

Шубникову
Виктору Викторовичу
Проф. М. М. Рубинштейн.

Виктор
05 августа
1923.

ПРОБЛЕМА „Я“,
КАК ИСХОДНЫЙ ПУНКТ ФИЛОСОФИИ.

Типография Окружного Военно-Редакционного Совета ВСВО.

Р. В. Ц. 16 декабря № 1199

Зак. № 2511--50 экз.

Проблема «я», как исходного пункта философии*).

I.

Ни в одной области человеческой мысли нет той своеобразной, исключительной трудности положения, с которым мы встречаемся в философии, как в учении о мирозерцании: судьба ее, в значительной мере, решается той исходной точкой, которую мы избираем в построении нашей теории, т. е. иными словами, — характер ее предрешен самым началом, когда само учение далеко еще от законченности. В то время, как представитель, так называемой, положительной науки изучает известную область мира и имеет возможность опереться на другую смежную науку или предпосылки из смежной области, философ стремится охватить то целое, в которое он входит сам; он невольно попадает в положение человека, которому приходится на подобие барона Мюнхгаузена, вытаскивать себя из болота собственными силами. Часто он вводит искусственные опорные точки и вынужден принимать на себя ответственность за следствия, принесенные этой опорой вопреки его желаниям и согласию. Весь исторический путь философии испещрен такими примерами.

Отсюда становится понятным стремление философов свести на минимум, а то и совсем освободиться

*) Статья эта представляет собой вступительные главы новой книги, подготовляемой автором к печати.

от предпосылок в исходном пункте; философия без предпосылок—вот идеал философского учения,—то великое „ничто“, из которого Гегель пытался путем блестящих логических мытарств вывести всю систему философии. Это и возвело теорию познания в ранг основной ветви философии, —того стража, от которого необходимо получить своего рода пропуск в царство философии.

Что касается теории познания, часто отождествляемой с теорией критицизма, то нужно не забывать, что как ни интересна и ни важна сама по себе гносеология, тем не менее недавнее возведение ее в ранг вершительницы философских судеб представляется нам глубоко ошибочным. Мы сами, как и всякое философское учение нашего времени, не уйдем от целого ряда критических, гносеологических рефлексий, но *„для того, чтобы знать, нет нужды иметь знание о самом знании“* *). Мы долгое время тонули в гносеологических мелочах и на каждом шагу не видели из-за деревьев леса; философская мысль—последнего времени—истощалась в постоянных подходах к философии, но редко успевала выйти на действительный простор творчества и свободного постижения; гносеологический скептицизм во многом сделал свое дело и наступает пора попытаться прямо сойти в воду, чтобы поучиться плавать в живой водной среде, а не за кабинетным столом гносеологического скептицизма. Мы должны будем отдать также посильную дань критицизму, но это не служит в наших глазах выполнением обязательства перед одной гносеологией, а это делается в интересах осторожного решения вопроса об исходном пункте философии, этом решающем моменте всякой философской теории.

Это то требование критицизма, которое необходимо выполнить. Что же касается теории познания, то она, как таковая, должна занять свое по-

*) Слова Юркевича, - цитирую из Г. Г. Шмента „Явление и смысл“, стр 18

четное, но не всезаслоняющее место и должна в свое время дожидаться решения ее проблем на основе того отправного пункта, который будет продиктован нашей критической обоснованной мыслью. Наше обращение в первую очередь к некоторым вопросам гносеологии вызывается, главным образом, необходимостью отдать дань времени и его условиям, а также методологическими соображениями. Все внимание сейчас и должно быть сосредоточено на этом основном принципе, на его прояснении, на сохранении его в чистоте и ясности от побочных наслоений, от излишних и нежелательных предпосылок.

Но где найти эту Архимедову точку, как дать философию без предпосылок*)? Это требование может иметь, конечно, только один смысл: так как не находясь нигде и не имея никакой точки отправления, мы лишаемся возможности говорить о каком бы то ни было движении, хотя бы это было движение мысли, и так как в такой общей форме оно бессмыслица, то ясно, что оно может и должно заключать в себе только одно содержание, а именно: философское учение должно попытаться обойтись без *теоретических* предпосылок, т. е. основной этап должен быть дан не теорией, но он, конечно, должен быть. Ведь и сам Бог, созерцая мир, становится в известное отношение к нему. Требовать безотносительного познания — значит требовать бозотносительного отношения, что невозможно.

Стремление найти беспредпосылочный исходный пункт чисто теоретического характера привело к целому ряду неудач, на одной из которых — психологизме — мы остановимся позже. Здесь же отметим, что это стремление внутренне противоречиво, так как всякий теоретический исходный пункт будет скрытым или явным суждением, а всякое суждение предполагает определенное мыслимое содержание; если оно дается

*) См. Лосский „Обоснование интуитивизма“, 2 изд., стр. 59.

теоретически, то мы попадаем в заколдованный круг. Сведя содержание этого основного суждения на чисто формальное высказывание — если бы это было в действительности возможно, чего также нет, — мы, затем, получаем роковое следствие, опорочивавшее не раз философию, особенно метафизику, а именно, что вместо того, чтобы об'яснить предмет философского раздумья, мы его просто устраняем и заменяем мыслимым миражем, потому что первоначальная теоретическая фикция, за которой скрывается живой философ, абсолютируется и дедуцированный мир вытесняет действительность.

Но если теория может в исходном принципе только принять, осознать и выявить, но не может сама дать необходимое содержание, то ясно, что его могут дать только или вера, или практическая деятельность, или оба они вместе. Так как вера есть также только особая форма ответа на уже возникший вопрос, — мы должны сосредоточить все наше внимание на жизнедеятельности, этом первоисточнике всех вопросов. Теоретически первое — это не ответ, а *вопрос*, что ясно само собой и не требует никаких доказательств. Анализ же первого вопроса указывает нам на то, что он рожден и может быть рожден только живой жизнью, жизнедеятельностью, он *переживается* деянием, в котором выявлены воля и чувство жизнедеятельности, и мыслью стоит на грани теоретического и практического. Начав с его рассмотрения, мы можем решить вопрос об исходном пункте.

Мы таким образом напоминаем о мысли Фихте: „Am Anfang war die That!“ но мы ее, как это будет видно дальше, берем со всеми теми следствиями, к которым обязывает внимание к голосу жизни и жизнедеятельности. В деянии — при том именно живом, конкретном, а не отвлеченном деянии, — дается ясное и непреложное начало: там утверждается я и не я, но не как чистые логические понятия, а как субъект и объект живого положительного характера. Теория здесь

бессильна что-либо опрокинуть или в корне изменить, потому что эти два элемента вопроса до теоретичны и вне ее власти в самой своей сущности, что, конечно, нисколько не мешает философии затем попытаться одеть их в точные философские понятия и перенести многое из сферы одного в сферу другого или совсем отклонить многое, но не затрагивая основного. Философия — теория есть ответ на вопрос, заданный жизнью, и она связана содержанием этого вопроса и тем, что дано в нем по самому существу. Иначе философия, как и всякая мысль, невозможна. „Жизнь первее и непосредственнее всякой рефлексии о ней или ее саморефлексии*)“, а этот голос говорит в первоначально-рожденном вопросе не о я и не я, а об иной паре, уже живого свойства: о *я* и *мире*. Это то, что заключено в самой сути жизнедеятельности и никакие теории и рассуждения не могут устранить этого живого сознания себя и мира как элементов, основ самой возможности жизни и деятельности.

