

# **Международный ежегодник по философии культуры. 1910**

## **Книга II**

**Москва  
«Книга по Требованию»**

УДК 101  
ББК 87  
М43

М43      Международный ежегодник по философии культуры. 1910: Книга II / – М.: Книга по Требованию, 2013. – 306 с.

**ISBN 978-5-458-04955-9**

Издание организовала в 1910 г. группа молодых российских (С. Гессен, Ф. Степун, Н. Бубнов) и немецких философов (Р. Кронер, Г. Мелис). В Москве журнал выходил в издательстве «Мусагет», а позже – в «Товариществе Н. О. Вольфа». В Тюбингене издателем был Зибек. В первом номере было объявлено участие В. И. Вернадского, И. М. Гревса, Ф. Ф. Зелинского, Кистяковского, А. С. Лаппо-Данилевского, Н. О. Лосского, Э. Л. Радлова, П. Б. Струве, С. Л. Франка. Позже к ним присоединились А. А. Чупров и А-р И. Введенский, а Лосский и Франк вышли из журнала. В русской версии «Логоса» участвовали и иностранные философы: Г. Зиммель, Г. Риккерт, Р. Кронер, Г. Вёльфлин, В. Виндельбанд, Н. Гартман, П. Наторп, Б. Кроче, Э. Бутру. Журнал следовал главным образом неокантианской традиции во всех ее проявлениях. Основной была идея автономии философского знания, преобладали публикации о проблемах теории познания. «Логос» дистанцировался от философских течений, основанных на «внефилософских» началах (натурализм, психологизм, историзм, религиозная философия мистического и онтологического характера; сюда же была зачислена и русская религиозная философия). Поскольку журнал пропагандировал прежде всего немецкую философию, то с началом Первой мировой войны в 1914 г. он перестал выходить (лишь в 1925 г. в Праге была попытка возобновить издание, но дальше выпуска одного номера дело не пошло).

**ISBN 978-5-458-04955-9**

© Издание на русском языке, оформление  
«YOYO Media», 2013

© Издание на русском языке, оцифровка,  
«Книга по Требованию», 2013

Эта книга является репринтом оригинала, который мы создали специально для Вас, используя запатентованные технологии производства репринтных книг и печати по требованию.

Сначала мы отсканировали каждую страницу оригинала этой редкой книги на профессиональном оборудовании. Затем с помощью специально разработанных программ мы произвели очистку изображения от пятен, клякс, перегибов и попытались отбелить и выровнять каждую страницу книги. К сожалению, некоторые страницы нельзя вернуть в изначальное состояние, и если их было трудно читать в оригинале, то даже при цифровой реставрации их невозможно улучшить.

Разумеется, автоматизированная программная обработка репринтных книг – не самое лучшее решение для восстановления текста в его первозданном виде, однако, наша цель – вернуть читателю точную копию книги, которой может быть несколько веков.

Поэтому мы предупреждаем о возможных погрешностях восстановленного репринтного издания. В издании могут отсутствовать одна или несколько страниц текста, могут встретиться невыводимые пятна и кляксы, надписи на полях или подчеркивания в тексте, нечитаемые фрагменты текста или загибы страниц. Покупать или не покупать подобные издания – решать Вам, мы же делаем все возможное, чтобы редкие и ценные книги, еще недавно утраченные и несправедливо забытые, вновь стали доступными для всех читателей.



Серия Книжный Ренессанс

[www.samizday.ru/reprint](http://www.samizday.ru/reprint)



# Философія культури и трансцендентальний ідеалізмъ.

Статья В. Виндельбанда.

О философіи культуры можно говорить въ самыхъ различныхъ смыслахъ. Многіе, наприкладъ, будутъ требовать отъ нея выставленія идеала будущей культуры или обоснованія общезначимой нормы, которая позволила бы намъ оцѣнивать дѣйствительно существующія состоянія культуры: всѣ тѣ, кого удалось убѣдить въ томъ, что задача философа не искать или понимать цѣнности, а создавать ихъ и повелѣвать, будутъ ожидать отъ философіи своего рода проекта идеальной или заданной культуры.

