нормальной природе. А так как эта нормальная природа тождественна для всех живых существ, то практически это значит, что для достижения нашего истинного блага мы должны все интересы нашей призрачной личности подчинить интересам — не какой-либо определенной другой личности, столь же призрачной, как и наша, — а всех живых существ вообще. Только в нравственной жизни заключается истинное благо, а эта жизнь нам доступна; и поэтому, как в теоретической сфере мы можем достигнуть познания истины и наслаждаться ее солнечною ясностью, так и в сфере практической нам не отказано в счастье искать и найти действительное удовлетворение для нашей мятущейся воли.

Итак, абсолютная субстанция открылась перед нами теперь, как наше абсолютное благо. Абсолютная действительность, которая вместе с тем есть абсолютное благо, составляет предмет истинно-религиозного поклонения; как таковому, ей подобает имя Божества. Выше мы рассматривали содержание основного закона мысли, как верховный принцип логики и онтологии; теперь мы видим, что оно есть также верховный принцип этики и религии и составляет, таким образом, истинное средоточие всей философии.

Мы лучше всего сумеем понять и оценить новую теологическую концепцию Шпира во всем ее своеобразии, если сравним ее с двумя традиционными учениями о Боге, с теистическим и пантеистическим. Согласно традиционному теизму, Бог есть всемогущее, всеблагое и всемогущее существо, которое актом своей воли призывает к бытию мир конечных тварей. Это воззрение включает в себе четыре следующие пункта: 1) есть существо, отличное от эмпирического мира; 2) это существо обладает абсолютной полнотой совершенства; 3) в числе прочих совершенств оно обладает также совершенством ума, воли и силы, т. е. всемудростью, всеблагостью и всемогуществом; 4) это существо есть причина эмпирического мира. Из этих четырех положений философия Шпира с такой же энергией отстаивает два первых, с какой отвергает два последних. Что есть существо, безконечно возвышенное над миром, и что это существо включает в себе всю полноту совершенства — в этих двух положениях заключается, как мы видели, основное убеждение самого Шпира. Поскольку теизм включает их в себя, он содержит в себе, по мнению Шпира, великую и непреходящую правду; но эта правда самым основательным образом искажена в теизме тем, что в представлении абсолютно сущаго идеала он вкладывает противоречащая ему черты человекоподобия и причинного отношения к эмпирическому миру. Абсолютное существо не может быть волящим, потому что воля предполагает нужду в чем-нибудь, и оно не может быть представляющим, потому что представление есть, по Шпиру, повторение предмета в форме идеи и, следовательно, означает некоторую двойственность, — а всякая двойственность должна быть совершенно чужда абсолютной простоте Абсолютного. Теист не замечает, что приписывая своему Богу интеллектуальное и моральное совершенство, он тем самым отнимает у него самый существенный для Бога предикат абсолютности. Логическая несовместимость этого предиката с функциями познания и воли есть истина вполне независимая от того, примем мы или нет шпировские тезисы о представлении, как функции идеального удвоения предмета, и об абсолютной простоте метафизической субстанции. Можно показать, что при любом понимании сущности познания (если мы только отличаем его от непосредственного сознания) эта функция также несовместима с понятием абсолютного существа, как и функция воли. — Неразрешимые трудности, в которые влупывается теизм, признавая этот столь далекий от совершенства мир творением своего

всесовершенного Бога, достаточно известны; мир, в котором так явно торжествует зло, не может быть произведением бесконечной благодати и силы, и все попытки построить теодицею на теистической почве, попытки, в которых столько веков бесплодно истощалось остроумие древних и новых схоластиков, не доказали ничего; кроме невыполнимости самого предприятия. Единственно возможная теодицея это та, которую дает Шпир и которая заключается в признании, что Бог вовсе не есть производящая причина эмпирического мира.

Если очевидно слабейшее место теизма заключается в невозможности примирить понятие всесовершенного творца с вопиющим моральным несовершенством его творения, то, наоборот, те стороны мироздания, в которых оно является как упорядоченное и стройное целое, как гармонический космос, и такие явления в нем, как жизнь столь бесконечно сложно и мудро устроенных органических существ, — представляют собою сильнейшую опору для теистического воззрения. Если зрелище эмпирического мира менее всего наводит на мысль, что этот мир есть создание бесконечной благодати, то зато тем необходимее кажется допущение, что он был создан бесконечным разумом, или, если не бесконечным в строгом смысле, т.-е. не абсолютно совершенным, то во всяком случае неизмеримо превосходящим своей силой разум человека. Что телеологическое доказательство есть наиболее сильное из традиционных доказательств теизма, это признает сам Кант, но, в сущности, он даже вовсе не поколебал его своей критикой, столь победоносной по отношению к двум другим доказательствам. Ибо, если для его опровержения, он с одной стороны ссылается на субъективность категории цели, которая отнимает у нас право делать какая-нибудь объективные выводы из господствующей в мире целесообразности, то это плохое орудие борьбы, потому что все учение о субъективности категорий настолько шатко, что то и дело нарушается самим же Кантом; а когда, с другой стороны, он указывает, что эта несомненная целесообразность могла бы, самое большее, уполномочивать нас к мысли о в высшей степени мудром, но никак не абсолютно мудром творце, — то в этом он безусловно прав; но это опровергает только традиционную (церковную и школьную) форму теизма, но ничего не говорит против основной мысли теизма в ее чистом виде, против убеждения, что мир есть произведение самосознательной разумной силы. — Факт целесообразного устройства эмпирического мира и невозможность объяснить этот факт, по примеру Демокрита, простой случайностью Шпир признает вполне. Поэтому его антитеистическое воззрение ставит перед ним следующую проблему: как возможно целесообразное устройство мира, если нет властвующей над ними разумной силы, которая связывала бы в одно гармоническое целое его отдельные элементы?

Решение этой проблемы Шпир дает в форме своего оригинального учения о действующем в природе начале, которое он называет *Логосом природы*. Если бы элементы, из которых составлена ткань нашего эмпирического мира, т.-е. наши ощущения, с одной стороны, и наши чувствования, хотения и представления — с другой, были независимыми друг от друга субстанциями, то их связь в единстве мира была бы в самом деле невозможна без действующей извне, упорядочивающей и связующей силы. А так как такую силу мы не можем представить себе иначе, как в форме разумно-личного начала, то телеологическое доказательство было бы неопровержимо. Однако, мы знаем, что в действительности дело обстоит не так: все элементы опыта с самого начала существуют именно только как элементы опыта, т.-е. как части, принадлежащая к некоторому целому, управляемому неизменными законами. Но, что это значит, что в мире господствуют общие законы? Это значит, что все явления мира связаны изнутри в некоторое единство, которое, не обнаруживаясь в опыте прямо, обнаруживается именно в форме этой всеобщей закономерности и однообразия. Это скрытое в глубине мира единство его внутренний Логос, есть единственное подлинно действующее лицо мировой истории; ибо только благодаря ему осуществляется связь причин и действий, без которой была бы немислима никакая деятельность.