Фихте провозгласил примат жизни по ценности и значению**); он глубоко правдиво отметил, что иначе как при наличии сопротивления деятельность-жизнь немислима***), что для нее необходимо я и «нечто различное с ним****), но дальше он изменяет признанному им примату жизни и берет вместо живого и жизни я и не я,—то, что кажется ему логически простым, но что в действительности глубоко сложно и, главное, отнюдь не является отрицательным. Соблазн подменить голос жизни голосом логики, коренной грех ряда философских систем,—вызывался самой сутью познания, требовавшей субъекта и объекта и преодоления их противоположности в установлении их взаимоотношения, хотя-бы и в отрицательной форме. Фихте глубоко прав, когда он говорит, что где знание, там

*) С. Н. Булахов „Философия хозяйства“, стр. 10.

***) Sonnenklarer Bericht, Werke III, s. 557.

****) System der Sittenlehre Werke II 401.

*****) Там же, s. 417.

убеждение, там „я“ отвоевало себе место, там оно расширило свою сферу, но до преодоления чисто теоретического, было преодоление противоположности смешанного порядка, преодоление жизнедеятельного свойства в конкретной, живой действительности; противопоставление в знании есть только рефлексия на противопоставление в жизнедеятельности, а в ней нет пары я и не я, а есть текучая, как мы увидим дальше, пара я и мир.

Вот это и есть то первое, что должно служить исходным пунктом. Как только мы резко отрываем членов этой пары друг от друга, мы вступаем на путь, уже затуманенный коренной ошибкой. Чтобы понять живое,—а именно о нем и только о нем и может быть речь в философии,—истинная философия должна не терять из виду этого жизненного исходного пункта в его живой полноте; она может переносить центр тяжести в „я“ или мир, но не отрывать их друг от друга совсем. Этот центр тяжести мы переносим в субъекта, как исходную точку философии, потому, что в нем устанавливается для нас, людей—пока условный—центр, в нем лежит наш первый жизненный интерес; его примат установил все тот же голос жизни, и наконец, к нему мы обращаемся прежде всего потому, что мир обнимает множество, и взятый нами опыт, как говорит Джемс *), течет как бы пробуровленный прилагательными, существительными, предлогами и союзами, т. е. он не только дальше, но и сложнее, если члены этой пары будут взяты отдельно. „Я“ переживается в связи с миром, но мир развертывается для нашего познания на нас, как на—пока—условном центре и потому он дан жизнью более интимно, непосредственно, чем мир. При этом необходимо помнить, что все это устанавливается для определения исходной точки, это только условное перенесение центра тяжести и ни в каком случае не должно

*) Вселенная с плюралистической точки зрения, стр. 185.

давать повода к традиционному уединению „я“ и его изоляции.

Указав на вопрос, рожденный жизнью, и на данный ею отправный пункт, мы теперь становимся лицом к лицу с необходимостью прояснить и выявить прежде всего, что такое это „я“.

II.

В области философии идут длинной вереницей примеры того, как наиболее близкое и даже непосредственно данное дольше всего остается сокрытым и неразгаданным. Так было и с вопросом о нашем „я“. Долгое время этой проблемы совсем не было на философском горизонте, а когда она появилась, она превратилась в головоломный вопрос с подчас почти неодолимыми преградами. На протяжении XIX века и вплоть до нашего времени выросли сотни школ и течений; взаимно опровергающих друг друга и в этой борьбе проблеме субъекта принадлежит бесспорно центральное место. Как ни ценно богатое разнообразие продуктов философского творчества, но появление его в период, энергично подчеркнувший в философии свою научность, порождает вполне оправданное сомнение в правдивости не только решений, но и самой постановки вопроса. Это сомнение подкрепляется еще и тем, что большинство течений упрекает друг друга в психологизме, как смертном философском грехе. На этой проблеме мы должны остановиться, так как таким путем мы получим возможность ясно ответить на вопрос о том, что следует понимать под „я“ в философии.

С именем философии неразрывно связали мысль об отвлеченном мышлении. Связь эта для обыденного человеческого сознания тем более окрепла, что „метафизика“ затерялась в бесконечно искусственных построениях, а жизнь приковывала к той части действительности, к суете сует, в которой вращается данный человек. Между тем, по всему своему существу по

предмету и по интересам философия является и может быть только самым конкретным учением, учением о жизни и живом, или она превращается в тягостное недоразумение. Чтобы понять это, необходимо вспомнить, что понятие абстракции указывает на отвлечение от чего-нибудь, на то, что целое, живое подверглось расчленению и затем, из полученной анализом группы, мы взяли тот или иной элемент, мы отвлекли его от целого от того, во что он входил. Пока это изъятие отвлечения совершается условно, как в отдельных науках, и мы не забываем об этой условности и не пытаемся подменить отвлеченным элементом живое целое в нашем толковании, наша мысль движется в области правомерной; как только это условие нарушается, перед нами появляются научные и особенно философские уродливости, к числу которых принадлежит и психологизм *).

Хотя самое слово психологизм могло бы подать повод думать о чисто психологическом расчленении и незаконном использовании (отвлечении) психологических понятий *за пределами* психологии, но в действительности необходимо вопрос несколько расширить и включить сюда же то расчленение, которое привело к самой основе психологии,—к понятию души, отделенной от тела, и о незаконном использовании и этого понятия. В то время, как философия есть учение о живом, действительном мире, учение, создаваемое живым человеком, во имя живых, конкретных интересов, она живет под влиянием отвлеченных идей и, так называемой, научности, подтачивающей жизненный нерв живой философской мысли: порабощенная законным в науках, но непригодным для нее расчленением и отвлечением, философия пошла тем же путем изоляции и фиксирования, которые отрывают от жизни и живого; при этом психологизм и отвлеченность ее выразилась в двух направлениях: на субъект познания,

*) См. Вл. Соловьев, предисл. к «критике отвлеченных начал», соч. т. II. Срвн. Берсон «Введение в метафизику», стр. 198.

на „я“, и на объект, предмет познания; таким образом, под понятие психологиста подходит не только тот, кто в философии пытается опереться на продукты анализа душевной жизни, но и тот, кто в своем методе идет путем отвлечения от этих элементов, косвенно отдавая им незаслуженную дань. Это все те, к кому в философии применимы слова Гете из „Фауста“:

Кто хочет чтонибудь живое изучить
Сперва его всегда он убивает,
Потом на части разнимает...

Кто привык так поступать в отдельных науках и кто пытается тем же путем идти в философии, не замечает, что предмет философии уже исчез.

Теоретически рассуждая, опасность психологизма не должна была бы быть очень велика, так как философия всегда определялась, как наука о целом, о мирозерцании; и в предмете познания и в вопросе о познавателе так легко было поверить живой действительности, особенно в тех учениях, которые утверждали самополагание „я“. Но весь исторический путь философии вплоть до наших дней сложился иначе: психологизм разросся в очень крепкое и глубоко захватывающее течение. Многие, конечно, здесь объясняется тем, что философ, размышляющий о целом и живом, мог бы быть сравнен со стрелком, находящимся в непрерывном движении и стреляющим по все время движущейся цели; и вот свои мечты о том, что можно было-бы, стоя твердо и удобно на неподвижном месте легко попасть в неподвижно фиксированную цель, он принимает за действительность. Вместо того, чтобы идти, как подобает философу *) дальше ученого, мы остаемся там же и рискуем вступить, и часто и вступаем, в безнадежный конфликт с отдельными науками.

Живое, жизненное не мирится с расчленением, потому что оно или уничтожает жизнь, или понижает

*) A. Bergson «Evolution creatrice», p. 398.

