W. Szyłkarski

La méthode typologique dans l'histoire de la philosophie

Tome premier

v. A393.

В. С. Шилкарскій

Типологическій методъ
въ исторіи философіи

(Опытъ обоснованія)

J'ai taché de déterrer et de réunir
la vérité ensevelie et dissipée sous les
opinions des différentes Sectes des
Philosophes
Leibniz

Томъ первый

Юрьевъ
Типографія К. Маттисена
1916



Отдѣльный оттискъ изъ „Ученыхъ Записокъ Императорскаго Юрьевскаго Университета“.

TARTU ÜLIKOOLI
RAAMATUKOGU
I 3111 4052

Посвящается

съ искренней благодарностью и любовью

моимъ Родителямъ

Содержаніе.

Стр.

Введеніе . . . . . 1— 55

Часть первая.

Методъ эволюціонно-механическій.

Отдѣлъ первый.

Основы механическаго міропониманія.

Общая картина міра въ механической философіи и ея необходимыя предпосылки . . . . . 57— 86

I. Проблема сущаго.

Наивный реализмъ . . . . . 89— 90

A. **Механическая концепція сущаго.**

Іоническая натурфилософія . . . . . 90— 91
Эмпедоклъ, Анаксагоръ, атомисты . . . . . 102—105
Протагоръ . . . . . 105—110
Отъ Спинозы къ Юму . . . . . 161—162

B. **Отвлеченно-идеалистическая концепція сущаго.**

Парменидъ . . . . . 91—102
Парменидъ и Платонъ . . . . . 112—116
Платонъ . . . . . 116—122
Эріугена . . . . . 122—128
Онтологическій аргументъ . . . . . 128—138
Спиноза . . . . . 138—161

Стр.
Нѣмецкій идеализмъ . . . . . 163—165
Гегель . . . . . 165—201
Общій обзоръ основныхъ моментовъ въ развитіи отвлеченно-идеалистической концепціи сущаго . . . 201—213
Переходъ отъ отвлеченнаго идеализма къ идеализму конкретному . . . . . 214—217

С. Конкретно-идеалистическая концепція сущаго.

Ученіе Платона о идеяхъ, какъ индивидуальныхъ творческихъ силахъ . . . . . 217—240
Августинъ (Обоснованіе спиритуалистической психологіи) 241—246
Декартъ . . . . . 247—253
Лейбницъ (Обоснованіе спиритуалистической онтологіи) 253—270
Берклей . . . . . 270—275
Мэнъ-де Биранъ. — Теисты-гегеліанцы. — Русскіе славянофилы и польскіе мессіанисты . . . . . 278—279
Лотце . . . . . 279—292
Тейхмюллеръ . . . . . 292—319
Спиритуализмъ въ Россіи (Вл. Соловьевъ, А. А. Козловъ, Л. М. Лопатинъ) . . . . . 320—336
Заключеніе . . . . . 337—342

II. Проблема реальности времени . . . . . 343—365

III. Проблема реальности пространства . . . . 366—380

IV. Проблема реальности движенія . . . . . 381—396

Отдѣлъ второй.

Приложеніе предпосылокъ механическаго міропониманія къ исторіи философіи . . . . 397—417

Отъ автора . . . . . 419—422

Прибавленія . . . . . 423—434

Указатель именъ . . . . . 435—438

Введеніе.

О зависимости исторіи философіи отъ философіи систематической.

Denn nothwendig hängt die Geschichte eines Gegenstandes mit der Vorstellung aufs Engste zusammen, welche man sich von demselben macht.

Hegel.

Введеніе.

О зависимости исторіи философіи отъ философіи систематической.

I.

Философская мысль въ своемъ непрестанномъ стремленіи проникнуть во внутреннюю закономѣрность, господствующую надъ всею дѣйствительностью, не могла не остановиться на своихъ собственныхъ судьбахъ: раньше или позже передъ нею должна была вырости задача выяснить ту связь, которая объединяетъ многообразныя проявленія умозрительнаго творчества въ одно цѣлое.

Первыя, удивительно глубокія и оригинальныя попытки выполнить эту задачу встрѣчаемъ мы уже у крупнѣйшихъ представителей античной философіи. Однако, несмотря на то, что съ легкой руки Платона и Аристотеля проблемы исторіи философіи получаютъ весьма широкое распространеніе и подвергаются усиленной разработкѣ вплоть до нашего времени, мы очень далеки въ этой области отъ прочныхъ и общепризнанныхъ пріобрѣтеній. Спору подлежатъ не только результаты тѣхъ или иныхъ изслѣдованій, но и основныя предпосылки исторіи философіи, какъ науки.

Можно ли вообще говорить о какой бы то ни было закономѣрности въ безконечно разнообразномъ и повидимому крайне прихотливомъ движеніи философской мысли? Нѣтъ ни одного вопроса, относительно котораго философы не вели бы горячихъ и въ концѣ концовъ безрезультатныхъ споровъ. Основныя точки зрѣнія на дѣйствительность выступаютъ съ клас-

сической ясностью у великихъ мыслителей древности и, однако, тѣ же противоположности волнуютъ и наше время. Къ какой бы исторической эпохѣ мы ни обращались, мы нигдѣ не находимъ ни сколько-нибудь прочнаго торжества однихъ идейныхъ теченій надъ другими, ни ихъ гармоническаго объединенія въ нѣкоторомъ высшемъ синтезѣ. Повидимому въ самихъ философскихъ идеяхъ, какъ таковыхъ, нѣтъ ничего, что бы сообщало имъ внутреннюю связь и единство. Субъективныя предрасположенія къ тому или иному міросозерцанію, случайное преобладаніе тѣхъ или иныхъ теченій въ наукѣ, искусствѣ и общественной жизни — вотъ что опредѣляетъ своеобразное сочетаніе идей въ системѣ того или иного философа. Неужели случайные продукты чрезвычайно сложныхъ и разнородныхъ вліяній могутъ быть объединены въ нѣкоторое связное цѣлое?

Подобная оцѣнка философскаго творчества и тѣхъ результатовъ, къ которымъ оно приходитъ какъ у отдѣльныхъ мыслителей, такъ и въ своемъ поступательномъ историческомъ движеніи выступаетъ въ весьма разнообразныхъ формахъ.

Низшую и въ то же время наиболѣе распространенную изъ этихъ формъ представляетъ то настроеніе, которое можно назвать скептицизмомъ обывательскимъ. Скептицизмъ этого рода — не результатъ продолжительныхъ и упорныхъ усилій познать истину, усилій, завершившихся сознаніемъ недостижимости поставленной цѣли; движущимъ его мотивомъ является желаніе подъ благовиднымъ предлогомъ отдалить отъ себя вопросы отвлеченнаго характера, оправдать свое равнодушіе къ нимъ [1]).

Но скептицизмъ можетъ явиться результатомъ не только

1) Классическій художественный образъ представителя такого скептицизма далъ Тургеневъ въ своемъ „Рудинѣ“, въ лицѣ Пигасова: „Истина, — спрашиваетъ Пигасовъ — что такое истина? Гдѣ она, эта истина?... Даже философы не знаютъ, что̀ она такое. Кантъ говоритъ: вотъ, она, молъ, что; а Гегель нѣтъ, врешь, она вотъ что... я не могу понять, что такое истина. По моему, ее вовсе и нѣтъ на свѣтѣ, то есть слово — то есть, да самой вещи нѣту“.

пренебрежительнаго отношенія къ вопросамъ и задачамъ умозрѣнія. Можно любовно углубляться, съ глубокимъ интересомъ слѣдить за разнообразными и богатыми развѣтвленіями философскаго творчества и въ то же время сознавать, что смыслъ этихъ усилій въ ихъ цѣломъ ускользаетъ отъ нашей мысли, не поддается ея организующимъ и систематизующимъ тенденціямъ.

Жизнь сложнѣе, богаче мысли. Мысль лишь одно изъ проявленій, если угодно, частей ея необозримо-разнообразнаго и по существу ирраціональнаго творчества. Пора безусловно отказаться отъ взгляда, столь широко распространеннаго въ недавнее время, согласно которому мысль представляетъ собою полновластнаго законодателя дѣйствительности, солнце, не только освѣщающее землю, но и являющееся источникомъ всякой жизни на ней. Пора вернуть наше ограниченное разсудочное познаніе на подобающее ему мѣсто, показать, что оно не болѣе, какъ одно изъ орудій жизни, притомъ не самое важное.

Подобные голоса раздаются въ наше время все настойчивѣе и чаще. Элементы такого отношенія къ отвлеченной мысли выступаютъ даже у такого глубокаго и универсальнаго генія, какъ Бергсонъ [1]). Всецѣло проникнуто ими міросозерцаніе Джемса и другихъ сторонниковъ прагматизма.

Между этими двумя крайними формами (низшую мы назвали скептицизмомъ обывательскимъ, высшую можно назвать скептицизмомъ во имя неисчерпаемаго разнообразія

1) См. характерное мѣсто въ началѣ „Творческой эволюціи“.

„ . . . notre pensée, sous sa forme purement logique, est incapable de se représenter la vraie nature de la vie, la signification profonde du mouvement évolutif. Créée par la vie, dans des circonstances déterminées, pour agir sur des choses déterminées, comment embrasserait-elle la vie, dont elle n'est qu'une émanation ou un aspect? Déposée, en cours de route, par le mouvement évolutif, comment s'appliquerait elle le long du mouvement évolutif lui même? Autant voudrait prétendre que la partie égale le tout, que l'effet peut résorber en lui sa cause, ou que le galet laissé sur la plage dessine la forme de la vague qui l'apporta“. (Стр. II).

и богатства жизни, не укладывающейся въ очерченныя отвлеченнымъ разумомъ рамки) — между этими формами возможны весьма многочисленные переходы. Для исторіи философіи, какъ науки, пытающейся установить внутреннее единство и цѣльность въ своемъ предметѣ, всѣ эти переходы не имѣютъ значенія, такъ какъ результатъ ихъ повсюду одинаковъ: сомнѣніе въ возможности истиннаго знанія[1]) непремѣнно ведетъ къ отрицанію внутренняго смысла въ послѣдовательномъ развитіи философской мысли, — обратно убѣжденіе въ томъ, что философіи принципіально доступно познаніе подлинной сути вещей, соединяется съ признаніемъ положительнаго значенія за ея историческимъ развитіемъ.

Въ самомъ дѣлѣ, если истина разъ навсегда закрыта для человѣческаго разума, то какой смыслъ могутъ имѣть какія бы то ни было попытки преступить этотъ заповѣдный предѣлъ? Напротивъ, мыслитель, усматривающій въ томъ или иномъ міросозерцаніи болѣе или менѣе приближенное выраженіе истины, не станетъ съ пренебреженіемъ относиться къ тому пути, по которому человѣческая мысль шла къ своей цѣли.

Разумѣется, этимъ еще не рѣшается вопросъ о томъ,

1) Безусловное отрицаніе всякой объективной цѣнности за произведеніями человѣческой мысли встрѣчается только у нѣкоторыхъ представителей античнаго скептицизма. Въ новой философіи, которую вообще отличаетъ склонность къ компромиссу, скептицизмъ выступаетъ съ такимъ множествомъ ограниченій и оговорокъ, что только съ трудомъ можно установить его дѣйствительную природу. Такъ, по существу, элементы скептицизма преобладаютъ въ современномъ „научномъ“ міропониманіи, представляющемъ собою пеструю смѣсь наивнаго догматизма, неосознаннаго матеріализма и притязаній на строго эмпирическій характеръ своихъ выводовъ. Изъ такихъ осколковъ нельзя, разумѣется, составить стройнаго и законченнаго цѣлаго: „научная“ философія начинаетъ торжественнымъ „за здравье“ положительнаго и безусловнаго знанія дѣйствительности, чтобы закончить менѣе торжественнымъ, но зато совершенно неизбѣжнымъ „за упокой“ всякаго знанія о подлинной реальности.

какое именно міросозерцаніе слѣдуетъ признать конечною цѣлью и завершеніемъ многообразныхъ усилій философскаго творчества въ его стремленіи къ истинѣ; — важно то, что только въ томъ случаѣ, если мы признаемъ принципіальную достижимость этой цѣли, мы вправѣ настаивать на присутствіи внутренней связи и смысла въ движеніи философскихъ идей.

Безъ этой основной предпосылки исторія философіи превращается въ безцѣльный досужій пересказъ, пестрое собраніе „мнѣній“, т. е. случайныхъ созданій нѣкоторыхъ своеобразно настроенныхъ умовъ. Лишенная внутренняго смысла, она можетъ только констатировать глубокую тщету и безплодность всѣхъ усилій человѣка приблизиться къ истинѣ. Въ пестрой смѣнѣ послѣдовательно вытѣсняющихъ другъ друга философскихъ системъ всецѣло господствуетъ законъ смерти. „Исторія философіи въ своемъ цѣломъ это царство отжившихъ, не только тѣлесно умершихъ индивидовъ, но опровергнутыхъ, духовно отжившихъ системъ, изъ которыхъ каждая умертвила и похоронила другую. Это поле сраженія, только покрытое костями мертвыхъ“ [1]).

Внутреннюю связь и единство сообщаетъ произведеніямъ отвлеченной мысли единственно ихъ отношеніе къ истинѣ: въ познаніи подлинной дѣйствительности, какъ конечной цѣли всякой философской дѣятельности, дано живое средоточіе всѣхъ ея проявленій. Внѣ этого основного отношенія исторія философскихъ идей не можетъ претендовать на достоинство науки, это не болѣе, какъ груда сырого матеріала, покрытаго плѣсенью и изъѣденнаго мышами „ein Kehrichtfass und eine Rumpelkammer“ . . . (Goethe).

1) Hegel. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. I Bd. (Werke. Vollständige Ausgabe Berlin 1832—1840. Bd. XIII, S. 29). „Das Ganze der Geschichte der Philosophie ist ein Reich vergangener, nicht nur leiblich verstorbener Individuen, sondern widerlegter, geistig vergangener Systeme, deren jedes das andere todt gemacht, begraben hat. Es ist ein Schlachtfeld, nur bedeckt mit den Gebeinen der Todten.

Итакъ, исторія философіи можетъ имѣть положительный смыслъ и значеніе для насъ только въ томъ случаѣ, если мы въ томъ или иномъ міросозерцаніи усматриваемъ болѣе или менѣе приближенное выраженіе истины. Но если это такъ, то исторія философіи, какъ наука, не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ одною изъ составныхъ частей философіи систематической: въ ней она находитъ какъ свое естественное завершеніе, такъ и живое средоточіе, только въ этой необходимой связи устраняется и преодолѣвается случайность и фрагментарность произведеній философскаго творчества, присущая имъ, поскольку они разсматриваются внѣ ихъ принципіальнаго отношенія къ истинѣ. Роль нашей науки по существу служебная, ея основной задачей, которой не должны упускать изъ виду частныя изслѣдованія [1]), является всестороннее историческое оправданіе того міровоззрѣнія, которое въ глазахъ даннаго изслѣдователя представляетъ собою конечный и наиболѣе совершенный результатъ всего предшествующаго развитія философской мысли. Но, выполняя эту задачу, исторія философія пріобрѣтаетъ единство и внутреннюю законченность, сообщающую ей достоинство науки, разумѣется, при условіи, что тому міропониманію, которое даетъ руководящія нити въ дѣлѣ изученія философскихъ идей и ихъ развитія, присущъ подлинно универсальный характеръ и что многообразныя теченія отвлеченной мысли свободно объединяются въ немъ въ качествѣ подчиненныхъ частей цѣлаго.

Судьбы исторіи философіи, какъ науки, связаны такимъ образомъ всецѣло съ судьбами философіи систематической. Посильному выясненію этой связи будетъ посвя-

1) Разумѣется это не значитъ, чтобы различныя изслѣдованія по исторіи философскихъ идей, непосредственно не связанныя съ основной задачей нашей науки, не имѣли никакой цѣнности; не слѣдуетъ только преувеличивать ихъ значенія, которое не простирается дальше предварительной, черновой разработки матеріала.

щена основная часть нашего изслѣдованія, здѣсь, во введеніи, мы вправѣ ограничиться самыми общими принципіальными соображеніями по занимающему насъ вопросу.

II.

Исторія философіи, какъ наука, возможна только при томъ условіи, что развитіе человѣческой мысли ведетъ къ универсальному и истинному міропониманію, какъ своему естественному завершенію.

Возможно ли однако такое міропониманіе?

Принципіальную возможность истиннаго міросозерцанія молчаливо предполагаютъ всѣ философскія ученія, какъ бы ни разнились они другъ отъ друга по своему содержанію, вѣдь безъ этой предпосылки философское творчество теряетъ какой бы то ни было положительный смыслъ, превращаясь въ досужее времяпрепровожденіе и остроумную игру понятій, удовлетворяющую природной подвижности человѣческаго ума, но не приводящую ни къ какимъ серьезнымъ результатамъ[1]).

Человѣческая мысль принципіально причастна истинѣ. Попытки отвергнуть эту основную предпосылку философскаго творчества приводятъ къ неустранимымъ внутреннимъ противорѣчіямъ и этимъ явно доказываютъ свою несостоятельность.

---

1) Такъ въ самомъ дѣлѣ смотритъ на философію Montaigne.

Un ancien — говоритъ онъ — à qui on reprochoit, qu'il faisoit profession de la philosophie, de laquelle pourtant en son jugement il ne tenoit pas grand compte, respondict; que cela, c'estoit vrayement philosopher. Ils ont voulu considerer tout, balancer tout, et ont trouvé cette occupation propre à la naturelle curiosité qui est en nous.

Essais de M. de Montaigne L. II, ch. 12. Paris, 1793. P. 288.

Послѣ этого не трудно понять, почему знаменитый писатель требуетъ отъ философіи прежде всего, чтобы она была „полна разнообразія и мечтательности“ (pleine de variété et de resverie). Такая философія не требуетъ отъ насъ никакого душевнаго напряженія и сообщаетъ намъ мирное и благодушное настроеніе (contenance paisible et gaye) человѣка, который ничему не придаетъ серьезнаго значенія и поэтому стоитъ выше какихъ бы то ни было тревогъ и волненій.

Въ самомъ дѣлѣ допустимъ на минуту, что истина разъ навсегда скрыта отъ насъ. Допущеніе это не можетъ означать ничего иного, кромѣ того, что мы отрицаемъ общеобязательность тѣхъ законовъ нашей мысли, которые даютъ намъ возможность отличать истину отъ заблужденія. Но это отрицаніе, если только проводить его серьезно и послѣдовательно, должно быть распространено на всѣ безъ исключенія теоретическія утвержденія и, слѣдовательно, и на наше собственное. Утверждая, что мы ничего не знаемъ, скептикъ очевидно отличаетъ знаніе отъ заблужденія, въ противномъ случаѣ у него не было бы никакихъ основаній относить всѣ положительныя философскія утвержденія въ разрядъ ничѣмъ не доказанныхъ и случайныхъ „мнѣній“. Противъ любой философской теоріи скептицизмъ выставляетъ рядъ порою очень остроумныхъ возраженій, которыя покоятся на тѣхъ или иныхъ принципахъ, общеобязательность которыхъ скептикъ по существу молчаливо предполагаетъ, иначе онъ не могъ бы на нихъ ссылаться. Съ другой стороны, находя обоснованіе того или иного ученія неправильнымъ, скептицизмъ, во первыхъ, признаетъ необходимость и, слѣдовательно, возможность правильнаго обоснованія, во вторыхъ, исходитъ изъ увѣренности въ томъ, что онъ обладаетъ критеріемъ такого обоснованія. Въ результатѣ оказывается, что любая скептическая система обнимаетъ собою цѣлый рядъ положеній признаваемыхъ объективно достовѣрными: пытаясь послѣдовательно развить свои предпосылки, скептицизмъ съ первыхъ же шаговъ попадаетъ въ безвыходный логическій кругъ, уподобляясь тому герою Hauff'а, который хочетъ устроиться на вѣткѣ, которую онъ же самъ подрубаетъ.

И тѣмъ не менѣе скептицизму принадлежитъ власть надъ очень многими умами.

Гдѣ же источникъ этой власти?

Быть можетъ мы имѣемъ въ скептицизмѣ одну изъ

типическихъ формъ философіи, одну изъ тѣхъ точекъ зрѣнія, на одну изъ которыхъ неизбѣжно становится человѣческая мысль, опредѣляя свое отношеніе къ дѣйствительности?

Отъ этого предположенія мы должны отказаться съ самаго начала.

Скептицизмъ уже потому не представляетъ собою типической формы міропониманія, что всегда и вездѣ заимствуетъ свои предпосылки изъ тѣхъ или иныхъ *догматическихъ* системъ (чаще всего изъ матеріализма).

Такъ, греческіе софисты прямо опираются на метафизическія ученія — одни Гераклита, другіе — элейцевъ. Скепсисъ эллинистической эпохи связанъ общностью основного идеала (атараксія) съ эпикурейской и стоической школами, исходящими изъ метафизическихъ предпосылокъ чисто матеріалистическаго характера. Самый вліятельный скептикъ новаго времени Юмъ развиваетъ свое ученіе, какъ прямое слѣдствіе изъ ассоціативной теоріи душевной жизни, представляющей собою одно изъ приложеній общаго механическаго міропониманія.

Происхожденіемъ занимающей насъ теоріи объясняется и тотъ глубокій внутренній разладъ, который присущъ скептицизму во всѣхъ его формахъ. Во всѣхъ своихъ выводахъ предполагая результаты той или иной метафизической теоріи, скептицизмъ тѣмъ не менѣе не отдаетъ себѣ отчета въ этой зависимости и поэтому она принимаетъ у него рабскій характеръ, лишающій его возможности разобраться и критически отнестись къ своимъ предпосылкамъ.

Итакъ скептицизмъ не есть типическое отношеніе мысли къ дѣйствительности. Сомнѣніе во всемъ не можетъ быть результатомъ продуманной философской теоріи; это выраженіе усталости мысли, ея безсилія передъ сложными и трудными вопросами умозрѣнія [1]).

1) „Dieses (das skeptische) Bekenntniss ist . . . bloss die Formel für den Zustand derjenigen, die bei dem Tumult sich widersprechender Ansichten

Что же — мы возвращаемся къ поставленному нами вопросу — что же позволяетъ скептицизму играть такую значительную роль въ исторіи философскихъ идей? Вѣдь достаточно самаго бѣглаго обзора ея, чтобы убѣдиться въ томъ, что скептицизмъ выступаетъ во всѣ эпохи развитія философской мысли, обнаруживая этимъ свою исключительную живучесть. Неизмѣнно слѣдуетъ онъ за всѣми крупными завоеваніями умозрительнаго творчества, стремясь доказать ихъ призрачность и почти всегда на его долю достается временное торжество. За смѣлымъ порывомъ отвлеченной мысли слѣдуетъ ея упадокъ и оскудѣніе и вотъ тутъ то скептицизмъ торжествуетъ свою кратковременную побѣду.

Получить сколько нибудь прочное преобладаніе препятствуетъ ему внутренняя невозможность для человѣческой души остановиться и успокоиться на голомъ и пустомъ отрицаніи. Сила скептицизма не въ немъ самомъ, успѣхъ

---

keinen Ausweg finden und bei der Schwierigkeit, die subjectiven Zuthaten von dem objectiven Inhalt der Erkenntniss auszuscheiden und die Methoden zu prüfen, rathlos und haltlos stehen bleiben.

Teichmüller. Neue Grundlegung der Psychologie und Logik. Стр. 2.

Очень часто также въ основѣ скептическаго настроенія лежитъ глубокое недовѣріе къ человѣческой природѣ вообще:

„Certes, — говоритъ Montaigne, — c'est un subject merveilleusement vain, divers, et ondoyant, que l'homme: il est malaisé d'y fonder jugement constant et uniforme. Essais L. I. Ch. I. Paris, 1793. T. I. P. 5.

А старикъ Пирронъ по свидѣтельству Діогена Лаэрція съ особенною любовью повторялъ стихи Гомера: (Ил. VI, 146—149.)

οἵη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν
φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δέ θ' ὕλη
τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη
ὣς ἀνδρῶν γενεὴ ἡ μὲν φύει, ἡ δ' ἀπολήγει.

Листьямъ въ дубравахъ подобны мы всѣ, сыны человѣковъ:
Вѣтеръ одни по землѣ развѣваетъ, другіе дубрава,
Вновь расцвѣтая, рождаетъ, и съ новой весной возрастаютъ;
Такъ человѣки — сіи нарождаются, тѣ погибаютъ

Съ скептицизмомъ, поскольку онъ есть т о л ь к о настроеніе, разумѣется, невозможенъ никакой споръ.

его основывается исключительно на томъ, что человѣческая мысль не можетъ остановиться окончательно ни на одномъ изъ своихъ пріобрѣтеній, сознаетъ ихъ неполноту и недостаточность въ сравненіи съ тою цѣлью, которую она себѣ ставитъ. Препятствуя человѣческой мысли удовлетворяться и останавливаться на томъ, что уже достигнуто ею въ данный моментъ и, слѣдовательно, косвенно заставляя ее искать новыхъ путей и болѣе совершенныхъ рѣшеній, скептицизмъ играетъ въ исторіи философіи важную и въ извѣстномъ смыслѣ плодотворную роль[1]). Бѣда только въ томъ, что онъ неизбѣжно переоцѣниваетъ свои силы, что своему въ извѣстныхъ границахъ законному сомнѣнію, онъ сообщаетъ догматическій характеръ, что онъ всеотрицающій долженъ утверждать свое отрицаніе. Плодотворная роль въ развитіи философскихъ идей принадлежитъ скептицизму такъ сказать помимо его воли и замысла: ни одинъ скептикъ ни за что не согласится съ тѣмъ, что представляемое имъ идейное теченіе по существу есть не что иное, какъ отрицательное условіе каждаго новаго творческаго раскрытія человѣческой мысли. Напротивъ, скептицизмъ стремится къ тому, чтобы сдѣлать невозможнымъ какое бы то ни было положительное философское творчество, поставивъ на его мѣсто свое отрицаніе. Но эта задача, разумѣется, оказывается ему не по силамъ и раньше или позже философія освобождается отъ его притязаній.

Глубокая теоретическая несостоятельность скептицизма ярко обнаруживается и въ области практической жизни. Человѣкъ долженъ жить и дѣйствовать, но всякая дѣятель-

1) Такъ критика софистовъ, направленная главнымъ образомъ противъ ученій древне-греческихъ физиковъ, подготовила реформу Сократа, съ которой въ свою очередь генетически связано величайше созданіе умозрительнаго творчества всѣхъ временъ — философія „божественнаго Платона“. Излишне затѣмъ напоминать о томъ, какую выдающуюся роль въ развитіи новой философіи сыгралъ скептицизмъ Юма.

ность предполагаетъ тѣ или иныя теоретическія представленія о дѣйствительности, на которую она направлена. Воздерживаясь отъ какой бы то ни было оцѣнки нашихъ представленій съ точки зрѣнія ихъ соотвѣтствія съ дѣйствительностью, мы тѣмъ самымъ отказываемся отъ какой бы то ни было дѣятельности, руководимой этими представленіями. И вотъ за требованіемъ безусловнаго воздержанія отъ какихъ бы то ни было сужденій *(ἐποχή)* слѣдуетъ весьма существенная уступка: въ вопросахъ практической жизни рекомендуется „слѣдовать тому, что кажется“ *(τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν)*, сообразуясь съ природою и съ господствующими въ данной средѣ нравами и обычаями, но въ то же время не присоединяясь ни къ какому теоретическому утвержденію [1]).

Уступка эта характерна не только для пирронизма, у представителей котораго мы взяли приведенныя выше цитаты, — по существу она совершенно неизбѣжна для всѣхъ видоизмѣненій скептицизма. Не трудно въ то же время замѣтить, какой нестерпимый разладъ вноситъ она въ занимающую насъ теорію: какъ въ самомъ дѣлѣ въ практической дѣятельности серьезно слѣдовать тому, въ теоретической недостовѣрности чего мы заранѣе убѣждены? Поистинѣ трагическое положеніе! И быть можетъ никто не освѣтилъ его такъ ярко, какъ самый глубокій и оригинальный скептикъ новаго времени Давидъ Юмъ.

„Сторонникъ Пиррона — говоритъ Юмъ [2]) — долженъ при-

---

1) *ὁπόταν μέντοι φῶσι* (скептики) *τὸ σοφὸν δὴ τοῦτο, διότι δέοι κατακολουθοῦντα τῇ φύσει ζῆν καὶ τοῖς ἔθεσι, μηδενὶ μέντοι συγκατατίθεσθαι.* (Aristocl. ap. Euseb. pr. ev. XIV, 18, 20. Цит. по Zeller'y Philosophie der Griechen. Bd. III, 1. IV Aufl. 1909. S. 506).

Идеалъ же скептическаго мудреца отчетливо выраженъ въ слѣдующемъ характерномъ мѣстѣ у того же писателя:

διὰ τοῦτο οὖν μηδὲ πιστεύειν αὐτοῖς δεῖν, ἀλλ'ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους εἶναι περὶ ἑνὸς ἑκάστου λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλόν ἐστιν ἢ οὐκ. ἔστιν, ἢ καὶ ἐστὶν καὶ οὐκ ἔστιν, ἢ οὔτε ἔστιν οὔτ' οὐκ ἔστιν. (Aristocl ap. Eus. op. cit. 18, 3. Zeller III, 1^4, S. 503. A.).

2) „ . . . he (a Pyrrhonian) must acknowledge, if he will acknowledge

знать, — если онъ вообще что нибудь признаетъ — что всякая человѣческая жизнь должна была бы погибнуть, если бы его принципы получили всеобщее и прочное преобладаніе. Всякое мышленіе, всякая дѣятельность должны были бы немедленно прекратиться и люди оставались бы въ полной летаргіи до тѣхъ поръ, пока потребности природы, будучи неудовлетворенными, не положили бы предѣла ихъ жалкому существованію. Правда (у насъ) мало основаній опасаться такого рокового исхода. Природа всегда сильнѣе какихъ бы то ни было принциповъ".

Ту же мысль высказываетъ Юмъ и въ своемъ главномъ произведеніи:

„Ели бы меня . . . спросили, искренне ли я согласенъ съ тѣмъ положеніемъ, которое я, повидимому, такъ стараюсь втолковать (моимъ читателямъ) и на самомъ ли дѣлѣ я изъ числа тѣхъ скептиковъ, которые считаютъ, что все недостовѣрно и что нашъ разсудокъ ни къ чему не можетъ прилагать никакихъ мѣрилъ истинности и ложности, то я отвѣтилъ бы . . . что ни я, ни вообще никто никогда не придерживались этого мнѣнія искренно и постоянно. Природа съ безусловной и непреложной необходимостью опредѣлила, (что мы должны) высказывать сужденія, такъ же, какъ (мы должны) дышать и чувствовать[1])".

„И даже если бы сторонникъ Пиррона привелъ своими глубокими разсужденіями себя самого или кого-нибудь

---

any thing, that all human life must perish, were his principles universally and steadily to prevail. All discourse, all action would immediately cease; and men remain in a total lethargy, till the necessities of nature, unsatisfied, put an end to their miserable existence. It is true; so fatal an event is very little to be dreaded. Nature is always too strong for principle. (An enquiry concerning human understanding XII, 2. The philosophical works ed. by Green and Grose. Vol. IV, pag. 131).

1) „Shou'd it here be ask'd me, whether I sincerely assent to this argument, which I seem to take such pains to inculcate, and whether I be really one of those sceptics, who hold that all is uncertain, and that our judgment is not in any thing possest of any measures of truth and fals-

другого въ состояніе мгновеннаго изумленія и разстройства, то все-таки первый ничтожный случай въ его жизни разсѣялъ бы всѣ его колебанія и сомнѣнія и поставилъ бы его во всѣхъ вопросахъ (практической) дѣятельности и мысли въ одинаковое положеніе съ философами какой угодно иной школы или съ тѣми людьми, которые никогда не предавались философскимъ изысканіямъ. Очнувшись отъ сна, онъ первый же посмѣялся бы надъ самимъ собою и призналъ бы, что всѣ его возраженія являются лишь забавой и что у нихъ нѣтъ иной задачи, какъ освѣтить своеобразное положеніе людей, которые должны дѣйствовать, мыслить и вѣрить, несмотря на то, что они не въ состояніи путемъ самаго усерднаго изслѣдованія постигнуть основы этихъ дѣйствій, или устранить тѣ возраженія, которыя возникаютъ противъ нихъ".

(And though a Pyrrhonian may throw himself or others into a momentary amazement and confusion by his profound reasonings; the first and most trivial event in life will put to flight all his doubt aud scruples, and leave him the same, in every point of action and speculation, with the philosophers of every other sect, or with those who never concerned themselves in any philosophical researches. When he awakes from his dream, he will be the first to join in the laugh against himself, and to confess, that all his objections are mere amusement, and can have no other tendency than to show the whimsical condition of mankind, who must act and reason and believe; though they are not able, by their most diligent enquiry, to satisfy themselves concerning the foundation of these operations, or to remove the objections, which may be raised against them) (Enquiry XII, 2, p. 131,2).

---

hood; I shou'd reply, that . . . neither I, nor any other person was ever sincerely and constantly of that opinion. Nature, by an absolute and uncontroulable necessity has determin'd us to judge as well as to breathe and feel.

A treatise of human nature Part. IV. Sect. I. (Philos. works. Vol. I, p. 474, 475).

Юмъ произноситъ такой безпощадный приговоръ надъ крайнимъ [1]) скептицизмомъ, которому онъ противополагаетъ скептицизмъ смягченный [2]), академическій. Сущность послѣдняго онъ полагаетъ въ „ограниченіи нашихъ изслѣдованій тѣми предметами, которые лучше всего отвѣчаютъ заключенной въ узкіе предѣлы способности человѣческаго разсудка“ [3]).

Такое ограниченіе проводится затѣмъ на основѣ строгаго сенсуализма, психологической теоріи, и генетически и логически тѣсно связанной съ новымъ механическимъ міропониманіемъ. Скептицизмъ служитъ здѣсь опорой для предвзятаго устраненія изъ числа доступныхъ философіи проблемъ всего того, что не укладывается въ узкія рамки даннаго міросозерцанія: отрицаніе распространяется уже не на всѣ утвержденія человѣческой мысли, а лишь на тѣ изъ нихъ, которыя не входятъ и не могутъ войти въ тотъ идейный кругъ, въ которомъ движется мысль нашего философа.

Подобный пріемъ характеренъ для всѣхъ видоизмѣненій „смягченнаго“ скептицизма: всѣ они не только вырастаютъ изъ тѣхъ или иныхъ догматическихъ предпосылокъ, но и служатъ задачамъ чисто догматическаго характера, и какъ разъ возможность подъ благовиднымъ предлогомъ отнести вопросы, неразрѣшимые съ точки зрѣнія даннаго міропониманія, въ разрядъ вопросовъ, рѣшеніе которыхъ принципіально недоступно человѣческой мысли, дѣлаетъ занимающую насъ разновидность скептицизма столь привлекательной для очень многихъ философовъ.

Скептицизмомъ въ строгомъ смыслѣ является только безусловный скептицизмъ, всѣ остальныя видоизмѣненія его, по существу, связаны тѣснымъ образомъ съ тѣми или иными

1) excessive, total, Pyrrhonian doubt.

2) mitigated.

3) the limitation of our enquiries to such subjects as are best adapted to the narrow capacity of human understanding. (Op. cit. p. 133.)

положительными философскими теченіями и поэтому ихъ ближайшее критическое разсмотрѣніе цѣлесообразнѣе перенести въ основную часть нашего изслѣдованія.

III.

Исторія философіи, какъ наука, возможна только въ неразрывной связи съ истиннымъ и универсальнымъ философскимъ міросозерцаніемъ.

Какое же міросозерцаніе слѣдуетъ признать естественнымъ завершеніемъ многообразныхъ усилій человѣческой мысли въ ея стремленіи къ истинѣ?

Къ рѣшенію этого вопроса мы можемъ итти, разумѣется, только путемъ сравнительной оцѣнки основныхъ формъ философскаго міропониманія. Къ сожалѣнію, у насъ до сихъ поръ нѣтъ строгой и сколько нибудь законченной классификаціи типическихъ системъ философіи. Термины, созданные для обозначенія наиболѣе распространенныхъ и чаще всего повторяющихся въ прошломъ человѣческой мысли философскихъ концепцій, не могутъ удовлетворить насъ потому, что въ нихъ не соблюдено основное условіе всякой правильной классификаціи — о д н о опредѣленное основаніе дѣленія: такіе термины, какъ матеріализмъ, механизмъ и натурализмъ, эмпиризмъ, позитивизмъ, сенсуализмъ и скептицизмъ, идеализмъ, панлогизмъ и спиритуализмъ и т. п. сложились исторически и представляютъ собою обломки классификацій, созданныхъ въ различныя времена отдѣльными вліятельными мыслителями прошлаго [1]). Изъ такихъ

1) Въ каждой изъ такихъ классификацій можно найти черты въ той или иной мѣрѣ общія в с ѣ м ъ классификаціямъ; отсюда возможность замѣны однихъ обозначеній другими: такъ, позитивизмъ и эмпиризмъ, или матеріализмъ и механизмъ, или идеализмъ и спиритуализмъ — разсматриваются часто, какъ синонимы и ставятся одинъ на мѣсто другого. Но идейное р о д с т в о не означаетъ еще идейнаго т о ж д е с т в а, и смѣшеніе членовъ, заимствованныхъ изъ различныхъ классификацій, раньше или позже приводитъ къ существеннымъ недоразумѣніямъ.

обломковъ, разумѣется, нельзя создать стройнаго цѣлаго, и намъ не остается ничего иного, какъ попытаться заново построить классификацію основныхъ формъ философскаго міропониманія на одномъ строго выдержанномъ основаніи дѣленія, причемъ этимъ основаніемъ долженъ служить какой нибудь центральный вопросъ, отношеніемъ къ которому уже опредѣляется существенный характеръ всякаго міросозерцанія.

Прежде, однако, чѣмъ попытаться построить новую классификацію, мы позволимъ себѣ предупредить одно возможное принципіальное возраженіе.

Мы видѣли, что плодотворнаго рѣшенія основныхъ задачъ исторіи философіи мы вправѣ ожидать только отъ философіи систематической; къ числу этихъ задачъ, несомнѣнно, относится законченная классификація типическихъ формъ отвлеченнаго міропониманія; но въ такомъ случаѣ она очевидно должна появиться не въ началѣ, а въ концѣ пути, какъ одно изъ приложеній всесторонне развитаго философскаго міросозерцанія. Мы видѣли въ то же время, что развить такое міросозерцаніе мы можемъ не иначе, какъ исходя изъ той или иной классификаціи типическихъ точекъ зрѣнія на дѣйствительность. Устранить возникающее здѣсь противорѣчіе мы можемъ только въ томъ случаѣ, если признаемъ, что начальная классификація должна носить предварительный характеръ и не предполагать спора между основными міропониманіями уже рѣшеннымъ, тогда какъ конечная классификація можетъ быть только завершеніемъ философской системы, побѣдоносно вышедшей изъ борьбы со всѣми иными возможными концепціями дѣйствительности.

Истина есть соотвѣтствіе мысли съ дѣйствительностью. Опредѣленіе это является самымъ общимъ и формальнымъ и именно, поэтому, не вызываетъ никакихъ споровъ. Однако, если мы сдѣлаемъ шагъ дальше и спросимъ, чѣмъ опредѣляется это соотвѣтствіе, то въ зависимости отъ отвѣта, какой

мы дадимъ на этотъ вопросъ, мы получимъ три различныя метафизическія концепціи, причемъ окажется, что любая изъ философскихъ системъ прошлаго и настоящаго времени неизбѣжно примыкаетъ къ одной изъ нихъ.

Прежде всего мы можемъ предположить, что соотвѣтствіе мысли и дѣйствительности достигается вслѣдствіе того, что дѣйствительность всецѣло опредѣляетъ собою мысль, на долю которой выпадаетъ такимъ образомъ пассивное отраженіе, лишенное какой бы то ни было самостоятельности.

Но вполнѣ возможно противоположное предположеніе: мысль не пассивно приспособляется и рабски воспроизводитъ дѣйствительность, а сама создаетъ ее. Въ мысли — единственный источникъ всякой реальности, неудивительно, поэтому, что между производящимъ и его произведеніемъ существуетъ прямое и строгое соотвѣтствіе.

Наконецъ, третью, примиряющую двѣ первыя, точку зрѣнія мы находимъ въ допущеніи, что соотвѣтствіе между мыслью и дѣйствительностью представляетъ собою результатъ непрерывнаго взаимодѣйствія между ними.

Остановимся на необходимыхъ послѣдствіяхъ каждаго изъ этихъ допущеній.

Мысль воспроизводитъ дѣйствительность, приспособляется къ ней и пассивно отражаетъ ее; она совершенно лишена какой бы то ни было самостоятельности и внутренней самодѣятельности. Все, что въ ней протекаетъ, имѣетъ основаніе не въ ней самой, а въ томъ, что ее опредѣляетъ. Но, если мысль безусловно пассивна, то, быть можетъ, дѣятельныя начала мы найдемъ въ дѣйствительности. Быть можетъ, пассивная мысль отражаетъ активную дѣйствительность? Но вѣдь мысль въ концѣ концовъ есть лишь одна изъ областей дѣйствительности, правда это очень своеобразная область, на долю которой выпала не принадлежащая никакой иной области привилегія идеально воспроизводить въ себѣ отношенія и законы, присущіе всей дѣйствительности. Почему

же дѣятельныя начала, господствующія во всей дѣйствительности, не проявляются въ этой области? Но, не говоря уже объ этомъ странномъ исключеніи, само предположеніе объ активномъ, творческомъ характерѣ дѣйствительности и безусловной пассивности отражающей ее мысли заключаетъ явную несообразность: если все происходящее въ дѣйствительности представляетъ собою раскрытіе самодѣятельныхъ началъ, то, чтобы отразить и идеально воспроизвести этотъ творческій процессъ, мысль сама должна обладать активнымъ, творческимъ характеромъ; въ противномъ случаѣ остается совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ лишенная всякой самодѣятельности мысль можетъ поспѣвать за творческимъ развитіемъ дѣйствительности, какимъ образомъ она достигаетъ того, чтобы въ своихъ идеальныхъ отношеніяхъ дать адэкватное выраженіе творчески развивающимся процессамъ реальнаго міра.

Если мысль пассивна, то пассивна и та дѣйствительность, которую она воспроизводитъ; но отрицаніе какихъ бы то ни было самодѣятельныхъ началъ въ мірѣ составляетъ основное предположеніе механическаго міропониманія.

Мы называемъ такъ міропониманіе, отрицающее какіе бы то ни было самостоятельные активные принципы въ дѣйствительности потому, что всѣ остальныя философскія концепціи, построенныя на той же основѣ, представляютъ собою лишь его разновидности. Въ древней философіи механическое пониманіе дѣйствительности, выступавшее неизмѣнно въ формѣ матеріализма, не пошло дальше самыхъ общихъ предположеній. Патристика, схоластика и эпоха Возрожденія живутъ главнымъ образомъ идеями античнаго идеализма. Только въ новой философіи съ легкой руки Галилея и Декарта основные принципы механическаго естествознанія получаютъ всестороннее развитіе и на нихъ-то строится новая картина міра, притомъ не въ самыхъ общихъ и смутныхъ очертаніяхъ, какъ у древнихъ атомистовъ, а въ

тщательной детальной разработкѣ. Несмотря на совершенно неустранимыя и все возрастающія трудности, стремленіе подчинить всѣ науки какъ о природѣ, такъ и о духѣ основнымъ предположеніямъ и методамъ механики господствуетъ надъ философскимъ сознаніемъ послѣднихъ трехъ столѣтій. Къ механикѣ, какъ идеальному прообразу всякаго положительнаго знанія, обращаются и ею вдохновляются какъ многочисленныя матеріалистическія системы новаго времени[1]), такъ и попытки создать новыя родственныя матеріализму теченія: сенсуализмъ, ассоціаціонизмъ, психо-физическій параллелизмъ и т. п. Представить міръ, какъ механизмъ или какъ рядъ механизмовъ, механически же связанныхъ другъ съ другомъ — къ этому идеалу направлены важнѣйшія усилія новой европейской науки и философіи; естественно, поэтому, и міропониманіе, выросшее на почвѣ этого стремленія, назвать механическимъ.

Противоположное міропониманіе, признающее единственнымъ источникомъ всякой реальности отвлеченную мысль, принято называть панлогистическимъ или отвлеченно-идеалистическимъ. Для исторіи этой концепціи до сихъ поръ сдѣлано въ наукѣ очень мало, и намъ придется во второй части нашего изслѣдованія удѣлить этой сторонѣ вопроса особое вниманіе. Здѣсь мы позволимъ себѣ только замѣтить, что панлогистическая концепція ошибочно разсматривается, какъ исключительное достояніе нѣмецкаго идеализма. При такомъ взглядѣ панлогизмъ не болѣе, какъ эпизодическое явленіе въ исторіи человѣческой мысли, обязанное своимъ возникновеніемъ генію Канта, развивающееся въ системахъ Фихте и Шеллинга и достигающее своего высшаго расцвѣта въ философіи Гегеля. Нечего говорить, что, если этотъ взглядъ вѣренъ, то наша классификація должна быть

1) Lamettrie, напримѣръ, прямо примыкаетъ къ механической натурфилософіи Декарта и въ этомъ смыслѣ не колеблясь называетъ себя картезіанцемъ.

признана совершенно непригодной: какъ въ самомъ дѣлѣ объявлять типическимъ идейное теченіе, господствовавшее какихъ-нибудь полвѣка и въ своемъ исключительномъ своеобразіи не имѣвшее даже предшественниковъ?

Болѣе внимательное изученіе исторіи отвлеченнаго идеализма должно убѣдить насъ въ совершенной несостоятельности этого взгляда. Основную идею панлогистическаго міропониманія строго и отчетливо формулируетъ уже Парменидъ (*ταὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα*). Прочное и чрезвычайно продолжительное господство обезпечиваетъ за его основными предположеніями Платонъ своимъ ученіемъ о идеяхъ. Метафизика Аристотеля въ основныхъ своихъ утвержденіяхъ суживаетъ, но не преодолѣваетъ идеалистической концепціи „божественнаго" учителя. Святоотеческая эпоха и средніе вѣка обращаются или къ безусловному идеализму Платона или къ умѣренному Аристотеля, причемъ высшаго расцвѣта и крайняго выраженія панлогизмъ достигаетъ въ системѣ Эріугены, прямо отождествляющей логическую лѣстницу понятій въ порядкѣ убывающей общности съ реальною дѣйствительностью, развивающейся изъ одной абсолютной основы. Великіе системы семнадцатаго вѣка (Декарта, Спинозы[1]), Лейбница) представляютъ собою оригинальное сочетаніе основныхъ понятій и предпосылокъ античнаго идеализма съ новой механической концепціей дѣйствительности, которая собственными силами никогда бы не могла развиться въ законченное міропониманіе

Къ какой бы крупной эпохѣ въ духовномъ развитіи человѣчества мы ни обращались, мы вездѣ найдемъ, что

1) Въ статьѣ „О панлогизмѣ у Спинозы", напечатанной въ третьей книжкѣ журнала „Вопросы философіи и психологіи" за 1914 годъ, я пытался доказать, что основныя части системы Спинозы (ученіе о Богѣ, или субстанціи и ученіе о мірѣ, какъ о слѣдствіи этой субстанціи), носятъ панлогистическій характеръ и во всемъ существенномъ совпадаютъ съ классическими системами панлогизма Парменида и Эріугены.

отвлеченно-идеалистическая концепція дѣйствительности играетъ очень крупную роль, дающую намъ достаточное основаніе для попытки взглянуть на панлогизмъ, какъ на одно изъ типическихъ міропониманій.

Познаніе представляетъ собою результатъ взаимодѣйствія между познающимъ и познаваемымъ, между мыслью и дѣйствительностью. Ab utroque notitia paritur, a cognoscente et cognito [1]).

Къ какому міросозерцанію ведетъ это скромное и на первый взглядъ мало говорящее допущеніе?

Если между мыслью и дѣйствительностью существуетъ отношеніе взаимодѣйствія, то, очевидно, въ основѣ какъ той, такъ и другой лежатъ активныя начала.

Что же является основою активности, присущей нашей мысли? Быть можетъ, мысль активна сама по себѣ и, слѣдовательно, не нуждается ни въ какой дѣятельной основѣ?

Панлогизмъ въ своемъ наиболѣе полномъ и совершенномъ выраженіи, представленномъ системой Гегеля, выводитъ все существующее изъ діалектическаго движенія понятій. Но на вопросъ, что обусловливаетъ собою это движеніе, Гегель не даетъ никакого отвѣта. Діалектическій процессъ заключается въ расширеніи понятій путемъ отрицанія ихъ первоначальнаго пониманія или точнѣе, путемъ усмотрѣнія ихъ односторонности. Усмотрѣніе это заставляетъ насъ переходить къ противоположному пониманію ихъ, чтобы потомъ гармонически примирить двѣ начальныя стадіи процесса (тезисъ и антитезисъ) на третьей, высшей стадіи (синтезъ). Но, не говоря уже о томъ, что это усмотрѣніе односторонности первоначальнаго пониманія предполагаетъ нѣкоторую дѣйствительность, по отношенію къ которой данное пониманіе является одностороннимъ, — вѣдь

1) Augustinus De Trinitate L. IX, C. 12, Art. 18. (Patrologia latina V. 42.)

въ самомъ понятіи, взятомъ безотносительно, въ его непосредственномъ содержаніи, нѣтъ ничего, что бы заставляло признать его одностороннимъ — не говоря уже объ этомъ недостаткѣ, Гегель совершенно игнорируетъ другой основной вопросъ: что̀ заставляетъ абсолютное понятіе переходить отъ однихъ опредѣленій къ другимъ? Гегель ссылается на исключительность и односторонность первоначальныхъ опредѣленій идеи и на необходимость ихъ замѣны другими болѣе жизненными и многосторонними. Но опять таки, чтобы произвести этотъ переходъ, необходимо во 1) сознать эту односторонность, во 2) создать новое опредѣленіе, въ 3) активно перейти отъ перваго опредѣленія ко второму и, наконецъ, въ 4) усмотрѣть ихъ внутреннюю связь, какъ послѣдовательныхъ стадій единаго діалектическаго процесса. Мы имѣемъ здѣсь рядъ актовъ нашего духа, обнаруживающихъ его дѣятельную природу. Именно, въ силу присущей ему активности, нашъ духъ и создаетъ движеніе нашихъ идей и сообщаетъ имъ опредѣленное направленіе. Сами по себѣ отвлеченныя категоріи не могутъ придти въ движеніе, какъ таковыя онѣ совершенно безжизненны — жизнь и движеніе сообщаетъ имъ то сознаніе, которому онѣ принадлежатъ и внѣ котораго онѣ не имѣютъ никакой дѣйствительности. Если, напримѣръ, мы возьмемъ первоначальныя опредѣленія абсолютной идеи у Гегеля — бытіе, небытіе, становленіе, то что они такое независимо отъ того сознанія, которое ихъ мыслитъ? Отвлеченіе нашей мысли? Но вѣдь всякое отвлеченіе предполагаетъ нѣкоторое данное содержаніе, отъ котораго можно отвлечься. Идея представляетъ собою результатъ мыслительной дѣятельности того или иного мыслящаго сознанія. Мы вправѣ, разумѣется, разсматривать ту или иную идею въ ея непосредственномъ содержаніи и логически отдѣлять ее отъ того сознанія, которое ее создало, или отъ того, которое въ данный моментъ ее мыслитъ. Нельзя однако забывать при этомъ,

что взятая независимо отъ своей основы, идея является только возможною, — дѣйствительною она становится только въ томъ сознаніи, которое ее мыслитъ. Итакъ, реальность принадлежитъ идеямъ лишь постольку, поскольку онѣ являются актами того или иного сознанія, реальность ихъ не первичная, а производная, ихъ нельзя, поэтому, гипостазировать и объявлять единственною подлинною дѣйствительностью.

Къ признанію дѣятельной духовной основы должны мы притти и разсматривая діалектическую смѣну понятій.

Почему идея бытія должна перейти въ идею небытія, чтобы затѣмъ объединиться съ нею въ идеѣ становленія? Съ какой бы стороны мы ни разсматривали эту идею, въ ней, какъ таковой, мы не нашли бы ничего, что бы заставило ее перейти въ свою противоположность, точно также сами по себѣ двѣ противоположныя идеи никогда бы не „сняли“ того противорѣчія, которое властно требуетъ перехода идеи на третью высшую стадію діалектическаго процесса, примиряющую двѣ первыя. Только сознаніе въ своемъ живомъ, дѣятельномъ единствѣ, заключающее весь міръ идей и устанавливающее въ немъ, какъ своемъ произведеніи, всѣ связи и отношенія, можетъ быть источникомъ діалектическаго движенія понятій. Но какъ разъ этотъ источникъ игнорируетъ панлогизмъ и въ этомъ его основное заблужденіе.

Отъ этихъ общихъ критическихъ замѣчаній о предпосылкахъ отвлеченнаго идеализма мы можемъ теперь вернуться къ занимающему насъ вопросу.

Допущеніе взаимодѣйствія между мыслью и дѣйствительностью необходимо ведетъ къ признанію дѣятельныхъ началъ, лежащихъ въ основѣ какъ мысли, такъ и дѣйствительности. Но къ дѣятельнымъ началамъ мы приходимъ только въ томъ случаѣ, если разсматриваемъ мысль не какъ отвлеченную систему понятій, оторванную отъ той основы,

въ которой она создалась и которая вноситъ въ нее жизнь и движеніе, а въ неразрывной связи съ нею. Въ этой связи понятіямъ принадлежитъ уже не самодовлѣющая реальность, а зависимая и условная: это — акциденціи, своимъ движеніемъ обнаруживающія внутреннюю жизнь единой дѣятельной субстанціи.

Мы пришли такимъ образомъ къ основному утвержденію персоналистической психологіи. Но персоналистическая психологія неизбѣжно ведетъ къ общему спиритуалистическому, или конкретно-идеалистическому міропониманію. Въ третьей части нашего изслѣдованія мы попытаемся доказать это утвержденіе какъ на историческомъ матеріалѣ, такъ и путемъ систематическаго анализа. Здѣсь, преслѣдуя задачи предварительнаго, начальнаго дѣленія типическихъ формъ философіи, мы можемъ ограничиться самымъ общимъ эскизомъ, бѣгло указывающимъ, но еще не доказывающимъ тѣхъ основаній, которыя побудили насъ остановиться на той, а не на иной системѣ классификаціи.

IV.

Итакъ, мы пришли къ тремъ основнымъ формамъ философскаго пониманія дѣйствительности: механической, панлогистической, или отвлеченно-идеалистической, спиритуалистической, или конкретно-идеалистической. Каждой изъ этихъ формъ отвѣчаетъ свой особый методъ историко-философскаго изслѣдованія: устанавливая ту или иную внутреннюю связь и закономѣрность, господствующую надъ развитіемъ философскихъ идей, мы неизбѣжно руководимся нашимъ общимъ пониманіемъ смысла, присущаго этому развитію. Смыслъ же какого-бы то ни было процесса опредѣляется той цѣлью или тѣмъ результатомъ, къ которому онъ приходитъ. Если, напримѣръ, мы усматриваемъ завершеніе исторіи философіи въ всесторонне-развитомъ механическомъ міропониманіи, то сообразно съ этимъ всѣ другія

системы окажутся или подготовительными ступенями къ механической философіи или досадными отклоненіями отъ единственно-правильнаго пути. При противоположномъ міропониманіи картина совершенно измѣнится: подготовительныя ступени окажутся завершительными, завершительныя будутъ отнесены къ самому началу историческаго процесса. Однимъ словомъ, наша оцѣнка историческихъ судебъ философіи всецѣло опредѣляетъ собою тѣ предпосылки, съ которыми мы подходимъ къ ихъ изученію, а отъ этихъ предпосылокъ прямо зависитъ и методъ научнаго изслѣдованія въ занимающей насъ области.

Вытекаетъ-ли, однако, методъ изслѣдованія прямо изъ даннаго міропониманія и того взгляда на развитіе философскихъ идей, который съ нимъ необходимо связанъ, или же для этого необходимы нѣкоторыя дополнительныя предположенія?

Вопросъ этотъ имѣетъ исключительно-важное значеніе не только для исторіи философіи, но и для философіи систематической.

Въ самомъ дѣлѣ, если данное міропониманіе представляетъ собою дѣйствительное завершеніе многообразныхъ усилій человѣческаго разума въ его стремленіи къ познанію истины, то правильная оцѣнка того пути, по которому онъ шелъ къ своей цѣли, находитъ достаточную точку опоры въ правильномъ пониманіи конечнаго, завершительнаго момента во всемъ процессѣ. Смыслъ всякаго историческаго процесса опредѣляется телеологически и, если мы правильно установили его конечный моментъ, то тѣмъ самымъ для насъ выяснился и его общій характеръ и направленіе. Поэтому, истинное міропониманіе не нуждается ни въ какихъ дополнительныхъ предположеніяхъ, отъ которыхъ зависѣла бы возможность соотвѣтствующаго метода изслѣдованія. Всякія подобныя предположенія означаютъ въ данномъ случаѣ поправки, привнесенія изъ другого круга идей. Такія при-

внесенія, разумѣется, разрушаютъ цѣльность того міропониманія, которое даетъ руководящія нити для изслѣдованія философскихъ идей въ ихъ развитіи, и тѣмъ самымъ доказываютъ его несостоятельность.

Исторія философіи изучаетъ развитіе философскихъ идей. Идея развитія играетъ въ ней такимъ образомъ центральную роль: въ чемъ бы мы ни усматривали истину, мы должны признать, что она дается намъ не сразу, а лишь постепенно, что ея полному раскрытію предшествуетъ рядъ частичныхъ односторонніхъ выраженій и что въ этомъ переходѣ съ низшихъ ступеней на высшія присутствуетъ своеобразная внутренняя закономѣрность.

Универсальное философское міропониманіе, составляющее необходимую основу для историко-философскаго изслѣдованія, должно заключать идею развитія въ числѣ своихъ неустранимыхъ предпосылокъ, а не заимствовать ее извнѣ.

Если мы обратимся съ этимъ требованіемъ къ установленнымъ нами типическимъ міросозерцаніямъ, то мы увидимъ, что исключительная важность идеи развитія сознается каждымъ изъ нихъ: каждое изъ нихъ стремится къ тому, чтобы отвести ей подобающее положеніе въ системѣ своихъ идей.

Сторонники механическаго міропониманія съ гордостью ссылаются на то, что въ ихъ рукахъ идея развитія приняла форму эволюціонной теоріи, представляющей собою крупнѣйшее завоеваніе біологическихъ наукъ въ прошломъ столѣтіи. Съ легкой руки Дарвина и Спенсера теорія эволюціи получила широкое приложеніе въ различныхъ другихъ научныхъ дисциплинахъ, въ частности въ наукахъ о духѣ. Мы оставляемъ пока въ сторонѣ вопросъ, который, въ виду только что высказанныхъ нами принципіальныхъ соображеній объ отношеніи идеи развитія къ основнымъ предпосылкамъ общаго міропониманія, долженъ занять центральное положеніе въ нашемъ изслѣдованіи, именно вопросъ о томъ,

имѣемъ ли мы здѣсь дѣйствительное, органическое соединеніе идеи развитія съ механической концепціей дѣйствительности, не заключаетъ ли понятіе „эволюціонной механики“ или „механической эволюціи“ искусно скрытаго, но все же неустранимаго внутренняго противорѣчія; — пока, устанавливая методы историко-философскаго изслѣдованія, мы ограничиваемся констатированіемъ того факта, что въ своихъ высшихъ формахъ механическое міропониманіе включаетъ въ число своихъ основныхъ идей идею развитія. Безъ этой идеи занимающая насъ концепція не имѣла бы доступа ни къ значительной части біологическихъ наукъ, ни тѣмъ болѣе къ наукамъ о духѣ, въ частности, къ исторіи философіи. Поэтому, методъ историко-философскаго изслѣдованія, опирающійся на общее механическое міропониманіе, долженъ сочетать въ себѣ какъ идею механизма, такъ и идею развитія, или эволюціи. Мы называемъ его поэтому эволюціонно-механическимъ.

Панлогизмъ въ своей завершительной формѣ, системѣ Гегеля, кладетъ идею развитія въ основу всѣхъ своихъ построеній; казалось бы поэтому, что по отношенію къ нему всякія сомнѣнія о совмѣстимости этой идеи съ его исходными посылками совершенно неумѣстны. Если, однако, мы остановимся на историческихъ судьбахъ панлогистической концепціи и повторимъ здѣсь тѣ замѣчанія, которыя мы недавно сдѣлали о предпосылкахъ діалектическаго процесса у Гегеля, то мы вѣроятно придемъ къ иному выводу.

Идея развитія совершенно отсутствуетъ у классическихъ представителей панлогистической концепціи. У родоначальника панлогизма, Парменида[1]), отрицаніе возможности какого бы то ни было измѣненія въ дѣйствительности а, слѣдовательно, и развитія, составляетъ основу всей системы. У Платона

1) См. первую главу моей статьи „О панлогизмѣ у Спинозы“ (Вопросы философіи и психологіи. Май — Іюнь 1914 г.): „Система Парменида, какъ классическая форма панлогизма“.

или у Эріугены[1]) (мы называемъ наиболѣе безспорныхъ представителей отвлеченнаго идеализма) вся дѣйствительность сведена къ системѣ отвлеченныхъ идей, всѣ дѣйствительныя отношенія къ отношеніямъ понятій въ порядкѣ ихъ логическаго подчиненія другъ другу. Въ такой системѣ „все дано сразу“, и ни въ какомъ развитіи она не нуждается. Въ ученіи о идеяхъ, какъ о единственной подлинной реальности, Гегель остался чистѣйшимъ платоникомъ. Но мы видѣли, что въ идеяхъ, какъ таковыхъ, независимо отъ ихъ творческой основы, совершенно отсутствуетъ жизнь и движеніе. Поэтому діалектическій процессъ у Гегеля представляетъ собою результатъ сочетанія двухъ чуждыхъ, даже исключающихъ другъ друга началъ. Но какъ разъ это сочетаніе и является основою какъ всего міросозерцанія Гегеля въ его цѣломъ, такъ и того метода, которымъ Гегель такъ гордился и который въ самомъ дѣлѣ сыгралъ огромную роль въ наукѣ и въ философіи прошлаго столѣтія.

Методъ этотъ Гегель назвалъ діалектическимъ и мы воспользуемся этимъ терминомъ для нашей классификаціи. Діалектическій методъ — мы резюмируемъ наши замѣчанія — является приложеніемъ предпосылокъ панлогистическаго міропониманія въ ихъ соединеніи съ идеей развитія къ научному изслѣдованію.

Какой методъ изслѣдованія соотвѣтствуетъ конкретно-идеалистическому міропониманію?

Въ основѣ дѣйствительности лежатъ индивидуальныя духовныя начала — монады[2]), объединенныя въ своей общей

---

1) См. вторую главу той же статьи: „Средневѣковый логическій реализмъ и его значеніе для развитія панлогистической концепціи“.

2) Boutroux въ своемъ превосходномъ комментаріи къ „Монадологіи“ Лейбница (стр. 141) указываетъ, что терминъ „монада“ впервые встрѣчается у Джордано Бруно (C'est dans Jordano Bruno que ce terme apparaît pour la première fois. Bruno apelle minima ou monades les éléments des choses).

творческой основѣ, „монадѣ монадъ“, Богѣ. Непосредственно познанію каждой монады доступна только ея собственная внутренная жизнь. Какимъ же образомъ она познаетъ независимую отъ нея дѣйствительность? Крупнѣйшій представитель спиритуалистическаго міропониманія Лейбницъ рѣшилъ этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что между внутренними состояніями всѣхъ монадъ сушествуетъ отъ вѣка Богомъ „предустановленная гармонія“ (harmonie préétablie concomitance, accomodement, liaison, rapport mutuel réglé par avance). Поэтому каждая монада съ себѣ самой находитъ „живое зеркало вселенной“ (miroir vivant de l'univers). „Если бы можно было раскрыть всѣ изгибы души, то мы узнали бы въ ней (все богатство) и всю красоту вселенной“ [1]). „Но душа въ себѣ самой можетъ прочесть только то, что въ ней представлено отчетливо“ [2]). Процессъ познанія заключается въ переходѣ отъ смутныхъ и неясныхъ представленій къ представленіямъ яснымъ и отчетливымъ; при этомъ душа повинуется исключительно внутренней необходимости, связь ея со всѣми остальными монадами, составляющими вселенную, носитъ чисто идеальный характеръ. Вліяніе одной монады на другую происходитъ только черезъ

На самомъ дѣлѣ этотъ терминъ несравненно болѣе древняго происхожденія.

Мы находимъ его уже у пиѳагорейца Филолая (*ἡ μὲν μονὰς ὡς ἂν ἀρχὴ οὖσα πάντων κατὰ τὸν Φιλόλαον.* Jamb1. in Nic. p. 77, 9. Diels Fragmente der Vorsokratiker 242, 12).

О монадахъ говорятъ Платонъ въ Филебѣ (15 AB; 56 D) и въ Федонѣ (105 C, 101 C) и Аристотель (Metaph. V 6, 1016 b, 25; Никомах. Эт. 3, 1174 b, 12; De anima *α* 4, 409 a 1 и *α* 5, 409 b, 9).

Если не ошибаюсь нашъ терминъ встрѣчается и у Николая Кузанскаго, мыслителя, какъ извѣстно, оказавшаго на автора „Монадологіи“ очень большое вліяніе.

1) On pourrait connaître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvait deplier tous ses replis . . . (Princ. de la nature et de la grace § 13).

2) Mais une âme ne peut lire en elle-même que ce que y est representé distinctement . . . (Monadologie § 61).

посредство Бога, поскольку „въ идеяхъ Бога (каждая) монада съ основаніемъ требуетъ, чтобы Богъ, устанавливая въ началѣ вещей опредѣленный порядокъ между другими монадами, принялъ въ соображеніе и ее“ [1]).

Противъ монадологическаго міропониманія принято выдвигать въ качествѣ одного изъ главныхъ возраженій указаніе на то, что послѣдовательное развитіе его посылокъ неизбѣжно ведетъ къ ученію о замкнутости монадъ, изъ котораго, въ свою очередь, столь же неизбѣжно вытекаетъ теорія предустановленной гармоніи.

Дѣйствительно ли, однако, эта теорія представляетъ собою необходимое слѣдствіе изъ основоположеній спиритуалистической философіи? Не связана ли она, напротивъ, съ посылками, заимствованными изъ чуждаго, даже враждебнаго конкретно-идеалистической концепціи идейнаго круга?

Если мы остановимся на важнѣйшихъ изъ мотивовъ, которые привели Лейбница къ его ученію о предустановленной гармоніи, то мы убѣдимся, что одни изъ нихъ, въ самомъ дѣлѣ, неразрывно связаны съ спиритуалистической концепціей дѣйствительности, тогда какъ другіе выросли на совершенно иной почвѣ.

Подлинно существуютъ только индивидуальныя духовныя существа, отличающіяся абсолютно простой природой; поэтому онѣ совершенно недоступны какимъ бы то ни было внѣшнимъ вліяніямъ, сходнымъ съ тѣми, которыя испытываютъ физическія тѣла; вѣдь въ монадахъ нельзя ничего переставить или перемѣстить, а именно къ такимъ измѣненіямъ сводится все то, что происходитъ во внѣшнемъ мірѣ [2]).

---

1) Mais dans les substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une monade demande avec raison, que Dieu en réglant les autres dès le commencement des choses, ait égard à elle. (Monadologie § 51).

2) Monadologie § 7. Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer, comment une monade puisse être alterée ou changée dans son intérieur par quel-

Лейбницъ ограждаетъ такимъ образомъ нашъ духовный міръ отъ перенесенія на него какихъ бы то ни было физическихъ аналогій; онъ совершенно правъ въ томъ, что душа не можетъ испытывать никакихъ внѣшнихъ, матеріальныхъ воздѣйствій. Значитъ ли это, что никакія вліянія на нее, исходящія отъ другихъ монадъ, невозможны. Чтобы сдѣлать этотъ выводъ, слѣдовало бы предварительно доказать, что никакихъ вліяній, кромѣ чисто-физическихъ вообще не существуетъ, но мы напрасно искали бы у Лейбница — до тѣхъ поръ пока онъ остается вѣренъ спиритуалистической конценціи — доказательства этой скрытой предпосылки, а, если откинуть ее, какъ недоказанную, то на какомъ основаніи Лейбницъ утверждаетъ невозможность чисто духовнаго взаимодѣйствія между монадами?

Основанія у него, разумѣется, есть, но съ предпосылками спиритуалистическаго міропониманія они не имѣютъ ничего общаго.

Къ ученію о предустановленной гармоніи, прежде всего, привели трудности, связанныя съ рѣшеніемъ психо-физической проблемы. Трудности эти вытекали всецѣло изъ новаго ученія о матеріи, цѣликомъ построеннаго на почвѣ новаго механическаго естествознанія. Какъ объяснить тѣсную зависимость духовнаго и тѣлеснаго началъ въ человѣкѣ, если матеріи принадлежатъ одни только геометрическія свойства, если вся ея природа исчерпывается аттрибутомъ протяженности?