Поскольку это действующее начало, производит упорядоченную и стройную вселенную нашего опыта, мы с полным правом приписываем ему *родственность* с нашим собственным эмпирическим существом, которое своей сознательной деятельностью производит аналогичные продукты. Но паралогизм телеологического доказательства состоит в том, что оно от родственности двух начал заключает к их *сходству*: так как мы в нашей деятельности руководимся сознательным представлением цели, то оно и действующей в природе силе приписывает сознание и волю. Это заключение ошибочно потому, что оно игнорирует различие

между характером и внутримирового единства и характером отдельных частей мира; а между тем это различие настолько существенно, что делает невозможным умозаключение по аналогии. Ведь характер человеческой деятельности всецело обусловлен тем обстоятельством, что материалы для своей деятельности человек находит вне себя; как же можно приписывать одинаковый с ним характер деятельности того начала, которое есть не что иное как исконная внутренняя связь всех объединяемых им элементов? Кажущаяся неопровержимость телеологического доказательства происходит от того, что в мире нашего опыта мы привыкли видеть, что родственные вещи сходны между собой; к эта привычка так укоренилась в нас, что мы твердо верим в сходство двух родственных начал даже тогда, когда одно из них составляет внутреннюю основу всего феноменального мира, а другое принадлежит к этому миру как его составная часть. Насколько велика сила этой привычки, можно видеть из того, что даже такой осторожный, трезвый и свободный от всяких религиозных предразсудков мыслитель, как Милль, признал к концу жизни неопровержимость теологического доказательства.

Присматриваясь ближе к действию внутримирового начала, мы видим, что оно в своем обнаружении проходит целый ряд ступеней. Проявляясь в низших областях природы в форме совершенно общей и лишенной всякой индивидуальности, оно постепенно индивидуализируется все больше и больше в царствах растительном и животном, пока, наконец, не достигает высшей степени индивидуализации в эмпирическом существе человека; но здесь же, замыкая круг развития, к индивидуальной форме снова присоединяется всеобщность, но— иного рода, всеобщность *идеальная*, состоящая в том, что в акте представления человек может обнять весь мир и его всеобщие законы. Благодаря этой чудесной функции представления человек получает возможность эмансипироваться от власти создавшей его природы: ибо он может свободно подчинить себя логическим и этическим нормам, которые абсолютно возвышаются над всякой природной необходимостью. В этом состоит самая, глубокая и таинственная черта космического процесса: в том, что завершаясь созданием человека, он сам свидетельствует о том, что его смысл и цель заключаются в преодолении самого себя. Но таинственно и загадочно в этом, с точки зрения Шпира, не то, что природа стремится к своему собственному отрицанию; наоборот, вполне естественно и разумно, что извращенное и отпавшее от нормы бытие, стремится вернуться к норме. Загадочна и непонятна самая наличность такого в корне извращенного бытия; но это и есть та роковая и неустранимая загадка, признанием которой философия Шпира отграничивает себя от всякой метафизики, притязающей дать исчерпывающее объяснение этого мира.

В смешении только что описанного внутримирового Логоса с абсолютной божественной субстанцией заключается сущность другого традиционного учения о Боге, пантеистического. Поскольку пантеизм утверждает существование некоторого сверхэмпирического единства, лежащего в основе всех мировых явлений и действующего целесообразно, но в противоположность человеку бессознательно, — постольку он, по мнению Шпира, совершенно прав; но его чудовищное заблуждение состоит в том, что это производящее начало природы, эту *natura naturans*, он принимает за само Божество. Этим кощунственным смешением он окончательно извращает истинное понятие Божества: то, что по самому своему существу есть абсолютно чистая норма, превращается в пантеистических системах в источник всего безконечного зла, всех невероятных преступлений и незаслуженных страданий, которыми переполнена чаша природного существования. Таким образом мысли в корне уничтожается всякая мораль, как на это справедливо жаловался Шопенгауэр: ибо если естественный порядок признать проявлением высшего совершенства, то человеку только остается подражать ему и осуществлять свои цели такими же равнодушными ко всякой правде путями, какими осуществляет свое действующее в природе начало. В своем энергическом стремлении прежде всего охранить чистоту логических и этических норм и утвердить их в абсолютной сфере бытия, Шпир ополчается против пантеизма, как против худшего извращения истины, и ставит его гораздо ниже теизма, который имеет в его глазах то преимущество, что он по крайней мере в принципе признает отличное от мира существо, возвышенное над всеми его несовершенствами.

Как бы то ни было, основной порок, общий обоим традиционным учениям о Боге, заключается в том, что они обожают силу, производящую мир эмпирической природы. Они представляют собою, таким образом, теоретическое выражение *натуралистического* религиозного сознания. Но

подобно тому, как истинная философия состоит в познании, что безусловное не может быть достаточным основанием эмпирического, потому что оно есть стоящая над ним норма,—так и истинное религиозное сознание пробуждается только в тот момент, когда мы поняли, что сила, творящая этот мир не может быть нашим Божеством, потому что этот мир весь держится на зле и обмане, и что Божество есть идеал, абсолютно суший, но сам по себе бессильный в этом мере. *«Не в силе Бог, а в правде».*

7. Учение Шпира о бессмертии души и свободе воли.

В предыдущих параграфах я изложил все, что относится к принципиальным основаниям философии Шпира; то, что еще остается изложить—воззрения Шпира на бессмертие души и свободу воли—представляет собою только ряд логических выводов из изложенного выше, и читатель, сведущий в этих вопросах, уже заранее может себе представить, какую форму должны получить эти воззрения в философии Шпира. Вопросы о бессмертии души и свободе воли теснейшим образом связаны между собой, потому что в различных способах их решения выражается та позиция, которую мы заняли по отношению к глубочайшей проблеме о метафизическом значении конечных индивидуальностей. Если мы примем, что конечная индивидуальность есть нечто первоначальное и непроеизводимое, то тем самым мы уже высказались за бессмертие и, по крайней мере, за *возможность* свободы; ибо ясно, что то, что непроеизводно и, следовательно, не возникло, не может и погибнуть;— и также несомненно, что поскольку в действии какого-либо существа проявляется его собственная, непроеизводная индивидуальность, постольку это существо свободно. Необходимо только иметь в виду, что учете о неуничтожимости и свободе индивидуальных существ не должно непременно принять те формы, в которых оно является в традиционных спиритуалистических системах; оно может быть вполне освобождено от фантастического представления о безконечной жизни за гробом и от нелепостей так называемого *liberum arbitrium indifferentiae*. — Наоборот, если мы считаем, что индивидуальная душа есть продукт какой-нибудь отличной от нея силы (или многих сил), то мы безвозвратно потеряли самую возможность индивидуальной свободы; ибо ясно, что ответственность за всякое самообнаружение такой души всецело падает на ту силу или те силы, которыми она создана, и всякое утверждение личной свободы при таком воззрении окажется в конце-концов покоящимся на каком-либо несобственном употреблении слова «свобода». Что же касается до личного бессмертия, то оно при таком воззрении, конечно, перестает быть необходимым, но все еще остается возможным. Ничто не мешает нам предположить, что индивидуальные души, раз возникши, приобретают на известной ступени своего развития такую высокую личную ценность, благодаря которой он становятся уже неустраняемыми элементами во всех дальнейших стадиях мирового процесса. Такое предположение получает характер наивысшей вероятности, когда мы вместе - с теистами принимаем, что создавшая человека сила есть всеумудрая, всеблагая и всемогущая личность; ибо почти немислимо, чтобы такая личность, раз вызвавши к жизни мир мыслящих и любящих существ, не сохранила им эту жизнь навеки, среди самых страшных катастроф и испытаний, которой она им предназначила в своем неисповедимом плане.

Согласно основному убеждению Шпира, человеческая индивидуальность есть не субстанция, а комплекс переходящих элементов, связанных в одно целое так, что они ошибочно принимают себя за нечто самобытное и устойчивое. Конечно, и при таком воззрении бессмертие, как я только что сказал, возможно. Раз внутреннее начало природы так соединяет элементы, из которых соткана моя душа, что она в иллюзии своей субстанциальности обладает некоторым эмпирически-реальным единством,— то что мешает мне предположить, что и после моей смерти, т. е. после разрушения моего тела, продолжает ткаться, на станке великой мистификаторши, это обманчивое, но фактически существующее сознание моего тождества с самим собою? Личное бессмертие возможно; но есть ли у нас какая-нибудь разумная основания для того, чтобы считать его действительным? На этот вопрос Шпир отвечает самым решительным отрицанием.