Можно, однако, ограничить задачу философіи культуры, свести ее къ пониманію исторически преднаходимой и данной культуры. Истинной философіей такая философія будетъ, конечно, только въ томъ случаѣ, если генетическія изслѣдованія психологическаго анализа, соціологическаго сравненія и историческаго развитія будутъ служить лишь матеріаломъ для обнаруженія той основной структуры, которая присуща всякому культурному творчеству во внѣвременномъ, сверхъэмпирическомъ существѣ разума.

Но между этими двумя родами философіи культуры возможны цѣлый рядъ переходовъ. Само собой разумѣется, что идеальная картина заданной культуры болѣе или менѣе сознательно зависитъ отъ пониманія данной культуры: можно даже сказать, что эта невольная зависимость тѣмъ сильнѣе, чѣмъ рѣзче контрастъ между идеаломъ и прошлыми или настоящими условіями;

наконецъ, раньше или позже всегда также встаетъ вопросъ о реальномъ осуществленіи этого идеала, о развитіи его изъ даннаго состоянія культуры. Съ другой стороны, и философское пониманіе данной культуры неминуемо должно привести къ своего рода предвидѣнію будущаго ея развитія, ибо настоящій культурный моментъ, будучи включенъ въ историческое движеніе и понять какъ членъ этого развивающагося ряда, всегда указываетъ на предстоящій, за собственными его предѣлами лежащій моментъ.

Но и во всѣхъ этихъ переходныхъ пониманіяхъ философіи культуры противорѣчіе заданнаго и даннаго сказывается съ прежней силой: оно находится въ тѣсной связи съ принципиальными особенностями философско-историческаго метода. Для того, кто разсматриваетъ историческое развитіе по образцу математическаго и абстрактнаго (*begrifflich*) развитія, въ которомъ знаніе закона ряда и одного какого-нибудь члена его дѣлаетъ возможнымъ построение всѣхъ слѣдующихъ его членовъ, для того цѣль прогресса принципиально дана уже въ законѣ прогресса и при правильномъ разсужденіи можетъ быть всегда предвидѣна. Но если специфическую сущность историческаго развитія видѣть въ прогрессирующемъ оформленіи не опредѣляемаго въ понятіяхъ, временно-фактическаго процесса становленія, то пониманіе прошлаго и настоящаго сможетъ въ такомъ случаѣ повести лишь къ опредѣленію задачъ будущей культуры, увѣренность же наша въ ихъ осуществленіи будетъ уже дѣломъ не познанія, но убѣжденія и міровоззрѣнія.

Исходя изъ этихъ основныхъ моментовъ и различнымъ образомъ комбинируя ихъ, было бы не трудно построить основные возможные типы философіи культуры и соотвѣтственнымъ образомъ охарактеризовать главныхъ ея представителей отъ Руссо и Кондорсе до нашихъ дней. Но важнѣе, мнѣ кажется, указать на то общее, что они всѣ должны имѣть, разъ они дѣйствительно хотятъ быть философіей культуры, т. е. абстрактной наукой, оперирующей съ помощью понятій. Независимо отъ того, идетъ ли рѣчь о данной или о заданной культурѣ, основы ея должны быть заложены въ глубочайшемъ существѣ всякаго разумнаго творчества и, какъ таковыя, познаны философомъ. Ибо философское пониманіе культуры начинается лишь тамъ, гдѣ кончается психологическое или историческое

установленіе фактическаго ея состава; оно отвѣчаетъ на *quaestio juris*, причемъ руководится единственно лишь точкой зрѣнія имманентной предметной (*sachlich*) необходимости. Но въ этомъ именно и заключается, по моему мнѣнію, критическій методъ Канта, и вытекающій отсюда основной способъ пониманія культурныхъ функцій и есть трансцендентальный идеализмъ.