На рѣшеніе этой проблемы потратили много усилій крупнѣйшіе представители новой философіи отъ Декарта и

---

que autre créature, puisqu'on n'y saurait rien transposer, ni concevoir en elle aucun mouvement interne qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là dedans; comme cela se peut dans les composés, où il y a de changement entre les parties. Les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir.

окказіоналистовъ до Спинозы и Лейбница[1]). Усилія эти оказались безплодными.

Между тѣмъ, достаточно отказаться отъ противоположенія духа и матеріи, какъ двухъ самостоятельныхъ началъ вселенной, представить тѣлесное бытіе, какъ произведеніе духовнаго, чтобы основная трудность, заключающаяся въ невозможности связать два взаимно исключающія другъ друга начала дѣйствительности, отпала: вѣдь тогда связь между душою и тѣломъ сводится къ взаимодѣйствію духовныхъ существъ другъ съ другомъ. Такое именно рѣшеніе проблемы намѣчаетъ Лейбницъ въ своемъ ученіи о матеріи, какъ результатѣ тѣхъ внутреннихъ дѣятельностей, которыя устанавливаютъ бытіе всего тѣлеснаго.

И если онъ, въ концѣ концовъ, приходитъ къ иному рѣшенію, то виною этому его наклонность къ механическому объясненію тѣлесныхъ явленій.

Такимъ образомъ, Лейбницъ создалъ свое ученіе о предустановленной гармоніи (въ приложеніи къ психофизической проблемѣ) не потому, что оно необходимо вытекаетъ изъ основоположеній монадологической философіи, а потому, что онъ не сумѣлъ вполнѣ освободиться отъ механическаго взгляда на вселенную.

Ученіе о предустановленной гармоніи тѣсно связано, затѣмъ, съ интеллектуалистической теоріей душевной жизни. Если вся наша внутренняя жизнь сводится къ смѣнѣ представленій[2]), то у насъ нѣтъ никакихъ

---

1) Въ этотъ періодъ были исчерпаны всѣ возможности въ рѣшеніи психо-физической проблемы на основѣ картезіанскаго ученія о матеріи. Психологи второй половины девятнадцатаго вѣка только повторяютъ тѣ или иныя рѣшенія, предложенныя въ героическій періодъ новой философіи.

2) Лейбницъ правда говоритъ о способности къ дѣйствію, какъ отличительной особенности субстанціи (être capable d'action), но подъ дѣйствіемъ онъ понимаетъ исключительно отчетливость представленій монады. (On attribue l'action à la Monade, en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la passion en tant qu'elle en a de confu-

основаній для того чтобы выйти за предѣлы того индивидуальнаго сознанія, въ которомъ протекаетъ эта смѣна. Въ представленіяхъ, какъ таковыхъ, нѣтъ ничего, что бы заставляло насъ заключать къ независимому отъ нихъ существованію; нѣтъ ничего затруднительнаго въ допущеніи, что все свое содержаніе представленія черпаютъ изъ своей собственной основы (Ce qui arrive à l'âme, lui naît de son propre fonds), и что эта основа не соприкасается ни съ какой иной реальностью, кромѣ своей собственной. А если это такъ, то познаніе внѣшней дѣйствительности можетъ быть объяснено только, какъ результатъ отъ вѣка установленнаго Богомъ совпаденія между внутренними состояніями монады и реальными процессами вселенной.

Итакъ, однимъ изъ основаній ученія о абсолютной замкнутости монадъ является интеллектуалистическое толкованіе нашей душевной жизни.

Если мы откажемся отъ этого толкованія и въ другихъ душевныхъ процессахъ увидимъ самостоятельныя проявленія нашей внутренней жизни, то тѣмъ самымъ мы найдемъ путь къ независимой отъ насъ дѣйствительности.

Къ признанію послѣдней приводятъ насъ, прежде всего, наши волевые процессы: стремясь къ достиженію того или иного результата, мы замѣчаемъ, что успѣшность нашей дѣятельности зависитъ не только отъ насъ самихъ, а это наблюденіе ведетъ насъ къ признанію внѣшней намъ дѣйствительности.

Представляетъ ли интеллектуалистическое ученіе необходимый выводъ изъ посылокъ спиритуалистической философіи?

---

ses. Monadologie § 49.) Затѣмъ Лейбницъ отличаетъ въ нашей душевной жизни стремленіе отъ представленія. Но всю сущность стремленія онъ видитъ въ „переходѣ отъ одного представленія къ другому“ (L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre peut être appelée l'Appétition. Monadologie § 15).

Генетически теорія эта связана съ двумя разнородными кругами идей.

Античный отвлеченный идеализмъ разсматриваетъ отвлеченныя понятія какъ единственную подлинную реальность; основою, изъ которой вырастаютъ абстрактныя понятія, являются представленія; естественно поэтому приписать имъ особое привилегированное положеніе въ нашей душевной жизни, сдѣлать попытку свести къ нимъ всѣ ея проявленія.

Мы указали на одинъ источникъ интеллектуалистической теоріи, другой, едва ли не болѣе важный, источникъ связанъ съ новымъ механическимъ взглядомъ на дѣйствительность.

Новое естествознаніе сводитъ всѣ матеріальные процессы къ движенію атомовъ въ пространствѣ. Разнообразныя перемѣщенія, соединенія и разъединенія этихъ недѣлимыхъ частицъ вещества образуютъ все, что мы наблюдаемъ во внѣшнемъ мірѣ. Не представляетъ ли и наша внутренняя жизнь аналогичной смѣны „духовныхъ атомовъ“? Не лежатъ ли и въ ея основѣ неизмѣнныя реальныя единицы, своими многообразными сочетаніями образующія все богатство нашего духовнаго міра?

Утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ вытекаетъ изъ основной тенденціи новой философіи. Въ наиболѣе часто повторяющихся проявленіяхъ нашей душевной жизни сторонники механическаго міропониманія усматриваютъ ея реальныхъ носителей, элементы всѣхъ психическихъ процессовъ. Разногласіе среди нихъ возникаетъ только при рѣшеніи вопроса о томъ, какимъ проявленіямъ душевной жизни отдать предпочтеніе: признать ли ея конечными составными единицами элементы внѣшняго опыта (ощущенія) или элементы опыта внутренняго (представленія). Къ первому рѣшенію приходитъ сенсуализмъ, ко второму — интеллектуализмъ.

Итакъ, въ образованіи интеллектуалистической психологіи участвуютъ идеи отвлеченнаго идеализма, съ одной стороны, механическаго міросозерцанія — съ другой.

Уже одно это препятствуетъ видѣть въ ней необходимое слѣдствіе конкретно-идеалистической концепціи дѣйствительности; можно, напротивъ, съ полнымъ основаніемъ утверждать, что интеллектуалистическая теорія душевной жизни противорѣчитъ самымъ существеннымъ предположеніямъ спиритуалистической философій.

Однимъ изъ такихъ предположеній является творческій характеръ дѣйствительности. Если вся дѣятельность монадъ сводится къ непрерывному чередованію представленій, то, очевидно, о какомъ бы то ни было творчествѣ не можетъ быть рѣчи: потенціально все содержаніе внутренней жизни монады дано „отъ начала вещей“ (dès le commencement des choses), правда, въ смутной формѣ; въ процессѣ познанія смутныя представленія становятся ясными и отчетливыми, но этимъ результатомъ и ограничивается дѣятельность монады, ни къ какому принципіально новому содержанію она не приводитъ, слѣдовательно, подлинное творчество ей чуждо.

Высшая монада, Богъ, отличается отъ монадъ низшихъ только тѣмъ, что всѣмъ ея представленіямъ присуща абсолютная ясность и отчетливость. Но въ такомъ случаѣ можно ли видѣть въ Богѣ Творца міра? Очевидно, представленіе о Богѣ, Создателѣ вселенной, не мирится ни съ замкнутостью монадъ, ни съ теоріей предустановленной гармоніи.

Если, затѣмъ, въ подлинной дѣйствительности совершенно отсутствуетъ творчество, то, очевидно, всѣ реальные процессы вселенной протекаютъ механически: создавъ своимъ ученіемъ о монадахъ, какъ о самодѣятельныхъ духовныхъ субстанціяхъ, основу для спиритуалистическаго пониманія дѣйствительности, Лейбницъ свернулъ затѣмъ на путь, проложенный его ближайшими предшественниками, и пришелъ

къ міропониманію, которое справедливо упрекаютъ за близость къ механической концепціи.

Мы могли бы продолжить нашъ анализъ мотивовъ, приведшихъ къ ученію о замкнутости монадъ, но и сдѣланныхъ замѣчаній, какъ намъ кажется, достаточно, чтобы убѣдить читателя въ томъ, что въ этомъ ученіи механическое міропониманіе торжествуетъ побѣду надъ первыми нѣжными ростками новаго духовнаго пониманія дѣйствительности.

Послѣдовательно развивая основныя предпосылки спиритуалистической концепціи, мы неизбѣжно должны придти къ признанію непрерывнаго взаимодѣйствія между монадами, какъ необходимаго результата ихъ дѣятельной, исключающей какую бы то ни было пассивность, природы.

Какъ — могутъ возразить намъ — а ощущенія, представленія и чувства, не представляютъ ли они собою пассивныхъ элементовъ нашей душевной жизни?

Реальныхъ элементовъ душевной жизни, изъ которыхъ всѣ психическіе процессы складывались бы, какъ изъ своихъ субстанціальныхъ единицъ, вообще не существуетъ: нѣтъ ощущеній безъ ощущающаго, представленій безъ представляющаго, чувствъ безъ чувствующаго субъекта; только этому субъекту и принадлежитъ субстанціальное бытіе, всѣ же душевные процессы представляютъ собою лишь явленія, реальныя только въ своей субстанціальной основѣ; независимо отъ этой основы они не что иное, какъ безжизненныя абстракціи, которымъ, однако, мы, рабски подчиняясь аналогіи съ физическимъ міромъ, приписываемъ въ нашей внутренней жизни ту же роль, какую во внѣшнемъ мірѣ играютъ его составные элементы.

Каждая духовная субстанція находится въ непрерывномъ дѣятельномъ общеніи съ другими субстанціями. Познаетъ она эти другія субстанціи не непосредственно, а лишь черезъ призму свой собственной внутренней жизни; при этомъ, однако, мы очень рано начинаемъ замѣчать, что наша

дѣятельность зависитъ не только отъ насъ самихъ, но и отъ какой то неизвѣстной причины, ограничивающей наши дѣйствія.

Первоначально мы склонны видѣть въ этомъ ограниченіи результатъ косности матеріальной природы, связывающей свободныя проявленія нашего духа; — только въ концѣ чрезвычайно длиннаго и извилистаго пути мы приходимъ къ убѣжденію, что ограничивать дѣятельность однихъ духовныхъ существъ могутъ исключительно другія духовныя же существа и что такъ называемая матеріальная природа есть только символъ границы, которую устанавлинаютъ для дѣятельности одной монады другія самоутверждающіяся существа.

Какъ бы то ни было, непосредственно каждой душѣ доступна только ея собственная внутреняя жизнь, или, что то же ея собственная дѣятельность. Душа познаетъ все черезъ призму своихъ дѣйствій. Но дѣйствія эти бываютъ двоякаго рода: въ однихъ душа свободно проявляетъ себя, къ другимъ ее понуждаетъ какая-то независимая отъ нея причина. Мы начинаемъ сознавать въ себѣ существа съ одной стороны дѣйствующія, съ другой испытывающія дѣйствія. Но какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ мы не выходимъ непосредственно за предѣлы нашего сознанія. На внѣшнія воздѣйствія наше „я“ отвѣчаетъ каждый разъ с в о е й особой реакціей, и въ этой реакціи опять-таки проявляется дѣятельная природа нашего „я“ [1]), а не предполагаемая внѣшняя причина, къ допущенію которой мы приходимъ исключительно путемъ и с т о л к о в а н і я данныхъ нашей внутренней жизни.

Непосредственно душа познаетъ только самое себя, и если это непосредственное знаніе даетъ ей возможность пе-

1) Существо пассивное вообще ни на что не могло бы реагировать, и, напримѣръ, процессъ воспріятія, въ которомъ по обыденному взгляду душа относится къ воспринимаемому предмету совершенно пассивно, былъ бы невозможенъ.

рейти къ независимой отъ нея дѣйствительности, то происходитъ это исключительно въ силу того, что наше сознаніе представляетъ собою „малый міръ“, отраженіе „міра большого“. Потенціально ей, какъ „живому зеркалу вселенной“, присуще полное и всестороннее знаніе дѣйствительности, но дѣйствительнымъ становится это познаніе только въ непрерывномъ, дѣятельномъ общеніи съ вселенной.

Въ этомъ общеніи душа со все большею полнотою раскрываетъ свою дѣятельную природу. Частныя научныя дисциплины изслѣдуютъ отдѣльные моменты этого самораскрытія, разрывая ихъ связь съ нашимъ творчествомъ въ его цѣломъ. Этимъ путемъ создаются одностороннія картины міра, основанныя на искусственномъ раздробленіи единаго въ своей основѣ человѣческаго творчества. Философія преодолѣваетъ это условное дробленіе, обращаясь непосредственно къ нашему „я“, которое въ своей безконечно многосторонней дѣятельности создаетъ отдѣльныя и, на первый взглядъ, независимыя другъ отъ друга области знанія, совмѣщая ихъ въ то же время въ своемъ органическомъ единствѣ.

Философія есть самопознаніе дѣятельнаго человѣческаго духа, поэтому ея историческія судьбы не могутъ быть ничѣмъ инымъ, какъ послѣдовательными моментами, или ступенями этого самопознанія.

Разсматривая внутренно-единую жизнь нашего сознанія, мы можемъ выдѣлить во всѣхъ ея проявленіяхъ три неразрывно связанныхъ другъ съ другомъ момента.

„Я вижу бѣлый цвѣтъ“, „я слышу звукъ do“.

„Бѣлый цвѣтъ“, „звукъ do“ означаютъ содержаніе, или объектъ даннаго душевнаго акта, то, что позволяетъ отличать одинъ актъ отъ другого; „вижу“, „слышу“ означаютъ тотъ актъ, ту дѣятельность нашего сознанія, которая приводитъ къ данному содержанію. Наконецъ, въ „я“

мы имѣемъ то индивидуальное сознаніе, которому принадлежитъ, изъ котораго исходитъ наша дѣятельность.

Итакъ, во всякомъ душевномъ процессѣ мы различаемъ три связанныхъ другъ съ другомъ момента; сознаніе того или иного содержанія, сознаніе дѣятельности, которой принадлежитъ данное содержаніе, сознаніе о „я“, какъ источникѣ какъ данной, такъ и всякой иной дѣятельности.

Дѣленіе наше имѣетъ чисто логическій характеръ: не существуетъ „я“, которое бы не дѣйствовало, точно такъ же нельзя себѣ представить дѣятельности, лишенной того или иного содержанія: реально эти три стороны внутреннеединой жизни духа отдѣлены другъ отъ друга быть не могутъ.

Но человѣческой мысли присуща естественная склонность приписывать продуктамъ отвлекающей способности сознанія реальный характеръ. Мы отрываемъ продукты нашихъ дѣятельностей отъ самихъ этихъ дѣятельностей: цвѣта отъ видѣнія, звуки отъ слышанія, запахи отъ обонянія и т. п. Затѣмъ мы относимъ эти продукты къ предполагаемымъ существамъ матеріальнаго міра, въ качествѣ ихъ реальныхъ свойствъ. Точно также мы можемъ оторвать наши душевные акты отъ того сознанія, актами котораго они являются, въ дѣятельности увидѣть самостоятельную, даже единственную подлинную реальность, лежащую въ основѣ всего существующаго.

Если мы обратимся къ тѣмъ главнымъ ступенямъ, черезъ которыя приходитъ самопознаніе человѣческой души, то мы увидимъ, что онѣ представляютъ собою послѣдовательныя преодолѣніе той невольной иллюзіи, которая разрываетъ нашу цѣльную душевную жизнь и продуктамъ этого разрыва приписываетъ реальное значеніе.

На низшей ступени человѣческая душа всецѣло сосредоточивается на внѣшней дѣйствительности. Зная одно только существованіе, свое собственное, она переноситъ его на свои же собственныя созданія — матеріальные предметы. Далѣе,

обладая взятымъ непосредственно изъ внутренняго опыта представленіемъ о своихъ дѣятельностяхъ, душа переноситъ это представленіе на предметы внѣшней природы, начинаетъ видѣть въ нихъ субстанціи, въ себѣ заключающія источникъ своихъ дѣйствій.

Слѣдующая ступень въ развитіи нашего самопознанія начинается съ того момента, когда мы разоблачаемъ основную иллюзію нашей чувственности, заставляющую насъ проицировать во внѣшнюю намъ дѣйствительность продукты нашей душевной дѣятельности и приписывать предметамъ матеріальнаго міра субстанціальное бытіе и способность къ дѣйствію, присущія исключительно индивидуальнымъ духовнымъ существамъ.

Мы убѣждаемся въ томъ, что все, что мы воспринимаемъ въ предметахъ такъ называемой внѣшней дѣйствительности представляетъ собою различныя сочетанія элементовъ нашего чувственнаго опыта, элементы же эти реальны только, какъ содержанія отдѣльныхъ нашихъ дѣятельностей, независимо отъ которыхъ они существовать не могутъ. Въ каждомъ предметѣ — такъ доказываютъ представители занимающей насъ ступени философскаго развитія — мы находимъ рядъ свойствъ, объединенныхъ около какого-то неизвѣстнаго субстрата, но при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается, что свойства эти не что иное, какъ наши же ощущенія и представленія, а ихъ предполагаемый субстратъ — смутная идея нашего ума, инстинктивно сопротивляющагося растворенію всего матеріальнаго бытія въ содержаніяхъ нашей душевной дѣятельности и стремящагося въ этой идеѣ сохранить ничтожный остатокъ самостоятельности веществennаго міра. Откуда взялась идея неизмѣннаго субстрата, на этотъ вопросъ мы не найдемъ отвѣта на разсматриваемой ступени — онъ разрѣшится только на слѣдующей.

Пока мы отказались только отъ гипостазированія содержаній нашихъ дѣятельностей, мы убѣдились, что реальны

только дѣятельности съ тѣмъ или инымъ содержаніемъ, но мы еще не поднялись на высшую ступень, не усмотрѣли, что и дѣятельности въ свою очередь являются непремѣнно чьими-нибудь дѣятельностями, то есть предполагаютъ нѣкоторую дѣятельную основу. Одну изъ такихъ основъ мы познаемъ непосредственно въ нашемъ сознаніи. Наше „я“ со своими дѣятельностями и содержаніями этихъ дѣятельностей становится для насъ прообразомъ всякой реальности. Мы приходимъ къ убѣжденію, что реально существуютъ только индивидуальныя духовныя существа, непрерывно обнаруживающія свою дѣятельную природу и этимъ создающія всякую конкретную дѣйствительность.

На этой ступени разрѣшаются тѣ проблемы, на которыя нельзя было дать отвѣта на предыдущей ступени.

Все бытіе матеріальныхъ предметовъ сводится къ нашимъ ощущеніямъ и представленіямъ, т. е. къ содержаніямъ нашихъ дѣятельностей. Но на какомъ основаніи мы приписываемъ сочетаніямъ нашихъ ощущеній нѣкоторую субстанціальную основу, что позволяетъ намъ находить въ нихъ способность вступать въ причинное взаимодѣйствіе съ другими матеріальными предметами и даже вліять на насъ самихъ? Вѣдь въ содержаніи нашихъ дѣятельностей, оторванныхъ отъ ихъ основы, нѣтъ ничего, откуда бы могли возникнуть эти двѣ идеи — субстанціальнаго бытія и реальнаго причиненія. Затѣмъ неясно, что заставляетъ наши ощущенія объединяться въ опредѣленные комплексы, почему, напротивъ, они не находятся въ безсвязномъ, хаотическомъ состояніи.

На всѣ эти вопросы персоналистическая теорія даетъ ясный и, какъ намъ кажется, вполнѣ удовлетворительный отвѣтъ. Наше „я“ непосредственно знаетъ одно только субстанціальное бытіе — свое собственное. Относя содержаніе своихъ дѣятельностей къ какимъ-то предполагаемымъ внѣшнимъ предметамъ, наше „я“ тѣмъ самымъ переноситъ

понятіе о субстанціи съ себя на эти предметы. Зная себя, какъ источникъ различныхъ дѣйствій, душа приписываетъ способность къ дѣйствію и, слѣдовательно, къ реальному причиненію созданнымъ ею матеріальнымъ предметамъ. Наконецъ, объединяя въ своемъ внутреннемъ единствѣ какъ свои дѣятельности, такъ и ихъ содержанія, и, слѣдовательно, господствуя надъ ними, душа упорядочиваетъ безконечно разнообразный матеріалъ ощущеній и представленій, распредѣляя его между созданными ею „матеріальными“ объектами: безъ этой объединяющей дѣятельности нашего „я“ категорія предмета съ принадлежащими ему свойствами не могла бы возникнуть.

Если бъ мы захотѣли обозначить послѣдовательныя ступени въ развитіи самопознанія нашей души опредѣленными терминами, то низшую изъ этихъ ступеней мы могли бы назвать эйдолизмомъ (или идолизмомъ) отъ греческаго слова *εἴδωλον*, посредствомъ котораго древніе атомисты[1]) обозначали мельчайшія частицы вещества, отдѣляющіяся отъ поверхности воспринимаемаго тѣла и черезъ органы чувствъ проникающія въ душу, гдѣ онѣ создаютъ образъ того тѣла, отъ котораго отдѣлились. Предполагая, что матеріальныя тѣла съ принадлежащими имъ чувственными качествами существуютъ реально и въ качествѣ таковыхъ отражаются въ нашемъ сознаніи, мы должны придти къ ученію сходному съ теоріей Левкиппа и Демокрита.

На слѣдующей ступени мы гипостазируемъ наши дѣятельности. Но въ нашихъ дѣятельностяхъ мы различаемъ двѣ стороны: ту, которая проявляется въ отдѣльныхъ ихъ содержаніяхъ и ту, въ результатѣ которой между этими содержаніями устанавливается то или иное отношеніе.

1) Diels. Fragmente der Vorsokratiker. II изд. T. I, 348; 45—48: *Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων · μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου* (Aët. IV; 8, 10).

Первая имѣетъ дѣло съ элементарными фактами нашей душевной жизни, взятыми безотносительно къ другимъ содержаніямъ, вторая объединяетъ этотъ ею же созданный матеріалъ многообразными связями.

Мы можемъ такимъ образомъ установить двоякую дѣятельность нашего сознанія: безотносительную и относящую.

Если наше вниманіе сосредоточивается на первой изъ нихъ и если мы въ продуктахъ безотносительной дѣятельности сознанія начинаемъ усматривать основу всей душевной жизни, то мы получаемъ сенсуалистическую теорію.

Обратно, игнорируя элементарные факты душевной жизни и всю сущность сознанія полагая въ его относящей дѣятельности, мы неизбѣжно приходимъ къ интеллектуалистическому ученію.

Эйдолизмъ, сенсуализмъ и интеллектуализмъ представляютъ собою послѣдовательныя ступени въ самопознаніи нашего „я“ Мы имѣемъ въ нихъ односторонніе истолкованія нашей душевной жизни, и въ этой односторонности заключается источникъ ихъ ложности. „Вы заблуждаетесь не въ томъ, что вы утверждаете, а въ томъ, что вы отрицаете“. Это глубокое замѣчаніе Лейбница всецѣло можетъ быть примѣнено и къ занимающимъ насъ психологическимъ теоріямъ.

Всѣ онѣ обращаются къ дѣйствительнымъ сторонамъ нашей душевной жизни, но разсматриваютъ онѣ эти стороны не въ ихъ внутренней, органической связи другъ съ другомъ и съ тѣмъ цѣлымъ, въ которомъ онѣ выступаютъ, а въ оторванности отъ этого цѣлаго.

Истинное пониманіе нашей душевной жизни достигается прежде всего путемъ преодолѣнія этой оторванности и возстановленія той внутренней связи, которая объединяетъ всѣ проявленія человѣческой души въ одно неразрывное цѣлое.

Это возстановленіе совершается въ персонализмѣ. Раз-

сматривая всѣ проявленія нашей душевной жизни въ единствѣ ихъ производящей основы, персонализмъ не отрицаетъ ни одного изъ нихъ, не пытается искусственно растворить однѣ стороны психической дѣятельности въ другихъ, въ угоду той или иной предвзятой теоріи. За всѣми ними онъ сохраняетъ ихъ законныя права: онъ универсаленъ въ лучшемъ смыслѣ слова.

Если философія есть самопознаніе дѣятельной человѣческой души, то каждой изъ ступеней этого самопознанія должна отвѣчать своя особая концепція дѣйствительности.

И въ области общаго міропониманія прогрессъ выражается въ постепенномъ преодолѣніи первоначальныхъ односторонихъ концепцій дѣйствительности. Переходъ съ низшей ступени на высшую первоначально сопровождается отрицаніемъ низшей ступени, пока на завершительной стадіи процесса всѣ предварительныя стадіи получаютъ признаніе своей относительной истинности и гармонически примиряются въ качествѣ соподчиненныхъ моментовъ цѣлаго.

Персонализму, какъ завершительной формѣ психологіи отвѣчаетъ спиритуализмъ въ качествѣ высшей формы философіи. Мы имѣемъ въ немъ ту цѣль, къ которой стремится развитіе человѣческой мысли и которая, такимъ образомъ, сообщаетъ смыслъ и внутреннее единство всему поступательному движенію философскихъ идей.

Правильный методъ историко-философскаго изслѣдованія можетъ быть найденъ лишь въ результатѣ правильной оцѣнки того пути, по которому совершается это движеніе.

Философія послѣдовательно преодолѣваетъ первоначальныя, односторонніе концепціи дѣйствительности. Но эта односторонность, присущая низшимъ формамъ философіи, не случайна. Источникъ ея въ многосторонности

1) Позволяя себѣ нѣсколько необычное примѣненіе понятія универсальности къ нашей внутренней жизни, я вспоминаю Гете: „Im Innern ist ein Universum auch“.

нашего внутренняго міра, открывающей намъ возможность сосредоточиваться на какой-либо одной сторонѣ его и игнорировать всѣ другія. Но, такъ какъ эта многосторонность по существу не только не исключаетъ внутренняго единства нашего „я“, но и прямо предполагаетъ его, то ни одна изъ точекъ зрѣнія, игнорирующихъ это единство, не можетъ пріобрѣсти окончательнаго господства. Такимъ образомъ, какъ первоначальныя, односторонніе усмотрѣнія истины, такъ и ихъ послѣдовательное преодолѣніе даны самимъ существомъ нашей душевной жизни: мы обращаемся къ какой либо одной сторонѣ ея, сводимъ къ этой сторонѣ всю дѣятельность нашего „я“, затѣмъ убѣждаемся въ ошибочности такого толкованія, наше вниманіе привлекаютъ другія стороны, которымъ мы опять приписываемъ основную роль въ нашей внутренней жизни, пока, наконецъ, мы не приходимъ къ такой точкѣ зрѣнія, которая совмѣщаетъ всѣ односторонніе усмотрѣнія въ своемъ высшемъ, синтетическомъ единствѣ.

Какъ типическія точки зрѣнія на дѣйствительность, такъ и законы ихъ смѣны коренятся въ самой природѣ нашего „я“ — такова основная идея, посильному оправданію и развитію которой, главнымъ образомъ, и будетъ посвящено наше сочиненіе [1]).

1) На предыдущихъ страницахъ мы коснулись основаній спиритуалистической философіи лишь постольку, поскольку это казалось намъ необходимымъ для того, чтобы установить въ самыхъ общихъ чертахъ сущность типологическаго метода изслѣдованія. Для этого намъ пришлось кое-гдѣ забѣжать впередъ и въ догматической формѣ предвосхитить нѣкоторые результаты нашихъ изысканій. Если съ точки зрѣнія строгихъ требованій литературной архитектоники такой пріемъ, быть можетъ, и долженъ быть отвергнутъ, то для пониманія руководящихъ идей того или иного сложнаго изслѣдованія онъ оказывается часто очень полезнымъ; вѣдь этимъ путемъ передъ читателемъ съ самаго начала раскрывается общая перспектива на развитіе основныхъ идей даннаго произведенія и на ихъ общее направленіе, опредѣляемое какъ разъ тѣми результатами, которые имѣетъ въ виду авторъ.

Методъ, вытекающій изъ этой идеи, мы называемъ типологическимъ.

Методъ этотъ — мы резюмируемъ разсѣянныя на предыдущихъ страницахъ замѣчанія — ставитъ своей задачей: во 1) установить типическія точки зрѣнія на дѣйствительность и обнаружить ихъ источникъ въ многосторонней природѣ нашего „я“; во 2) представить типическія міропониманія, какъ послѣдовательныя ступени въ самопознаніи нашего „я“; въ 3) исторически оправдать духовное пониманіе дѣйствительности, какъ необходимое завершеніе многообразныхъ усилій человѣческаго разума постигнуть истину.

Всѣ эти задачи тѣсно связаны другъ съ другомъ, но центральное значеніе принадлежитъ, несомнѣнно, второй изъ нихъ. Только въ томъ случаѣ, если намъ удастся выполнить эту задачу, мы проникнемъ во внутреннюю законо-

---

Разумѣется, при этомъ необходимо ограничиваться самыми общими результатами.

Именно въ силу этого требованія намъ кажется нецѣлесообразнымъ теперь же развивать новую классификацію типическихъ формъ философіи Чтобы, однако, наша задача — представить типическіе концепціи дѣйствительности, какъ послѣдовательныя ступени въ самопознаніи нашего „я“ — чтобы эта задача не показалась заранѣе осужденной на полную неудачу, мы уже здѣсь позволимъ себѣ набросать схему, показывающую, какимъ образомъ мы надѣемся осуществить ее. Мы воспользуемся при этомъ обычной терминологіей, которую намъ предстоитъ впослѣдствіи критически провѣрить и дополнить.

Параллель между развитіемъ:

психологіи,	теоріи познанія и метафизики:	
Эйдолизмъ	Матеріализмъ	Механическое міропониманіе.
Сенсуализмъ	Эмпиризмъ	
Интеллектуализмъ	Раціонализмъ	Панлогизмъ
Персонализмъ	Спиритуализмъ.	

Спиритуалистическое міропониманіе завершаетъ собою развитіе человѣческой мысли и гармонически примиряетъ въ себѣ всѣ предыдущія концепціи дѣйствительности совершенно такъ же, какъ персоналистическая теорія душевной жизни совмѣщаетъ въ себѣ всѣ низшія психологическія теоріи въ качествѣ своихъ подчиненныхъ моментовъ.

мѣрность, господствующую надъ переходомъ философской мысли отъ однихъ типическихъ концепцій дѣйствительности къ другимъ. Точно также мы только въ такомъ случаѣ убѣдимъ читателя въ томъ, что спиритуалистическое міропониманіе представляетъ собою высшую форму философіи, если покажемъ, что всѣ другія формы ея являются частичными и односторонними, подготовительными усмотрѣніями той истины, полное и всестороннее раскрытіе которой даетъ конкретный идеализмъ.

Вездѣ и во всемъ мы познаемъ прежде всего самихъ себя. Это познаніе можетъ относиться или къ отдѣльнымъ сторонамъ нашей внутренней жизни, — и тогда мы приходимъ къ низшимъ, одностороннимъ концепціямъ дѣйствительности — или же мы разсматриваемъ всѣ проявленія нашего „я“ въ ихъ неразрывномъ единствѣ съ ихъ производящей основой и такимъ образомъ обращаемся къ дѣятельности нашей души въ ея цѣломъ — и въ такомъ случаѣ мы создаемъ основу для универсальнаго и, слѣдовательно, истиннаго міропониманія [1]).

---

1) Отождествленіе универсальности съ истинностью встрѣчается у большинства крупныхъ философовъ-систематиковъ.

Такъ, имъ руководится Аристотель въ своемъ стремленіи объединить гармоническимъ синтезомъ всѣ попытки своихъ предшественниковъ постигнуть сущее.

Мысль, что всѣ положительныя утвержденія заключаютъ истину съ опредѣленной точки зрѣнія и что заблужденіе возникаетъ исключительно вслѣдствіе того, что, утвердившись на какой-либо одной точкѣ зрѣнія, мы отрицаемъ всѣ другія, эту мысль прекрасно выражаетъ Pascal: „Quand on veut reprendre avec utilité, et montrer à un autre qu'il se trompe, il faut observer par quel côté il envisage la chose, car elle est vraie ordinairement de ce côté-là, et lui avouer cette vérité, mais lui découvrir le côté par où elle est fausse . . . Peut-être que cela vient de ce que naturellement l'homme ne peut tout voir, et de ce que naturellement il ne se peut tromper dans le côté qu'il envisage“. . . (Pensées. Ed. Brunschvicg. 9.) И въ другомъ мѣстѣ (Pensées 863): „Tous errent d'autant plus dangereusement qu'ils suivent chacun une vérité; leur faute n'est pas de suivre une ausseté, mais de ne pas suivre une autre vérité“.

Стремленіе объединить всѣ важнѣйшія философскія ученія прошлаго въ одной цѣльной системѣ въ качествѣ ея подчиненныхъ момен-

Разсматривая предпосылки эволюціонно-механическаго и діалектическаго методовъ, мы настаивали на томъ, что наука, изслѣдующая поступательное движеніе философской мысли, должна заключать идею развитія въ числѣ своихъ основныхъ предположеній. Мы позволили себѣ при этомъ высказать сомнѣніе въ совмѣстимости основныхъ предпосылокъ механическаго и панлогистическаго міропониманій съ идеей развитія.

Въ какомъ же отношеніи къ этой идеѣ находится конкретно-идеалистическое міропониманіе и связанный съ нимъ типологическій методъ?

Мы указывали на то, что отвлеченно-идеалистическая концепція дѣйствительности заимствуетъ идею развитія изъ совершенно чуждаго ей міросозерцанія.

товъ красной нитью проходитъ черезъ всю дѣятельность Лейбница: „. . . j'ay taché — скромно заявляетъ великій мыслитель — de deterrer et de reunir la vérité ensevelie et dissipée sous les opinions des differentes Sectes des Philosophes, et je crois y avoir adjouté quelque chose du mien pour faire quelques pas en avant".

Leibnitz an Remond 10. I. 1714 (Die philosophischen Schriften hsggb. v. Gerhardt III. Bd. S. 606).

Напомнимъ читателю еще два отрывка, первый изъ только что цитированнаго письма къ Remond'y, второй изъ знаменитаго письма къ Basnage'y.

„I'ay trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient. Les Formalistes comme les Platoniciens et les Aristoteliciens ont raison de chercher la source des choses dans les causes finales et formelles. Mais ils ont tort de negliger les efficientes et les materielles. . . Mais de l'autre coté les Materialistes, ou ceux qui s'attachent uniquement à la Philosophie Méchanique, ont tort de rejetter les considerations Metaphysiques, et de vouloir tout expliquer par ce qui depend de l'imagination (ed. Gerhardt III 607). „. . . lors qu'on entre dans le fond des choses, on remarque plus de raison qu'on ne croyoit, dans la plupart des Sectes des Philosophes. Le peu de réalité substantielle des choses sensibles, des Sceptiques; la réduction de tout aux harmonies, ou nombres, idées et perceptions des Pythagoristes et Platoniciens; l'un et même un tout de Parmenide et de Plotin, sans aucun Spinozisme; la connéxion Stoicienne, compatible avec la spontanéité des autres; la Philosophie vitale des Cabalistes et Hermétiques, qui mettent du sentiment partout; les formes et entélechies d'Aristote et des Scholastiques; et cependant l'explication mécanique de tous les phénomènes

Смыслъ діалектическаго процесса эта концепція полагаетъ въ послѣдовательномъ расширеніи понятій путемъ преодолѣнія ихъ первоначальной односторонности. Но такое преодолѣніе, выражающееся въ переходѣ отъ первоначальныхъ, безжизненныхъ и исключительныхъ опредѣленій къ опредѣленіямъ жизненнымъ и многостороннимъ, предполагаетъ, во-первыхъ, нѣкоторую дѣйствительность, которой не исчерпываютъ первоначальныя опредѣленія, во-вторыхъ, то или иное сознаніе, усматривающее несовпаденіе между даннымъ одностороннимъ опредѣленіемъ и многостороннею дѣйствительностью и послѣдовательно устраняющее его путемъ созданія новыхъ опредѣленій.

Но и какъ независимую отъ понятій дѣйствительность, такъ и возвышающееся надъ понятіями сознаніе панлогизмъ отвергаетъ всѣмъ существомъ своихъ посылокъ.

---

particuliers selon Démocrite et les modernes, etc. se trouvent réunies comme dans un centre de perspective, d'où l'objet (embrouillé en regardant de tout autre endroit) fait voir sa régularité et la convenance de ses parties; on a manqué par un esprit de Secte, en se bornant par la rejection des autres. (Opera psilosophica ed. Erdmann P. 153, 4).

Трудно изящнѣе выразить и удачнѣе иллюстрировать мысль о универсальномъ характерѣ истинной философіи, не отрицающей одностороннихъ и этой односторонностью ложныхъ концепцій дѣйствительности, а примиряющей ихъ въ своемъ гармоническомъ единствѣ. Что же, однако, спросимъ мы, позволяетъ примирить другъ съ другомъ столь различныя ученія, какъ платонизмъ съ одной стороны, демокритизмъ съ другой и этимъ способствовать болѣе полному раскрытію истины?

На этотъ вопросъ можетъ быть только одинъ отвѣтъ: всѣ философскія концепціи относятся къ одной и той же дѣйствительности, освѣщаютъ ее съ различныхъ сторонъ. Поэтому между ними не можетъ быть принципіально-неустранимаго противорѣчія. Противоположность ихъ относительная, вытекающая изъ различія точекъ зрѣнія на одинъ и тотъ же предметъ.

Многосторонность дѣйствительности при ея внутреннемъ единствѣ и тождествѣ является первымъ и основнымъ условіемъ универсальнаго міропониманія. Но только духовныя существа соединяютъ въ себѣ многосторонность и единство — многосторонность дѣйствій и ихъ содержаній и единство производящей основы. Поэтому только то міропониманіе, которое полагаетъ подлинно-сущее въ дѣятельныхъ духовныхъ субстанціяхъ, можетъ быть истинно-универсальнымъ.

Спиритуализмъ во всѣхъ своихъ выводахъ отправляется отъ нашей душевной жизни, въ основѣ которой лежитъ внутренне-единая дѣятельность нашего „я“. Но наше „я“ является одновременно и объектомъ и субъектомъ познанія: оно совмѣщаетъ въ себѣ какъ дѣйствительность, которая въ силу своего неисчерпаемаго богатства и разносторонности не совпадаетъ съ нашею мыслью и этимъ заставляетъ ее переходить ко все новымъ и новымъ опредѣленіямъ, такъ и сознаніе, которое усматриваетъ несовпаденіе мысли и дѣйствительности и непрерывно стремится заполнить пропасть между ними.

Идея развитія вытекаетъ, такимъ образомъ, непосредственно изъ основной концепціи спиритуализма, и только отправляясь отъ предпосылокъ этого міропониманія, мы можемъ придти къ правильному методу въ исторіи философіи.

V.

Мы установили три метода историко-философскаго изслѣдованія: эволюціонно-механическій, діалектическій и типологическій [1]).

Первый изъ этихъ методовъ вытекаетъ изъ механическаго міропониманія, второй изъ панлогистическаго, третій изъ спиритуалистическаго.

Въ виду этой зависимости каждая изъ трехъ главныхъ частей нашего изслѣдованія распадается на два отдѣла: въ первомъ мы разсматриваемъ общія основы установленныхъ нами типическихъ философскихъ концепцій, во второмъ — важнѣйшія попытки, сдѣланныя крупными представителями помянутыхъ міросозерцаній, примѣнить посылки послѣднихъ къ исторіи философіи.

---

1) Методы діалектическій и типологическій въ виду ихъ прямой зависимости отъ отвлеченно-идеалистическаго и конкретно-идеалистическаго міропониманій можно было бы обозначить еще, какъ методы отвлеченно и конкретно-идеалистическіе.

Что касается механическаго міропониманія, то мы напрасно искали бы у его представителей сколько нибудь законченныхъ и послѣдовательныхъ попытокъ освѣтить развитіе человѣческой мысли съ точки зрѣнія ихъ основной философской концепціи. Чтобы показать удивительную скудость историко-философскихъ теорій, вдохновляемыхъ механическимъ міросозерцаніемъ, достаточно будетъ немногихъ страницъ.

Напротивъ, на основѣ отвлеченно-идеалистическаго міропониманія была сдѣлана грандіозная, удивительно смѣлая и законченная попытка построить систему развитія человѣческой мысли. Мы считаемъ, поэтому, необходимымъ подвергнуть идеи Гегеля, относящіяся къ занимающей насъ области самому внимательному и тщательному разсмотрѣнію.

Наконецъ, конкретно-идеалистическое міропониманіе ограничивалось до сихъ поръ тѣмъ, что въ лицѣ своихъ крупнѣйшихъ представителей высказало нѣсколько руководящихъ идей [1]), которыя могутъ лечь въ основаніе самостоятельной системы историческаго развитія философской мысли.

Способствовать по мѣрѣ силъ построенію такой системы и составляетъ основную задачу нашего изслѣдованія.

---

1) Съ нѣкоторыми изъ этихъ идей мы недавно познакомили читателя. (Примѣчаніе къ стр. 49 и сл.)

Въ краткой схемѣ планъ нашего изслѣдованія представляется слѣдующимъ образомъ:

Часть первая.

Методъ эволюціонно-механическій.

Отдѣлъ I. Основы механическаго міропониманія.
„ II. Приложеніе его предпосылокъ къ исторіи философіи.

Часть вторая.

Методъ діалектическій, или отвлеченно-идеалистическій.

Отдѣлъ I. Основы панлогистическаго міропониманія.
„ II. Развитіе человѣческой мысли въ свѣтѣ этого міропониманія.

Часть третья.

Методъ типологическій, или конкретно-идеалистическій.

Отдѣлъ I. Основы духовнаго пониманія дѣйствительности.
„ II. Типическія философскія концепціи, какъ ступени въ самопознаніи нашего дѣятельнаго „я“.

Часть первая.

Методъ эволюціонно-механическій.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Основы механическаго міропониманія.

Метод эволюционно-механических

Часть первая.

Отдел первый.

Основы механического мировоззрения.

Wer will was Lebendig's erkennen und beschreiben
Sucht erst den Geist heraus zu treiben,
Dann hat er die Theile in seiner Hand.
Fehlt leider! nur das geistige Band.
Encheiresin naturae nennt's Chemie,
Spottet ihrer selbst und weiss nicht wie.

Goethe.

Swiat ten jest bez duszy?
Żyje: lecz żyje tylko jak kosciotrup nagi,
Który lekarz tajemną sprężyną rozruszy;
Albo jest to coś nakształt wielkiego zegaru,
Który obiega popędem ciężaru? . . .
Tylko nie wiecie kto zawiesił wagi.
O kołach, o sprężynach rozum was naucza,
Lecz nie widzicie ręki i klucza!
Gdyby z twych oczu ziemskie odpadło nakrycie,
Obaczyłbyś niejedno wkoło siebie życie,
Umarłą bryłę swiata pędzące do ruchu.

Mickiewicz.

Переводъ эпиграфа изъ Мицкевича.

(Значитъ) этотъ міръ безъ души? Живетъ, но живетъ лишь какъ нагой скелетъ, который врачъ приводитъ въ движеніе при помощи скрытой пружины. Или, (быть можетъ), это что-то въ родѣ огромнаго часового механизма, движущагося дѣйствіемъ тяжести?... Только вы не знаете, кто повѣсилъ гири. О колесахъ и пружинахъ говоритъ вамъ разсудокъ, но вы не видите руки и ключа. — Если бъ съ твоихъ глазъ исчезло земное покрывало, ты увидѣлъ бы вокругъ себя не одну жизнь, одушевляющую мертвую глыбу міра.

(Dziady. Część IV.)

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Основы механическаго міропониманія.

Глава первая.

Общая картина міра въ механической философіи и ея необходимыя предпосылки.

Общая картина міра, которую мы находимъ въ механической философіи новаго времени, въ основныхъ чертахъ, совпадаетъ съ тою картиной, которую создали греческіе атомисты.

Такъ какъ основныя философскія концепціи выступаютъ у крупныхъ представителей античной мысли въ наиболѣе простой и естественной, ничѣмъ не осложненной формѣ, то мы прежде всего остановимся на древнемъ атомизмѣ, какъ на классическомъ прообразѣ механическаго міросозерцанія.

Исходнымъ пунктомъ для атомистическаго ученія послужили по компетентному свидѣтельству Аристотеля [1]) выводы элейцевъ о природѣ сущаго.

„Сущее есть“, „несущаго нѣтъ“ поэтому сущее не можетъ ни возникать изъ несущаго, ни переходить въ него: оно едино и неизмѣнно. Но если это такъ, то всѣ реальные процессы природы, предполагающіе прежде всего множественность вещей и ихъ движеніе, представляютъ собою не что иное, какъ иллюзію нашей чувственности,

---

1) *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* I, 8.

принимающей на ряду съ „сущимъ“ или „полнымъ“ (*τὸ πλέον*) также „несущее“ или пустоту (*τὸ κενόν*) — таковъ общій результатъ элейской спекуляціи въ приложеніи къ конкретной дѣйствительности.

Атомисты поставили себѣ задачу, которую, въ концѣ концовъ, неизбѣжно должны преслѣдовать всѣ положительныя метафизическія ученія, — задачу примирить основное утвержденіе элейской школы о безусловной неизмѣнности сущаго съ наблюдаемой въ чувственномъ опытѣ множественностью, движеніемъ и измѣненіемъ вещей.

„Левкиппъ — говоритъ Θеофрастъ — пріобщился философіи Парменида, но не пошелъ по (тому) пути, (по которому слѣдовали) Парменидъ и Ксенофанъ въ вопросѣ о сущемъ, а избралъ, повидимому, противоположный путь. Тогда какъ они обращали вселенную въ неподвижное, не возникшее и ограниченное единое, и не позволяли никоимъ образомъ искать несущаго, Левкиппъ принималъ безконечное количество вѣчно движущихся элементовъ, или атомовъ, (обладающихъ) безконечно-разнообразными формами . . . . . Далѣе онъ признавалъ одинаковую наличность какъ сущаго, такъ и несущнаго и считалъ какъ то, такъ и другое въ одинаковой мѣрѣ причинами всего, что совершается (въ мірѣ). Предполагая сущность атомовъ „плотною“ и полною, онъ утверждалъ, что они суть „сущее“ и носятся въ пустотѣ, которую онъ называлъ „несущимъ“, признавая ее (въ то же время) не менѣе дѣйствительною, чѣмъ „сущее“ [1]).

1) Diels. Fragmente der Vorsokratiker. II изд. т. I, стр. 344, 46—345,8. *Λεύκιππος . . . κοινωνήσας Παρμενίδηι τῆς φιλοσοφίας, οὐ τὴν αὐτὴν ἐβάδισε Παρμενίδηι καὶ Ξενοφάνει περὶ τῶν ὄντων ὁδὸν, ἀλλ' ὡς δοκεῖ τὴν ἐναντίαν. ἐκείνων γὰρ ἓν καὶ ἀκίνητον καὶ ἀγένητον καὶ πεπερασμένον ποιούντων τὸ πᾶν καὶ τὸ μὴ ὂν μηδὲ ξητεῖν συγχορούντων, οὗτος ἄπειρα καὶ ἀεὶ κινούμενα ὑπέθετο στοιχεῖα τὰς ἀτόμους καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς σχημάτων ἄπειρον τὸ πλῆθος . . . ἔτι δὲ οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν ἢ τὸ μὴ ὂν ὑπάρχειν, καὶ αἴτια ὁμοίως εἶναι τοῖς γιγνομένοις ἄμφω. τὴν γὰρ τῶν ἀτόμων οὐσίαν ναστὴν καὶ πλήρη ὑποτιθέμενος ὂν ἔλεγεν εἶναι καὶ ἓν τῶι κενῶι φέρεσθαι, ὅπερ μὴ ὂν ἐκάλει καὶ οὐκ ἔλαττον τοῦ ὄντος εἶναί φησι.*

Итакъ:

Сущность природы въ себѣ самой два заключаетъ начала:
Въ ней существуютъ тѣла, а равно и пустыя пространства,
Въ коихъ тѣла залегаютъ и двигаться могутъ различно
— — — — — — — — — — — — — — —
Еслибъ пространства и мѣста, что мы пустотой называемъ,
Не было вовсе, то негдѣ бы было тѣламъ помѣщаться.
Двигаться также тѣла не могли бъ въ направленіяхъ разныхъ [1]).

Развившись изъ элейской концепціи дѣйствительности, атомизмъ приписываетъ элементамъ природы тѣ же признаки, которые Парменидъ приписывалъ своему „сущему“: атомы не возникаютъ и не уничтожаются, они совершенно однородны, недѣлимы, не подвержены никакимъ внутреннимъ измѣненіямъ, вся ихъ природа исчерпывается тѣмъ, что они занимаютъ нѣкоторую опредѣленную часть пространства.

Если атомы представляютъ собою наполняющія пространство субстанціи, то имъ могутъ принадлежать только пространственныя опредѣленія: качественныя различія совершенно отсутствуютъ въ нихъ. „Сущее“, которое Парменидъ во второй части своей поэмы уподоблялъ совершенно однородной массѣ шара [2]), распалось на безконечное количество качественно однородныхъ частицъ, отличающихся

---

1) Цитирую по превосходному переводу И. Рачинскаго (Москва, 1913). Латинскій текстъ Карла Лахманна:
T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex. Berolini 1850.
omnis, ut est, igitur per se natura duabus
constitit in rebus: nam corpora sunt et inane,
haec in quo sita sunt et qua diversa moventur.
— — — — — — — — — — — — — — —
tum porro locus ac spatium, quod inane vocamus,
si nullum foret, haut usquam sita corpora possent
esse neque omnino quoquam diversa meare
Lib. I. V. 419—421 и 426—4

2) Diels. Vorsokratiker I², 121, 3—4.
αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ

другъ отъ друга лишь по формѣ, порядку и положенію въ пространствѣ [1]).

Наибольшее значеніе древніе атомисты приписывали различію формъ (*σχῆμα, ἰδέα*) атомовъ.

Такъ какъ вещей совокупность
Столь велика, что, какъ сказано, нѣтъ имъ числа и предѣловъ,
То и нельзя допустить, чтобъ зачатки ихъ всѣ были равны
По очертаньямъ своимъ, и по внѣшнему облику сходны [2]).

Разнообразіе формъ атомовъ объясняетъ, съ одной стороны, почему атомы образуютъ столь разнообразныя сочетанія, какія мы наблюдаемъ въ окружающей насъ природѣ, съ другой стороны, оно дѣлаетъ понятнымъ распаденіе этихъ сочетаній: одни изъ атомовъ сцѣпляются другъ съ другомъ своими зубцами, крючками или шероховатостями, другіе разрушаютъ эти сцѣпленія, проникая вслѣдствіе своей круглой и гладкой формы въ промежутки между плотными частицами вещества и отдѣляя ихъ другъ отъ друга.

Кромѣ пустого пространства и движущихся въ немъ съ непреложной необходимостью [3]) недѣлимыхъ частичекъ вещества, ничего реально не существуетъ. [4])

---

1) Aristoteles. Metaphysica I,4 *τὰς διαφορὰς . . . τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν.*

Къ различію въ формѣ атомовъ сводится и различіе ихъ въ величинѣ и тяжести.

2) Lucr. II, 337—341.

. . . nam cum sit eorum copia tanta,
ut neque finis, uti docui, neque summa sit ulla,
debent, mirum, non omnibus omnia prorsum
esse pari filo similique adfecta figura.

3) *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου καὶ ὑπ'ἀνάγκης.* (Leukippos B. 2. Diels I, S. 350, 5—6).

4) Нѣтъ такой вещи въ природѣ, о коей сказать мы могли бы,
Будто она съ пустотою различна, не будучи тѣломъ,
Будто она составляетъ какое-то третье начало.
(Praeterea nil est quod possis dicere ab omni
corpore seiunctum secretumque esee ab inani,
quod quasi tertia sit numero natura reperta.)
Lucr. I. 430—432.

Необходимость эта носитъ, въ концѣ концовъ, совершенно случайный характеръ, поскольку ни въ природѣ самихъ атомовъ, ни въ ихъ движеніи нельзя указать основаній для того, чтобы частицы вещества сочетались тѣмъ, а не инымъ образомъ. Разумное же начало, образующее изъ хаоса матеріальныхъ элементовъ стройный космосъ, атомисты рѣшительно отрицаютъ:

Истинно тѣльца первичныя всѣ при своихъ сочетаніяхъ
Твердымъ порядкомъ и яснымъ сознаньемъ не руководились
И не условились раньше, какое кому дать движенье.
Многообразно мѣняясь во всемъ безконечномъ пространствѣ,
Пробуя всякіе роды движенья и сочетаній,
Силой ударовъ, толчковъ непрестанно они потрясались,
И, наконецъ, оказалися въ тѣхъ положеньяхъ, въ которыхъ
Вся совокупность вещей сотворенныхъ находится нынѣ“ [1]).

Такова общая картина міра, которую создали представители античнаго механическаго пониманія дѣйствительности. Нельзя отказать ей въ замѣчательной наглядности и простотѣ. Но эта наглядность соединяется съ крайней узостью и примитивностью міропониманія.

Неудивительно, поэтому, что атомизмъ въ древнемъ мірѣ представлялъ собою лишь второстепенное идейное теченіе, безсильное восторжествовать надъ общимъ античнымъ міропониманіемъ, въ основѣ котораго лежало представленіе о вселенной, какъ о законченномъ художественномъ цѣломъ, осуществляющемъ въ своей единой жизни господство верховнаго Разума.

---

1) nam certe neque consilio primordia rerum
ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt
nec quos quaeque darent motus pepigere profecto,
sed, quia multa modis multis mutata per omne
ex infinito vexantur percita plagis,
omne genus motus et coetus experiundo
tandem deveniunt in talis disposituras,
qualibus haec rerum consistit summa creata.
Lucreti De rerum natura L. I, V. 1021—1028.

Что же позволило механическому міропониманію подчинить своей основной концепціи сознаніе новаго человѣчества? Какимъ образомъ утвердилось „представленіе о вселенной, какъ о системѣ пляшущихъ атомовъ и о жизни, какъ о результатѣ механическаго накопленія мельчайшихъ измѣненій вещества“ [1]).

Общее представленіе о мірѣ, отъ котораго отправляется механическая философія новаго времени, измѣнилось со времени Демокрита лишь во второстепенныхъ подробностяхъ. Различіе древней и новой механической философіи заключается не въ измѣнившейся картинѣ міра, а въ той роли, которую играетъ эта картина въ научномъ творчествѣ новаго времени.

Научныя изслѣдованія въ древнемъ мірѣ въ огромномъ большинствѣ случаевъ развивались въ тѣсной связи съ тѣмъ міропониманіемъ, которое принято называть античнымъ. Исходя изъ убѣжденія въ томъ, что въ основѣ всего существующаго лежитъ созидающая дѣятельность божественнаго разума, античное міропониманіе усматривало мѣрило всѣхъ формъ природной жизни въ ихъ возможномъ совершенствѣ, то-есть въ ихъ соотвѣтствіи съ тѣмъ планомъ, который вытекаетъ изъ цѣлесообразной дѣятельности мірообразующей силы. Научныя изысканія руководились какъ разъ этимъ мѣриломъ, поэтому древняя наука носитъ отчетливо-выраженный телеологическій характеръ.

„Телеологія, объясненіе бытія вещей изъ ихъ качествъ и изъ качествъ дѣйствующихъ въ нихъ силъ, признаніе внутренней духовности жизни міра — даютъ основной тонъ всѣмъ древне-греческимъ теоріямъ, хотя и не съ одинаковой ясностью. Платонъ возвышалъ міровой разумъ надъ всѣми вещественными опредѣленіями, Гераклитъ сливалъ его съ матеріальною стихіею и видѣлъ въ немъ всемірный огонь, Діогенъ Аполлонійскій отождествлялъ его съ возду-

1) В. Соловьевъ. Три разговора. (Сочиненія, II изд. Т. X, стр. 197.)

хомъ, — но для всѣхъ трехъ онъ все же оставался Божественнымъ творческимъ разумомъ“ [1]).

Принято думать, что космологическія спекуляціи древнихъ мыслителей не имѣютъ никакого отношенія къ точнымъ естественно-научнымъ изслѣдованіямъ. Мы не можемъ входить здѣсь въ ближайшее разсмотрѣніе этого спеціальнаго вопроса; тѣхъ, кого онъ заинтересуетъ, мы позволимъ себѣ отослать къ обширному изслѣдованію одного изъ крупнѣйшихъ историковъ естествознанія P. Duhem'a „Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic.“ Tome premier. „La cosmologie hellénique“. Paris 1911.

Разсматривая споръ о томъ, кто является создателемъ метода физическихъ наукъ, знаменитый изслѣдователь рѣшаетъ его не въ пользу Галилея и Декарта (L'attribution du titre de créateur de la méthode des sciences physiques a donné lieu à bien des querelles; les uns ont voulu le donner à Galilée, les autres à Descartes, d'autres encore à François Bacon, qui est mort sans avoir jamais rien compris à cette méthode) [2]). „На самомъ дѣлѣ методъ физическихъ наукъ былъ установленъ Платономъ и пиѳагорейцами его временн съ отчетливостью (и) точностью, которыя не были (впослѣдствіи никѣмъ) превзойдены“. (En vérité la méthode des sciences physiques a été définie par Platon et par les Pythagoriciens de son temps avec une netteté, une précision qui n'ont pas été surpassées) [3]).

Надъ этимъ замѣчаніемъ (Duhem подробно обосновываетъ его) стоило бы остановиться всѣмъ тѣмъ, которые считаютъ вопросъ о научномъ безплодіи античнаго идеализма окончательно рѣшеннымъ въ положительномъ смыслѣ.

1) Лопатинъ. Декартъ, какъ основатель новаго философскаго и научнаго міросозерцанія. (Философскія характеристики и рѣчи. Изд. к-ва „Путь“. Москва 1911 г. Стр. 10.)

2) Стр. 129.

3) Ib.

Къ механическому взгляду на міръ заставили обратиться новое время успѣхи математическаго естествознанія.

На поворотѣ отъ среднихъ вѣковъ и эпохи возрожденія къ новому времени человѣческій духъ, очарованный и ослѣпленный этими успѣхами, задался цѣлью перестроить всѣ свои представленія какъ о физическомъ, такъ и о психическомъ мірѣ сообразно съ тѣмъ идеаломъ точнаго и безусловно-достовѣрнаго знанія, наиболѣе полное и совершенное осуществленіе котораго мы находимъ въ механикѣ.

Только то въ природѣ, что можетъ быть измѣрено и сосчитано и затѣмъ выражено въ точныхъ формулахъ, только это можетъ быть предметомъ полнаго и исчерпывающаго познанія.

Умъ естествоиспытателя, проникающаго въ „математическій порядокъ“ вселенной, подобенъ божественному уму, размышляющему о истинахъ, лежащихъ въ основѣ мірозданія. Разница заключается только въ томъ, что Богъ обнимаетъ въ одномъ актѣ интуиціи то, къ чему человѣческій умъ приближается медленно, шагъ за шагомъ, дискурсивнымъ путемъ. Наука имѣетъ дѣло съ божественнымъ откровеніемъ, записаннымъ въ книгѣ природы. Запись ведется при помощи математическихъ символовъ; раскрывая ихъ, мы проникаемъ во всѣ тайны мірозданья.

Такъ разсуждаетъ одинъ изъ родоначальниковъ новаго міропониманія Галилей, и съ нимъ соглашаются всѣ выдающіеся мыслители его эпохи.

„Міръ причастенъ количеству“ (mundus participat quantitati)[1]), математическія отношенія выражаютъ истинную, объективную природу вещей, все, что не укладывается въ математическія формулы, какъ, напримѣръ, качественное разнообразіе явленій, представляетъ лишь субъективное

1) Слова Кеплера..

созданіе нашей чувственности „Гдѣ матерія, тамъ и геометрія“ (ubi materia, ibi geometria)[1]).

Но, если истинное познаніе природы можетъ быть только математическимъ, то, очевидно, античный взглядъ на вселенную, объяснявшій всѣ вещи изъ ихъ качествъ, долженъ быть отвергнутъ; вѣдь качества, какъ таковыя, не поддаются количественнымъ опредѣленіямъ и не могутъ войти въ систему геометрическаго естествознанія.

Устраняя вопросъ о качественной сторонѣ дѣйствительности изъ области положительной науки, новый взглядъ на вселенную пріобрѣтаетъ „простоту и закономѣрную правильность“ (simplicitas atque ordinata regularitas)[2]).

Элементы дѣйствительности должны быть качественно-однородны, такъ какъ только подъ этимъ условіемъ они могутъ войти въ систему математическаго естествознанія, и между ними не можетъ быть никакихъ иныхъ отношеній, кромѣ тѣхъ, которыя доступны точному измѣренію.

Но измѣрять мы можемъ, во-первыхъ, п р о с т р а н с т в о, отдѣльныя части котораго занимаютъ тѣла, во-вторыхъ, д в и ж е н і е, совершающееся въ пространствѣ.

Поэтому наука, устанавливающая законы движенія однородныхъ единицъ матеріи въ простанствѣ, объявляется прообразомъ всякаго объективнаго знанія о природѣ.

Представить всѣ частныя научныя дисциплины, какъ главы общей механики, этого „рая математическихъ наукъ“, какъ ее называетъ Леонардо да Винчи, — такова задача, которую упорно преслѣдуетъ новая европейская наука и философія.

Если общіе принципы механическаго естествознанія представляютъ собою не условныя „рабочія гипотезы“, а отвѣчаютъ истинной природѣ вещей, — а науки о природѣ вплоть до середины XIX столѣтія безъ какого бы то ни

1) Тоже слова Кеплера.
2) Опять слова Кеплера.

было колебанія приписываютъ своимъ предпосылкамъ онтологическій характеръ[1]) — то изъ этихъ принциповъ вытекаетъ вполнѣ опредѣленная картина міра.

И эта картина во всемъ существенномъ совпадаетъ со взглядомъ древнихъ атомистовъ на вселенную, какъ на совокупность мельчайшихъ частицъ вещества, движущихся въ безконечномъ пространствѣ, попутно вступающихъ въ безконечно разнообразныя сочетанія другъ съ другомъ, затѣмъ покидающихъ эти сочетанія, опять соединяющихся и такъ далѣе, до безконечности.

Мѣняется только представленіе о конечныхъ элементахъ вещественнаго міра, и это измѣненіе обусловливается всецѣло потребностями новаго математическаго естествознанія.

Единицы, изъ которыхъ состоитъ матеріальный міръ, должны быть абсолютно однородны.

Между тѣмъ, древніе атомисты приписывали атомамъ безконечно-разнообразныя формы[2]), сохраняя въ этомъ разнообразіи послѣдній остатокъ качественной разнородности конкретнаго міра.

Это допущеніе дѣлало для нихъ понятнымъ чрезвычайное обиліе формъ, наблюдаемыхъ въ окружающей насъ природѣ. Для того чтобы представить чрезвычайное разнообразіе конкретныхъ явленій природы, естественнѣе всего было допустить безконечное разнообразіе формъ, принад-

---

1) La physique traditionelle, jusqu'au milieu du XIX siècle, postulait que la physique n'avait qu'à se prolonger pour être une métaphysique de la matière . . . Ce n'était pas une expression hypothétique de l'expérience; c'était un dogme.

Rey. La théorie de la physique chez les physiciens contemporains. Paris 1907. P. 16.

2) Cicero de deor. nat. I. 24, 66 ista enim flagitia Democriti, sive etiam ante Leucippi, esse corpuscula quaedam levia, alia aspera, rutunda alia, partim autem angulata, hamata quaedam et quasi aduuea, ex iis effectum esse caelum atque terram nullo cogente natura, sed concursu quodam fortuito.

Diels I², 345, 30—33.

лежащихъ элементамъ, которые лежатъ въ основѣ всѣхъ явленій внѣшняго міра.

Наглядным представленіемъ о вселенной и довольствовались представители древней механической философіи.

Новое естествознаніе стремится прежде всего къ тому, чтобы выразить законы всѣхъ явленій природы въ точныхъ математическихъ формулахъ.

Все, что препятствуетъ точности измѣренія и счета, заранѣе изгоняется изъ области научнаго изслѣдованія, поэтому элементы физическаго міра объявляются абсолютно однородными во всѣхъ отношеніяхъ. Прежде чѣмъ выразить въ формулахъ и уравненіяхъ математики все, что происходитъ во внѣшнемъ мірѣ, необходимо „свести всѣ процессы природы къ движеніямъ субстанціально-безразличнаго и, слѣдовательно, безкачественнаго субстрата того, что намъ является въ формѣ разнородной матеріи“ [1]).

Древніе атомисты принимали на ряду съ непроницаемыми частицами матеріи также пустоту.

Часть представителей новаго естествознанія съ Гассенди и Робертомъ Бойлемъ во главѣ, присоединилась къ этому взгляду.

Другіе сторонники механическаго міропониманіе (Декартъ, Гоббесъ, Спиноза) въ своемъ увлеченіи математикой пришли къ отрицанію какого бы то ни было различія между матеріей и пространствомъ, между тѣломъ геометрическимъ и физическимъ.

Пространство, какъ таковое, дѣлимо до безконечности. Если вся сущность тѣла исчерпывается его протяженностью, то нельзя указать границъ его дѣлимости.

---

1) „Ehe die Differentialgleichungen der Weltformel angesetzt werden könnten, müssten alle Naturvorgänge auf Bewegungen eines substantiell unterschiedslosen, mithin eigenschaftslosen Substrats dessen zurückgeführt sein, was uns als verschiedenartige Materie erscheint“. Du Bois-Reymond Die Grenzen des Naturerkennens (Reden I. S. 108, 109).

Невозможно — доказываетъ Декартъ [1]) — чтобы существовали атомы, или частицы вещества, недѣлимыя по своей природѣ. Какъ бы малы ни были частицы вещества, онѣ все же протяженны, и, слѣдовательно, мы можемъ, по крайней мѣрѣ, принципіально дѣлить ихъ до безконечности. Поэтому сторонники корпускулярной теоріи принимаютъ только фактическую, а не принципіальную недѣлимость вещества [2]).

И въ самомъ дѣлѣ, въ протяженности тѣлъ нельзя найти основаній для его недѣлимости [3]); признать послѣднюю заставляютъ насъ другія свойства тѣлъ, какъ непроницаемость, удѣльный вѣсъ и т. д. Но на эти свойства механическое естествознаніе, вдохновляемое идеаломъ геометрическаго пониманія дѣйствительности, первоначально обращаетъ мало вниманія.

Во всякомъ случаѣ, для цѣлей механическаго истолкованія явленій обѣ теоріи — корпускуляная Декарта и атомистическая Гассенди — оказались приблизительно одинаково пригодными: какъ та, такъ и другая насчитываетъ цѣлый рядъ крупныхъ представителей вплотъ до нашихъ дней.

Такъ какъ различіе этихъ теоріи для общаго міропониманія имѣетъ второстепенное значеніе, то мы не будемъ больше останавливаться на нихъ.

Мельчайшія частицы вещества непрерывно мѣняютъ свое положеніе въ безконечномъ пространствѣ. Древняя

---

1) Principia philosophiae. II 20. (Oeuvres publiées par Ch. Adam et P. Tannery. Vol. VIII, P. 51.)

Cognoscimus etiam fieri non posse ut aliquae atomi . . . existant. Cum enim, si quae sint, necessario debeant esse extensae, quantumvis parvae fungantur, possumus adhuc unamquamque ex ipsis in duas aut plures minores cogitatione dividere, ac proinde agnoscere esse divisibiles.

2) Atomus materialis (dicitur), quod in se divisibile, sed cui dividendo non sufficiunt aliquae causae in rerum natura existentes.

Chr. Wolf.

3) Это хорошо понялъ Лейбницъ: все протяженное дѣлится до безконечности, поэтому протяженные атомы немыслимы; недѣлимость можетъ принадлежать лишь простымъ духовнымъ существамъ монадамъ.

атомистика довольствовалась этимъ наглядным образомъ, не заботясь о томъ чтобы сдѣлать его орудіемъ научнаго изслѣдованія — движеніе, какъ основной процессъ, лежащій въ основѣ всѣхъ явленіи природы, не подвергалось спеціальному изученію [1]).

Напротивъ новое естествознаніе ставитъ изученіе законовъ, господствующихъ надъ движеніемъ атомовъ, своей основной задачей.

„Послѣдовательное проведеніе корпускулярной теоріи — говоритъ извѣстный изслѣдователь исторіи атомистическихъ ученій Kurd Lasswitz — требуетъ не только количественнаго постоянства вещества въ пространствѣ но и того, чтобы измѣненіе въ пространствѣ, (то есть) движеніе было понято, какъ величина, подверженная доступнымъ изслѣдованію законамъ“ [2]).

Научная механика сообщаетъ поэтому атомистической теоріи новыя силы. Упадокъ древней атомистики былъ обусловленъ ея неспособностью выразить причинную связь атомовъ въ точныхъ формулахъ науки. И какъ разъ рѣшеніе этой задачи обезпечило за новымъ естествознаніемъ его прочное господство надъ научными и философскими теоріями новаго времени [3]).