Шпир находит четыре мотива, которые лежат в основании столь широко распространенного верования в личное бессмертие. Эти мотивы следующие. Первый — Шпир называет его *теоретические* — заключается в том естественном убеждении, что наше я есть простая

субстанция и поэтому не может быть разрушено. Это соображение не имеет, конечно, в глазах Шпира никакой цены, потому что субстанциальность нашего я есть, по его основному взгляду, только эмпирически-необходимая иллюзия. Он вполне согласен с кантовской критикой этого доказательства личного бессмертия; только в отличие от Канта он полагает, что эта неискоренимая и необходимая для всей нашей жизни иллюзия основана не на паралогизме чистого разума, а коренится в самой последней, неизследимой глубине нашего эмпирического существования.— Второй мотив, который Шпир называет *биологическим*, проистекает, из неистребимой жажды личного самосохранения, составляющей основной инстинкт нашего животного существа. Уничтожение нашего эмпирического я представляется нам настолько ужасным, что мы невольно избегаем его даже в мысли. По мнению Шпира, в этом инстинкте самосохранения проявляется все та же лживая и обманчивая сущность нашей эмпирической природы. Природа самым явным и даже наглым образом издевается над нами, заставляя нас содрогаться перед совершенно пустым призраком. Ведь когда мы поддаемся страху смерти, мы боимся не того, что нас ждёт за темным порогом, не тех ужасов, которые рисует себе, напр., Гамлет в своем знаменитом монологе, — мы боимся именно уничтожения нашего я. А разве, между тем, не очевидно, что если оно действительно уничтожается смертью, то вместе с ним уничтожается и самая возможность каких-либо ужасов и страданий? Раз сознав обманчивость биологического инстинкта самосохранения, мы и в области теоретической мысли будем относиться к нему с тем же презрением, с каким каждый мужественный и благородный человек относится к нему в практической жизни.

Два других мотива Шпир объединяет под общим названием *этических*. Из них первый — Шпир называет его *объективным* — вытекает из того бесспорного объективного факта, что наша земная жизнь исполнена таких недостатков и пороков, которые делают ее совершенно неудовлетворительной для нашего сознания. Отсюда заключают, что эта жизнь не может быть окончательной формой нашего существования и что после смерти мы вступаем в новую и более высокую сферу бытия. Этот мотив покоится, таким образом, на том, чего человеку в земной жизни не хватает; наоборот, второй этический мотив возникает оттого, что у человека нечто есть, чем он эту жизнь превышает. Это нечто есть способность человека подниматься над эмпирической действительностью в область вечного и идеального. Нам представляется глубоко бессмысленным и прямо невероятным, чтобы существо, которое хотя бы раз ощутило в своем сознании свою связь с вечностью, было только вещью среди вещей и разделяло с ними участь неизбежного уничтожения. Так как этот мотив вытекает из некоторой субъективной способности человека, то Шпир называет его *субъективным*. Шпир признает высоту и благородство настроения, которое выражается в обоих этических мотивах; и несомненно, если верование в личное бессмертие нашло себе столько убежденных и вдохновенных защитников среди лучших представителей человечества, то оно этим обязано именно этим двум мотивам. Тем не менее Шпир полагает, что если вникнуть глубже в сущность основанной на них аргументации, то окажется, что она не выдерживает критики и что и здесь — как это, к сожалению, слишком часто бывает — высота и чистота субъективных побуждений не обеспечивает объективную правильность вывода. В самом деле, если первый аргумент из неудовлетворительности индивидуального существования здесь на земле выводит необходимость его продолжения за гробом, то не коренится ли эта мнимая необходимость все в том же пламенном желании человека видеть во что бы то ни стало свою личность в условиях нормальной и истинной жизни? Но разве для личности достижима такая жизнь? Не свидетельствует ли все, что мы знаем об условиях индивидуального существования самым красноречивым образом о том, что индивидуальное, как таковое, самой своей природой обречено на ненормальность и несовершенство? Поэтому тот, кто хотел бы, чтобы его индивидуальность существовала вечно, сам того не сознавая, хочет увковечить несовершенное и дурное. — Что касается до второго аргумента, то он основан на бесспорно истинном сознании, что кто в области мысли и жизни возвысился к вечному, к идеалу, тот сотворил бессмертное; но только это бессмертие, принадлежит не ему лично, как данному эмпирическому индивидууму, а той идеальной сокровищнице в абсолютных ценностях, которая состоит из истинных мыслей и добрых поступков и составляет общее достояние всего человечества. Только тот может хотеть, чтобы бессмертной оставалась также и эмпирическая оболочка творца духовных ценностей, кто еще не постиг до конца, что все подлинно хорошее есть нечто абсолютно всеобщее и не заключает в себе решительно ничего личного и индивидуального.

Из всех философских споров, которые уже почти три тысячелетия разделяют человеческую мысль на несколько враждующих станов, ни в одном не обнаружилась так наглядно вся парадоксальность положения мыслящего человека в этом мире, как в споре о свободе воли. С одной стороны кажется вполне очевидным, что человек, как всякое другое явление в эмпирическом мире, есть всецело продукт окружающих условий. Он рождается от определенных родителей, воспитывается в определенной социальной среде, подчиняется особым законам своей психофизической организации и общим законам природы: как можно говорить о какой бы то ни было независимости и свободе такого существа? А между тем никакая мысль не представляется человеку настолько униженной и нелепой в одно и то же время, как мысль о том, что вся его жизнь всецело создается внешними условиями и что, как сказал Спиноза, все его поступки без исключения настолько же свободны, насколько свободно движение падающего на землю камня. В его груди живет неугасимое сознание, что в его жизни бывают, по крайней мере, моменты, когда он сам является ответственным за свою вечную судьбу. Наперекор всякой эмпирической очевидности и «здравому разуму», он не перестает верить, что его истинное существо принадлежит к иному, высшему порядку, в котором связь с другими существами принципиально не исключает возможность свободы.

Вопрос о человеческой свободе сводится, таким образом, к вопросу о том, есть ли этот эмпирический, временно-пространственный, порядок существования подлинно действительный или нет. В такой форме он и был поставлен в философии Канта и Шопенгауэра, хотя тут же следует подчеркнуть, что оба эти великие мыслители дали только правильную постановку проблемы, но ни в каком случае не действительное ее решение. От этой, глубокомысленно-умозрительной и в то же время естественной, формы следует отличать ту, которую проблема свободы получила в теистических и спиритуалистических системах, особенно у французов. Так как в этих системах эмпирический порядок признается за нечто вполне реальное, то наша проблема получает в них следующий вид. Закон причинности требует, чтобы каждое событие, возникшее во времени, с неопределимой необходимостью вытекало из определенного предшествующего ему события. Если все человеческие поступки, наравне с прочими событиями, подчиняются этому закону, то, очевидно, для человеческой свободы не остается места; если же есть свобода, то значит закону причинности не принадлежит безусловное господство над эмпирическим миром. В этой постановке вопрос о свободе воли сводится, следовательно, к вопросу о том, возможно ли изъятие того или иного эмпирического явления из сферы действия закона причинности, — или же этот закон есть верховный и ненарушимый закон эмпирического мира. Философия Шпира должна, конечно, отвергнуть понятие свободы в этом втором смысле, свободу, понятую как способность вторгаться самочинным и ничем не обусловленным звеном в непрерывно скованную цепь причин и действий. Ибо одно из фундаментальных положений Шпира гласит, что безусловное господство закона причинности есть требование, непосредственно вытекающее из верховного закона мысли; следовательно, допускать возможность событий, не имеющих причины, с его точки зрения так же бессмысленно, как что-нибудь в одно и то же время утверждать и отрицать. Но и тот путь, каким приходит к понятию свободы Кант и Шопенгауэр, закрыт для Шпира. Этот путь заключается в том, что истинная сущность человека переносится из эмпирического порядка в другой, подлинно сущий. Правда, и Шпир признает существование иного, высшего мира, и в этом признании даже заключается глубочайший пафос его собственной философии. Но он определяет этот высший мир, как абсолютно простую субстанцию, которой совершенно чужда множественность и индивидуальность эмпирических объектов; а так как при таком воззрении и человеческая индивидуальность сполна выключается из истинного мира и без остатка входит в бесконечную цепь причин и действий, то ясно, что существование высшего, сверхэмпирического начала не может послужить к обоснованию ее свободы.