Въ опубликованномъ мною въ «*Kultur der Gegenwart*» (Томъ V, стр. 474 слл.) <sup>1)</sup> краткомъ изложеніи исторіи новой философіи я попытался охарактеризовать систему критицизма, какъ такого рода всеобъемлющую философію культуры: при этомъ я, конечно, имѣлъ въ виду не историческую постановку проблемы Кантомъ, но живой плодъ его ученія и его значеніе для духовной жизни настоящаго времени. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что въ своемъ критическомъ анализѣ Кантъ всегда исходилъ изъ вопроса: по какому праву въ выросшемъ изъ опыта индивидуальномъ сознаніи возможны апріорныя синтетическія сужденія, т. е. такія функціи разума, всеобщая и необходимая значимость которыхъ должна распространяться на весь опытъ? За это именно его идеализмъ и прозвали впоследствии субъективнымъ. Но столь же несомнѣнно, что плодомъ кантовской критики всегда было вскрытіе тѣхъ разумныхъ основаній, на которыхъ зиждятся великія области культуры: «Критика чистаго разума» дала основную структуру науки, какъ ее нашель и понималъ Кантъ, «Критика практическаго разума» и построенная на ней «Метафизика нравовъ» — царство разумныхъ цѣлей въ морали и правѣ, «Критика силы сужденія» — существо искусства и эстетическаго творчества жизни; и затѣмъ только уже можно было поставить дальнѣйшій критическій вопросъ: какіе изъ характеризующихъ тѣ культурныя цѣнности моментовъ чистаго разума содержатся въ религіозной формѣ общественной жизни?

Этотъ путь, совершенный Кантомъ отъ постановки имъ проблемы до ея рѣшенія, есть путь философіи отъ 18-го до 19-го вѣка, отъ Просвѣщенія до Романтики. Развѣтіе это съ предметной точки зрѣнія состояло въ замѣнѣ естественнаго человѣка историческимъ, съ методической точки зрѣнія — въ замѣнѣ психологіи исторіей, какъ органомъ критики. Это самое разви-

<sup>1)</sup> Недавно вышелъ русскій переводъ подъ ред. А. И. Введенскаго и Э. Радлова. (Прим. ред.)

тіе повторила затѣмъ снова послѣ-кантовская философія, пройдя путь отъ Фриза къ Гегелю <sup>1)</sup>).

Но что же стоитъ въ центрѣ всего этого развитія?—Безсмертная заслуга Канта—открытіе имъ синтетическаго сознанія. Критика чистаго разума разъ навсегда установила невозможность для зрѣлаго философскаго сознанія мыслить міръ такъ, какъ онъ является наивному сознанію, т. е. «даннымъ» и отраженнымъ въ сознаніи. Во всемъ томъ, что намъ представляется даннымъ, кроется уже дѣятельность нашего разума: на томъ фактѣ, что мы сначала создаемъ для себя вещи, и основывается наше познавательное право на нихъ. (Намъ нужно сначала присвоить, приспособить къ себѣ тотъ міръ, который мы должны пережить, потому что мы можемъ пережить всегда лишь часть міра, одинъ только отрѣзокъ его, и то лишь въ упорядоченной связи, принципы же выбора и связи заложены въ структурѣ нашего сознанія, въ которомъ они и должны быть найдены.) Міръ, который мы переживаемъ, есть наше дѣло. Нельзя еще сказать, чтобы идея эта была особенно глубока. Что эмпирическое сознаніе можетъ воспринять лишь небольшой отрѣзокъ громаднаго міра, и что каждый изъ насъ представляетъ себѣ этотъ отрѣзокъ на свой особый ладъ—соответственно предшествующей исторіи своей жизни,—объ этомъ давно уже и много говорилось, и, чтобы открыть это, Канту не надо было родиться. Но громадное значеніе его критическаго принципа покоится на въ сущности поразительно простомъ слѣдствіи изъ этого психологическаго факта. Если общезначимыя и необходимыя сужденія, составляющія фактически то, что мы называемъ «опытомъ», вообще должны имѣть мѣсто, то это возможно лишь благодаря тому, что всѣ эти эмпирическія ассоціаціи и апперцепціи проникаетъ трансцендентальный синтезъ, т. е. въ то, что кроющаяся, отъ движеній эмпирическаго сознанія, связанность элементовъ. Эти связи элементовъ формы «трансцендентальной апперцепціи», и ученіе, что рѣшительно предметы порождены этимъ общезначимымъ синтезомъ и что кромѣ нихъ ничего другого не существуетъ, и есть трансцендентальный идеализмъ.