---

1) Въ связи съ этимъ находится и то обстоятельство, что столь характерный для новаго механическаго естествознанія союзъ съ математикой совершенно чуждъ древней атомистикѣ. Въ древнемъ мірѣ математика развилась главнымъ образомъ въ платонически-пиѳагорейскихъ кругахъ.

2) Geschichte der Atomistik. (Hamburg 1890) I, Bd., стр. 358. Eine consequente Durchführung der Corpusculartheorie erfordert freilich, dass nicht bloss die quantitative Constanz des Körperlichen im Raume erkannt, sondern auch die Veränderung im Raume, die Bewegung, als eine Grösse, welche erforschbaren Gesetzen unterworfen ist, dem Bewusstsein fassbar werde. Daher kann die Korpusculartheorie erst mit der Ausbildung einer wissenschaftlichen Mechanik zu höherer Vollendung gelangen.

3) „Die antike Atomistik hatte an der sinnlichen Erscheinung den Begriff der unveränderlichen Atome als die beharrenden Substanzen gelöst;

Основоположенія новаго механическаго пониманія природы окончательно установились въ періодъ отъ Кеплера и Галилея до Декарта и Ньютона.[1])

Рядъ характерныхъ выдержекъ изъ произведеній крупнѣйшихъ представителей его убѣдитъ насъ въ этомъ и дастъ намъ въ то же время возможность полнѣе и отчетливѣе сформулировать основные принципы занимающаго насъ міропониманія.

Родоначальникъ новой философіи — Декартъ слѣдую-

---

sie hatte in der räumlichen Ansammlung und Scheidung derselben die kausale Erklärung der Phänomene versucht. Trotzdem war sie von der Theorie der substanzialen Formen besiegt und aus dem wissenschaftlichen Bewusstsein verdrängt worden. Wenn jetzt ihrerseits die korpuskulare Theorie der Materie sich anschickte, die Lehre von den substanzialen Formen zu beseitigen und durch Besseres zu ersetzen, wenn dies in der modernen Naturwissenschaft in der That gelang, so muss es im Beginn der neuen Epoche des wissenschaftlichen Denkens einen Faktor geben, welcher im Alterthum fehlte. Eine neue That des Denkens, zu welcher auch die grössten Geister des Altertums sich nicht aufzuschwingen vermochten, musste geschehen, um das Werk Demokrits zu vollenden und über das des Aristoteles zu erheben. Diese That war die Schöpfung einer neuen Wissenschaft, der Mechanik, als der Wissenschaft von der Energie der Bewegung.

Der Grund, weshalb die antike Atomistik unterlegen war, beruhte auf ihrer Unfähigkeit, den causalen Zusammenhang der Atome wissenschaftlich darzustellen: (Ib. Bd. II. S. 3).

Die gesamte Bewegungslehre des Altertums ist ihrem Wesen nach phoronomisch; die räumliche Bewegung ist lediglich Ortsveränderung und hat keinen intensiven Charakter. Allerdings sollen die Atome Demokrits Wirkung ausüben, sie stossen aufeinander und erzeugen dadurch die Wirbel der Weltentstehung. Aber diese Wirkung tritt aus dem Charakter des Phoronomischen nicht heraus, sie bleibt lediglich Ortsveränderung der Substanzen in dem ideellen Anschaungsfelde eines stillschweigend hinzugedachten Zuschauers. Die Realität wird gegründet auf die Substanzialität der unveränderlich gedachten Atome, nicht auf die Gesetzlichkeit der Bewegung.... Dass der bewegte Körper sich von dem ruhenden noch durch etwas andres unterscheidet, als durch den Wechsel der Lage, dass in ihm jene intensive Realität steckt, welche in der Empfindung des Andrangs sinnlich wahrgenommen wird, scheint dem Altertum nicht zum wissenschaftlichen Bewusstsein gekommen zu sein. (Стр. 4).

1) Со времени Декарта и Ньютона и до нашихъ дней, „картина міра въ общемъ не мѣняется, мѣняются только комментаріи къ ней“. (Лопатинъ. Философскія характеристики и рѣчи. Стр. 9.)

щимъ образомъ выражаетъ главныя положенія механической концепціи природы — объ однородности вещества и о движеніи, какъ основѣ всѣхъ безъ исключенія физическихъ процессовъ:

„Земля и небо созданы изъ одной и той же матеріи".

„Всѣ различія существующія въ матеріи зависятъ отъ движенія ея частей" [1]).

Ту же самую мысль высказываетъ Гоббесъ: „Необходимо признать, что измѣненіе не можетъ быть ничѣмъ инымъ, кромѣ движенія частей измѣняющагося тѣла" [2]).

Что всѣ отношенія въ тѣлесномъ мірѣ сводятся всецѣло къ движенію, эту мысль рѣзко и отчетливо высказываетъ Лейбницъ въ письмѣ къ Clarke'у:

„Un corps n'est jamais mu naturellement, que par un autre corps qui le pousse en le touchant; et après cela il continue jusqu'à ce qu'il soit empêché par un autre corps qui le touche. Toute autre opération sur le corps est ou miraculeuse on imaginaire" [3]).

Утвержденіе это кажется создателю исчисленія безконечныхъ настолько достовѣрнымъ, что онъ настаиваетъ на умозрительномъ, не опытномъ происхожденіи его:

„ . . . tout se fait mécaniquement dans la nature, principe, qu'on peut rendre certain par la seule raison et jamais par les expériences, quelque nombre qu'on en fasse" [4]).

Изъ крупныхъ представителей механическаго естество-

---

1) Заглавія 22 и 23 параграфовъ II части „Principes de la philosophie". Que la terre et les Cieux ne sont faits que d'une même matière . . . Que toutes les varietés qui sont en la matière . . . dépendent du mouvement de ses parties.

2) Necesse est ut mutatio aliud non sit praeter partium corporis mutati motum.

3) Lettres entre Leibniz et Clarke V-ème réplique de M. Leibniz. Вольфъ выражаетъ это положеніе въ краткой формулѣ: Corpus non agit in alterum, nisi dum in ipsum impingit.

4) Nouveaux essais. Liv. IV, Chap. XII § 13.

знанія въ прошломъ столѣтіи мы прежде всего обратимся къ великому Лапласу, этому „Ньютону девятнадцатаго вѣка“ [1]).

Въ введеніи въ свою „Аналитическую теорію вѣроятностей“ знаменитый ученый въ слѣдующихъ яркихъ чертахъ рисуетъ идеалъ математическаго познанія природы:

„Мы должны смотрѣть на настоящее состояніе вселенной, какъ на результатъ ея предшествующаго состоянія и какъ на причину того, которое наступитъ (въ будущемъ). Разумъ, который въ данный моментъ зналъ бы всѣ силы, которыя одушевляютъ природу и относительное положеніе существъ, которыя ее составляютъ, если-бъ къ тому же онъ былъ достаточно всеобъемлющъ, чтобы подвергнуть эти данныя анализу, (такой разумъ) обнялъ бы въ одной формулѣ движенія какъ величайшихъ тѣлъ вселенной, такъ и самаго легкаго атома: для него не существовало бы ничего неизвѣстнаго и будущее точно такъ же, какъ и прошедшее раскрылось бы передъ его глазами. — Человѣческій разумъ въ томъ совершенствѣ, которое онъ сумѣлъ сообщить астрономіи, представляетъ собою лишь слабое подобіе этого разума. Открытія его въ (области) механики и геометріи, вмѣстѣ съ открытіемъ всемірнаго тяготѣнія дали ему возможность обнять въ тѣхъ же аналитическихъ выраженіяхъ (какъ) прошлыя, (такъ) и будущія состоянія системы міра. Примѣняя тотъ же методъ къ нѣкоторымъ другимъ предметамъ своихъ познаній, онъ оказался въ состояніи свести къ общимъ законамъ наблюдаемыя явленія и предвидѣть тѣ, къ которымъ должны привести данныя обстоятельства. Всѣ его усилія въ разысканіи истины направлены къ тому, чтобы приближаться непрерывно къ Разуму, который мы только-что

1) Laplace, правда, родился въ половинѣ XVIII вѣка, но всѣ его крупнѣйшія произведенія вышли въ свѣтъ въ началѣ XIX вѣка. (Mécanique céleste 1799—1825, Théorie analytique des probabilités 1812) Исключеніе составляетъ „Exposition du système du monde“, вышедшее въ 1796 году.

начали постигать, но отъ котораго человѣческій разумъ останется всегда безконечно далекимъ."

(Nous devons . . . envisager l'état présent de l'univers, comme l'effet de son état antérieur et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée, et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule, les mouvemens des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome: rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé, serait présent à ses yeux. L'esprit humain offre dans la perfection qu'il a su donner à l'Astronomie, une faible esquisse de cette intelligence. Ses découvertes en Mécanique et en Géometrie, jointes à celle de la pesanteur universelle, l'ont mis à portée de comprendre dans les mêmes expressions analytiques, les états passés et futurs du système du monde. En appliquant la même méthode à quelques autres objets de ses connaissances, il est parvenu à ramener à des lois générales, les phénomènes observés, et à prévoir ceux que des circonstances données doivent faire éclore. Tous ses efforts dans la recherche de la vérité, tendent à le rapprocher sans cesse de l'intelligence que nous venons de concevoir, mais dont il restera toujours infiniment éloigné)[1]).

Черезъ шестьдесять лѣтъ ту же мысль въ сходныхъ выраженіяхъ формулируетъ другой знаменитый представитель механическаго естествознанія Emil Du Bois-Reymond.

„Представимъ себѣ, что всѣ измѣненія въ тѣлесномъ мірѣ сведены къ движеніямъ атомовъ, обусловленнымъ (дѣйствіемъ) ихъ постоянныхъ центральныхъ силъ, — въ такомъ случаѣ вселенная была бы научно познана... Даже больше, можно представить себѣ такую ступень въ познаніи природы,

1) Théorie analytique des probabilités. III Éd. P. II et III. (Paris. éd. Coursier 1820).

на которой весь міровой процессъ былъ бы выраженъ въ одной математической формулѣ, при помощи колосальной системы совмѣстныхъ дифференціальныхъ уравненій, изъ которой вытекало бы положеніе, направленіе движенія и скорость каждаго атома въ мірозданіи для любого момента времени".

(„Denken wir uns alle Veränderungen in der Körperwelt in Bewegungen von Atomen aufgelöst, die durch deren konstante Zentralkräfte bewirkt werden, so wäre das Weltall naturwissenschaftlich erkannt . . . Ja es lässt eine Stufe der Naturerkenntnis sich denken, auf welcher der ganze Weltvorgang dnrch Eine mathematische Formel vorgestellt würde, durch Ein unermessliches System simultaner Differentialgleichungen, aus dem sich Ort, Bewegungsrichtung und Geschwindigkeit jedes Atoms im Weltall zu jeder Zeit ergäbe")[1]).

„Познаніе природы — выражаясь точнѣе, естественнонаучное познаніе, или познаніе тѣлеснаго міра съ помощью и въ духѣ теоретическаго естествознанія — заключается въ сведеніи всѣхъ измѣненій, (совершающихся) въ тѣлесномъ мірѣ, къ движеніямъ атомовъ, обусловленнымъ дѣйствіемъ ихъ независимыхъ отъ времени центральныхъ силъ, или въ разрѣшеніи всѣхъ процессовъ природы въ механику атомовъ . . . Положенія механики могутъ быть выражены математически и отличаются той же аподиктической достовѣрностью, которая присуща положеніямъ математики. Поскольку (всѣ) измѣненія въ тѣлесномъ мірѣ сводятся къ постоянной суммѣ силъ напряженія и живыхъ силъ, или потенціальной и кинетической энергіи, связанной съ постояннымъ количествомъ матеріи, въ самихъ этихъ измѣненіяхъ не остается ничего необъясненнаго".

(„Naturerkennen — genauer gesagt, naturwissenschaft-

1) Über die Grenzen des Naturerkennens. (Первое изданіе вышло въ 1872 году.) (Reden. Erste Folge. Leipzig 1886. S. 106, 107)

liches Erkennen oder Erkennen der Körperwelt mit Hülfe und im Sinne der theoretiscen Naturwisseschaft — ist Zurückführen der Veränderungen in der Körperwelt auf Bewegungen von Atomen, die durch deren von der Zeit unabhängige Centralkräfte bewirkt werden, oder Auflösen der Naturvorgänge in Mechanik der Atome . . . Die Sätze der Mechanik sind mathematisch darstellbar, und tragen in sich dieselbe apodiktische Gewissheit, wie die Sätze der Mathematik. Indem die Veränderungen in der Körperwelt auf eine constante Summe von Spannkräften uud lebendigen Kräften, oder von potentieller und kinetischer Energie zurückgeführt werden, welche einer constanten Menge von Materie anhaftet, bleibt in diesen Veränderungen selber nichts zu erklären übrig)[1]).

„Если — говоритъ Helmholtz — всѣ элементарныя субстанціи неизмѣнны по своимъ качествамъ, а измѣняется только ихъ смѣшеніе, ихъ аггрегація, то есть ихъ распредѣленіе въ пространствѣ, то всякое измѣненіе въ мірѣ заключается въ перемѣнѣ пространственнаго распредѣленія элементарныхъ частицъ вещества и осуществляется, въ концѣ концовъ, путемъ движенія. — Но, если движеніе является измѣненіемъ, лежащимъ въ основѣ всѣхъ другихъ измѣненій въ мірѣ, то всѣ элементарныя силы представляютъ собою силы движенія, и конечная цѣль естественныхъ наукъ заключается въ томъ, чтобы найти лежащія въ основѣ всѣхъ измѣненій движенія и вызывающія ихъ силы (и), такимъ образомъ, разрѣшиться въ механику“.

(„Sind . . . alle elementaren Substanzen unverändlich nach ihren Eigenschaften und nur veränderlich nach ihrer Mischung, nach ihrer Aggregation, das heisst nach ihrer Vertheilung im Raume, so ist alle Veränderung in der Welt Änderung der räumlichen Verteilung der elementaren Stoffe und kommt in letzter Instanz zu Stande durch Bewegung.

1) Тамъ же. Стр. 105, 106.

— Ist aber Bewegung die Urveränderug, welche allen anderen Veränderungen in der Welt zu Grunde liegt, so sind alle elementaren Kräfte Bewegungskräfte, und das Endziel der Naturwissenschaften ist, die allen anderen Veränderungen zu Grunde liegenden Bewegungen und deren Triebkräfte zu finden, also sich in Mechanik aufzulösen“) [1]).

Приведенныя нами выдержки изъ произведеній крупнѣйшихъ представителей новаго естествознанія даютъ, какъ намъ кажется, достаточно ясное и отчетливое представленіе о общей картинѣ міра въ механической философіи.

Разумѣется, этой картинѣ можно приписывать лишь эвристическое значеніе, видѣть въ ней только наглядную основу для того метода изслѣдованія, спеціально-научная цѣнность котораго засвидѣтельствована въ достаточной степени исторіей точныхъ наукъ за послѣднія три столѣтія.

Но, въ такомъ слѣчаѣ, мы имѣемъ дѣло уже не съ механическимъ міропониманіемъ, а съ опредѣлепной „рабочей гипотезой“, примѣняемой съ огромнымъ успѣхомъ въ различныхъ областяхъ теоретическаго естествознанія.

Наше же изслѣдованіе посвященно механическому міропониманію, какъ опредѣленной онтологической концепціи и только съ нею и съ ея предпосылками мы будемъ имѣть дѣло.

Каковы же основныя и неустранимыя предпосылки механической онтологіи?

Элементарныя частицы матеріи [2]) движутся въ пространствѣ, послѣдовательно занимая различныя его части. Движеніе каждая частица начинаетъ не отъ себя, а получаетъ его непремѣнно отъ какой нибудь другой частицы, та, въ

1) Vorträge uud Reden. Bd. I, (1884) S. 345 (Eröffnungsrede für die Naturforscherversammlung zu Innsbruck, 1869: Über das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft).

2) При этомъ безразлично, считаемъ ли мы элементами физическаго міра абсолютно-недѣлимые атомы или фактически-недѣлимыя корпускулы.

свою очередь, отъ третьей и такъ далѣе, до безконечности. Безконечная передача движеній отъ одного атома къ другому составляетъ единственый реальный процессъ въ физическомъ мірѣ.

Процессъ этотъ предполагаетъ, во-первыхъ, неподвижное, однородное, абсолютное пространство, по отношенію къ которому опредѣляется абсолютное мѣсто илп положеніе, занимаемое каждымъ атомомъ, и абсолютное движеніе, совершаемое имъ; во-вторыхъ, однородное, протекающее абсолютно-равномѣрно время, къ которому относятся послѣдовательные моменты всѣхъ физическихъ процессовъ, совершающихся въ мірѣ [1]).

Именно такъ опредѣляетъ въ своихъ „Philosophiae naturalis principia mathematica“ необходимыя предпосылки механическаго пониманія природы Ньютонъ.

„Времени, пространства, мѣста и движенія, — говоритъ онъ въ схоліи къ восьмому опредѣленію — какъ (понятій) хорошо извѣстныхъ всѣмъ, я не опредѣляю. Необходимо, однако, замѣтить, что толпа разсматриваетъ ихъ не иначе, какъ по отношенію къ вещамъ, даннымъ въ чувственномъ опытѣ, и отсюда возникаютъ нѣкоторыя заблужденія, для устраненія которыхъ слѣдуетъ раздѣлить (время, пространство, мѣсто и движеніе) на абсолютное и относительное, истинное и кажущееся, математическое и вульгарное“.

---

1) P. Duhem слѣдующимъ образомъ резюмируетъ основныя предположенія „геометрическаго“ пониманія природы:

„En la réalité extérieure à notre pensée il y a ... un espace illimité, qu'ils (сторонники геометрическаго міропониманія — philosophes-géomètres) nomment l'espace absolu. Les corps que nous percevons occupent certaines portions de cet espace, et ces portions d'espace sont les lieux de ces corps ... De même qu'il existe un espace absolu, il existe un temps absolu dont la réalité ne dépend ni de notre pensée ni de l'existence des corps et de leurs changements. — Aux divers instants d'une même durée absolue, un corps peut demeurer au même lieu de l'espace absolu; ce corps est alors en repos absolu; un corps peut, au contraire, occuper des lieux différents à des instants différents; il est alors en mouvement absolu. (Le système du monde. T. I, P. 34).

(„Tempus, Spatium, Locum et Motum, ut omnibus notissima, non definio. Notandum tamen, quod vulgus quantitates hasce non aliter quam ex relatione ad sensibilia concipiat. Et inde oriuntur praejudicia quaedam, quibus tollendis convenit easdem in absolutas et relativas, veras et apparentes, mathematicas et vulgares distingui [1]).

I. Абсолютное Время, истинное и математическое, само по себѣ и по своей природѣ, безъ всякаго отношенія къ чему бы то ни было внѣшнему, протекаетъ равномѣрно и называется иначе длительностью [2]): относительное, кажущееся и вульгарное представляетъ собою чувственную и внѣшнюю мѣру . . . длительности, (относимой) къ движенію; ею-то пользуется толпа вмѣсто истиннаго времени, (говоря) о часѣ, днѣ, мѣсяцѣ, годѣ“.

(I. Tempus Absolutum, verum et mathematicum, in se et natura sua sine relatione ad externum quodvis, aequabiliter fluit, alioque nomine dicitur Duratio: Relativum, apparens, et vulgare est sensibilis et externa quaevis Durationis per motum mensura . . . qua vulgus vice veri temporis utitur; ut Hora, Dies, Mensis, Annus [3]).

II. „Абсолютное Пространство, по своей природѣ не имѣющее никакого отношенія къ чему бы то ни было внѣшнему, всегда остается однороднымъ и неподвижнымъ: относительное есть мѣра этого пространства или нѣкоторая подвижная часть его, которую чувства опредѣляютъ по ея отношенію къ тѣламъ и (которую) толпа ошибочно принимаетъ за неподвижное пространство“.

(II. Spatium Absolutum, natura sua sine relatione ad externum quodvis, semper manet similare et immobile: Rela-

1) Philosophiae naturalis principia mathematica. Tomus I. Genevae, 1739. P. 11, 12.

2) Характерно, что въ наши дни посредствомъ этого термина (durée) Бергсонъ обозначаетъ какъ разъ психологическое время.

3) Ib. стр. 12.

tivum est spatii huius mensura seu dimensio quaelibet mobilis, quae a sensibus nostris per situm suum ad corpora definitur, et a vulgo pro spatio immobili usurpatur.[1])

III. „Мѣсто есть часть пространства, которую занимаетъ (данное) тѣло; по (своему) отношенію къ пространству оно можетъ быть или абсолютнымъ или относительнымъ".

(III. Locus est pars spatii, quam corpus occupat, estque pro ratione spatii vel Absolutus vel Relativus.[2])

IV. Абсолютное Движеніе есть перемѣщеніе тѣла съ (одного) абсолютнаго мѣста въ (другое) абсолютное мѣсто, относительное — съ относительнаго въ относительное.

(IV. Motus Absolutus est translatio corporis de loco absoluto in locum absolutum, Relativus de relativo in relativum.[3])

Итакъ, механическое міропониманіе предполагаетъ въ качествѣ своихъ необходимыхъ предпосылокъ абсолютное время, абсолютное пространство, абсолютное движеніе.

Намъ могутъ возразить на это, что многочисленные философы, которыхъ принято считать сторонниками механическаго взгляда на дѣйствительность, отказываются то отъ одной, то отъ другой изъ этихъ посылокъ.

Такъ, напримѣръ, послѣдователи Канта считаютъ время и пространство субъективными формами познанія, приложимыми только къ феноменальному міру, — это не мѣшаетъ имъ, однако, признавать механическое толкованіе явленій единственно-правильнымъ.

Механическое міропониманіе мы разсматриваемъ въ его типическихъ особенностяхъ, не считаясь съ тѣми или иными субъективными отклоненіями у различныхъ его представителей. Наша критика различныхъ рѣшеній проблемы сущаго „имѣетъ въ виду не какія-нибудь исторически данныя

1) Ib. стр. 12.
2) Ib. стр. 12.
3) Ib. стр. 13.

теоріи, въ ихъ индивидуальной сложности и нерѣдко случайности состава, она разсматриваетъ общія и основныя точки зрѣнія въ этой области, во всей полнотѣ ихъ логическихъ послѣдствій, — такъ сказать, типическія рѣшенія изучаемой проблемы во внутренней логикѣ признаваемыхъ ими началъ. Отдѣльныя ученія отдѣльныхъ мыслителей являются (для насъ) въ этомъ случаѣ лишь наглядными иллюстраціями правильности сдѣланной оцѣнки, которыя, однако, далеко не во всѣхъ своихъ частностяхъ и не по всѣмъ пунктамъ соотвѣтствуютъ чистотѣ изслѣдуемыхъ типовъ“ [1]).

Остаться до конца вѣрнымъ механической концепціи не удалось никому изъ философовъ.

Рано или поздно каждому изъ сторонниковъ занимающаго насъ міросозерцанія приходится дѣлать болѣе или менѣе далеко идущія уступки, вытекающія изъ принципіальной философской несостоятельности механическаго ученія.

Но сложное зданіе не разрушается сразу, немедленно вслѣдъ за разрушеніемъ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ частей его. Живущіе въ немъ порою долго не рѣшаются окончательно разобрать его, а ограничиваются частичными перестройками, лишь незначительно измѣняющими общій планъ и устройство дома.

Естествоиспытатели послѣднихъ трехъ столѣтій живутъ и работаютъ въ домѣ, возведенномъ усиліями великихъ философовъ и ученыхъ семнадцатаго вѣка.

Съ тѣхъ поръ домъ успѣлъ сильно обветшать, потребовались значительныя перестройки почти во всѣхъ его частяхъ, кое-гдѣ пришлось поставить подпоры и положить новый фундаментъ, но всетаки это осталось то же зданіе,

---

1) Мы воспользовались для опредѣленія того метода, которому мы слѣдуемъ въ нашей критикѣ, чрезвычайно удачной формулировкой его у Л. М. Лопатина въ „Положительныхъ задачахъ философіи“ (Ч. I. Изд. II. Стр. VIII).

надъ возведеніемъ котораго трудились Галилей и Ньютонъ, Декартъ и Лейбницъ.

Возвращаясь къ предложенному намъ возраженію: какъ согласовать наше утвержденіе о необходимыхъ предпосылкахъ механическаго міропониманія съ существованіемъ вліятельной школы, настаивающей на механическомъ характерѣ всего происходящаго въ природѣ и въ то же время признающей субъективность пространства и времени, этихъ двухъ важныхъ предпосылокъ механической концепціи, — мы можемъ отвѣтить слѣдующее.

Поскольку кантіанцы остаются вѣрными ученію о абсолютной непознаваемости міра вещей въ себѣ, постольку они являются сторонниками не механическаго, а скептическаго міропониманія.

Однако значительное большинство ихъ или скоро забываетъ о мірѣ ноуменальномъ и обращается всецѣло къ міру явленій, или же отказывается отъ самой мысли о дѣйствительности, недоступной нашему познанію, и приходитъ къ тому убѣжденію, что никакого иного міра, кромѣ того, который данъ въ нашемъ чувственномъ опытѣ, не существуетъ — и въ такомъ случаѣ механическое міропониманіе оказывается возстановленнымъ во всѣхъ своихъ правахъ, даже больше: развившимся и окрѣпшимъ въ вынесенной имъ борьбѣ: вѣдь механическое толкованіе явленій по Канту вытекаетъ изъ самой природы нашего разума, являясь, такимъ образомъ, единственно-научнымъ и необходимымъ. А вмѣстѣ съ общимъ міропониманіемъ возвращаются и его необходимыя предпосылки.

Итакъ, механическое пониманіе дѣйствительности предполагаетъ въ качествѣ своихъ неустранимыхъ предпосылокъ реальность времени, реальность пространства и реальность движенія. Намъ предстоитъ, поэтому, перейти къ детальному критическому разсмотрѣнію этихъ предпосылокъ.

Прежде, однако, чѣмъ разсуждать о реальности чего

бы то ни было, очевидно, необходимо выяснить вопросъ, какое содержаніе вкладываемъ мы въ понятіе реальнаго, или подлино-существующаго.

Всякая наука предполагаетъ бытіе, или существованіе того предмета, который она изслѣдуетъ. Однако, что такое бытіе и на какомъ основаніи оно приписывается изслѣдуемому ею предмету — на этотъ вопросъ ни одна изъ частныхъ научныхъ дисциплинъ не въ состояніи дать отвѣта. Именно поэтому всѣ науки въ самомъ своемъ корнѣ условны: первыя ихъ основанія, безъ которыхъ онѣ не могли бы сдѣлать ни шагу впередъ, принимаются ими готовыми и не подлежащими спору; относятся ли, однако, эти первыя основанія въ той или иной сторонѣ подлинной дѣйствительности или же они имѣютъ чисто условный характеръ, это для частной области научнаго изслѣдованія по существу безразлично.

Напротивъ, метафизика съ первыхъ же шаговъ своего развитія сосредоточиваетъ свои усилія на рѣшеніи проблемы истинно-сущаго: среди всѣхъ проблемъ, волнующихъ человѣческую мысль, проблемѣ этой по праву принадлежитъ первое мѣсто.

I. Понятія сущаго и бытія.

Изучая развитіе той или иной философской идеи въ рядѣ слѣдующихъ другъ за другомъ системъ, мы невольно поражаемся своеобразной внутренней логикой, господствующей надъ этимъ развитіемъ.

Одна и та же идея проходитъ у отдѣльныхъ мыслителей послѣдовательный рядъ моментовъ, въ которыхъ она раскрывается со все большей полнотою. Высшій моментъ оказывается какъ завершеніемъ всего развитія, такъ и цѣлью, къ которой оно было направлено и которая, такимъ образомъ, сообщаетъ смыслъ всему процессу.

Но эта внутренняя цѣлесообразность, присущая посту-

пательному движенію умозрительныхъ идей, осознается обыкновенно только на высшей ступени, когда процессъ развитія относительно уже закончился; пока онъ еще только совершается, пробѣгая свои послѣдовательные моменты въ системахъ отдѣльныхъ крупныхъ мыслителей, никто обыкновенно не улавливаетъ его направленія.

Особенно характерна при этомъ иллюзія тѣхъ философовъ, у которыхъ данная идея раскрылась съ той или иной новой стороны; эта сторона чаще всего въ такой степени затемняетъ въ сознаніи ихъ творцовъ всѣ другіе возможные моменты въ раскрытіи данной идеи, что они склонны считать ее единственнымъ и исключительнымъ выраженіемъ истины [1]).

Въ противопоставленіи одного момента въ развитіи той или иной отвлеченной идеи всѣмъ другимъ какъ уже осуществившимся, такъ и только возможнымъ моментамъ и заключается источникъ односторонности, присущей большинству отвлеченныхъ теорій. Напротивъ, лучшимъ показателемъ универсальности даннаго ученія является гармоническое примиреніе всѣхъ относительно равноправныхъ моментовъ въ развитіи его основной идеи, примиреніе, въ которомъ высшій моментъ не упраздняетъ низшихъ, а сочетаетъ ихъ въ своемъ единствѣ.

Къ этой цѣли и стремится развитіе философской мысли [2]).

---

1) „Историческая послѣдовательность философскихъ ученій представляетъ рядъ смѣняющихся точекъ зрѣнія на одни и тѣ же вопросы. Каждая система считаетъ свои заключенія за безусловно-вѣрныя и въ извѣстномъ смыслѣ она права: ея выводы изъ основныхъ предположеній обыкновенно бываютъ логически совершенно правильны. Но самыя предположенія искажаютъ истину, потому что они недостаточны; они высказываютъ лишь одну какую нибудь сторону истины, а не всю ее". (Лопатинъ. Положительныя задачи философіи, Часть I. Изд. II. Стр. 352, 353.)

2) Разумѣется, это еще не значитъ, что всякая послѣдующая философская система дѣлаетъ шагъ впередъ въ сравненіи съ предыдущими. Очень часто философія безпомощно топчется на одномъ мѣстѣ или примыкаетъ къ ступенямъ, давно пройденнымъ подлиннымъ развитіемъ философской мысли. Дѣйствительное историческое значеніе принад-

Что же сообщаетъ ему опредѣленное направленіе, благодаря которому его отдѣльные моменты образуютъ нѣкоторый связный рядъ?

Мы встрѣчаемъ тутъ чрезвычайно трудную проблему, путь къ рѣшенію которой однако уже указанъ намъ величайшимъ философскимъ геніемъ древности — Платономъ. Душа человѣческая — учитъ Платонъ — до своего воплощенія созерцала вѣчные прообразы сущаго — идеи. Вслѣдствіе грѣхопаденія она утратила свою связь съ ними и только путемъ глубокаго внутренняго перерожденія она можетъ опять пріобщиться имъ. Разумное познаніе и заключается въ томъ, что душа со все большею отчетливостью „вспоминаетъ“ то, что она созерцала въ мірѣ идей.

Разумъ по самой своей природѣ причастенъ истинѣ, потенціально она дана въ немъ во всей своей полнотѣ, но въ началѣ разумъ сознаетъ ее только смутно, затѣмъ усваиваетъ только ея отдѣльныя стороны, далѣе синтезируетъ эти стороны и этимъ достигаетъ болѣе полнаго выраженія ея. На всѣхъ этихъ ступеняхъ имъ руководятъ не впечатлѣнія, получаемыя отъ внѣшней дѣйствительности, — сами по себѣ эти впечатлѣнія не могутъ дать никакого связанаго

лежитъ очень немногимъ системамъ. Вѣдь исторія предполагаетъ процессъ внутренняго творческаго роста, расширенія стараго и органическаго присоединенія къ нему новаго. Дѣятельно участвуютъ въ этомъ процессѣ только очень немногіе избранные умы, и только къ нимъ можетъ быть примѣнено глубокое замѣчаніе Шопенгауэра, утверждающаго, что всѣ настоящіе мыслители въ сущности согласны другъ съ другомъ и что различіе ихъ взглядовъ зависитъ исключительно отъ тѣхъ угловъ зрѣнія, подъ которыми они разсматриваютъ одну и ту же дѣйствительность:

„Zu einem Selbstdenker verhält sich der gewöhnliche Bücherphilosoph, wie zu einem Augenzeugen ein Geschichtsforscher. Jener redet aus eigener, unmittelbarer Auffassung der Sache. Daher stimmen alle Selbstdenker im Grunde doch überein, und ihre Verschiedenheit entspringt nur aus der des Standpunktes: wo aber dieser nichts ändert, sagen sie alle dasselbe“.

Parerga und Paralipomena. II Bd. § 263.

Sämmtl. Werke hersgb. v. E. Grisebach Bd. V. S. 523.

знанія о чемъ бы то ни было — но та идеальная норма истины, которая составляетъ его изначальное достояніе.

Раскрытіе этого достоянія во всей его полнотѣ и составляетъ ту, быть можетъ, безконечно-далекую задачу, которую духъ выполняетъ, развиваясь въ различныхъ областяхъ человѣческаго творчества.

Попытаемся примѣнить эти краткія и высказанныя по необходимости въ догматической формѣ соображенія (намъ предстоитъ впослѣдствіи подробно развить и обосновать ихъ) къ центральной метафизической проблемѣ — проблемѣ истинно-сущаго.

Наивный реализмъ.

Исходнымъ пунктомъ въ философскомъ развитіи какъ всего человѣчества, такъ и каждаго изъ насъ въ отдѣльности является то представленіе о мірѣ, которое принято называть наивнымъ реализмомъ.

На этой ступени противоположность между объективно и независимо отъ насъ существующимъ и тѣмъ, что дано намъ только въ нашемъ сознаніи, еще не играетъ той роли, которую она пріобрѣтаетъ впослѣдствіи для болѣе развитого философскаго мышленія. За рѣдкими исключеніями мы относимся съ безусловнымъ довѣріемъ къ показаніямъ нашихъ чувствъ: мы не сомнѣваемся въ томъ, что предметы внѣшней дѣйствительности ничѣмъ не отличаются отъ тѣхъ образовъ, которые мы находимъ въ нашемъ сознаніи, да и сама двойственность образа и вызывающаго его предмета первоначально сознается нами довольно смутно.

Скоро, однако, многочисленные обманы нашихъ чувствъ начинаютъ колебать наше довѣріе къ ихъ показаніямъ, мы устанавливаемъ различіе между тѣмъ, что „есть на самомъ дѣлѣ“ и что „намъ только кажется“. Въ первый разрядъ мы относимъ предметы внѣшней дѣйствительности, съ кото-

рыми мы встрѣчаемся въ чувственномъ опытѣ и въ нашей практической дѣятельности, во второй — тѣ наши переживанія, которыя непосредственно не связаны съ предметами внѣшняго опыта.

Однако, проведя это искусственное, имѣющее только узко-практическій смыслъ, различіе, мы скоро начинаемъ испытывать новое затрудненіе.

Въ природѣ все подвержено непрерывному измѣненію. Относительная неизмѣнность нѣкоторыхъ матеріальныхъ предметовъ, заставляющая насъ имъ по преимуществу приписывать объективную реальность, оказывается раньше или позже призрачной. То, что есть сегодня, того не было вчера и не будетъ завтра.

Этотъ преходящій характеръ всего существующаго очень рано поражаетъ умъ человѣка: съ первыхъ же своихъ шаговъ философская мысль настойчиво ставитъ вопросъ о неизмѣненномъ и пребывающемъ бытіи въ противоположность измѣнчивому и преходящему и стремится тѣмъ или инымъ путемъ свести послѣднее къ первому.

Іоническая натурфилософія.

Если мы обратимся къ греческой философіи, которой принадлежитъ то важное преимущество передъ философіей среднихъ вѣковъ или новаго времени, что въ ней основные типы умозрѣнія выступаютъ въ наиболѣе простой и естественной, ничѣмъ не осложненной формѣ, то у самаго ея порога насъ встрѣтятъ космогоническія гипотезы іоническихъ натурфилософовъ.

Ставя вопросъ о происхожденіи многообразныхъ міровыхъ формъ изъ первоначальнаго простого состоянія матеріи, и опредѣляя его затѣмъ то какъ воду, то какъ воздухъ, то какъ „безграничное“, родоначальники европейской спекуляціи противопоставляютъ это первоначальное простое бытіе на-

блюдаемой нами конкретной дѣйствительности въ качествѣ ея абсолютной основы [1]).

Въ этомъ противоположеніи измѣнчиваго міра явленій его неизмѣнной основѣ вся заслуга іонійцевъ предъ исторіей философской мысли.

Парменидъ.

Идея неизмѣннаго сущаго, только намѣчающаяся въ іонійской натурфилософіи выступаетъ съ удивительною ясностью и отчетливостью у Парменида и его продолжателей.

Въ лицѣ Парменида мы имѣемъ перваго неуклонно-послѣдовательнаго и смѣлаго представителя раціонализма въ теоріи знанія.

И съ первыхъ же шаговъ приложеніе предпосылокъ послѣдняго къ вопросу о подлинно-сущемъ приводитъ къ совершенно новому отвлеченно-идеалистическому, или панлогистическому міропониманію.

При этомъ слѣдуетъ замѣтить, что у Парменида мы находимъ не первые неясные зародыши этого міропониманія — напротивъ, его система представляетъ собою классическую форму панлогизма какъ по своему происхожденію, такъ и по своему составу.

Свою основную проблему эта система заимствуетъ изъ религіозной спекуляціи.

---

1) Такъ какъ наши свѣдѣнія о Милетской школѣ основываются почти всецѣло на доксографическомъ матеріалѣ, то трудно рѣшить, насколько ясно и отчетливо выступаетъ у самихъ ея представителей идея неизмѣннаго подлинно-сущаго, лежащаго въ основѣ всякой дѣйствительности. Если обратиться къ самому компетентному свидѣтелю въ этомъ вопросѣ Аристотелю, то тѣ опредѣленія „перваго начала“ раннихъ греческихъ физиковъ, которыя мы у него находимъ (безначальное, не возникающее и не уничтожающееся, всеобъемлющее и всѣмъ управляющее, божественное, безсмертное и неразрушимое — Phys. 4, 203 B: *τοῦ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή, ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον, περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, τὸ θεῖον, ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον*) даютъ намъ полное право усмотрѣть, по крайней мѣрѣ первые зародыши этой важнѣйшей метафизической идеи у милетскихъ философовъ.

Парменидъ непосредственно примыкаетъ къ Ксенофану, онъ продолжаетъ отвлеченныя изысканія своего учителя о подлинно-сущемъ, но въ то же время придаетъ имъ такой характеръ и направленіе, что общей у обѣихъ системъ остается только основная проблема, рѣшеніе же ея приводитъ въ значительной степени къ прямо противоположнымъ результатамъ.

Уже въ этомъ отношеніи ученіе Парменида является прообразомъ всѣхъ позднѣйшихъ видоизмѣненій панлогизма.

Въ качествѣ своего исходнаго пункта панлогизмъ непремѣнно предполагаетъ результатъ высшаго расцвѣта религіознаго сознанія — монотеистическое ученіе. И такъ же неизбѣжно послѣдовательное развитіе предпосылокъ, съ которыми работаетъ панлогизмъ, приводитъ къ отказу отъ исходнаго пункта его и къ переходу на совершенно иную и своеобразную точку зрѣнія.

Какимъ же образомъ совершается этотъ переходъ?

Въ основѣ его, какъ мы указывали, лежитъ прежде всего ультра-раціоналистическая теорія знанія. Отождествленіе отвлеченной мысли и подлиннаго сущаго возможно только тамъ, гдѣ уже совершилось противопоставленіе самодовлѣющей мысли, какъ единственнаго источника подлиннаго знанія дѣйствительности, съ одной стороны, и чувственнаго опыта, съ другой. Истина познается исключительно чистой мыслью, возвышающейся и отвлеченной отъ какого бы то ни было конкретнаго содержанія. Подлинное знаніе должно вытекать изъ анализа понятій, которыя въ самихъ себѣ носятъ ручательство за реальность своихъ объектовъ и за безусловное соотвѣтствіе съ ними.

У Ксенофана подлинная дѣйствительность принадлежитъ единой разумной, цѣлесообразно-дѣйствующей, возвышающейся надъ всѣми конечными опредѣленіями основѣ всего существующаго. Ученіе о природѣ сущаго представляетъ у него сложный продуктъ критики вульгарнаго антро-

поморфизма, требованій нравственнаго сознанія и, наконецъ, глубокой религіозно-мистической интуиціи [1]).

Какъ во всѣхъ великихъ созданіяхъ религіознаго творчества, въ монотеистическомъ ученіи участвуютъ и гармонически сочетаются всѣ силы человѣческаго духа.

Въ цѣлостномъ религіозномъ сознаніи отвлеченная мысль занимаетъ не центръ, а периферію и ужъ во всякомъ случаѣ она не претендуетъ на то, чтобы устранить всѣ остальныя силы, дѣйствующія въ немъ, и встать самой на ихъ мѣсто.

Но какъ разъ на такой путь вступаетъ въ лицѣ Парменида панлогизмъ, опирающійся на ультра-раціоналистическую теорію знанія.

Вся истина — въ отвлеченныхъ созданіяхъ нашей мысли; единственный путь къ ней ведетъ черезъ сосредоточеніе на ихъ самодовлѣющемъ содержаніи. Подлинные признаки сущаго должны представлять аналитически выводимыя слѣдствія понятія о немъ, путь мистическій къ познанію его природы долженъ смѣниться путемъ всецѣло раціоналистическимъ.

Слѣдуя по этому пути, мы должны принципіально и разъ навсегда отказаться отъ какихъ бы то ни было заимствованій изъ внѣшняго и внутренняго опыта, отъ какихъ бы то ни было привнесеній со стороны интуиціи.

И Парменидъ на самомъ дѣлѣ выполняетъ эти требованія. Вся его система представляетъ не что иное, какъ отвлеченный анализъ понятія сущаго; границы этого анализа — границы системы.

„Сущее есть“ — таково верховное положеніе доктрины. „Сущее есть и невозможно, чтобы его не было... несущаго

---

1) Ср. Аристотель. Metaph. I, 5, p. 986 B. 24 и Секстъ Эмпирикъ, Pyrrh. Hyp. I, 224.

нѣтъ... (оно) не можетъ быть предметомъ познанія.... и о немъ нельзя (вообще) ничего утверждать" (Фрагментъ 4)[1]).

Въ этихъ утвержденіяхъ, или точнѣе въ этомъ утвержденіи (такъ какъ мы имѣемъ здѣсь дѣло съ варіаціями одной мысли), часто видѣли простую тавтологію. Въ извѣстномъ отношеніи такой оцѣнкѣ нельзя отказать въ правильности: панлогизмъ, въ самомъ дѣлѣ, покоится на тавтологіи, не слѣдуетъ только упускать изъ виду, что въ ней заключено въ скрытомъ видѣ метафизическое предположеніе исключительной важности.

Утвержденіе „сущее есть" по своему содержанію тождественно съ утвержденіемъ: „сущему принадлежитъ въ качествѣ его предиката бытіе" или „бытіе есть предикатъ сущаго". Если въ это положеніе не привносить никакихъ спеціальныхъ посылокъ, если имѣть въ виду лишь его непосредственный смыслъ, то изъ него нельзя сдѣлать никакихъ онтологическихъ выводовъ.

Что „сущее" есть, это очевидно изъ его понятія; о его внутренней природѣ, каковъ самъ въ себѣ тотъ субъектъ, которому принадлежитъ предикатъ бытія, наше утвержденіе не говоритъ ничего. И если Парменидъ строитъ на немъ цѣлую систему, притомъ чрезвычайно послѣдовательную и остроумную, то это возможно лишь благодаря скрытой посылкѣ, которая постоянно присутствуетъ въ выводахъ нашего философа, но которая непосредственно въ исходномъ положеніи его доктрины никакъ не содержится.

---

1) Diels. Fragmente der Vorsokratiker. T. I, 1. Изд. 2. Стр. 116; 16—26.

εἰ δ'ἄγ'ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείηι γὰρ ὀπηδεῖ),
ἡ δ'ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν.
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις.

Этой скрытой посылкой панлогизма Парменида, а, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, и всякаго панлогизма, является отождествленіе бытія и сущаго.

Для Парменида предикатъ бытія выражаетъ собою всю природу сущаго. Всѣ признаки послѣдняго суть лишь аналитическіе выводы изъ понятія сущаго, какъ бытія. Только въ томъ случаѣ, если понятіе сущаго совершенно совпадаетъ съ понятіемъ бытія, аналитическое раскрытіе послѣдняго ведетъ также къ адэкватному познанію природы сущаго.

Въ теистическомъ міропониманіи безусловному началу дѣйствительности на ряду съ предикатомъ (необходимаго) бытія принадлежитъ рядъ другихъ предикатовъ, какъ-то: разумность, всемогущество, вѣчность, неизмѣнность и т. д.

Парменидъ находитъ всѣ эти предикаты подлинносущаго у своего учителя Ксенофана, но, задавшись цѣлью строго-раціоналистическаго выведенія всѣхъ признаковъ сущаго изъ отвлеченнаго понятія о немъ, онъ устраняетъ изъ числа ихъ тѣ, которые такому выведенію не поддаются.

Такъ разумность и цѣлесообразная дѣятельность безусловнаго начала вовсе не вытекаютъ изъ отвлеченнаго понятія о сущемъ, разъ вся его природа исчерпывается предикатомъ бытія, — напротивъ такіе признаки, какъ единство, неизмѣнность и вѣчность выводятся, какъ мы увидимъ, чисто отвлеченнымъ путемъ.

Итакъ, Парменидъ, взявъ изъ монотеистическаго міропониманія его основную проблему о подлинномъ началѣ существующаго, пытается рѣшить ее, опираясь при этомъ на ультра-раціоналистическую теорію знанія. Теорія эта требуетъ строго дедуктивнаго выведенія признаковъ подлинносущаго изъ отвлеченнаго понятія о немъ. Съ этою цѣлью Парменидъ отождествляетъ сущее съ принадлежащимъ ему предикатомъ бытія и этимъ путемъ получаетъ верховное опредѣленіе, адэкватно выражающее природу сущаго.

Всѣ дальнѣйшіе признаки его должны логически вытекать изъ этого верховнаго опредѣленія.

Намѣтимъ вкратцѣ путь, по которому движется мысль Парменида.

Сущее не могло ни возникнуть, ни исчезнуть. Изъ сущаго оно не можетъ возникнуть, потому что оно само сущее, изъ „несущаго“ оно не можетъ произойти потому, что его вовсе нѣтъ. Тѣ же основанія говорятъ противъ возможности исчезновенія сущаго.

Возвышаясь, въ силу своего понятія надъ процессомъ становленія, сущее неизмѣнно и вѣчно.

„Сущее едино“. Нашъ опытъ имѣетъ дѣло съ множественностью объектовъ, но, если мы припишемъ эту множественность подлинной дѣйствительности, то мы признаемъ, что на ряду съ „сущимъ“ и внѣ его даны другія „сущія“. Но то, что существуетъ внѣ „сущаго“, есть „несущее“, „несущаго“ же нѣтъ вовсе, слѣдовательно, сущее одно.

Единство подлинной дѣйствительности доказывается путемъ очень несложнаго силлогизма:

То, что (существуетъ) внѣ сущаго, есть несущее.

Несущаго вовсе нѣтъ.

Сущее одно.[1])

Совершенно такимъ же путемъ выводятся и другіе признаки сущаго, его неподвижность и отсутствіе въ немъ частей.

Мы уже говорили о томъ, что, разсматривая міросозерцаніе Парменида, ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ упускать изъ виду его генетической связи съ монотеизмомъ Ксенофана.

Всѣ отвлеченныя опредѣленія сущаго, которыя мы находимъ у Парменида, выступаютъ и у его учителя, только путь

1) *τὸ παρὰ τὸ ὄν, οὐκ ὄν*
τό οὐκ ὄν οὐδέν
ἓν ἄρα τὸ ὄν.

къ этимъ опредѣленіямъ у каждаго изъ мыслителей совершенно иной.

Въ то время, какъ Ксенофанъ приходитъ къ нимъ классическимъ [1]) путемъ религіозной спекуляціи, Парменидъ беретъ ихъ готовыми у родоначальника элейской школы.

Онъ не создаетъ ихъ вновь, не продумываетъ тѣхъ основаній, которыя привели къ нимъ; внутреннія, движущія силы монотеистической концепціи ему совершенно чужды.

Взявъ конечный результатъ сложнаго духовнаго процесса, ученіе о единомъ Богѣ и Его свойствахъ, Парменидъ пытается реконструировать его на строго раціоналистической основѣ. Тѣ свойства Божества, которыя не поддаются отвлеченному выведенію, тѣмъ самымъ устраняются изъ системы.

Въ ученіи о подлинной основѣ дѣйствительности Парменидъ не открываетъ новыхъ путей, онъ не расширяетъ, а суживаетъ рамки доктрины.

Окончательный выводъ отвлеченныхъ изысканій Парменида о подлинно-сущемъ можно резюмировать слѣдующимъ образомъ.

Существуетъ только единая, не подлежащая опредѣленіямъ времени и пространства реальность, въ которой совершенно отсутствуютъ сложность и множественность, измѣненіе и движеніе.

Міръ нашего опыта, внутренняго и внѣшняго, къ которому какъ разъ приложимы всѣ эти категоріи, не болѣе, какъ призракъ нашей чувственности.

Подлинно-сущее не имѣетъ ничего общаго съ дробностью и неустойчивостью конкретной дѣйствительности, оно постигается единственно и исключительно чистой отвлеченной мыслью.

---

1) Классическимъ въ томъ смыслѣ, что мы находимъ его во всѣхъ религіяхъ, возвысившихся до монотеизма.

Но что же такое эта чистая мысль, въ какомъ отношеніи находится она къ сущему?

Сущее — одно, на ряду съ нимъ не можетъ существовать ничего иного; мысль не можетъ быть „другимъ сущимъ“, и если все едино, то и наша чистая мысль, имѣющая своимъ предметомъ единое сущее, составляетъ съ нимъ одно и то же.

Истина о сущемъ есть само сущее, въ подлинномъ знаніи мысль и его объектъ совершенно тождественны:

ταὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα [1]).

Ученіе о тождествѣ сущаго и отвлеченной мысли представляетъ собою завершеніе всей метафизики Парменида, однако, при болѣе внимательномъ анализѣ ея становится очевиднымъ, что конечный результатъ системы въ скрытомъ видѣ уже содержался и подразумѣвался въ ея исходномъ утвержденіи: отвлеченная спекуляція родоначальника панлогизма описываетъ совершенно законченный кругъ, начало и конецъ ея совпадаютъ.

Въ самомъ дѣлѣ, какъ мы уже говорили, изъ посылки „сущее есть“ нельзя было бы сдѣлать никакихъ рѣшительно выводовъ, если бы въ ней не подразумѣлось тождество бытія, какъ предиката сущаго съ самимъ сущимъ.

Но что такое бытіе, которое въ качествѣ предиката принадлежитъ сущему, въ себѣ самомъ никакой реальностью не обладающему?

Что такое сущее, весь смыслъ котораго въ томъ, что оно является субъектомъ бытія, и не имѣя никакой иной дѣйствительности, совершенно тождественно съ своимъ предикатомъ?

Мы имѣемъ здѣсь дѣло съ двумя чисто отрицательными отвлеченностями, созданіями мысли, возвысившейся надъ какимъ бы то ни было содержаніемъ и, слѣдовательно,

1) Parm. B. 8, 34 (Diels. I. 120, 13).

имѣющей своимъ объектомъ исключительно самое себя въ своей отвлеченности отъ всего.

Ясно, такимъ образомъ, что „сущее“ Парменида съ самаго начала не что иное, какъ чистая мысль.

Тождество сущаго и мысли не конечный результатъ системы, а ея основная предпосылка.

Но предпосылка эта заключаетъ въ себѣ логическую ошибку: мысль предполагаетъ то, что въ ней мыслится, предикатъ невозможенъ безъ субъекта; если предметомъ мысли является мысль, лишенная какого бы то ни было содержанія, короче — мысль, въ которой ничего не мыслится, если предикатъ относится къ субъекту, который лишенъ всякой реальности и ничѣмъ отъ своего предиката не отличается, то все міросозерцаніе построено на понятіяхъ, заключающихъ въ себѣ логическое противорѣчіе.

Нельзя однако не признать, что, допустивъ это противорѣчіе въ самой основѣ системы, Парменидъ строитъ на ней дальнѣйшіе выводы съ неумолимой послѣдовательностью.

Отвлеченное единство исключаетъ конкретную множественность, сложность и измѣнчивость.

Конкретные процессы природы ни въ какомъ отношеніи къ „сущему“ не находятся, не объединены съ нимъ ни реальною, ни логическою связью; они представляютъ собою всецѣло призрачныя созданія нашей чувственности, и истинному познанію до нихъ нѣтъ никакого дѣла.

Ни одно изъ позднѣйшихъ видоизмѣненій панлогизма не можетъ удержаться на такой абстрактной высотѣ.

Всѣ они тѣмъ или инымъ путемъ пытаются связать конкретную дѣйствительность, господствующіе въ ней законы и подчиненные имъ процессы, съ дѣйствительностью безусловной необходимою логическою связью, вывести первую изъ послѣдней.

Всѣ послѣдующіе представители панлогизма игнори-

руютъ важнѣйшее положительное пріобрѣтеніе философіи Парменида, составляющее ея несомнѣнную и крупную заслугу передъ человѣческой мыслью: отъ абстрактнаго Единаго къ конкретному Многому нѣтъ и не можетъ быть перехода.

Исторія послѣпарменидовскаго панлогизма въ сущности не что иное, какъ рядъ попытокъ обойти этотъ выводъ.

Всѣ основные моменты ученія о абсолютно-сущемъ, какъ они выступаютъ у родоначальника панлогистической философіи, сохраняются и у его продолжателей, но на этой общей основѣ вырастаетъ рядъ системъ, устраняющихъ утвержденіе о безусловной замкнутости и непричастности подлинно-сущаго конкретной дѣйствительности.

Ядро концепціи остается неизмѣненнымъ на всемъ протяженіи ея многовѣкового развитія [1]), но около него послѣдовательно группируются различныя идейныя образованія, стремящіяся связать преходящій міръ нашего опыта съ неизмѣннымъ сущимъ, какъ его необходимымъ логическимъ основаніемъ.

Различные пути къ установленію этой связи и образуютъ отдѣльныя стадіи развитія панлогистической концепціи. Съ полнымъ правомъ ихъ можно сравнить съ развѣтвленіями одного и того же дерева.

Мы потому такъ подробно остановились на философіи Парменида, что въ ней впервые за всю исторію человѣческой мысли выступаетъ панлогистичекая концепція дѣйствительности.

---

1) Бытіе, какъ предикатъ поддлинно-сущаго, полагающій всю его дѣйствительность, мы находимъ впослѣдствіи и въ „l'Être en général“ Мальбранша, и въ „ens, cuius essentia involvit existentiam“ Спинозы, и въ „das absolute Sein“ Гегеля, и въ „esse in communi“ Gioberti, Фабра, Ubaghs и другихъ представителей католическаго онтологизма въ прошломъ столѣтіи.

Изъ установленныхъ нами типическихъ формъ умозрѣнія панлогизмъ, такимъ образомъ, исторически предшествуетъ всѣмъ другимъ концепціямъ.

Парменидъ въ первой части своей поэмы послѣдовательно проводитъ отказъ отъ какихъ бы то ни было опредѣленій сущаго, основанныхъ на аналогіи съ матеріальнымъ міромъ: „сущее“ познается только чистою отвлеченною мыслью, и всѣ его опредѣленія вытекаютъ исключительно изъ понятія о немъ. Вставъ на эту точку зрѣнія, Парменидъ неизбѣжно приходитъ къ отождествленію сущаго и отвлеченной мысли. Однако, сдѣлавъ этотъ выводъ, родоначальникъ панлогизма самъ останавливается въ смущеніи передъ той абстрактной высотой, на которую поднялось его умозрѣніе.

Внезапно оставивъ путь строго-отвлеченнаго выведенія признаковъ сущаго, Парменидъ утверждаетъ, что оно „имѣетъ послѣднюю границу“ и „подобно массѣ шара“, части котораго абсолютно однородны, такъ какъ „нѣтъ никакого не-сущаго, которое могло бы помѣшать бытію достигнуть полной однородности и никакого сущаго, въ силу котораго въ одномъ мѣстѣ было бы больше сущаго, чѣмъ въ другомъ, ибо оно совершенно неприкосновенно. Повсюду равное себѣ, оно пребываетъ въ своихъ границахъ, какъ одно и то же“ [1]).

Уже въ этомъ фрагментѣ отчетливо выступаетъ мысль, что сущее есть то же, что наполненіе пространства (*τὸ πλέον*), несущее же не что иное, какъ пустота (*το κενὸν*).

---

1) Diels. Op. cit. I, стр. 121; 3—10 (Parm. B. 8, 42—49).

αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντηι· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖξον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆι ἢ τῆι.
οὔτε γὰρ οὔ τεον ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὐτ᾽ἐὸν ἔστι, ὅπως εἴη κεν ἐόντος
τῆι μᾶλλον τῆι δ᾽ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·
οἱ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

rtu Oilkeell seminar 4

Если несущаго нѣтъ, то нѣтъ и пустого пространства; все наполнено безусловно однородной массой.

Съ этой точки зрѣнія отрицаніе множественности и реальныхъ измѣненій въ матеріи получаетъ новый смыслъ: въ массѣ, части которой ничѣмъ не различаются другъ отъ друга, сложность и движеніе совершенно невозможны.

Матеріалистическій уклонъ философіи Парменида[1]) чрезвычайно характеренъ для всѣхъ безъ исключенія представителей панлогизма.

Въ концѣ концовъ, ни одинъ изъ нихъ не удовлетворяется чисто-отвлеченнымъ пониманіемъ сущаго.

Надъ абстрактными построеніями раньше или позже торжествуетъ побѣду потребность въ наглядномъ представленіи всего мыслимаго: безплотныя созданія нашей отвлекающей способности облекаются въ нѣкоторую пластическую форму.

У Спинозы абсолютная основа дѣйствительности оказывается протяженной субстанціей (Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa)[2]).

Въ системѣ Гегеля подлинная основа всего существующаго, идея, переходя въ свое „инобытіе“, становится природой, при чемъ первымъ опредѣленіемъ ея признается чистое пространство, представляющее собою „абстрактную всеобщность ея внѣ-себя-бытія“[3]).

Эмпедоклъ, Анаксагоръ, атомисты.

Если мы обратимся къ ближайшимъ къ Парменидѣ по времени философамъ, то мы увидимъ, что большинство ихъ,

---

1) Значеніе этого уклона не слѣдуетъ преувеличивать, какъ это дѣлаетъ англійскій историкъ философіи Burnet (Early greek philosophy), называющій Парменида первымъ матеріалистомъ.

2) Eth. II, 2.

3) Чрезвычайно характеренъ также совершившійся очень быстро и легко переходъ отъ идеализма Гегеля въ матеріализму его „лѣвыхъ“ послѣдователей (Фейербаха, Давида Штрауса, Карла Маркса и др.).

вполнѣ присоединяясь къ утвержденію элейскаго мудреца о томъ, что подлинно-сущее нельзя мыслить иначе, какъ неизмѣннымъ и вѣчнымъ, приписываетъ ему матеріальный характеръ, и эта общая матеріалистическая тенденція греческой философіи, господствующая въ ней вплоть до софистовъ, не позволяетъ развиться элементамъ панлогизма, связаннымъ въ первой части поэмы Парменида въ стройное и законченное цѣлое.

Такъ, Эмпедоклъ, вслѣдъ за Парменидомъ, признаетъ началомъ всего полноту бытія; эта полнота имѣетъ видъ шарообразнаго тѣла (*σφαῖρος*) и ей присущи всѣ тѣ свойства, которыя Парменидъ приписывалъ своему сущему: Эмпедоклъ отрицаетъ возникновеніе и уничтоженіе (рожденіе и смерть) сущаго (*φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή*)[1]; къ полнотѣ сущаго ничто не можетъ прибавиться и ничто изъ нея не можетъ исчезнуть, поэтому пустоты совершенно не существуетъ[2].

Тѣмъ не менѣе сущее есть не только Единое, но и Многое.

Какимъ же образомъ осуществляется переходъ отъ единаго сущаго къ множественности конкретныхъ явленій?

Гераклитъ училъ, что надъ всѣми процессами вселенной господствуетъ вражда (*Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι*)[3]. — (*Εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα*)[4].

Эмпедоклъ видитъ космическую силу не только во враждѣ (*νεῖκος*), но и въ любви (*φιλία*). Вражда раздробляетъ единое тѣло вселенной на отдѣльныя части, изъ этихъ

---

1) Empedocl. B. 8 (Diels I. 175; 15—16).

2) Ib. B. 13 (Diels I. 176; 31).

οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν.

Ib. B. 14 (177, 2)

τοῦ παντὸς δ' οὐδὲν κενεόν· πόθεν οὖν τί κ' ἐπέλθοι.

3) Heracl. B. 53 (Diels I. 69, 19—20).

4) Heracl. B. 80 (Diels I. 73, 74).

частей, представляющихъ собою „корни всѣхъ вещей“ (*ῥιζώματα τῶν πάντων*), ихъ вѣчные и неизмѣнные элементы, дѣйствіемъ любви, преодолѣвающей вражду, образуется стройный космосъ до тѣхъ поръ, пока въ силу „вѣчной клятвы“ въ ритмѣ мірового процесса опять не получитъ преобладанія вражда, и вселенная не распадется на свои основныя стихіи.

Ученіе Эмпедокла, какъ видно изъ набросаннаго нами эскиза его, представляетъ собою попытку рѣшить проблему подлинно-сущаго, завѣщанную философіи Парменидомъ, на основѣ іоническаго гилозоизма и орфически-пиѳагорейской мистики.

Сходную попытку согласовать множественность и разнообразіе явленій конкретнаго міра съ неизмѣнностью подлинно-сущаго представляетъ и ученіе Анаксагора о „гомеомеріяхъ“.

Вслѣдъ за Парменидомъ и Эмпедокломъ Анаксагоръ рѣшительно отрицаетъ возникновеніе и уничтоженіе вещей въ собственномъ смыслѣ слова: возникновеніе есть не что иное, какъ соединеніе элементовъ, уничтоженіе — ихъ разъединеніе, или распаденіе [1]).

Ту роль, которую въ системѣ Эмпедокла играетъ вражда и любовь, въ философіи Анаксагора играетъ разумъ (*νοῦς*).

Точно такъ же, какъ у Эмпедокла въ представленіи о созидающихъ и разрушающихъ міръ силахъ матеріальные признаки не отдѣляются отъ признаковъ духовныхъ (любовь агригентскій философъ отождествляетъ съ притягиваніемъ, вражду — съ отталкиваніемъ), такъ и у Анаксагора мірообразующій разумъ оказывается „самою тонкою и чистою изъ вещей“ (*ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων*

1) „*τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες. οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τὸ τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.*“ Anaxag. B. 17 (Diels I. 320, 321).

καὶ καθαρώτατον)[1]), и все его значеніе въ жизни вселенной ограничивается тѣмъ, что онъ сообщаетъ ей первый толчокъ къ движенію[2]).

Наивное смѣшеніе духовнаго и тѣлеснаго началъ дѣйствительности преодолѣвается въ атомистическомъ ученіи[3]). Въ философіи Левкиппа и Демокрита пониманіе подлинносущаго, какъ абсолютной матеріи, достигаетъ высшей точки своего развитія: „стихіи“ Эмпедокла, „гомеомеріи“ Анаксагора, атомы Левкиппа означаютъ послѣдовательныя ступени въ развитіи матеріалистической концепціи сущаго; высшая ступень оказывается въ то же время крайней ступенью; въ атомизмѣ матеріалистическое ученіе сказало свое послѣднее слово, всѣ позднѣйшія видоизмѣненія его возникаютъ исключительно путемъ болѣе или менѣе далеко идущихъ уступокъ другимъ отвлеченнымъ концепціямъ, а такія уступки всегда и неизбѣжно ведутъ къ упадку того міровоззрѣнія, которое ихъ допускаетъ.

Едва только матеріалистическая концепція сущаго успѣла развиться во всей своей полнотѣ, какъ софисты, примыкая къ различнымъ составнымъ моментамъ ея, безпощадно вскрываютъ ея внутреннія противорѣчія и этимъ доказываютъ ея совершенную несостоятельность.

Софисты.

Все, что мы знаемъ о дѣйствительности, основывается на показаніяхъ нашего чувственнаго опыта. „Знаніе есть

---

1) Anaxag. B. 12 (Diels I. 318, 13—14.)

2) По существу, упрекъ Платона Анаксагору въ томъ, что, введя въ философію понятіе о господствующемъ надъ всѣмъ существующимъ разумѣ (*νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος.* Phaed. 97 C.), онъ не знаетъ, что предпринять съ этимъ разумомъ (*ἄνδρα τῷ . . . νῷ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακόσμεῖν τὰ πράγματα . . .* — Ib. 98 B.) совершенно справедливъ.

3) На атомистической философіи и ея связи съ элейской онтологіей мы недавно имѣли случай подробно остановиться. (Стр. 61 и сл.)

воспріятіе“ и ничего больше [1]). „Человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, — существующихъ, что онѣ существуютъ, не существующихъ, что онѣ не существуютъ“ [2]).

Противъ этихъ утвержденій греческіе физики ничего возразить не могли, даже больше — эти положенія представляютъ собою въ извѣстномъ смыслѣ совершенно закономѣрный выводъ изъ ихъ собственныхъ ученій.

Всѣ вещи находятся въ непрерывномъ движеніи. Воспринимаемыя нами свойства вещей представляютъ собою продуктъ этого движенія: въ нашемъ сознаніи отражаются лишь отдѣльныя случайныя соотношенія движущихся предметовъ и ничего больше. Все, что мы можемъ утверждать о тѣхъ или иныхъ предметахъ внѣшняго міра, сводится къ тому, что въ данный моментъ они кажутся намъ такими, а не иными. Мы не въ состояніи возвыситься надъ „мнѣніями“, создаваемыми нашей чувственностью. То, что каждый изъ насъ въ данный моментъ представляетъ, то для него и истинно [3]). Никакой иной истины нѣтъ и быть не можетъ.

Атомисты пришли къ тому выводу, что чувственныя качества вещей существуютъ только субъективно, только въ процессѣ нашего воспріятія; — не распространяется ли, однако, эта субъективность и на пространственныя опредѣленія вещей? На какомъ основаніи Левкиппъ и Демокритъ утверждаютъ, что форма атомовъ, ихъ порядокъ и положеніе въ пространствѣ принадлежатъ недѣлимымъ частицамъ вещества независимо отъ нашихъ воспріятій? Да и само

---

1) *αἴσθησίς τε καὶ ἐπιστήμη ταὐτόν* (Plato. Theaetet. 186 E).

2) *„ . . . πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθροπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν.* (Ib. 152 A.)

3) *οἷα αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἑκάστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι* (Theaetet. 152 C).

τὰ φαινόμενα ἑκάστῳ ταῦτα καὶ εἶναι τούτῳ ᾧ φαίνεται (Ib. 158 A).

τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα. (Aristot. Metaph. IV, 5; 1009 A, 8.)

существованіе недоступныхъ воспріятію атомовъ не является ли совершенно произвольнымъ допущеніемъ?

Достаточно было отчетливо поставить проблему воспріятія, чтобы всѣ построенія физиковъ оказались разрушенными въ самомъ своемъ основаніи.

При этомъ, какъ говоритъ Ed. Hartmann,—крупнѣйшій изъ софистовъ „Протагоръ, по существу, лишь послѣдовательно развилъ то, чему учили его предшественники (Гераклитъ, Зенонъ, Эмпедоклъ, Анаксагоръ) о недостовѣрности, субъективности и относительности чувственнаго познанія“ [1]).

„Человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей“. Принципъ этотъ привелъ Протагора къ рѣшительному отрицанію всякаго истиннаго знанія.

На самомъ дѣлѣ онъ означаетъ только крушеніе иллюзіи, будто опору для дѣйствительнаго познанія вещей мы можемъ найти гдѣ-то за предѣлами нашего сознанія; софистика представляетъ собою первый шагъ къ признанію той истины, что человѣческая мысль всегда и вездѣ отправляется отъ данныхъ нашей душевной жизни.

Желая найти точку опоры для нашего познанія гдѣ-нибудь внѣ послѣдней, мы уподобляемся тому путнику, который во что бы то ни стало хотѣлъ перепрыгнуть черезъ свою собственную тѣнь. Признаніе этой истины означаетъ чрезвычайно важный шагъ впередъ въ развитіи философской мысли [2]). Основу достовѣрнаго знанія человѣкъ долженъ искать въ себѣ, въ своемъ сознаніи, въ всестороннемъ истолкованіи его данныхъ: этимъ высказывается положеніе, около котораго вращаются всѣ дальнѣйшія

---

1) Protagoras zog nur die Konsequenz dessen, was seine Vorgänger (Heraklit, Zenon, Empedokles, Anaxagoras) über die Unzuverlässigkeit, Subjektivität und Relativität der sinnlichen Erkenntnis gelehrt hatten. (Geschichte der Metaphysik. Erster Theil. S. 22.)