Казалось бы, что при таком положении дела в философии Шпира для человеческой свободы вообще не остается места и что она должна отвергнуть ее также, как отвергла личное бессмертие. Однако, сам Шпир думает иначе. Он думает, что в своем основном учение о радикальной противоположности нормальной и эмпирической природы вещей он обладает самым надежным средством для обоснования истинного понятия свободы. Прежде всего он указывает на то, что свободным мы должны называть такое действие, которое вытекает из собственной природы действующего существа, а вовсе не такое, которое возникает безпричинно; свобода есть

автономия, а не анархия. Но мы знаем, что никакая вещь в этом мире не имеет собственной природы, и следовательно, никакая не может обладать свободой. Эмпирическая индивидуальность человека не составляет исключения из этого общего строя феноменальной действительности: и она есть только комплекс внешне обусловленных явлений и не имеет собственной изначальной сущности. Следовательно, человек, как эмпирическое существо, также несвободен, как все остальные эмпирические существа. И если бы эмпирическая природа была единственным и абсолютным порядком существования, то ни о какой свободе не могло бы быть и речи. Но это не так; абсолютная и подлинная сущность всех вещей лежит не в эмпирическом явлении, а над ним, в самобытной и безусловной субстанции. И поскольку человек в сознании логической и этической нормы обладает знанием об этой своей самобытной и безусловной природе, постольку потенциально обладает также и свободой; ибо отличая на основании этих норм истину от лжи и доброе от дурного и безусловно осуждая ложь и зло, он возвышается над эмпирической связью представлений и над психологическим механизмом чувственных мотивов. Поскольку же он действительно соотносит все свои суждения и поступки с открытыми ему в его разуме нормами, постольку он действительно и абсолютно свободен.

Я начал этот параграф с замечания, что всякая философия, которая отрицает непроемкость конечных индивидуальных существ и в то же время так или иначе утверждает их свободу, может достигнуть этого только тем, что в каком-нибудь пункте своего учения употребляет слово свобода в несобственном смысле. Справедливость этого замечания очень наглядно подтверждается как раз на философии Шпира. Конечно, Шпир совершенно прав, когда определяет свободу, как способность действовать согласно своей собственной природе, как автономию. И так же несомненно, что абсолютная сущность вещей, именно согласно этому определению, может быть только свободна. Но ведь вопрос относился не к свободе этой абсолютной сущности, а к свободе человеческой индивидуальности. И вот спрашивается: если один человек действительно проникается сознанием открытых ему норм и поэтому живет согласно своей высшей, нормальной природе, а другой, несмотря на все благие порывы, остался рабом своей эмпирической природы, — то отчего это различие зависит? От собственной индивидуальности этих двух людей или от какой-нибудь другой силы? Если верен первый член этой альтернативы, то личная свобода существует; если — второй, то ее нет и не может быть. Но ведь философия Шпира утверждает именно этот второй член; ибо она учит, что единственной подлинно действующей в природе силой является ее внутренний Логос, т. е. исконная внутренняя связь всех ее явлений. Свобода человеческой личности состоит, следовательно, в том, что она приводится отличной от нея самой силой к потере своего эмпирического существа в безусловной правде и свободе Абсолютного! Не ясно ли, что слово «свободный» употреблено здесь в несобственном своем значении? Оно означает здесь существо, которое не само свободно, а лишь каким-то образом — и притом весьма неясным — приобщается к свободе другого.

В сущности, учения о личном бессмертии и о личной свободе имеют у Шпира совершенно тождественную форму. Ведь в том смысле, в каком с его точки зрения человек свободен, он также и бессмертен. Возвышаясь над своей эмпирической природой в познании истины и творчестве добра, человек приобщается к божественному и таким образом становится участником его бессмертия; но это идеальное бессмертие не спасает от гибели его эмпирическую личность. И точно также идеальное приобщение к свободе Божества не освобождает его индивидуальность от уз рабства мировому Логосу; подобно тому как участие в празднике сатурналий еще не делало римского раба свободным гражданином. Человек, как эмпирическая индивидуальность, есть ничтожный комплекс ничтожных элементов; как таковой, он лишен бессмертия и свободы. Но поскольку он приходит к сознанию своей истинной природы, возвышенной над его жалкой индивидуальностью и во всех отношениях противоположной ей, постольку он приобщается к божественному и становится участником его бессмертия и свободы. И в стремлении к этому участию заключается единственный разумный смысл человеческой жизни.

8. Критическая оценка философии Шпира.

Философия Шпира, которую мы теперь знаем в ее самых общих чертах, вся покоится на трех следующих мыслях: 1) существует некоторый априорный закон мысли, на основании которого мы

судим обо всех вещах; 2) согласно этому закону все подлинно реальное должно быть непроемным, неизменным и абсолютно-простым существом (субстанцией); и 3) все предметы нашего опыта, как внешнего, так и внутреннего, находятся в двойном логическом отношении к этому закону: они, с одной стороны, не соответствуют ему, потому что они не субстанции, а обусловленные внешними причинами, изменчивые и сложные явления; но с другой стороны, они ему и не противоречат, потому что они не обладают подлинной реальностью. — Разберем эти три положения по порядку.

Что касается до первого из них, то мы вполне присоединяемся к Шпирю. Без сомнения, некоторое знание есть у нас независимо от опыта, и без этого априорного начала было, бы невозможно никакое познание. Существование априорного закона мысли Шпир доказывает тем соображением, что мы, фактически, обладаем таким представлением о бытии вещей, которое не может быть почерпнуто из опыта, потому что в опыте все вещи даны в форме, не соответствующей этому представлению. Но необходимость априорного начала знания можно доказать еще и другим путем, не обращаясь ни к каким эмпирическим элементам, а только анализируя само понятие познания. В самом деле, это понятие включает в себе следующую апорию. Предмет познания есть реальное и процесс познания состоит в овладении этим предметом. Но реальное либо входит в сферу сознания познающего субъекта, либо находится вне ее; и кажется, что и в том и в другом случае познание невозможно. Ибо если реальное находится при самом познающем и, следовательно, с самого начала дано ему, то как возможен еще процесс овладения им, — процесс, состоящий в преодолении той дистанции, которая первоначально отделяет субъект от объекта? А если реальное находится вне познающего, как утверждают субъективные идеалисты, то в таком случае оно навеки недостижимо для него, и, значит, познание опять-таки невозможно⁴. Мы стоим, таким образом, перед следующей альтернативой: мы должны либо признать, что познание вообще невозможно, либо как-нибудь разрешить указанную апорию. А разрешить ее можно только одним способом: если для осуществимости познания необходимо, чтобы реальное и было дано познающему и в тоже время не было дано ему, то нам остается только принять, что оно ему дано, но дано не в той форме, в какой оно существует в самом себе; и процесс познания заключается, следовательно, в том, чтобы путем преобразования данного уничтожить это несоответствие между формой явления реального и формой его истинного существования. Значит, для того чтобы процесс познания мог начаться, уже должно быть в наличности знание об этом несоответствии; и вполне очевидно, что это знание о несоответствии опыта и истины не может быть почерпнуто из опыта. Наш анализ привел нас, таким образом, к следующему результату: или познание невозможно вообще, или его исходным моментом должно быть некоторое априорное, невыводимое из опыта знание.