<sup>1)</sup> Срав. мою рѣчь на засѣданіи Академіи въ Гейдельбергѣ о возрожденіи гегельянства (*Über die Erneuerung des Hegelianismus*), 1910 г., стр. 9 сл.

Не только въ данной связи, но и вообще для сохраненія и дальнѣйшаго развитія трансцендентальнаго идеализма необходимо особенно рѣзко подчеркивать, что кантовское понятіе «сознанія вообще» нельзя истолковывать ни въ психологическомъ, ни въ метафизическомъ смыслѣ, но что оно относится исключительно лишь къ предметнымъ предпосылкамъ общезначимыхъ сужденій. Съ другой стороны, однако, столь же необходимо рѣзко и недвусмысленно уяснить себѣ отношеніе трансцендентальной апперцепціи къ дѣятельности человѣческаго разума. У самого Канта, по крайней мѣрѣ если слѣдовать буквальному смыслу его словъ, отношеніе это далеко еще не ясно. Этотъ труднѣйшій вопросъ критицизма, вопросъ его жизни и смерти, не получилъ еще у него своего разрѣшенія. Извѣстно вѣдь, сколько различныхъ, даже противоположныхъ мнѣній высказано было относительно того, какъ слѣдуетъ понимать эти апріорныя формы разума: обусловлены ли и въ какой мѣрѣ обусловлены существомъ челоуѣка? Въ теоретической философіи до самаго послѣдняго времени придерживался выставленнаго имъ въ диссертациі «De mundi sensibilis etc» ученія, согласно которому пространство и время представляютъ собою специфически челоуѣческія формы нагляднаго представленія: сначала онъ отсюда психологистически вывелъ ихъ апріорную значимость для всего «нашего» опыта, затѣмъ въ «Критикѣ чистаго разума» онъ точно такимъ же образомъ ограничилъ примѣненіе категорій «міромъ явленій», основываясь исключительно на томъ обстоятельстве, что подлежащее категоріальному синтезу многообразіе можетъ быть наглядно дано челоуѣку лишь въ пространствѣ и времени: сами по себѣ категоріи значатъ также и для другихъ видовъ нагляднаго представленія, точно такъ же, какъ и, съ другой стороны, формы аналитическаго мышленія должны обладать разумною значимостью для любого содержанія и для всякаго мышленія вообще. Не будемъ доискиваться, дѣла ли мыслить отношеніе пространства и времени къ «нашему наглядному представленію» такъ, какъ его мыслилъ Кантъ, и могъ ли самъ Кантъ желать такого антропологическаго обоснованія для математическихъ истинъ, которыя должны вѣдь были на немъ покоиться: несомнѣнно то, что для дедукціи «основоположеній» оказалось необходимымъ примѣнить и вмѣстѣ съ тѣмъ ограни-

читать категориі наглядно даннымъ человѣку во времени и пространствѣ многообразіемъ, что только такимъ образомъ удалось дойти до систематической структуры науки, до пониманія этой основной цѣнности теоретической культуры.