2) Въ софистикѣ совершается разрывъ отвлеченной мысли съ эйдолизмомъ (см. стр. 45 и сл. настоящаго сочиненія) и переходъ ея на слѣдующую, высшую ступень.

усилія философіи постигнуть истину. (Es ist ... hier der grosse Satz ausgesprochen, um den sich von nun an Alles dreht)[1].

Самому Протагору это новое и плодотворное усмотрѣніе раскрылось только съ одной стороны.

„Познаніе есть воспріятіе“. Въ извѣстномъ смыслѣ утвержденіе это не подлежитъ спору: все, что мы знаемъ о такъ называемомъ „внѣшнемъ“ мірѣ, основывается, въ самомъ дѣлѣ, на данныхъ чувственнаго опыта.

Протагоръ сдѣлалъ отсюда скептическій выводъ: значитъ, о вещахъ, какъ онѣ есть на самомъ дѣлѣ, внѣ насъ, мы ничего не знаемъ и, слѣдовательно, всѣ наши познанія призрачны.

Не трудно замѣтить, что въ основѣ этого вывода межатъ два мотива.

Съ одной стороны, скептицизмъ Протагора, какъ и всѣ вообще философскія теоріи, отправляется отъ опредѣленнаго представленія о природѣ сущаго: на самомъ дѣлѣ существуютъ только ощущенія и ихъ многообразныя сочетанія, или, иными словами, ощущенія представляютъ собою единственную подлинную реальность.

Мы знаемъ, что эту мысль съ настойчивостью, хотя далеко не всегда съ достаточной опредѣленностью развиваетъ большинство представителей эмпиризма и сенсуализма въ новой философіи (съ наибольшей ясностью она проводится у Юма, который прямо называетъ ощущенія субстанціями)[2].

И если эмпирики при этомъ избѣгаютъ словъ „сущее“, „реальность“, „субстанція“, то происходитъ это только потому,

---

1) Hegel. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von K. L. Michelet. II. Band. (Werke. Vollständige Ausgabe. XIV Bd. Berlin, 1833. Seite 31.)

2) Въ наши дни взглядъ на ощущенія, какъ на элементы, своими сочетаніями образующіе какъ „внѣшній“, такъ и „внутренній“ міръ, съ наибольшею опредѣленностью высказываетъ Махъ: Analyse der Empfindungen. Главы I, II, III и XV. — Erkenntnis und Irrtum (passim).

что ихъ смущаетъ явно-метафизическое происхожденіе этихъ терминовъ. Они предпочитаютъ, поэтому, обходиться безъ помянутыхъ терминовъ, не будучи въ то же время въ состояніи отказаться отъ соотвѣтствующихъ понятій, которыя цѣликомъ сохраняются ими въ болѣе или менѣе тщательно замаскированной формѣ.

Что касается родоначальника эмпирической философіи, то, вставъ на точку зрѣнія сенсуалистической онтологіи (ощущенія, какъ единственная непосредственно-данная намъ реальность), онъ въ то же время не сумѣлъ отдѣлаться отъ обычнаго, наивно-реалистическаго взгляда, приписывающаго объективную реальность такъ называемому „внѣшнему“ міру. Поэтому выводъ, согласно которому на самомъ дѣлѣ мы знаемъ только наши ощущенія и ничего больше, означалъ для Протагора отказъ отъ всякаго истиннаго знанія. Его скептицизмъ представляетъ, такимъ образомъ, результатъ неполнаго преодолѣнія наивнаго реализма.

Знаменитый софистъ не замѣтилъ, что отказъ отъ познанія „внѣшняго“ міра не означаетъ еще отказа отъ всякаго познанія — напротивъ, если „внѣшній“ міръ закрытъ отъ насъ, то жизнь нашего сознанія доступна намъ непосредственно, во всѣхъ своихъ проявленіяхъ; въ ней мы имѣемъ ту дѣйствительность, по отношенію къ которой всякія сомнѣнія неумѣстны; непосредственныя данныя нашего сознанія представляютъ собою точку опоры, отправляясь отъ которой мы можемъ прійти къ содержательному знанію о томъ, что существуетъ на самомъ дѣлѣ.

Но, разумѣется, для того чтобы притти къ такому познанію, необходимо отказаться отъ сенсуализма, составляющаго общую философскую основу софистическаго релятивизма.

Элементы чуственнаго опыта (*αἰσθήσεις*, sensus), взятые отвлеченно отъ того сознанія, въ которомъ они выступаютъ, не могутъ дать намъ содержательнаго знанія о чемъ бы то ни было — въ этомъ софисты совершенно правы.

Элементы эти доставляютъ матеріалъ для познанія, но они еще не есть само познаніе.

Чтобы проникнуть въ природу истиннаго знанія, необходимо обратиться къ другимъ сторонамъ нашей внутренней жизни, попытаться въ нихъ найти основу его.

Сократъ.

Изслѣдуя природу человѣческаго знанія, Сократъ нашелъ, что оно осуществляется посредствомъ понятій.

Понятія въ силу своей всеобщности обнимаютъ въ своемъ единствѣ неопредѣленное множество вещей. Они устанавливаютъ то, что въ вещахъ есть общаго и что, слѣдовательно, не зависитъ отъ случайныхъ индивидуальныхъ особенностей, принадлежащихъ отдѣльнымъ вещамъ.

Путь къ правильному познанію идетъ черезъ сравненіе отдѣльныхъ частныхъ случаевъ къ усмотрѣнію того, что въ нихъ есть общаго.

Этотъ методъ „всеобщаго опредѣленія“ (*τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου*) раскрываетъ передъ нами существенные и случайные признаки каждаго предмета, выясняетъ его понятіе, которымъ какъ разъ и опредѣляется сущность вещи.

Если въ понятіяхъ раскрываетя сущность вещей, то не значитъ ли это, что между понятіями и вещами не существуетъ принципіальнаго различія, или, иными словами, что понятіе и отвлеченная сущность вещи совпадаютъ другъ съ другомъ?

Сократъ не сдѣлалъ этого вывода, потому что сознательно отказался отъ рѣшенія метафизическихъ вопросовъ: его интересовали исключительно „человѣческія дѣла“, истиннаго знанія онъ искалъ лишь постольку, поскольку оно вело къ добродѣтели. Поэтому онъ не построилъ онтологической системы, связанной съ открытой имъ діалектикой, — эту задачу взяли на себя его ученики.

Милетскіе натурфилософы искали неизмѣнной основы всего существующаго въ отдѣльныхъ конкретныхъ стихіяхъ вселенной: водѣ, воздухѣ, огнѣ и т. п.

Парменидъ установилъ необходимые признаки сущаго, какъ логическіе выводы изъ понятія о немъ. Онъ первый отождествилъ истинную природу сущаго съ его отвлеченнымъ предикатомъ, бытіемъ, или, иными словами, сущее съ понятіемъ о сущемъ.

Уступая, однако, „мнѣніямъ смертныхъ“, во второй части своей поэмы элейскій мудрецъ набросалъ картину міра, связанную съ основными утвержденіями его отвлеченнаго ученія о сущемъ лишь общимъ предположеніемъ о неизмѣнности подлинной дѣйствительности.

Въ первой части поэмы Парменида сущее есть не что иное, какъ чистая отвлеченная мысль, во второй — абсолютная, наполняющая пространство матерія.

Эти два въ извѣстномъ смыслѣ противоположныхъ пониманія сущаго даютъ начало двумъ различнымъ идейнымъ теченіямъ:

Матеріалистическое пониманіе сущаго, постепенно преодолѣвая элементы гилозоистическаго дуализма, играющіе такую огромную роль въ системахъ Эмпедокла и Анаксагора, завершается въ атомистической концепціи.

Глубокія внутреннія противорѣчія матеріалистическаго ученія ярко обнаруживаются при попыткѣ приложить его основныя предпосылки къ проблемѣ воспріятія.

Поставивъ ее, софисты показываютъ совершенную бездоказательность и произвольность теорій, созданныхъ греческими физиками.

Сами софисты приходятъ къ радикальному скептицизму, но какъ всякій скептицизмъ, такъ и скептицизмъ софистическій необходимо заключаетъ въ себѣ нѣкоторыя скрытыя онтологическія предпосылки: утвержденіе Протагора „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей“, по существу, содержитъ въ

себѣ основное положеніе сенсуалистической метафизики.

Въ борьбѣ съ опасными для общественной и индивидуальной морали выводами изъ софистическаго релятивизма Сократъ пытается установить путь къ истинному знанію. Онъ находитъ его въ понятіяхъ, опредѣляющихъ истинную сущность вещи.

Его величайшій ученикъ Платонъ объединяетъ діалектику Сократа съ отвлеченымъ ученіемъ Парменида о сущемъ и на этой основѣ строитъ свою систему, представляющую собою грандіозное завершеніе всей предыдущей работы человѣческой мысли и, поистинѣ, самое прекрасное и удивительное созданіе умозрительнаго генія за всю исторію человѣческаго творчества.

Парменидъ и Платонъ.

Платоническое ученіе объ идеяхъ представляетъ собою продолженіе отвлеченныхъ изысканій Парменида о природѣ сущаго.

Система Парменида развила съ замѣчательною послѣдовательностью и законченностью всѣ основные моменты отвлеченнаго ученія о сущемъ въ немъ самомъ

Всѣ дальнѣйшія видоизмѣненія панлогистической концепціи не прибавляютъ къ нимъ ничего принципіально новаго: ядро панлогизма остается неизмѣннымъ на всемъ протяженіи человѣческой мысли.

Какіе же мотивы обусловливаютъ дальнѣйшее развитіе занимающаго насъ ученія?

Человѣческая мысль, даже при самомъ отвлеченномъ складѣ, не можетъ окончательно удовлетвориться рѣшительнымъ и безусловнымъ отрицаніемъ окружающей насъ конкретной дѣйствительности.

Дуализмъ „сущаго“ и „не-сущаго“ слишкомъ рѣзко противорѣчитъ нашей потребности въ единствѣ міропониманія.

Самъ Парменидъ не могъ удержаться отъ нѣкотораго объясненія природы и господствующихъ въ ней процессовъ[1]). Всѣ позднѣйшіе представители панлогистическаго міропониманія, начиная съ Платона, ставятъ своей важнѣйшей задачей цѣльный идейный синтезъ отвлеченнаго сущаго и конкретной дѣйствительности.

Различные способы осуществленія этого синтеза и образуютъ исторію панлогизма.

Прежде, однако, чѣмъ перейти къ ихъ ближайшему и непосредственному разсмотрѣнію, мы можемъ опредѣлить общія и безусловно необходимыя для всѣхъ видоизмѣненій панлогизма условія этого синтеза, поскольку они вытекаютъ изъ самаго существа задачи.

Первымъ условіемъ синтеза Единаго и Многаго является отказъ отъ безусловной замкнутости сущаго. Этотъ отказъ вноситъ глубокій внутренній разладъ въ ученіе о сущемъ, какъ таковомъ. Но, пытаясь сохранить это ученіе въ его классической формѣ, философская мысль должна была бы въ самомъ началѣ отказаться отъ какихъ бы то ни было попытокъ поставить подлинно-сущее въ то или иное отношеніе къ конкретной дѣйствительности.

Развитіе панлогистической доктрины становится, такимъ образомъ, возможнымъ только послѣ нарушенія логической цѣльности ея основы.

---

1) Правда, онъ очень рѣзко отдѣляетъ область истиннаго знанія, совпадающую со строго отвлеченнымъ ученіемъ о сущемъ, отъ своей физики, въ которой онъ не видитъ ничего, кромѣ лишенныхъ истинной достовѣрности „мнѣній смертныхъ“, (*βροτῶν δόξας ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής*. — Parm. B. 1, 30. Diels I. 115. 12).

Натурфилософія Парменида не нарушаетъ строгаго дуализма системы. „Единое“ и „Многое“ остаются у него безусловно чуждыми другъ другу, и какъ разъ это неуклонное проведеніе мысли о безусловной замкнутости „сущаго“ дѣлаетъ Парменида самымъ послѣдовательнымъ представителемъ панлогизма за всю его исторію.

Если первымъ условіемъ синтеза отвлеченнаго сущаго и нашей дѣйствительности является отказъ отъ одного изъ существеннѣйшихъ моментовъ ученія о подлинно-сущемъ, то вторымъ столь же необходимымъ условіемъ оказывается радикальная переработка нашихъ представленій о конкретной дѣйствительности на основѣ строго раціоналистической теоріи познанія, представляющей, вообще, путеводный маякъ для всѣхъ панлогистическихъ построеній.

Подлинное и условно-сущее должны быть поставлены для познающей мысли, такъ сказать, на одну плоскость: если подлинная дѣйствительность всецѣло раскрылась намъ въ отвлеченныхъ актахъ нашей мысли, то въ нихъ же должна раскрыть свою истинную природу и наша условная дѣйствительность; сведеніе ея къ отвлеченной системѣ понятій, раціонализированіе всего доступнаго нашему опыту и нашей мысли — такова вторая неизбѣжная предпосылка требуемаго синтеза.

Но и первая и вторая предпосылки имѣютъ, по существу, чисто отрицательный характеръ: онѣ опредѣляютъ собою тѣ условія, безъ которыхъ синтезъ Единаго и Многаго невозможенъ, но ничего не говорятъ намъ о томъ, какимъ именно образомъ этотъ синтезъ осуществляется, какое, именно, отношеніе объединяетъ абсолютное и условное.

Въ той отвлеченной системѣ понятій, съ которою, по существу, совпадаетъ панлогистическое міропониманіе, нельзя найти средствъ для требуемаго синтеза: панлогизмъ долженъ заимствовать ихъ извнѣ, изъ иного круга идей.

Онъ обращается опять къ тому же міросозерцанію, у котораго онъ взялъ исходный пунктъ всѣхъ своихъ построеній — понятіе подлинно-сущаго.

Въ монотеизмѣ Богъ разсматривается, какъ абсолютная творческая основа всякой дѣйствительности, міръ — какъ продуктъ божественной дѣятельности.

Формально панлогизмъ принимаетъ это отношеніе, но лишь затѣмъ, чтобы сообщить ему совершенно иной смыслъ.

Въ ученіи о сущемъ, въ немъ самомъ, Богъ, какъ полнота всякой реальности, сводится всецѣло къ отвлеченному предикату бытія; изъ ученія о Богѣ, какъ о Творцѣ вселенной, совершенно устраняются динамическіе моменты; зависимость міра отъ Бога получаетъ чисто отвлеченный характеръ.

Сведя внутреннюю дѣйствительность Божества къ одному ея абстрактному признаку, панлогизмъ замѣняетъ, затѣмъ, дѣятельное отношеніе творческой основы міра къ ея проявленіямъ логическимъ отношеніемъ обусловливающаго и обусловленнаго, основанія и его слѣдствія: вселенная — не произведеніе дѣятельности Бога, а слѣдствіе его отвлеченной сущности.

Столь характерное для всѣхъ видоизмѣненій панлогистической концепціи отождествленіе причины съ основаніемъ и дѣйствія со слѣдствіемъ дано, такимъ образомъ, уже въ переходѣ отъ перваго момента панлогистической концепціи (отвлеченное ученіе о сущемъ) къ ея второму моменту (сущее въ его отношеніи къ конкретной дѣйствительности) и составляетъ необходимую предпосылку этого перехода.

Только въ томъ случаѣ, если наша дѣйствительность цѣликомъ сведена къ понятіямъ и ихъ отношеніямъ, если господствующая надъ нею закономѣрность представлена, какъ закономѣрность, присущая понятіямъ, какъ таковымъ, — однимъ словомъ, только въ томъ случаѣ, если методъ отвлеченнаго построенія распространенъ и на міръ нашего опыта, можно пытаться установить то или иное отношеніе между отвлеченнымъ единствомъ и конкретной множественностью.

Сведеніе зависимости вещей къ зависимости понятій — мы еще разъ настаиваемъ на этомъ важномъ пунктѣ — не случайное достояніе той или иной системы, обязанное своимъ возникновеніемъ своеобразному теченію идей у того

или иного философа, но одинъ изъ важнѣйшихъ и безусловно необходимыхъ моментовъ панлогистическаго міропониманія во всѣхъ его разнообразныхъ видоизмѣненіяхъ.

Это сведеніе происходитъ въ философіи Платона. Величайшій идеалистъ древности продолжаетъ, такимъ образомъ, дѣло Парменида. Зависимость эта была совершенно ясна для самого Платона — недаромъ же онъ вложилъ въ уста элейскаго мудреца самое глубокое и оригинальное изложеніе своихъ взглядовъ.

Платонъ.

Мы установили два момента въ развитіи панлогистической концепціи.

Первый изъ нихъ составляетъ отвлеченное ученіе о сущемъ, въ немъ самомъ, второй — ученіе о сущемъ, какъ безусловной основѣ конкретной дѣйствительности, связанной съ нею отношеніемъ основанія къ слѣдствію.

И первый и второй моменты генетически предполагаютъ ученіе о Богѣ, какъ о Творцѣ міра.

Но, пользуясь этимъ ученіемъ въ качествѣ исходнаго пункта для своихъ отвлеченныхъ построеній, панлогизмъ сохраняетъ изъ него исключительно абстрактную схему: Богъ изъ творческой основы міра превращается въ его логическое основаніе, при чемъ единственнымъ остаткомъ его абсолютности оказывается чисто отрицательный признакъ, заключающійся въ томъ, что его понятіе не обусловлено никакимъ другимъ понятіемъ.

Въ основѣ такого превращенія концепціи Бога, Творца міра, въ абстрактную схему обусловливающаго и обусловленнаго лежитъ прежде всего ультра-раціоналистическая теорія познанія.

Въ ней же кроется и необходимость сведенія всѣхъ формъ реальной причинности къ отвлеченной связи понятій, какъ таковыхъ.

Раціоналистическая теорія познанія у Сократа является основой его этики: приложеніе ея онъ настойчиво ограничиваетъ „человѣческими дѣлами“. Платонъ расширяетъ міросозерцаніе своего учителя, сообщая его основоположеніямъ онтологическій характеръ. Онъ убѣжденъ, что тотъ же путь, который ведетъ насъ къ познанію „дѣлъ человѣческихъ“, позволяетъ намъ проникнуть и въ „дѣла божественныя“, постигнутъ то, что есть на самомъ дѣлѣ.

Разумное познаніе возвышается надъ случайными предметами чувственнаго опыта, переходя отъ множества частныхъ явленій къ единому общему понятію (*εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ*)[1].

Благодаря діалектическому искусству философъ познаетъ чистыя, универсальныя понятія независимо отъ какой бы то ни было чувственной формы. Опредѣленіе понятія не есть простое перечисленіе его признаковъ, а установленіе того общаго въ единичныхъ сходныхъ предметахъ, безъ котораго эти предметы совершенно не могли бы быть поняты.

Понятіе, устанавливая отличительные признаки даннаго предмета, его родъ и видъ (*εἶδος καὶ γένος*), тѣмъ самымъ опредѣляетъ его дѣйствительную сущность.

Изслѣдуя не только отдѣльныя общія понятія, но и ихъ взаимоотношенія, объединяющія всѣ понятія въ одно связное цѣлое, діалектика съ полнымъ правомъ требуетъ для себя первенствующаго положенія среди другихъ наукъ, разсматривающихъ или явленія измѣнчиваго и преходящаго міра (физика), или отправляющихся отъ условныхъ, заранѣе принятыхъ предположеній (математика).

Только діалектика познаетъ неизмѣнное, вѣчное и тождественное, поэтому она есть подлинная наука о истинно-

---

1) Theaet. 265 D.

сущемъ (*ἡ περὶ ὄντως ὂν ἐπιστήμη*), и только ея объекты обладаютъ истинною реальностью.

Умопостигаемыя сущности, идеи, существуютъ независимо отъ отдѣльныхъ вещей конкретнаго міра, которыя единственно отъ нихъ получаютъ свои формы, свойства и логическія опредѣленія. Единичныя вещи, данныя въ чувственномъ опытѣ, реальны лишь постольку, поскольку онѣ причастны идеямъ, — но сами по себѣ идеи, обитающія въ „умномъ мѣстѣ“, не имѣютъ ничего общаго съ нашею дробною, преходящею дѣйствительностью.

Подлинное бытіе постигается только чистымъ умозрѣніемъ: мысль и дѣйствительность, по существу, совпадаютъ.

Развивая предпосылки сократической діалектики, Платонъ приходитъ, такимъ образомъ, къ выводу, тождественному съ основнымъ положеніемъ метафизики Парменида (*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*) [1]).

Мы познаемъ идеи въ соотвѣтствующихъ имъ общихъ понятіяхъ, но сами въ себѣ идеи представляютъ не созданія нашей душевной дѣятельности (*νοήματα ψυχῆς*), а самодовлѣющія реальности.

Идеи Платона, — говоритъ кн. С. Н. Трубецкой, — „по своему происхожденію, . . . суть п о н я т і я, которыя превращаются въ сущности“ [2]).

Этотъ взглядъ пользуется среди историковъ философіи почти всеобщимъ признаніемъ [3]). И нельзя не согласиться,

---

1) Parm. B. 5. Diels I². 117, 7.

2) Исторія древней философіи. Ч. II. Москва 1908. Стр. 23.

3) Ed. Zeller. Philosophie der Griechen. Bd. III, 1; III Aufl. S. 551. „ . . . die Ideen sind nichts anderes als die sokratischen Begriffe, aus Erkenntnisnormen zu metaphysischen Principien erhoben und auf die spekulativen Fragen nach dem Wesen und den Gründen des Seienden angewendet“.

Hartmann (Geschichte der Metaphysik Bd. I; S. 32):

„Ihrem ganzen Ursprung nach sind die Platonischen Ideen nichts als hypostasierte und zu einer transcendenten unräumlichen Existenz aus per Welt hinausprojizierte Begriffe, speciell Artbegriffe.

что умозрительная система Платона построена прежде всего на объективированіи, или гипостазированіи, или, если угодно, проицированіи [1]) въ независимую отъ насъ дѣйствительность нашихъ общихъ понятій.

Сводя всю нашу дѣйствительность къ отвлеченнымъ понятіямъ и ихъ взаимоотношеніямъ, ученіе Платона о идеяхъ прямо удовлетворяетъ второй необходимой предпосылкѣ синтеза — абсолютнаго и условнаго, Единаго и Многаго.

Какимъ же, именно, образомъ осуществляется этотъ синтезъ?

Выясненію необходимости его посвящены самые глубокіе діалоги Платона: Софистъ и Парменидъ, отчасти, Филебъ.

Нашъ философъ ставитъ своей задачей понять подлинно-сущее, не какъ отвлеченное единство, исключающее всякую множественность, но какъ живое единство, осуществляющееся въ логически-вытекающемъ изъ него множествѣ [2]).

C. A. Brandis. Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie etc. I, 313.

„Die Ideen sind ... das Beharrliche im Wechsel der Erscheinungen, das sich selber Gleiche, welches der Mannichfaltigkeit ähnlicher Dinge und Wesen als Grund ihrer Zusammengehörigkeit vorauszusetzen ist... zunächst also das Allgemeine, oder die unveränderlichen Art- und Gattungsbegriffe...

1) Относительно значенія термина „проективизмъ“, „проицировать“ см. соч. проф. Я. Ф. Озе. „Персонализмъ и проективизмъ въ метафизикѣ Лотце“ (Юрьевъ, 1896) Стр. 278: „ . . . „проективизмъ“ обозначаетъ всѣ воззрѣнія, приписывающія самостоятельное бытіе тому, что при соотвѣтственномъ анализѣ оказывается или содержаніемъ или дѣятельностью „я“, какъ субстанціи“.

Идеалистическій проективизмъ Платона, какъ справедливо замѣчаетъ проф. Озе, „формамъ мышленія приписываетъ транссубъективную дѣйствительность“ (стр. 34).

2) Жизнь всегда предполагаетъ множественность своихъ проявленій:

Kein Lebendiges ist ein Eins,
Immer ist's ein Vieles.

Но эта множественность не только не исключаетъ, но и прямо предполагаетъ проявляющееся въ ней единство:

Und es ist das ewig Eine,
Das sich vielfach offenbart. (Goethe.)

Путь къ выполненію этой задачи Платонъ находитъ въ ученіи о общности (*κοινωνία*) понятій. Если бы понятія не были связаны другъ съ другомъ, то ни одной вещи нельзя было бы приписать отличнаго отъ нея предиката: сущее было бы только сущимъ, и его единство исключало бы всякую множественность. Но наши понятія образуютъ единую систему: понятія съ меньшимъ объемомъ подчиняются и какъ бы обнимаются понятіями съ большимъ объемомъ. Послѣдовательно восходя отъ менѣе общихъ понятій къ понятіямъ болѣе общимъ, мы приходимъ, въ концѣ концовъ, къ самой общей идеѣ. Эта идея содержитъ въ своемъ единствѣ весь міръ идей, подчиненныхъ ей и развивающихся изъ нея.

Платонъ нашелъ, такимъ образомъ, рѣшеніе проблемы Единаго и Многаго въ логическомъ подчиненіи понятій другъ другу.

При послѣдовательномъ развитіи этой концепціи Платонъ долженъ былъ бы прійти къ отождествленію безусловнаго начала дѣйствительности съ идеей бытія, какъ самымъ общимъ и отвлеченнымъ понятіемъ [1]), возвышающимся и, слѣдовательно, господствующимъ надъ всѣми иными понятіями.

И если онъ не сдѣлалъ этого вывода, необходимо слѣдующаго изъ отвлеченно-идеалистической концепціи, лежащей въ основѣ его ученія о идеяхъ, то это можно объяснить только тѣмъ, что эта концепція далеко не исчерпывала его интимнаго міросозерцанія: геній Платона переросъ рамки панлогистической теоріи; въ его произведеніяхъ мы очень часто встрѣчаемся съ глубокими и геніально-смѣлыми усиліями создать совершенно новое и оригинальное міропониманіе, по отношенію къ которому панлогистическая доктрина представляетъ лишь предварительную, пропедевтическую ступень.

---

1) Такое именно рѣшеніе проблемы предлагаютъ болѣе развитыя формы панлогизма (См. стр. 122 и сл. настоящаго сочиненія).

И если эти усилія не привели къ законченной и цѣльной системѣ философіи, то виною этому тѣ отвлеченныя средства, которыми располагала античная мысль: въ ней отсутствовала возможность выразить динамическіе моменты спиритуалистической концепціи (именно поэтому древняя психологія игнорируетъ важнѣйшее проявленіе нашей душевной жизни — волю). Интеллектуализмъ и безусловный раціонализмъ господствовали надъ философскимъ сознаніемъ древности и не позволяли развиться тому міропониманію, которое предполагаетъ прежде всего преодолѣніе этихъ одностороннихъ и своей односторонностью ложныхъ теорій.

Къ элементамъ конкретнаго идеализма въ міросозерцаніи Платона мы еще вернемся въ настоящей главѣ, прослѣживая историческія судьбы спиритуалистической концепціи. Здѣсь, возвращаясь къ разсмотрѣнію проблемы подлинно-сущаго въ его отношеніи къ конкретной дѣйствительности, мы отмѣтимъ, что Платонъ рѣшаетъ эту проблему далеко не въ духѣ послѣдовательнаго панлогизма: безусловное начало всѣхъ вещей для него не идея бытія, самое общее и отвлеченное понятіе, а идея блага, понятіе съ болѣе узкимъ объемомъ, чѣмъ идея бытія. „Ты, конечно, согласишься — говоритъ Сократъ Главкону,— что благодаря солнцу всѣ предметы не только становятся доступными зрѣнію, но и получаютъ отъ него и рожденіе, и ростъ, и пищу, хотя само солнце и не рождается. — Разумѣется. — Въ такомъ случаѣ ты долженъ признать, что (точно такъ же) и всему по-

1) Какъ разъ эти усилія и образуютъ самую цѣнную часть наслѣдія, оставленнаго философіи Платономъ. Они то сообщаютъ его произведеніямъ невыразимую прелесть и производятъ неизгладимое, единственное въ своемъ родѣ впечатлѣніе на всякаго, кто „рѣшилъ окунуться въ этотъ вѣчно-юный, неизсякающій родникъ неудержимо смѣлой и послѣдовательной, впервые себя осознавшей мысли.“ (Слова Владимира Соловьева въ предисловіи къ его переводу Платона. Не имѣя подъ руками этого перевода, цитирую по памяти).

знаваемому благо сообщаетъ не только познаваемость, но и (самое) бытіе, (самую) сущность, хотя (само) благо не есть сущность, но по достоинству и могуществу выше сущности“ [1]).

Признавъ началомъ всего идею блага, Платонъ сближаетъ ее какъ съ „сущимъ“ Парменида, такъ и съ мірообразующимъ разумомъ (*νοῦς διακοσμῶν τὰ πάντα*) Анаксагора и Ксенофана (*ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο (θεὸς) νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει*) [2]). Понятія абсолютнаго разума и блага чужды панлогистическому міропониманію и представляютъ собою отчасти заимствованія изъ религіозныхъ воззрѣній, отчасти предвосхищаютъ новое, спиритуалистическое міропониманіе.

Объединеніе важнѣйшихъ предыдущихъ концепцій подлинно-сущаго осуществляется, такимъ образомъ, у Платона не на почвѣ панлогистическаго міропониманія. Общее міросозерцаніе Платона нельзя разсматривать, какъ отвлеченный идеализмъ, хотя его ученіе о идеяхъ, какъ реальныхъ понятіяхъ, представляетъ собою, несомнѣнно, самый крупный этапъ въ развитіи панлогизма — неустранимое условіе второго момента его.

Іоаннъ Скотъ Эріугена.

Ученіе о идеяхъ, какъ реальныхъ общихъ понятіяхъ, выступаетъ у большинства представителей античнаго идеализма и почти у всѣхъ мыслителей патристическаго періода, восторженныхъ поклонниковъ „божественнаго Платона“ [3]).

---

1) Respubl. VI 509. B.: *Πῶς; Τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον, οἶμαι, τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. Πῶς γαρ; Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ'ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέρχοντος.*

2) Xenoph. B. 25 (Diels I; 50, 20.)

3) Такъ называютъ родоначальника идеалистической философіи не только Плотинъ и Порфирій, но и Климентъ Александрійскій и Оригенъ, а за ними и большинство представителей святоотеческой эпохи.

Однако, наибольшого вліянія теорія идей достигаетъ въ ранней схоластикѣ.

Уже въ девятомъ вѣкѣ мы встрѣчаемся съ системой Іоанна Скота Эріугены[1]), въ которой платоническое ученіе, развитое до крайнихъ предѣловъ, образуетъ основу теоретической философіи.

Реально въ вещахъ то, что въ нихъ есть общаго; то, что мы называемъ вещью, есть не что иное, какъ нѣкоторое опредѣленное сочетаніе общихъ понятій. Матерія, какъ носитель свойствъ вещей, есть не что иное, какъ понятіе измѣнчивости. Эріугена преодолѣлъ античный дуализмъ формъ-идей, съ одной стороны, и матеріи, съ другой[2]), сводя всю безъ остатка дѣйствительность къ общимъ понятіямъ.

Понятія тѣмъ „реальнѣе“, чѣмъ большее количество индивидовъ они обнимаютъ: ступени общности совпадаютъ со ступенями реальности.

Общее въ своемъ отношеніи къ частному не есть продуктъ нашей мысли, а самодовлѣющая реальность, подлинная основа всѣхъ явленій (Ac per hoc intelligitur, quod ars illa, quae dividit genera in species, et species in genera resolvit, quae *διαλεκτική* dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum, ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita, et a sapientibus inventa, et ad utilitatem solerti rerum indagine usitata)[3]).

---

1) Строго говоря, Эріугену нельзя считать представителемъ схоластики, истинными родоначальниками которой являются Ансельмъ Кентерберійскій и Абеляръ. Эріугена стоитъ на рубежѣ между святоотеческой эпохой и средними вѣками. По общему духу, оживляющему его міропониманіе онъ несомнѣнно ближе къ великимъ представителямъ патристики, чѣмъ къ философамъ схоластики.

2) Въ античномъ идеализмѣ идеи опредѣляются, какъ подлинносущее (*τό ὄντως ὄν*), матерія — какъ не-сущее (*μή ὄν*).

3) De divisione naturae. Цитирую по изданію H. I. Floss'a: Ioannis Scoti Opera quae supersunt omnia. 1853 [Patrologiae latinae cursus completus. Series II. Tomus CXXII]. Lib. IV, Cap. IV. P. 748, 9.

Логическая система понятій, расположенныхъ по ступенямъ убывающей логической общности, является какъ бы идеальнымъ прообразомъ творенія, заключающагося въ послѣдовательномъ нисхожденіи отъ единой божественной сущности къ множественности явленій конкретнаго міра.

Ученіе о Богѣ, Творцѣ вселенной, съ его рѣзко выраженнымъ динамическимъ характеромъ получаетъ чисто формальный смыслъ: идеи не производятся Богомъ, а логически вытекаютъ изъ его отвлеченной сущности. Богъ, какъ самое реальное и, слѣдовательно, самое общее и отвлеченное „сущее“, возвышается надъ всѣми возможными предикатами за исключеніемъ абстрактнаго предиката бытія. Абсолютное бытіе въ своемъ изначальномъ единствѣ содержитъ весь міръ идей, вытекающихъ и развивающихся изъ него по ступенямъ убывающей логической общности. (Nil aliud esse video, in quo naturaliter inesse *οὐσία* possit, nisi in generibus et speciebus, a summo usque deorsum descendentibus, h. e. a generalissimis usque ad specialissima, i. e. individua: seu reciprocatim sursum versus ab individuis ad generalissima. In his enim veluti naturalibus partibus universalis *οὐσια* subsistit)[1].

Логическая зависимость понятій есть единственная реальная причинность, господствующая въ мірѣ, и, въ то же время, лучшее доказательство божественной мудрости, раскрывающейся прежде всего въ логическомъ дѣленіи всѣхъ вещей по родамъ, видамъ и т. д. (Sapientem (divinam naturum) esse, ex divisionibus eorum (quae sunt), in essentias, in genera, in species. differentiasque, numerosque . . . rectae mentis contuitu Theologi serutati sunt)[2].

Уже самый общій эскизъ системы Эріугены отчетливо обнаруживаетъ ея панлогистическія предпосылки; міръ свя-

1) Lib. I. C. XXVI. P. 472.
2) Ib. Lib. I Cap. XIII. P. 455.

занъ съ Богомъ чисто логической связью, вся дѣйствительность разрѣшена въ отношенія понятій.

Если бы Эріугена сдѣлалъ еще одинъ шагъ — въ бытіи, какъ самомъ общемъ и отвлеченномъ предикатѣ Бога, усмотрѣлъ полное выраженіе Его природы, мы имѣли бы въ системѣ знаменитаго философа совершеннно законченную форму панлогистическаго міропониманія, въ которой были бы отчетливо представлены оба необходимые момента этой концепціи: отвлеченное ученіе о Богѣ, или „сущемъ“ въ немъ самомъ и ученіе о мірѣ, какъ слѣдствіи логической сущности Бога.

Второй моментъ развитъ у Эріугены съ замѣчательною отчетливостью, дѣлающей его систему классическимъ прообразомъ дальнѣйшихъ видоизмѣненій панлогизма и ставящей ее въ этомъ отношеніи на ряду съ системой Парменида, какъ классическимъ выраженіемъ перваго момента этой концепціи.

Дѣло, однако, въ томъ, что у Эріугены ученіе о Богѣ, какъ самомъ общемъ и отвлеченномъ бытіи, не раскрываетъ, какъ у Парменида, всей Его природы [1]), а безъ этого допущенія нѣтъ панлогизма въ строгомъ смыслѣ.

Отождествить же въ Богѣ Его внутреннюю реальность и Его отвлеченный предикатъ (бытіе) препятствуетъ Эріугенѣ, какъ и всѣмъ представителямъ средневѣковой мысли, драгоцѣннѣйшее наслѣдіе неоплатонизма и патристики, „отрицательное богословіе“ (*θεολογία ἀποφατική*).

---

1) Ib. Lib. V. Cap. XXVI, P. 919 ... cognoscitur Deus esse et invenitur, non quid est, sed quia solummodo est, quoniam ipsa Dei natura nec dicitur nec intelligitur; superat namque omnem intellectum lux inaccessibilis.

Ib. Lib. I, Cap. XV, P. 463: Nulla categoria proprie Deum significare potest.

Ib. I, 66, P. 510: . . . nil de Deo posse proprie dici, quoniam superat omnem intellectum, omnesque sensibiles intelligibilesque significationes.

Ib. I, 45, P. 487: *Οὐσίαν* per seipsam definire et dicere, quid sit, nemo potest.

„Второй Оригенъ“ [1]), продолжатель Григорія Нисскаго, Максима Исповѣдника, восторженный поклонникъ и переводчикъ псевдо-діонисіевыхъ „Ареопагитикъ“ — не могъ, разумѣется, въ отвлеченныхъ построеніяхъ человѣческой мысли видѣть адэкватнаго выраженія „сверхсущной и сверхразумной“ природы Бога, доступной намъ лишь „гадательно, въ неясномъ отраженіи, частично“ („in aenigmate, in speculo, ex parte“) [2]).

Свое ученіе о Богѣ, какъ о самомъ общемъ, отвлеченномъ и, слѣдовательно, совершенно неопредѣленномъ бытіи, Эріугена прямо отождествляетъ съ ученіемъ „негативной теологіи“ о „непознаваемой и невыразимой сущности“ абсолютнаго начала вселенной. Все, что приписываетъ Богу въ переносномъ смыслѣ положительное богословіе, все это отвергаетъ въ собственномъ смыслѣ богословіе „отрицательное“ (Et haec est cauta et salutaris et catholica de Deo praedicanda professio, ut prius de eo juxta catafaticam, i. e. affirmationem, omnia sive nominaliter, sive verbaliter praedicemus, non tamen proprie, sed translative; deinde ut omnia, quae de eo praedicantur per catafaticam, eum esse negemus per apofaticam, i. e. negationem, non tamen translative sed proprie) [3]).

Возвышенная и непостижимая природа Бога лучше выражается отрицаніемъ, чѣмъ утвержденіемъ (In theologicis siquidem regulis ad investigandam divinae naturae sub-

1) Такъ называетъ Эріугену одинъ изъ крупнѣйшихъ знатоковъ средневѣковой философіи Clemens Bäumker.

2) Слова апостола Павла въ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ (XIII, 12), повторяющіяся безчисленное множество разъ въ патристической и схоластической литературѣ. Съ геніальной глубиной эта мысль развита въ такъ называемыхъ „Ареопагитикахъ“, принадлежащихъ неизвѣстному автору конца пятаго и начала шестого вѣка. (Время ихъ написанія Stiglmayr u. H. Koch относятъ къ 485—515 гг.).

3) De divis. nat. I, 76, p. 522.

limitatem et incomprehensibilitatem plus negationis, quam affirmationis virtus valet.)[1]).

Не трудно замѣтить, что въ міросозерцаніи Эріугены борются двѣ противоположныя тенденціи: мистическая, въ ученіи о „сверхсущной и сверхразумной“ природѣ Бога, и раціоналистическая — въ ученіи о мірѣ, какъ логическомъ слѣдствіи отвлеченной сущности Бога.

Первой изъ нихъ Эріугена примыкаетъ къ неоплатоническому теченію въ патристикѣ и предвосхищаетъ важнѣйшія идеи мистики викторинцевъ и Бонавентуры.

Въ этомъ отношеніи его система образуетъ одинъ изъ важнѣйшихъ моментовъ въ развитіи того теченія въ христіанствѣ, которое представлено именами Климента, Оригена и Григорія Нисскаго, съ одной стороны, — Баадера, Шеллинга и Владиміра Соловьева, съ другой.

---

1) Ib. III, 20 p. 684.

Ученія „негативной теологіи“ составляютъ интегральную часть христіанской, да и всякой, вообще, мистики.

Оригинальное выраженіе основной идеи, отъ которой отправляется отрицательное богословіе, мы находимъ у одного изъ величайшихъ поэтовъ мистики Іоганна Шеффлера (Angelus Silesius 1624—1677):

Je mehr du Gott erkennst, je mehr wirst du bekennen,
dass du je weniger ihn, was er ist, kannst nennen.
Cherubinischer Wandersmann V, 41.

Was Gott ist, weiss man nicht: er ist nicht Licht nicht Geist,
nicht Wonnigkeit, nicht Eins, nicht was man Gottheit heisst,
nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Wille, Liebe, Güte.
Kein Ding, kein Unding noch, kein Wesen, kein Gemüte,
er ist, was ich und du, und keine Creatur,
eh' wir geworden sind, was Er ist, nie erfuhr. IV, 21.

Gott ist ein lauter Nichts: ihn rührt kein Nun noch Hier;
Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwird er dir.

Цитаты изъ Шеффлера воспроизводятся или по моимъ выпискамъ, за безусловную точность которыхъ я не могу ручаться, или по памяти (въ тѣхъ случаяхъ, когда я не указываю мѣста въ „Cherubinischer Wandersmann“, откуда взятъ приводимый мной отрывокъ). Достать же экземпляръ этой книги и по нему провѣрить цитаты — во время печатанія моего сочиненія мнѣ не удалось.

Другая, раціоналистическая тенденція приводитъ Эріугену къ теоріи логическаго реализма, которая, какъ мы пытались выяснить на предыдущихъ страницахъ, образуетъ важнѣйшій моментъ въ развитіи панлогистическаго міросозерцанія; съ этой стороны систему его можно разсматривать какъ одно изъ звеньевъ той цѣпи, въ продолженіе которой входятъ ученія Мальбранша, Спинозы, Гегеля и католическихъ онтологистовъ XIX вѣка.

Онтологическій аргументъ.

Логическій реализмъ Эріугены возрождается въ XI вѣкѣ у родоначальника схоластики въ строгомъ смыслѣ слова Ансельма Кентерберійскаго, автора знаменитаго „онтологическаго“ [1]) доказательства бытія Божія.

Реализмъ Эріугены и Вильгельма Шампо является классическимъ прообразомъ *второго* изъ двухъ основныхъ моментовъ панлогистическаго міросозерцанія (міръ, какъ слѣдствіе отвлеченной сущности Бога).

Общее религіозно-философское міропониманіе среднихъ вѣковъ препятствовало свободному развитію перваго момента всякаго панлогизма (отвлеченное ученіе о Богѣ, какъ слѣдствіе понятія о Немъ), поэтому въ рамкахъ этого міросозерцанія панлогизмъ по необходимости оставался незаконченнымъ и отрывочнымъ; ни у одного изъ мыслителей этого періода онъ не играетъ центральной и господствующей роли.

Въ средневѣковой философіи главнымъ препятствіемъ къ полному раскрытію началъ панлогистической концепціи является невозможность примирить отвлеченное ученіе о сущемъ съ господствующимъ богословіемъ.

Однако, потребность въ строго раціоналистическомъ пониманіи всей дѣйствительности выражается въ непрерывныхъ попыткахъ расширить область отвлеченныхъ построеній, при-

1) Терминъ этотъ принадлежитъ Канту.

чемъ эти попытки предпринимаются чаще всего съ цѣлью умозрительнаго обоснованія господствующей философіи [1]).

Въ своемъ знаменитомъ аргументѣ Ансельмъ видитъ простѣйшее средство сдѣлать существованіе Бога очевиднымъ для всякаго ума, обладающаго понятіемъ Бога.

„Никто, разумѣющій, что такое есть Богъ, не можетъ помыслить, что Бога нѣтъ“ („. . . nemo intelligens id quod Deus est, potest cogitare quia Deus non est . . .“ [2]). Благочестивый авторъ и не подозрѣваетъ, что онъ создаетъ могущественнѣйшее орудіе для панлогизма, превращающаго природу Бога въ отвлеченіе нашей мысли.

Напомнимъ читателю содержаніе онтологическаго доказательства.

„То, совершеннѣе чего нельзя мыслить, не можетъ быть въ одномъ только интеллектѣ“ (. . . id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo) [3]). Въ этой формулѣ implicite данъ весь аргументъ: вторая и третья главы „Proslogion“ посвящены цѣликомъ раскрытію ея смысла. Богъ есть самое совершенное существо, „больше котораго нельзя мыслить“. То, что существуетъ и въ сознаніи (in intellectu), и въ дѣйствительности (in re), „больше“ того, что существуетъ только въ сознаніи. Допуская, что Богъ существуетъ только въ нашей мысли, мы вносимъ въ Его понятіе внутреннее противорѣчіе:

„Если... то, больше (совершеннѣе) котораго помыслено быть не можетъ, существуетъ въ одномъ только сознаніи,

---

1) Черта крайне поучительная: и у Спинозы вся система первоначально должна служить обоснованіемъ положенія: „Вещи . . . безъ Бога не могутъ ни существовать, ни быть поняты“ („res . . . sine Deo nec esse nec concipi possunt“).

Точно такъ же Гегель и правые гегельянцы склонны видѣть въ своей философіи раціональное оправданіе основоположеній протестантской теологіи.

2) Proslogion C. IV. Patrol. lat. Ser. II. T. CLVIII. P. 229.

3) Ib. C. II, p. 228.

Tartu Ülik

(въ такомъ случаѣ) то самое, больше котораго ничего помыслено быть не можетъ, является такимъ, что можно помыслить нѣчто большее его. Но этого, очевидно, не можетъ быть (Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu, idipsum, quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest: sed certe hoc esse non potest). Остается, поэтому, заключить, что „существуетъ . . . внѣ сомнѣнія нѣчто такое, больше котораго ничего помыслить нельзя, и въ сознаніи, и въ дѣйствительности“ (Existit . . . procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu, et in re)[1]).

„Итакъ, — заканчиваетъ Ансельмъ свое обращеніе къ Вседержителю (доказательство ведется въ формѣ молитвы) — Ты воистину существуешь, Господи, такъ что Тебя даже помыслить нельзя несуществующимъ. Вѣдь если бы какой-нибудь разумъ могъ помыслить нѣчто болѣе совершенное, чѣмъ Ты, то тварь поднялась бы выше Творца, . . . что является нелѣпостью“. (Sic ergo vere es, Domine, Deus meus, ut nec cogitari possis non esse. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super Creatorem, . . . quod valde est absurdum)[2]).

Значеніе аргумента Ансельма для панлогистической спекуляціи проще всего выяснить путемъ сравненія его выводовъ съ ученіемъ Парменида.

„Сущее есть“ — предикатъ бытія аналитически вытекаетъ здѣсь изъ понятія „сущаго“. Но то же самое, по существу, имѣемъ мы и у Ансельма: въ понятіи Бога, какъ существа самаго совершеннаго заключается въ качествѣ его признака, или предиката бытіе; достаточно простого анализа понятія существа, „больше котораго нельзя помыслить“ (quo maius cogitari nequit), чтобы открыть въ немъ этотъ признакъ.

---

1) Ib.
2) Prosl. Cap. III (p. 228).

Такимъ образомъ, онтологическое доказательство построено на той же основѣ, что и утвержденіе Парменида о необходимомъ существованіи подлинно-сущаго. Оно представляетъ собою прямое приложеніе посылокъ логическаго реализма къ вопросу о абсолютной основѣ дѣйствительности[1]).

Выведеніемъ бытія изъ понятія исчерпывается то общее, что мы находимъ у элейскаго философа и у Кентерберійскаго епископа.

Ансельмъ не ставитъ знака равенства между подлинно-сущимъ и его отвлеченнымъ предикатомъ, не видитъ въ бытіи полнаго выраженія внутренней природы безусловнаго, но, несомнѣнно, онъ дѣлаетъ важный шагъ въ этомъ направленіи, и не даромъ развитыя системы панлогизма берутъ онтологическій аргументъ въ качествѣ исходнаго пункта для своихъ отвлеченныхъ построеній: такъ, у Спинозы въ основѣ всей системы лежитъ ученіе о существѣ, изъ отвлеченной природы котораго слѣдуетъ его существованіе (ex cujus essentia sequitur existentia)[2]).

---

1) Именно въ такомъ логическомъ смыслѣ истолковываютъ занимающій насъ аргументъ большинство изслѣдоввтелей исторіи средневѣковой философіи [Maurice De Wulf, (Hist. de la philos. médiévale), Baeumker (Witelo), Domet de Vorges (Saint Anselme), Grunwald (Geschichte d. Gottesbeweise im M. A.) и др.].

Нельзя, однако, не отмѣтить и психологическаго толкованія (какъ намъ кажется, искусственнаго): представленіе совершеннѣйшаго Существа въ нашемъ сознаніи можетъ быть объяснено только зависимостью этого представленія отъ объективнаго бытія совершеннѣйшаго Существа. Такъ, напримѣръ, понимаетъ онтологическій аргументъ Adlhoch.

2) Напомнимъ читателю, что и у Гегеля первоначальный моментъ объективнаго діалектическаго процесса образуетъ идея бытія. Свое же отношеніе къ аргументу Ансельма Гегеля выразилъ вполнѣ опредѣленно въ слѣдующемъ мѣстѣ „Энциклопедіи“:

„Alles Vornehmthun gegen den sogenannten ontologischen Beweis und gegen die Anselmische Bestimmung des Vollkommenen hilft nichts, da sie in jedem unbefangenen Menschensinn ebenso sehr liegt, als in jeder Philosophie ... und im Prinzipe des unmittelbaren Glaubens zurückkehrt“. (Всякое отношеніе свысока къ такъ называемому онтологическому доказательству и къ ансельмовскому опредѣленію Всесовершеннаго ни къ чему не ведетъ, такъ какъ это опредѣленіе настолько же глубоко зало-

Значеніе онтологическаго аргумента для развитія панлогистической концепціи выступаетъ съ особенною отчетливостью, если вспомнить его судьбы въ новой философіи. Всѣ крупнѣйшіе представители докантовскаго раціонализма[1]) согласны въ томъ, „что можно съ полнымъ правомъ заключать, что Богъ существуетъ изъ того, что необходимое существованіе уже заключается въ нашемъ понятіи о Немъ“ (Ex eo quod existentia necessaria in nostro de Deo conceptu contineatur, recte concludi Deum existere)[2]).

Но и критика Канта[3]) не нанесла онтологическому доказательству окончательнаго удара, напротивъ, изъ его

жено во всякомъ непредубѣжденномъ человѣческомъ сознаніи, какъ и во всякомъ философскомъ міросозерцаніи . . . и выступаетъ наружу въ принципѣ непосредственной вѣры).

Поэтому Гегель принимаетъ его и находитъ, что единственнымъ недостаткомъ аргументаціи Ансельма является отсутствіе усмотрѣнія безусловнаго единства мысли и бытія въ Безконечномъ. (Dem Beweise, den Kant kritisirt, so wie es noch jetzt nach seiner Art gäng und gäbe ist, fehlt nur die Einsicht in die Einheit des Denkens und Seyns beim Unendlichen Werke. XV, 168).

1) А догматическій раціонализмъ, при послѣдовательномъ развитіи его предпосылокъ, не можетъ привести ни къ какому иному міросозерцанію, кромѣ панлогистическаго.

2) Cartesii Principia philosophiae. I, 14.

Формула Декарта напоминаетъ формулу Александра Галесскаго. Optimum est optimum — доказываетъ doctor irrefragabilis — Ergo optimum est, quia intellectu eius quod est „optimum“ intelligitur „esse“ („Совершеннѣйшее есть совершеннѣйшее . . . Слѣдовательно совершеннѣйшее существуетъ, ибо въ понятіи „совершеннѣйшаго“ уже заключается понятіе „существованія“).

3) Очень часто въ Кантѣ видятъ п е р в а г о противника онтологическаго аргумента. Такъ Гегель въ своихъ лекціяхъ по исторіи философіи утверждаетъ, что аргументація Ансельма вплоть до Канта пользовалась всеобщимъ признаніемъ (Die Argumentation hat bis auf Kant gegolten“. Werke XV, 166).

На самомъ дѣлѣ противъ выводовъ Ансельма выступилъ уже его современникъ Гаунилонъ въ своемъ „Liber pro Insipiente“.

Изъ крупныхъ богослововъ XII вѣка, противникомъ Ансельма является Рихардъ изъ Сонъ-Виктора.

Чрезвычайно остроумной и уничтожающей критикѣ подвергаетъ онтологическое доказательство Ѳома Аквинскій (Summa Theolog.,

школы вышелъ мыслитель, расширившій область, въ которой господствуетъ это доказательство, до крайнихъ предѣловъ.

Въ средневѣковой философіи время наибольшаго распространенія аргумента совпадаетъ съ эпохой высшаго расцвѣта схоластики (XIII вѣкъ).

Паденіе платоническаго реализма и торжество философіи Аристотеля не устранило, такимъ образомъ, изъ схоластики ученія, представляющаго собою кульминаціонный пунктъ въ развитіи средневѣковаго логическаго реализма.

Только Ѳома Аквинскій и Рихардъ Миддлетонъ рѣшительно отвергаютъ аргументъ Ансельма.

Другіе же крупные представители разсматриваемаго періода (Вильгельмъ Оксеррскій, Александръ Галесскій, Бонавентура, Дунсъ Скотъ) присоединяются къ родоначальнику схоластики, внося лишь въ его аргументацію нѣкоторыя видоизмѣненія и дополненія [1]).

Нельзя не отмѣтить, что та поправка, которую внесъ въ онтологическій аргументъ Декарта Лейбницъ, была уже отчасти

Pars 1 Quaest. II, Art I; Summa contra gentiles Lib. I, Cap. X; Sentent. Lib. I Dist. III Quaest I Art II).

Блестящія возраженія противъ онтологическаго аргумента Декартā сдѣлалъ Гассенди (Cinquième objections . . . contre la troisième (et) contre la cinquième méditation).

1) Исторія онтологическаго доказательства до недавняго времени была изучена очень поверхностно, и это, разумѣется, обусловливало неправильную оцѣнку идейнаго и историческго значенія знаменитаго аргумента.

Съ одной стороны, въ сочиненіяхъ, принадлежащихъ спеціалистамъ по новой философіи, среди которыхъ крайне рѣдко встрѣчаются хорошіе знатоки средневѣковой философіи, очень часто проводится взглядъ, что в с ѣ представители схоластики, были сторонниками Ансельма.

Съ другой стороны, такой превосходный спеціалистъ по исторіи схоластической мысли, какъ Stöckl, рѣшительно утверждаетъ, что „аргументъ Ансельма былъ отвергнутъ всей послѣдующей схоластикой“ (das Anselmianische Argument (wurde) von der ganzen folgenden Scholastik zurückgewiesen) (Lehrbuch d. Gesch. d. Philos. I^3 S. 389).

И это заблужденіе очень распространено въ философской литературѣ.

Такъ, уже Лейбницъ утверждалъ, что всѣ схоластики отвергаютъ онтологическій аргументъ (Les scolastiques sans excepter même leur

предвосхищена Бонавентурой; съ совершенной отчетливостью формулируетъ ее Дунсъ Скотъ, который „окрашиваетъ“ доказательство Ансельма (potest colorari illa ratio Anselmi):

Гаунилонъ, возражая противъ выводовъ Ансельма, указывалъ, что достаточно, слѣдуя посылкамъ его аргумента, представить себѣ островъ, лучше или больше котораго нельзя вообразить, чтобы признать его реальное существованіе. Бонавентура (De mysterio Trinitatis, Qu. 1, Art. I) защищаетъ ученіе Ансельма слѣдующимъ образомъ. Понятіе самаго совершеннаго острова заключаетъ внутреннее противорѣчіе, такъ какъ островъ означаетъ существо несовершенное (ens defectivum) и, слѣдовательно, его предикатомъ не можетъ быть необходимое существованіе. Напротивъ, „когда я говорю о существѣ, больше котораго нельзя ничего помыслить, то нѣтъ здѣсь никакого противорѣчія между субъектомъ и его предикатомъ, и, поэтому, существо это можетъ быть мыслимо вполнѣ раціонально“ (cum dico ens, quo nihil maius cogitari potest, hic nulla est repugnantia inter subiectum et implicationem; et ideo rationabiliter potest cogitari).

Точно также Дунсъ Скотъ, выяснивъ отсутствіе внутренняго противорѣчія въ понятіи ens, quo maius cogitari non potest, заключаетъ: „Если Богъ возможенъ, (Онъ) существуетъ („Si Deus est possibilis, est“).

Docteur Angélique ont méprisé cet argument et l'ont fait passer pour un paralogisme, en quoi ils ont eu grand tort. — Nouveaux Essais Liv. IV, Ch. X, § 7 (éd. Erdmann P. 374, 375.)

Устраненіе подобныхъ недоразумѣній составляетъ серьезную заслугу Clemens'a Bäumker'a и руководимыхъ имъ сообща съ Baumgartner'омъ и Hertling'омъ „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“. Самъ Bäumker подвергъ внимательному разсмотрѣнію онтологическій аргументъ въ своемъ соч.: „Witelo, ein Philosoph des XIII Jahrhunderts“ (Beiträge etc. III, 2) и далъ толчокъ къ его основанному на первоисточникахъ изученію въ сочиненіяхъ G. Grunwald'a „Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgange der Hochscholastik“ (Ib. VI, 3) и A. Daniels'a „Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im XIII Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Argumentes im Proslogion des Hl. Anselm“ (Ib. VIII 1—2).

Лейбницъ, присоединяясь, въ общемъ, къ Ансельму и Декарту, находитъ, что ихъ доказательство бытія Божія нуждается въ дополненіи (. . . celle (démonstration) que Mr Descartes a empruntée d'Anselme Archevèque de Cantorbery est très-belle et très-ingénieuse à là vérité, mais . . . il y a encore un vide à remplir). „Это доказательство не совершенно, оно предполагаетъ то, что еще нуждается въ доказательствѣ". Его скрытой предпосылкой является допущеніе, что идея всесовершеннаго существа возможна и не заключаетъ никакого внутренняго противорѣчія (c'est une démonstration imparfaite, qui suppose quelque chose qu'il falloit encore prouver, pour le rendre d'une évidence mathématique, c'est qu'on suppose tacitement que cette idée de l'Être tout grand, ou tout parfait, est possible et n'implique point de contradiction) (Nouveaux Essais Liv. IV Chap. X. Éd. Erdmann P. 374, 375).

„Одному только Богу, или необходимому Существу принадлежитъ то преимущество, что онъ существуетъ, если онъ возможенъ. И такъ какъ ничто не можетъ помѣшать возможности того, что не заключаетъ въ себѣ никакихъ границъ, никакого отрицанія и, слѣдовательно, никакого противорѣчія, то этого одного достаточно, чтобы признать Существованіе Бога a priori" („Ainsi Dieu seul (ou l'Etre Nécessaire) a ce privilège, qu'il faut qu'il existe, s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation et par conséquence aucune contradiction, cela seul suffit pour connoître l'Existence de Dieu a priori.) (Monadologie § 45).

Онтологическій агрументъ во всѣхъ своихъ разнообразныхъ видоизмѣненіяхъ является однимъ изъ лучшихъ подтвержденій той мысли, что приложеніе предпосылокъ раціоналистической теоріи знанія къ проблемѣ безусловнаго начала вещей неизбѣжно приводитъ къ отвлеченно-идеалистической концепціи сущаго.

Внутренняя несостоятельность этой концепціи обнаруживается уже въ томъ, что, въ концѣ концовъ, ни одинъ изъ ея представителей не удовлетворяется однимъ только отвлеченнымъ опредѣленіемъ природы безусловнаго:

Парменидъ приписываетъ сущему матеріальные признаки, уподобляя его „однородной массѣ шара“.

Платонъ усматриваетъ начало всего существующаго въ идеѣ блага, тождественной съ идеей прекраснаго и истиннаго, и это абсолютно-истинное, благое и прекрасное начало вселенной онъ возвышаетъ надъ идеей бытія, въ которой строгій панлогизмъ какъ разъ и долженъ видѣть единственную подлинную реальность.

„Въ знаменитомъ произведеніи — говоритъ Charles Secrétan[1]) — въ которомъ Платонъ опредѣленно ставитъ себѣ задачу выяснить, какимъ образомъ всѣ вещи слѣдуютъ изъ перваго основанія, онъ помѣщаетъ въ началѣ не Единство Парменида, но Бога, къ которому не могла привести его діалектика, — разумное и дѣятельное начало вселенной, совершеннаго устроителя предсуществующей матеріи“.

Такъ же, въ сущности, поступаютъ представители панлогистическаго теченія въ патристикѣ и въ средневѣковой философіи. Отъ крайнихъ выводовъ изъ отвлеченнаго ученія о сущемъ ихъ удерживаетъ или „отрицательное богословіе“, или общее религіозное міропониманіе съ его рѣзко-выраженнымъ динамическимъ характеромъ.

Среди доказательствъ бытія Божія, занимающихъ въ

---

1) La philosophie de la liberte. L'Idée. II Éd. (1866) P. 64: ... dans l'ouvrage célèbre où Platon se propose expressément de dire comment toutes choses procèdent du premier principe, il ne place point au commencement l'Unité de Parménide, mais un Dieu que sa dialectique ne lui a pas fourni, un Dieu qui réfléchit et délibère, un Dieu qui agit et qui se meut, un δημιουργός, excellent ordonnateur d'une matière préexistante.

(Буквальный русскій переводъ этого отрывка вышелъ бы очень тяжелымъ — въ виду этого я позволилъ себѣ нѣкоторыя отступленія отъ оригинальнаго текста, не искажающія, впрочемъ, его общаго смысла).

схоластикѣ такое видное мѣсто, онтологическій агрументъ играетъ лишь второстепенную роль: онъ или сочетается, или даже устýпаетъ свое мѣсто другимъ аргументамъ. Самые важные изъ этихъ аргументовъ, космологическій и телеологическій[1]), ведутъ къ признанію всеблагой личной силы, являющейся единственнымъ источникомъ гармоніи и цѣлесообразности во вселенной. А это признаніе уже заключаетъ въ себѣ зародышъ спиритуалистическаго міропониманія, которое объединено съ христіанствомъ нерасторжимой внутренней связью[2]).

---

1) Справедливость требуетъ отмѣтить, что эти аргументы мы находимъ уже въ браманизмѣ (См. Deussen. Das System der Vedanta. I Th., Cap. VIII: Beweise für das Dasein Gottes. §§ 2 и 3. — II изд. 1906 г. Стр. 133—135).

2) Крупнѣйшій представитель спиритуалистической философіи въ прошломъ столѣтіи Gustav Teichmüller настаиваетъ на внутреннемъ родствѣ христіанскаго и спиритуалистическаго (или персоналистическаго) міропониманій: „Nur das Christenthum verliess den Pfad der perspectivischen Weltbetrachtung und rief uns zum Wachen, indem es die Person, das Ich zur Geltung brachte, und deshalb historisch und nicht mythologisch verfuhr. Das Christentum offenbarte einen wirklichen d. h. einen persönlichen Gott, nicht eine Idee gleich Nichts; es wandte sich an den Menschen, als die Zeit erfüllt war, d. h. in historisch und wirklich geordneter Reihe der Thätigkeiten und des Geschehens; es forderte von dem Menschen das Herz und die Überzeugung (πίστις) und erkannte ihn damit als ein selbständiges Wesen an. Das einzelne Ich war nicht mehr eine flüchtige, werthlose Erscheinung, sondern ein unsterbliches und historisch eingeordnetes Glied der wirklichen ganzen Welt. Das Christenthum stellte sich auch nicht hin in die Welt, indem es den ersten Anfang der Dinge und das letzte Ende mit brahmanischem, buddhistischem, osirischem und Platonischem Nebel verdeckte und die Kantische Unendlichkeit oder die „schlechte Unendlichkeit“ Hegel's als Vorhang und Ausrede benutzte, sondern es zerriss diesen illusorischen Vorhang, zeigte den Schein der verweslichen Hülle des Leibes, zog das unverwesliche persönliche Ich daraus hervor und schloss das Ganze der wirklichen Welt mit der erhabensten Kühnheit in die feste historische Ordnung der Vorsehung ein, welche den Faden vom Anfang bis zum Ende in der Hand behält“. (Die wirkliche und die scheinbare Welt. S. 349).

Въ качествѣ историческаго аргумента въ пользу этого геніальнаго сближенія можно сослаться, между прочимъ, и на то обстоятельство, что величайшій мыслитель христіанства Августинъ является, въ то же время, родоначальникомъ спиритуалистической философіи.

Космологическое и телеологическое доказательства бытія Божія, отправляющіяся отъ созерцанія порядка, красоты и цѣлесообразности въ мірозданіи, носятъ явно апостеріорный характеръ и въ этомъ отношеніи они прямо противоположны апріорному онтологическому аргументу.

Путь къ познанію Божества идетъ отъ Творенія къ Творцу, ихъ внутренняя связь постигается умозрѣніемъ въ динамической категоріи свободнаго творческаго акта, а категорія эта имѣетъ смыслъ только въ спиритуалистическомъ міропониманіи, — въ отвлеченномъ идеализмѣ для нея просто нѣтъ мѣста.

Подводя итоги нашему бѣглому историческому обзору основныхъ моментовъ панлогизма въ древней и средневѣковой философіи, мы приходимъ къ тому выводу, что отвлеченный идеализмъ не въ состояніи собственными средствами рѣшить вопросъ объ отношеніи безусловной дѣйствительности къ міру конкретныхъ вещей: всѣ его упорныя усилія въ этомъ направленіи приводятъ лишь къ ряду заимствованій изъ того міросозерцанія, которое можетъ дать вполнѣ удовлетворительное рѣшеніе этой основной философской проблемы.

Быть можетъ, однако, эта роковая необходимость заимствовать важнѣйшія идеи изъ чуждаго міропониманія тяготѣетъ только надъ античнымъ и средневѣковымъ панлогизмомъ, а панлогизмъ въ новой философіи преодолѣваетъ этотъ недостатокъ, превращаясь въ самостоятельное, не нуждающееся въ контрабандѣ, міропониманіе?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ дать лишь изученіе важнѣйшихъ панлогистическихъ системъ новаго времени.

Спиноза.

Если мы обратимся къ исторіи новой философіи, то мы убѣдимся, что и въ ней развитіе идеи сущаго подчиняется въ основныхъ чертахъ той же закономѣрности и послѣдо-

вательности, которую мы нашли въ исторіи древней и средневѣковой мысли.

Первой монистической системой, слѣдующей за дуалистической философіей Декарта, является система Спинозы.

Въ своемъ міросозерцаніи Спиноза объединяетъ, прежде всего, строгій раціонализмъ съ монотеистической концепціей дѣйствительности.

Какъ разъ объединеніе этихъ двухъ идейныхъ теченій лежитъ въ основѣ отвлеченнаго ученія о сущемъ у Парменида.

И какъ ни велико, въ концѣ концовъ, различіе системъ Спинозы и Парменида въ другихъ отношеніяхъ, концепція подлинно-сущаго совпадаетъ у обоихъ мыслителей во всѣхъ существенныхъ моментахъ.

Спиноза считаетъ основной задачей философіи познаніе природы высшаго блага и средствъ, ведущихъ къ нему. Единственное безусловное благо онъ усматриваетъ въ „познаніи связи, которая объединяетъ (нашъ) разумъ со всей природою“ (cognitio unionis, quam mens cum tota natura habet) [1]).

Какимъ же путемъ можемъ мы прійти къ такому познанію?

Что оно вообще можетъ быть достигнуто, это Спиноза предполагаетъ съ самаго начала — возможность абсолютнаго познанія не составляетъ для него, какъ для представителя крайняго раціонализма, даже проблемы.

Весь вопросъ въ выборѣ средствъ для выполненія данной задачи, а не въ ея принципіальной выполнимости.

Познаніе осуществляется исключительно въ ясныхъ и отчетливыхъ понятіяхъ. Если абсолютное начало познаваемо до конца не только въ своихъ проявленіяхъ, но и въ своей внутренней сути, то въ немъ не можетъ быть ничего, что

---

1) Tract. de intellectus emendatione, II, 13.

бы принципіально выходило за предѣлы нашихъ понятій. Въ послѣднихъ дано все, что необходимо для абсолютнаго познанія: философъ находитъ въ нихъ всѣ средства для построенія такой логической системы, которая представляла бы полное и адэкватное воспроизведеніе объективнаго порядка дѣйствительности. Безусловная раціональность всего существующаго, какъ условіе адэкватнаго познанія дѣйствительности, — такова главная предпосылка системы Спинозы.

Въ однихъ и тѣхъ же логическихъ актахъ мы обнимаемъ дѣйствительность условную, обосновывающую ее дѣйствительность абсолютную и ихъ внутреннюю связь. Имманентность Бога вселенной implicite уже дана въ предпосылкахъ міросозерцанія: если безусловное начало дѣйствительности трансцендентно міру, если оно „выше разума, выше бытія (ὑπέρνοος, ὑπερούσιος — Плотинъ), то путь, намѣченный нашимъ философомъ, очевидно, не ведетъ къ цѣли. Чтобы быть предметомъ адэкватнаго познанія, Богъ долженъ составлять съ конкретною дѣйствительностью одно неразрывное цѣлое, вполнѣ выразимое въ нашихъ логическихъ категоріяхъ.

Какое же изъ нашихъ понятій мы вправѣ приложить къ Богу такимъ образомъ, чтобы оно адэкватно выражало его истинную сущность?

Отношенія мыслимыя строго отвѣчаютъ отношеніямъ дѣйствительнымъ. „Первое“ въ дѣйствительномъ порядкѣ вещей должно быть также „первымъ“ для нашего мышленія. Какъ въ „порядкѣ дѣйствительности“ существуетъ начало, все собою обусловливающее и ничѣмъ необусловливаемое, такъ и въ „порядкѣ идей“ должно существовать такое понятіе, которое имѣетъ абсолютно первоначальный характеръ, возвышаясь надо всѣмъ, что можетъ быть предметомъ нашей мысли.