ее; логически и научно все действительное поддается расчленению и анализу; но то, что должно быть взято, как живая жизнь, о которой идет речь в философии, то абсолютно неприкосновенно в своем единстве: рука перестает быть рукой, когда она отсечена от тела; головы отдельно от тела нет, есть только кости, мускулы, кожа и т. д.; ум, выделенный из живого существования, не существует уже больше в действительности, а заменяется понятием, мыслью о нем и т. д.

Вот это то разложение, необходимое в отдельных науках, в том числе и в психологии, и недопустимое в философии, как учении о живом, реальном мире, живом человеке и его живых запросах и интересах, и водворилось в философии необыкновенно прочно, настолько прочно, что борьба с ним, неоднократно воспевавшаяся и возвещаемая и до сих пор, велась и ведется учениями, которые сами повинны в том же грехе, представляя собой только иную разновидность психологизма. От психологизма можно будет избавиться только тогда, когда будет дан реальный живой познаватель и реальный живой предмет философского размышления.

Расчленение и идущий с ним психологизм были подготовлены задолго до возникновения философской теории тем первоначальным актом абстракции, которым первобытный человек отделил дух от тела и таким образом впервые порвал с непосредственным восприятием, это было величайшее научное открытие, сделавшее возможным вес сонм положительных наук о мире и человеке, — наук, живущих фиксацией, дискурсивностью и продуктами отвлечения, но это надолго предопределило путь философии в сторону психологизма. Исторически это был глубоко оправданный и весьма плодотворный путь; здесь также нет перед нами пустых страниц истории, но эта плодотворность во многом и многом уходила на рождение наук и научности и общего оплодотворения культуры и умственного

роста, но само мирозерцание не отливалось на этом пути в жизненную, устойчивую форму, а главное на этом пути выростали непреодолимые противоречия. Философия в своем развитии затем свято сохранила и хранит это первое открытие первобытного человека, его мысль о двойном бытии, материальном и духовном, тела и духа; эта мысль родила все многочисленные разновидности материализма и спиритуализма.

В дальнейшем развитии философии небезинтересно отметить, что мысль наша шла все шире и глубже по тому философскому пути, на котором возникло много необыкновенных отвлеченных ценностей, но где она отходила от живого и жизни и все больше затуманивалась истинная суть философии, как живого мировоззрения, как мудрости, и укреплялся порочащий привкус в представлении о ней, отлитый в слово «метафизика». Источник охлаждения между жизнью и философией заключается в том, что последняя принимает фикции за действительность, мертвое за живое. Особенно тяжелые выводы она дает в учении о человеческом познании, поскольку речь идет о философии, а не о психологии. Интеллект, выделенный из живого целого, именуемого человеком из продукта отвлечения, «из фонарика для подземелья превратился в истинное солнце, освещающее весь мир»^{*)}. Подметив в живом акте размышления одну сторону, приковывающую в данном случае внимание к себе, мы извлекли ее, как познающий разум, в самостоятельно действующий фактор и породил ту самонадеянность ума, о которой говорит Бергсон^{**}), когда помнят только о голове человека, но забывают обо всем остальном в нем.

В то время, как сама психология, взяв от расчленения все, что оно дает, категорически отказалась от теории способностей, от сепаратизма частей и классификацию душевных явлений признает только, как

^{*)} А. Bergson „Evolution creatrice“ (p. 6 III ed 1910).

^{**}) там-же, p 52.

эвристический принцип, всячески подчеркивая единство душевной жизни и все больше направляясь к признанию душевно-телесной жизни, философия, стремясь избавиться от психологизма, пошла по пути его утончения вплоть до головокружительной высоты чистого логизма. Она пошла путем вылушения из субъекта не только всего живого, но и всего психического, стремясь найти „чистый“ субъект, субъект „как таковой“. При этом не замечают, что это чисто психологическое очищение, что это углубление отвлечения, а не возвращение к живой и цельной полноте.

Таким образом в вопросе о субъекте весь исторический путь философии сложился в психологическое растворение живого, действительного мыслителя. Мы искали его *δύτως ού* шли все дальше по пути углубления в его психику и пока что завершили все гносеологической фикцией, идеей „чистого я“, а затем, на этот то несуществующий крючок мы и пытаемся повесить все миропонимание, даже самое бытие. Вполне понятно, что при этом цель и смысл философии преобретают чисто созерцательный характер: растворив жизнь и живое, необходимо этот субъект поставить вне действия в созерцательную позу, — старая претензия на человечески абсолютную точку зрения со всеми принесенными ею разочарованиями. Взятые отвлеченно субъект и объект неизбежно превращаются в свою противоположность: субъект, очистившись от всего возможного и невозможного вместе с тем, как основной принцип выведения, вбирает в себя все и утрачивает свой характер субъекта; объект же, насыщенный духом субъекта, уже не может быть просто объектом. Отсюда воскресла снова идея *coincidentiā oppositorum* в определении абсолюта, как тождества*) но в тумане этого детища Шеллинга «все кошки серы»; в этом абсолюте, как и в его отвлеченных элементах, не было жизни, — он был мертв.

*) См. *Вышеславцев*, „Этика Фихте“, М 1914, стр. 255.

„Чистое я“, „как таковое“, „чистый объект“, „объект как таковой“ и т. д.—все это является не более не менее как *πρωτον ψευδος* философии,—той коренной ложью, из которой получился целый сонм философских тупиков, не говоря уже о том, что самый язык философии указывает на бесконечно запутанное положение. Покинув живых субъекта и объекта и подменив их измышлением, мы не отказались от живого побудителя и сути философии и не могли не отказаться, но все наши претензии остались. Меж тем мы впадаем в явное *ignoratio* или *mutatio elenchi*, доказываемое на отвлеченностях мы переносим на действительность и обратно; вопросы, законные по отношению к живому, к действительности, ставятся по отношению к мертвому, отвлеченному. В силу этого органического дефекта вход философских рассуждений с неудержимой силой врывается или вносится на место отвлеченного, „чистого я“—или очищенного до „некоторой степени“—живой субъект, мыслитель и познаватель, и получается так, что мыслит в действительности человек и выводы делаются применительно к нему и по аналогии с ним, а в философской теории все это приписывается „чистому“ субъекту или самим понятиям. Такое соскальзывание неизбежно, потому что мертвое или фиктивное остается мертвым и фиктивным и из него нельзя получить жизни и движения.

Вместо ответов действительных у нас часто получался ряд хитросплетений, „лукавых мудрствований“, и неразрешимых вопросов. Мы вынуждены недоумевать как раз перед тем, что жизненно не допускает ни малейших сомнений и колебаний. Живя и действуя, мы становимся в тупик перед вопросом о транссубъективном действии; следом за философией живым укором идет проблема свободы воли, неразрешенная, представляющаяся неразрешимой и вместе с тем неотступно требующая ответа и ответа *положительного*; перед нами, как устрашающий призрак, до сих пор стоит вопрос о реальности чужого „я“, к которому мы тео-

ретически никак не можем пробиться; мы теперь, как и раньше, мало подвинулись в решении вопроса о том, как дух схватывает материально пространственные предметы; мы наделили форму формующей силой, мы мыслим гносеологически субъект невольно, как мыслителя, ему прописываются суждения; выделив элемент и добросовестно забыв об этом, мы превращаем его в нечто самостоятельное и реальное и ставим вопрос за вопросом, откуда оно и как и т. д.