Точно такъ же обстоитъ дѣло и въ практической философіи: только Кантъ идетъ здѣсь обратнымъ путемъ <sup>1)</sup>. Если при анализѣ знанія онъ исходитъ изъ ощущенія и нагляднаго представленія, и отъ этихъ антропологическихъ элементовъ поднимается затѣмъ къ всеобщему и разумному, т. е. къ категоріямъ, то въ «Критикѣ практическаго разума» (правда, предварительно подготовивъ почву въ «Очеркѣ обоснованія метафизики нравовъ») онъ начинаетъ съ закона чистой воли, значимость котораго распространяется на «всѣ разумныя существа» придаетъ ему затѣмъ характеръ категорическаго императива: чрезъ отнесеніе его къ двойному чувственно-сверхчувственному существу человѣка и наконецъ въ «Метафизикѣ нравовъ» дедуцируетъ отдѣльныя обязанности чрезъ отнесеніе этой основной заповѣди къ эмпирическимъ условіямъ индивидуальной или общественной жизни человѣка. Такимъ образомъ и здѣсь, въ области нравственности и права, мы имѣемъ дѣло съ тѣмъ же основнымъ методомъ: и эта великая область культуры достигается какъ вторженіе всеобъемлющаго и всеобщаго царства разума въ разумную жизнь человѣка.

Отсюда (а правильность изложеннаго выше въ принципѣ врядъ ли можетъ быть подвергнута сомнѣнію) для трансцендентальной философіи вытекаетъ ясно опредѣленный методическій принципъ: сначала необходимо вскрыть общезначимыя предпосылки разумной дѣятельности, на которыхъ въ концѣ концовъ покоится все то, что мы называемъ культурой, затѣмъ съ помощью предметнаго анализа нужно установить, какія изъ этихъ предпосылокъ опредѣляются специфически человѣческими, въ широкомъ смыслѣ слова эмпирическими условіями: полученный остатокъ будетъ такимъ образомъ содержать въ себѣ одну только всеобщую сверхъэмпирическую необходимость самаго разума. Это абсолютное апіори обладаетъ само въ себѣ безусловной

<sup>1)</sup> Справ. Arnold Ruge, Die Deduktion der praktischen und der moralischen Freiheit, Heidelberg, 1910.

значимостью въ смыслѣ *ὅτις ὅν*, какъ его понималъ Лотце: входя въ эмпирическое сознаніе, оно не только становится нормой для желающаго познавать, дѣйствовать, творить субъекта, но получаетъ также и зависящую отъ особенностей эмпирическаго сознанія спецификацію, причемъ спецификація эта проходитъ послѣдовательно различныя ступени индивидуализаціи, начиная съ родового сознанія вплоть до пространственно и временно индивидуализированной формы субъекта. Въ послѣдней формѣ мы, какъ индивидуумы, переживаемъ все то, что міровой разумъ оставляетъ въ нашемъ конечномъ сознаніи, и отсюда, путемъ обратнаго восхожденія и постепеннаго исключенія всего эмпирическаго, мы должны снова прійти къ царству всеобщихъ значимостей во всей ихъ чистотѣ.

Слѣдующая извѣстная проблема логики поможетъ намъ уяснить себѣ это взаимоотношеніе. Ясно, что для абсолютнаго, только истиннаго и (въ Спинозовскомъ смыслѣ слова) адекватнаго мышленія отрицаніе (какъ качество сужденія) не имѣетъ никакого смысла; искать его среди конститутивныхъ категорій, т. е. реальныхъ отношеній предметовъ—напрасный трудъ. Но стоитъ только войти въ сферу желающаго познавать и потому способнаго ошибаться мышленія, какъ отрицаніе и отношеніе его къ утвержденію пріобрѣтаетъ существенное значеніе, открывая собою обширныя области логической законмѣрности, какъ извѣстно обусловленные имъ. Но отрицаніе, какъ таковое, не зависитъ еще отъ особенностей человѣческаго мышленія: его значимость распространяется на всякое конечное и находящееся въ процессѣ движенія сознаніе. Чтобы прійти къ человѣческому мышленію, нужно обратиться къ различнымъ словеснымъ формамъ отрицанія, къ выраженію различія (А есть не В), къ общеприцательному сужденію (ни одно S не есть P) или къ такъ называемому отрицательному понятію (Non—A) и т. п. Теорія отрицанія, не проводящая принципіальнаго различія между этими тремя логическими сферами, неизбежно запутывается въ множествѣ непонятныхъ и неразрѣшимыхъ противорѣчій.