В чем же состоит содержание этого априорного начала? В убеждении, что все реальное тождественно с самим собой или что ничто реальное не может отличаться от самого себя — отвечает Шпир. И в этом с ним, конечно, тотчас согласится всякой. Что никакая реальность ни в каком случае не может заключать в себе внутреннего противоречия, это положение настолько общепризнано, что достаточно кому-нибудь показать, что он противоречит сам себе, чтобы отнять у его высказываний всякую реальную значимость. Но если далее Шпир утверждает, что в законе тождества (или противоречия) заключается требование, чтобы всякий реальный предмет был непроемным, неизменным и абсолютно простым, то тут мы уже можем согласиться с ним только отчасти. А именно: мы согласны с тем, что противоречиво мыслить реальное возникающим или исчезающим, а, следовательно, и меняющимся; но мы решительно отрицаем, чтобы отсутствие противоречия означало отсутствие в реальном внутренних различий.

Между тем Шпир полагает, что именно непроемность реального ведет к необходимости, чтобы оно было также абсолютно простым. Он рассуждает следующим образом. Одна и та же вещь может иметь два различных признака только в том случае, если эти признаки характеризуют ее в двух различных отношениях. Но находиться в отношениях можно только к чему-нибудь внешнему; а непроемный предмет, так как он ни из чего не возник, ни с чем внешним не может быть и связан. Поэтому, приписывая ему два каких-нибудь различных признака, я соединяю их в нем безотносительно; а безотносительное соединение различного составляет противоречие. — В этом рассуждении мы находим две ошибки. Во-первых, ни чем не доказано, что два непроемных

существа не могут находиться ни в каких отношениях друг к другу. Это было бы справедливо только в том случае, если бы единственным возможным реальным отношением между двумя существами было произведение одного другим или произведенность их обоим каким-нибудь третьим. Но в действительности это не так. Представим себе, напр., что ходом наших разсуждений мы приведены к той мысли, что все конечные существа суть вечные и самостоятельные «моменты» в некоторой высшей реальности; тогда, несмотря на их непроеизводность, внутренняя связь между ними становится вполне мыслимой, хотя и весьма таинственной в своей основе. — Но, во-вторых, если бы мы даже и согласились со Шпиром, что всякое непроеизводное существо непременно должно быть, по примеру несчастной лейбницеvской монады, на веки вечные замуровано в свою одиночную тюрьму, то отсюда все-таки еще не следовало бы, что оно должно быть абсолютно простым, подобно не менее злополучному гербартовскому реалу, вся жизнь которого протекает в бесполезных попытках сохранить от чужих посягательств свою простоту — эту, так сказать, метафизическую невинность. В самом деле, уступим Шпиру, что всякая непроеизводная реальность должна быть лишена каких бы то ни было отношений к внешнему миру; разве эта безотносительность в смысле отсутствия *внешних* отношений мешает тому, чтобы *внутри* себя реальное содержало целое множество соотносящихся моментов? Шпир утверждает, напр., что учение Спинозы о протяженности и мышлении, как двух атрибутов единой субстанции, противоречиво уже по одному тому, что оно объединяет в абсолютном два различных признака. Но где же тут противоречие? Оно имелось бы только в том случае, если бы Спиноза учил, что протяженность, как такая, тождественна в абсолютном с мышлением, как таким. Но Спиноза этого, конечно, вовсе не утверждает: по его мнению, протяженность и мышление, оставаясь различными содержаниями, характеризуют одно и то же абсолютное с двух различных сторон или в двух различных отношениях; поэтому никакого *формального* противоречия в его учении нет. Этим я несколько не хочу отрицать того, что при анализе этих двух признаков по существу может оказаться, что они не соединены в одном реальном предмете.

Если о внутренне расчлененном реальном я скажу, что оно представляет собою конкретное единство многих моментов, то такой способ выражения в деле может вызвать подозрение, что здесь нарушается закон противоречия. Когда я говорю, что два каких-нибудь содержания *a* и *b* образуют единство, то это можно понять в том смысле, будто я утверждаю, что *a*, как такое, тождественно с *b* как таким. Такое отождествление двух различных содержаний, действительно, самым явным образом нарушало бы закон противоречия. Оно происходит, напр., в знаменитом диалектическом процессе Гегеля; и этот процесс был бы в самом деле сплошной бессмыслицей, как нас уверяют его многочисленные противники, если бы противоречие не появлялось в нем всякий раз лишь для того, чтобы тотчас же быть разрешенным на следующей ступени развития. Но выражение: реальное *M* есть конкретное единство двух моментов *a* и *b*, может иметь и совсем другой смысл. Оно может означать, что *a* и *b*, оставаясь двумя различными содержаниями, существуют только как два различных определения одного и того же целого, и это целое, отличаясь от каждого из своих определений, существует, только в них, как их живое, изнутри их связующее единство. При таком понимании различные моменты единой реальности не сливаются ни друг с другом, ни со своим целым в сплошное и неразличимое тождество — что бесспорно заключало бы в себе противоречие, — но все эти элементы находятся в некотором внутреннем соотношении.

Знаменитый итальянский философ Розмини разделил все существующие теории познания на две группы: на такие, которые принимают, больше, чем нужно, априорных моментов в познании, и на такие, которые их не принимают вовсе; первая грешит избытком, вторая — недостатком. Аналогично этому мы могли бы сказать, что все метафизические системы можно разделить на такие, которые понимают закон противоречия в более строгом смысле, чем это требуется самим содержанием закона, и на такие, которые понимают его недостаточно строго; вторых гораздо больше. К первым принадлежат (кроме слишком отрывочно известной метафизики элеатов) системы Гербарта и Шпира; великая заслуга обоих этих мыслителей состоит в энергичном утверждении, что единственный путь к созданию истинно-научной метафизики заключается в преобразовании данных опыта согласно требованию закона противоречия; но они ошибались, полагая, что только абсолютная внутренняя простота делает реальное свободным от противоречий. Ко второй группе принадлежат все остальные метафизики, которые в своем

умозрительном полете, часто действительно гениальном не стеснялись утверждать, что абсолютное само себя ограничивает, что бесконечный процесс завершается или что, наоборот, само время возникло и т. д.

Мы переходим теперь к третьему краеугольному камню философии Шпира, к его положению о двойном логическом отношении предметов опыта к верховному закону мысли. Шпир утверждает, что ни один предмет опыта этому закону не соответствует, но ни один ему также и не противоречит. Закон мысли требует, чтобы всякая подлинная реальность была субстанцией; но ни один предмет опыта не есть субстанция,— правда, за то ни один и не обладает подлинной реальностью. Здесь мы уже ни с чем не можем согласиться. Допустим сначала, что различие между подлинной и неподлинной реальностью имеет какой-нибудь смысл. Тогда действительно окажется возможным, чтобы эмпирические предметы в одно и то же время и не соответствовали закону мысли и все таки не противоречили ему: ибо этот закон утверждает только о подлинно реальном, что оно должно быть субстанцией, а эмпирические предметы вовсе не имеют подлинной реальности. Но Шпир полагает, что раз мир опыта не противоречит логическому закону мысли, то это значит, что он не заключает в себе логического противоречия: и вот в этом он ошибается. Ведь требование мысли, чтобы всякая подлинная реальность была субстанцией, непосредственно вытекает, по его мнению, из логического закона противоречия; следовательно, предмет, который не соответствует понятию субстанциальности, тем самым не удовлетворяет и логическому закону противоречия; а это значит, другими словами, что такой предмет есть нечто логически противоречивое. Различие между подлинной и неподлинной реальностью сводится, таким образом, к тому, что первая свободна от логического противоречия, а вторая заключает его в себе.