Абсолютное познаніе должно представлять собою систему понятій, развивающихся и вытекающихъ съ безусловною

необходимостью изъ одного основного, всеобъемлющаго понятія [1]). Разъ такая сиетема адэкватно воспроизводитъ дѣйствительную связь вещей, то въ этой связи не можетъ быть ничего, что бы принципіально не укладывалось въ рамки чисто идеальныхъ отношеній. Если „порядокъ вещей“ (ordo rerum) совершенно тотъ же, что „порядокъ идей“ (ordo idearum), то между связью логической и связью реальною не можетъ быть никакого различія.

Съ этими предпосылками Спиноза подходитъ къ рѣшенію проблемы подлинно-сущаго.

Въ виду огромнаго значенія его идей для исторіи новой философіи намъ придется съ особымъ вниманіемъ остановиться на основныхъ частяхъ его системы.

Первыя же строки „Этики“ посвященныя опредѣленію основныхъ понятій, съ которыми оперируетъ это произведеніе, вводятъ насъ въ средоточіе міросозерцанія Спинозы.

„Подъ причиной самого себя я понимаю то, сущность чего заключаетъ (въ себѣ) существованіе, или то, природа чего не можетъ быть понята иначе, какъ существующею“ [2]).

„Подъ субстанціей я понимаю то, что въ себѣ есть и понимается черезъ себя, т. е. то, понятіе чего не нуждается въ понятіи никакой другой вещи“ [3]).

„Подъ Богомъ я понимаю сущность абсолютно безконечную, то-есть субстанцію, состоящую изъ безконечно

---

1) См. Tractatus de intellectus emendatione § 42.

2) Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam; sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens. (Eth. I Def. 1).

3) Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei. (Ib. Def. 3).

многихъ аттрибутовъ, каждый изъ которыхъ выражаетъ вѣчную и безконечную сущность“ [1]).

Для Спинозы истинное опредѣленіе адэкватно выражаетъ природу опредѣляемой вещи, ея истинную сущность [2]). Поэтому, только что приведенныя опредѣленія представляютъ собою фактическія утвержденія, предвосхищающія въ значительной степени содержаніе основныхъ частей системы.

У Парменида природу подлинно-сущаго опредѣляетъ предикатъ бытія, аналитически вытекающій изъ понятія сущаго.

Точно такъ же для Спинозы подлинное сущее есть „причина самаго себя“ (causa sui), изъ понятія которой слѣдуетъ (въ качествѣ ея предиката) существованіе (cuius essentia involvit existentiam). Весь сложный путь, ведущій сначала къ седьмой [3]), а, затѣмъ, къ одиннадцатой теоремѣ [4]) первой книги, для доказательства необходимаго существованія безусловнаго совершенно излишенъ, такъ какъ его результатъ данъ въ исходномъ пунктѣ,

Опредѣленіе субстанціи по существу выражаетъ то же, что и понятіе „причины самого себя“, именно логическую необусловленность никакимъ инымъ понятіемъ (id, cuius

---

1) Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit (Ib. Def. 6).

2) Eth. I 8, Schol. 2: . . . veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere neque exprimere praeter rei definitae naturam.

De intell. emend. § 95: Definitio ut dicatur perfecta, debebit intimam essentiam rei explicare.

Ib. § 94: . . . recta invenieniendi via est ex data aliqua definitione cogitationes formare.

3) Ad naturam substantiae pertinet existere (Къ природѣ субстанціи относится существованіе).

4) Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit (Богъ, или субстанція, состоящая изъ безчисленныхъ аттрибутовъ изъ которыхъ каждый выражаетъ вѣчную и безконечную сущность, существуетъ необходимо).

conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat).

Наконецъ, опредѣленіе Бога, какъ „существа абсолютно-безконечнаго“ (ens absolute infinitum)[1]), по существу, ничѣмъ не отличается отъ опредѣленій „субстанціи“ и причины самого себя“.

Всѣ эти понятія выражаютъ лишь отвлеченный и чисто-отрицательный признакъ подлинно-сущаго — именно, его (логическую) безусловность.

Совершенно такъ же у Парменида природа сущаго исчерпывается самымъ общимъ и отвлеченнымъ предикатомъ бытія и выводимыми изъ этого предиката отрицательными признаками неизмѣнности, неподвижности и т. д.

Если бытіе „сущаго“ слѣдуетъ изъ его понятія, то къ нему, очевидно, неприложима категорія времени: отношеніе предиката къ субъекту носитъ сверхвременный характеръ и, слѣдовательно, сущее вѣчно.

Такъ совершенно правильно заключалъ Парменидъ.

„Подъ вѣчностью, — говоритъ Спиноза, — я понимаю само существованіе, поскольку оно необходимо слѣдуетъ изъ одного опредѣленія вѣчной вещи“[1]). Но существованіе слѣдуетъ изъ опредѣленія одного только безусловнаго начала[2]), слѣдовательно, абсолютно-сущее — вѣчно.

Сущее безконечно. Ибо нѣтъ другого „сущаго“, которое бы его ограничивало, — такова въ сокращенномъ видѣ аргументація Парменида.

То же самое и такимъ же образомъ доказываетъ Спиноза: Если бы субстанція не была безконечной, ее ограни-

---

1) Подъ „абсолютно безконечнымъ существомъ“ Спиноза понимаетъ то, сущность чего исключаетъ какое бы то ни было ограниченіе и отрицаніе.

1) Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur. Eth. I Def. 8.

2) Напомнимъ читателю, что Спиноза опредѣляетъ безусловное (causa sui), какъ „id, cuius essentia involvit existentiam“ (Def. I).

чивала бы другая субстанція одинакой съ первою природы [1]), но эту возможность Спиноза отрицаетъ, опираясь на теорему пятую, утверждающую, что „въ природѣ вещей не могутъ быть даны двѣ или больше субстанціи одной и той же природы“ [2]).

Почему „въ природѣ вещей не можетъ быть двухъ или болѣе субстанцій одной и той же природы, или аттрибута“ ?

Если бы существовали многія различныя субстанціи, то онѣ отличались бы другъ отъ друга или различными аттрибутами или различными аффекціями. Положеніе это слѣдуетъ для нашего философа изъ анализа понятій субстанціи, аттрибута и аффекцій (модусовъ): субстанція существуетъ въ себѣ, аффекціи существуютъ въ другомъ, но все, что существуетъ (по аксіомѣ первой), существуетъ или въ себѣ или въ другомъ, слѣдовательно, вещи не могутъ различаться ничѣмъ инымъ, „какъ субстанціями или, что то

---

1) Eth. I, 8. Dem. . . . deberet terminari ab alia eiusdem naturae.

2) In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi.

Самостоятельнаго значенія эта теорема не имѣетъ, но на ней построенъ рядъ другихъ утвержденій, между прочимъ, теоремы тринадцатая (о недѣлимости субстанціи) и четырнадцатая (субстанція существуетъ только одна). Мы считаемъ, поэтому, необходимымъ подробно передать доказательство этой теоремы: въ послѣдующемъ изложеніи намъ придется нѣсколько разъ возвращаться къ ней.

Любопытно отмѣтить, что съ формальной стороны занимающее насъ утвержденіе выражаетъ то же, что и „принципъ тождества неразличимыхъ“ (principium identitatis indiscernibilium) Лейбница: „Въ природѣ никогда не бываетъ двухъ существъ, которыя были бы одно совершенно, какъ другое и въ которыхъ нельзя было бы найти различія внутренняго“. („Il n'y a jamais dans la nature, deux Êtres, qui soient parfaitement l'un comme l'autre et où il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une dénomination intrinsèque“. — Monadologie. § 9). Лейбницъ настаиваетъ, такимъ образомъ, на невозможности одного только нумерическаго различія вещей, не сопровождаемаго никакими качественными различіями. Но онъ не дѣлаетъ отсюда вывода, что подлинное бытіе принадлежитъ только одной субстанціи, — напротивъ онъ принимаетъ безконечное множество простыхъ духовныхъ существъ (монадъ).

же, ихъ аттрибутами и ихъ аффекціями“ [1]). Итакъ, если двѣ субстанціи различаются исключительно аттрибутами; то ясно, что каждой субстанціи принадлежитъ отличный отъ другихъ аттрибутъ, или, что существуетъ только одна субстанція съ однимъ и тѣмъ же аттрибутомъ (non dari nisi unam ejusdem attributi) [2]). Если же различіе субстанцій основано на различіи аффекцій (при одномъ и томъ же аттрибутѣ), то вѣдь аффекціи или модусы не затрагиваютъ истинной природы субстанціи: субстанція первѣе своихъ аффекцій (что опять-таки вытекаетъ изъ ея понятія), поэтому, она должна разсматриваться въ себѣ самой (in se considerata hoc est vere considerata) и, разсматриваемая такимъ образомъ не можетъ быть отличной отъ другой и, слѣдовательно, существуетъ только одна субстанція съ однимъ и тѣмъ же аттрибутомъ [3]).

„Субстанція абсолютно-безконечная — недѣлима“ [4]). Если бы субстанція была дѣлимой, то части, получившіяся отъ этого дѣленія, или сохраняли бы природу

---

1) Eth. I 4, Dem.

2) Ib. 5, Dem.

3) Мы воспроизвели аргументацію Спинозы почти буквально и трудно не согласиться съ тѣмъ, что пресловутый „геометрическій методъ“ безъ малѣйшей надобности усложняетъ ходъ аргументаціи, требуетъ постоянныхъ повтореній, утомляющихъ вниманіе, и дѣлаетъ изложеніе крайне однообразнымъ и безцвѣтнымъ. Къ тому же онъ далеко не предохраняетъ отъ возможности прямыхъ логическихъ ошибокъ, общій источникъ которыхъ въ томъ, что односторонніе абстрактныя опредѣленія не могутъ обнять всей дѣйствительности съ ея многообразными отношеніями.

Такъ, въ воспроизведенной нами аргументаціи упущена изъ виду слѣдующая возможность: двумъ или болѣе субстанціямъ могутъ принадлежать въ одномъ отношеніи совершенно тождественные аттрибуты и, въ то же время, въ другомъ отношеніи у каждой изъ нихъ могутъ быть различные аттрибуты. Выводъ Спинозы былъ бы правиленъ съ формальной стороны только въ томъ случаѣ, если бы природа субстанціи всецѣло исчерпывалась однимъ аттрибутомъ, но этого, какъ извѣстно, не допускаетъ и самъ авторъ „Этики“.

4) Substantia absolute infinita est indivisibilis. (Eth. I, 13).

цѣлаго, или теряли бы ее. Въ первомъ случаѣ мы должны были бы признать существованіе многихъ субстанцій съ однимъ и тѣмъ же аттрибутомъ, что, согласно теоремѣ пятой невозможно. Во второмъ случаѣ субстанція, распадаясь на части, лишенныя ея природы, перестала бы существовать, но бытіе субстанціи есть ея необходимый предикатъ, вытекающій изъ ея отвлеченной сущности и, слѣдовательно, сдѣланное допущеніе ведетъ къ логическому противорѣчію.

Субстанція одна[1]). Ея абсолютно-безконечной сущности принадлежатъ всѣ аттрибуты, какіе только существуютъ; если бы мы допустили кромѣ абсолютно-безконечнаго существа еще другія субстанціи, то аттрибуты послѣднихъ совпадали бы съ аттрибутами безконечной субстанціи, что противорѣчитъ теоремѣ пятой.

Выводъ этотъ могъ бы быть полученъ болѣе прямымъ путемъ. Сопоставьте съ аргументаціей Спинозы тотъ силлогизмъ, при посредствѣ котораго Парменидъ доказываетъ единство (или точнѣе единичность) сущаго[2]) и вы, несомнѣнно, согласитесь съ замѣчаніемъ Гегеля: „Но (то утвержденіе, согласно которому) существуетъ только одна субстанція, заключается уже въ опредѣленіи субстанціи; доказательства представляютъ лишь формалистическія потуги мысли, которыя только затрудняютъ пониманіе Спинозы[3]).

Чтобы закончить нашъ общій обзоръ ученія Спинозы о подлинно-сущемъ въ немъ самомъ, мы укажемъ еще на

---

1) Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia (Eth. I, 14). (Кромѣ Бога не можетъ ни существовать (быть данной), ни быть понятой ни одна субстанція).

2) То что (существуетъ) внѣ сущаго (есть) не-сущее:
Не-сущаго нѣтъ вовсе.
Сущее — одно.

3) „Dass aber nur eine Substanz ist, liegt schon in der Definition von Substanz; die Beweise sind nur formelle Quälereien, die nur das Verstehen Spinozas zu erschweren dienen“.

то, что неизмѣнность субстанціи выводится въ королларіи къ теоремѣ двадцатой [1]), какъ слѣдствіе тождества въ ней отвлеченной сущности (essentia) и бытія, или проще понятія и бытія. Тождество это подразумѣвается уже въ опредѣленіи causa sui, съ котораго начинается „Этика“, и, слѣдовательно весь утомительный путь, ведущій къ двадцатой теоремѣ, для доказательства ея второго королларія оказывается излишнимъ.

Приговоръ Гегеля справедливъ, такимъ образомъ, и по отношенію къ доказательству неизмѣнности подлинно-сущаго; съ полнымъ правомъ его можно распространить на все ученіе Спинозы объ абсолютно-безконечной субстанціи въ ней самой. Отъ начала до конца мы имѣемъ въ этомъ ученіи рядъ отвлеченныхъ выводовъ о природѣ безусловнаго изъ его понятія — цѣпь силлогизмовъ, начинающихся съ понятія „причины самаго себя, сущность которой заключаетъ въ себѣ существованіе“.

Способъ выведенія и результатъ его — мы еще разъ настаиваемъ на этомъ — принципіально одинаковы у Парменида и у Спинозы, только мысль перваго, не стѣсняемая требованіями „геометрическаго“ метода, движется по наиболѣе естественному и прямому пути, тогда какъ мысль второго повсюду выбираетъ окольный, извилистый и крайне утомительный путь: не желая, во что бы то ни стало, разстаться съ „геометрическимъ способомъ“ изложенія, Спиноза рѣшительно игнорируетъ ту истину геометріи, которая гласитъ, что прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками.

Послѣдовательно развивая ученіе о бытіи, какъ отвлеченномъ предикатѣ, слѣдующемъ изъ понятія Божества,

---

1) . . . Deum sive omnia Dei attributa esse immutabilia (XX, Cor. 2) (Богъ, или всѣ аттрибуты Бога неизмѣнны).

Спиноза создаетъ первую и основную часть своей системы, которая во всемъ существенномъ совпадаетъ съ классическимъ выраженіемъ перваго момента панлогизма въ системѣ Парменида.

Представляетъ ли и дальнѣйшее развитіе его идей продолженіе того же отвлеченнаго пути, на который вступилъ нашъ философъ въ своемъ ученіи о Богѣ-субстанціи?

Основную задачу всей своей философской дѣятельности Спиноза видитъ въ „познаніи связи, которая объединяетъ нашъ разумъ со всею природою". Связь эта не можетъ носить никакого иного характера, кромѣ чисто-логическаго: если подлинно-сущее понято, какъ отвлеченная, обусловливающая самое себя сущность, или, что то же, какъ понятіе, необусловленное никакимъ инымъ понятіемъ, то міръ конечныхъ вещей не можетъ быть представленъ иначе, какъ логическое слѣдствіе этого понятія.

Понятіе Бога имѣетъ абсолютно первоначальный характеръ, оно само отъ себя (т. е. не нуждаясь ни въ какомъ иномъ понятіи) полагаетъ дѣйствительность Божества; напротивъ, всѣ конечныя вещи имѣютъ производный характеръ, основа ихъ бытія не въ нихъ самихъ, а въ безусловносущемъ [1]).

Какимъ же образомъ осуществляется у Спинозы синтезъ абсолютной основы всѣхъ вещей и міра конкретныхъ явленій?

Удается ли ему выполнить задачу, на рѣшеніе которой потратили столько тщетныхъ усилій крупные представители панлогизма въ древности и въ средніе вѣка?

Прежде всего Спиноза сталкивается съ трудностью,

---

1) Богъ есть „вещь, которая въ себѣ есть и черезъ себя понимается", („res quae in se est et per se concipitur") конечныя же вещи суть модусы божественной субстанціи, которые „безъ субстанціи не могутъ ни существовать, ни быть поняты" („sine substantia nec esse nec concipi possunt") (Eth. I 15, Dem.).

которая неизбѣжно выступаетъ при переходѣ отъ перваго момента панлогизма ко второму.

Подлинно-сущее у Спинозы, совершенно такъ же, какъ и у Парменида, абсолютно замкнуто въ себѣ; оно не можетъ быть ничьей причиной, такъ какъ причинное отношеніе предполагаетъ дѣятельное раскрытіе силы, а отвлеченное сущее абсолютно-бездѣйственно.

Панлогизмъ отождествляетъ причину съ основаніемъ, а реальное причиненіе — съ логическимъ слѣдованіемъ; однако, это отождествленіе не устраняетъ указанной трудности: слѣдствіе отлично отъ своего основанія, міръ, какъ слѣдствіе отвлеченнаго сущаго, существуетъ внѣ его; но сущее — одно, и внѣ его ничего существовать не можетъ; такимъ образомъ, взглядъ на сущее, какъ на основаніе міра вноситъ въ понятіе о сущемъ неустранимое логическое противорѣчіе, изъ котораго — одинъ только выходъ, именно безусловное отрицаніе всякой иной реальности, кромѣ реальности сущаго (элеатизмъ).

Къ такому же заключенію можемъ мы придти путемъ разсмотрѣнія тѣхъ признаковъ, которые Парменидъ и Спиноза приписываютъ сущему.

Всѣ они, какъ мы уже указывали, имѣютъ чисто отрицательный характеръ:

Первоначальныя опредѣленія сущаго у Спинозы (causa sui; id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei; ens absolute infinitum и т. д.) выражаютъ лишь логическую необусловленность сущаго. Вѣчность сущаго означаетъ лишь неприложимость къ нему опредѣленій времени, единичность субстанціи — лишь отсутствіе въ ней множественности; наконецъ, отрицательный характеръ такихъ опредѣленій, какъ недѣлимость и неизмѣнность, не требуетъ поясненій.

Если мы, затѣмъ, обратимся къ міру конечныхъ вещей, то, даже разрѣшивъ его въ систему отвлеченныхъ понятій, мы не можемъ не приписать его составнымъ частямъ нѣко-

тораго положительнаго характера: о каждой вещи, какъ бы ничтожна и преходяща она ни была, мы знаемъ, какіе признаки принадлежатъ ей въ отличіе отъ другихъ вещей.

Богъ и вселенная, производящая и произведенная природа (natura naturans и natura naturata) — говорятъ намъ дальше — образуютъ неразрывное единство, именно, единство основанія и слѣдствія. Но „знаніе слѣдствія зависитъ отъ знанія основанія“ [1]). Если мы знаемъ только то, какіе признаки не принадлежатъ основанію, то какое положительное слѣдствіе можемъ мы изъ него вывести? Какъ отъ отрицательныхъ предикатовъ безусловной дѣйствительности найти переходъ къ положительнымъ предикатамъ дѣйствительности условной?

Спиноза не только не показалъ возможности такого перехода, но въ дальнѣйшемъ развитіи своихъ идей пришелъ къ выводамъ, ярко освѣщающимъ внутреннія противорѣчія такой попытки.

Отъ акосмизма [2]) первой общей части своей системы нашъ философъ переходитъ къ пантеизму [3]) слѣдующей

---

1) Effectus cognitio a cognitione causae dependet, et eandem involvit (Eth. I Ax. 4). Effectus (дѣйствіе) Спиноза отождествляетъ со слѣдствіемъ, causa (причину) — съ основаніемъ; поэтому, передавая аксіому четвертую, мы для краткости изложенія прямо подставляемъ „слѣдствіе“ на мѣсто „дѣйствія“, и „основаніе“ на мѣсто „причины“.

2) Hegel (Werke XV, 373, 374), защищаетъ философію Спинозы отъ упрека въ атеизмѣ, доказывая, что ее, напротивъ, слѣдуетъ признать акосмизмомъ: „Gott ist nur die Eine Substanz; die Natur, die Welt ist . . . nur Affektion, Modus der Substanz, nicht Substantielles. Der Spinozismus ist also Akosmismus . . . Das Gegentheil von allem dem ist wahr, was die behaupten, die ihm Atheismus Schuld geben; bei ihm ist zu viel Gott“. Гегель совершенно правъ, поскольку онъ имѣетъ въ виду только первую часть системы Спинозы, но этого утвержденія никакъ не слѣдуетъ распространять на все міросозерцаніе его, слагающееся изъ внутренне несвязанныхъ, порою даже прямо исключающихъ другъ друга частей.

3) Терминомъ „пантеизмъ“ въ его противоположности „теизму“ очень часто злоупотребляютъ. Если отвлечься отъ нѣкоторыхъ признаковъ, принадлежащихъ только отдѣльнымъ частнымъ формамъ пантеистическаго міропониманія (безсознательность абсолютнаго начала

общей части, чтобы закончить рѣшительнымъ а т е и з м о́ м ъ въ спеціальныхъ частяхъ системы, обнимающихъ натурфилософію и психологію.

Въ ученіи о тѣлахъ, совпадающемъ съ господствовавшей въ его время корпускулярной теоріей, и въ теоріи душевной жизни, представляющей важное звено въ исторіи

дѣйствительности, утверждаемая въ нѣмецкомъ идеализмѣ, теорія эманаціи неоплатониковъ и Каббалы и т. п.), то всѣ ходячія разграниченія пантеизма и теизма оказываются совершенно неудачными и приводятъ къ ряду весьма существенныхъ недоразумѣній. Пользуясь ходячими признаками пантеизма, можно очень легко причислить къ его сторонникамъ Августина, Эріугену, гностиковъ, Эккарта и Баадера, неизвѣстнаго автора такъ называемыхъ „Ареопагитикъ“ (конецъ V и начало VI вѣка) и многихъ другихъ крупнѣйшихъ представителей христіанской мысли. Въ то же время, такіе общіе и неясные признаки теизма, какъ личность абсолютнаго начала вселенной, даютъ полную возможность отнести къ его сторонникамъ Гассенди и Гоббеса, Бэкона и Вольтера. „Неужели, — говоритъ Лопатинъ, — мы имѣемъ здѣсь естественное дѣленіе системъ по ихъ внутренней однородности? Неужели . . . христіанскіе теологи сроднѣе по духу съ Гоббесомъ и Вольтеромъ, нежели съ Августиномъ и мистиками“. (Положительныя задачи философіи. Ч. I; Изд. 2, Стр. 281). Пантеистическими въ строгомъ смыслѣ слова являются исключительно тѣ системы, „которыя утверждаютъ только л о г и ч е с к о е различіе между безусловнымъ и условнымъ, Богомъ и міромъ, и отрицаютъ различіе р е а л ь н о е, — для которыхъ Божество и вселенная въ самомъ дѣлѣ одна и та же вещь, только подъ двумя углами зрѣнія познающей мысли“. (Тамъ же стр. 289).

Именно такъ смотритъ на отношеніе Бога къ міру Спиноза, и, поэтому, вторая общая часть его системы (ученіе о Богѣ, какъ основѣ вселенной) должна быть признана пантеистической въ строгомъ и точномъ смыслѣ слова. Въ п е р в о й общей части (Ученіе о Богѣ въ немъ самомъ) нѣтъ и, по существу, не можетъ быть мѣста для міра, въ спеціальныхъ же частяхъ системы нѣтъ мѣста для Бога.

Выясненіе тождества послѣдовательнаго пантеизма и, панлогизма принадлежитъ Л. М. Лопатину. (См. третью часть перваго тома „Положителъныхъ задачъ философіи“, гдѣ новый взглядъ на взаимоотношеніе панлогизма и пантеизма оправданъ и развитъ на широкой историко-философской основѣ).

Ученикъ проф. Лопатина А. И. Огневъ въ своей прекрасной статьѣ „Пантеизмъ и панлогизмъ“, напечатанной въ юбилейномъ сборникѣ Московскаго Психологическаго общества, посвященномъ Л. М. Лопатину, (Москва, 1912. Стр. 147—180), развиваетъ и дополняетъ выводы своего учителя.

ассоціативной школы, Спиноза совершенно забываетъ о томъ, что „вещи безъ Бога не могутъ ни существовать, ни быть поняты“; ихъ дѣйствительность изъ условной превращается, въ извѣстномъ смыслѣ, въ дѣйствительность абсолютную и даже единственную, не нуждающуюся ни въ какомъ выведеніи и ни въ какой связи съ иною, высшей реальностью [1]).

На первый взглядъ можетъ показаться, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ вопіющимъ противорѣчіемъ: конецъ системы ничего не знаетъ о началѣ ея и никакъ отъ него не зависитъ.

Вглядитесь, однако, внимательнѣе въ развитіе идей Спинозы и вы убѣдитесь, что надъ этимъ развитіемъ господствуетъ своеобразная внутренняя логика.

Подлинно-сущее, вся дѣйствительность котораго полагается понятіемъ о немъ, но изъ котораго, тѣмъ не менѣе, слѣдуетъ міръ конечныхъ вещей, есть не что иное, какъ безсодержательная абстракція, мысль въ которой отсутствуетъ какое бы то ни было положительное содержаніе.

Поэтому, выведеніе изъ него конкретной дѣйствительности не можетъ свестись ни къ чему иному, кромѣ болѣе или менѣе остроумной игры отвлеченными опредѣленіями, не затрагивающей ни дѣйствительныхъ вещей, ни дѣйствительныхъ отношеній.

Конецъ системы только раскрываетъ то, что въ скрытомъ видѣ содержится въ ея началѣ, убѣдительно доказывая несостоятельность всякой попытки выйти за предѣлы понятія сущаго съ его чисто абстрактными и отрицательными предикатами.

Продуктъ крайняго отвлеченія отъ всякаго положительнаго содержанія, понятіе, имѣющее единственнымъ предметомъ само себя въ своей безусловной отвлеченности отъ

1) Вопросу „Объ атеизмѣ въ философіи Спинозы“ посвятилъ остроумное изслѣдованіе проф. А. И. Введенскій (въ журналѣ „Вопросы философіи и психологіи“. Мартъ — Апрѣль 1897 г.).

всего, не можетъ быть единственной основой вселенной и господствующихъ въ ней законовъ.

Такимъ образомъ, роковое противорѣчіе, выступающее при переходѣ отъ перваго момента панлогизма къ его второму моменту, цѣликомъ сохраняется и въ системѣ Спинозы.

Логическій реализмъ ранней схоластики, представляющій собою послѣдовательное развитіе ученія Платона объ идеяхъ, какъ реальныхъ понятіяхъ, сводитъ всю дѣйствительность къ системѣ, или — прибѣгнемъ къ наглядному образу — пирамидѣ понятій, расположенныхъ по ступенямъ убывающей логической общности. Логическій реализмъ гипостазируетъ въ обратномъ порядкѣ[1]) послѣдовательные акты нашей мысли, возвышающейся отъ понятій съ болѣе узкимъ объемомъ къ понятіямъ съ болѣе широкимъ объемомъ: ступени убывающей общности для него — ступени убывающей реальности. Высшая реальность принадлежитъ крайнему продукту отвлеченія, самой общей изо всѣхъ идей — идеѣ бытія; къ ней сходятся и изъ нея вытекаютъ всѣ остальныя идеи вплоть до понятій конкретныхъ вещей, занимающихъ какъ бы основаніе пирамиды.

Какимъ образомъ самое отвлеченное изъ нашихъ понятій можетъ быть основой, изъ которой слѣдуетъ все, что существуетъ? — На этотъ вопросъ логическій реализмъ, составляющій одну изъ начальныхъ формъ панлогизма, не можетъ дать никакого отвѣта, точно такъ же нашихъ сомнѣній не могутъ разрѣшить и болѣе развитыя формы этой концепціи.

Логическій реализмъ представляетъ собою классическій прообразъ второго момента всѣхъ дальнѣйшихъ видоизмѣненій панлогизма, подобно тому, какъ система Парменида является классическимъ выраженіемъ перваго момента его.

---

1) Естественный порядокъ ведетъ отъ понятій менѣе общихъ къ понятіямъ болѣе общимъ.

Однако, ихъ значеніе для развитія панлогистическаго міропониманія далеко не одинаково.

Парменидъ создалъ неустранимую основу всѣхъ видоизмѣненій панлогизма, не допускающую, по существу, никакихъ отклоненій.

Въ своей основѣ панлогизмъ — непремѣнно элеатизмъ (если онъ и не отрицаетъ конкретной множественности, то лишь потому, что не остается вѣрнымъ своимъ началамъ). Напротивъ, въ примѣненіи его идей къ конкретной дѣйствительности возможны существенныя колебанія.

Первый моментъ одинаковъ во всѣхъ панлогистическихъ системахъ, второй же моментъ принимаетъ различныя, хотя и внутренно родственныя [1]) формы эріугенизма, спинозизма, гегельянизма и католическаго онтологизма XIX вѣка.

Спиноза сохраняетъ ученіе о мірѣ, какъ о логическомъ слѣдствіи отвлеченной сущности Божества, но оставляетъ при этомъ путь онтологизированія іерархіи понятій.

Въ теоріи познанія нашъ философъ является сторонникомъ крайняго номинализма, онъ не можетъ, поэтому, прямо включить въ свою систему теорію, весь смыслъ которой въ признаніи логическаго и метафизическаго пріоритета за общими понятіями.

Міръ (логически) слѣдуетъ изъ Бога, — въ этомъ положеніи неустранимый постулатъ системы и ея движущій нервъ, — но это „слѣдованіе“ нельзя разсматривать какъ постепенное нисхожденіе отъ понятія наиболѣе общаго и отвлеченнаго (идея бытія) къ понятіямъ съ болѣе узкимъ объемомъ: міръ связанъ съ Богомъ, какъ свойства связаны съ вещью или, если воспользоваться аристотелевски-схоластической терминологіей, — какъ акциденціи съ субстанціей. Богъ

1) Это внутреннее родство замѣтилъ отчасти еще Bayle, называя логическій реализмъ Вильгельма Шампо „spinozisme non développé“ (неразвитымъ спинозизмомъ).

— основа міра въ томъ же смыслѣ, въ какомъ вещь — основа своихъ свойствъ[1]).

Чѣмъ реальнѣе та или иная сущность, тѣмъ у нея больше свойствъ[2]). Абсолютно реальному существу (ens realissimum) должны, поэтому, принадлежать всѣ возможныя свойства, — и Спиноза уже въ шестомъ опредѣленіи первой книги говоритъ о Богѣ какъ о субстанціи, „состоящей изъ безчисленныхъ аттрибутовъ“. Богъ проявляется въ мірѣ, какъ вещь въ своихъ свойствахъ; категоріи вещи и свойства, субстанціи и акциденціи соотносительны, связь ихъ носитъ чисто логическій характеръ и, слѣдовательно, удовлетворяетъ основному требованію второго момента панлогистической концепціи.

Имѣемъ ли мы, однако, здѣсь дѣйствительное выведеніе міра изъ божественной сущности, подобно тому, какъ свойства выводятся изъ вещи, которой они принадлежатъ?

То, что мы называемъ вещью, есть нѣкоторое опредѣленное сочетаніе общихъ свойствъ или признаковъ. Мы

---

1) Предложенное Гегелемъ и усвоенное Эдуардомъ Эрдманномъ толкованіе ученія объ аттрибутахъ (толкованіе это раздѣляетъ и Ulrici) (аттрибуты, какъ наши субъективные углы зрѣнія на единую божественную субстанцію. — Эрдманъ называетъ это толкованіе „модалистическимъ“, Куно Фишеръ „формалистическимъ“, Erhardt „субъективистическимъ“) можетъ считаться въ настоящее время окончательно отвергнутымъ.

Наиболѣе же распространенное въ новѣйшей литературѣ о Спинозѣ толкованіе аттрибутовъ, какъ силъ (die in der Substanz wirkenden Kräfte, die einzelnen in ihr befassten Potenzen. — Camerer) игнорируетъ отвлеченно-идеалистическій характеръ философіи Спинозы: въ міросозерцаніи, въ которомъ реальная причинная зависимость сведена всецѣло къ зависимости логической, нѣтъ мѣста для понятія силы и, если Спиноза то тутъ, то тамъ вводитъ его въ свою систему, то онъ впадаетъ этимъ въ явное противорѣчіе съ самимъ собою.

Толкованіе аттрибутовъ, какъ свойствъ субстанціи, является наиболѣе простымъ и естественнымъ уже хотя бы въ виду несомнѣнной зависимости терминологіи Спинозы отъ аристотелевски-схоластической: терминамъ субстанція и аттрибутъ отвѣчаютъ: substantia и accidentia, ἡ οὐσία и τὰ συμβεβηκότα, вещь и свойство.

2) Eth. I 9: Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt.

можемъ выдѣлять изъ этого сочетанія его элементы и противопоставлять ихъ цѣлому; если угодно, это выдѣленіе можно назвать выведеніемъ, очевидно, однако, что оно не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ, чего требуетъ Спиноза. Выведенію свойствъ вещи изъ того комплекса свойствъ, который характеризуетъ данную вещь, предшествуетъ неизбѣжно подведеніе ихъ подъ категорію вещи: наша мысль исходитъ здѣсь изъ опытнаго матеріала и подчиняетъ его своимъ категоріямъ.

Спиноза же требуетъ какъ разъ обратнаго: міръ конкретныхъ вещей долженъ быть цѣликомъ выведенъ изъ отвлеченной сущности Божества, связанъ съ нею логическимъ отношеніемъ вещи и свойства, субстанціи и акциденціи, субъекта и предиката.

Невыполнимость этого требованія вытекаетъ уже изъ строго отвлеченнаго характера подлинно-сущаго: его единство исключаетъ всякую множественность, въ томъ числѣ и множественность свойствъ; изъ отвлеченной сущности Божества вытекаютъ одни лишь отрицательные признаки и, слѣдовательно, всякая попытка вывести изъ нея конкретную дѣйствительность съ ея положительными признаками сталкивается съ отвлеченнымъ ученіемъ о сущемъ, въ немъ самомъ [1]); однимъ словомъ, ученіе о аттрибутахъ наталкивается на тѣ же трудности, которыя неизбѣжно возникаютъ при попыткѣ перейти отъ перваго момента панлогизма ко второму.

---

1) Такъ Спиноза приписываетъ божественной субстанціи аттрибуты мышленія и протяженія. „Сущность абсолютно безконечная“ (Ens absolute infinitum) оказывается не только ничѣмъ не обусловленною, вѣчною, недѣлимою и неизмѣнною сущностью, но и мыслящею и протяженною субстанціей. Ясно, что послѣднія два опредѣленія субстанціи добыты совершенно инымъ путемъ, чѣмъ всѣ остальныя. Въ то время, какъ признаки безусловности, недѣлимости, неизмѣнности носятъ чисто отрицательный характеръ, аттрибуты мышленія и протяженія выражаютъ положительную природу субстанціи, никоимъ образомъ не слѣдующую изъ ея отвлеченной сущности.

Спиноза игнорируетъ эти трудности и совершенно не замѣчаетъ, что переходъ отъ первой части системы къ слѣдующимъ частямъ заключаетъ несомнѣнную *μετάβασιν εἰς ἄλλο γένος*.

Богъ проявляется во вселенной, какъ вещь въ своихъ свойствахъ.

Каждый изъ аттрибутовъ божественной субстанціи выражаетъ нѣкоторую опредѣленную сторону ея безконечной сущности[1]). Въ каждомъ изъ нихъ субстанція проявляется во всей своей полнотѣ: Богъ, разсматриваемъ ли мы его подъ тѣмъ или инымъ аттрибутомъ, — одинъ и тотъ же Богъ.

Но вѣдь каждый изъ аттрибутовъ, выражая реальность или сущность субстанціи[2]), также неизмѣненъ и безконеченъ, какъ она.

Какимъ же образомъ изъ безконечныхъ свойствъ Божества слѣдуетъ міръ конечныхъ вещей?

Трудность удваивается.

Сначала подлинно-сущее, съ его строго отвлеченными и отрицательными признаками, объявляется субъектомъ безчисленныхъ и внутренно-безконечныхъ свойствъ или аттрибутовъ, потомъ эти безконечные аттрибуты оказываются логической основой конкретныхъ вещей.

Пока Спиноза остается въ области отвлеченныхъ построеній, онъ ничего не можетъ сказать намъ о томъ, каковы тѣ свойства, которыя выражаютъ безконечную сущность субстанціи. Если бы онъ неуклонно слѣдовалъ по единственно законному съ точки зрѣнія панлогистической концепціи пути, онъ совершенно не могъ бы выйти изъ заколдованнаго круга отвлеченныхъ опредѣленій, которымъ нѣтъ никакого дѣла до конкретной дѣйствительности.

---

1) Per Deum intelligo... substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. (Eth. I. Def. 6).

2) Eth. I, 10 Dem.... realitatem sive esse substantiae.

Онъ переходитъ, поэтому, въ совершенно иную область, призываетъ себѣ на помощь міровоззрѣніе, не имѣющее съ панлогизмомъ ничего общаго и, воспользовавшись этимъ новымъ кругомъ идей, подводитъ его основныя утвержденія подъ свои онтологистическія конструкціи.

Изъ безчисленныхъ аттрибутовъ субстанціи намъ извѣстны только два — протяженіе и мышленіе [1]).

Что даетъ намъ право, именно, протяженіе и мышленіе считать свойствами Бога?

Очевидно, что самыя остроумныя и блестящія отвлеченныя операціи надъ понятіями „причина самого себя“, „абсолютно безконечная сущность“ и т. п. не подвинутъ насъ въ этомъ направленіи ни на шагъ.

Спиноза обращается къ иному источнику или, точнѣе, къ инымъ источникамъ, объединеннымъ, впрочемъ, тѣсною внутреннею связью: корпускулярной физикѣ Галилея и Декарта и ассоціативной теоріи душевной жизни Гоббеса. Въ подведеніи этихъ двухъ идейныхъ теченій подъ отвлеченное ученіе о сущемъ (при чемъ подведенію придана видимость выведенія) и заключается главнымъ образомъ оригинальность Спинозы [2]).

---

1) Замѣтимъ при этомъ, что Спиноза, утверждая, что изъ всѣхъ свойствъ Бога мы знаемъ только два, страннымъ образомъ не замѣчаетъ, что это утвержденіе противорѣчитъ требованію „адэкватнаго познанія природы Бога“: вѣдь если всѣ свойства субстанціи, кромѣ двухъ, совершенно намъ неизвѣстны, то о какомъ же адэкватномъ познаніи можетъ быть рѣчь?! Ультра-раціоналистическая система Спинозы въ самомъ началѣ допускаетъ безусловно ирраціональный моментъ.

2) Источники ученія Спинозы о Богѣ, какъ субстанціи, съ одной стороны, мыслящей, съ другой стороны, протяженной — чрезвычайно многочисленны. (Съ наибольшей полнотою и, въ то же время, съ удивительнымъ критическимъ тактомъ они разсмотрѣны въ крупнѣйшемъ, истинно-классическомъ произведеніи современной историко-философской литературы — книгѣ іезуита Станислава Дунина-Борковскаго: „Der junge de Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie“ Münster i. W., Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, 1910).

Здѣсь мы позволимъ себѣ попутно привести одно мѣсто изъ Давида

Въ его системѣ скрещиваются и многообразно сплетаются пути, съ одной стороны, средневѣковой онтологисти-

---

Динантскаго, представляющее чрезвычайно любопытную параллель къ ученію Спинозы о Богѣ, какъ протяженной и мыслящей субстанціи.

„Manifestum est unam solam substantiam esse, non tantum omnium corporum, sed etiam omnium animarum, et hanc nihil aliud esse quam ipsum Deum, quia substantia, de qua sunt corpora, dicitur hyle, substantia vero, de qua omnes sunt animae, dicitur ratio vel mens. . . . Patet igitur, quod Deus et hyle et mens una sola substantia est.

Главную роль въ системѣ Спинозы играетъ ученіе о протяженной субстанціи. Каковы бы ни были источники этой концепціи, значеніе ея въ міросозерцаніи Спинозы опредѣляется тѣмъ, что она служитъ связующимъ звеномъ между отвлеченнымъ ученіемъ о Богѣ-субстанціи и механической натурфилософіей. И какъ разъ эта связь съ механическимъ объясненіемъ природы дѣлаетъ для насъ понятнымъ, почему Спиноза такъ настаивалъ на отождествленіи Бога и протяженной субстанціи (Deus sive substantia extensa).

Механическая философія природы, господствовавшая въ его время, отождествляла тѣло физическое съ тѣломъ геометрическимъ, матерію — съ пространствомъ. Съ другой стороны, открытія Коперника, Кеплера и Галилея устранили античную теорію ограниченности мірозданія. Матерія оказывается при такомъ взглядѣ безконечной, неизмѣнной, вѣчной; реальныя измѣненія касаются лишь ея модификацій и совершенно не затрагиваютъ ея истинной природы, цѣликомъ исчерпывающейся предикатомъ протяженности. Новое естествознаніе, замыкая всѣ физическіе процессы въ одинъ непрерывный рядъ и разсматривая ихъ, какъ модификаціи единаго и неизмѣннаго субстрата, настаиваетъ на безусловной независимости послѣдняго отъ чего бы то ни было; оно приписываетъ матеріи тотъ же характеръ, который религіозное міропониманіе приписываетъ Божеству (схоластика обозначаетъ его терминомъ aseitas, a se esse). Въ этомъ „обожествленіи“ матеріи, столь характернымъ для механической натурфилософіи новаго времени, несомнѣнно, и заключается основа ученія Спинозы о Богѣ, какъ о матеріальной субстанціи.

Очевидно, однако, что мы имѣемъ тутъ дѣло не съ выведеніемъ аттрибута протяженности изъ отвлеченной божественной сущности, а съ совершенно недопустимымъ съ точки зрѣнія панлогистическаго метода сближеніемъ двухъ идей, изъ которыхъ первая возникла строго апріорнымъ путемъ (дѣйствительность божества, какъ слѣдствіе понятія о немъ), вторая же выросла на почвѣ теоріи, ставящей своею задачей объясненіе конкретныхъ процессовъ природы и, слѣдовательно, обладаетъ апостеріорнымъ характеромъ.

Vollends — говоритъ Herbart (Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie § 116. — Sämtliche Werke hrsgb. v. K. Kehrbach. IV Band S. 187.) — die Ausdehnung . . . . ist nicht mehr noch weniger als die gesamte Sinnenwelt mit allen ihren Materien und allen ihrem Wechsel. So ist das

ческой спекуляціи, выросшей на почвѣ античнаго логическаго реализма, и новаго, механическаго естествознанія, съ другой [1]).

Мы прервемъ здѣсь наше изложеніе основныхъ частей философіи Спинозы, отчасти потому, что, какъ намъ кажется,

---

Endliche in das Unendliche, das absolute Werden in das absolute Seyn, Heraklit in den Parmenides ohne alle Umstände hineingeschoben, wodurch .... Spinoza sichs freylich leicht gemacht hat, weiterhin folgerecht zu bleiben, nachdem die ärgste aller Inconsequenzen schon in das Princip selbst hineingelegt war.

1) Установленіе генетической зависимости различныхъ идейныхъ теченій прошлаго другъ отъ друга не входитъ въ число задачъ нашего изслѣдованія. Если мы и касаемся иногда относящихся сюда вопросовъ, то лишь вскользь и не придавая имъ сколько нибудь существеннаго значенія для нашей основной задачи. Отдѣльныя философскія системы интересуютъ насъ лишь въ мѣру своей типичности: замѣчая сходныя идейныя образованія у цѣлаго ряда мыслителей, подчасъ ничего не знающихъ другъ о другѣ (такіе случаи особенно для насъ цѣнны), мы пытаемся опредѣлить общую идейную основу, на которой они вырастаютъ, ищемъ въ нихъ проявленій дѣятельности философскаго ума, вставшаго по отношенію къ дѣйствительности на одну изъ тѣхъ немногихъ основныхъ точекъ зрѣнія, многообразное взаимодѣйствіе и смѣна которыхъ образуетъ исторію человѣческой мысли.

Что касается Спинозы, то, разумѣется, въ его міросозерцаніи сплетаются чрезвычайно многочисленныя и разнородныя вліянія, которыя въ большей или меньшей степени или отклоняютъ его мысль отъ ея основного панлогистическаго русла, или опять заставляютъ ее возвращаться къ нему. Мы не останавливаемся здѣсь на этихъ колебаніяхъ, ограничивая свою задачу изслѣдованіемъ основного теченія, а оно, какъ намъ кажется, у Спинозы выступаетъ съ достаточною опредѣленностью, позволяющей намъ разсматривать его систему, какъ одно изъ типическихъ видоизмѣненій отвлеченно-идеалистическаго міропониманія. Въ попыткѣ подчинить основной панлогистической концепціи всѣ составныя части системы и заключается вся оригинальность міросозерцанія Спинозы. Устраните ее — и что останется отъ его „системы“? Механическая философія природы? Ассоціативная психологія? Интеллектуалистическая этика? Всѣ эти ученія сами по себѣ ничего оригинальнаго и характернаго для Спинозы не содержатъ, они выступаютъ у многихъ предшественниковъ и современниковъ нашего философа. Безъ теоріи субстанціи, безъ ученія объ аттрибутахъ (т. е. безъ тѣхъ частей, которыя имѣютъ отчетливо выраженный панлогистическій характеръ), занимающая насъ система была бы совершенно лишена внутренняго единства, и ея вліяніе на философскую мысль послѣднихъ двухъ столѣтій было бы какимъ-то страннымъ недоразумѣніемъ.

нашъ анализъ обнаружилъ въ достаточной степени безсиліе и этой формы панлогизма рѣшить проблему подлинно-сущаго въ его отношеніи къ конкретной дѣйствительности; отчасти также потому, что въ главѣ, посвященной механической теоріи душевной жизни, намъ еще придется внимательно остановиться на ученіи Спинозы о аттрибутахъ, такъ какъ это ученіе легло въ основу самой вліятельной психологической теоріи новаго времени.

Отъ Спинозы къ Юму.

Мы уже останавливались на томъ, логически ничѣмъ не оправданномъ, уклонѣ мысли у Парменида, въ результатѣ котораго подлинно-сущее съ его строго отвлеченными предикатами оказалось „массой своею подобнымъ совершенному шару, коего центръ отъ окружности всюду равно отстоитъ, части же всюду равны — ни больше, ни меньше другъ друга“ [1]).

Аналогичный переходъ отъ отвлеченнаго сущаго къ сущему матеріальному, или протяженному находимъ мы и у Спинозы.

Разница между нимъ и Парменидомъ только та, что элейскій философъ приписываетъ своей физикѣ исключительно условный характеръ. Переходя къ ней отъ первой, онтологической части своей системы, онъ прямо предостерегаетъ читателя противъ смѣшенія „истины твердаго сердца въ кругѣ ея совершенномъ“ съ „мнѣніемъ смертныхъ людей, въ которомъ нѣтъ истинной правды“ [2]):

„Здѣсь я кончаю достовѣрное слово и думу
Объ истинѣ. Смертное мнѣнье отселѣ познай,
Прикрасамъ обманчивымъ рѣчи моей твоимъ слухомъ внимая.
Повѣдаю нынѣ устройство вещей, которое кажется правдой,
Чтобы изъ мнѣнья людей ничто отъ тебя не укрылось“ [3]).

---

1) Отрывокъ этотъ я заимствую изъ стихотворнаго перевода знаменитаго фрагмента въ „Исторіи древней фолософіи“ кн. С. Н. Трубецкого (Ч. I; Стр. 104).

2) Ib. Стр. 106.

3) Ib. Стр. 106.

Напротивъ, для Спинозы та часть системы, которая посвящена философіи природы, во всякомъ случаѣ не уступаетъ по значенію основной части, заключающей отвлеченное ученіе о Богѣ-субстанціи.

Механическая натурфилософія Спинозы и связанная съ нею новая теорія душевной жизни оказываетъ огромное вліяніе на дальнѣйшее развитіе человѣческой мысли. При этомъ многочисленные послѣдователи нашего философа въ большинствѣ случаевъ совершенно забываютъ о зависимости этихъ частей системы отъ основной, онтологической концепціи Спинозы, вспоминая о ней только въ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ (какъ въ вопросѣ о связи между душой и тѣломъ) механическое міропониманіе упирается въ тупикъ, изъ котораго оно собственными силами выбраться не можетъ.

Мы видѣли далѣе, что историческое движеніе философской мысли послѣ Парменида выражается прежде всего въ усиліяхъ развить и обосновать матеріалистическое міропониманіе.

Точно такъ же на почвѣ механической натурфилософіи Декарта и Спинозы вырастаютъ два родственныхъ другъ другу идейныя теченія: сенсуализмъ Кондильяка и его послѣдователей, съ одной стороны, матеріализмъ Гельвеція, Ламеттри и Гольбаха — съ другой.

Подобно тому, какъ въ рукахъ Протагора сенсуализмъ становится могущественнымъ оружіемъ противъ матеріализма, такъ и у Юма на основныхъ предположеніяхъ сенсуалистической теоріи построена его сокрушительная критика матеріалистической метафизики. Правда, Юмъ отрицаетъ право на существованіе какихъ бы то ни было положительныхъ метафизическихъ ученій, но, несомнѣнно, самые тяжелые удары онъ наноситъ матеріалистическому міропониманію, и въ этомъ отношеніи его дѣло можно съ полнымъ правомъ сравнить съ дѣломъ Протагора.

Юмъ пробуждаетъ Канта „отъ догматическаго сна“. Но, подчинившись на нѣкоторое время вліянію идей великаго позитивиста, Кантъ отвергаетъ затѣмъ его релятивизмъ, разрушающій достовѣрность научнаго познанія.

Чтобы спасти эту достовѣрность, онъ создаетъ свое знаменитое ученіе о разумѣ, какъ законодателѣ природы. „Познающій субъектъ — такъ формулируетъ основное положеніе критической философіи Владимиръ Соловьевъ — кажется лишь свѣтлымъ пятномъ надъ огромной машиной мірозданья, но на самомъ дѣлѣ онъ, какъ солнце землю, не только освѣщаетъ ее, но и даетъ законы ея существованію“ [1]); дѣйствительность представляетъ собою всецѣло созданіе нашего разума и исключительно въ немъ и для него существуетъ; наука раскрываетъ передъ разумомъ его собственную сущность, поскольку она проявляется въ организаціи внѣшнихъ впечатлѣній путемъ подведенія матеріала, доставляемаго опытомъ, подъ категоріи разсудка, — и это самопознаніе разума въ научномъ творчествѣ отличается безусловной достовѣрностью.

Усилія Канта, направленныя на то, чтобы ограничить область, надъ которою господствуетъ апріорное законодательство разума, однимъ только чувственнымъ опытомъ, и, слѣдовательно, разъ навсегда отнять какую бы то ни было почву у притязаній метафизики проникнуть въ царство ноуменовъ, или вещей въ себѣ, — эти усилія не имѣли и не могли имѣть продолжительнаго успѣха.

Какъ разъ крупнѣйшіе продолжатели дѣла, начатаго авторомъ „Критики чистаго разума“, сообщаютъ основному предположенію его теоріи познанія онтологическій характеръ.

Развитіе послѣкантовскаго идеализма, вдохновляемаго значительностью и оригинальностью замысла — перестроить

1) Сочиненія II изд. Т. X Стр. 306. (Статья: Гегель).

всѣ наши представленія о дѣйствительности на основѣ ученія о разумѣ, какъ творцѣ и законодателѣ природы, неуклонно ведетъ къ старому Парменидову отождествленію сущаго и отвлеченной мысли.

Въ самомъ дѣлѣ, достаточно было, развивая исходныя посылки философіи Канта, отказаться отъ предположенія о абсотютно непознаваемыхъ вещахъ въ себѣ, какъ явно противорѣчащаго этимъ посылкамъ, чтобы творческая дѣятельность разума оказалась единственною основой всякаго бытія, — безусловнымъ началомъ дѣйствительности.

Послѣкантовскій идеализмъ проводитъ это убѣжденіе въ рядѣ смѣняющихъ другъ друга системъ со все большею опредѣленностью и послѣдовательностью.

Полное раскрытіе основной идеи, одушевлявшей нѣмецкую идеалистическую философію, далъ Гегель[1]).

Отождествленіе сущаго и мысли такъ же старо, какъ и отвлеченное умозрѣніе, но до Гегеля никто не проводилъ его съ такой энергіей и настойчивостью, никто не далъ предпосылкамъ панлогистической концепціи такого всесторонняго, объемлющаго чуть ли не всѣ области человѣческаго творчества приложенія.

„У другихъ мыслителей — говоритъ Владимиръ Соловьевъ (Сочиненія X², 301, 302) — философія есть стараніе

---

1) Оригинальный и блестящій эскизъ основныхъ моментовъ нѣмецкаго идеализма даетъ Владимиръ Соловьевъ въ своей статьѣ о Гегелѣ: „ . . . по Канту нашъ субъектъ со всѣмъ своимъ грандіознымъ законодательнымъ и регулятивнымъ аппаратомъ познанія безысходно погруженъ въ безмѣрный и абсолютно темный для него океанъ непознаваемыхъ „вещей въ себѣ“. Онъ неподвластенъ, недоступенъ этимъ вещамъ, какъ и онѣ ему; онъ свободенъ отъ нихъ, но это есть свобода пустоты. Человѣческій духъ, окончательно освобожденный (въ теоріи, конечно) отъ власти внѣшнихъ предметовъ геніальнымъ продолжателемъ Канта — Фихте, требовалось теперь освободить отъ его собственной субъективности, отъ формальной пустоты его самосознанія. Это освобожденіе предпринялъ Шеллингъ и окончательно довершилъ (опять таки, конечно, въ теоріи) Гегель“. (Сочиненія. Томъ X; стр. 307.)

постигнуть смыслъ сущаго; у Гегеля, напротивъ, само сущее старается стать философіей, превратиться въ чистое мышленіе. Прочіе философы подчиняли свое умозрѣніе независимому отъ него объекту; для однихъ этотъ объектъ былъ Богъ, для другихъ — природа. Для Гегеля, напротивъ, самъ Богъ былъ лишь философствующій умъ, который только въ совершенной философіи достигаетъ и своего собственнаго совершенства; на природу же въ ея эмпирическихъ явленіяхъ Гегель смотрѣлъ какъ на чешую, которую сбрасываетъ въ своемъ движеніи змѣя абсолютной діалектики".

Гегель.

Усматривая единственную подлинную дѣйствительность въ понятіяхъ, Гегель не выходитъ изъ идейныхъ рамокъ логическаго реализма. Въ этомъ отношеніи онъ остается вѣренъ классической концепціи Платона.

Однако, въ то время, какъ Платонъ и Эріугена искали рѣшенія основной метафизической проблемы объ отношеніи подлинно-сущаго къ конкретной дѣйствительности въ логическомъ подчиненіи понятій, расположенныхъ по ступенямъ убывающей общности, а Спиноза пытался рѣшить ту же проблему, гипостазируя логическое отношеніе субстанціи къ ея аттрибутамъ, или вещи къ ея свойствамъ, — Гегель объявилъ жизнь и движеніе присущими самому отвлеченному понятію: абсолютное понятіе, раскрываясь въ послѣдовательномъ рядѣ моментовъ діалектическаго движенія, создаетъ конкретную дѣйствительность, которая въ понятіи, и только въ немъ, одномъ имѣетъ источникъ какъ своего бытія, такъ и познаваемости.

Такимъ образомъ, то новое, что внесъ Гегель въ развитіе отвлеченно-идеалистической концепціи, заключается въ діалектическомъ движеніи понятій.

Античный и средневѣковый панлогизмъ пытались понять переходъ отъ дѣйствительности безусловной и безко-

нечной къ дѣйствительности условной и конечной, какъ послѣдовательное нисхожденіе отъ самаго общаго и отвлеченнаго понятія (идея бытія) къ понятіямъ менѣе общимъ и отвлеченнымъ, вплоть до понятій отдѣльныхъ конкретныхъ вещей [1]).

Какъ мы уже указывали [2]), въ основѣ этой концепціи лежитъ гипостазированіе въ обратномъ порядкѣ процессовъ нашей мысли, восходящей отъ менѣе общихъ къ болѣе общимъ понятіямъ. Логическій процессъ, составляющій основу дѣйствительности, протекаетъ здѣсь въ порядкѣ, прямо противоположномъ логическому процессу, совершающемуся въ нашемъ сознаніи [3]).

Поэтому, необходимость перехода отъ самаго общаго понятія къ понятіямъ со все болѣе узкимъ объемомъ не только не доказана, но и само это предположеніе прямо противорѣчитъ естественному движенію нашей обобщающей мысли.

Спиноза, разсматривая отношеніе абсолютной основы дѣйствительности къ ея конечнымъ проявленіямъ, какъ отношеніе вещи къ ея свойствамъ, слѣдующимъ изъ понятія вещи, признаетъ единственно-возможнымъ путемъ къ рѣшенію нашей проблемы путь аналитическій. Съ другой стороны, упорно (и, разумѣется, насильственно) подражая методу, принятому въ геометріи, онъ требуетъ, чтобы міръ былъ выведенъ изъ Бога, какъ изъ природы треугольника выводится равенство его угловъ двумъ прямымъ.

---

1) Какъ мы видѣли (Стр. 121 и сл.; 135 и сл.), попытки эти нигдѣ не были доведены до конца: Платонъ возвысилъ идею блага надъ отвлеченнымъ предикатомъ бытія, Эріугена и другіе представители неоплатоническаго теченія въ средневѣковой философіи подчинили отвлеченные выводы своей онтологіи ученію о „сверхразумной и сверхсущной“ природѣ Бога, познаваемой лучше въ утвержденіи, чѣмъ въ отрицаніи.

2) Стр. 153.

3) Прибѣгая къ терминологіи Гегеля, мы можемъ сказать, что въ средневѣковомъ логическомъ реализмѣ объективный логическій процессъ противоположенъ процессу субъективному.

Спиноза игнорируетъ при этомъ роль построенія въ геометріи, безъ котораго мы не могли бы сдѣлать ни одного шагу впередъ: логическій анализъ опредѣленій и аксіомъ, отъ которыхъ отправляется геометрія, не вывелъ бы насъ за ихъ предѣлы, и этимъ путемъ мы не открыли бы ни одной геометрической теоремы.

Итакъ, аналитическій методъ, примѣненіе котораго всюду ограничено узкими рамками закона тождества, по существу, является безсильнымъ даже въ области математики, по образцу которой Спиноза хотѣлъ построить свою систему. Еще болѣе безпомощнымъ оказывается онъ въ области основныхъ метафизическихъ проблемъ.

Спиноза, какъ и всѣ безъ исключенія представители панлогизма, отправляется отъ самыхъ общихъ и бѣдныхъ содержаніемъ понятій, чтобы изъ нихъ строго отвлеченнымъ путемъ вывести фактически-существующую дѣйствительность.

Если бъ, однако, онъ остался вѣрнымъ аналитическому методу, то всѣ отвлеченныя операціи надъ основными понятіями его системы привели бы только къ пересказу тѣхъ же самыхъ понятій другими словами. Абсолютной основѣ міра, субстанціи, принадлежатъ признаки самопричинности, единичности, вѣчности, неизмѣнности и безконечности. Сколько бы мы ни анализировали эти понятія, на основаніи закона тождества мы — самое большее — нашли бы признаки, которые уже подразумѣваются въ этихъ понятіяхъ. Наше изслѣдованіе развивалось бы въ предѣлахъ данныхъ опредѣленій, и мы совершенно напрасно искали бы въ нихъ хоть отдаленный намекъ на конкретную дѣйствительность, которую какъ разъ философія и должна вывести изъ природы подлинно-сущаго.

Изъ этой роковой для панлогистической концепціи трудности есть только одинъ выходъ — внесеніе динамическаго момента въ само понятіе о безусловномъ началѣ вселенной.

Этотъ динамическій моментъ, по существу, совершенно чуждъ панлогизму, но мы уже видѣли[1]), что панлогизмъ не боится позаимствованій изъ иныхъ идейныхъ круговъ, — напротивъ, ими онъ держится и живетъ.

Мы могли уже убѣдиться въ этомъ, разсматривая вопросъ, откуда беретъ отвлеченно-идеалистическое міровоззрѣніе свое исходное понятіе — понятіе подлинно-сущаго, и какимъ образомъ оно связываетъ это понятіе съ нашей условной дѣйствительностью.

Изученіе системы Гегеля убѣждаетъ насъ въ томъ, что и эта новая и чрезвычайно важная форма панлогизма, по существу, возникла путемъ искуснаго объединенія основныхъ предположеній отвлеченнаго идеализма съ идеями, имѣющими настоящій смыслъ только въ конкретно-идеалистическомъ міропониманіи.

Спиритуализмъ разсматриваетъ Безусловное, какъ начало самодѣятельное: Божество для него есть прежде всего безконечное самоутвержденіе. Если мы усвоимъ себѣ этотъ взглядъ, то мы убѣдимся, что первоначальныя, отвлеченныя опредѣленія Безусловнаго не исчерпываютъ его сущности: самоутвержденіе предполагаетъ, съ одной стороны, самоутверждающееся существо, какъ свою необходимую основу, — съ другой стороны, то, къ чему привело самораскрытіе этого существа, въ чемъ самоутверждающаяся основа вселенной получила дѣйствительность. Въ безусловномъ мы должны, слѣдовательно, различать два реально-различныхъ момента или „періода“ его бытія.

Но безусловное, какъ чистая самодѣятельность, проявившись въ осуществленномъ безконечномъ бытіи, очевидно, не прекращаетъ на этомъ творческаго процесса, который какъ разъ въ абсолютной самоутверждающейся основѣ дѣйствительности и находитъ свой никогда неиссякающій источникъ:

---

1) См. стр. 114 и сл., стр. 135 и сл.

единство самодѣятельнаго начала вселенной не исключаетъ, а прямо предполагаетъ множественность его проявленій; переходъ отъ „единаго“ ко „многому“ данъ въ основномъ понятіи спиртуалистической онтологіи. Такимъ образомъ, спиритуалистическая концепція [1]) въ самомъ началѣ преодолѣваетъ основной недостатокъ панлогизма, заключающійся въ невозможности перехода отъ единой и неизмѣнной основы міра къ множественности непрерывно измѣняющихся проявленій ея.

Подлинно-сущее есть прежде всего начало самодѣятельное, абсолютное самоутвержденіе, непрерывно раскрывающее свои силы. Это раскрытіе совершается въ послѣдовательномъ рядѣ моментовъ бытія, первоначально, повидимому, взаимно исключающихъ и отрицающихъ другъ друга — но это отрицаніе является не безусловнымъ, а относительнымъ: противоположные моменты бытія Абсолютнаго необходимо вытекаютъ одинъ изъ другого и, относясь къ одному и тому же началу, взаимно дополняютъ другъ друга, способствуя все болѣе полному и совершенному раскрытію того, что лежитъ въ ихъ основѣ.

Если мы теперь обратимся къ дѣятельности нашего познающаго ума, то въ ея наиболѣе важныхъ и жизненныхъ проявленіяхъ мы найдемъ, въ общемъ, ту же закономѣрность и послѣдовательность, что и въ чередованіи моментовъ самораскрывающейся основы дѣйствительности.

Наше умозрѣніе, обращаясь къ основнымъ метафизическимъ проблемамъ, по необходимости начинаетъ съ самыхъ

---

1) Значительно раньше, чѣмъ спиритуализмъ успѣлъ развить свои основныя предположенія умозрительнымъ путемъ, проблему безусловнаго Единаго и условнаго Многаго рѣшило религіозное творчество. Мы находимъ это рѣшеніе уже въ браманизмѣ (См. Deussen. Das System der Vedanta. X. Das Brahman als kosmisches Princip. SS. 156 ff.). Его же развиваетъ неоплатоническое теченіе въ христіанствѣ. Но мы уже настаивали на томъ, что религіозное творчество во всѣхъ своихъ крупнѣйшихъ проявленіяхъ создаетъ тѣ идеи, изъ которыхъ впослѣдствіи, съ развитіемъ отвлеченной мысли, вырастаетъ спиритуалистическое міропониманіе.

отвлеченныхъ и исключительныхъ утвержденій; скоро, однако, оно начинаетъ сознавать ихъ недостаточность и односторонность и сосредоточиваетъ свои усилія на томъ, чтобы перейти отъ абстрактнаго пониманія изслѣдуемаго предмета къ конкретному и всеобъемлющему пониманію его.

Этотъ переходъ выражается въ послѣдовательномъ преодолѣніи первоначальныхъ, одностороннихъ опредѣленій путемъ относительнаго отрицанія ихъ первоначальнаго пониманія или, что то же, усмотрѣнія того, что истина не вмѣщается въ нихъ всецѣло.

Процессъ мысли, въ которомъ совершается этотъ переходъ, со времени Платона получилъ названіе діалектическаго. Несомнѣнно, онъ играетъ первостепенную роль во всякомъ какъ научномъ, такъ и философскомъ творчествѣ. Поэтому опредѣленіе природы діалектическаго процесса въ его зависимости отъ всей дѣятельности нашего сознанія представляетъ для философіи задачу исключительной важности.

„Необходимость діалектическихъ процессовъ ума — говоритъ Лопатинъ (Положительныя задачи философіи I² Стр. 365, 366). — основывается на томъ, что опредѣленія нашего разсудка всегда односторонни; иначе сказать, она опирается на неполноту соотвѣтствія между отвлеченнымъ и дѣйствительнымъ, или на то, что можно назвать ирраціональностью сущаго . . . Эта ирраціональность двоякая: 1) Конкретно сущее объединяетъ въ себѣ признаки, въ своей отвлеченности, повидимому, исключающіе другъ друга. 2) Жизнь всего сущаго состоитъ въ смѣнѣ или послѣдовательномъ раскрытіи опредѣленій, необходимость котораго заключается въ самомъ понятіи дѣятельности, безъ которой немыслима истинная дѣйствительность . . . Естественная діалектика разума коренится въ многосмысленности и многосторонности существующаго, въ множественности и разнообразіи отношеній, которыя оно въ себѣ обнимаетъ; въ общемъ, она представляетъ отрицаніе конечности опре-

дѣленій ради безконечнаго содержанія, къ которому они прилагаются. — Изъ этого слѣдуетъ, что діалектическій процессъ предполагаетъ, какъ свое необходимое условіе, отношеніе мысли къ чему-нибудь ей данному, которое она стремится вмѣстить въ себѣ, къ чему-нибудь, что существуетъ независимо отъ нея и прежде нея. Безъ этого онъ не имѣлъ бы ни точки отправленія, ни необходимаго для его осуществленія матеріала".

„По самому смыслу діалектическаго мышленія, противоположныя опредѣленія должны примиряться въ опредѣленіяхъ высшихъ; это примиреніе происходитъ само собою, когда точкою отправленія для мысли служитъ содержательная и жизненная идея какого-нибудь конкретнаго объекта, обнимающая въ себѣ полноту его дѣйствительности. Мышленіе, обращаясь къ такой идеѣ, съ самаго начала уже имѣетъ внутренно необходимое единство ея опредѣленій (хотя бы въ очертаніяхъ смутныхъ и сливающихся) и, обращаясь къ каждому изъ нихъ въ ихъ отдѣльности, тѣмъ самымъ уже угадываетъ ихъ односторонность и бѣдность" (Стр. 368).

Послѣдовательное раскрытіе самоутверждающейся основы дѣйствительности въ рядѣ взаимно исключающихъ и, въ то же время, взаимно дополняющихъ другъ друга моментовъ находитъ, такимъ образомъ, отраженіе въ діалектической дѣятельности нашего познанія, переходящаго отъ односторонняго къ всестороннему пониманію своего предмета: субъективный діалектическій процессъ воспроизводитъ идеально процессъ объективный.

Діалектическое движеніе нашей мысли заключается въ непрерывномъ расширеніи понятій путемъ послѣдовательнаго преодолѣнія ихъ первоначальной односторонности. Это преодолѣніе первоначальныхъ исключительныхъ и безжизненныхъ опредѣленій и переходъ отъ нихъ къ опредѣленіямъ многостороннимъ и жизненнымъ предполагаетъ прежде всего нѣкоторую дѣйствительность, которой не исчерпываютъ перво-

начальныя опредѣленія — вѣдь только по отношенію къ такой дѣйствительности можно говорить объ односторонности и многосторонности тѣхъ или иныхъ опредѣленій: сами по себѣ, независимо отъ той дѣйствительности, опредѣленіями которой они служатъ, они не могутъ быть ни односторонними, ни многосторонними.

Съ другой стороны, діалектическій процессъ требуетъ не только опредѣленнаго предмета, который объединялъ бы въ себѣ отдѣльные и на первый взглядъ исключающіе другъ друга моменты діалектическаго движенія понятій въ качествѣ своихъ опредѣленій: наше мышленіе должно возвыситься надъ ограниченностью и разрозненностью отдѣльныхъ опредѣленій, какъ таковыхъ, понять, что противоположность ихъ носитъ относительный характеръ, наконецъ, усмотрѣть ихъ необходимую внутреннюю связь и единство, какъ опредѣленій одного и того же предмета.