Перед нами курьезное положение, вызванное тем, что мысль не пространственна, а меж тем факт локализации не подлежит ни малейшему сомнению не только потому, что многие, как Шопенгауер, ссылаются в доказательство своей гениальности на свой лоб, но в самой идее принадлежности разума индивиду, человеческому или родовому, или мировому, скрывается та же мысль; пред нами странность, что живой красочный мир, аромат и сок действительности, — цвет, запах, звук и т. д. — только субъективные качества; физика и физиология могут растворять их в миллионы колебаний чего-то, давая научное объяснение в интересах приспособления к „мировому хозяйству“ *), но отрицание их в философии есть яркий симптом философского неблагополучия.

Настоящим сигналом о философском бедствии является солипсизм: его все отрицают, никто не доказывает, он тяжело дискредитирован, и тем не менее призрак этот продолжает неизменно бродить в отвлеченной философии субъективистического порядка, — там где есть „чистое“ или „очищенное я“ в той или иной форме.

Мысль о самоочевидности „я“ была дана Декартом, но он в пояснении своего *cogito* встал на отвлеченную точку зрения: то объясняя *cogito* как полноту душевной жизни (*Principia*), то переходя к идее очищенного сознания **). У его последователей и в даль-

*) Я пользуюсь выражением С. Н. Булакова „Философия хозяйства“.

**.) См. М. Рубинштейн „К методологии и гносеологии Декарта“
 Вопр. фил., кн. 97.

нейшем развитии философии, это самосознание разжижалось все больше: за родовым сознанием появилось синтетическое единство апперцепции, сознания вообще и для „я“, идея самополагания мысли; мы видим „я“ как систему категории, в роли своего рода логического бога. С этим можно сопоставить курьезное понимание мышления: оно рисуется как школьно проверенная система логики. Воскресло старое отождествление логического и реального следования: за мнимо саморазвивающееся понятие спрятался Гегель, — живой конкретный человек, — и двигал весь процесс до тех пор, пока в этой величайшей системе, именно в ее философии истории, в завершении мировой исторической задачи в прусской государственности начала XIX века не показался явно живой Гегель, сын своего времени. В наше время один из видных мыслителей, Риккерт пошел в своей теории познания характерным путем, выясняя предмет познания: в область объекта отошли не только вещный мир и мое тело, но и психологический субъект и дух, пока не осталась одна идея субъекта, предназначенная дальше свершить все, что требуется в системе трансцендентального идеализма. Если здесь было только всемогущество в области формы, то у Когена в его математизирующей научной философии чистая мысль оказалась всевластной и в области всего предмета познания и в области содержания познания. У Гуссерля эта отвлеченная точка зрения привела к мысли, что перед лицом разума все существующее *hic et nunc* есть чистейшая нелепость. Такое следствие стало неизбежным потому, что в завершающем акте, — так как у познающего разума лицо мнимого мыслителя, — нужно выбирать: или надо отказать от основного принципа, от исходного отвлеченного, психологического „я“, признав, что мыслитель этот мним и действительность подменяется, или, если глядеть глазами фиктивного зрения, то ясно, что действительность — нелепость; иррациональность превращает ее в абсурд. Но тогда философ

отказывается от живой действительности, а жизнь отказывается от философии и идет мимо нее.

Если критицизм в сущности вел от пустоты и привел к пустыне, то и у метафизиков дело обстояло не лучше, где не сумели отрешиться от греха отвлеченности. Пустыня получилась у материализма потому, что он также расчленил в философии живое; это течение впало в рабство научности в самой наивной форме, подчинившись абсолютированной фикции. Даже более утонченные мыслители, как Ницше, звавшие вслушаться в голос тела и земли*), остались на почве такого же уклона от живого в отвлеченное; и у Ницше абстракция,—одно тело, плод психологизма. Если у противников „холодные“ высохшие глаза и перед ними всякая птица оказывается общипанной, без перьев**), то сам он сидит на перьях, но без птицы: одни, глядя на оголенную птицу, спрашивают, как она может летать; другие задают тот же вопрос, разглядывая одни перья. Шопенгауер дал неразрешимую загадку в том, как безрассудная воля, одна психологическая отвлеченность приводит к просветлению, к разуму другой отвлеченности. На том же пути находятся спиритуалисты всех оттенков: добытая отвлечением идея душевного фактора гипостазируется и возводится в абсолют. Интеллект, воля, дух-мысль и т. д. стоят друг против друга, как самостоятельные существа: человек становится своего рода учреждением с изоляционными камерами, из которых время от времени выпускаются одиночники и, сделав свое особое, отдельное дело, снова замыкаются в камеры.

Материалист никак не может внести жизнь в свое учение и перейти к живому; спиритуалист в конце концов должен утверждать, как Шпир, что весь мир, рисуемый нам самостоятельные тела, есть систематически организованный обман. Религиозно философская точка зрения, отвлекающая от жизни предпочти-

*) Also sprach Zaratuswra, w VII, 44.

**) Там же, стр. 4:2

тельно дух, приводит у Е. Трубецкого, например, чуть ли не к переизданию земного мира; но под другим только заглавием. Антипсихологист Лосский искал непосредственных данных, но все-таки увидел их только в сознании; и он был вынужден назвать акт суждения познания психологическим, что важно для психологии и неправильно для философии, так как его интересует живое, а в этом смысле суждение есть живой акт, в котором участвует весь человек.

Попытки приблизиться к живому первоисточнику никогда не прекращались, то в усилиях мистики, то в учении об интуиции, то на путях конкретного знания; но психологизм, хотя бы и иногда ослабленный, проникал и туда. Так Бергсон развенчал интеллект и возвеличил интуицию, „тот род интеллектуального вчувствования или симпатии, посредством которой мы проникаем во внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что в нем есть единственного и, следовательно, невыразимого“ *), но и он говорит о живом, но все таки внутреннем „я“; необходимо помнить, что вотируя недоверие интеллекту, Бергсон соглашается видеть в нем действительный самостоятельный фактор, то же самое он делает с инстинктом и интуицией, а в итоге получились те неудачи, на которые мы указали в первой части этого труда.

Войну отвлеченным началам об'явил Вл. Соловьев и во многих отношениях провел ее очень интересно, но он взял конкретного суб'екта в гранях психической жизни, ума, воображения и веры, но до живой полноты он не дошел.

Психологизм не оставался без влияния на практическую жизнь. Она сказала в одностороннем возвеличении духовной жизни и ее ценности к большому ущербу для последней. В практической жизни можно также указать в параллель теории на разрушительное действие отвлеченной точки зрения. Ницше в свое

*) Введение в метафизику, стр 198.

время указал^{*)}), что вера в категории разума создает нигилизм, потому что мы меряем ценность мира категориями, относящимися к измышленной действительности, а следствия переносим в жизнь, рождая отчаяние и понижая жизнеспособность. Как бы ни была высока и благородна известная идея, но если она культивируется и выступает изолированно, она становится злом и больше всего тогда, когда она претендует на абсолютное значение. Современная война показала, что может дать идея изолированно (отвлеченно) взятого патриотизма: она, несмотря на свое высоко нравственное происхождение, породила тьму безнравственнейших действий. Обособленная, отвлеченно взятая идея интернационализма явила ту же картину разрушительных следствий: узаконенные теорией категории пролетария, буржуа и т. д. были перенесены во всех своих следствиях на живую действительность, где нет таких изолированных положений и получился ужас бесконечного разрушения: стремясь бить по *части*, всегда били по *целому*. Великая правда, утвержденная мыслью, взятая отвлеченно и перенесенная на практику, становится великим злом. В этом отношении максималистические радикальные учения дают яркий пример: отвлеченно утвержденная величайшая свобода в анархических течениях превращается в величайшее насилие и произвол. Не даром ни одно течение не выступало с такими злодеяниями, как анархизм, свершавший все это во имя абсолютной свободы.