Но это приводит нас к усмотрению, бессмысленности самого различия между подлинной и неподлинной реальностью. Ибо раз неподлинная реальность оказывается логически противоречивой, то это значит, что она вовсе не есть реальность, а только ошибочно принимается нами за таковую. Сам Шпир с величайшей энергией настаивает на том, что *никакая* реальность— эмпирическая так же мало, как метафизическая — не может заключать в себе логического противоречия. В самом деле, как прихожу к тому, что вообще отличаю реальное от нереального, действительность от иллюзии? Все непосредственно данное, как таковое, реально; и если бы я ограничивался только им одним, то никогда не мог бы придти к указанному различению. Но в действительности я всегда о непосредственно данном как будто сужу; и так как многия мои суждения ошибочны — *errare humanum est!*,— то я часто приписываю реальность тому, что в непосредственно данном вовсе не содержится и им логически не требуется. Когда я затем прихожу к сознанию своей ошибки, я тем самым убеждаюсь в нереальности того, что прежде принимал за реальное; эта реальность оказывается неподлинной, кажущейся, мнимой; то, что я считал существующим на самом деле не существует. Так возникает различие между действительностью и иллюзией. Действительно все то, что утверждается проверенной и познанной в ее правильности мыслью; иллюзорно то, что утверждается мыслью заблуждающейся, а мыслью правильной отвергается. Между подлинной действительностью и иллюзией не может быть, поэтому, в качестве чего-то среднего, никакой неподлинной действительности: ибо между логическим утверждением и логическим отрицанием, согласно известному элементарному закону, не может быть ничего третьего.

Если в моем опыте вещи даны в такой форме, которая не соответствует требованию моей мысли, то я могу выбрать одно из двух: либо взять сторону мысли и признать, что форма явления вещей в опыте не есть подлинная форма их существования; либо взять сторону опыта и сказать, что требование мысли есть только моя субъективная потребность, не имеющая объективного значения. Но Шпир не выбирает между этими двумя несовместимыми позициями, а становится на обе сразу: из объективности закона мысли он делает вывод, что существует абсолютно простая субстанция, а из фактического строения опыта он заключает, что опыт сам свидетельствует о существовании какой-то неподлинной, ненормальной, противозаконной реальности. Но такая двойственность совершенно несостоятельна. Если нет противоречия в том, чтобы признать реальность эмпирического порядка, то нет также необходимости утверждать иной, высший порядок; а если необходимость этого высшего порядка вытекает из требования мысли, то согласно этому требованию должно быть исправлено свидетельство опыта. — Если вместе с Гербатом и

Шпиром признать, что свободно от противоречия только бытие абсолютно простых существ, то тогда совершенно неизбежен тот вывод, который сделал Герbart (к которому Шпир относится несколько свысока, потому что он имел несчастье быть немецким метафизиком). Вывод Гербарта состоит в том, что существуют только абсолютно простые реалы, а весь мир сложных и меняющихся вещей есть только субъективный призрак. Правда, при этом не обошлось без вопиющих противоречий в других частях системы, но это доказывает только, что неверен самый исходный пункт: закон противоречия вовсе не требует, чтобы реальное не содержало в себе никаких внутренних различий.

Существование эмпирического порядка есть нечто ненормальное и незаконное и поэтому никоим образом не может быть объяснено: таково основное убеждение Шпира. Но мы видим, что то, что он считает *необъяснимостью*, есть на самом деле нечто гораздо худшее: существование реального в той форме, в которой оно является в опыте, оказывается *немыслимым* с его же собственной точки зрения, потому что содержащим в себе логическое противоречие. И в высшей степени замечательно, что если Шпир не видит этого прямо, то логика вещей и вынуждает его к этому сознанию окольным путем: каким, мы сейчас увидим.

Мы знаем, что по учению Шпира существование мира явлений заключает в себе фундаментальную антиномию, состоящую в том, что каждое событие этого мира нуждается в объяснении, потому что вытекает из некоторого предыдущего, и в то же время не может быть объяснено, потому что цепь этих предыдущих безконечна. Но теперь спрашивается: означает ли эта обусловленность каждого события такой безконечной цепью предшествующих друг другу условий только необъяснимость этого события—или она означает нечто большее: его немыслимость? Мы стоим, другими словами, перед вековой проблемой, составляющей предмет первой математической антиномии Канта. Прав ли Кант, утверждая, что ряд, состоящий из безконечного числа членов, никогда не может быть дан, а может быть только задан, и что, следовательно, завершенность безконечного ряда предыдущих условий, требуемая фактически наличным настоящим, есть нечто противоречивое, а потому немыслимое и невозможное? Шпир был слишком проникательным мыслителем, чтобы не видеть неопровержимость этого кантовского аргумента; к слишком добросовестным, чтобы открыто не заявить об этом. В своей статье о Религии (в 3-ем томе собрания сочинений) он прямо заявляет, что безначальность мирового процесса также *немыслима*, как и его возникновение во времени. При этом он прибавляет: «таким образом, этот пункт погружен в совершенную темноту». Нет, возражаем мы на это. Если мы признаем объективную значимость основного закона мысли, то установление немыслимости какого-нибудь *факта* отнюдь не погружает нас в темноту, а, наоборот, освещает самым ярким светом соответствующий пункт действительности. Если безначальность мирового процесса в самом деле так же немыслима, как и его возникновение, то это может означать только то, что мировая действительность вовсе не есть протекающий во времени процесс: ибо то, что течет во времени, необходимо должно либо возникнуть, либо быть безначальным. Но здесь поднимается новый вопрос: ведь в моем опыте мне непосредственно дано само реальное; как же возможно, чтобы одно и то же реальное и находилось во времени,— как предмет моего опыта,— и было свободно от него? В своей работе о Пантеизме и теизме в философии Гейхмюллера (см. Вопросы Философии и Психологии, кн. 126) я старался показать, что решить это противоречие можно только одним способом: я должен данное мне в опыте реальное, т. е. мое собственное *я*, включить, как «момент», в некоторую высшую реальность. Тогда станет понятным, что реальное самому себе является не так, как оно существует в действительности: ибо в своем ограниченном сознании оно берет себя отвлеченно от той высшей реальности, а в действительности оно существует только в ней. Что есть эта высшая реальность в самой себе, и как возможно, чтобы одно реальное существо заключалось в другом, не становясь его определением, а оставаясь самостоятельным реальным единством,—это абсолютная тайна. Единственное знание, которое мы можем иметь об абсолютном, состоит в том, что оно есть то таинственное начало, в котором каждое конечное существо имеет истинную форму своего существования: *Абсолютное есть начало истинной жизни*. Это начало таинственно и непостижимо, но не заключает в себе никакого противоречия; противоречивым оно становится только тогда, когда увлекаемые жаждой всевидения, мы пытаемся постигнуть его неизреченную сущность и его отношение к конечным существам по

аналогии с теми явлениями и отношениями, которые мы знаем из собственного ограниченного опыта.