Уже изъ этихъ краткихъ замѣчаній о методическомъ проведеніи принципа трансцендентальной философіи должно было стать яснымъ тѣсное родство этого принципа съ проблемой философіи культуры. Ибо подъ культурой мы въ концѣ концовъ

понимаемъ не что иное, какъ совокупность всего того, что человеческое сознание въ силу присущей ему разумности вырабатываетъ изъ даннаго ему матеріала: центральнымъ же пунктомъ трансцендентальной философіи является выставленное Кантомъ положеніе, согласно которому во всемъ томъ, что мы привыкли принимать за данное, поскольку оно представляетъ собою общезначимый опытъ, присутствуетъ уже трансцендентальный синтезъ соотвѣтственно законамъ «сознанія вообще», соотвѣтственно сверхъэмпирическимъ, предметно значащимъ формамъ разума. Къ этому взгляду Канта привела критика науки, болѣе всего отвѣчавшей его метафизической потребности и потому болѣе всего интересовавшей его, и на этой критикѣ онъ построилъ затѣмъ свое опроверженіе догматической метафизики и обоснованіе метафизики явленій въ формѣ «чистаго естествознанія». Тотъ самый принципъ, съ помощью котораго Кантъ показалъ, какое знаніе невозможно и какое возможно, позволяетъ намъ также методически разграничить отдѣльныя науки, соотвѣтственно порождающимъ ихъ предметы различнымъ принципамъ выбора и систематизаціи. Постольку онъ составляетъ непремѣнную основу всякой гносеологіи.

Эта дѣятельность разума, дающая начало наукѣ и представляющая собою возсозданіе (*Neuschöpfung*) міра изъ закона интеллекта, имѣетъ точно ту же структуру, что и всякое практическое и эстетическое творчество культурнаго человѣка. Здѣсь поэтому коренится предметное (*sachliche*) единство трансцендентальнаго идеализма, какъ философіи культуры. Нигдѣ это порожденіе предметовъ изъ закона сознанія не сказывается съ такой явной самоочевидностью, какъ въ практической области (и только въ этомъ смыслѣ и можно говорить въ трансцендентальной философіи о приматѣ практическаго разума): что нравственная дѣятельность стремится обработать данный намъ міръ природы (въ широкомъ смыслѣ этого слова, включающемъ въ себя также и человеческую инстинктивную и эмоціональную жизнь) согласно закону разумной воли, что изъ даннаго міра мы здѣсь путемъ выбора и систематизаціи создаемъ новый и высшій міръ,—это столь самоочевидно, что не нуждается ни въ какомъ поясненіи. То же самое встрѣчаемъ мы и въ правовой области: разумъ создаетъ въ правѣ новый порядокъ человѣче-