В общем итоге мы приходим к выводу, что истинная действительность дана в конкретном, живом переживании; „прав лишь наивный реализм. Жизнь всегда наивна, как наивна всякая целостность и непосредственность^{**)}“. Как использование естественно-научных понятий в метафизическом смысле в натуралистической философии приводит к неудачам, так и использование философских понятий в естественно-научном

*) Wille zur Macht, W. IX 17.

***) С. И. Булгаков «Философия хозяйства», стр. 166.

духе и методе не допустимо: для философии нет и не может быть ни отвлеченного субъекта, ни отвлеченного объекта; в ней может быть речь только о живом познавателе, о конкретном „я“ и живом предмете познания. Последний вывод из критики психологизма это,—что исходным пунктом для философии может и должна быть живая человеческая личность во всей ее полноте.

III.

Вопрос о жизненно-правдивом исходном пункте решается по существу уже самой сердцевиной философии, ее императивным действенным характером: каждое ее положение обращено к человеку и так или иначе говорит о нем. Чтобы спрашивать о мире и жизни, о смысле жизни человека, необходимо, чтобы он *был*, чтобы за всеми действительными сменами этому „я“ было отведено соответствующее место. Тот факт, что из седой старины идут постоянные попытки рассматривать человека, как своего рода центр мироздания, говорит о глубоких основаниях в пользу такого исходного пункта; он во всяком случае исключает характер случайности. И логически и жизненно-просто и бесспорно, что философствует человек и философский свет горит прежде всего для него; „человек предшествует философии, человек—предпосылка всякого философского познания*); но человек не в виде отвлеченного элемента, который постоянно пытаются вложить в „я“, а живая конкретная человеческая личность. Это понятие требует некоторых пояснений.

Первое и самое важное пояснение должно заключаться в том, чтобы оградить наш исходный пункт от истолкования, например, в эмпириокритическом духе: мы отклоняем не только растворение субъекта в отвлеченные психологические элементы, по отдельности взятые, но субъект для нас не есть и сумма, составленная из души и тела, он не психо физическое

*) Н. А. Бердяев „Смысл творчества“, стр 43.

целое, в котором исчезла все-таки какая то связь, а он живая конкретная личность, — то „я“, которое поставлено вне всяких сомнений переживанием, действием*) и самой сутью философии. Ведь не продукты психологического анализа жили, мучились и пробивались веками к коренным вопросам философии, а именно в живой личности родились сомнения и думы. Что представляет эта личность метафизически, это должно решить все учение в его целом, но этим самым личность-человек уже объявлен неприкосновенным во всей его живой полноте, потому что иначе исчезнут, потеряют смысл все те вопросы, на которые мы ищем ответа, потому что философия должна не только объяснить теоретически, но и дать почувствовать, и повелеть действовать, и открыть этому действию смысл и простор. Этим характером, и исходным пунктом философии и объясняется глубоко знаменательная смена философских систем, противоречащих друг другу и тем не менее уживающихся веками рядом друг с другом, — неувядаемость Сократа, Платона и др., — потому что в них живет личность, — живая, конкретная личность во всей ее полноте, сколько бы философ ни пытался в теории подменить ее продуктом абстракции. Если бы философское „я“ было „чистым“, вылущенным и избавленным от всего живого, то у философии не было бы истории в том поучительном смысле, как она существует в действительности и должна существовать. Отвлеченное „я“ было бы строго одним, и мир его, объект его, был бы один, но живая личность дает живой текучий мир и живую смену философских учений.

Живая человеческая личность в вопросе о мире и себе заявила о своем „я“, закрепленном действием и переживанием. Эта мысль была названа Фихте самополаганием «я». Для мысли, для вопроса, для философии нужна только идея „я“, которое в чистом сво-

*) Срвф. Münsterberg „Grundzüge der Psychologie“, s. 93.

бодном акте мысли и полагает самое себя. Отыскивая наиболее простую форму самополагания, Фихте усмотрел ее в чистой логической идее „я“. Между тем, логически простое,—жизненно всегда сложно и недоступно анализу, и то великое самополагание, о котором глубоко правдиво заговорил Фихте, заключается в той простоте, которую знает жизнь, которую так характерно выявляют дети, когда они затрудняются нарисовать простую геометрическую фигуру, например, треугольник, трапецию, и без колебаний берутся срисовывать жизнь, хотя бы перед ними были сам Рубенс, Корреджио и т. д. „Я“ самополагает себя, исходя из своей *живой* функции, из переживания, действия, жизни, так как оно дано именно в них,—как живое, конкретное, единое целое. В то время, как при гносеологически „чистом“ самополагании „я“, бессодержательное само, оказалось перед еще более пустым „не—я“ и только благодаря скрытому двигателю вся система пришла в движение, в действительности живое „я“, как конкретная личность, стоит перед бесконечно богатым живым объектом, миром, во всей его полноте и, полагая себя, полагает и его в том же первоначальном акте, рожденном жизнедеятельностью. „Я“ полагает себя не как идею, не как дух, не как волю, не как тело или его части и т. д. и даже не как их сумму, что также способно создать путаницу, а как живую личность, так и весь мир единым актом дан не как система категорий, не как те или иные колебания волн эфира, а как живой, красочный, звучащий и т. д. мир,—как живой субъект в живом мире*), то „я“, которое указывается собственным именем или указательным местоимением**). Если мы затем отвлекаемся и оставляем в стороне целый ряд особенностей отдельных личностей в интересах отыскания общей почвы для всех, то это никогда не должно обозначать поворота от жизни и утрату живой перспективы.

*) Срвн. Вл. Соловьев. „Чтение о богочеловечестве“, соб. соч. III стр. 55

***) См. I. I. Шмет „Сознание и его собственник“ стр. 3.

Научно личность и „я“, в этом своем содержании, глубоко сложны, но это нисколько не мешает их философской (жизненной) простоте. Суть личности прежде всего в ее неразложимом единстве, составленном с теоретической точки зрения из множества своих органических частей и служащих единой цели*), все индивидуальное реально сложно**), но индивид остается им самим, пока он не разложен. Когда мы пытались и пытаемся нарушить это единство во имя гносеологической чистоты, прикрывая подлинный разрушительный психологизм, мы повторяем старую историю с софизмом о лысом: если выдернуть один волосок, человек не облысеет, а затем по одному волоску мы все таки оголяем его голову. Так и с „я“: спрашивают, мыслит ли ваше тело? Конечно, нет. А ваша рука, голова, воля, чувство и т. д. и так понемногу остается чистый гносеологический субъект. Но так можно разобрать не только живое существо и лишить его жизни, но и привести теоретически в полное бездействие любую машину: все части по отдельности не создают того действия, которое тем не менее дает машина в целом. Все дело в том, чтобы понять, что воли, как воли нет, а есть личность, проявляющая волю; ума или мышления нет, а есть личность, проявляющая соответствующие акты и т. д. Нормальная личность,—т. е. пока она есть,—не допускает нарушения своего единства в настоящем своем составе, но она не допускает его и в плоскости последовательности, она есть связь переживаний и состояний в их чередовании и взаимоотношении, как и в их одновременности

Отрицая расчленение нашего исходного пункта в философии, мы этим отнюдь не отклоняем проблемы личности, как сложного вопроса. Мы только в данном случае считаем возможным указать на живую жизнь,

*) См. Sigwart „Logik“. II, s. 256/7.

**) Rickert „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ s. 342.

назменимую никаким описанием и объяснением. Если бы можно было не опасаться психологизма, можно было бы прямо перейти к интересующему нас вопросу, но этого нет, и, для правдивого решения коренных вопросов философии, важно отметить некоторые стороны в нашем исходном пункте.