Конечно, сам Шпир ни в коем случае не признал бы правильным такое решение первой кантовской антиномии. Отрицание реальности временного течения ему представлялось настолько абсурдным, что он предпочитал энергически мыслить то, что сам же объявлял немислимым, лишь бы не признать иллюзорным весь эмпирически временной порядок. Для этого у него было два основания. Прежде всего, ему казалось, что отрицание временной смены превращает всю действительность в одно сплошное логическое противоречие. Час тому назад я гулял, а теперь сижу и пишу; если временной смены в действительности нет, то не значит ли это, что я зараз и гуляю и не гуляю, и пишу и не пишу? Можно сомневаться в том, соответствует ли моим представлениям какая-нибудь независимая от них действительность; но я не могу сомневаться в существовании самих этих представлений, а также в том, что некоторый из них несовместимы в моем сознании; а потому не могу сомневаться и в реальном существовании временной смены. Поэтому кантовскую попытку обосновать трансцендентальную идеальность времени Шпир называет «весьма диковинным предприятием» и утверждает, что она покоится на простом недоразумении. — Мы, с своей стороны, должны заметить, что на недоразумении основана критика Шпира. Конечно, Шпир прав, что приписывать одному и тому же предмету два несоединимых признака, напр. одному и тому же я два несоединимых представления, есть простое противоречие. Но когда он утверждает, что противоречиво мыслить соединенными в реальном я два таких представления, которые несоединимы в его сознании, то он уже, предполагает то, что еще только нужно доказать: что реальные акты представления являются в сознании субъекта в том же порядке, в котором они существуют в самой действительности. Ведь если я отрицаю реальность временной смены, то я тем самым утверждаю, что ни один момент реального в действительности не исчезает; и, следовательно, я вовсе не могу впасть в то противоречие, которое усматривает в этой точке зрения Шпир: в совместное утверждение и отрицание одного и того же признака. Но не вытекает ли из этой точки зрения тот нелепый вывод, что зима и лето, юность и старость, рождение и смерть совмещаются в реальном? Нисколько! Если временной смены в действительности нет, то это значит, что все моменты реального безвременно связаны в его конкретном единстве; но это вовсе не значит, что они связаны в нем без *всякого* порядка. Нет, каждый момент имеет в реальном свое собственное, неподвижное место—как, напр., всякое число в безвременной системе чисел —, но только это место дается ему не бессмысленным течением времени, а его внутренним отношением к природе раскрывающегося в нем индивидуального целого.

Второе основание, которое заставляло Шпира во что бы то ни стало удерживать реальность эмпирического порядка, заключается в следующем. Эмпирически порядок есть для него царство зла и неправды; *стало* быть, отрицать реальность этого порядка значило бы отрицать существование в мире зла; но против такого отрицания в Шпире возставали его глубочайшие инстинкты. В этом как раз заключается великая сторона его философии, что он самым энергичным образом протестует против всякого оптимистического окрашивания действительности в розовую краску и постоянно указывает на торжествующее в мире зло, как на решающую инстанцию против признания этого мира созданием совершенного Бога. И действительно, если бы отрицание реальности эмпирического порядка необходимо вело за собой отрицание такого колоссального факта, как существующее в мире зло, то это было бы самым сильным аргументом против такого отрицания. Однако, на самом деле такой связи между этими двумя отрицаниями вовсе нет. Пусть реальность эмпирического порядка есть только субъективная иллюзия; но ведь сама эта иллюзия есть вполне реальный факт. И так как этот факт есть *естественный* закон жизни для всякого ограниченного существа, то таким же реальным и *естественно* необходимым фактом является и зло, сущность которого заключается в незнании истинной жизни, т. е. Бога.

Согласно основной мысли Шпира Абсолютное есть норма или идеал, и потому эмпирический порядок, как несовершенный и ненормальный, никоим образом не может иметь в нем свое начало. Но так как этот порядок он признал реальным, то ему пришлось являющуюся в нем действительность считать чем-то таким, что совершенно чуждо Абсолютному. Так он пришел к своему трансцендентному дуализму, к учению о двух радикально противоположных видах реального бытия: одного нормального и подлинного, другого ненормального и неподлинного.

Выше я указал на противоречие, которое содержится в понятии неподлинного реального бытия, и мы видели, как это противоречие дает себя знать в собственном сознании философа, в необходимости для него мыслить то, что он сам же объявляет немислимым. Но удивительно, как он сам не заметил, какое вопиющее противоречие содержит в себе, его попытка обосновать на этом дуализме нравственный закон. Как читатель помнит, его мысль заключается в том, что человек должен отречься от своей эмпирической индивидуальности и отдать свои помыслы Абсолютному, потому что Абсолютное есть нормальная природа всякой вещи и, следовательно, истинная сущность также и его самого. В своей эмпирической индивидуальности человек не обладает собственной сущностью; эта сущность находится в сверхэмпирическом, нормальном бытии Абсолютного. Но ведь это значит, другими словами, что собственную сущность человеческой индивидуальности составляет то, что ей, как таковой, абсолютно чуждо! Эта индивидуальность вся соткана из мимолетных явлений; и этот ничтожный комплекс ничтожных элементов должен почувствовать, как свою истинную сущность, совершенную и вечную субстанцию!

Когда мы сопоставляем этот результата нашей критики с той непоколебимой и, можно сказать, фанатической верой в истинность своей философии, которая одушевляла Шпира, то нас невольно охватывает тяжелое раздумье. Неужели даже целой жизни, без остатка посвященной сосредоточенному и безкорыстному размышлению о сравнительно небольшом числе наиболее общих философских проблем, человеку не дано приблизиться к познанию философской истины? Или в самом деле есть какая-то роковая необходимость в том, чтобы человеческая мысль, как только она устремляется к разрешению своих высочайших и важнейших задач, не достигала ничего, кроме противоречий и субъективных иллюзий? К счастью, наше исследование не приводит нас к такому пессимистическому заключению. Ибо, хотя мы и убедились, что философия Шпира, как целое, противоречива, но это несколько не мешает тому, что в его основной мысли есть такой момент, который выражает чрезвычайно глубокую и существенную истину.

Формулируем еще раз основную мысль Шпира: Абсолютное не может быть достаточным основанием эмпирического порядка именно потому, что оно, как Абсолютное, осуществляет в себе совсем другой, сверхэмпирический порядок. Все противоречия в философии Шпира происходят от того, что он этот высший абсолютный порядок понимает, как совершенно простую, замкнутую в себе субстанцию, а низшему, эмпирическому порядку приписывает независимую от познающего субъекта реальность; но ясно, что несостоятельность этих дальнейших определений еще несколько не решает вопроса о том, истинно или нет само основное положение, что Абсолютное есть не производящая причина эмпирического мира, а начало иной, истинной или, как он выражается, нормальной формы бытия.