Безъ такого усмотрѣнія мы, очевидно, никогда бы не могли замѣтить несовпаденія между тѣми или иными односторонними опредѣленіями и дѣйствительностью, къ которой они относятся, а это усмотрѣніе какъ разъ и даетъ начало діалектическому движенію понятій.

Отдѣльныя опредѣленія дѣйствительности представляютъ собою произведенія нашихъ познавательныхъ актовъ, или дѣятельностей. Если бы жизнь нашего сознанія всецѣло исчерпывалась этими актами, то о ихъ внутренней необходимой связи, по существу, не могло бы быть и рѣчи — вѣдь всякая связь въ нашемъ сознаніи предполагаетъ не только то, что связывается (отдѣльныя содержанія нашей внутренней жизни), но и то, что связываетъ, то, что сообщаетъ единство этимъ содержаніямъ. Сами по себѣ ни содержанія, ни приводящія къ нимъ дѣятельности не могли бы выйти за свои узкіе предѣлы — связь между ними устанавливаетъ то сознаніе, которое, оставаясь единымъ, проявляется въ то же время въ безконечно многообразныхъ ак-

тахъ и ихъ произведеніяхъ и, слѣдовательно, содержитъ ихъ въ своемъ неразрывномъ, живомъ единствѣ.

Отдѣльныя утвержденія никогда не могли бы быть связаны другъ съ другомъ въ качествѣ моментовъ одного и того же діалектическаго процесса, если бы одни изъ нихъ принадлежали одному, другіе — другому сознанію. Точно такъ же, и въ одномъ сознаніи, ихъ связь ни въ какомъ случаѣ не могла бы осуществиться, если бы каждое изъ діалектически объединяемыхъ утвержденій довлѣло себѣ, если бы въ нихъ отсутствовала единая дѣятельная основа, проявляющаяся въ безконечно-разнообразныхъ относящихъ актахъ нашего сознанія.

Такъ, опредѣленія подлинно-сущаго, какъ безусловнаго единства (Парменидъ) и какъ безусловнаго множества (Гераклитъ) оставались бы въ своей непримиримой противоположности, если бы умозрительная философія (въ лицѣ Платона) не возвысилась надъ этой противоположностью, усмотрѣвъ ея относительный характеръ и показавъ, что, напротивъ, живое единство и живое множество не только не исключаютъ, но и взаимно предполагаютъ другъ друга. Но такое примиреніе противоположныхъ отвлеченныхъ концепцій, составляющихъ одно изъ важнѣйшихъ условій поступательнаго движенія философскихъ идей, становится возможнымъ только тогда, когда въ единой познавательной дѣятельности того или иного крупнаго мыслителя выяснится какъ относительная истинность противоположныхъ концепцій, такъ и ихъ относительная ложность, и мысль создастъ такую новую концепцію, которая объединяетъ предыдущія концепціи, совмѣщая въ себѣ истинность и устраняя ложность каждой изъ нихъ.

Такое объединеніе предполагаетъ объединяющую дѣятельность сознанія, въ свою очередь эта дѣятельность была бы совершенно непонятной, если бы сознаніе не было реально-единымъ по своей природѣ, или, иными словами, если бы

въ основѣ всѣхъ его проявленій не лежала единая духовная субстанція.

Такимъ образомъ, только наше реально-единое „я“, проявляющееся въ безконечно-разнообразныхъ актахъ и ихъ содержаніяхъ (составляющихъ произведеніе этихъ актовъ), даетъ намъ ключъ къ пониманію діалектическаго движенія понятій — единая дѣятельность нашего сознанія является неустранимой основой этого движенія, его первымъ и необходимымъ условіемъ.

Но если это такъ, то не только объективный, но и субъективный діалектическій процессъ нашей мысли неразрывно связанъ съ положеніемъ, на которомъ построено спиритуалистическое міропониманіе, — при попыткѣ связать его съ какимъ бы то ни было инымъ міросозерцаніемъ онъ теряетъ всякій смыслъ.

На первый взглядъ наше утвержденіе относительно прямой и безусловно необходимой внутренней зависимости діалектическаго метода отъ спиритуалистической концепціи дѣйствительности должно показаться крайне парадоксальнымъ.

Вѣдь мыслитель, которому главнымъ образомъ принадлежитъ заслуга установленія общихъ законовъ діалектическаго процесса и широчайшаго примѣненія его во всѣхъ областяхъ человѣческаго творчества, былъ сторонникомъ панлогизма, то-есть метафизической теоріи, приписывающей подлинную реальность однимъ только понятіямъ.

Панлогизмъ и діалектическій методъ неразрывно связаны другъ съ другомъ въ міропониманіи Гегеля. Какъ же можно говорить о ихъ принципіальной несовмѣстимости?

Чтобы оправдать и обосновать нашъ взглядъ, намъ придется перейти къ критическому разсмотрѣнію діалектики Гегеля въ ея отношеніи къ панлогистическимъ предпосылкамъ его философіи.

Это разсмотрѣніе можетъ привести насъ къ тремъ различнымъ выводамъ:

Прежде всего, мы можемъ предположить, что Гегеля неправильно относятъ къ сторонникамъ панлогистическаго міропониманія. Однако, это предположеніе рушится при первомъ же знакомствѣ съ произведеніями великаго философа: мы на каждомъ шагу сталкиваемся въ нихъ съ самыми недвусмысленными заявленіями о томъ, что никакой иной реальности, кромѣ реальности понятій, нѣтъ и быть не можетъ.

Мы можемъ, затѣмъ, сдѣлать предположеніе, что Гегелю удалось послѣдовательно объединить діалектическій методъ съ основными предпосылками своей философіи. Въ такомъ случаѣ намъ, разумѣется, пришлось бы отказаться отъ убѣжденія въ существованіи прямой и необходимой зависимости діалектическаго метода отъ спиритуалистическаго міропониманія.

Напротивъ, мы найдемъ новое подтвержденіе нашего взгляда, если намъ удастся показать, что на самомъ дѣлѣ діалектика Гегеля представляетъ собою рядъ чрезвычайно искусно скрытыхъ заимствованій изъ конкретно-идеалистической концепціи.

Итакъ, наше изслѣдованіе должно теперь сосредоточиться на вопросѣ: какимъ образомъ Гегель связываетъ діалектическое движеніе понятій съ основными предположеніями панлогизма?

Гегель выводитъ необходимость діалектическаго движенія понятій изъ самой природы нашей мысли, или точнѣе — изъ самой природы нашихъ отвлеченныхъ понятій, какъ таковыхъ:

„Логическое — говоритъ онъ — имѣетъ по своей формѣ три стороны: α) отвлеченную, или разсудочную, β) діалектическую, или отрицательно-разумную, γ) спекулятивную, или положительно-разумную. — Эти три стороны со-

ставляютъ не три части логики, но являются моментами всего логически-реальнаго, то-есть всякаго понятія или, вообще, всего, истиннаго. Онѣ могутъ быть всѣ подведены подъ первый моментъ — разсудочное, и, такимъ образомъ, разсматриваться разрозненно и отдѣльно другъ отъ друга, но это не есть постиженіе ихъ въ истинѣ [1]).

α) „Мышленіе, какъ разсудокъ, остается при неподвижной опредѣленности и различіи ея сравнительно со всякой другой опредѣленностью; такое ограниченное абстрактное является для разсудка независимымъ и для себя сущимъ“ [2]).

β) „Діалектическій моментъ есть саморазрѣшеніе такихъ конечныхъ опредѣленій и ихъ переходъ въ свою противоположность“ [3]),

γ) „Спекулятивное, или положительно разумное схватываетъ единство опредѣленій въ ихъ противоположности, — то утвердительное, что содержится въ ихъ разрѣшеніи и взаимномъ переходѣ“ [4]).

---

1) Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Theil. Die Logik. § 79 (Werke VI, 146, 47): Das Logische hat der Form nach drei Seiten: α) die abstrakte oder verständige, β) die dialektische oder negativ-vernünftige, γ) die spekulative oder positiv-vernünftige.

Diese drei Seiten machen nicht drei Theile der Logik aus, sondern sind Momente jedes Logisch-Reellen, das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt. Sie können sämmtlich unter das erste Moment, das Verständige, gesetzt, und dadurch abgesondert auseinander gehalten werden, aber so werden sie nicht in Wahrheit betrachtet.

2) Encycl. § 80; S. 147: α) Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seyend.

3) Encycl. § 81; S. 151: β) Das dialektische Moment ist das eigene Sich-Aufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Uebergehen in ihre entgegengesetzte.

4) Encycl. § 82; S. 157: γ) Das Spekulative oder Positiv-Vernünftige fasst die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflösung und ihrem Uebergehen enthalten ist.

„Діалектика приходитъ къ положительному результату, потому что она обладаетъ опредѣленнымъ содержаніемъ, или потому что ея результатъ, на самомъ дѣлѣ, не есть пустое, абстрактное ничто, но отрицаніе извѣстныхъ опредѣленій, которое, именно, потому содержится въ результатѣ, что онъ есть не непосредственное ничто, но результатъ. Хотя это разумное въ качествѣ мыслимаго является также абстрактнымъ, но въ то же время оно есть нѣчто конкретное, такъ какъ представляетъ собою не простое формальное единство, но единство различаемыхъ другъ отъ друга опредѣленій. Поэтому, философія никогда не имѣетъ дѣла съ чистыми абстракціями или одними формальными мыслями. Ея настоящій предметъ составляютъ исключительно конкретныя мысли“ [1]).

Такимъ образомъ, Гегель различаетъ какъ бы три ступени нашей мысли. На первой изъ нихъ мысль ограничивается односторонними разсудочными опредѣленіями, лишенными какой бы то ни было живой связи съ другими опредѣленіями. На слѣдующей ступени мысль отказывается отъ своихъ первоначальныхъ одностороннихъ опредѣленій и переходитъ къ опредѣленіямъ противоположнымъ. Наконецъ, на высшей, спекулятивной, или положительно-разумной ступени она схватываетъ единство опредѣленій въ ихъ противоположности и взаимномъ переходѣ.

---

1) Ib.: Die Dialektik hat ein positives Resultat, weil sie einen bestimmten Inhalt hat, oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das leere, abstrakte Nichts, sondern die Negation von gewissen Bestimmungen ist, welche im Resultate eben deswegen enthalten sind, weil diess nicht ein unmittelbares Nichts, sondern ein Resultat ist. Diess Vernünftige ist daher, ob wohl ein gedachtes auch abstraktes, zugleich ein Konkretes, weil es nicht einfache, formelle Einheit, sondern Einheit unterschiedener Bestimmungen ist. Mit blossen Abstraktionen oder formellen Gedanken hat es darum überhaupt die Philosophie ganz und gar nicht zu thun, sondern allein mit konkreten Gedanken.

Уже въ первыхъ основныхъ утвержденіяхъ Гегеля мы наталкиваемся на неясность, которая потомъ проходитъ черезъ всю систему. Именно эта неясность и позволяетъ автору „Феноменологіи духа," не впадая въ явное противорѣчіе съ самимъ собою, связать діалектическій методъ съ панлогистической доктриной.

Мышленіе, какъ разсудокъ, остается при отвлеченныхъ, ограниченныхъ и неподвижныхъ опредѣленіяхъ. Къ чему относятся эти опредѣленія, что́ они опредѣляютъ? И далѣе: кто создаетъ эти опредѣленія, кто относитъ ихъ къ тому или иному предмету? На какомъ основаніи мы находимъ, что разсудочныя опредѣленія ограниченны и односторонни? По отношенію къ чему они односторонни? Кто сознаетъ эту односторонность?

Діалектическій моментъ есть саморазрѣшеніе первоначальныхъ одностороннихъ опредѣленій и ихъ переходъ въ свою противоположность. Благодаря чему происходитъ это саморазрѣшеніе? Откуда у понятій такая чудодѣйственная сила, которая не позволяетъ имъ оставаться при данныхъ опредѣленіяхъ и неудержимо толкаетъ къ опредѣленіямъ новымъ, отрицающимъ прежнія? Присуща ли эта сила самимъ понятіямъ, какъ таковымъ, или тому сознанію, которое заключаетъ въ себѣ всѣ опредѣленія и, усматривая односторонность одного опредѣленія, переходитъ къ другому?

Спекулятивное схватываетъ единство противоположныхъ опредѣленій въ ихъ взаимномъ переходѣ. Опять-таки кто́ схватываетъ это единство? Почему Гегель обозначаетъ третью ступень діалектическаго процесса при помощи прилагательнаго, которое превращено въ существительное?[1]). Имѣетъ ли онъ здѣсь въ виду нашу цѣлостную познаватель-

1) Превращеніе это облегчаетъ Гегелю задачу представить діалектическое движеніе мысли, какъ смѣну чистыхъ, т. е. лишенныхъ субъекта предикатовъ.

ную дѣятельность, которая непрерывно стремится къ тому, чтобы возвыситься надъ своими первоначальными односторонними и неподвижными опредѣленіями и связать всѣ опредѣленія въ цѣльную діалектическую систему, или, напротивъ, его задача сводится къ тому, чтобы показать, что понятія с а м и переходятъ съ низшихъ ступеней познанія на высшія и, слѣдовательно, діалектическій процессъ для своего объясненія не нуждается въ предположеніи реальной дѣятельности нашего сознанія, сообщающей понятіямъ діалектическое движеніе?

Подобные вопросы при изученіи Гегеля напрашиваются на каждомъ шагу. Категорическаго отвѣта на нихъ мы у него не находимъ, но, съ другой стороны, проходящее черезъ всю его систему красной нитью отождествленіе всего реально-существующаго съ отвлеченной мыслью не оставляетъ сомнѣній относительно цѣли, которую преслѣдовалъ нашъ философъ.

Насколько же ему удалось достигнутъ этой цѣли?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, намъ нѣтъ никакой необходимости разсматривать в с ю систему Гегеля. Для этой цѣли достаточно остановиться на основныхъ понятіяхъ, отъ которыхъ отправляется эта система и, затѣмъ, съ особымъ вниманіемъ разсмотрѣть, какимъ образомъ Гегель переходитъ отъ этихъ основныхъ, отвлеченныхъ категорій къ міру конкретныхъ вещей.

Для всѣхъ предыдущихъ системъ панлогизма этотъ моментъ оказался роковымъ: отъ отвлеченныхъ предикатовъ подлинной дѣйствительности ни Парменидъ, ни Платонъ, ни Спиноза не могли найти перехода къ міру фактически существующихъ вещей и отношеній. Парменидъ прямо провозгласилъ эту невозможность, положивъ ее въ основу всей своей системы; позднѣйшіе представители панлогизма потратили много усилій, чтобы доказать неправильность выводовъ, сдѣланныхъ родоначальникомъ панлогизма изъ

его отвлеченнаго ученія о сущемъ, но средства для преодолѣнія элеатизма они, по необходимости, заимствовали изъ чуждыхъ панлогизму круговъ идей[1]), тѣмъ самымъ обнаруживая его безсиліе въ рѣшеніи основной философской проблемы.

Быть можетъ, однако, то, что не удалось Платону и Аристотелю, Эріугенѣ и Спинозѣ, удалось Гегелю? Быть можетъ онъ нашелъ путь отъ общаго и отвлеченнаго къ индивидуальному и конкретному? Для Гегеля рѣшеніе этой задачи представляло исключительный интересъ не только въ виду ея первостепенной принципіальной важности, но и потому, что въ его философіи, по остроумному замѣчанію Rudolf'a Haym'a, непрерывно борется крайній отвлеченнный идеализмъ съ неудержимо сильнымъ влеченіемъ ко всему конкретно-реальному[2]).

Итакъ, намъ необходимо прослѣдить, разумѣется, въ самыхъ общихъ чертахъ, развитіе идей Гегеля до того момента, въ которомъ отвлеченныя категоріи, лежащія въ основѣ его міросозерцанія, переходятъ въ конкретную дѣйствительность. Если этотъ переходъ совершается на почвѣ послѣдовательнаго панлогизма, то, очевидно, наше основное возраженіе противъ этого міропониманія, отпадаетъ, — напротивъ, если намъ удастся показать, что и въ этой формѣ панлогизма движеніе мысли отъ отвлеченнаго къ конкретному на каждомъ шагу предполагаетъ тѣ начала, которыя панлогизмъ отрицаетъ всѣмъ существомъ своихъ посылокъ, то нашъ анализъ философіи Гегеля доставитъ намъ новое доказательство полной безпомощности отвлеченнаго идеализма въ рѣшеніи центральной проблемы всей философіи.

---

1) См. стр.

2) Der äusserste Spiritualismus im fortwährenden Kampfe mit der kräftigsten Realitätstendenz, das... ist das wunderliche Schauspiel, das sich uns darbietet. — Hegel und seine Zeit. 1857. S. 303.

Какъ и всѣ представители отвлеченнаго идеализма[1]), Гегель не признаетъ никакой иной дѣйствительности, кромѣ познанія. Познаніе осуществляется въ понятіяхъ, и, слѣдовательно, подлинная дѣйствительность принадлежитъ только понятіямъ. Поэтому, по убѣжденію Гегеля, истинная философія не должна предполагать ничего раньше ихъ. Но всѣ понятія связаны другъ съ другомъ необходимою логическою зависимостью, въ силу которой они развиваются одно изъ другого въ строго опредѣленномъ порядкѣ. Ретроспективно прослѣживая этотъ порядокъ, философія должна, въ концѣ концовъ, прійти къ такой идеѣ, которая не предполагаетъ ничего раньше себя и, слѣдовательно, является истиннымъ началомъ діалектическаго движенія понятій.

Философія должна начинать съ чистаго бытія, которое является одновременно и чистой мыслью и неопредѣленной простой непосредственностью, а первое начало не должно заключать ничего опосредствованнаго и ближе опредѣленнаго[2]). Въ своей неопредѣленной непосредственности оно равно только самому себѣ; въ немъ отсутствуютъ какія бы то ни было различія — какъ внутреннія, такъ и внѣшнія. Это чистая неопредѣленность и пустота. Въ немъ нельзя ничего созерцать, если тутъ вообще можно говорить о созерцаніи, или, если угодно, чистое бытіе можно разсматривать какъ чистое, пустое созерцаніе. Точно также въ немъ ничего нельзя мыслить, или оно есть точно

---

1) Ср. любопытную параллель между основоположеніями философіи Гегеля, съ одной стороны, — Платона и Аристотеля съ другой у Haym'a „Hegel und seine Zeit", стр. 303, 304. „. . . es ist in moderner Form die platonische Begriffsmythologie, wenn das Reich des reinen Gedankens als die Wahrheit bezeichnet wird, „wie sie ohne Hülle an und für sich ist", wenn die Logik nichts Geringeres sein soll, als „die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist".

2) Encycl. § 86; S. 165: Das reine Seyn macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts vermitteltes und weiter bestimmtes seyn kann.

также чистое мышленіе. Бытіе неопредѣленное, непосредственное есть въ самомъ дѣлѣ ничто, и ни больше, ни меньше, какъ ничто [1]).

Бытіе можно опредѣлять какъ абсолютное я = я, или какъ безусловное безразличіе или тождество и т. п. Но всѣ эти опредѣленія не являются непосредственными и, поэтому, ихъ нельзя признать подлинно первыми. Только чистое бытіе, тождественное съ чистой отвлеченной мыслью, можетъ быть началомъ истинной философіи. Фихте былъ совершенно правъ въ томъ, что усматривалъ подлинное начало умозрѣнія въ „я“, какъ непосредственно доступной намъ и самодостовѣрной реальности. Онъ не замѣтилъ только, что наше „я“ уже содержитъ въ себѣ все разнообразіе нашего внутренняго міра и, слѣдовательно, не можетъ быть началомъ философіи, которая какъ разъ и должна обосновать и вывести это разнообразіе, а не предполагать его въ самомъ началѣ своего пути. Истиннымъ началомъ наше я можетъ быть только въ томъ случаѣ, если устранить изъ понятія о немъ какое бы то ни было конкретное содержаніе; но такое я, по существу, есть не что иное, какъ чистое, пустое, безразличное бытіе. Въ идеѣ такого бытія отсутствуетъ какое бы то ни было содержаніе, у нея нѣтъ никакого предмета; о ней можно утверждать только одно, именно, что она есть: чистое бытіе есть первое опредѣленіе мысли, которая созна-

---

1) Wissenschaft der Logik I. (Werke III, 77, 78). Seyn, reines Seyn, — ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich, und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach Aussen. Durch irgend eine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden, oder wodurch es als unterschieden von einem Anderen gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. — Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur diess reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebenso wenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur diess leere Denken. Das Seyn, das unbestimmte Unmittelbare ist in der That Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts.

тельно отвернулась отъ какой бы то ни было конкретной дѣйствительности и всецѣло замкнулась въ самой себѣ.

Переходя къ критикѣ ученія Гегеля о чистомъ бытіи, мы должны прежде всего, остановиться на вопросѣ, является ли на самомъ дѣлѣ идея чистаго бытія абсолютно-первоначальной и ничего раньше себя не предполагающей — вѣдь только такая идея можетъ быть подлиннымъ началомъ философіи.

Trendelenburg въ своемъ блестящемъ изслѣдованіи о діалектическомъ методѣ Гегеля[1]) справедливо указываетъ, что всякое отвлеченное понятіе необходимо предполагаетъ нѣкоторое конкретное содержаніе, отъ котораго оно какъ разъ и отвлечено — въ противномъ случаѣ само понятіе отвлеченія теряетъ всякій смыслъ.

О чистомъ бытіи, какъ чистой абстракціи, можно говорить только въ томъ случаѣ, если мышленіе, прежде чѣмъ прійти къ этой абстракціи, уже содержало въ себѣ нѣкоторую дѣйствительность, затѣмъ отвлеклось отъ нея и сосредоточилось исключительно на самомъ себѣ[2]).

„Самое предположеніе мышленія безпредметнаго уже заключаетъ въ себѣ психологическую невозможность: всякая самая абстрактная мысль отвлечена отъ чего-нибудь, отъ какой-либо дѣйствительности и содержитъ въ себѣ неизбѣжное и неустранимое отношеніе къ ней, — она всегда есть концепція нѣкоторой стороны дѣйствительно-сущаго и лишь какъ таковая существуетъ въ нашемъ умѣ. Мысль есть отношеніе, сосредоточеніе разума на отличительныхъ чертахъ реальнаго, усмотрѣніе въ немъ его свойствъ и признаковъ. Разумъ всегда мыслитъ что-нибудь о чемъ-

1) Trendelenburg. Logische Untersuchungen, I Band. Art. III: Die dialektische Methode. Leipzig 1870. III. Auflage.

2) „Das reine Sein als die reine Abstraktion ist daher nur zu verstehen, inwiefern das Denken schon die Welt in sich besass und sich aus derselben in sich allein zurückzog". Op. cit. S. 37.

нибудь. Въ этомъ общемъ смыслѣ отвлекающая дѣятельность предполагаетъ созерцаніе (Anschauung) раньше себя [1]).

Итакъ, идея чистаго бытія предполагаетъ все разнобразное содержаніе нашего внутренняго и внѣшняго опыта, отъ котораго отвлекается наше мышленіе, чтобы прійти къ этой идеѣ. Эта сторона вопроса чаще всего привлекала вниманіе критиковъ философіи Гегеля. Нельзя не замѣтить, однако, что въ данномъ случаѣ они обнаруживаютъ только одну изъ скрытыхъ ея предпосылокъ.

Гегель считаетъ свое опредѣленіе чистаго бытія, какъ простой, себѣ равной, неопредѣленной непосредственности, безусловно первоначальнымъ. Очевидно, однако, что такое опредѣленіе не могло бы даже возникнуть, если бы мы не обладали понятіями простоты и сложности, тождества и различія, опредѣленности и неопредѣленности, опосредствованнаго и непосредственнаго [2]). Понятія эти прилагаются нами къ различнымъ содержаніямъ нашего опыта, устанавливаютъ между ними ту или иную логическую связь — въ нихъ проявляется относящая дѣятельность нашего сознанія [3]).

---

1) Лопатинъ. Положительныя задачи философіи I, 367.

2) . . . das reine Denken (muss), um zu seinem ersten reinen Gedanken zu kommen, oder um sich selbst als das einfache, unbestimmte Unmittelbare fassen zu können, die Begriffe der Unterschiedenheit, Bestimmtheit, Vermitteltheit und damit den Begriff des Etwas bereits haben . . .: denn die Negation hat das, was sie negirt bereits zu ihrer Voraussetzung. Herman Ulrici. Das Grundprinzip der Philosophie. I Theil: Geschichte und Kritik der Principien der neueren Philosophie. S. 705.

3) Въ самомъ дѣлѣ, что такое идея тождества и различія или простоты и сложности, какъ не произведеніе относящей дѣятельности нашего „я“. Въ отдѣльныхъ содержаніяхъ нашей душевной жизни нѣтъ ничего, что бы заставляло насъ признавать ихъ тождественными или различными, простыми или сложными. Я встрѣтилъ вчера моего знакомаго X, я встрѣчаю его опять сегодня. Въ моемъ сознаніи — два образа. До тѣхъ поръ, пока я не отнесу этихъ двухъ образовъ другъ къ другу, у меня не можетъ возникнуть въ сознаніи идеи тождества ихъ, — идеи, что это два образа одного и того же предмета. Подобныя идеи возникаютъ лишь въ результатѣ реальнаго соотнесенія различныхъ содержаній нашего сознанія и прямо указываютъ на реальность существа, которое производитъ это соотнесеніе.

Но всякая дѣятельность необходимо предполагаетъ проявляющееся въ ней дѣятельное начало, и этимъ началомъ, предшествующимъ всякой дѣятельности, является наше „я“.

Идея чистаго бытія предполагаетъ, слѣдовательно, раньше себя какъ ту дѣятельность, которая отрываетъ нашу мысль отъ всякой конкретной дѣйствительности, такъ и то сознаніе, которому принадлежитъ какъ данная, такъ и всякая, вообще, дѣятельность. Только игнорируя эту необходимую зависимость идеи чистаго бытія отъ всей нашей мыслительной дѣятельности въ ея цѣломъ, можемъ мы говорить о абсолютно-первоначальномъ характерѣ этой идеи[1]). Гегель ничего не хочетъ знать о зависимости всѣхъ нашихъ идей отъ сознанія ихъ созидающаго. Идеи для него не представляютъ субъективной принадлежности того или иного индивидуальнаго мышленія, но суть вѣчныя безсубъектныя мысли, не нуждающіяся для своей дѣйствительности въ существахъ, которыя ихъ мыслятъ. Наше же „я“ Гегель разсматриваетъ не какъ субстанцію (субстанціальное бытіе принадлежитъ только понятіямъ), а какъ случайное явленіе вѣчнаго понятія, предметомъ или содержаніемъ котораго является человѣкъ съ различныхъ его сторонъ (существо разумное, общественное и т. п.).

Именно потому, что Гегель отрицаетъ реальность нашего я и его дѣятельностей, онъ впадаетъ въ заблужденіе, будто

1) Тейхмюллеръ указываетъ и на прямое противорѣчіе въ ученіи о чистомъ бытіи. Чистое бытіе непосредственно и неопредѣленно; Гегель съ самаго начала противополагаетъ его бытію опредѣленному и опосредствованному, — но въ такомъ случаѣ чистое бытіе уже нельзя разсматривать, какъ то общее бытіе, подъ которое бытіе опредѣленное подходило бы, какъ одна изъ ступеней его развитія, а это значитъ, что діалектика Гегеля отправляется не отъ „чистаго“ бытія, а отъ нѣкотораго опредѣленнаго вида его, именно неопредѣленнаго безрефлекснаго бытія въ его противоположности бытію опредѣленному и рефлектированному. Отъ чистаго же бытія Гегель требуетъ, чтобы оно не заключало никакихъ противоположностей: слѣдовательно оно должно быть одновременно и опредѣленнымъ и неопредѣленнымъ, что, разумѣется, невозможно. (Wirkliche und scheinbare Welt. S. 146).

отвлекаясь отъ всякаго конкретнаго содержанія или отъ всѣхъ объектовъ нашей мыслительной дѣятельности, мы приходимъ къ абсолютному ничто. Прежде всего остается то „мы“, или точнѣе тѣ „я“, которыя производятъ это отвлеченіе, затѣмъ, отвлеченіе немыслимо безъ отвлекающей дѣятельности того или иного сознанія, и, слѣдовательно, идея чистаго бытія, равнаго чистому ничто, предполагаетъ реальный актъ нашей мысли. Наконецъ, у всякаго акта должно быть то или иное содержаніе. Въ данномъ случаѣ содержаніемъ этого акта является мысль о томъ, что наше дѣятельное сознаніе отвернулось или отвлеклось отъ всѣхъ конкретныхъ, раньше имъ созданныхъ объектовъ, т. е. мысль о его реальной дѣятельности.

Въ связи съ ученіемъ о безусловно-непосредственномъ характерѣ идеи бытія находится и не разъ отмѣчавшееся въ критической литературѣ, посвященной Гегелю, стремленіе представить объективный діалектическій процессъ, созидающій всякую дѣйствительнось, какъ смѣну чистыхъ предикатовъ, взятыхъ въ ихъ абстрактной всеобщности [1]).

При болѣе внимательномъ анализѣ построеній Гегеля становится очевиднымъ, что даже въ самыхъ отвлеченныхъ изъ этихъ построеній, предикаты нигдѣ не остаются безъ субъекта, какъ ни тщательно утаиваетъ его Гегель. Такъ, чистое бытіе есть опредѣленіе отъ всего отвернувшейся, сосредоточившейся исключительно на себѣ мысли. Но въ такомъ случаѣ, какъ говоритъ Лопатинъ (Op. cit. I [2], 375), чистое бытіе нельзя разсматривать, какъ „ни къ чему не

1) . . . da nach Hegel alle Denkbestimmungen, alle Begriffe, mögen sie der Logik, oder der Philosophie der Natur und des Geistes angehören, nur Momente des dialektischen Processes der absoluten Methode sind, und da nichts ist als das absolute Denken und seine Bestimmungen, so wird schlechthin Alles von der Methode absorbirt. Es giebt nichts als die Methode, eine leere Bewegung ohne ein Sichbewegendes, lauter Prädicate ohne ein Subject.

Ulrici. Das Grundprincip etc. S. 714.

привязанный предикатъ“ — мы имѣемъ въ немъ, напротивъ, „предикатъ нѣкотораго субъекта — на себя обращенной мысли.“ Всякій предикатъ необходимо предполагаетъ то, предикатомъ чего онъ служитъ и, слѣдовательно, о абсолютно-первоначальномъ и непосредственномъ характерѣ его не можетъ быть рѣчи.

Идеѣ бытія Гегель, какъ и всѣ представители панлогизма, приписываетъ одни только отрицательные признаки. Но отрицаніе не можетъ быть непосредственнымъ въ точномъ и строгомъ смыслѣ: оно всегда и неизбѣжно предполагаетъ то положительное содержаніе, которое въ немъ отрицается.

Мы смотримъ на треугольникъ и говоримъ: это не есть четырехугольникъ. Для того, чтобы прійти къ этому отрицательному сужденію, мы должны прежде всего имѣть представленіе о томъ, что такое треугольникъ, иначе мы не могли бы высказать о немъ никакого, ни утвердительнаго, ни отрицательнаго сужденія. Далѣе мы должны обладать представленіемъ о четырехугольникѣ — безъ такого положительнаго представленія наше сужденіе не могло бы даже возникнуть. Наконецъ, наше сознаніе должно подвести эти два представленія подъ категорію инобытія (Anderssein) и, этимъ путемъ прійти къ отрицательному сужденію.

Путемъ отрицанія мы не приходимъ ни къ какому новому содержанію. Пока въ нашемъ сознаніи даны только два представленія (треугольника и четырехугольника), никакого отрицанія, очевидно, нѣтъ. Отрицаніе возникаетъ только тогда, когда относящая дѣятельность нашего сознанія свяжетъ два положительныхъ представленія посредствомъ понятія инобытія: треугольникъ не есть четырехугольникъ.

Спинозѣ приписываютъ знаменитое положеніе: „всякое опредѣленіе есть отрицаніе“ (omnis determinatio est negatio). На самомъ дѣлѣ, какъ правильно указываетъ Тейхмюллеръ (Die wirkliche und die scheinbare Welt. Стр. 153 и сл.), эту мысль развиваетъ уже Платонъ въ своемъ „Софистѣ“. Мы

можемъ связать любое содержаніе нашей мыслительной дѣятельности съ любымъ инымъ содержаніемъ и утверждать что оно иное, или, что то же, отрицать одно относительно другого. Именно, поэтому, Платонъ полагалъ, что во всѣхъ вещахъ смѣшаны бытіе и небытіе.

Небытіе означаетъ, однако, здѣсь, по существу, только то, что у относящей дѣятельности нашего сознанія нѣтъ никакихъ границъ, что она можетъ для сравненія съ даннымъ содержаніемъ привлекать какія угодно иныя содержанія и каждый разъ выражать результатъ такого соотношенія въ отрицательномъ сужденіи.

Когда мы даемъ отрицательное опредѣленіе предмета, мы всегда и неизбѣжно сообразуемся съ представленіемъ о его положительной природѣ. Это представленіе должно быть дано прежде, чѣмъ мы перейдемъ къ установленію того, чѣмъ данный предметъ не является.

Намъ нужно найти опредѣленіе льва. Левъ не есть предметъ неорганическаго міра, онъ не принадлежитъ къ растительному царству, это не безпозвоночное, не рыба, не амфибія, не птица и т. д. Въ результатѣ такого ряда отрицаній мы найдемъ genus понятія левъ: левъ принадлежитъ къ семейству кошекъ.

На первый взглядъ мы приходимъ къ этому результату чисто отрицательнымъ путемъ, однако, достаточно поставить вопросъ, что руководитъ нами при всѣхъ нашихъ отрицаніяхъ, чтобы тотчасъ же признать, что единственнымъ основаніемъ для нихъ служитъ „положительный образъ льва, нетронутый никакимъ отрицаніемъ“ [1]).

Вернемся теперь къ ученію Гегеля о чистомъ бытіи.

Какія положительныя идеи предшествуютъ отрицательному опредѣленію идеи чистаго бытія?

Чистое бытіе есть опредѣленіе мысли, которая отвлеклась

1) Teichmüller Op. cit. 154, 5.

отъ какого бы то ни было содержанія, или въ которой нѣтъ никакого содержанія. Мы имѣемъ здѣсь результатъ противопоставленія двухъ положительныхъ идей: съ одной стороны, берется мысль „наполненная“, то-есть наша мыслительная дѣятельность въ ея цѣломъ, — дѣятельность, которая развивается изъ единой субстанціальной основы и приводитъ къ безконечно разнообразнымъ содержаніямъ; съ другой стороны, содержанія нашей душевной дѣятельности и сама эта дѣятельность [1]) незаконно отрываются отъ ихъ основы и противопоставляются ей, какъ будто содержанія нашего сознанія могутъ существовать независимо отъ производящей ихъ дѣятельности, а дѣятельность можетъ быть ничьей дѣятельностью.

Въ результатѣ такого противопоставленія получается удивительно странная идея — идея мысли, въ которой отсутствуетъ все, что дѣлаетъ ее мыслью: вѣдь всякая мысль принадлежитъ кому-нибудь и къ чему-нибудь относится, а обращенная на себя мысль Гегеля есть мысль ничья и ни о чемъ [2]).

---

1) Впрочемъ, Гегель, какъ и всѣ представители панлогизма, не отличаетъ идей, какъ содержаній или произведеній нашей мысли, отъ производящей ихъ дѣятельности. Именно, поэтому, онъ не усматриваетъ необходимаго отношенія всѣхъ содержаній нашей мысли къ ея субстанціальной основѣ. Идеи, взятыя отдѣльно отъ производящей ихъ дѣятельности того или иного индивидуальнаго сознанія, являются только возможными: онѣ могутъ возникнуть въ той или иной душѣ, и только тогда онѣ становятся реальными. Къ идеямъ, какъ къ ничьимъ содержаніямъ, мы приходимъ путемъ гипостазирующей свои продукты абстракціи. Продукты эти, какъ таковые, совершенно лишены какого бы то ни было движенія. Такъ какъ, однако, реально идеи всегда выступаютъ только въ томъ или въ иномъ живомъ и дѣятельномъ сознаніи, то при отсутствіи различенія въ нашей душевной жизни производящаго и производимаго естественно приписать особенности активной основы сознанія ея пассивнымъ проявленіямъ. Гегель не видитъ, что любая идея, а тѣмъ болѣе рядъ діалектически связанныхъ идей, необходимо предполагаетъ, что ее кто-нибудь (то или иное „я“) мыслитъ (дѣятельность этого „я“).

2) „Если — говоритъ Соловьевъ (Критика отвлеченныхъ началъ. Сочиненіе. Изд. II, т. II. Стр. 286) — все имѣетъ подлинное бытіе только

Такъ какъ мысль всегда предполагаетъ то или иное содержаніе, то требованіе отказаться отъ всякаго содержанія, строго говоря, равняется для мысли требованію уничтожить самое себя, въ качествѣ реальной мысли[1]), устремиться въ абсолютную пустоту и въ ней-то найти подлинную основу всякой конкретной мысли и всякой дѣйствительности:

Du sendest mich in's Leere,
Damit ich dort so Kunst als Kraft vermehre;
Behandelst mich, dass ich, wie jene Katze,
Dir die Kastanien aus den Gluthen kratze.
Nur immer zu! wir wollen es ergründen,
In deinem Nichts hoff' ich das All zu finden[2]).

Чистое бытіе, по существу, есть чистая абстракція. Такое бытіе есть абсолютное отрицаніе; взятое въ своей непосредственности, оно ничѣмъ не разнится отъ своей противоположности — небытія[3]).

Чистое ничто есть то же, что и чистое бытіе. Оно такъ же непосредственно и равно себѣ, такъ же неопредѣленно, пусто, безсодержательно. Это созерцаніе, въ которомъ ничто не созерцается, мысль, въ которой ничто не мыслится; но это отсутствіе всякой мысли и всякаго созерцанія все-таки

въ понятіи, то и самъ познающій субъектъ не можетъ составлять исключенія, и онъ существуетъ только въ своемъ понятіи, есть не что иное, какъ понятіе. Сами же эти понятія, образующія все существующее, не могутъ, такимъ образомъ, быть понятіями мыслящаго субъекта, ибо онъ самъ есть только одно изъ понятій; они суть сами по себѣ безъ субъекта такъ же, какъ и безъ предмета. Все есть чистое понятіе, то есть понятіе безъ понимающаго и безъ понимаемаго, мысль безъ мыслящаго и безъ мыслимаго; все существуетъ actu puro, въ чистомъ безразличномъ бытіи, равномъ небытію".

1) „Sich ins Denken zurückziehen, — говоритъ Шеллингъ — heisst ihm nur, sich entschliessen über das Denken zu denken. Das kann man wenigstens nicht wirkliches Denken nennen". (WW. X, 141.)

2) Goethe Faust II Theil V. 6251—56.

3) Encycl. § 87; S. 169: Dieses reine Seyn ist nun die reine Abstraktion, damit das absolut-negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist.

мыслится нами и, слѣдовательно, оно есть для мысли. Ничто, такимъ образомъ, есть то же опредѣленіе, или вѣрнѣе, та же неопредѣленность, и, слѣдовательно, вообще, то же самое, что и чистое бытіе [1]).

Бытіе и небытіе различаются лишь, какъ утвержденіе и отрицаніе, но по содержанію или, вѣрнѣе, по отсутствію всякаго содержанія они совершенно тождественны другъ съ другомъ. Поэтому всѣ замѣчанія, которыя мы сдѣлали о происхожденіи идеи чистаго бытія, могутъ быть распространенны и на идею чистаго ничто.

Основной недостатокъ ученія Гегеля о идеяхъ чистаго бытія и чистаго ничто заключается въ томъ, что онъ не изслѣдуетъ ихъ происхожденія: онъ довольствуется тѣмъ фактомъ, что всѣ люди въ смутной формѣ обладаютъ идеей бытія и прилагаютъ ее то къ предметамъ внѣшняго міра, то къ своимъ внутреннимъ переживаніямъ, то къ отвлеченнымъ произведеніямъ своей мысли. Гегель не изслѣдуетъ правомѣрности этихъ приложеній, а между тѣмъ — какъ разъ въ этомъ изслѣдованіи лежитъ ключъ къ выясненію сущности идеи бытія.

Идея чистаго ничто получается путемъ отрицанія идеи чистаго бытія. Гегель не задается вопросомъ о сущности этой функціи и ея связи съ дѣятельностью нашей мысли въ ея цѣломъ, а прямо пользуется ею для установленія второго момента діалектическаго процесса.

---

1) Wissenschaft der Logik I. (Werke III, 78). Nichts, das reine Nichts; es ist einfache Gleicheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst. — Insofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder nichts angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so ist (existirt) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst; und dasselbe leere Anschauen oder Denken, als das reine Seyn. — Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit, und damit überhaupt dasselbe, was das reine Seyn ist.

Насколько безплодною является эта попытка, видно уже хотя бы изъ того, что Гегель самъ настаиваетъ на томъ, что различіе чистаго бытія и чистаго ничто несказуемо (III, 91), или что то же — невыразимо въ основныхъ понятіяхъ его философіи. Тѣмъ не менѣе эти категоріи лежатъ въ основѣ всей системы Гегеля.

Выше мы пытались показать, что отрицаніе представляетъ собою результатъ относящей дѣятельности нашего сознанія и, слѣдовательно, предполагаетъ эту дѣятельность и проявляющееся въ ней „я“ раньше себя. Поэтому, второй моментъ діалектическаго процесса у Гегеля, возникающій путемъ отрицанія предыдущаго момента, по существу такъ же, какъ и первый моментъ, предполагаетъ дѣятельность нашего сознанія въ его цѣломъ.

Гегель считаетъ отрицаніе двигателемъ діалектическаго процесса. Но если отрицаніе не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ результатомъ соотнесенія двухъ или нѣсколькихъ положительныхъ содержаній, результатомъ подведенія ихъ подъ категорію иного бытія, то очевидно, что отрицаніе по самому существу своему непригодно для того, чтобы создавать новыя содержанія — вѣдь для того, чтобы отрицаніе могло состояться, необходимо, чтобы содержанія, которыя оно связываетъ, уже были даны, иначе у относящей дѣятельности сознанія не было бы точки опоры, отсутствовалъ бы матеріалъ для отрицательнаго сужденія.

Изъ этого слѣдуетъ, что убѣжденіе Гегеля въ томъ, что онъ нашелъ настоящій двигатель діалектическаго процесса, покоится на иллюзіи, которая могла возникнуть лишь въ результатѣ недостаточнаго анализа непосредственныхъ данныхъ нашего сознанія. Только односторонній интеллектуализмъ, превращающій всю нашу душевную жизнь въ смѣну отвлеченныхъ понятій могъ внушить автору „Феноменологіи духа“ грандіозный, но въ самомъ своемъ осно-

ваніи несостоятельный замыселъ — превратить всю дѣйствительность въ движеніе абстрактныхъ категорій [1]).

Чистое бытіе и чистое ничто — развиваетъ дальше свои идеи Гегель — составляютъ одно и то же. Что дано во истину, не есть ни бытіе, ни ничто; истина въ переходѣ бытія въ небытіе и небытія въ бытіе. Но въ то же время истины нельзя усматривать въ ихъ простомъ безразличіи: бытіе и небытіе находятся другъ къ другу не въ отношеніи тождества, а абсолютнаго различія; тѣмъ не менѣе они нераздѣльны и нераздѣлимы: какъ то, такъ и другое непосредственно поглощаются одно другимъ. Въ этомъ движеніи непосредственнаго исчезновенія одного въ другомъ, и заключается ихъ истина [2]) или, какъ говоритъ Гегель въ Энциклопедіи: „истину какъ бытія, такъ и ничего составляетъ ихъ единство, а это единство есть становленіе“ [3]).

---

1) Эту интеллектуалистическую односторонность нѣмецкаго идеализма прекрасно подмѣтилъ Герценъ, считающій ее вмѣстѣ съ русскими славянофилами и польскими мессіанистами характерною особенностью нѣмецкаго ума вообще.

„Германскій умъ — говоритъ Искандеръ — въ революціи, какъ во всемъ, беретъ общую идею и, разумѣется, въ ея безусловномъ, т. е. недѣйствительномъ значеніи, и довольствуется идеальнымъ построеніемъ ея, воображая, что вещь сдѣлана, если она понята“.

(Цитирую по статьѣ проф. Е. В. Тарле: „Герценъ и германская государственность“).

2) Wissenschaft der Logik I. (Werke III, 78, 79). Einheit des Seyns und Nichts. Das reine Seyn und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Seyn, noch das Nichts, sondern dass das Seyn in Nichts, und das Nichts in Seyn, — nicht übergeht, — sondern übergegangen ist. Aber ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern dass sie nicht dasselbe, dass sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind, und unmittelbar jedes in seinem Gegentheil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen; das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.

3) Die Wahrheit des Seyns, so wie des Nichts ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden.

Въ своей безусловной отвлеченности понятіе становленія такъ же лишено какого бы то ни было содержанія, какъ и понятія чистаго бытія и чистаго ничто, единство которыхъ, по словамъ Гегеля, оно образуетъ. Какъ справедливо замѣчаетъ Шеллингъ, путемъ перехода отъ чистаго бытія къ чистому ничто мы получаемъ не идею опредѣленнаго, дѣйствительнаго становленія, но лишь общее понятіе о становленіи вообще [1]) и, слѣдовательно, основная трудность отвлеченнаго идеализма, заключающаяся въ невозможности объединенія абстрактныхъ категорій, лежащихъ въ основѣ этого міропониманія, съ міромъ реальныхъ вещей и реальныхъ отношеній, остается неустраненной. Изъ заколдованнаго круга абстрактныхъ опредѣленій панлогизмъ не находитъ и не можетъ найти выхода.

Въ переходѣ отъ понятій чистаго бытія и чистаго не бытія къ идеѣ становленія мы имѣемъ явную *μετάβασιν εἰς ἄλλο γένος*. Чистое бытіе точно такъ же, какъ и чистое ничто совершенно неподвижны. „Какимъ же образомъ, спрашиваетъ Trendelenburg [2]), изъ единства двухъ неподвижныхъ представленій возникаетъ подвижное становленіе?“. Отправляясь отъ двухъ неподвижныхъ представленій, мышленіе

1) Zur Geschichte der neueren Philosophie. Sämmtliche Werke. Erste Abtheilung. X Band. (1861) S. 135: „Auf die angezeigte Weise . . . kommt Hegel nicht etwa auf irgend ein bestimmtes Werden, sondern nur auf den allgemeinen Begriff des Werdens überhaupt, womit wieder nichts gegeben ist“.

2) Das reine Sein, sich selbst gleich, ist Ruhe; das Nichts — das sich selbst Gleiche — ist ebenfalls Ruhe. Wie kommt aus der Einheit zweier ruhenden Vorstellungen das bewegte Werden heraus? Nirgends liegt in den Vorstufen die Bewegung vorgebildet, ohne welche das Werden nur ein Sein wäre. Da sowohl das reine Sein als auch das Nicht-Sein Ruhe ausdrückt, so kann folgerichtig die nächste Aufgabe des Denkens, wenn die Einheit beider gesetzt werden soll, nur die sein, eine ruhende Vereinigung zu finden. Wenn aber das Denken aus jener Einheit etwas Anderes erzeugt, trägt es offenbar dies Andere hinzu und schiebt die Bewegung stillschweigend unter, um Sein und Nicht-Sein in den Fluss des Werdens zu bringen . . . . Es könnte das Werden aus dem Sein und Nicht-Sein gar nicht werden, wenn nicht die Vorstellung des Werden vorausginge.

Op. cit. Bd. I. S. 38.

можетъ прiйти лишь къ „неподвижному же соединенiю“ ихъ. Если же мышленiе создаетъ изъ этого единства нѣчто другое, то, очевидно, оно привноситъ это другое извнѣ, незамѣтно пользуясь представленiемъ о движенiи для того, чтобы „ввести бытiе и небытiе въ потокъ становленiя“.

Нѣтъ никакой необходимости раздѣлять взглядовъ Тренделенбурга на движенiе, какъ на основной процессъ не только физическаго, но и психическаго мiра [1]), чтобы признать совершенно правильными его возраженiя противъ Гегелевой теорiи становленiя.

Все вокругъ насъ подвержено непрерывному измѣненiю: на каждомъ шагу наблюдаемъ мы возникновенiе новаго и исчезновенiе стараго. Согласно обычному представленiю мы имѣемъ въ возникновенiи каждой вещи какъ бы переходъ ея изъ небытiя въ бытiе, обратный переходъ

1) Знаменитый изслѣдователь Аристотеля утверждаетъ, что внутренняя дѣятельность нашей мысли и движенiе во внѣшней природѣ связаны другъ съ другомъ отношенiемъ таинственнаго родства: внутреннее (конструктивное) движенiе Тренделенбургъ находитъ прежде всего въ созерцанiи (Das Denken tritt in die Anschauung aus sich heraus, und dies geschieht durch die Bewegung. — Log. Unters. Bd. I, V: Die Bewegung. S. 143). Точно такъ же онъ находитъ, что объ основныя дѣятельности разсудка (различенiе и объединенiе представленiй) становятся понятными лишь благодаря сопровождающему ихъ образу пространственнаго движенiя (nur durch das begleitende Bild der räumlichen Bewegung verständlich. — S. 145). Далѣе этотъ образъ объявляется существеннымъ и для дѣятельности отвлеченнаго мышленiя. Движенiе является, такимъ образомъ, общимъ какъ для бытiя, такъ и для мысли (dem Denken und Sein gemeinsam. — S. 146). Въ основѣ всей этой теорiи лежитъ прежде всего наивное проицированiе во внѣшнюю намъ дѣйствительность нашего представленiя о движенiи, слагающагося изъ зрительныхъ, осязательныхъ и мускульныхъ образовъ: приписавъ метафизическую реальность продуктамъ нашей представляющей внутренней дѣятельности, Trendelenburg требуетъ, чтобы „реальному“ движенiю во внѣшнемъ мiрѣ отвѣчало въ нашемъ внутреннемъ мiрѣ „идеальное“ движенiе представленiй. Въ результатѣ наша душевная жизнь, то есть единственная, непосредственно доступная намъ и несомнѣнная реальность становится метафорой метафоры „и человѣкъ находитъ, что онъ похожъ на собственное отраженiе въ зеркалѣ“ (Ср. Teichmüller. N. Grundl. d. Psychologie u. Logik. Стр. 254).

совершается въ исчезновеніи — въ первомъ случаѣ вещь начинаетъ, во второмъ — перестаетъ существовать.

Эти два понятія Гегель связываетъ въ одно, объявляя возникновеніе и исчезновеніе моментами становленія. Онъ стоитъ при этомъ всецѣло на точкѣ зрѣнія обычнаго сознанія съ его наивнымъ убѣжденіемъ въ томъ, что различіе между бытіемъ и небытіемъ открывается намъ непосредственно въ чувственномъ опытѣ.

Отрицая дѣятельную основу сознанія и, слѣдовательно, игнорируя дѣйствительный источникъ діалектическаго процесса, Гегель, по существу, не вправѣ ссылаться въ подтвержденіе своей мысли о взаимномъ переходѣ бытія въ небытіе и небытія въ бытіе на что либо другое, кромѣ чувственнаго опыта, который, если и не даетъ объясненія этого перехода, то, по крайней мѣрѣ, позволяетъ представить его себѣ въ наглядномъ образѣ: я зажигаю свѣчу, вокругъ меня становится свѣтло, но вотъ свѣча догораетъ и тухнетъ — свѣтъ исчезаетъ.

Мы оставляемъ здѣсь пока въ сторонѣ вопросъ, о томъ могутъ ли подобные образы служитъ дѣйствительными иллюстраціями къ смѣнѣ двухъ первоначальныхъ моментовъ діалектическаго процесса въ ихъ взаимномъ переходѣ — во всякомъ случаѣ они даютъ нѣкоторую точку опоры для нашего воображенія. Напротивъ, когда насъ увѣряютъ, что идея становленія получается путемъ простого діалектическаго движенія отъ одной пустой и безсодержательной отвлеченности къ другой столь же пустой и безсодержительной отвлеченности, то мы вправѣ выразить сомнѣніе въ возможности подобнаго возникновенія идей и поставить вопросъ о источникѣ, созидающемъ ихъ и сообщающемъ имъ жизнь и движеніе.

Въ самомъ дѣлѣ, сколько бы мы ни останавливались на идеяхъ чистаго бытія и чистаго ничто, мы не найдемъ въ нихъ ничего, что бы указывало на необходимость движенія, необходимость взаимнаго перехода и исчезновенія одного

въ другомъ. Гегель самъ настаиваетъ на тождествѣ идей чистаго бытія и чистаго ничто. Но въ такомъ случаѣ мы имѣемъ здѣсь лишь не приводящее ни къ какому результату топтанье на одномъ мѣстѣ, а не дѣйствительный переходъ отъ одного понятія къ другому. И если Гегель разсматриваетъ чистое бытіе и чистое ничто какъ моменты, черезъ которые проходитъ идея въ своемъ движеніи, то лишь потому, что онъ не видитъ, что на самомъ дѣлѣ переходъ этотъ[1]) совершаетъ „наша мысль, которая, такъ сказать, колеблется между ними, потому что, охарактеризовавъ себя чистымъ бытіемъ, она признаетъ полную безсодержательность этого опредѣленія и отождествляетъ такое бытіе съ ничтожествомъ, а потомъ опять вынуждена объявить самое это ничтожество бытіемъ, ибо она утверждаетъ его, т.-е. даетъ ему положительное содержаніе . . . Переходъ оказывается свойствомъ не понятій, какъ таковыхъ, но опять мышленія философа, хотя въ нѣкоторомъ новомъ его состояніи, уже не постольку, поскольку оно является чисто безсодержательнымъ и потенціальнымъ, а поскольку оно обратилось къ опредѣленію отношенія понятій, уже данныхъ ему“. (Лопатинъ. Op. cit. I², Стр. 378).

Почему мысль совершаетъ этотъ переходъ?

Очевидно, потому что состояніе полнаго опустошенія, котораго Гегель требуетъ отъ мысли, сосредоточившейся всецѣло на самой себѣ, оказывается для нея нестерпимымъ, потому что у нея не хватаетъ надолго рѣшимости быть только „чистой“ мыслью. Въ понятіяхъ чистаго бытія и чистаго небытія, составляющихъ ея первоначальныя характеристики, мысль находитъ лишь безжизненныя абстракціи.

И вотъ, тяготясь своей безсодержательностью, мысль вспоминаетъ о томъ, что, прежде чѣмъ стать чистой мыслью, она была мыслью наполненной богатымъ и разнообразнымъ

1) Если тутъ вообще можно говорить о переходѣ.

содержаніемъ. Тогда она обращается къ этому содержанію затѣмъ, чтобы, усмотрѣвъ въ немъ различныя связи и отношенія, перенести ихъ въ область идей, полученныхъ какъ разъ путемъ отвлеченія отъ всякаго содержанія. Понятіями бытія и небытія мы пользуемся на каждомъ шагу, наблюдая возникновеніе однѣхъ вещей и качествъ и исчезновеніе другихъ. Согласно обычному взгляду, вещи, данныя въ чувственномъ опытѣ, непрерывно переходятъ изъ небытія въ бытіе и обратно: мѣсто одной вещи заняла другая вещь, слѣдовательно первой вещи нѣтъ, а есть вторая. Не два отвлеченныхъ и неопредѣленныхъ понятія смѣняются въ нашемъ сознаніи, а два положительныхъ представленія связываются въ немъ посредствомъ категоріи инобытія. Эти положительныя представленія должны быть даны раньше, чѣмъ соотносящая дѣятельность нашей мысли выразитъ ихъ взаимное отношеніе въ категоріяхъ бытія и небытія, имѣющихъ чисто условный характеръ; взятыя независимо отъ какого бы то ни было содержанія, категоріи эти представляютъ собою мертворожденныя абстракціи, съ которыми живой человѣческой мысли нечего дѣлать. Только призывая къ себѣ непрестанно на помощь разнообразный міръ нашего опыта, Гегель придаетъ имъ видимость движенія и взаимнаго перехода. Но этотъ источникъ Гегель тщательно утаиваетъ.

Затѣмъ, всѣ реальные процессы внѣшней природы связаны съ обнаруженіемъ силы, всякое измѣненіе предполагаетъ вызывающую его причину. Непрерывный потокъ становленія, наблюдаемый въ конкретной дѣйствительности, становится понятнымъ лишь при допущеніи, что въ основѣ всѣхъ реальныхъ процессовъ природы лежитъ взаимодѣйствіе активныхъ началъ ея. Ничего подобнаго мы не находимъ въ отвлеченныхъ понятіяхъ бытія и небытія, ничего, что бы обусловливало необходимость ихъ взаимнаго перехода и исчезновенія одного въ другомъ.

Возникновеніе въ конкретной дѣйствительности предполагаетъ, что дается нѣчто новое, чего прежде не было, уничтоженіе — что нѣчто, прежде бывшее, перестаетъ существовать. „Но что — спрашиваетъ Лопатинъ (I², 379, 80) — можетъ получиться при переходѣ изъ ничтожества въ такое бытіе, въ которомъ совсѣмъ ничего не дано, которое совершенно такъ же пусто и мертво, какъ и ничтожество? Съ другой стороны, что отнимется отъ этого бытія, когда оно обратится въ то, чѣмъ оно въ сущности было и прежде". Если бы чистая мысль оставалась до конца чистой мыслью, то она бы никакъ не могла сдвинуться съ мѣста, тщетно стремясь связать двѣ пустыя и безсодержательныя отвлеченности такимъ образомъ, чтобы изъ ихъ взаимнаго діалектическаго перехода получилась идея, которая служитъ посредникомъ между областью абстрактныхъ категорій и міромъ конкретныхъ вещей.

Иллюзію, будто идея становленія возникаетъ путемъ логическаго перехода отъ понятія бытія къ понятію небытія, можно объяснить только такимъ образомъ, что Гегель перенесъ незамѣтно понятія, дѣйствительныя только въ области опредѣленнаго и опосредствованнаго бытія, въ область чистаго бытія.

Этотъ пріемъ характеренъ для всего вообще діалектическаго движенія понятій въ системѣ Гегеля. Въ его логикѣ, какъ правильно замѣчаетъ Шеллингъ, „можно найти всѣ бывшія какъ разъ въ его время въ ходу понятія, изъ которыхъ каждое принимается въ его систему въ качествѣ опредѣленнаго момента въ развитіи абсолютной идеи" [1]).

Поэтому, методъ Гегеля оказывается при ближайшемъ разсмотрѣніи лишь своеобразной формой изложенія, ориги-

1) In Hegels Logik findet man alle gerade zu seiner Zeit gangbaren und einmal vorhandenen Begriffe jeden als Moment der absoluten Idee an einer bestimmten Stelle aufgenommen.
Schelling W. W. X, 139.

нальнымъ пріемомъ расположенія въ систематическомъ порядкѣ истинъ, добытыхъ раньше въ самыхъ разнообразныхъ областяхъ человѣческаго творчества. Это не болѣе какъ вспомогательное средство, позволяющее придать ихъ внутренней связи видимость взаимнаго логическаго выведенія[1]). На самомъ дѣлѣ эта связь представляетъ собою не діалектическую смѣну отвлеченныхъ категорій, а результатъ познавательной дѣятельности человѣческаго сознанія, которое объединяетъ множественность своихъ проявленій въ единствѣ своей субстанціальной основы.

Идея становленія, раскрываясь въ понятіяхъ возникновенія и исчезновенія, даетъ Гегелю возможность какъ бы перекинуть мостъ отъ чистаго, непосредственнаго бытія къ опосредствованному, конечному бытію, которое Гегель, создавшій вообще сложную и трудную абстрактную терминологію, называетъ тубытіемъ (Dasein). Но эта возможность вытекаетъ, какъ мы видѣли, не изъ природы отвлеченныхъ понятій, какъ таковыхъ, а изъ перенесенія въ ихъ область отношеній, имѣющихъ смыслъ только въ конкретной природной дѣйствительности.

Итакъ, мы должны прійти къ тому заключенію, что и Гегелю, соединившему предпосылки панлогистической философіи съ ученіемъ о діалектическомъ движеніи понятій,

---

1) Ср. Lotze, System der Philosophie. Zweiter Theil: Metaphysik. S. 20: „Ihr (der dialektischen Methode) Reiz bestand darin, dass sie in einer Reihenfolge von Anschauungen, die sie auseinander entwickelte, uns unmittelbar der eigenen inneren Bewegung des Weltinhaltes zusehen lassen wollte und jene Arbeit des discursiven Denkens ausschloss, die durch Benutzung der mannigfachsten Hülfsmittel des Beweises sich auf Umwegen eine Gewissheit zu verschaffen sucht. Mit solchen Ansprüchen kann im Grunde die Methode nur eine Form des darstellenden Verfahrens sein, welches bereits gefundene Wahrheiten in derjenigen Reihenfolge entwickelt, die man nach vieler anderweitiger Denkarbeit als ihre eigene und natürliche Systematik erkannt zu haben glaubt.

Ср. Проф. Я. Ф. Озе. Персонализмъ и проективизмъ въ метафизикѣ Лотце Стр. 39 и сл. и 302 и сл.

не удалось не только рѣшить, но даже показать возможность рѣшенія проблемы подлинной основы дѣйствительности въ ея отношеніи къ міру конечныхъ вещей съ точки зрѣнія строгаго панлогизма.

Общій обзоръ основныхъ моментовъ въ развитіи отвлеченно-идеалистической концепціи сущаго.

Мы ознакомились съ четырьмя основными формами отвлеченно-идеалистическаго міропониманія [1]) и можемъ подвести итоги нашимъ изысканіямъ и вмѣстѣ съ тѣмъ нѣсколько расширить и дополнить ихъ.

На низшихъ ступеняхъ своего развитія человѣческое

---

1) Любопытную разновидность отвлеченнаго идеализма представляетъ собою католическій онтологизмъ, ведущій свое начало отъ „nous voyons tout en Dieu“ Мальбранша и представленный въ прошломъ столѣтіи именами Gioberti, Fabre'a, Ubaghs, Kleutgen'a, Gutberlet, Zigliara и др. Конгрегація индекса извлекла изъ сочиненій сторонниковъ онтологизма его основныя положенія и осудила ихъ, какъ противорѣчащія основамъ католическаго вѣроученія:

1) Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano esentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale,

2) Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum.

3) Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur.

4) Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ut per eam omne ens, sub quocunque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.

5) Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur.

6) Res creatae sunt in Deo tanquam pars in toto, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit.

7) Creatio sic explicari potest: Deus ipso actu speciali, quo se intelligit et vult tanquam distinctum a determinata creatura, homine v. g., creaturam producit.

F. Hettinger. Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik. II Aufl. 1888. Стр. 841.

Какъ видитъ читатель, эти утвержденія не представляютъ собою ничего новаго и оригинальнаго: не трудно установить ихъ прямую какъ генетическую, такъ и логическую связь съ средневѣковымъ логическимъ реализмомъ.

сознаніе всецѣло подчинено потоку проходящихъ черезъ него внѣшнихъ впечатлѣній; съ наивнымъ и непоколебимымъ довѣріемъ относится оно ко всѣмъ показаніямъ нашихъ чувствъ. Пока это безусловное довѣріе не сломлено, до тѣхъ поръ о объективномъ познаніи не можетъ быть рѣчи.

Первымъ шагомъ къ такому познанію является выдѣленіе изъ первоначальнаго хаоса нашей душевной жизни относительно-постоянныхъ и возвращающихся содержаній сознанія. Такое выдѣленіе становится возможнымъ прежде всего благодаря дѣятельности памяти, которая возвышаетъ наше сознаніе надъ непосредственными переживаніями даннаго момента и позволяетъ связывать какъ настоящія, такъ и прошлыя преживанія въ единомъ познавательномъ актѣ. Сознаніе отыскиваетъ прежде всего сходства въ наблюдаемыхъ явленіяхъ. Этимъ путемъ оно приходитъ къ противопоставленію формы, общей для цѣлаго ряда явленій, съ одной стороны, — непрерывно мѣняющагося матеріала, или носителя этихъ явленій, съ другой. Общее въ явленіяхъ, или ихъ форма, закрѣпляется затѣмъ въ словѣ и служитъ, такимъ образомъ, отправной точкой для дѣятельности мысли, предметы которой получаютъ опредѣленность лишь въ результатѣ подведенія подъ тѣ или иныя общія опредѣленія, или формы явленій.

Далѣе человѣкъ — homo faber — замѣчаетъ, что изъ одного и того же матеріала онъ можетъ производить различные предметы, обладающіе различными формами и что, въ свою очередь, различному матеріалу можно придавать одну и ту же форму (статуя изъ глины и мрамора, топоръ изъ камня и бронзы и т. п.). И здѣсь, такимъ образомъ, совершается противопоставленіе формы и матеріи.

Наконецъ, наблюдая постоянный переходъ однихъ явленій въ другія (ледъ превращается въ воду, вода въ паръ), человѣческій умъ естественнымъ путемъ приходитъ къ допущенію, что въ основѣ всѣхъ измѣненій внѣшняго міра лежитъ

одно и то же вещество, или матерія. Въ результатѣ всего этого возникаетъ понятіе матеріи, совершенно неоформленной, но способной принять всякую форму. Весь интересъ познанія сосредоточивается на формахъ, вносящихъ порядокъ и опредѣленность въ матерію, въ себѣ самой совершенно неопредѣленную, безформенную и безкачественную, но способную стать чѣмъ угодно, получить любую форму и сдѣлаться субстратомъ какихъ угодно качествъ.

Форма опредѣляетъ сущность вещи, отдѣльныя предметы представляютъ собою лишь преходящія ея явленія, обязанныя какъ своимъ существованіемъ, такъ и всѣми своими отличительными особенностями той формѣ или идеѣ, которая въ нихъ воплощается. Поэтому, матеріи нельзя приписать существованія въ строгомъ смыслѣ слова; только идеи суть подлинно-сущее (τὸ ὄντως ὄν), напротивъ, матерія есть не сущее (μὴ ὄν).

Въ зачаточной формѣ намѣченная выше концепція выступаетъ уже въ самыхъ раннихъ произведеніяхъ античной философской спекуляціи — она представляетъ собою неизбѣжную и необходимую ступень въ развитіи человѣческой мысли.

Предпосылки этой концепціи съ изумительной силой и послѣдовательностью примѣняетъ Парменидъ къ вопросу о подлинно-сущемъ началѣ дѣйствительности.

Истина постигается исключительно чистою отвлеченною мыслью, отрѣшившеюся отъ всего чувственнаго и преходящаго. Но общія представленія о вещахъ, ихъ формы, или идеи, не могутъ быть совершенно отдѣлены отъ тѣхъ вещей, формами которыхъ онѣ являются. Только самая общая и отвлеченная идея — идея бытія — безусловно возвышается надъ міромъ преходящихъ и случайныхъ явленій, и только эта идея составляетъ подлинный предметъ философіи. Поэтому, признаки, аналитически выводимые изъ понятія сущаго, какъ бытія, (то есть сущаго, вся реальность

котораго исчерпывается отвлеченнымъ предикатомъ бытія) должны составлять содержаніе всего міросозерцанія.

Парменидъ съ неуклонной послѣдовательностью проводитъ это требованіе. Онъ объявляетъ дѣйствительность, съ которою имѣетъ дѣло наше обыкновенное сознаніе, призрачнымъ созданіемъ нашей чувственности, до котораго, какъ до несуществующаго истинному познанію нѣтъ никакого дѣла. Родоначальникъ отвлеченнаго идеализма ясно сознаетъ, что отъ отвлеченныхъ предикатовъ подлинносущаго нѣтъ и не можетъ быть никакого перехода къ міру конкретныхъ вещей и, именно, поэтому, рѣшительно отрицаетъ ихъ реальность.

Но и истинно-сущему въ немъ самомъ онъ не можетъ приписать никакихъ иныхъ признаковъ, кромѣ чисто-отрицательныхъ: выводя всѣ опредѣленія подлинной дѣйствительности изъ понятія сущаго, какъ бытія, Парменидъ можетъ сказать намъ лишь то, чѣмъ сущее не является, положительная природа сущаго остается для его спекуляціи совершенно недоступной.

Такимъ образомъ, панлогизмъ приводитъ въ лицѣ своего перваго великаго представителя къ абсолютной пустотѣ. Вмѣсто того, чтобы понять дѣйствительность, данную намъ, какъ содержаніе нашего сознанія, Парменидъ просто отрицаетъ ее и довольствуется этимъ пустымъ отрицаніемъ, усматривая въ немъ „истину твердаго сердца въ кругѣ ея совершенномъ“.

Первая попытка обосновать отвлеченно-идеалистическую концепцію дѣйствительности оказалась явно несостоятельной. Но основы этой концепціи коренятся очень глубоко во всемъ строѣ нашего познающаго ума. Панлогизмъ безусловно представляетъ необходимую ступень въ самопознаніи человѣческаго духа. Окончательное преодолѣніе этой концепціи становится возможнымъ только въ персоналистической психологіи и законченной спиритуалистической метафизикѣ.

До тѣхъ же поръ, пока эта новая концепція дѣйствительности еще не сложилась окончательно, человѣческій умъ не имѣетъ иного средства возвыситься надъ случайнымъ и преходящимъ міромъ нашего опыта, кромѣ онтологизированія формъ или идей явленій, возвышающихся надъ дѣйствительностью „никогда не сущею, но вѣчно становящеюся“. (Платонъ).