скихъ взаимоотношеній, послѣдній смыслъ котораго вытекаетъ въ принципѣ изъ категорическаго императива, повелѣвающаго обезпечивать свободу личности въ сферѣ ея соціальной дѣятельности. Вся сфера эстетической жизни точно также подчинена основнымъ формамъ изоляціи и синтетическаго возрожденія. Всякое художественное творчество порождаетъ свои предметы изъ активности сознанія, которую Кантъ называлъ силою воображенія генія, приписывая ей оригинальность и образцовость, а тѣмъ самымъ и объективную сообщаемость; даже импрессионистъ, желающій ограничиться простой передачей «видѣннаго» имъ, отграничиваетъ, выбираетъ и формируетъ данныя своего переживанія, т. е. творчески обрабатываетъ ихъ. Всякое же наслажденіе художественнымъ произведеніемъ есть не что иное, какъ вторичное переживаніе того изолированія и возсозданія, которое художникъ однажды уже совершилъ съ своимъ матеріаломъ. Даже наслажденіе красотами природы не лишено этихъ моментовъ синтетическаго порожденія предмета: они сказываются здѣсь въ выборѣ мѣста, въ отысканіи дѣйственныхъ линій и отношеній. Наконецъ, что касается религіи, то въ нѣсколько измѣненномъ видѣ къ ней относится все то, что уже сказано было нами о наукѣ, о нравственности и правѣ, объ искусствѣ. Ибо религіи не соотвѣтствуетъ (какъ я это показалъ въ «Прелюдіяхъ») никакой особой области разумныхъ цѣнностей: всѣ содержимые въ ней элементы абсолютныхъ цѣнностей распределяются между тремя царствами истины, добра и красоты. Ея эмпирическое своеобразие, какъ особой культурной формы, сводится къ соціологическому расширенію психической жизни за предѣлы союза эмпирическихъ субъектовъ, къ включенію въ него мистическихъ силъ, переживаемыхъ самымъ различнымъ образомъ—соотвѣтственно стадіи развитія данной религіозной группы, начиная съ примитивнаго анимизма и кончая богословскимъ супранатурализмомъ или мистической неизреченностью. Ея особая функція лишена особаго трансцендентальнаго значенія, свои разумныя основанія онѣ заимствуютъ у логическихъ, этическихъ или эстетическихъ содержаній. Единственное разумное основаніе, присущее именно религіи, какъ таковой, сводится къ требованію пережить совокупность всѣхъ разумныхъ цѣнностей въ абсолютномъ единствѣ, недостижимомъ ни для одной изъ формъ нашего сознанія въ частности.

(Таковы тѣ предметныя основанія, которыя вмѣстѣ съ формальнымъ схематизмомъ кантовскаго мышленія принудили его примѣнить послѣдовательно принципъ синтеза, открытый имъ сначала для обоснованія науки, и къ другимъ областямъ культуры: такъ само внутреннее развитіе проблемы привело къ тому, что критицизмъ, по методу своему возникшій сначала изъ проблемы науки, невольно получилъ болѣе широкое значеніе философіи культуры, даже сталъ философіей культуры *par excellence*.) Въ сознаніи творческаго синтеза культура познала самое себя: ибо въ глубочайшемъ существѣ своемъ она и есть не что иное, какъ этотъ творческій синтезъ.

Навсегда знаменательнымъ останется тотъ фактъ, что эта глубочайшая мысль, охватывающая и освѣщающая собою всю громадную область культуры, была сознана впервые такимъ скромнымъ и совсѣмъ не блестящимъ человѣкомъ, какимъ былъ кенигсбергскій мудрецъ. Въ чемъ заключалось то личное переживаніе Канта, которое сдѣлало изъ него философа такой колоссальной, единственной въ своемъ родѣ силы, создало изъ него все сокрушающаго, все проникающаго и все заново возсоздающаго мыслителя? Мнѣ кажется, не трудно отвѣтить на этотъ «современный» вопросъ: больше чѣмъ какой-либо другой философъ испыталъ Кантъ на себѣ самомъ, въ глубинѣ своей мощной сосредоточенной въ себѣ личности, эту творческую силу разума. Въ своей богатой внутренними переворотами жизни, безъ излишняго ученаго балласта, ни отъ кого не завися и ни къ кому не прислоняясь, Кантъ съ неподдѣльной геніальностью выполнѣ самостоятельно продумалъ и пережилъ всѣ философскія точки зрѣнія, строилъ системы и самъ же сокрушалъ ихъ и затѣмъ снова строилъ, на себѣ оправдывая свое сближеніе философіи съ математикой, которой дано построить свои предметы, величины, съ помощью одной лишь продуктивной силы воображенія. Если въ концѣ концовъ онъ пришелъ къ воззрѣнію, что всѣ рѣшительныя науки познають міръ лишь постольку, поскольку онѣ создаютъ изъ него согласно закону разума свои собственные предметы, то этимъ Кантъ только выразилъ свое личное переживаніе, великое переживаніе мыслителя, изъ глубины своей собственной личности творящаго предметы, — не въ качествѣ профессора Иммануила Канта, но въ качествѣ сознающаго