Само собой разумеется, на первое место должна быть выдвинута именно та сторона личности, которая составляет ее как бы *differentia specifica* и которая привела — при ее изоляции — к психологизму и отвлеченности. Это — *самосознание*, дающее человеку право говорить о себе „я“*); это та последняя капля, которая дополнила чашу до краев и создала иллюзию, что именно она и наполняет ее в необходимой для личности степени, меж тем как она влилась и слилась с сложным неразрывным целым, которое мы не можем обозреть сразу и потому вынуждены анализировать с опасностью, оказавшейся действительной, забыть о живом целом, из которого мы выделили эти элементы. Живое, реальное самосознание и говорит именно об этой конкретной полноте. Даже Фихте, абсолютировавший „я“ и его самополагание, подчеркнул, что оно мыслимо только при противопоставлении „не я“, и это ясно показывает, что самосознание говорит о живом „я“, у которого только и может быть „предмет“, объект познания, потому что отвлеченное понятие не может действовать, а познание есть деяние, акт, не только в действительности, но и логически возможный только в живом. Рассматривая самосознание, саморазличение и самоопределение**), как суть личности, мы не в праве забывать о том, из чего мы эту суть выделили, так как выводы все делаются и должны даваться для личности в целом, где нет смысла говорить о сути, „как таковой“, о „Kern und Schale“. Здесь более чем где-либо необходим возврат к самому себе в прав-

*) См. Kant, „Antropologie“, начало.

**) Признаки, выдвинутые Вл. Соловьевым «Чтение о богочеловечестве» собр. соч. III стр. 67.

дивом, жизненном смысле из тупиков отвлеченности и психологизма, из сферы схемы личности и ее только одной „сути“.

Что дает этот возврат к себе, к живой полной личности?

Это может быть пояснено четырьмя точками зрения, применимыми к человеку и, насколько возможно, дающими обзор того, что входит в понятие живой цельной личности. Эти точки зрения были выдвинуты мною в педагогике и положены в основу моей педагогической теории*), потому что там также идет речь о жизни и живом.

Эти четыре группы свойств состояются из принадлежности человека к четырем сферам фактического существования: природы, индивидуальности, социальных образований и той идейной сферы, которую мы в собственном смысле могли бы назвать культурой: 1. человек—детище природы, 2. он—индивид, 3. он—социален, так как нормально он немыслим вне взаимоотношений с ему подобными в семье, обществе, народе, государстве, человечестве, и т. д.; и не только в настоящем времени, но и в их прошлом, удержанном памятью и наследственностью, и 4. он—сочлен культуры в том отношении, что он причастен в большей или меньшей мере к той идейной массе, где даны самосознание, ценности, цели, задачи, добро, истина, красота, святость и т. д. Все эти сферы в нем не только не исключают друг друга, но наоборот все они пополняют друг друга и в личности существуют как единое, хотя и подвижное, но неразрывное целое, и в каждом акте, помысле, все они так или иначе проявляют себя, причем, конечно, та или иная сторона может быть в роли направляющего или центрального фактора, но не исключая остальных. Сложные взаимоотношения этих сторон и входят в то необозримое целое, которое мы называем конкретной личностью.

*) Очерк педагогической психологии, в связи с общей педагогикой 4 изд., гл. VI и VII.

Но понятие это не исчерпывается теми искусственно выделенными группами элементов, на которые мы только что указали. Уже само самосознание является ярким показателем действительного характера нашего «я». Тут прежде всего слышится голос нашего непосредственного самоощущения и немыслимость жизни при ином допущении. И здесь предпочтение должно быть отдано непосредственному свидетельству живой жизни, подкрепленному теми соображениями, на которые мы указывали раньше, а именно, — что «я» есть не теоретическая идея просто, а функция, переживание. В том, что свидетельствуется психической сферой, как говорит В. Джемс, «*percipi* есть уже *esse*; занавес является самой картиной» *). Пусть это чувство не во всем достоверно и не способно осветить все, но оно, все таки с полным правом претендует на внимание **). Всякая попытка отрицания активного характера «я» приводит к его полному уничтожению, — в том числе делает невозможным и мысль, а следовательно и самый акт отрицания. Поэтому в попытке понять «я», как деятеля, стремящегося теоретически (в познании) и практически (во всей сфере культуры) превратить мир в себя и свое очеловеченное существование ***), лежит глубокая увлекательная правда, ярко вскрытая — хотя и с односторонней точки зрения — философией Фихте, убежденно повторявшего, что «единое, чисто истинное, это — моя самодеятельность, единственный непосредственный бесспорный предикат, присущий мне» ****). Даже в самом простейшем восприятии, в самой элементарной реакции дана эта активность; в нашей жизни нет пассивности, есть только степени активности, пониженные до незаметности для

*) «Вселенная с плюралистической точки зрения», пер Шпета, стр. 209.

***) Вопреки мнению Münsterberga *Grundzüge der Psychologie*, s. 67.

****) Срвн. Карлейль «*Sartor Resartus*», стр. 44. «Человек — животное, владеющее орудием»... стр. 43 «без орудий он-ничто, с орудиями — все».

*****) «*System der Sittenlehre*» W. II, 406 и 403, срвн. также «*Bestimmung des Menschen*» W. III 347, где Фихте говорит, что он мыслит этот предикат, но „не измышляет“ и также ссылается на непосредственное чувство.

нас, но и в неподвижном состоянии производится затрата и взаимодействие сил; тем более активно бывание в нашей душевно-духовной жизни.

Но эта самодеятельность не слепая, это не движение или изменение, а именно деятельность, т. е. направляемое целями деяние и изменение. Безцельность способна вполне раздавить и уничтожить личность. Цели эти даются не только раздражениями из внешнего мира и не только внутренними переживаниями, не только идеями и принципами, и всей сферой культурных интересов, но и тем, что личность *самоцель*,—что особенно важно отметить, как мы это увидим в дальнейшем изложении. С утратой этого свойства «я» или личность перестают существовать. Эта идея пропитывает всю суть и всю сферу личности; она дана в ее самосознании, она—же говорит и в инстинкте самосохранения, она слышится во всех иных целях, поставляемых личностью,—это та черта, которая дает право говорить о личности-человеке, как о величайшем эгоисте, в лучших, святых своих помыслах и деяниях, стремящемся к себе, как самоцели, хотя—бы это было стремление спасти душу свою или обрести царство Божие. Во всяком случае:

«Volk und Knecht und Ueberwinder,
Sie gestehen zu jeder Zeit,—
Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit». Гёте, W. O. Divan.

Стремление к себе, как самоцели, приобретает бесконечно широкий диапазон не только в том, что есть, но в том, что должно быть, что не есть, а что творится. Тело наше не ничтожный комочек, к которому оказывается прикованным мое «я» *), а наоборот: оно является бесконечно богатым связующим началом со всем внешним и внутренним миром, со всей полнотой конкретного мира, тем, что дает—кстати ска-

*) См. Лосский «Обоснование интуитивизма», 2 изд., стр. 2.

зять—реальную основу для постановки великого трагического вопроса о мире и «я», об их взаимоотношении.