Мы видѣли, въ какія разнообразныя формы выливается стремленіе свести реальныя отношенія, господствующія въ дѣйствительности къ идеальной связи понятій, какъ таковыхъ.

Платоники въ узкомъ смыслѣ [1]) онтологизируютъ произведенія обобщающей и отвлекающей дѣятельности нашей мысли. Логическая іерархія понятій выражаетъ для нихъ дѣйствительную связь всего существующаго.

Спиноза мало заботится о всестороннемъ обоснованіи своей системы. Собравъ кой-какіе осколки средневѣковаго логическаго реализма и возведя ихъ въ достоинство геометрическихъ аксіомъ и опредѣленій, онъ объявляетъ міръ аттрибутомъ божественной субстанціи, а отдѣльныя вещи (тѣла и души) модификаціями божественныхъ аттрибутовъ. При этомъ игра съ понятіями in se esse и in alio esse кажется ему достаточнымъ основаніемъ для перенесенія понятій вещи и ея свойствъ на отношеніе Бога къ міру. Философія Спинозы покоится, такимъ образомъ, на онтологизированіи категорій субстанціи и акциденціи.

Не зная, что предпринять съ этимъ ученіемъ для объясненія конкретной дѣйствительности, Спиноза создаетъ еще другую теорію, не показывая, какимъ образомъ она можетъ быть согласована съ первой: міръ *слѣдуетъ* изъ Бога,

---

1) Платониками въ широкомъ смыслѣ являются всѣ представители отвлеченнаго идеализма за исключеніемъ элейцевъ. Наиболѣе послѣдовательное развитіе началъ платонизма въ узкомъ смыслѣ находимъ мы въ средневѣковомъ логическомъ реализмѣ.

какъ изъ природы треугольника слѣдуетъ равенство его угловъ двумъ прямымъ. И здѣсь, такимъ образомъ, логическое отношеніе замѣняетъ отношеніе реальное.

Нѣмецкій идеализмъ представляетъ собою своеобразную реставрацію платонизма на почвѣ Кантовой „Критики чистаго разума“. Величайшій его представитель Гегель создаетъ новое, глубоко-оригинальное видоизмѣненіе отвлеченно-идеалистической концепціи, онтологизируя въ своей теоріи діалектическаго процесса послѣдовательные акты нашего сознанія, переходящаго отъ односторонняго къ всестороннему пониманію своего предмета.

Во всѣхъ своихъ видоизмѣненіяхъ панлогизмъ основывается, такимъ образомъ, на признаніи самодовлѣющаго бытія за тѣмъ, что существуетъ лишь, какъ произведеніе той или иной дѣятельности нашего сознанія и, слѣдовательно, предполагаетъ какъ эту дѣятельность, такъ и то „я“, которому она принадлежитъ, раньше себя. Достаточно раскрыть эту иллюзію, чтобы показать основное заблужденіе, на которомъ всецѣло построено панлогистическое міропониманіе и вмѣстѣ съ тѣмъ усмотрѣть необходимость перехода къ такой концепціи, которой чуждо это заблужденіе.

Πρῶτον ψεῦδος панлогистическаго міропониманія выступаетъ съ особою яркостью въ той области, въ которой берутъ начало всѣ безъ исключенія метафизическія концепціи — въ области психологіи.

Панлогизмъ неразрывно связанъ съ интеллектуалистической теоріей психической жизни: все, что происходитъ въ нашей душѣ, слагается изъ элементовъ познанія и ничего иного въ себѣ, по существу, не заключаетъ. Поэтому, панлогизмъ неизбѣжной логикой своихъ началъ принужденъ игнорировать всѣ силы и проявленія нашей душевной жизни, кромѣ отвлеченнаго, разсудочнаго познанія. Для него не существуетъ иной реальности, кромѣ отвлеченной системы

понятій [1]), и за этой системой панлогизмъ не замѣчаетъ ни созидающей ее дѣятельности ни той субстанціальной основы, которая непрерывно проявляется въ безконечно разнообразныхъ актахъ, среди которыхъ познавательные процессы занимаютъ лишь незначительное мѣсто.

„Возьмемъ — говоритъ Libelt [2]) — духъ въ томъ значеніи, въ которомъ его беретъ нѣмецкая философія, именно въ значеніи сознающаго себя разсудка и выведемъ отсюда необходимыя слѣдствія: Единодержавіе разсудка. Такъ какъ разсудокъ самъ исчерпываетъ всю природу духа, то не существуетъ ничего духовнаго, кромѣ разсудка. Міръ общественный и міръ природы лишь проявленіе разсудка, при чемъ матеріалъ этого проявленія случаенъ, измѣнчивъ, не имѣетъ ни цѣнности ни значенія . . . Передъ разсудкомъ обращается въ прахъ всякое матеріальное бытіе. Инстинктъ, чувство, воображеніе и все, что вытекаетъ изъ этихъ антиразсудочныхъ началъ есть не что иное, какъ непроницаемый мракъ и не можетъ устоять передъ разсудкомъ. Предчувствія, пророчества, вдохновенія, ясновидѣнія и т. п., если не являются шарлатанствомъ, представляютъ собою лишь слабый проблескъ духа въ сковывающей его матеріи . . . Религія . . . слѣпа, и только отвле-

---

1) Хомяковъ, (О современныхъ явленіяхъ въ области философіи. — Сочиненія. Изд. 1861 г. Т. I. Стр. 291) остроумно опредѣляетъ точку, на которой остановилось развитіе нѣмецкой философіи, какъ „возсозданіе цѣльнаго разума (т. е. духа) изъ понятій разсудка“.

Ср. характерное мѣсто у Гегеля: „Sein (des Geistes ist) seine That. Die Natur ist, wie sie ist, und ihre Veränderungen sind deswegen nur Wiederholungen, ihre Bewegung nur ein Kreislauf. Näher ist seine That die, sich zu wissen. Ich bin, unmittelbar, aber so bin ich nur als lebendiger Organismus; als Geist bin ich nur, insofern ich mich weiss. *Γνῶθι σεαυτόν*, wisse Dich, die Inschrift über dem Tempel des wissenden Gottes zu Delphi, ist das absolute Gebot, welches die Natur des Geistes ausdrückt“. (Werke XIII, 45),

2) Filozofia i krytyka. T. I: Samowladztwo rozumu i objawy filozofii słowianskiej. II wyd. Poznań 1874. (Петрогр. Публ. Библ. 36. XXXI. 3. 24-a).

ченный разумъ можетъ сообщить ей истинную цѣнность и достоинство".

Замѣчанія Либельта о разсудочной ограниченности нѣмецкаго идеализма[1]) можно распространить на всѣ видоизмѣненія отвлеченно-идеалистической философіи.

Панлогизмъ имѣетъ дѣло исключительно съ элементами отвлеченнаго познанія. Отвлеченное познаніе направлено всегда и неизбѣжно на общее въ явленіяхъ, все же конкретное можетъ быть только индивидуальнымъ: не существуетъ воспріятія вообще, желанія вообще, чувства и дѣятельности вообще; не можетъ быть также рѣчи и о самосознаніи вообще — все это, теряя индивидуальность, лишается тѣмъ самымъ и реальности. Поэтому, панлогизму не остается ничего иного, какъ отрицать эти „антиинтеллектуальныя" начала или, по крайней мѣрѣ, представить ихъ, какъ низшую форму отвлеченнаго познанія (что опять-таки равняется ихъ отрицанію).

Отвлеченный идеализмъ не хочетъ признать, что разумъ имѣетъ дѣло не только съ формальнымъ и общимъ въ явленіяхъ, но и съ единичнымъ, случайнымъ и условнымъ, съ тѣмъ что дано въ индивидуальномъ чувственномъ опытѣ. Здѣсь, именно, онъ и находитъ матерію познанія, отъ которой отправляется относящая дѣятельность нашего

1) Аналогичныя указанія на интеллектуалистическую односторонность идеалистической философіи можно встрѣтить почти у всѣхъ сторонниковъ польскаго мессіанизма и русскаго славянофильства, усматривающихъ въ ней характерную особенность, присущую „уму Западнаго человѣка", который, какъ говоритъ Иванъ Кирѣевскій, „имѣетъ особое сродство съ Аристотелемъ", однимъ изъ вліятельныхъ представителей панлогизма.

Это противоположеніе отвлеченно-идеалистическаго строя западнаго ума конкретно-идеалистическому строю ума славянскаго едва ли не съ наибольшей рѣшительностью и рѣзкостью развиваетъ Бронислав Трентовскій (Myslini, czyli całokształt loiki narodowej, Poznań 1844).

Не лишено интереса то обстоятельство, что важнѣйшія возраженія сторонниковъ „славянской" философіи заимствованы у „западнаго" мыслителя Шеллинга (изъ произведеній послѣдняго періода).

сознанія, созидая общія идеи. Панлогизмъ игнорируетъ, съ одной стороны, матерію познанія, которая можетъ быть только индивидуальной, съ другой стороны, то начало, которое сообщаетъ форму матеріи познанія, вноситъ въ нее многообразныя связи и отношенія. Это начало опять таки можетъ быть только индивидуальнымъ — каждый изъ насъ сознаетъ его непосредственно, какъ свое „я“. Слѣдовательно, общее существуетъ лишь въ индивидуальномъ, оно составляетъ произведеніе индивидуальнаго сознанія, проявляющагося въ индивидуальныхъ же дѣятельностяхъ. Независимо отъ созидающей его дѣятельности индивидуальнаго сознанія общее не имѣетъ никакой реальности и, слѣдовательно, попытка панлогизма усмотрѣтъ въ немъ подлинно-сущее покоится на одностороннемъ пониманіи нашей душевной дѣйствительности.

Мы видѣли, что панлогизмъ чуть ли не съ первыхъ шаговъ своего развитія приходитъ къ противопоставленію сущаго, или идей — несущему, или матеріи, при чемъ, однако, это не-сущее, являясь реальнымъ принципомъ становленія, такъ же дѣйствительно, какъ и сущее. Индивидуальнымъ существамъ, какъ таковымъ, не можетъ принадлежать самостоятельное бытіе[1]); существа эти возникаютъ лишь въ результатѣ того, что матерія при извѣстныхъ условіяхъ получаетъ ту или иную форму, или идею. (Для обозначенія этого процесса средневѣковые аристотелики создали терминъ individuatio: „Individuatio est ex communicatione materiae cum forma“ — Bonaventura.) Когда матерія принимаетъ новую форму, то индивидуальныя вещи, какъ таковыя, уничтожаются и отъ мнимой ихъ самостоятельности не остается и

1) Отдѣльныя вещи получаютъ бытіе лишь благодаря присутствію (παρουσία) въ нихъ соотвѣтствующей идеи. Онѣ какъ бы смѣшаны изъ бытія, поскольку въ нихъ проявляются тѣ или иныя идеи, и небытія, поскольку онѣ причастны матеріи. Поэтому, все индивидуальное не имѣетъ собственнаго бытія, это лишь случайное и преходящее явленіе общаго бытія.

слѣда. Итакъ, самодовлѣющая реальность принадлежитъ только идеямъ и матеріи, но матерія не представляетъ собою ничего опредѣленнаго, ибо всякая опредѣленность вносится въ нее идеями. Матерія есть ничто (*μὴ ὄν*), и, слѣдовательно, всѣ вещи, возникающія изъ нея и возвращающіяся къ ней, не поднимаются надъ ничтожествомъ, или небытіемъ. Отвлеченный идеализмъ какъ бы обращается ко всему индивидуальному съ проклятіемъ ветхозавѣтнаго Бога — „прахъ еси и въ прахъ обратишься“.

Въ свою очередь и идея находится не въ лучшемъ положеніи. Правда, отвлеченный идеализмъ опредѣляетъ ее, какъ подлинно-сущее (*τὸ ὄντως ὄν*), но что представляетъ собою это подлинно-сущее, если оно ни въ чемъ не проявляется и не находитъ матеріи, жаждущей получить отъ него опредѣленность и форму?[1]) Аристотель былъ совершенно правъ, отрицая самостоятельное бытіе формъ отдѣльно отъ тѣхъ вещей, въ которыхъ онѣ воплощаются. Общность (*κοινωνία*) идей и матеріи, или сущаго и несущаго является однимъ изъ неустранимыхъ допущеній отвлеченно-идеалистическаго міросозерцанія, и Гегель въ своемъ ученіи о тождествѣ бытія и небытія формулируетъ предпосылку, лежащую въ основѣ этого міропониманія съ первыхъ же шаговъ его развитія.

Такимъ образомъ, усилія панлогизма постигнуть сущее путемъ онтологизированія нашихъ отвлеченныхъ понятій приводятъ къ признанію, что сущее, именно въ качествѣ

1) Die Idee weiss mit ihrem Reichthum nichts zu machen und bedarf des Bedürftigen, der sich schenken und geben lässt. Darum lässt Plato sie herniedersteigen von dem intelligiblen Himmel in das Dunkel der Welt und dort in den Erscheinungen „gegenwärtig“ sein. Diese Katabase der Idee ist ihre Parusie. Wie die Idee durch das Abstractionsverfahren sublimirt wurde (Anabasis), so geht sie nun durch Division und Determination wieder abwärts, und ähnlich versucht Hegel durch lexikographische Dialektik die Idee zur Geburt und Entlassung der Natur zu treiben. (Teichmüller. Die wirkliche und die scheinbare Welt. S. 342.)

сущаго, ничѣмъ не отличается отъ несущаго, и все отвлеченно-идеалистическое міропониманіе можетъ быть охарактеризовано словами Мефистофеля въ первомъ дѣйствіи второй части „Фауста“:

Когда бъ ты океанъ переплывалъ, и предъ тобой
Само безбрежное зіяло,
Ты бъ видѣлъ все же волнъ движенье и прибой,
Хотя бы сердце въ страхѣ замирало.
Ты бъ видѣлъ что-нибудь: средь зелени пучины,
Въ волнахъ порой мелькали бы дельфины;
Ты бъ видѣлъ солнце, мѣсяцъ, звѣзды, облака;
Но здѣсь тебя объемлетъ пустота,
Гдѣ ничего не встрѣтятъ твои взоры,
Гдѣ шагъ твой не звучитъ, гдѣ нѣтъ подъ нимъ опоры[1]).

Послѣдовательно развивая ученіе о идеяхъ, какъ о единственной подлинной дѣйствительности, панлогизмъ, въ концѣ концовъ, принужденъ признать, что для него сущее и не-сущее неразличимо сливаются другъ съ другомъ. Основное заблужденіе отвлеченно-идеалистическаго міропониманія, заключающееся въ признаніи самодовлѣющей дѣйствительности за тѣмъ, чему на самомъ дѣлѣ принадле-

1) Und hättest du den Ocean durchschwommen,
Das Gränzenlose dort geschaut,
So sähst du dort doch Well' auf Welle kommen,
Selbst wenn es dir vorm Untergange graut.
Du sähst doch etwas. Sähst wohl in der Grüne
Gestillter Meere streichende Delphine;
Sähst Wolken ziehen, Sonne, Mond und Sterne;
Nichts wirst du sehn in ewig leerer Ferne,
Den Schritt nicht hören, den du thust,
Nichts Festes finden, wo du ruhst.

Русскій переводъ этого отрывка мы заимствуемъ у кн. С. Н. Трубецкого. (Соч. II, 333). Кому принадлежитъ этотъ переводъ, по изяществу и точности не уступающій лучшимъ русскимъ переводамъ Фауста (Фета и Холодковскаго) кн. Трубецкой не указываетъ.

житъ только производное бытіе, ярко обнаруживается въ этомъ результатѣ, свидѣтельствующемъ о полномъ безсиліи панлогизма рѣшить основную метафизическую проблему — проблему сущаго.

И это безсиліе обнаруживается, затѣмъ, во всѣхъ важнѣйшихъ философскихъ проблемахъ, наиболѣе тѣсно связанныхъ съ проблемой сущаго. Мы видѣли, какія неразрѣшимыя трудности доставляетъ панлогизму проблема индивидуальнаго: признавая только общее бытіе, панлогизмъ не можетъ не отрицать сознанія о нашемъ „я“, какъ о дѣятельной основѣ всей нашей душевной жизни, точно также онъ не знаетъ, что предпринять съ непосредственно и безспорно сознаваемыми нами индивидуальными дѣятельностями нашей души какъ въ области познанія, такъ и въ области чувства и воли.

Наша душа обладаетъ непосредственнымъ сознаніемъ высшаго существа, или Бога. Отъ этого сознанія отправляется религіозная спекуляція, а впослѣдствіи и философія, ставящая своей задачей наше сознаніе Бога сдѣлать знаніемъ о Немъ.

Средства для своего теоретическаго обоснованія религія по необходимости заимствуетъ у метафизики, поэтому, продолжительное господство панлогизма въ исторіи человѣческой мысли не могло не оказать огромнаго вліянія на развитіе религіозной спекуляціи.

Мы видѣли, къ какому своеобразному результату приводитъ у родоначальника панлогизма Парменида приложеніе предпосылокъ отвлеченно-идеалистической концепціи къ монотеистическому ученію: Богъ изъ единой подлинносущей основы дѣйствительности превращается въ логическій субъектъ предикатовъ, имѣющихъ строго отвлеченный и чисто отрицательный характеръ, и, слѣдовательно, лишается какой бы то ни было положительной природы. Такимъ образомъ, и въ вопросѣ о первоосновѣ всѣхъ вещей панло-

гизмъ приходить къ абсолютной пустотѣ. Попытка строго отвлеченнаго выведенія предикатовъ Бога изъ понятія о Немъ приводитъ неизмѣнно къ тому же результату, что и у Парменида. Правда, одинъ только элейскій философъ смѣло провозглашаетъ этотъ результатъ, всѣ позднѣйшіе представители панлогизма отъ Платона до Гегеля вносятъ въ отвлеченное ученіе о Богѣ существенныя и далеко идущія поправки — „сверхсущность и сверхразумность“ перваго начала дѣйствительности, „отрицательное богословіе“, ученіе о становящемся Абсолютномъ. Допуская эти поправки, сторонники панлогизма тѣмъ самымъ сознаются въ своемъ безсиліи послѣдовательно развить отвлеченное ученіе о сущемъ до конца.

Итакъ, первое начало дѣйствительности въ отвлеченно-идеалистической философіи представляетъ пустую и безсодержательную отвлеченность. Его „истинное“ бытіе, по существу, ничѣмъ не отличается отъ отсутствія всякаго бытія, отъ полнаго ничтожества.

Не обладая никакой положительной природой, „сущее“ панлогизма не можетъ быть реальной основой конкретной дѣйствительности: всѣ усилія сторонниковъ занимающей насъ концепціи, направленныя на то, чтобы связать необходимымъ логическимъ отношеніемъ Абсолютное съ міромъ условныхъ вещей и отношеній оказываются, поэтому, совершенно безплодными.

Наконецъ, признавая только общее и отвлеченное бытіе, панлогизмъ совершенно закрываетъ намъ доступъ къ бытію индивидуальному и конкретному какъ въ области природы, такъ и въ области духа.

Поэтому философской мысли не остается иного выхода, какъ отказаться отъ концепціи, лежащей въ основѣ отвлеченно-идеалистической онтологіи, и попытаться создать міропониманіе, свободное отъ противорѣчій, присущихъ предыдущимъ ступенямъ въ развитіи философіи.

Переходъ къ конкретному идеализму.

Concreta vere res sunt, abstracta non sunt res. *Leibniz.*

Эйдолизмъ [1]), сенсуализмъ, интеллектуализмъ представляютъ собою послѣдовательныя ступени въ самопознаніи нашей души.

Каждой изъ этихъ психологическихъ теорій необходимо отвѣчаетъ своя особая метафизическая концепція дѣйствительности, вѣдь, по существу, философія есть не что иное, какъ самопознаніе дѣятельнаго человѣческаго духа.

Это самопознаніе — прибѣгнемъ къ наглядному образу — послѣдовательно переходитъ отъ периферіи къ центру: въ началѣ оно сосредоточивается всецѣло на предметахъ внѣшняго міра, приписываетъ имъ безусловную, самодовлѣющую реальность, оставляя на долю нашего сознанія лишь пассивное отраженіе ихъ.

Логическія несообразности этой эйдолистической, или наивно-реалистической теоріи заставляютъ человѣческую мысль отказаться отъ предположенія о самодовлѣющей внѣшней дѣйствительности, пассивно отражаемой нашимъ сознаніемъ.

Сенсуалистическая теорія, приходящая на смѣну эйдолистической, показываетъ, что всѣ свойства, приписываемыя нами предметамъ внѣшняго міра, на самомъ дѣлѣ, сводятся къ нашимъ ощущеніемъ и ихъ болѣе или менѣе сложнымъ сочетаніямъ и отношеніямъ.

Тѣмъ не менѣе, призракъ „объективной реальности“ внѣшняго міра до такой степени тяготѣетъ надъ человѣческимъ сознаніемъ, что сенсуализмъ оказывается не въ силахъ окончательно преодолѣть его собственными средствами. „Объективная дѣйствительность“ сохраняется или въ ученіи

1) См. стр. 45 настоящаго сочиненія.

о „первичныхъ качествахъ вещей“ [1]) или въ допущеніи непознаваемаго, но все же реально существующаго міра „вещей въ себѣ“. Въ этихъ уступкахъ эйдолизму обнаруживается безсиліе сенсуалистической теоріи провести свое основное предположеніе до конца, построить на немъ законченную систему философіи.

Съ первыхъ же шаговъ сенсуализмъ наталкивается на совершенно неразрѣшимыя съ его точки зрѣнія трудности: почему ощущенія, если они представляютъ собою реальные элементы всего существующаго, входятъ въ закономѣрныя сочетанія другъ съ другомъ, почему онѣ не блуждаютъ, какъ головы, руки, плечи, глаза и лбы Эмпедокла, безъ всякой первоначальной связи другъ съ другомъ, вѣдь ощущенія, взятыя независимо отъ объединяющей и связывающей ихъ дѣятельности нашего „я“, представляютъ собою безформенный матеріалъ — rudis indigestaque moles (Ovidius). Что заставляетъ ихъ закономѣрно объединяться въ тѣ или иные „пучки“, или „комплексы“, которые мы принимаемъ за предметы внѣшняго міра? Почему познаніе находитъ всюду не разрозненныя „элементы-ощущенія“, а ощущенія, связанныя въ единствѣ того или иного объекта?

Сенсуализмъ сводитъ все существующее къ элементамъ чувственнаго опыта, онъ приписываетъ имъ самодовлѣющее бытіе, разсматриваетъ ихъ, какъ субстанціальныя единицы, изъ которыхъ слагается всякая дѣйствительность. Поэтому, отъ него совершенно ускользаетъ дѣятельность нашего сознанія, произведеніями которой являются наши ощущенія. Далѣе, онтологизируя произведенія нашей безотносительной душевной дѣятельности, сенсуализмъ совершенно игнорируетъ произведенія дѣятельности относящей — идеи, а безъ идей единство объектовъ познанія каждаго

1) Ученіе о первичныхъ качествахъ вещей впервые преодолѣлъ мыслитель, въ системѣ котораго своеобразно объединяются элементы сенсуалистической и спиритуалистической философіи — Berkeley.

въ отдѣльности и неразрывная связь всего существующаго вообще представляетъ совершенно неразрѣшимую загадку.

Интеллектуализмъ, въ метафизикѣ неизбѣжно приводящій къ панлогизму, пытается разрѣшить эту загадку, онтологизируя произведенія относящей дѣятельности сознанія. Наше дѣятельное „я“ созидающее ощущенія, удерживаетъ ихъ въ памяти, сравниваетъ и относитъ ихъ другъ къ другу и этимъ путемъ приходитъ къ понятіямъ или идеямъ. Все существующее мыслится нами въ идеяхъ и благодаря идеямъ. Тамъ, гдѣ отсутствуетъ какая бы то ни было связь и какое бы то ни было отношеніе, тамъ, очевидно, нѣтъ и мысли. Мысль предполагаетъ, слѣдовательно, дѣятельное, относящее и связывающее сознаніе. Однако, эта безспорная, по существу, и самоочевидная истина постигается лишь на высшей ступени нашего самопознанія. Послѣдовательно переходя отъ периферіи къ центру, человѣческій духъ не можетъ сразу преодолѣть заблужденіе, приписывающее самостоятельное бытіе тому, что на самомъ дѣлѣ обладаетъ лишь производнымъ бытіемъ. Переходъ отъ сенсуализма къ интеллектуализму знаменуетъ собою, несомнѣнно, крупный шагъ впередъ, — однако, значеніе этого шага раскрывается во всей его полнотѣ лишь на высшей ступени философскаго развитія — въ спиритуалистической философіи. Только на этой ступени становится яснымъ, что субстанціальное бытіе принадлежитъ не ощущеніямъ, или матеріалу нашего познанія и не идеямъ, или формѣ его, но тому началу, которое совмѣщаетъ въ своемъ нерасторжимомъ единствѣ какъ матеріалъ, такъ и форму познанія.

Приписывая самостоятельное бытіе предметамъ внѣшняго міра, или элементамъ нашего чувственнаго опыта, или связывающимъ ихъ идеямъ, мы гипостазируемъ или онтологизируемъ проявленія нашей душевной дѣятельности, отрывая ихъ отъ той субстанціальной основы, которая въ нихъ раскрывается. Мы не замѣчаемъ, что все отвлеченное не-

обходимо предполагаетъ конкретное, отъ котораго оно отвлечено, и что, поэтому, истинное бытіе можетъ принадлежать единственно и исключительно конкретному.

Поскольку философія доходитъ до сознанія этой истины, постольку для нея становится необходимымъ переходъ отъ идеализма отвлеченнаго къ идеализму конкретному.

Вѣрные тому методу, первый безсмертный образецъ котораго далъ намъ Аристотель, мы попытаемся прежде всего прослѣдить историческія судьбы того міропониманія, которое по нашему убѣжденію представляетъ собою завершительную ступень въ развитіи философской мысли.

Ученіе Платона о идеяхъ, какъ творческихъ силахъ.

Выше (стр. 121) мы обѣщали вернуться къ зачаткамъ конкретнаго идеализма въ міросозерцаніи Платона. Можно ли, однако, безъ натяжекъ установить присутствіе этихъ зачатковъ въ философіи великаго мыслителя?

Крупнѣйшій представитель монадологическаго спиритуализма въ новой философіи — Лейбницъ въ одномъ изъ писемъ къ Remond'y (Die philosophischen Schriften herausgegeben von C. Gerhardt Bd. III, S. 637) настаиваетъ на близости своей основной концепціи къ метафизикѣ Платона:

J'ay tousjours esté fort content, même dès ma jeunesse, de la morale de Platon, et encore en quelque façon de sa Metaphysique: aussi ces deux sciences vont elles de compagnie, comme la mathematique et la physique. Si quelq' un reduisoit Platon en systeme, il rendroit un grand service au genre humain, et l'on verroit que j'y approche un peu.

Письмо это было написано въ 1715 году; восемью годами раньше въ письмѣ къ Hansch'y Лейбницъ сближаетъ „прекраснѣйшія ученія Платона“ съ основоположеніями

своей Монадологіи, при чемъ прямо отождествляетъ „идеи“ греческаго философа со своими монадами или простыми, индивидуальными, духовными субстанціями [1]).

Что дало Лейбницу поводъ къ такому отождествленію? Имѣемъ ли мы здѣсь результатъ простого недоразумѣнія, возникшаго — какъ дѣлаетъ догадку Teichmüller (Studien etc. S. 108) — вслѣдствіе того, что Платонъ называетъ въ „Филебѣ“ свои „идеи“ монадами или генадами? Или Платону въ самомъ дѣлѣ не было чуждо представленіе объ индивидуальныхъ творческихъ началахъ дѣйствительности, и, слѣдовательно, мы вправѣ говорить о зачаткахъ конкретнаго идеализма въ его міросозерцаніи?

Прежде чѣмъ отвѣтить на этотъ вопросъ, мы изложимъ вкратцѣ выводы о роли индивидуальныхъ началъ въ философіи Платона, принадлежащіе его великому изслѣдователю Густаву Тейхмюллеру.

---

1) Opera philosophica, ed. Erdmann. P. 445: Interim pulcherrima sunt multa Platonis dogmata, quae tu quoque attingis: unam omnium causam esse; esse in divina mente mundum intelligibilem, quem ego quoque vocare soleo regionem idearum. Objectum sapientiae esse τὰ ὄντως ὄντα, substantias nempe simplices, quae a me Monades appellantur, et semel existentes semper perstant, πρῶτα δεκτικὰ τῆς ζωῆς, id est Deum et animas, et harum potissimas Mentes, producta a Deo simulacra divinitatis. Mathematicae autem scientiae, quae agunt de aeternis veritatibus, in divina mente radicatis, praeparant nos ad substantiarum cognitionem. Sensibilia autem et in universum composita, seu, ut ita dicam, substantiata, fluxa sunt, et magis fiunt, quam existunt.

Объ эти цитаты приведены съ нѣкоторыми сокращеніями у Teichmüller'a: Studien zur Geschichte der Begriffe. 1874. Стр. 107.

Мы позволимъ себѣ обратить вниманіе читателя еще на одно мѣсто, въ письмѣ Лейбница къ Фарделлѣ отъ $^{3}/_{13}$ сентября 1696 года: Augustinum puto Pythagoricae et Platonicae scholae placita secutum. Nam per Pythagorum imprimis de mentis immaterialitate et immortalitate dogma ex Oriente allatum in Graecia inclaruit; Plato autem longius progressus vidit, non alias vere substantias esse quam animas, corpora autem in perpetuo fluxu versari. Cogitata horum emendavit atque etiam auxit Augustinus ad normam christianae sapientiae, hunc scholastici, sed longo intervallo, sunt secuti. (Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz par Foucher de Careil. Paris 1857. P. 326.)

Авторъ „Изслѣдованій по исторіи понятій“, какъ извѣстно, пришелъ къ отрицательному рѣшенію занимающаго насъ вопроса.

Индивидуальные принципы должны, по мнѣнію Тейхмюллера, проявиться съ особою силою и отчетливостью въ ученіи о безсмертіи души. Поэтому, онъ подвергаетъ доказательства безсмертія, играющія въ діалогахъ Платона такую выдающуюся роль, внимательному критическому анализу.

Платонъ постоянно противопоставляетъ вѣчную и неизмѣнную сущность (*οὐσία*) тому, что никогда не существуетъ въ подлинномъ смыслѣ слова, но всегда только становится (*τὸ μηδαμῶς ὂν ἀλλ' ἀεὶ γιγνόμενον*). Этотъ міръ становленія, или фактически существующую дѣйствительность, Платонъ выводитъ изъ сочетанія воспринимающаго начала, или „матери“ (*μητέρα καὶ ὑποδοχήν*) и того начала, которое онъ обозначаетъ именемъ „идей“, или „отца“. Нашъ конкретный міръ является „сыномъ“ обоихъ началъ, или отраженіемъ идей въ становящемся. Во всемъ фактически существующемъ неразрывно „смѣшаны“ оба эти начала. Поэтому, всякая вещь должна быть признана одновременно и вѣчной и смертной; такъ, зло, какъ это данное зло, является преходящимъ и рано или поздно должно погибнуть, но зло вообще тѣмъ не менѣе остается вѣчнымъ. Такъ какъ индивидуальная душа принадлежитъ къ области становящагося, или фактически существующаго, то — заключаетъ Тейхмюллеръ — и она подчинена тому же закону, что и всѣ вещи нашего, дѣйствительнаго міра: какъ во всемъ смѣшанномъ, такъ и въ душѣ одна часть должна умереть, въ то время, какъ „вѣчное начало возвращается въ свою вѣчную природу“ (während der ewige Factor in seine ewige Natur zurückkehrt).

Вѣчность и безсмертіе обозначаютъ для Платона одно и то же. Но вѣчность принадлежитъ только идеямъ. Если

индивидуальная душа вѣчна, то должна существовать идея индивидуальной души. Но все индивидуальное, всякое многообразіе и различіе возникаетъ не изъ вѣчнаго, но изъ начала становленія, которое никогда не пребываетъ неизмѣннымъ и себѣ равнымъ. Для многихъ столовъ и стульевъ есть только одна идея стола или стула въ божественномъ Разумѣ, точно также существуетъ только одна идея души вообще и только эта идея представляетъ собою вѣчный творческій прообразъ всѣхъ душъ въ Богѣ.

Откуда же возникаетъ въ мірѣ множественность вещей, если только себѣ равное общее есть подлинно-сущее? Платонъ признаетъ, что отвѣтъ на этотъ вопросъ представляетъ совершенно исключительныя трудности. Множественность вещей дана фактически, но она вызываетъ глубокое удивленіе, ее нельзя понять. Предметъ подлиннаго знанія составляютъ только идеи. Поэтому, множественность и индивидуальность вещей можно вывести только изъ природы второго начала. Но само по себѣ это начало не имѣетъ никакого отношенія къ числу: единство, двойство и т. д. возникаетъ въ немъ путемъ участія (μετάληψις) въ идеѣ единства, двойства и т. д. Точно такъ же оно становится равнымъ благодаря участію въ идеѣ равенства, бѣлымъ благодаря идеѣ бѣлизны и т. п. Каждая отдѣльная вещь представляетъ собою, поэтому, сочетаніе многихъ идей въ принципѣ становленія, связанное идеей единства. Почему же не всѣ быки, не всѣ деревья, точно такъ же, какъ и не всѣ люди и не всѣ души — абсолютно тождественны другъ съ другомъ? Откуда въ мірѣ индивидуальныя различія? — Платонъ опять не находитъ на этотъ вопросъ отвѣта. Онъ ссылается на слѣпую необходимость становящагося принципа, который стремится къ тождеству со своей идеей, но никогда не можетъ вполнѣ достигнуть его. Міръ идей является предметомъ любви для принципа становленія и всѣ вещи нашего конкретнаго міра, сходныя по воплощаю-

щейся въ нихъ идеѣ, непрерывно возникаютъ и уничтожаются въ качествѣ временныхъ отображеній идеальныхъ прообразовъ конкретнаго бытія. Изъ всего этого вытекаетъ, что „ни въ идеяхъ, въ которыхъ господствуетъ общее и себѣ самому равное, ни въ принципѣ становленія, который въ себѣ самомъ не обладаетъ ни единствомъ, ни множествомъ, но находится въ непрерывномъ потокѣ — нельзя найти индивидуальнаго. Индивидуальное можетъ заключаться только въ необъяснимомъ, правда, но все же фактически данномъ смѣшеніи обоихъ началъ и, слѣдовательно, оно можетъ принадлежать только области возникающаго и преходящаго (бытія)“ [1]).

Если, такимъ образомъ, все индивидуальное, и, слѣдовательно, индивидуальная душа представляетъ собою не самостоятельное начало, но результатъ смѣшенія, то, очевидно, о ея безсмертіи не можетъ быть рѣчи. Тѣмъ не менѣе ей причастны вѣчныя силы, которымъ она обязана своимъ возникновеніемъ. Философія раскрываетъ передъ нами вѣчный и божественный прообразъ, по которому мы созданы. „Этотъ безсмертный прообразъ мы смертные можемъ познать во времени и пережить, какъ нашу сущность. Душа, поэтому, безсмертна по своимъ началамъ, и это ея безсмертіе можно легко доказать, поскольку мы обращаемся къ тѣмъ началамъ, смѣшеніе или образъ которыхъ она представляетъ. Конечно, этимъ путемъ доказывается не безсмертіе индивидуальной души, что съ точки зрѣнія Платона не имѣло бы никакого смысла, но безсмертіе сущности или родового по-

1) Aus dieser Betrachtung der Platonischen Principien ergiebt sich also, dass weder in den Ideen, wo das Allgemeine und Sich-selbst-Gleiche herrscht, noch in dem Princip des Werdens, das an sich selbst weder Einheit, noch Vielheit hat, sondern beständig fliesst, — das Individuelle gefunden werden kann. Es kann also nur in der zwar unerklärlichen, aber doch thatsächlichen Mischung von beiden liegen, und was zugleich daraus folgt, es kann nur zu dem Entstehenden und Vergehenden gehören.

Op. cit. Стр. 114.

нятія (Gattung) души, въ которой высшее и вѣчное обнаруживается благодаря познанію“ [1]).

Тейхмюллеръ подвергаетъ далѣе всѣ доказательства безсмертія души у Платона удивительно тонкому и оригинальному анализу и показываетъ, что всѣ они могутъ быть раздѣлены на двѣ группы, поскольку Платонъ отправляется или отъ вѣчности нашей идеальной природы, или отъ вѣчности становящагося, материнскаго начала.

Всѣ доказательства первой группы преслѣдуютъ одну цѣль: „„обнаружить въ индивидуальной человѣческой душѣ идеальную основу міра“ [2]), показать, что сущность души или то общее, которое принадлежитъ всѣмъ безъ исключенія душамъ — безсмертно. При этомъ, однако, Платонъ нигдѣ не говоритъ о томъ, что божественная основа, раскрывающаяся во всемъ мірѣ и, слѣдовательно, и въ нашей индивидуальной душѣ, сама распадается на множество индивидуальныхъ субстанцій. „Древняя природа души“, открывающаяся философскому созерцанію, остается для него единымъ и нераздѣльнымъ прообразомъ. Этотъ прообразъ затемняется вступая въ общеніе (*κοινωνία*) съ безграничнымъ материнскимъ началомъ, онъ какъ бы преломляется въ множествѣ индивидуальныхъ существъ и раскрывается для нихъ далеко не съ одинаковою ясностью, но сами эти существа только стремятся къ этому прообразу, никогда его не достигая, поэтому, имъ, какъ таковымъ не можетъ принадлежать подлинное безсмертіе.

Доказательства второй группы разсматриваютъ душу въ потокѣ становящагося бытія: это бытіе въ своихъ началахъ должно всегда оставаться равнымъ себѣ, поэтому, оно представляетъ переходъ вещей къ противоположнымъ опредѣленіямъ, при чемъ самыя противоположности остаются

1) Стр. 115.
2) Стр. 124.

тождественными себѣ. Душа, не какъ индивидуальное, но какъ идеальное начало, не захватывается непрерывною смѣною явленій.

„Однимъ словомъ, — говоритъ Teichmüller — всѣ доказательства безсмертія у Платона представляютъ только обоснованіе идеализма, поскольку они обнаруживаютъ въ мірѣ, который возникаетъ, уничтожается и постоянно течетъ, идеальное начало, которое не можетъ быть объяснено изъ матеріальнаго, но образуетъ основу всякаго познанія, и всякой сущности и всякаго блага“ [1]).

Для всесторонняго обоснованія своихъ выводовъ, Teichmüller разсматриваетъ, затѣмъ, два основныхъ понятія философіи Платона — понятія „ничто“ и киклическаго становленія — и показываетъ ихъ безусловную несовмѣстимость съ допущеніемъ индивидуальныхъ началъ дѣйствительности, въ родѣ монадъ Лейбница. Teichmüller опровергаетъ широкораспространенный взглядъ на философію Платона, какъ на дуализмъ противоположныхъ началъ — бытія и ничто и утверждаетъ, что, напротивъ, объединеніе обоихъ началъ въ живое цѣлое лежитъ въ основѣ его міросозерцанія. Съ этой точки зрѣнія нашъ ученый обнаруживаетъ также несостоятельность мнѣнія, будто у Платона въ противоположность Аристотелю идеи не имманенты, а трансцендентны міру. Примѣняя полученные результаты къ вопросу о теоріи безсмертія у Платона, Teichmüller резюмируетъ свои выводы въ слѣдующемъ замѣчательномъ какъ по діалектической силѣ, такъ и по литературному блеску отрывкѣ:

„Wenn die Seele unsterblich sein soll, so müsste dies aus den monistisch oder dualistisch aufgefassten Principien begreiflich werden. Das ideale Princip ist als das Urbild ein einiges und allgemeines, ein für alle die vielen Seelen gleiches und selbiges; durch seine Parusie in dem zweiten Princip aber

1) Стр. 135.

erscheint es verhüllt in den vielen individuellen Seelen, welche in beständigem Flusse entstehen und vergehen.

Will man die Seele nun versetzen in das ideale Princip, so hat man Recht und kann sich auf alle Platonischen Dialoge stützen; aber man gewinnt dadurch zwar was man suchte, nämlich die Unsterblichkeit oder vielmehr Ewigkeit der Seele, verliert dabei jedoch zugleich, was die Hoffnung niederschlägt, die Individualität derselben; denn das Urbild ist eins und hat keine Zahl und Vielheit und Verschiedenheit. Man ist betrogen; denn man sucht individuelle Unsterblichkeit, man findet aber nur die Ewigkeit der Idee und muss, von Plato gegeisselt, erst lernen, seine Vorliebe für das sterbliche, bunte und vielfache Individuelle abzulegen, um so durch Katharse abgeschieden, erst fähig zu sein, als Epopt das Eine zu erblicken.

Will man die individuelle Seele nun retten in das andere Princip, so kommt man, wie das Sprüchwort sagt, aus dem Regen unter die Traufe. Denn das Nichtseiende hat keinen Platz, wohin man etwas Seiendes bergen könnte, da sein Sein bloss das Nichtsein ist. Wenn die Seele also unter das Nichtsein gestellt würde, so würde sie damit ja als nichtseiend anerkannt.

Somit versagen die Platonischen Principien den Dienst, wenn sie für individuelle Unsterblichkeit arbeiten sollen. Denkt man aber die harmonische Gemeinschaft der Principien im Sohn (ἔκγονος) dafür brauchen zu können, so ist's ja grade die offenkundige Thatsache, dass der Sohn entsteht und vergeht, welche uns veranlasst, für den dieser Wahrnehmung misstrauenden Glauben eine Hülfe bei den Principien zu suchen. Das Resultat dieser Untersuchung ist daher das Dilemma, dass das Individuelle nicht ewig ist und dass die ewigen Principien nicht individuell sind. Die Leibnitz'schen Monaden als individuelle Principien sind eben bei Plato nicht anzutreffen; denn da wo sie uns nützen

könnten, auf der Seite des realen Princips, finden wir bei Plato den hoffnungslosen Abgrund des Nichtseienden“ [1]).

Міръ не можетъ ни расти ни уменьшаться. По своей сущности и по количеству онъ остается всегда неизмѣннымъ. Путемъ киклическаго или періодическаго становленія въ немъ живое непрерывно переходитъ въ мертвое и мертвое въ живое, иначе все сдѣлалось бы или мертвымъ, или живымъ, и процессъ становленія, лежащій въ основѣ нашей конкретной дѣйствительности, долженъ былъ бы прекратиться. Поэтому умершія души должны постоянно возвращаться къ жизни. Что же сохраняютъ онѣ въ загробномъ царствѣ, въ промежуткѣ между смертью и возрожденіемъ? Воспоминаніе о идеяхъ или знаніе о нихъ — отвѣчаетъ Платонъ. Что приносятъ души съ собою изъ Гадеса? Возможность воспоминанія о идеяхъ. Но причастность человѣческой души идеямъ составляетъ, вообще, сущность человѣческой души, ея „древнюю природу“, общую для всѣхъ душъ. Все, что составляетъ индивидуальную принадлежность отдѣльныхъ душъ, уничтожается вмѣстѣ со смертью разъ навсегда. Не значитъ ли это — спрашиваетъ Teichmüller — что возникшее въ потокѣ становленія (das Gewordene) разрѣшается на свои составные моменты? „Die Idee, welche das Wesen der Seele ist, erhält die Idee zurück und die unbegränzte Natur des Nichtseienden nimmt als Nichtseiendes die individuellen Bilder wieder zu eigen“ [2]). „Индивидуальное — говоритъ Teichmüller нѣсколькими страницами ниже — для Платона не начало, но продуктъ, оно относится не къ области метафизики, а только физики“ [3]).

Такому же глубокому и остроумному анализу подвергаетъ Teichmüller основныя предположенія этики и фило-

1) Стр. 141, 142.

2) Стр. 145, 6.

3) Das Individuelle ist bei Plato nicht Princip, sondern Product, nicht metaphysisch, sondern nur physisch.“ Стр. 151.

софіи искусства [1]) у Платона и доказываетъ съ неменьшею убѣдительностью ихъ принципіальную несовмѣстимость съ допущеніемъ индивидуальныхъ началъ дѣйствительности.

Какъ же объяснить, что, несмотря на эту несовмѣстимость, Платонъ совершенно ясно и недвусмысленно провозглашаетъ истину индивидуальнаго безсмертія. Имѣемъ ли мы здѣсь дѣло съ простымъ противорѣчіемъ, возникшимъ вслѣдствіе того, что мощный духъ божественнаго мыслителя (Plato divinus) не могъ не сознавать вѣчнаго значенія индивидуальной души, несмотря на то, что признаніе этой истины не мирилось съ его діалектическимъ ученіемъ?

Teichmüller отвергаетъ это предположеніе. Трудность, по его мнѣнію, исчезаетъ въ томъ случаѣ, если принять во вниманіе, что Платонъ предназначалъ свое діалектическое ученіе о душѣ исключительно для духовной аристократіи, для немногихъ избранныхъ „золотыхъ натуръ“, способныхъ къ философіи и вмѣстѣ съ тѣмъ къ свободѣ и владычеству, въ то время какъ огромное большинство гражданъ должно слѣпо подчиняться „мнѣніямъ“, обычаямъ и законамъ: ихъ нельзя иначе привести къ добровольному послушанію, какъ при помощи спасительной иллюзіи (heilsame Täuschung). Въ „Законахъ“ (II, 663 *E*). Платонъ прямо рекомендуетъ ложь, какъ необходимое вспомогательное средство для достиженія цѣлей, преслѣдуемымъ разумнымъ законодательствомъ. Вотъ этотъ-то принципъ „спасительной лжи“ и объясняетъ, по мнѣнію Teichmüller'а, почему Платонъ, рѣшительно отказавшись въ своей діалектикѣ отъ ученія о индивидуальномъ безсмертіи, сохраняетъ его въ своей ортодоксіи, правда, въ метафорической формѣ, какъ болѣе доступной пониманію толпы. „Какъ в р е м я, по «Тимею», представляетъ чувственное отображеніе вѣчности, постигаемой лишь въ умозрѣніи, такъ и временное или историческое безсмертіе,

1) Стр. 146—161.

или безконечность является чувственнымъ отображеніемъ доступной только умозрѣнію вѣчной сущности души, которую въ чувственной формѣ никакъ нельзя выразить иначе“ [1]).

Итакъ, кажущееся противорѣчіе между діалектическимъ ученіемъ Платона и его ортодоксіей объясняется при помощи „принципа спасительной лжи“ (Princip der heilsamen Lüge). Гдѣ же находитъ Teichmüller у Платона обоснованіе и развитіе этого принципа? Единственно и исключительно въ „Законахъ“. Въ этомъ произведеніи Платонъ разрѣшаетъ пользоваться религіей, какъ политическимъ средствомъ, допускаетъ культъ идоловъ и колдовство, видитъ въ суевѣріяхъ одно изъ средствъ удерживать людей въ рамкахъ закона. Если Платонъ принципіально разрѣшаетъ государственнымъ людямъ „благочестивый обманъ“ (den frommen Betrug), то почему бы ему было не воспользоваться для своихъ цѣлей „наиболѣе дѣйствительной религіозной идеей, заключающей, притомъ, въ себѣ аллегорическое отраженіе истины, именно, идеей безсмертія души“ [2]).

Аргументація Тейхмюллера свидѣтельствуетъ о чрезвычайно глубокомъ проникновеніи въ міросозерцаніе Платона и отличается безусловно убѣдительностью до тѣхъ поръ, пока онъ настаиваетъ на полной несовмѣстимости основныхъ положеній отвлеченнаго идеализма, лежащаго въ основѣ всей философіи Платона, съ его ученіемъ о безсмертіи. Очень мало убѣдительнымъ является, напротивъ, объясненіе Тейхмюллера, почему Платонъ, несмотря на эту несовмѣстимость, все же настаивалъ на индивидуальномъ безсмертіи души.

Прежде всего съ методологической стороны нельзя признать правильнымъ пріемъ, къ которому прибѣгаетъ нашъ изслѣдователь. „Законы“ являются произведеніемъ послѣд-

1) Стр. 166.
2) Стр. 176.

няго, упадочнаго періода въ творчествѣ Платона. И трудно не согласиться съ Владимиромъ Соловьевымъ[1]), который видитъ въ этомъ сочиненіи прямое отреченіе отъ тѣхъ идеаловъ, которымъ служилъ Платонъ въ лучшую пору своей философской дѣятельности. Какъ же можетъ оно дать намъ ключъ къ пониманію произведеній какъ разъ этой поры. Доказательства безсмертія души развиты Платономъ не въ „Законахъ", а въ Федонѣ, въ Республикѣ и въ Федрѣ. Ключа къ выясненію ихъ смысла нужно искать или въ этихъ же произведеніяхъ, или, по крайней мѣрѣ, въ произведеніяхъ, созданныхъ въ тотъ же періодъ, представляющій собою, вообще, высшій расцвѣтъ — ἀκμή — творчества Платона.

Но въ этихъ произведеніяхъ мы напрасно искали бы даже отдаленнаго намека на принципъ „спасительной лжи". Платонъ еще твердо вѣритъ во всепобѣждающую силу истины, какъ таковой. Поэтому, у насъ нѣтъ никакихъ основаній предполагать, что въ зрѣлую пору своего творчества Платонъ стоялъ на точкѣ зрѣнія двойной истины — для „золотыхъ натуръ" и для толпы.

Точно также трудно согласиться съ Тейхмюллеромъ, что дивные миѳы Платона не имѣютъ никакого подлиннаго философскаго значенія и служатъ только для того, чтобы путемъ метафоръ и сравненій приблизить къ пониманію отвлеченныхъ истинъ тѣхъ людей, которымъ настоящее умозрѣніе недоступно. Гораздо естественнѣе предположить, что неисчерпаемо богатое творчество Платона не могло

1) „Жизненная драма Платона". Собраніе сочиненій. Изд. I. Т. VIII, Стр. 288, 289.

Если даже и не согласиться съ Соловьевымъ, что общій „характеръ и тонъ" сочиненія о законахъ — „низменный и мелочной", то все же нельзя не признать, что какъ по силѣ діалектическаго творчества, такъ и по высотѣ нравственнаго идеализма „Законы" безконечно уступаютъ такимъ произведеніямъ, какъ Софистъ и Парменидъ или Федонъ, Федръ и Симпозіонъ.

всецѣло выразиться въ строго-діалектическихъ формахъ и прибѣгало къ миѳамъ, чтобы хоть въ этой несовершенной формѣ раскрыть свои наиболѣе глубокія прозрѣнія.

Teichmüller несомнѣнно правъ въ томъ, что Платонъ, какъ представитель отвлеченнаго идеализма, не могъ признавать истины индивидуальнаго безмертія, не противорѣча основнымъ посылкамъ своей философіи. Совпадаетъ ли, однако, интимное міросозерцаніе Платона съ отвлеченно-идеалистической концепціей дѣйствительности? Не перерастаетъ ли геній величайшаго мыслителя древности рамокъ этой концепціи?

Мы уже имѣли случай указать на несоотвѣтсвіе ученія о идеяхъ, какъ реальныхъ понятіяхъ, съ ученіемъ о Богѣ. Остановимся теперь на этомъ несоотвѣтствіи нѣсколько дольше.

Идеи мы познаемъ въ общихъ понятіяхъ. Отношенія между идеями тѣ же, что и между общими понятіями. Какъ понятія, такъ и идеи согласно принципу логическаго подчиненія могутъ господствовать надъ болѣе широкимъ или болѣе узкимъ кругомъ существъ, могутъ обнимать и содержать другъ друга. Чѣмъ общѣе идея, тѣмъ надъ бо́льшимъ кругомъ существъ она господствуетъ. Послѣдовательно развивая эту теорію мы должны прійти къ тому выводу, что роль Верховнаго Существа въ системѣ Платона должна играть самая общая и отвлеченная идея, господствующая надъ всѣми идеями и, слѣдовательно, надъ всею дѣйствительностью. На самомъ дѣлѣ Платонъ отождествляетъ Высшее Существо не съ идеей бытія, а съ идеей блага (Государство) и съ идеей красоты (Пиръ). Верховной идеѣ Платонъ приписываетъ разумъ и творчество и ставитъ ее „по достоинству и могуществу“ „выше сущности“, постигаемой въ понятіяхъ. (См. цитату изъ шестой книги „Государства“ на стр. 122 настоящаго сочиненія.) Идея блага есть „причина всего праваго и прекраснаго, въ видимомъ мірѣ рождающая свѣтъ

и его господина (солнце), въ мірѣ умопостигаемомъ сама всеобщая владычица, дарующая истину и умъ“ [1]).

Слишкомъ очевидно, что обычное опредѣленіе идеи, какъ гипостазированнаго понятія, совершенно не приложимо къ идеѣ Высшаго Существа. Въ ученіи о Богѣ Платонъ покидаетъ почву строгаго панлогизма: приписывая безусловному началу дѣйствительности творчество и разумъ, онъ вноситъ въ понятіе его динамическій моментъ, совершенно чуждый панлогистической концепціи. Этотъ же динамическій моментъ выступаетъ и въ теоріи творенія (Tim. 27 E — 57 D). Sécretan былъ совершенно правъ, когда усматривалъ пробѣлъ между этой теоріей и панлогистической метафизикой Платона [2]).

Правда, теорія творенія изложена въ миѳической формѣ, но не потому ли Платонъ такъ часто прибѣгалъ къ миѳологическому способу изложенія, что его отвлеченная система не давала ему средствъ выразить во всей полнотѣ его интимное міросозерцаніе?

Всѣ отдѣльныя вещи возникаютъ путемъ смѣшенія идей съ принципомъ становленія. Платонъ провелъ этотъ взглядъ во всей его полнотѣ по отношенію къ тѣлеснымъ вещамъ. Однако, на вопросъ, какъ возникаютъ индивидуальныя души — онъ не далъ яснаго и опредѣленнаго отвѣта. Въ Тимеѣ Платонъ говоритъ, правда, о распаденіи міровой души на отдѣльныя души, но этотъ миѳологическій образъ проливаетъ очень мало свѣта на занимающій насъ

1) Respublica VI. 517 B C: *τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.*

2) La philosophie de la liberté. L'Idée. P. 65. Il y a donc une lacune entre la métaphysique platonicienne et le récit de la création contenu dans le Timée. Ce récit exprime peut-être, dans ses grands traits, la conviction personnelle de Platon, mais il ne fait pas corps avec sa philosophie.

вопросъ. Вѣроятнѣе всего предположить, что Платонъ былъ глубоко убѣжденъ въ индивидуальномъ безсмертіи, но не сумѣлъ привести этого убѣжденія въ связь съ основными принципами своей онтологіи, отрицающей все индивидуальное.

Не странно ли допускать противорѣчіе въ такомъ кардинальномъ пунктѣ у величайшаго умозрительнаго генія всѣхъ временъ?

На это мы можемъ отвѣтить слѣдующее. Противорѣчія бываютъ двоякаго рода: одни изъ нихъ вытекаютъ изъ слабости мысли, ея неспособности связать въ одно цѣлое сложные идейные ряды. Такія противорѣчія отсутствуютъ у Платона. Но есть иного рода противорѣчія, свидѣтельствующія уже не о слабости умозрительнаго творчества, а напротивъ о его неисчерпаемомъ богатствѣ.

Всѣ великіе мыслители опережаютъ свою идейную среду, но въ средствахъ отвлеченнаго развитія и обоснованія своихъ идей они неразрывно связаны съ нею.

Отвлеченный идеализмъ коренится во всемъ строѣ греческой мысли, съ ея объективно-созерцательнымъ характеромъ. Античная философія точно такъ же, какъ и античное искусство ищетъ для всего наглядной, пластичной формы. Форма, какъ результатъ дѣйствія, заслоняетъ для нея само это дѣйствіе и проявляющуюся въ ней дѣятельную сущность. Въ психологіи такой строй греческаго ума ведетъ къ радикальному интеллектуализму; всѣ силы человѣческой души сводятся къ связи элементовъ познанія, подлинный двигатель какъ познанія, такъ и всей вообще душевной жизни остается нераскрытымъ.

Не обнаруживъ истиннаго двигателя въ непосредственно-доступномъ намъ психическомъ мірѣ, античная мысль не могла найти его и въ независимой отъ насъ дѣйствительности. И здѣсь общее въ вещахъ, ихъ форма, или идея заслонила ту дѣятельность, благодаря которой какъ разъ и

осуществляется въ отдѣльныхъ предметахъ одинъ и тотъ же типъ, дающій возможность объединить эти предметы подъ однимъ и тѣмъ же общимъ понятіемъ.

Мы только что говорили о томъ, что объективно-созерцательный строй греческаго ума довольствовался тѣмъ, что устанавливалъ формы вещей, или общее въ нихъ и не искалъ тѣхъ динамическихъ началъ, безъ дѣятельности которыхъ само общее въ вещахъ было бы совершенно непонятнымъ: вѣдь всякая оформленность и однородность вносится въ вещи тѣми идеями, которыя въ нихъ воплотились, и идеи, которыя мы познаемъ въ отвлекающихъ актахъ нашей мысли, сами въ себѣ не могутъ быть ничѣмъ инымъ, какъ реальными силами, созидающими всякую дѣйствительность.

Въ обоснованіи и развитіи своей философіи Платонъ не сошелъ въ общемъ съ пути формальнаго или отвлеченнаго идеализма[1]), тѣмъ любопытнѣе отмѣтить тѣ случаи, когда онъ покидаетъ привычную почву панлогистическаго міросозерцанія и переходитъ отъ формально-телеологической[2]) концепціи сущаго къ концепціи динамической, въ основѣ которой лежитъ только что намѣченный нами ходъ мыслей отъ формъ вещей къ созидающимъ ихъ силамъ.

---

1) Наибольшее вліяніе на выработку системы Платона оказали взгляды Сократа. Аристотель справедливо усматриваетъ въ нихъ главный источникъ формальнаго идеализма Платона:

Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν [τινός]· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινός, αἰεί γε μεταβαλλόντων. οὕτως μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα.

Metaph. A. 5. 987 b, 1—10.

2) Идеи, какъ формы и прообразы вещей и какъ цѣль и предѣлъ ихъ стремленія.

„Когда я былъ еще молодъ — разсказываетъ Сократъ въ своей предсмертной бесѣдѣ — я страстно желалъ постигнуть ту мудрость, которую называютъ естествовѣдѣніемъ; мнѣ казалось дѣломъ исключительной важности знать причины каждой вещи, почему она рождается и погибаетъ и благодаря чему сохраняетъ свое существованіе“ [1]). Разсказавъ о своихъ блужданіяхъ на избранномъ пути, Сократъ говоритъ далѣе о томъ, съ какими огромными надеждами онъ приступилъ къ чтенію Анаксагора, который, какъ говорилось въ одной книгѣ, училъ, что разумъ является причиной всѣхъ вещей и надъ всѣми ними господствуетъ (*ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος.* — 97 C.). Изученіе Анаксагора показало, однако, Сократу, что этотъ философъ, по существу, очень далекъ отъ телеологическаго міропониманія, казалось бы прямо вытекающаго изъ его взгляда на роль разума въ мірозданьи и что онъ не находитъ „истинныхъ причинъ“, дѣйствующихъ сообразно принципу „выбора лучшаго“ (*τοῦ βελτίστου αἱρέσει.* — 99 B.) [2]). Тогда, не будучи въ состояніи ни самъ открыть, ни научиться отъ другихъ, въ чемъ заключаются подлинныя причины всѣхъ вещей, Сократъ избралъ иной путь къ ихъ познанію. И вотъ, предпринявъ *δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν*, онъ пришелъ къ идеямъ, или общимъ понятіямъ и усмотрѣлъ въ нихъ „истину сущаго“ [3]).

Въ приведенныхъ нами мѣстахъ Paul Deussen видитъ прямое доказательство правильности своего взгляда на идеи Платона, какъ на лежащія въ основѣ всей дѣйствительности

---

1) 96 A: *νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας, ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν. ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἑκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι.* (Platos Phaedon, erklärt von M. Wohlrab. IV Aufl. 1908.)

2) Своеобразное предвосхищеніе принципа choix du meilleur Лейбница.

3) *ἔδοκε δή μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.* — 99 E.

природныя потенціи, „дѣйствующія по цѣлямъ силы“ (die allem Entstehen und Vergehen zugrunde liegenden Naturpotenzen; — die nach Zwecken wirkenden Naturkräfte[1]). Это толкованіе на первый взглядъ можетъ показаться слишкомъ смѣлымъ. — Нельзя, однако, не согласиться съ тѣмъ, что разсказъ Сократа, несомнѣнно передающій основные этапы въ философскомъ развитіи самого Платона, свидѣтельствуетъ о томъ, что ученіе о идеяхъ явилось отвѣтомъ на волновавшій Сократа вопросъ объ истинныхъ причинахъ, лежащихъ въ основѣ конкретной дѣйствительности. Но причины, подчиненныя принципу „выбора лучшаго“, трудно назвать иначе, какъ цѣледѣйствующими причинами — causae finales.

Сократъ не нашелъ ни у Анаксагора, ни у другихъ своихъ предшественниковъ и современниковъ послѣдовательнаго телеологическаго объясненія природы. Тогда онъ „прибѣгнулъ къ идеямъ“ и въ нихъ сталъ искать „истину сущаго“. Значитъ ли это, что онъ отказался отъ надежды познать истинныя причины вещей и перешелъ въ совершенно иную область философіи, не имѣющую уже никакого отношенія къ вопросу, занимавшему Сократа въ молодости, или, напротивъ, въ ученіи о идеяхъ онъ нашелъ рѣшеніе между прочимъ и этого вопроса? Платонъ такъ внезапно переходитъ отъ необходимости телеологическаго объясненія природы къ „идеямъ“ Сократа, прямого отношенія къ этому объясненію не имѣющимъ, что ихъ внутренняя связь не бросается сразу въ глаза, однако, если принять во вниманіе, что телеологическое объясненіе природы составляетъ одинъ изъ краеугольныхъ камней всего міросозерцанія Платона, отъ котораго онъ не отказался до конца жизни, то единственно пріемлемымъ предположеніемъ является второе.

---

1) Deussen. Allgemeine Geschichte der Philosophie II Bd. I Abth. S. 255.

Итакъ, мысль о цѣледѣйствующихъ реальныхъ причинахъ въ природѣ не чужда Платону[1]), и отождествленіе идей и истинныхъ причинъ[2]) (*τὰς ὡς ἀληθῶς αἰτίας* — 98 *E*) имѣетъ подъ собою довольно твердую почву въ дѣйствительномъ развитіи міросозерцанія Платона, какъ ни трудно примирить это отождествленіе съ основными предпосылками формальнаго идеализма, систематическое и всестороннее обоснованіе котораго далъ нашъ философъ.

Другое замѣчательное предвосхищеніе конкретно-идеалистической конценціи находимъ мы въ „Софистѣ“ (242 B до 250 E, главы 30—36). Платонъ разсматриваетъ здѣсь различные взгляды на сущее и трудности, вытекающія изъ нихъ. Показавъ фантастичность основныхъ предположеній, которыя дѣлали о природѣ сущаго древніе греческіе физики, Платонъ разсматриваетъ, затѣмъ, взгляды сторонниковъ послѣдовательнаго матеріализма, съ одной стороны, — идеализма, съ другой.

Идеалисты настаиваютъ на томъ, что „нѣкоторыя умопостигаемыя и безтѣлесныя формы (идеи) образуютъ истинное бытіе“ (*νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι*)[3]), или, какъ говоритъ элейскій гость нѣсколькими строками ниже, „они полагаютъ сущее въ идеяхъ“ [*τῶν ἐν εἴδεσιν αὐτὴν* (*τὴν οὐσίαν*) *τιθεμένων*][4]). Исходя изъ общаго опредѣленія бытія, какъ способности испытывать или оказывать воздѣйствіе[5]), элейскій гость въ главѣ тридцать пятой

---

1) Это признаетъ даже такой осторожный изслѣдователь, какъ Eduard Zeller: „Und als etwas thatkräftiges beschreibt Plato die Ideen auch im Phaedo, wenn er sie hier für die eigentlichen und allein wahrhaft wirksamen Ursachen aller Dinge erklärt. Philosophie der Griechen II, 1[3] SS. 575, 6.

2) Отъ этого отождествленія отправляются платоники эпохи Возрожденія, ставя знакъ равенства между idea и vis plastica.

3) 246 B.

4) 246 C.

5) 247 E: *Λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν τινα κεκτημένον δύναμιν εἰτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἰτ', εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον* [*ὁρίζειν τὰ ὄντα*], *ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.*

дѣлаетъ необходимые выводы относительно природы сущаго, слѣдующіе изъ основныхъ предположеній идеализма.

„Вы — обращается онъ къ „друзьямъ идей“ (*τῶν εἰδῶν φίλοι*) [1]) — рѣзко противопоставляете становленіе и бытіе . . . и утверждаете, что мы причастны становленію посредствомъ ощущенія (*ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν*) [2]), истинному же бытію (истинному = *πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν*) (причастны) душою посредствомъ мышленія . . . Но что значитъ „быть причастнымъ“? Не то же ли самое, что и наше опредѣленіе бытія . . . какъ способности къ страданію или дѣйствію? (*πάσχειν ἢ δρᾶν δύναμις* — 248 C — или *πάθημα ἢ ποίημα ἐκ δυνάμεώς τινος ἀπὸ τῶν πρὸς ἄλληλα ξυνιόντων γιγνόμενον*. 248 B).

Теэтетъ не находитъ возможнымъ признать правильность этого отождествленія съ точки зрѣнія послѣдовательнаго идеализма: способность къ дѣйствію и страданію связана съ міромъ становленія, она совершенно не мыслима въ подлинно-сущемъ [3]).

Противъ такого односторонняго пониманія идей и возражаетъ элейскій гость.

„Друзья идей“ не могутъ не признать, что „душа познаетъ, сущее же познается“. Но что представляетъ *τὸ γιγνώσκειν* и *τὸ γιγνώσκεσθαι*? Дѣйствіе или страданіе, или то и другое? Или одно представляетъ собою страданіе, другое дѣйствіе? Или какъ то, такъ другое не имѣютъ никакого отношенія ни къ дѣйствію, ни къ страданію? „Друзья идей“ приняли бы послѣднее предположеніе; они указали бы на то, что, если познаніе есть дѣйствіе, то познаваемое должно необходимо испытывать это дѣйствіе, или страдать, а подвергаясь дѣйствію, оно не можетъ не двигаться, а это

1) 248 A.

2) Ib.

3) 248 C: *Πρὸς δὴ ταῦτα τόδε λέγουσιν, ὅτι γενέσει μὲν μέτεστιν τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν δυνάμεως, πρὸς δὲ οὐσίαν τούτων οὐδετέρου τὴν δύναμιν ἁρμόττειν φασίν.*

предположеніе въ свою очередь нельзя примирить съ безусловнымъ покоемъ сущаго [1]).

Но, именно, предположеніе о абсолютной неподвижности, объ отсутствіи у подлинно сущаго жизни и души кажется элейскому гостю чудовищнымъ (*δεινόν*). „Что же это, клянусь Зевсомъ! — восклицаетъ онъ — неужели насъ легко убѣдить въ томъ, что безусловно-сущему въ дѣйствительности не принадлежитъ ни движеніе, ни жизнь, ни душа, ни разумность, что оно не живетъ и не мыслитъ, но почитаемое и святое оно стоитъ неподвижно, не обладая разумомъ [2]).

Если мы приписываемъ сущему разумъ, то мы не можемъ не признать, что оно обладаетъ и жизнью, но разумъ и жизнь немыслимы безъ души, которой они принадлежатъ [3]). Если же сущее одарено разумомъ, жизнью и душой, то оно не можетъ пребывать, несмотря на свою одушевленность, въ полной неподвижности (*ἀκίνητον ἑστάναι*) и, поэтому, движеніе и то, что находится въ движеніи, слѣдуетъ признать реально-существующимъ.

Мы не будемъ излагать дальше выводовъ Платона, которые приводятъ его къ признанію, что движеніе и покой слѣдуетъ разсматривать, какъ два равноправныхъ и взаимнопредполагающихъ другъ друга опредѣленія Абсолютнаго, и

---

1) 248 E: *ὡς τὸ γιγνώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι, τὸ γιγνωσκόμενον ἀναγκαῖον αὖ ξυμβαίνει πάσχειν. τὴν οὐσίαν δὴ *δεῖ* κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γιγνωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθ' ὅσον γιγνώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν, ὃ δή φαμεν οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τὸ ἠρεμοῦν.*

2) 248 E — 249 D: *Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῇν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι;*

Нѣкоторые издатели Платона опускаютъ запятую послѣ *ἅγιον*, въ такомъ случаѣ конецъ занимающей насъ цитаты слѣдуетъ перевести слѣдующимъ образомъ: . . . не живетъ и не мыслитъ, но не имѣя высокаго (досточтимаго) и святого ума, стоитъ неподвижно".

3) 249 A: *Ἀλλὰ ταῦτα μέν ἀμφότερα ἐνόντ' αὐτῷ λέγομεν, οὐ μὴν ἐν ψυχῇ γε φήσομεν αὐτὸ ἔχειν αὐτά.*

вернемся къ занимающему насъ вопросу о роли индивидуальнаго въ міросозерцаніи Платона.