И что этой мыслью он высказал и очень глубокую и очень новую истину, — в этом нас убеждает, вся история философии девятнадцатого века. — Существуют три традиционных способа мыслить данную в опыте действительность. Во-первых, можно признавать, что она для своего существования не нуждается ни в каком отличном от ней самой принципе, что эмпирический порядок сам есть нечто самодовлеющее и абсолютное; это точка зрения материалистов, позитивистов, атеистов и т. д. Но, во-вторых, можно находить, по тем или другим основаниям, что над эмпирическим необходимо должно существовать Абсолютное; и в понимании того, как одно относится к другому, человеческая мысль опять-таки шла двумя путями. Одни представляли себе Абсолютное, как всесовершенную личность, которая актом своей святой и всемогущей воли творит внешний, по отношению к ней самой, мир конечных существ; другие, более спекулятивные умы, мыслили Абсолютное, как внутреннее, безконечное начало, порождающее из себя мир конечных явлений и в этом процессе приходящее к сознанию самого себя. В девятнадцатом веке все эти традиционные мирозерцания были вновь продуманы с величайшей энергией мысли, а пантеизм—в системах Гегеля и Шопенгауэра—к тому же и в высоко гениальной форме. И каковы же были результаты этого благородного подъема? О них достаточно напомнить в нескольких словах. В философии Гегеля это был абсолютный дух, который в конце своего необычайно сложного и трагического развития приходит к сознанию самого себя — в тощих категориях гегелевской логики! В философии Шопенгауэра это была вещь в себе, которая не может сделать ничего лучшего, как

отрицать самое себя. В философии Ренувье — совершенная нравственная личность, которая сотворила прекрасный мир, населенный добрыми и свободными существами, и должна быть свидетельницей того, как ея твари воспользовались своей свободой, чтобы извратить и обезобразить этот мир! Несомненно, философия Гегеля была самой грандиозной и удивительно гениальной попыткой переплавить на огне диалектики все понятия традиционного богословия в чистое золото спекулятивной идеи. И вполне естественно, что крушение этой попытки породило сомнение в ценности всякого богословия вообще, в объективной значимости самой идеи Божества. Падение спекулятивного пантеизма открывало дорогу позитивизму и натурализму. Спекулятивная философия учила, что несовершенное существует только потому, что есть совершенное, от которого оно отпало; позитивистически натурализм выступил с противоположным утверждением, что совершенное существует только потому, что есть несовершенное, которое стремится подняться над самим собой и в этом стремлении создает субъективный идеал совершенства. Характерно, что натуралистическую точку зрения в девятнадцатом веке прямолинейнее всех выразил Фейербах, переживши в юности сильное влияние Гегеля. Ту же точку зрения в сущности представляем популярная и привлекательная философия Фр. Ланге. Ибо хотя в глазах этого кантианца эмпирическая действительность есть в такой же мере только продукт познающего субъекта, как и мир идеала, но фактически и практически она противопоставляется этому миру, как единственная объективная действительность, потому что ея существование покоится на неизменных законах, независимых от индивидуальности субъекта, а идеал есть свободное создание индивидуальной фантазии. Великое значение Шпира в истории философии девятнадцатого века заключается в том, что сознавши с такой научной ясностью, как никто другой, всю несостоятельность традиционных представлений о Боге, он не отверг само это представление, а, наоборот, с чрезвычайной энергией провозгласил, что без него совершенно невозможно ни истинное философское мирозерцание, ни истинная нравственная жизнь. Противоречия, разрушающая как теистическую, так и пантеистическую метафизику, коренятся вовсе не в том, что она принимает идею Абсолютного за выражение некоторой сверхэмпирической реальности, между тем как на самом деле эта идея выражает, будто то бы, только субъективные потребности человека. Это мнение позитивистов еще гораздо хуже, чем опровергаемые ими мнения метафизиков: ибо те, по крайней мере, сознают, что эмпирический порядок ни в каком случае не может быть чем-то самодовлеющим и абсолютным. Мысль об Абсолютном, существующем над эмпирическим миром, вовсе не есть только благородная, но пустая греза; нет, это есть самая ясная точная научная мысль, потому что она вытекает из сознания, что эмпирический порядок не удовлетворяет элементарнейшему требованию разума. Заблуждение как пантеистов, так и теистов состоит только в том, учить Шпир, что они принимают Абсолютное за причину эмпирического порядка, между тем, как на самом деле, оно есть осуществление иного сверх эмпирического порядка. Поэтому они ничем не могут отразить тех упреков, которыми их противники с полным правом осыпают их Абсолютное: если оно есть причина этого несовершенного, обманного, печального и ничтожного мира, то чем же может быть оправдана его высшая, идеальная, божественная природа? Свое действительное логическое развитие это новое понятие о Боге, как о начале истинной жизни, может получить только в том случае, когда Бог понимается, как Безконечная Жизнь, имеющая в себе все конечные существа; ибо только в этом случае становится понятным, как искаженный эмпирически образ мира возникает в самосознании ограниченных существ и определяет собою *естественное* направление их жизни. Шпир пошел другим путем и, приписав эмпирическому порядку независимую от познающего субъекта реальность, впал во все те противоречия, о которых я говорил. Но как бы ни были велики эти противоречия, они не могут умалить ценности того, что он сделал для обоснования истинного понятия о Боге. И эта ценность достаточно велика, чтобы оправдать убеждение его жизни, что ему удалось в трудной области философии сказать свое новое, непоколебимо истинное и важное для всего человечества слово. В заключение еще один вопрос. Имеем ли мы право говорить о *Шпире*, как о русском философе? Если бы Шпир остался в России и писал по-русски, то такой вопрос не мог бы вовсе возникнуть. Но теперь, когда большая часть его жизни протекла в Германии и его главные труды написаны на языке Канта, естественно возникает сомнение, имеем ли мы еще право считать его нашим, русским философом. Существует довольно распространенное мнение, что специфическую особенность русской философии составляет, с одной стороны, ея существенная связь с традиционным учением православной церкви, а с другой — ея персоналистический характер, т. е. лежащее в основе ея метафизики понятие живой и свободной личности. Защитники этого мнения обыкновенно

находят, что благодаря этим двум чертам, национальная русская философия образует не только вполне самобытное и своеобразное явление в общем развитии европейской мысли, но даже выделяется из этого великого движения, как нечто ему глубоко и существенно противоположное. Конечно, с этой точки зрения философия Шпира, с ее отрицательным отношением ко всякой церковности и резко антиперсоналистическим характером, должна показаться явлением совершенно чуждым духу русской мысли. Но до какой степени несостоятельна сама эта точка зрения, вполне очевидно для всякого безпристрастного человека. В самом деле, как может специфическую особенность русской философии составлять метафизическим персонализм, когда он в такой же мере, если не в еще большей, присущ философии французов? И, если интимной связью с жизнью православной церкви запечатлено мирозерцание некоторых замечательных русских мыслителей, то не менее интимная и существенная связь соединяет создателей классической итальянской философии девятнадцатого века с церковью католической. Но как бы ни было глубоко жизненное значение конфессиональных различий между западной и восточной ветвью католического христианства,— думать, что от этих различий может зависеть радикальная противоположность двух философских мирозерцаний значить впадать в трогательную философскую наивность. — Но оставим эти трафаретные характеристики и попытаемся, углубившись в интеллектуальное созерцание философии Шпира в ее целом, выразить в одной сжатой формуле ее глубочайший пафос. Что составляет душу этой философии, выраженную в таких необычных и отчасти странных формах? Убеждение в *совершенном ничтожестве всего земного и человеческого перед лицом божественного величия Добра и Правды, открытых в простых и ясных нормах разума*. Но не выражает ли эта формула также глубочайшую сущность мысли того великого учителя, которого мы еще недавно называли своим современником и имя которого с благоговением повторяют все народы? Мировое величие Льва Толстого, конечно, не отнимает у нас право отнестись критически к его духовному подвигу; напротив, оно нас обязывает к такому отношению; и у представителей различных направлений это отношение будет различным. Но что в явлении этого единственного человека выразилась какая-то весьма существенная именно для русского духа стихия, — отрицать это мог бы, кажутся мне, только человек, совершенно ослепленный конфессиональными, философскими, или вообще какими-нибудь партийными предразсудками. И поэтому я имею, думается мне, право высказать в заключение мысль, что Африкан Александрович Шпир был русским философом не только по происхождению, но и по самому духу своей философии.

И. Румер.

4 Эта апория в понятия познания превосходно развита С. Л. Франком в его книге Предмет знания. Но мы никак не можем согласиться с почтенным автором, что вскрытое им противоречие действительно разрешается при помощи его чисто словесного различения «данного» и «имеющегося».