Во внешнем и внутреннем мире, деятельностью и познанием, наше «я» прокладывает себе пути, верша постоянный процесс объединения и оформления, преодоления раз'единенного множества *); при этом мы стремимся объять и соединить не только то, что есть в настоящем, но и исключить перерывы и отчуждение в прошлом,—чтобы наше „я“ было и в мире настоящем, и в прошлом в целом, связанном с ним непрерывными связями. **)

К этому необходимо добавить, что та же активность в личности дана и в отношении будущего. «Я» наше по самому своему существу не только несет в себе итоги прошлого, не только живет своим настоящим состоянием и диапазоном, но оно всегда в положении постоянного или обеднения, или обогащения: статического положения здесь нет; кто не идет вперед, тот идет назад, потому что в потоке его жизни тонет неизбежно известная часть его переживаний. Что такое это „я“, личность, это определяется не только тем, что она есть, но в большей мере тем, чем она хочет и стремится быть, чем она *делает* себя. Перед нашим „я“ в этом отношении безграничные перспективы***), и отрицательные вплоть до уничтожения себя, и положительные, как возможность все более высокого и ценного. Как говорит Вл. Соловьев****), *человеческая личность*—и, следовательно, каждый единичный человек,—*есть возможность для осуществления неограниченной действительности*“. Мы вполне присоединяемся к его утверждению, что эта

*) См. Аскольдов. «Мысль и действительность», стр. 138—139.

**) См. Вл. Соловьев. «Критика отвлеченных начал», собр. соч. II, стр. 154—301. Также Fichte «Grundlage des Naturrechts», w. II, s. 84; «System der Sittenlehre», w. II, s. 616.

***) Срвн. Вл. Соловьев «Критика отвлеченных начал», соч. II 301 и 303.

****) Оправдание добра, собр. соч. VII, 212|13.

мысль должна быть аксиомой, но не только этики, а вообще всей философии; возможность эта настолько велика, что личность действительно может мыслиться в идеале безусловной. *)

Личность несет в себе творческую мощь, и эта творческая мощь выявляется в двух направлениях: в росте и обогащении самой личности и в росте и обогащении мира. Она обогащает самую себя с каждым шагом расширения и углубления своих интересов. Здесь будет вполне к месту вспомнить вундтовский закон возрастания духовной энергии**), который говорит о том, что***) „духовная мощь индивидуальности, помимо других источников, растет вместе с развитием психики, благодаря этой дивной способности души отстаивать самое себя от власти времени“ (наприм. в памяти М. Р.). Творческая мощь бытия действительно не только не истощается в процессе мирового развития, но она растет вместе с ним. Личность, рождая идею, мысль, идеал и т. д., и веря и утверждая их, создает новую действительность не только в себе и для себя, но и рождает новую реальную силу, идущую в мир. Наши силы, широта и мощь убывают от сомнения в себе и возрастают от веры в себя и в свои идеи. Если герои Шекспира были только плодом творческой фантазии отдельной личности, то потом, раз возникнув, они стали жить и, по мере своей художественной полноты и ценности, вошли в действительность, в причинную цепь,—они действуют и сами помогают творить. Пусть они создались по реальному или мнимому поводу, это несколько не меняет существа дела. Е. Н. Трубецкой передает****), со слов своего брата С. Н. Трубецкого, что Вл. Соловьев, однажды, по близорукости, принял скорлупу деревянного пасхального яйца, надетую на палочку, за одиноко растущий цве-

*) Соловьев. «Чтения о богочеловечестве», Собр. соч. Ш. 23.

***) См. Logik, В. II, Th. II, стр. 276 и др.

****) См. Зеньковский „Проблема психической причинности“, стр. 379.

*****) „Мирозерцание Вл. Соловьева“ т. I, стр. 14-15.

ток; С. Н. Трубецкой разрушил эту иллюзию в тот момент, когда Соловьев, вдохновившись воображаемым одиноким цветком, слагал о нем прочувствованное стихотворение. В личности ничтожный повод, ложно понятое явление, может породить великое творение, и тогда, прежде всего, сама личность становится больше, глубже, творчески сильнее, потому что к полноте ее действенной силы прибыли новые звенья.

Конечно, личность, как единичная творческая сила, не безгранична. Как говорит Фихте*), в самом понятии личности лежат ее границы. Они определены границами ее свободы,—на ней мы остановимся в одной из следующих глав. Эти границы текучи и резкую демаркационную линию провести невозможно: от узкой сферы серенького человека она может разрастаться до безбрежной шири гениальности. Здесь, как и во всем живом, текучесть и постоянная борьба субъекта и объекта, их сфер. Проведение резких обрывающих границ мыслимо только в отвлеченном понятии, в фикции, неприемлемой для философии; определение может быть достаточным и тогда, когда оно определенно указывает на текучесть границ. В личность входит все то, что объединено ее самосознанием все, что она окрасила личным характером, органической теплотой своего существования, будет-ли это духовное идеальное, душевное, социальное, телесное**),—это безразлично. И даже при этом условии приходится сказать, что известная доля отвлеченности в нашем понимании все-таки останется; мы не можем охватить всей полноты, мы все-таки «отвлекаем» от живой полноты действительности, но это неизбежно и допустимо, потому, что здесь дано в основном самодовлеющее целое, допускающее временное условное выделение из действительности как чего-то типического, но и для типических целей, не больше.

Подчеркивая „я“, как живую, конкретную, жиз-

*) Die Bestimmung des Menschen, III s. 400.

**) См. В. Джемс, „Психология“, гл. о личности.

ненно—данную личность, мы, естественно, сталкиваемся с особенным противодействием в той части, где в это целое включается наше тело. Все тот-же психологизм и отвлеченность создают нелепое положение: живя; как единое целое, мы не верим самим себе, своему существованию и живем со старой мыслью о резкой раздвоенности в существе человека; мы мыслим по платоновски: дух благороден и рвется в высь, тело его сковывает, привязывает к земле и земному. Эвристическое научное различие,—психологическая и физиологическая точки зрения,—поработили философию, которая в силу основного своего задания не может, по возможности не должна расчленять. Попытки в сторону преодоления этого философски тягостного дуализма идут из века в век: стремление избавиться от него даны в материализме, в спиритуализме, в панпсихизме, в современных теориях, учащих, что телесная жизнь немислима без душевной, а переход одной энергии в другую мыслим только при „коренном родстве“ их*). Протестуя против определения психологии, как науки о том, что существует только во времени, а не в пространстве, психолог А. Бинэ говорит**), что „в нашей жизни мы не перестаем локализовать в пространстве, хотя отчасти и смутно, нашу мысль, наше я, весь наш интеллектуальный мир. В данный момент я смотрю на себя, и беру себя как пример: я пишу эти строки в моем рабочем кабинете, и никакое метафизическое рассуждение не заставит меня отказаться от моего глубокого убеждения в том, что все мое умственное существо пребывает в этой комнате, во втором этаже моего дома в Медоне. Я нахожусь здесь, но не где-нибудь в другом месте; тело мое здесь, здесь моя душа, если она у

*) Срвн. В. В. Зеньковский, „Проблема психической причинности“, стр. 380.

**) Душа и тело, стр. 113.

меня есть. Я там, где мое тело, и даже думаю, что я нахожусь в самом моем теле*)".

С этим дуализмом в философии и жизни нечего делать. Характерно, что с ним не уживается и другая теория, трактующая конкретные проблемы жизни — педагогика, когда она строится жизненно правдиво. В нем даны в сущности две позитивно научные (но не философские) точки зрения на человека, как действительность, отделившие две стороны в живом целом, тело и душу. — Что перед нами два продукта отвлечения, против этого ничего не говорит и то, что после смерти личности остается ее тело, только тело, т. е. оно, как и камень и др. предметы неорганического мира дано, как нечто иное, реальное и существующее. Насколько правильно такое утверждение в широком смысле слова, это мы попытаемся выяснить в дальнейшем изложении. Что же касается человеческого существа, то со смертью все то, с чем мы имели дело в жизни, совершенно исчезло для данной живой действительности, нет уже не только познавателя, но нет и человека; рука, нога, — уже не органы в точном значении этого слова; то, что мы называем телом человека, перестало быть им и должно быть понято в иной связи; в нем совершаются уже совершенно иные процессы и т. д. В живом и конкретном проведение грани между физическим и психическим, телесным и духовным невозможно и, с философской точки зрения, совершенно не нужно**).

Психологические доводы в пользу этого губительного дуализма, оперирующие правоммерностью отделения данных сознания и душевной жизни от тела и телесных процессов, не убедительны: то, что моя рука, голова и т. д., могут быть объектом восприятия и я не могу приписать им сознательной или душевной

*) Срвн. Штумпф „Душа и тело“, в сборнике „Новые идеи в философии“, № 8 стр. 104, где он выражает готовность признать возможность порождения психической жизни органическими процессами (как и Джемс).

***) Срвн. Булаков, «Философия хозяйства», стр. 278.

жизни, в одинаковой мере относится к любому акту моей душевной жизни, как и телесной. Как раз непосредственный опыт говорит твердо и ясно именно не об отдельном существовании тела и души, а об их цельности и полноте. Не даром наивное сознание пришло к мысли об отдельной душе на пути созерцания *безжизненного* тела, т. е. уже не человека. Для психологиста и дуалиста остается неразрешимой загадкой, почему такое ничтожное явление, как расстройство желудка, насморк, вспухающий палец и т. д., мешают мысли и даже могут парализовать ее, почему они могут ослабить волю вплоть до полного ее уничтожения. Все это становится понятным и ясным в живом целом, в одном единстве, где палец не мыслит, не проявляет волю, но и ум и воля не мыслят и не проявляют воли; не мыслит материя, но не мыслит и дух; мыслит и познает живая, конкретная личность, из которой выделены абстракцией все эти стороны. Вот именно потому их состоянием и может определяться целое в его состоянии и функциях. Только при такой точке зрения мы избегнем курьезных затруднений, порождаемых, например, таким вопросом: каким образом, проснувшееся „я“ находит себя после крепкого сна тем же самым, не теряет связи с своим прошлым и даже не замечает трудности своего положения; ответ в духе Тейхмюллера, например, что „я“ субстанция, что оно во сне утрачивает только самосознание, но что затем самосознание возвращается, не ответ, потому что вопрос только отодвигается, но не устраняется. Но живые процессы в живом человеке во сне только понизились и взяла преобладание одна сторона, отнюдь не исключив, а только приглушив другие, при пробуждении они снова достигают своей обычной интенсивности и нет нужды что-либо восстанавливать, потому что не было никакого перерыва.

Отсюда становится понятным стремление человека возможно полнее вскрыть себя и расширить диапазон своей жизни. В этом смысле вполне последовательно,

необходимо включить в личность, в „я“, как исходный пункт философии, всю полноту не только телесно-душевного состояния, но и все идейное, идейно-ценное ее богатство, как в лично индивидуальном, так и в социальном направлении. Все делает это „я“ с *научной* точки зрения одним из очень сложных вопросов, но для философии, как учения о мирозерцании, это единственно правдивый, простой и наиболее беспредпосылочный исходный пункт.

Конечно, в этом пункте всплывает старое опасение, сыгравшее не последнюю роль в узаконении чистой духовности человека, — что на пути нашего конкретного понимания познавателя, — исчезает разница между ним и животным. Но мы должны помнить и надеемся показать в дальнейшем изложении, что только при нашей концепции может идти в понятном смысле речь об одухотворении и одухотворенности, в которой мы заинтересованы. Вообще же заметим, что принципиальное различие между остальными животными и человеком исчезает и должно исчезнуть; различие есть в *полноте*, в *степени* и в способности к *развитию* всех указанных нами сторон, — в том особенно, что культурное начало дано у остальных животных в строго фиксированной дозе, в бессознательной или во всяком случае затуманенной форме. Там, как говорит Бергсон, жизненное начало забежало в тупик и оказалось в строгих рамках инстинкта; животные не могут использовать широко свой опыт для созидания нового, у них нет творчества. Но мы должны помнить, что ряд разновидностей животного царства являет сравнительно высокую форму социальной жизни, как пчелы, муравьи и т. д.; и уж во всяком случае все они обладают упрощенной или усложненной жизнью, которая заставляет предполагать в ней ясные психические элементы; например, у домашних животных эта душевная жизнь может быть даже относительно высоко развитой, но она не подымается до высот самосознания, до идеи должного, до простора творчества и культуры

в узком, идейном смысле этого слова. Человек — то-же животное, но умеющее дополнять, обогащать и широко использовать не только родовой, но и свой личный опыт и приобретать свои формальные навыки, помогающие ему ориентироваться в совершенно новой обстановке. И здесь конкретное живое понимание не допускает фиктивных перегородок и перерывов*).

Подчеркивая „я“ как живую полноту, мы этим не устраняем вопроса о центре тяжести этого „я“. Он может перемещаться и действительно перемещается, как это и должно быть в живом и конкретном. „Я“ первобытного человека и „я“ гения или святого не тем отличаются друг от друга, что один — животное, другой — чистый, творческий дух; в каждом из нас даны все четыре стороны, которые упомянуты нами раньше; оба детища природы, оба индивиды, оба сочлены социальных групп и культуры, но у первого сильно представлена первая сторона — животность, природность, слабы вторая и третья и подчинены первой, и только едва тлеющей искоркой дана четвертая сторона, — культурно-идейные интересы, представленные, может быть, грубыми проявлениями религиозности, эстетизма и т. д., — у второго эта идейная масса, наоборот, есть направляющая и господствующая сторона, которой подчинены все остальные и прежде всего животная сторона. Из степени преобладания той или иной стороны и складывается все богатое разнообразие личностей в их живой полноте, где неизбежно даны все стороны в живом, неразрывном единстве. Так может случиться, что в слабом, сравнительно, теле поселится сильный дух и наоборот; так могут получить преобладание более детализованные стороны, как эстетизм, религиозность и т. д., но всегда это единство должно мыслиться так, как оно есть: в живом, текучем, *действенном* состоянии, и при том в управляемом целыми действиями, т. е. в деятельности.

*) Сравни. Вл. Соловьев «Критика отвлеченных начал», соч. II 79, также R. Eucken, «Gründlinien einer neuen Lebensanschauung», 91.

Все это выдвигает целый ряд вопросов и следствий, с которыми мы дальше и должны разобраться. Свое „я“ предполагает чужое „я“. „Я“ вне среды себе подобных немислимо; даже выросши и потом оказавшись изолированным, оно неизбежно угасает или подрывается. Без среды человек, даже оставаясь способным жить животной жизнью, никогда не становится личностью; если-бы он был только среди объектов, „я“, личность была бы невозможна. Субъект „я“ действительно, как это глубоко правдиво констатирует Г. Г. Шпет*), соотносительнее прежде всего не объекту, как учит современная философия, а субъектам, свое „я“ — чужим „я“. Таким образом мы встречаемся с проблемой чужого „я“, поглотившей много философских усилий в психологической, отвлеченной постановке и разрешающейся значительно проще в нашей теории.

Все изложенное относительно субъекта, исходя из пункта философии, предполагает еще одно утверждение, также являвшееся до сих пор одним из сложных вопросов: мысля личность, как *творческое* начало, мы этим самым утверждаем свободу, которая, под названием *приволья*, остается до сих пор не разрешенной. Теоретически она оказывалась неразрешимой, практически мы без нее жить не можем. Личности, нет „я“. Где же?

На оба эти вопроса мы обратим наше внимание.