Даетъ ли только что изложенный нами ходъ мыслей Платона въ „Софистѣ“ достаточно основаній для взгляда, который приписываетъ Платону убѣжденіе въ одушевленности и разумности подлинныхъ началъ всякаго бытія и сближаетъ ихъ поэтому съ индивидуальными духовными существами?

Огромное большинство изслѣдователей отвѣчаетъ на этотъ вопросъ утвердительно, основываясь при этомъ на, казалось бы, совершенно ясномъ смыслѣ словъ элейскаго гостя, въ уста котораго Платонъ влагаетъ изложеніе своихъ взглядовъ [1]).

Teichmüller, насколько мнѣ извѣстно, первый сталъ оспаривать правильность общепринятаго толкованія знаменитаго разсужденія въ „Софистѣ“. Платонъ, по мнѣнію великаго ученаго, въ этомъ разсужденіи приписываетъ душу, разумъ и жизнь не идеямъ, а Вселенной (dem All, dem Universum [2]).

Мы именно потому такъ подробно передали ходъ мыслей Платона, что имѣли въ виду возраженіе Teichmüller'a. Въ сущности это возраженіе сводится къ тому что Платонъ подъ *οὐσία* и *τὸ παντελῶς ὄν* понимаетъ не идеи, а Вселенную. Находимъ ли мы въ „Софистѣ“ хоть какія нибудь основанія

---

1) Чтобы не растягивать излишне моего изложенія я сошлюсь здѣсь только на Теодора Гомперца, который слѣдующимъ образомъ передаетъ ходъ мыслей въ разсмотрѣнной нами части діалога „Софистъ“:

Auf Grund dieser Begriffsbestimmung (das Seiende ist Kraft oder Vermögen) wird den Ideenfreunden das Zugeständnis abgerungen, dass Wirksamkeit und damit auch Bewegung jenen obersten Wesenheiten nicht fehlen könne. Ferner wird diesen Leben, Seele und Einsicht zuerkannt, — mittelst eines Gedankensprunges, welcher aus der die Werke der platonischen Spätzeit mehr und mehr beherrschenden Tendenz erwachsen ist, die Urprincipien der Welt als seelische und bewusste zu betrachten.

Griechische Denker. II. SS. 455, 456.

2) Op. cit. 138.

для этого утвержденія? Воспроизведемъ еще разъ въ краткихъ чертахъ критику формальнаго идеализма, приводящую къ ученію о разумномъ и одушевленномъ „сущемъ“.

Платонъ прежде всего устанавливаетъ основное положеніе, въ которомъ прямо ставится знакъ равенства между идеями (*νοητὰ καὶ ἀσώματα εἴδη*) и истинно-сущимъ (*ἀληθινὴ οὐσία*). Если бы въ дальнѣйшихъ частяхъ занимающаго насъ разсужденія онъ понималъ подъ *οὐσία* что-нибудь другое, онъ непремѣнно оговорилъ бы это. Между тѣмъ мы видимъ, что онъ безразлично употребляетъ одинъ вмѣсто другого термины: *ἡ οὐσία, ἡ ἀληθινὴ οὐσία, ἡ ὄντως οὐσία, τὸ παντελῶς ὄν* и т. д., разсматривая ихъ, очевидно, какъ понятія равнозначныя. Съ другой стороны, мы знаемъ, что отождествленіе „сущаго“ и „умопостигаемыхъ, безтѣлесныхъ формъ“ составляетъ основу всего міропониманія Платона, которой онъ никогда не измѣнялъ. Онъ принимаетъ ученіе сторонниковъ формальнаго идеализма, но видитъ въ то же время, что оно нуждается въ дополненіи: подлинно-сущее, или идеи не слѣдуетъ мыслить, какъ существа неподвижныя, лишенныя души, разума и жизни, а, напротивъ, какъ существа живыя, одаренныя и разумомъ и способностью къ движенію [1]).

Что такое опредѣленіе идей никоимъ образомъ не можетъ быть примирено съ предпосылками сократическаго формальнаго идеализма, которыя составляютъ главную основу міросозерцанія Платона, — въ этомъ Teichmüller совершенно правъ [2]). Однако, попытка его освободить любимаго фило-

1) Взглядъ на идеи, какъ на живыя творческія силы впослѣдствіи, у мыслителей святоотеческой эпохи, въ особенности у Августина, составляетъ основу ангелологіи.

2) Впрочемъ на эту несогласованность указываетъ большинство изслѣдователей философіи Платона: Plato's Philosophie — говоритъ Zeller — ist von Hause aus weit weniger auf die Erklärung des Werdens, als auf die Betrachtung des Seins angelegt, die Begriffe, welche in den Ideen hypostasirt sind, stellen zunächst nur das dar, was im Wechsel der Erscheinungen beharrt, nicht die Ursache dieses Wechsels; wenn er sie zugleich auch als lebendige Kräfte fasst, so ist diess ein Zugeständniss, welches

софа отъ противорѣчія, показавъ что Платону „и не снилось“ объ индивидуальныхъ духовныхъ началахъ дѣйствительности, оказалось неудачной.

Противорѣчіе это — мы еще разъ настаиваемъ на этомъ — вовсе не свидѣтельствуетъ о слабости діалектики Платона, оно доказываетъ только, что интимное міросозерцаніе Платона, какъ, впрочемъ, и всѣхъ великихъ философовъ, было глубже, чѣмъ его отвлеченная система; его геніальныя интуитивныя прозрѣнія не могли получить строгой отвлеченной формы, такъ какъ далеко опередили господствовавшую въ его время систему понятій, въ которой Платонъ могъ выразить только часть своего интимнаго міропониманія, — и мы имѣемъ смѣлость думать, что эта часть носила только пропедевтическій характеръ, была только преддверіемъ къ той истинѣ, первые неясные намеки на которую мы пытались установить въ „Федонѣ“ и „Софистѣ“.

Возвращаясь къ вопросу о томъ, имѣлъ ли Лейбницъ какія-нибудь основанія для того, чтобы сближать „идеи“ Платона со своими монадами? — мы должны признать, что и въ этомъ сближеніи Лейбницъ обнаружилъ присущую ему геніальную проницательность; онъ уловилъ въ общемъ міросозерцаніи величайшаго греческаго мыслителя то, что въ немъ труднѣе всего уловить — первые зачатки новой, конкретно-идеалистической концепціи [1]).

---

ihm die Thatsachen des natürlichen und des geistigen Lebens abgenöthigt haben, dem aber die Hauptrichtung seines Systems widerstrebt, und das mit seinen sonstigen Annahmen über die Ideen sich nicht in Einklang bringen lässt. Philosophie der Griechen. II, 1[3] SS. 581, 82.

1) Лейбницъ умѣлъ отдѣлять у своихъ великихъ предшественниковъ ученія, отчетливо обоснованныя и развитыя при помощи тѣхъ отвлеченныхъ средствъ, которыми располагала ихъ эпоха, отъ того, что мы бы назвали интуитивными постиженіями или, если угодно, прозрѣніями. Въ письмѣ къ Фарделлѣ. (Opera ed. Erdmann. P. 145) онъ дѣлаетъ слѣдующее замѣчаніе:

Multa apud Platonicos Augustinumque praeclara reperiuntur, sed quae arbitror ab ipsismet non satis intellecta, et ex impetu magis et calore quam luce nata.

Механическая и панлогистическая концепціи дѣйствительности преодолѣваются по существу въ христіанскомъ міропониманіи, которое возвышается надъ всѣми проективистическими и пантеистическими формами религіи [1]), связанными съ низшими ступенями въ развитіи нашего самопознанія. Однако, выявить этотъ новый философскій смысль христіанства ближайшимъ преемникамъ его традиціи удалось лишь въ очень незначительной степени. Какъ патристика, такъ и схоластика сосредоточиваетъ всѣ свои усилія на томъ, чтобы влить все безконечно богатое содержаніе христіанскаго міропониманія въ привычныя формы античнаго отвлеченнаго идеализма [2]). Отсюда вытекаетъ то, на первый взглядъ, чрезвычайно странное обстоятельство, что важнѣйшія

1) Ср. Teichmüller, Religionsphilosophie. S. 101.

2) Чрезвычайно характерно въ этомъ отношеніи мѣсто въ девятой главѣ седьмой книги „Исповѣди“ Блаженнаго Августина. Знаменитый учитель церкви утверждаетъ здѣсь, что основныя ученія христіанства, за исключеніемъ ученія о воплощеніи Христа, можно найти въ различныхъ „произведеніяхъ платониковъ“.

The Confessions of Augustine ed. by I. Gibb and W. Montgomery. Cambridge 1908. Стр. 180, 181.

Et primo uolens ostendere mihi, quam resistas superbis, humilibus autem des gratiam et quanta misericordia tua demonstrata sit hominibus uia humilitatis, quod uerbum caro factum est et habitauit inter homines, procurasti mihi per quendam hominen immanissimo tyfo turgidum quosdam Platonicorum libros ex graeca lingua in latinum uersos, et ibi legi non quidem his uerbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat uerbum et uerbum erat apud deum et deus erat uerbum: hoc erat in principio apud deum; omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil; quod factum est, in eo uita est, et uita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non conprehenderunt; et quia hominis anima, quamuis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, sed uerbum, deus ipse, est lumen uerum, quod inluminat omnem hominen uenientem in hunc mundum; et quia in hoc mundo erat, et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognouit, quia uero in sua propria uenit et sui eum non receperunt, quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios dei fieri credentibus in nomine eius, non ibi legi.

истины христіанскаго вѣроученія не получаютъ ни у отцовъ церкви, ни тѣмъ болѣе у представителей схоластическаго періода надлежащаго философскаго обоснованія[1]). Между догматическимъ христіанскимъ богословіемъ и подлинными основами христіанскаго міросозерцанія вырастаетъ пропасть, все увеличивающаяся и приводящая въ новой философіи къ совершенному разрыву: отвлеченный идеализмъ, призвавшій въ добавокъ къ себѣ на помощь механическое естествознаніе, постепенно освобождается отъ какой бы то ни было связи съ религіей.

Традиціонное богословіе оказалось безсильнымъ дать строгое теоретическое обоснованіе христіанскому міропониманію, и это его безсиліе вытекало изъ принципіальной непригодности для этой цѣли отвлеченно-идеалистической философіи. Завершительной формѣ религіознаго міропониманія должна по необходимости отвѣчать высшая форма міропониманія философскаго, только при этомъ условіи между религіей и философіей можетъ установиться внутренняя гармонія; до тѣхъ же поръ, пока христіанское богословіе обращается къ низшимъ формамъ философскаго развитія и вступаетъ съ ними въ союзъ, — между религіей и философіей неизбѣженъ глубокій внутренній разладъ.

Сколько усилій потратила схоластика на то, чтобы примирить Платона и Аристотеля съ евангельскимъ ученіемъ! Ничего, кромѣ искусственнаго, хотя, правда, порою и очень искуснаго объединенія двухъ, по существу, чуждыхъ идейныхъ круговъ изъ этой попытки не получилось. Ученіе о „двойной истинѣ“, различныя мистическія теченія, принци-

1) Такъ, отвлеченный идеализмъ совершенно не въ состояніи дать умозрительное обоснованіе христіанскому ученію о Богѣ, какъ о дѣятельной субстанціи. Для послѣдовательнаго панлогизма Богъ не что иное, какъ гипостазированная идея, или форма (чистая форма для Аристотеля). И если Платонъ, какъ мы видѣли, вноситъ въ ученіе о Богѣ динамическій моментъ, то этимъ онъ разрушаетъ цѣльность своей основной метафизической концепціи.

піально отказывающіяся отъ какого бы то ни было руководства со стороны отвлеченной мысли — все это свидѣтельства все возрастающаго разлада между христіанствомъ и античнымъ идеализмомъ. Церковь закрѣпила этотъ разладъ съ присущимъ ей консерватизмомъ и этимъ отрѣзала путь къ свободному исканію подлинной философіи христіанства.

Тѣмъ отраднѣе отмѣтить, что у многихъ великихъ представителей христіанской мысли пробиваются первые ростки новаго философскаго пониманія дѣйствительности, которое, будучи развито во всей своей полнотѣ, могло бы дать истинное обоснованіе христіанскому міросозерцанію.

Среди философскихъ геніевъ, посвятившихъ всѣ свои силы служенію христіанской истинѣ, Августину принадлежитъ, несомнѣнно, первое мѣсто [1]).

Вопросовъ метафизики и неразрывно связанной съ ней общей психологіи Августинъ касается лишь попутно, въ связи съ тѣми или иными богословскими проблемами, рѣшенію которыхъ онъ посвящаетъ всѣ свои силы. Поэтому, философское міропониманіе Августина трудно излагать въ строгомъ систематическомъ порядкѣ [2]), тѣмъ не менѣе философскія разсужденія великаго учителя церкви, разсѣянныя въ его многочисленныхъ произведеніяхъ, обладаютъ огром-

1) Ср. блестящую характеристику Августина у Harnack'a, Lehrbuch der Dogmengeschichte III Bd. IV Auflage 1910. SS. 59 ff. (III Cap.: Die weltgeschichtliche Stellung Augustin's als Reformator der chrichtlichen Frömmigkeit. IV Cap. Die weltgeschichtliche Stellung Augustin's als Lehrer der Kirche).

2) На русскомъ языкѣ въ скоромъ времени должно выйти въ свѣтъ обширное изслѣдованіе объ Августинѣ профессора Московской Духовной Академіи И. В. Попова. Насколько можно судить по напечатаннымъ уже отрывкамъ изъ этого сочиненія (Жизнь и развитіе бл. Августина до его крещенія. — Богословскій Вѣстникъ 1915 г. и Ученіе бл. Августина о познаніи. — Вопросы философіи и психологіи 1915 №№ 4 и 5.), оно займетъ одно изъ первыхъ мѣстъ въ литературѣ, посвященной великому мыслителю.

ною цѣнностью и даютъ намъ полное основаніе видѣть въ Иппонійскомъ епископѣ родоначальника спиритуалистической или конкретно-идеалистической философіи.

Въ основѣ отвлеченно-идеалистической концепціи лежитъ прежде всего одностороннее представленіе о природѣ нашей душевной жизни: панлогистическая онтологія связана прямо и непосредственно съ интеллектуалистической психологіей. Поэтому, преодолѣніе основныхъ предпосылокъ послѣдней представляетъ собою необходимое и важнѣйшее условіе слѣдующей, высшей ступени въ развитіи общаго міропониманія.

Но преодолѣніе интеллектуализма въ психологіи можетъ привести — и чаще всего приводитъ — къ другой односторонности, именно, волюнтаристической теоріи, въ которой всѣ душевные процессы сводятся уже не къ актамъ представленія, а къ актамъ воли. Августинъ избѣгаетъ этой односторонности[1]): волю (voluntas) онъ разсматриваетъ, какъ равноправный моментъ нашей душевной жизни, на ряду съ разумомъ (intelligentia) и памятью (memoria).

---

1) Относительную истинность волюнтаризма Августинъ, разумѣется, признаетъ. Въ противоположность интеллектуалистическому ученію, стремящемуся представить всѣ безъ исключенія душевные процессы, какъ видоизмѣненія процессовъ познанія, онъ мастерски обнаруживаетъ волевой характеръ всѣхъ аффективныхъ движеній человѣческой души.

См.: S. Aurelii Augustini De civitate Dei. Liber XIV. Caput VI (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Ed. Academiae litterarum Vindobonensis. Vol. XXXX. P. 11).

„ . . . Voluntas est quippe in omnibus (motibus animae humanae); imo omnes nihil aliud quam uoluntates sunt. Nam quid est cupiditas et laetitia, nisi uoluntas in eorum consensione quae uolumus? Et quid est metus atque tristitia, nisi uoluntas in dissensione ab his quae nolumus? Sed cum consentimus adpetendo ea quae uolumus, cupiditas; cum autem consentimus fruendo his quae uolumus, laetitia uocatur. Itemque cum dissentimus ab eo quod accidere nolumus, talis uoluntas metus est; cum autem dissentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis uoluntas tristitia est. Et omnino pro uarietate rerum quae adpetuntur atque fugiuntur sicut adlicitur vel offenditur uoluntas hominis, ita in hos uel illos adfectus mutatur et uertitur.

Слѣдующимъ шагомъ въ обоснованіи спиритуалистическаго ученія является усмотрѣніе реальнаго единства всѣхъ проявленій нашей душевной жизни. Всѣ проявленія нашей душевной жизни предполагаютъ раньше себя то, что въ нихъ проявляется, нѣкоторую единую субстанціальную основу, — и эта основа непосредственно открывается намъ въ дѣятельности нашего самосознанія. Любой душевный процессъ свидѣтельствуетъ каждому изъ насъ съ непреложной достовѣрностью о томъ, что мы реальныя существа, одаренныя волею и способностью къ познанію: „Ибо я существую и познаю и желаю: существую, какъ познающее и обладающее волей существо, и знаю, что я существую, и желаю и желаю существовать и познавать. И во всемъ этомъ проявляется нераздѣльная жизнь, и притомъ одна жизнь, одна сущность . . .“ [1]) Душа съ безусловной достовѣрностью знаетъ самое себя, какъ существо реально существующее, познающее, и живое [2]). „Когда духъ познаетъ себя, онъ тѣмъ самымъ познаетъ свою субстанцію“ (Cum mens se novit substantiam suam novit) [3]). Поэтому Августинъ требуетъ, чтобы въ самопознаніи мы искали основу и опору всякаго дѣйствительнаго познанія: „Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum . . . Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur.“ [4])

Ученіе о самодостовѣрности нашего самопознанія, раскрывающаго передъ нами единую субстанціальную основу всей

1) Cp. Confessiones Lib. XIII, Cap. 11: „Dico autem haec tria: esse, nosse, uelle. Sum enim, et noui, et uolo: sum sciens et uolens et scio esse me et uelle, et uolo esse et scire. In his tribus quam sit inseparabilis uita, et una uita, et una mens et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio et tamen distinctio, uideat qui potest.

2) De Trinitate L. X; C. X; n⁰ 13. Mens omnis tria de se ipsa certo scit, intelligere, esse, et vivere.

3) Ib. L. X; n⁰ 20.

4) De vera religione c. 39, n⁰ 72.

нашей внутренней жизни, составляетъ величайшую заслугу бл. Августина передъ философіей [1]). Правда, много вѣковъ должно было пройти, прежде чѣмъ эта мысль могла лечь въ основу цѣльнаго философскаго міропониманія.

---

1) Въ виду исключительной важности выводовъ Августина о самодостовѣрности нашего внутренняго опыта, безконечно превышающей достовѣрность показаній опыта внѣшняго и непоколебимой никакими возраженіями скептиковъ, — читатель не посѣтуетъ на насъ за пространныя выписки изъ произведеній великаго богослова.

De Trinitate L. X; Cap. X; n° 14 (P. L. XLII, P. 981):

„Sed quoniam de natura mentis agitur, removeamus a consideratione nostra omnes notitias quae capiuntur extrinsecus per sensus corporis; et ea quae posuimus, omnes mentes de se ipsis nosse certasque esse, diligentius attendamus. Utrum enim aeris sit vis vivendi, reminiscendi, intelligendi, volendi, cogitandi, sciendi, judicandi; an ignis an cerebri, an sanguinis, an atomorum, an praeter usitata quatuor elementa quinti nescio cujus corporis, an ipsius carnis nostrae compago vel temperamentum haec efficere valeat, dubitaverunt homines: et alius hoc, alius aliud affirmare conatus est. Vivere se tamen et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et judicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat vivit: si dubitat unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat certus esse vult; si dubitat cogitat; si dubitat sit se nescire; si dubitat, judicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.

Ib. L. XV; C. XII: Intima scientia est qua nos vivere scimus.

Nunquam . . . falli nec mentiri potest, qui se vivere dixerit scire.

De Civitate Dei Lib. XI; Cap. XXVI; (Corp. script. eccles. latin. Vol. 40, P. 550, 51):

„Nam et sumus et nos esse nouimus et id esse ac nosse diligimus. In his autem tribus, quae dixi, nulla nos falsitas ueri similis turbat. Non enim ea sicut illa, quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, uelut colores uidendo, sonos audiendo, odores olfaciendo, sapores gustando, dura et mollia contrectando sentimus, quorum sensibilium etiam imagines eis simillimas nec iam corporeas cogitatione uersamus, memoria tenemus et per ipsas in istorum desideria concitamur, sed sine ulla phantasiarum uel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me idque nosse et amare certissimum est . . . Nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum, si fallor. Quia sum ergo si fallor, quo modo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me noui esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo, quod me noui esse, non fallar. Sicut enim noui esse me, ita noui etiam hoc ipsum, nosse me.

Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et charitate. Cap. XX. (Цитир. по изд. Scheel'я: Augustins Enchiridion. Sammlung ausgew.

Декартъ.

Если мы откроемъ любое руководство по исторіи новой философіи, то мы навѣрно встрѣтимъ въ немъ послѣ общаго введенія обстоятельный разсказъ о томъ, какъ Декартъ, подвергнувъ безусловному сомнѣнію всѣ показанія нашихъ чувствъ и всѣ утвержденія нашего разума (doute universel), нашелъ, въ концѣ концовъ, Архимедову точку — un point fixe et immuable — всей философіи въ фактѣ самодостовѣрности нашего мыслящаго „я“; какъ, затѣмъ, размышляя о томъ, что даетъ намъ право безъ какихъ бы то ни было колебаній провозглашать истинность сужденія cogito ergo sum, онъ пришелъ къ тому заключенію, что утвержденія этого потому нельзя оспаривать, что оно мыслится нами съ абсолютной ясностью и отчетливостью; какъ, наконецъ, въ этой ясности и отчетливости Декартъ усмотрѣлъ мѣрило всякой истины [1]) и критерій, которому должна слѣдовать философская и научная мысль, стремящаяся къ прочнымъ и безспорнымъ пріобрѣтеніямъ.

Falckenberg въ своемъ извѣстномъ руководствѣ по исторіи новой философіи слѣдующимъ образомъ передаетъ тѣ положенія, которыя Декартъ кладетъ въ основу предпринятой имъ реформы всей философіи:

„Als Inschrift über dem Eingangsthor zum gesicherten

Kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften hsggb. unter Leitung v. G. Krüger. II Reihe. IV Heft. Стр. 15).

„Cum istis vero utrum loqui debeamus ignoro, qui, non victuros in aeternum, sed in praesentia se vivere nesciunt; imo nescire se dicunt, quod nescire non possunt. Neque enim quisquam sinitur nescire se vivere; quando quidem si non vivit, non potest aliquid vel nescire, quoniam non solum scire, verum etiam nescire viventis est.

. . . non potest qui non vivit errare.

Sicut ergo nos vivere non solum verum, sed etiam certum est; ita vera et certa sunt multa quibus non assentiri, absit ut sapientia potius, quam dementia nominanda sit.

1) Omne est verum, quod clare et distincte percipio.

Wissen die Aufforderung: de omnibus dubitandum, eine grundlegende Wahrheit: sum cogitans, ein Kennzeichen der Wahrheit: die clara et distincta perceptio“ [1]).

Что касается двухъ первыхъ пунктовъ, то, какъ мы недавно видѣли, они задолго до Декарта были развиты блаженнымъ Августиномъ [2]). Нельзя даже сказать, чтобы Декартъ первый воспроизвелъ великое ученіе Августина о самодостовѣрности внутренняго опыта. Такъ, имъ пользуется Николай Кузанскій для доказательства реальности души: „Non potest igitur dubitare, an sit anima, cum sine ea dubia moveri non possunt“.

Основываясь на абсолютной самодостовѣрности показаній нашего внутренняго опыта, Августинъ доказываетъ, что наше „я“ пребываетъ реально-единымъ во всѣхъ своихъ проявленіяхъ и составляетъ ихъ субстанціальную основу. Онъ со всею рѣшительностью провозглашаетъ основную идею персоналистической психологіи. Находимъ ли мы такую же ясность и опредѣленность въ данномъ вопросѣ и у Декарта? Декартъ, правда, сводитъ положеніе cogito, ergo sum къ sum res cogitans и говоритъ о душѣ, какъ о субстанціи, но этотъ ходъ мыслей не играетъ въ его системѣ сколько нибудь значительной роли. Ученіе о субстанціальной природѣ нашей души выражено чрезвычайно бѣгло и поверхностно, и этимъ, повидимому, объясняются возраженія Лейбница противъ ученія Декарта о душѣ.

„On a raison — пишетъ Лейбницъ Rémond'y — de réfuter les Cartésiens, quand ils disent que l'âme n'est autre chose

---

1) Geschichte der neueren Philosophie, III Auflage. S. 77.

2) Въ самомъ дѣлѣ, какъ ведетъ Августинъ свою борьбу со скептиками? Онъ соглашается, что показанія чувственнаго опыта недостовѣрны, онъ готовъ даже уступить скептикамъ и признать, что и утвержденія разума не обладаютъ абсолютной достовѣрностью — одно все-таки остается несомнѣннымъ — реальность нашего самосознанія.

que la pensée . . . Car l'âme est un sujet ou concretum qui pense“ [1]).

Строго говоря, противъ возраженія Лейбница картезіанцы могли бы сослаться на разсужденія Декарта въ первой части его „Principia philosophiae“. Здѣсь Декартъ въ параграфѣ седьмомъ устанавливаетъ абсолютную достовѣрность положенія: „я мыслю, слѣдовательно существую“ [2]), затѣмъ, въ слѣдующемъ параграфѣ онъ усматриваетъ въ этомъ положеніи наилучшій путь къ познанію природы души и ея отличія отъ тѣла [3]). Наконецъ, въ параграфѣ одиннадцатомъ Декартъ провозглашаетъ субстанціальность души, опираясь, съ одной стороны, на аксіому естественнаго разума: ничто не можетъ имѣть никакихъ свойствъ и состояній, поэтому всѣ душевныя явленія необходимо предполагаютъ субстанцію, которой они принадлежатъ, — привлекая, съ другой стороны, ученіе о соотносительности субстанціи и ея свойствъ или явленій:

„ . . . lumine naturali esse notissimum, nihili nullas esse affectiones sive qualitates; atque ideo ubicunque aliquas deprehendimus, ibi rem sive substantiam, cujus illae sint, necessario inveniri; et quo plures in eadem re sive substantia deprehendimus, tanto clarius nos illam cognoscere. Plura vero in

1) Opera ed. Erdmann. P. 736. Въ связи съ этимъ вопросомъ Лейбницъ настаиваетъ на томъ, что схоластика съ полнымъ основаніемъ различала конкретное отъ абстрактнаго (l'École a raison de distinguer les Concrets et les Abstraits, lorsqu'il s'agit d'exactitude) и находитъ, что слѣдовало бы вообще отказаться отъ пренебрежительнаго отношенія къ древней и средневѣковой философіи (Il seroit tems de quitter ces animosités, que les Cartésiens se sont peut-être attirées en témoignant trop de mepris pour les Anciens et pour l'Ecole, où il y a pourtant aussi des solidités qui méritent notre attention).

2) Non posse a nobis dubitari, quin existamus, dum dubitamus; atque hoc est primum, quod ordine philosophando cognoscimus. Oeuvres publ. par Adam et Tannery. Томъ VIII. Отдѣлъ II. Стр. 6 и 7.

3) Hacque (cognitio) optima via est ad mentis naturam, ejusque a corpore distinctionem, agnoscendam. (Стр. 7).

mente nostra, quam in ulla alia re a nobis deprehendi, ex hoc manifestum est, quod nihil plane efficiat, ut aliquid aliud cognoscamus, quin idem etiam multo certius in mentis nostrae cognitionem nos adducat. Ut si terram judico existere, ex eo quod illam tangam vel videam, certe ex hoc ipso adhuc magis mihi judicandum est mentem meam existere: fieri enim forsan potest, ut judicem me terram tangere, quamvis terra nulla existat; non autem, ut id judicem, et mea mens quae id judicat nihil sit; atque ita de caeteris [1]).

Нѣсколько десятковъ строкъ — это все, что посвятилъ Декартъ вопросу столь первостепенной важности. Въ „Meditationes de prima philosophia“ (Meditatio secunda), гдѣ аргументація сосредоточена главнымъ образомъ на возможности мыслить психическую дѣйствительность, независимо отъ какихъ бы то ни было матеріалистическихъ предложеній, проблема субстанціальности души отступаетъ на задній планъ — во всякомъ случаѣ въ положеніяхъ седьмомъ, восьмомъ и одиннадцатомъ „Принциповъ“ Декартъ развилъ все свое ученіе о мыслящей субстанціи [2]). — Можно ли видѣть въ

1) Стр. 8 и 9.

2) Ученіе Декарта о субстанціальной природѣ мыслящей души поразительно напоминаетъ соотвѣтствующее ученіе Ѳомы Аквинскаго. Вслѣдъ за Аристотелемъ Ѳома различаетъ душу растительную (vegetativa), животную или чувствующую душу (anima sensitiva) и душу разумную (anima intellectiva). Только послѣдней принадлежитъ субстанціальная природа (... animam humanam, quae dicitur intellectus, vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens), и только разумныя безтѣлесныя субстанціи являются истинно безсмертными (Sunt igitur substantiae intellectuales ex omni parte incorruptibiles). Итакъ, и Ѳома Аквинскій и Декартъ настаиваютъ одинаково на безсмертіи разумной души. Правда, Ѳома признаетъ на ряду съ безсмертной „интеллективной“ частью души существованіе смертныхъ частей ея — „сенситивной“ и „вегетативной“, Декартъ же сводитъ всѣ проявленія душевной жизни къ мышленію; въ основномъ пунктѣ (безтѣлесность и субстанціальность разумной души) ихъ ученія совпадаютъ. Уже одно это совпаденіе взглядовъ Декарта со взглядами крупнѣйшаго средневѣковаго аристотелика показываетъ, какъ трудно видѣть въ авторѣ „Принциповъ“ родоначальника спиритуалистической концепціи сущаго.

этомъ ученіи начальную форму спиритуалистическаго міропониманія? Какъ намъ кажется, съ весьма и весьма существенными оговорками, которыя, по существу, равняются отрицательному отвѣту на только что поставленный вопросъ.

Какъ мы видѣли, доказательства субстанціальности души у Декарта покоятся на двухъ, хорошо извѣстныхъ уже представителямъ схоластики[1]), положеніяхъ: Ничто не можетъ имѣть никакихъ свойствъ, и всѣ свойства предполагаютъ тотъ или иной предметъ, ту или иную субстанцію, свойствами которой они являются. Оба эти положенія, очевидно, тѣсно связаны другъ съ другомъ — къ спиритуалистической концепціи сущаго они имѣютъ только очень и очень отдаленное отношеніе, въ чемъ не трудно убѣдиться, если вспомнить, что съ помощью аналогичныхъ положеній Декартъ доказываетъ, что и тѣлесный міръ (точнѣе протяженность) обладаетъ субстанціальной природой.

То, что наше „я“ представляетъ собою единственный источникъ понятія субстанціи, что, говоря о тѣлесной субстанціи, мы незаконно переносимъ, или проицируемъ во внѣшній, существующій лишь какъ содержаніе нашего сознанія міръ, понятіе, которое на самомъ дѣлѣ, можетъ служить только для обозначенія единой дѣятельной основы всей нашей душевной жизни, непрерывно проявляющейся въ безконечно-разнообразныхъ психическихъ актахъ, и, что, слѣдовательно, ни о какой иной субстанціи, кромѣ духовной, не можетъ быть рѣчи — отъ признанія всѣхъ этихъ необхо-

1) Эту зависимость остроумно подмѣтилъ Владимиръ Соловьевъ: „Декартовскій субъектъ мышленія — говоритъ онъ (Первое начало теоретической философіи. Гл. XIII) есть самозванецъ безъ философскаго паспорта. Онъ сидѣлъ нѣкогда въ смиренной келіи схоластическаго монастыря, какъ нѣкоторая entitas, quidditas, или даже haecceitas. Наскоро преодѣвшись, онъ вырвался оттуда, провозгласилъ cogito ergo sum и занялъ на время престолъ новой философіи“.

Быть можетъ, именно этой неясностью и необоснованностью ученія Декарта о субстанціальной природѣ нашего „я“ объясняются тѣ недоразумѣнія, въ которыя впадаетъ Соловьевъ въ своей критикѣ спиритуализма.

димыхъ предпосылокъ спиритуалистическаго міропониманія Декартъ очень далекъ.

Понятіе субстанціи задолго до него стали примѣнять къ области внѣшняго опыта, — здѣсь это понятіе выражаетъ отношеніе постоянно мѣняющихся свойствъ, или качествъ предмета къ ихъ предполагаемому субстрату. Вотъ эту-то соотносительность категорій предмета и его свойствъ во внѣшнемъ опытѣ Декартъ переноситъ на опытъ внутренній, настаивая на аналогичномъ отношеніи между явленіями душевной жизни и ихъ носителемъ.

Если понятіе матеріальной субстанціи возникаетъ путемъ проекціи во внѣшнюю намъ дѣйствительность понятія, которое по праву можетъ прилагаться только къ непосредственно сознаваемой нами основѣ нашего внутренняго міра, то понятіе духовной субстанціи у Декарта получается путемъ обратной проекціи — путемъ примѣненія къ даннымъ нашего внутренняго опыта категоріи (внѣшняго) объекта съ его свойствами.

Ученіе о самодостовѣрности нашего мыслящаго „я“, по существу, совершенно не использовано Декартомъ для систематическаго построенія его философіи. Правда, онъ объявляетъ его тѣмъ пунктомъ (punctum firmum et immobile), отъ котораго должна отправляться истинная философія. Мы знаемъ, однако, какъ мало самъ Декартъ выполнилъ это требованіе. Найдя въ нашемъ сознаніи идею Всесовершеннаго Существа и показавъ, что эта идея не можетъ ни притти къ намъ извнѣ, посредствомъ внѣшнихъ органовъ чувствъ (idea adventitia), ни быть созданной нами сами (idea a me ipso facta) и что, слѣдовательно, она врождена (innata) намъ, Декартъ заключаетъ къ реальности Существа, отвѣчающаго этой идеѣ. Среди свойствъ Божества онъ находитъ, затѣмъ, правдивость (veracitas), и вотъ благочестивая увѣренность въ томъ, что Богъ не можетъ насъ обманывать, даетъ Декарту возможность взять назадъ чуть ли не всѣ свои сомнѣнія,

признать реальность тѣлеснаго міра и даже приписать ему субстанціальное бытіе[1]).

Дальнѣйшее развитіе идей Декарта ведетъ его къ чисто механическому объясненію дѣйствительности, и какъ разъ его механическая философія природы дѣлаетъ его родоначальникомъ цѣлаго періода въ исторіи философской мысли.

Лейбницъ.

Итакъ, въ Декартѣ нельзя видѣть родоначальника спиритуалистическаго міропониманія въ новой философіи. Кому же принадлежитъ честь перваго обоснованія его? Обыкновенно и притомъ, какъ намъ кажется, съ полнымъ основаніемъ, эту честь приписываютъ геніальному автору Монадологіи. Право Лейбница на роль родоначальника спиритуализма въ новой философіи оспаривается, какъ это ни странно, крупнѣйшимъ представителемъ конкретнаго идеализма въ прошломъ столѣтіи — Густавомъ Тейхмюллеромъ. Такъ какъ въ нашемъ изложеніи и оцѣнкѣ системы Лейбница со стороны ея значенія для развитія спиритуалистическаго міропониманія, намъ придется имѣть въ виду возраженія Тейхмюллера, то намъ кажется цѣлесообразнымъ сразу же и познакомить съ ними читателя.

Прежде всего необходимо замѣтить, что Тейхмюллеръ

---

1) Ср. замѣчанія Лейбница о философіи Декарта въ „De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae“ (ed. Gerhardt IV, 468, 469).

Nostris temporibus viri quidam insignes etiam ad Primam Philosophiam animum adjecere, non magno tamen hactenus successu. Cartesium attulisse aliqua egregia negari non potest, et recte inprimis Platonis studium revocasse abducendi mentem a sensibus, et Academicas dubitationes utiliter subinde adhibuisse; sed mox inconstantia quadam vel affirmandi licentia scopo excidisse, nec certum ab incerto distinxisse, et proinde substantiae corporeae naturam in extensione praepostere collocasse, nec de unione animae et corporis probas comprehensiones habuisse, quorum causa fuit non intellecta substantiae natura in universum. Nam saltu quodam ad gravissimas quaestiones solvendas processerat, notionibus ingredientibus non explicatis.

сталъ оспаривать право Лейбница на роль основателя новаго міросозерцанія только въ послѣднихъ своихъ сочиненіяхъ[1]), т. е. въ то время, когда ему удалось обосновать собственную, чрезвычайно оригинальную и глубокую систему философіи. Если мы возьмемъ болѣе раннія произведенія его, то увидимъ, что въ нихъ онъ прямо указываетъ на Лейбница, какъ на „основателя четвертаго міропониманія“ (Begründer der vierten Weltansicht)[2]). Такъ въ написанномъ въ 1872 г. сочиненіи „Über die Unsterblichkeit der Seele“[3]) онъ слѣдующимъ образомъ оцѣниваетъ значеніе Лейбница въ исторіи человѣческой мысли:

Die Lehre, dass wir einen groben Fehler begehen, wenn wir unsere Sinnesvorstellungen: warm, kalt, rot, blau u. s. w. ohne Weiteres als wirkliche Eigenschaften der Objecte an sich annehmen, ist uns seit Protagoras geläufig. Ebensowenig dürfen wir aber auch unsere Vorstellung vom Raum, von der Zeit, von der Bewegung u. s. w. in die Aussenwelt projiciren, sondern müssen immer eingedenk bleiben, dass alles dies nur Vorstellungsformen sind, die an den Sinnesempfindungen und

---

1) Die wirkliche und die scheinbare Welt. 1882. Neue Grundlegung der Psychologie und Logik (Посмертное изданіе проф. Я. Ф. Озе) 1889.

2) Первыми двумя міропониманіями Teichmüller вслѣдъ за Тренделенбургомъ считаетъ (въ Unsterblichkeit der Seele) матеріализмъ и (отвлеченный) идеализмъ, третьимъ — спинозизмъ, претендующій на примиреніе двухъ предыдущихъ, противоположныхъ міропониманій. Послѣднее мѣсто занимаетъ спиритуализмъ, или персонализмъ. Впослѣдствіи Teichmüller измѣняетъ свое дѣленіе: въ „Die wirkliche und die scheinbare Welt“ онъ находитъ, что Trendelenburg преувеличилъ значеніе спинозима, какъ концепціи, примиряющей противоположности матеріализма и идеализма: „Der recht verstandene Plato müsste ... die Stelle einnehmen, welche Trendelenburg dem Spinoza zuweist, und dieser müsste vielmehr mit dem ... Dualismus und Hylozoismus, als eine naive Vorstufe der Philosophie zusammengeordnet werden“ (Стр. XIV).

3) Какъ указываетъ проф. Я. Ф. Озе („Персонализмъ и проективизмъ въ метафизикѣ Лотце Стр. 462), „въ этомъ сочиненіи Т. не достигъ еще той самостоятельности мыслей, какою отличаются его позднѣйшіе труды; онъ является здѣсь зависимымъ отъ Лейбница, Лотце, Trendelenburg'a и Heinrich'a Ritter'a“.

bei dem Vorstellen derselben im Bewusstsein gebildet werden. Bleiben wir nun hierbei stehen, so befinden wir uns im Scepticismus und müssen consequenter Weise auf alle Erkenntniss der Dinge an sich verzichten.

Der erste Denker, der diesen Bann ein Jahrhundert vor Kant gebrochen hat, war Leibnitz. Er sah, wie voreilig und unerlaubt es war, dass man ausser uns materielle, d. h. ausgedehnte Substanzen annahm, und schloss nach der Analogie und als notwendige Voraussetzung für die Erklärung der Natur, dass die ausser uns vorhandene Welt aus lauter solchen immateriellen Substanzen bestehen müsse, wie die ist, von der wir in uns selbst Kunde und Erfahrung gewinnen. Durch diesen Gedanken wurde der Zauber gelöst, der die Erforschung der Dinge lähmte. Denn nun war einerseits der unheilbare Dualismus zweier unvereinbarer Welten überwunden, andererseits der Spinozismus mit seinem erfahrungswidrigen Parallelismus beseitigt. Man darf deshalb mit Leibnitz einen Wendepunkt der Philosophie setzen, nicht als wenn er nun sofort die ganze Lösung der Erkenntniss gefunden oder als wenn von seiner Zeit an alle in seinem Sinne philosophirt hätten, daran fehlt viel, sondern so dass er in der Tat den Grund gelegt, auf dem sich allmälig durch die allgemeine Arbeit der Wissenschaft die vierte Weltansicht aufbauen wird. Denn nur wenn man die Substanzen der materiellen Welt für gleichartig mit der Seele und der denkenden Substanz annimmt und alle Arten der Substanzen nur als Entwicklungsstufen betrachtet, wird man von dem Zirkel befreit, der uns aus dem Materialismus in den Idealismus und von diesem in jenen treibt[1]).

1) II изд. Стр. 83, 84.

На эту блестящую, сжатую оцѣнку значенія Лейбница въ исторіи человѣческой мысли Teichmüller ссылается потомъ нѣсколько разъ въ сочиненіяхъ, написанныхъ въ семидесятыхъ годахъ прошлаго вѣка[1]).

Это отношеніе къ Лейбницу мѣняется уже въ „Die wirkliche und die scheinbare Welt“ — произведеніи, заключающемъ основы оригинальной персоналистической философіи Teichmüller'a. Нашъ философъ упрекаетъ здѣсь Лейбница прежде всего въ томъ, что тотъ отправлялся въ развитіи своихъ идей отъ Демокрита и „образовалъ, поэтому, свои монады путемъ дѣленія объективно-данныхъ тѣлъ, вслѣдствіе чего онъ не могъ не пройти мимо настоящаго источника понятія бытія. (Leibniz... ging... von Demokrit aus und bildete sich daher seine Monaden durch Teilung der objectiv gegebenen Körper, wodurch er die Quelle des Begriffs des Seins verfehlen musste)[2]). Въ связи съ этимъ замѣчаніемъ находится и другой упрекъ Тейхмюллера Лейбницу, въ томъ, что онъ понималъ наше я, какъ атомъ[3]).

Чувствуя, что эти вскользь брошенныя замѣчанія могутъ вызвать полное недоумѣніе у читателей, знакомыхъ съ его болѣе ранними произведеніями, Тейхмюллеръ въ концѣ шестой главы своей онтологіи высказывается о своемъ отношеніи къ

---

1) Ср., напр., Studien zur Geschichte der Begriffe. 1874. Стр. 469 и Darwinismus und Philosophie 1877. Стр. 2: „Ich... suche eine vierte Weltansicht, deren Standpunkt schon von Leibniz in kurzen kühnen Aphorismen aufgezeichnet wurde. Der Zukunft gehört die Ausbildung und systematische Durchführung dieser neuen Theorie...“

2) Стр. 6.

3) „... Kant meinte, er müsse das Ich durchaus mit Sinnen schauen können, wenn es ein Wesen sein sollte, wie die andern Gegenstände; Fichte glaubte, das Ich müsste durchaus entweder ein todtes Ding oder eine Thätigkeit sein; Hegel wollte das Ich bloss als ein Sich-selbst-denken fassen; Schopenhauer als einen Willen; Herbart als eine intelligible Billardkugel; Leibniz als ein Atom (?) u. s. w. Kurz man glaubte, das Ich müsste auf jeden Fall entweder so sein, wie die Gegenstände, die wir uns vorstellen, oder wie die Thätigkeiten, die wir ausüben. (Стр. 71).

Лейбницу нѣсколько подробнѣе. Онъ признаетъ, что по оригинальности и силѣ мысли Лейбницъ превосходитъ всѣхъ другихъ философовъ, за исключеніемъ Платона, но, въ то же время, считаетъ своею обязанностью, открыто указать на безусловное отличіе своего обоснованія метафизики отъ обоснованія, предложеннаго Лейбницемъ [1]).

Тейхмюллеръ опять настаиваетъ на томъ, что Лейбницъ вначалѣ былъ сторонникомъ Эпикура и Демокрита и хотѣлъ построить міръ изъ атомовъ, но потомъ убѣдился, что безконечная дѣлимость пространства не даетъ возможности мыслить атомы, какъ протяженныя единицы. Поэтому онъ отвергнулъ въ атомѣ аттрибутъ протяженности и такимъ образомъ пришелъ къ своимъ монадамъ. Въ основѣ его концепціи лежитъ иллюзія, будто реальныя единицы, изъ которыхъ слагается подлинная дѣйствительность, могутъ быть найдены путемъ простого дѣленія предметовъ внѣшняго опыта. На самомъ дѣлѣ, этимъ путемъ можно прійти къ идеальнымъ элементамъ, или образамъ, существующимъ только въ нашемъ представленіи, а никакъ не къ реальнымъ субстанціямъ“ [2]).

1) . . . „Es ist doch wohl Pflicht die völlige Verschiedenheit zwischen meiner Grundlegung der Metaphysik und der von Leibniz offen hervorzukehren“. Die wirkliche und die scheinbare Welt. S. 138.

2) Стр. 138, 139: Leibniz hielt sich nämlich, wie er uns selbst erzählt, anfangs zu den Lehrsätzen Epikur's und Demokrit's und wollte die Welt aus Atomen aufbauen. Später aber sah er, dass die unendliche Theilbarkeit des Raumes es nicht gestattet, die Atome räumlich ausgedehnt zu denken. Darum liess er von dem Atom dieses Attribut weg und behielt also bloss reale Einheiten, Monaden, übrig. Man sieht hieraus, dass Leibniz von der Illusion ausging, die in der sinnlichen Anschauung gegebenen sogenannten Dinge wären das eigentlich Reale. Von diesen Dingen suchte er nun, da sie sich verändern und entstehen und vergehen, die unvergänglichen Elementartheile. Für die Beurteilung dieser ganzen Methode bleibt es gleichgültig, ob man als solche Elemente Atome oder Monaden oder Kraftmittelpunkte oder sonst was setzt; denn dieser ganze Weg des Denkens beruht auf einer Illusion, da man die sogenannten Dinge überhaupt nicht in Reales, sondern nur in Ideelles auflösen kann, weil sie ja nur unsere Vorstellungsbilder sind und nur ein Was haben, aber keine reale Substanzen bilden. Darum ist mein Weg hiervon toto coelo verschieden.

Нѣсколькими строками ниже Тейхмюллеръ признаетъ, правда, что Лейбницъ, слѣдуя по невѣрному пути, напалъ, въ концѣ концовъ, на вѣрный путь и нашелъ впослѣдствіи реальныя существа [1]). — Какимъ образомъ Лейбницъ попалъ на вѣрный путь, этого намъ Тейхмюллеръ не говоритъ.

Въ послѣднемъ своемъ произведеніи „Neue Grundlegung der Psychologie und Logik“, изданномъ уже послѣ его смерти профессоромъ Я. Ф. Озе, Тейхмюллеръ еще рѣшительнѣе настаиваетъ на томъ, что Лейбницъ пришелъ къ своей монадологической системѣ чисто-догматическимъ путемъ: если бы онъ заранѣе не предположилъ существованія протяженныхъ тѣлъ внѣ насъ, то у него „не было бы никакихъ основаній требовать ни атомовъ, ни монадъ“ [2]).

Поэтому Лейбницъ, по существу, не могъ обосновать даже субъективнаго идеализма: Leibnitz konnte nicht einmal den subjectiven Idealismus begründen, obgleich sich die fensterlose Monade ja eigentlich in der Lage des allein für sich existierenden Subjects befand, da er selbst

1) Стр. 139: Leibniz kam, indem er die Erscheinung der sogenannten zusammengesetzten Dinge zu zerlegen suchte, hinterher zu den wirklichen Wesen, die er in Analogie mit der Seele setzte, und gelangte also von einem unrichtigen Wege durch seinen feinen Geist von selbst auf den richtigen Weg.

2) Стр. 5 и 6: Leibnitz hat sein metaphysisches Princip, die Monade, auf dogmatischem Wege abgeleitet, wie er ja selbst erzählt, dass er von der Annahme der Atome ausgegangen wäre und hinterher nur als Mathematiker die Theilbarkeit des Atoms um der unendlichen Theilbarkeit des von dem Atom ausgefüllten Raumes willen nicht hätte läugnen können, so dass er schliesslich statt der Atome unräumliche Einheiten oder Monaden zur Herstellung der materiellen Körper fordern musste. Da sich aber aus unräumlichen Einheiten kein Raum herstellen lässt, wie aus lauter Nullen keine Zahl, so kam er auf die blosse Phänomenalität des Raumes. Obgleich nun die Richtigkeit vieler Resultate Leibnitzens in die Augen fällt, so sind dieselben doch alle auf dogmatischem Wege gewonnen; denn wenn er nicht erst dogmatisch die Existenz der Körper ausser uns vorausgesetzt hätte, so hätte er weder Atome, noch Monaden gefordert.

diese Monade nur durch dogmatische Voraussetzung der Körperwelt gebildet und den Ausgang vom Bewusstsein noch nicht gefunden hatte [1]). Понятно, поэтому, что, несмотря на свою индивидуалистическую монадологію, Лейбницъ оказался не въ состояніи опредѣлить сущность и понятіе „я“ [2]). Что это понятіе не играетъ въ системѣ Лейбница никакой роли, въ этомъ — говоритъ Teichmüller — можно убѣдиться путемъ чисто внѣшнихъ критеріевъ: достаточно раскрыть Index rerum et materiarum въ извѣстномъ изданіи Erdmann'a и поискать въ немъ словъ: „Moi“, „Nous-mêmes“, „Ego“. Точно также подъ словами „Monas“, „Individuum“, „Principe“, „Substance“ мы будемъ напрасно искать слѣда понятія „я“, совершенно отсутствуетъ у Лейбница и терминъ „Persona“ [3]).

Насколько далекъ Лейбницъ отъ того, чтобы постигнуть истинную природу „я“ и найти правильный исходныйпунктъ для философіи, видно изъ того, что въ данномъ вопросѣ онъ стоитъ всецѣло на точкѣ зрѣнія платонова идеализма, усматривая сущность „я“ (Monadologie § 29 et 30) только въ разумѣ, то-есть въ познаніи общихъ понятій [4]).

Нечего и говорить, что характеристика основъ міросозерцанія Лейбница, которую даетъ Тейхмюллеръ, заслуживаетъ глубочайшаго вниманія. Изъ философовъ послѣднихъ двухъ столѣтій никто не былъ въ такой степени призванъ къ тому, чтобы всесторонне понять и оцѣнить величайшаго мыслителя новаго времени, какъ Тейхмюллеръ. Въ данномъ случаѣ, однако, его критическія замѣчанія, къ со-

1) Стр. 7.

2) Стр. 7.

3) Стр. 7 и 8. — Teichmüller слишкомъ ужъ полагается на Index Erdmann'a. Въ „Nouveaux Essais“ (кн. I, гл. III, изд. Erdmann'a, стр. 219) мы находимъ слѣдующее мѣсто: „la connaissance de l'être est envoloppée dans celle que nous avons de nous-mêmes. Ср. также цитаты на стр. 266—269 настоящаго сочиненія.

4) Стр. 8.

жалѣнію, не стоятъ на высотѣ его генія и чуть ли не сразу обнаруживаютъ свою несостоятельность?

Вѣдь съ самаго же начала становится яснымъ, что вопросъ о цѣнности и значеніи того или иного философскаго построенія вовсе не рѣшается указаніемъ на тотъ путь, по которому мыслитель пришелъ къ нему: въ Римъ ведетъ много дорогъ.

Лейбницъ, какъ онъ самъ часто говоритъ объ этомъ, увлекался въ юности философіей Демокрита, однако, въ этомъ своемъ увлеченіи онъ натолкнулся на такія трудности, которыя заставили его отказаться отъ основного предположенія атомизма о реальномъ существованіи *протяженныхъ* единицъ, изъ которыхъ слагается то, что мы называемъ внѣшней дѣйствительностью. Эти трудности были, такимъ образомъ, *однимъ* изъ мотивовъ, которые привели его къ ученію о безтѣлесныхъ атомахъ, или монадахъ. Былъ ли этотъ мотивъ единственнымъ? Въ этомъ весь вопросъ.

Излишне напоминать читателю, насколько сложны и многообразны были мотивы, нашедшіе себѣ выраженіе въ творчествѣ Лейбница.

По богатству и разнообразію гармонически объединенныхъ въ ней элементовъ, эта система не имѣетъ равныхъ себѣ въ исторіи человѣческой мысли: Демокритъ и Аристотель, Платонъ и Гоббесъ, „новое“ естествознаніе и средневѣковая схоластика, англійская эмпирическая школа, сводящая всю душевую дѣятельность къ ощущеніямъ, ихъ воспроизведеніямъ и механическимъ сочетаніямъ и святоотеческое ученіе объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ, являющемся источникомъ врожденныхъ человѣческому сознанію идей; Локкъ и Августинъ, Ѳома Аквинскій и Бэконъ, эпикуреизмъ и стоицизмъ, механизмъ и телеологія, — религія и метафизика, съ одной стороны, положительная наука, съ другой — все это такъ или иначе вошло въ систему

Лейбница и, слѣдовательно, оказало вліяніе на развитіе его міросозерцанія[1]).

---

1) Cp. Nouveaux essais sur l'entendement humain. Livre I. Chap. I (Gerhardt V 64, 65).

Ce systeme paroist allier Platon avec Democrite, Aristote avec des Cartes, les Scholastiques avec les Modernes, la Theologie et la morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous costés, et que puis apres il va plus loin qu'on n'est allé encor. J'y trouve une explication intelligible de l'union de l'ame et du corps, chose dont j'avois desesperé auparavant. Je trouve les vrais principes des choses dans les Unités de Substance que ce Systeme introduit, et dans leur harmonie preetablie par la Substance primitive. J'y trouve une simplicité et une uniformité surprenantes, en sorte qu'on peut dire que c'est partout et tousjours la meme chose, aux degrés de perfection près. Je vois maintenant ce que Platon entendoit, quand il prenoit la matiere pour un estre imparfait et transitoire; ce qu' Aristote vouloit dire par son Entelechie; ce que c'est que la promesse que Democrite même faisoit d'une autre vie, chez Pline: jusqu'où les Sceptiques avoient raison en declamant contre les sens; comment les animaux sont en effect des automates suivant des Cartes, et comment ils ont pourtant des ames et du sentiment selon l'opinion du genre humain; comment il faut expliquer raisonnablement ceux qui ont logé vie et perception en toutes choses, comme Cardan, Campanella. . . . Comment les loix de la nature (dont une bonne partie estoit ignorée avant ce Systeme) ont leur origine des principes superieurs à la matiere, et que pourtant tout se fait mecaniquement dans la matiere, en quoy les auteurs spiritualisans que je viens de nommer, avoient manqué avec leur Archées et même les Cartesiens, en croyant que les Substances immaterielles changeoient si non la force, au moins la direction ou determination des mouvemens des corps, au lieu que l'ame et le corps gardent parfaitement leur loix, chacun les siennes, selon le nouveau systeme, et que neantmoins l'un obeit à l'autre autant qu'il le faut. Enfin c'est depuis que j'ay medité ce système que j'ay trouvé comment les ames des bêtes et leur sensations ne nuisent point à l'immortalité des ames humaines, ou plustost comment rien n'est plus propre à etablir nostre imortalité naturelle, que de concevoir que toutes les ames sont imperissables (morte carent animae) sans qu'il y ait pourtant des metempsychoses à craindre, puisque non seulement les ames, mais encor les animaux demeurent et demeureront vivans, sentans, agissans: c'est par tout comme icy, et tousjours et par tout comme chez nous, suivant ce que je vous ay deja dit. Si ce n'est que les estats des animaux sont plus ou moins parfaits et developpés, sans qu'on ait jamais besoin d'ames tout à fait separées, pendant que neantmoins nous avons tousjours des esprits aussi purs qu'il se peut, non obstant nos organes qui ne sauroient troubler par aucune influence les loix de nostre spontaneité. Je trouve le vuide et les atomes exclus bien autrement que par le sophisme des Cartésiens, fondé dans la pretendue coïncidence de l'idee du corps et

Именно поэтому такъ расходятся взгляды различныхъ изслѣдователей въ вопросѣ объ исходномъ пунктѣ ученія Лейбница.

Такъ, Dillmann[1]) рѣшающее значеніе въ образованіи системы Лейбница приписываетъ ея теоретико-познавательнымъ началамъ; по мнѣнію Merz'a[2]) философія Лейбница зиждется на началахъ математическихъ (законъ непрерывности) и логическихъ (законъ противорѣчія и законъ достаточнаго основанія), тогда какъ Куно Фишеръ[3]) видитъ исходный пунктъ Лейбниціанской доктрины въ критикѣ понятій матеріи и силы.

Русскій изслѣдователь Лейбница проф. Серебрениковъ[4]) считаетъ, что двигательнымъ нервомъ всей монадологической

---

de l'étendue. Je vois toutes choses reglées et ornées au delà de tout ce qu'on a conçû jusqu'icy, la matiere organique par tout, rien de vuide, stérile, negligé, rien de trop uniforme, tout varié, mais avec ordre; et ce qui passe l'imagination, tout l'uuivers en racourci, mais d'une veue differente dans chacune de ses parties et même dans chacune de ses unités de substance.

1) Eine neue Darstellung der Leibnitzschen Monadenlehre auf Grund der Quellen. Leipzig 1891.

2) Leibniz. London 1884.

3) Geschichte der neueren Philosophie (Jubiläumsausgabe) Bd. III. Leibniz. Стр. 342:

Der Ideengang d. Leibniz „beginnt mit der Untersuchung des Körpers und zeigt, dass derselbe nicht durch die Ausdehnung, sondern durch die Kraft erklärt werden müsse, und auf dieselbe Weise lassen die Entwürfe der Metaphysik, vom ersten Abriss bis zu den letzten Ausführungen, den Hauptgedanken des Systems entspringen".

4) „Сдѣланныя попытки — говоритъ авторъ — вывести систему Лейбница изъ его динамическихъ, логическихъ или математическихъ опытовъ не могутъ быть названы удачными. Истинное рѣшеніе вопроса намѣчается самимъ Лейбницемъ, который свидѣтельствуетъ, что въ его системѣ всѣ вещи разсматриваются и изъясняются по аналогіи съ нашей собственною душею. И если мы прослѣдимъ исторію постепеннаго образованія основныхъ взглядовъ Лейбница, то, дѣйствительно, увидимъ, что они развились изъ его ученія о человѣческой душѣ и становятся при свѣтѣ этого ученія удивительно ясными и простыми" (Лейбницъ и его ученіе о душѣ человѣка. 1908. Стр. III и IV).

системы Лейбница является его ученіе о душѣ и что, именно, въ этомъ ученіи слѣдуетъ искать отвѣта на спорный вопросъ о генезисѣ ея.

Какъ ни различно рѣшаютъ современные изслѣдователи вопросъ объ исходномъ пунктѣ міросозерцанія Лейбница, въ извѣстномъ смыслѣ въ большей или меньшей степени всѣ они правы: каждый изъ указанныхъ ими мотивовъ сыгралъ свою роль въ образованіи монадологической концепціи. Вопросъ только въ томъ, какому изъ этихъ мотивовъ принадлежитъ главное значеніе, какая концепція дѣйствительности является для Лейбница основной?

Не слѣдуетъ, затѣмъ, упускать изъ виду, что воззрѣнія Лейбница сложились не сразу; къ своимъ оригинальнымъ взглядамъ онъ пришелъ въ результатѣ продолжительной и чрезвычайно интенсивной работы. „Большинство моихъ воззрѣній — говоритъ философъ — окончательно установилось (только) послѣ двадцатилѣтняго размышленія . . . я неоднократно мѣнялъ свои воззрѣнія, по мѣрѣ (накопленія) новыхъ свѣдѣній, и только около 12 лѣтъ тому назадъ я почувствовалъ себя удовлетвореннымъ“. Письмо, изъ котораго мы заимствовали приведенное мѣсто, относится къ 1697 году, слѣдовательно, Лейбницъ указываетъ на 1685 годъ, когда появилось его „Разсужденіе о метафизикѣ“, какъ на время, когда основы его системы сложились окончательно

Поэтому, при оцѣнкѣ философіи Лейбница необходимо прежде всего имѣть въ виду произведенія того періода, когда его міросозерцаніе получило вполнѣ законченную форму. Въ произведеніяхъ прежнихъ періодовъ, когда его философія еще не успѣла окончательно сложиться, въ ней получали на нѣкоторое время преобладаніе то тѣ, то другія начала, игравшія въ ней впослѣдствіи лишь подчиненную роль. Не трудно, сосредоточивъ свое вниманіе на этихъ колебаніяхъ мысли Лейбница, приписать имъ рѣшающее

значеніе для всего его міросозерцанія и попытаться вывести его систему или изъ естественно-научныхъ и математическихъ началъ, или изъ началъ теоретико-познавательныхъ и логическихъ и т. п. Конечно, такое перемѣщеніе дѣйствительнаго центра ученія Лейбница не можетъ не отразиться на неполномъ и часто фактически-невѣрномъ освѣщеніи его, за то получается возможность сузить, а то и просто свести къ нулю значеніе Лейбница, какъ одного изъ величайшихъ представителей спиритуалистическаго міропониманія, признавъ въ немъ только крупнаго математика и естествоиспытателя, обогатившаго науку рядомъ оригинальныхъ понятій и остроумныхъ гипотезъ.

Какъ это ни странно, но именно такъ поступаетъ величайшій продолжатель дѣла начатаго Лейбницемъ:

„Das Genie Leibnitzens bei der Arbeit zu beobachten — говоритъ Teichmüller [1]) — gewährt einen grossen Genuss. Man wird aber mit einiger Verwunderung dabei bemerken, dass Leibnitz gar keinen selbständigen Ausgangspunkt gefunden hat, von welchem aus er ein neues System der Philosophie entwerfen könnte, sondern dass er sich immer an die nächsten Arbeiten der Vorgänger, des Cartesius, Spinoza, Malebranche u. s. w. anschliesst, um kritisch und entdeckerisch ihre Bahnen zu erweitern und ihre Fehler zu verbessern, was ihm durch seine grösseren Kenntnisse aus dem Alterthum, aus den Scholastikern und Kirchenvätern, sowie aus der Naturwissenschaft und Mathematik auch bewunderungswürdig gelang“.

Teichmüller выдѣляетъ въ безконечно богатомъ творчествѣ Лейбница только одинъ изъ мотивовъ и на этомъ основаніи отрицаетъ всѣ остальные, въ томъ числѣ и тотъ, который дѣлаетъ Лейбница родоначальникомъ спиритуалистической философіи: именно, онъ утверждаетъ, что авторъ

1) Neue Grundlegung der Psychologie und Logik. Стр. 6.

„Монадологіи“ миновалъ настоящій источникъ понятія бытія, заключающійся въ нашемъ самосознаніи.

Какъ же — спросимъ мы Teichmüller'a — Лейбницъ пришелъ къ своимъ монадамъ, представляющимъ не только „метафизическія точки“, (points métaphysiques), но и индивидуальныя духовныя существа? Трудности атомистической теоріи могли заставить Лейбница прибѣгнуть къ предположенію о безтѣлесныхъ единицахъ, лежащихъ въ основѣ матеріальнаго міра, создать гипотезу сходную съ той, которую впослѣдствіи, въ половинѣ восемнадцатаго вѣка, развилъ Босковичъ въ своей Theoria philosophiae naturalis[1]): атомы — не протяженныя тѣла, обладающія опредѣленной формой, а математическія точки, центры силъ, которые дѣйствуютъ на другіе атомы, представляющіе такіе же центры силъ. Динамическая гипотеза Босковича находила и находитъ вплоть до настоящаго времени много приверженцевъ среди представителей самыхъ разнообразныхъ теченій[2]), не имѣющихъ ничего общаго со спиритуалистической концепціей дѣйствительности[3]). Если бы рѣшающимъ мотивомъ при созданіи монадологическаго ученія были для Лейбница трудности, связанныя съ атомистической натурфилософіей, то онъ — мы еще разъ настаиваемъ на этомъ — пришелъ бы только къ динамической теоріи вещества и былъ бы оченъ далекъ отъ предположенія о духовномъ характерѣ единицъ, лежащихъ въ основѣ всей дѣйствитель-

---

1) Первое изданіе этого сочиненія вышло, если не ошибаюсь, въ 1758 году.

2) Философское обоснованіе динамической теоріи вещества далъ не кто иной, какъ Кантъ. Атомъ, по Канту, представляетъ не что иное, какъ „ein kleiner Teil der Materie der physisch unmittelbar ist. Physisch unmittelbar ist eine Materie, deren Teile mit einer Kraft zusammenhängen, die durch keine in der Natur befindliche bewegende Kraft überwältigt werden kann“. (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.) Въ „Физической монадологіи“ Кантъ называетъ атомы „monades physicae“.

3) Такъ Eduard Hartmann утверждаетъ, что матерія слагается изъ „атомныхъ силъ“ или „динамидъ“.

ности. Вѣдь монады Лейбница не только простыя субстанціи, изъ которыхъ состоятъ сложныя вещи или аггрегаты этихъ монадъ[1]) — въ этомъ ученіи, въ самомъ дѣлѣ, отразилось неполное преодолѣніе Лейбницемъ наивнаго реализма, предполагающаго, что реальные элементы дѣйствительности могутъ быть найдены путемъ простого разложенія предметовъ, данныхъ въ чувственномъ опытѣ — но и индивидуальныя, качественно различающіяся другъ отъ друга[2]) существа, подверженныя непрерывному измѣненію[3]), вытекающему изъ внутренняго начала, (Principe interne), присущаго каждой монадѣ[4]); при чемъ, несмотря на множественность и разнообразіе своихъ проявленій, монады сохраняютъ простоту и тождество.

Въ отвѣтъ на сомнѣніе въ возможности такого сохраненія Лейбницъ ссылается на нашъ непосредственный внутренній опытъ: „Мы въ самихъ себѣ — говоритъ онъ — непосредственно испытываемъ множество въ единствѣ простой субстанціи, поскольку мы замѣчаемъ, что даже самая ничтожная мысль заключаетъ разнообразіе въ своемъ содержаніи. Поэтому, всѣ, кто утверждаетъ, что душа есть простая субстанція, должны признать эту множественность въ монадѣ“[5]).

Уже эти общія опредѣленія монады далеко выходятъ за предѣлы динамической теоріи вещества и, такимъ обра-

---

1) La Monade . . . n'est autre chose, qu'une substance simple . . . (Monadologie 1) Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose, qu'un amas, ou aggregatum des simples. (Ib. 2).

2) Ib. 8 et 9.

3) Ib. 10.

4) Ib. 11.

5) Monadologie 16: Nous expérimentons en nous-mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée, dont nous nous apercevons, enveloppe une variété dans l'objet. Ainsi tous ceux qui reconnaissent que l'âme est une Substance simple, doivent reconnaître cette multitude dans la Monade.

зомъ, показываютъ несостоятельность взгляда Тейхмюллера, что „Лейбницъ образовалъ свои монады путемъ дѣленія объективно-данныхъ тѣлъ“. Непредубѣжденный анализъ позволяетъ, напротивъ, съ полною отчетливостью выдѣлить тѣ моменты въ его міросозерцаніи, которые дѣлаютъ его родоначальникомъ спиритуализма въ новой философіи.

Прежде всего, Лейбницъ, какъ и Августинъ (а за нимъ и Декартъ) устанавливаетъ безусловную достовѣрность внутренняго опыта:

„Nous connoissons nostre Existence par l'intuition ... Or cette intuition qui fait connoistre notre existence à nous mêmes, fait que nous la connoissons avec une evidence entiere, qui n'est point capable d'estre prouvée et n'en a point besoin; tellement que lors même que j'entreprends de douter de toutes choses, ce doute même ne me permet pas de douter de mon existence. Enfin nous avons là dessus le plus haut degré de certitude qu'on puisse imaginer ... Et j'adjoute que l'apperception immediate de notre Existence et de nos pensées nous fournit les premieres verités a posteriori ou de fait, c'ést à dire les premieres Experiences, comme les propositions identiques contiennent les premieres verités a priori, ou de Raison, c'est à dire les premieres lumieres. Les unes et les autres sont incapables d'estre prouvées et peuvent estre appellées immediates; celles-là, parce qu'il y a immediation entre l'entendement et son objet, celles-cy, parce qu'il y a immediation entre le sujet et le predicatum [1]).

Августинъ ограничился тѣмъ, что развилъ ученіе о субстанціальной основѣ нашей душевной жизни, непосредственно раскрывающейся намъ въ нашемъ самосознаніи. Отвлеченно-идеалистическая теорія познанія, представляющая собою оригинальное воспроизведеніе платоническаго (или точнѣе, неоплатоническаго) ученія о идеяхъ, помѣшала

1) Nouv. Ess. L. IV. Ch. IX. (Gerh. V, 415).

ему увидѣть въ нашемъ внутреннемъ опытѣ единственный источникъ понятія о субстанціальномъ бытіи.

Мы видѣли, что отъ признанія этой основной идеи спиритуалистическаго міропониманія былъ очень далекъ и Декартъ, иначе онъ не могъ бы говорить о реальномъ существованіи substantiae extensae наряду съ substantia cogitans.

Крупнѣйшею заслугой Лейбница передъ спиритуалистической философіей и является рѣшительное провозглашеніе той истины, благодаря которой спиритуалистическая психологія становится основой спиритуалистической метафизики.

„Простой рефлексіи достаточно для того, чтобы найти въ себѣ идею субстанціи, такъ какъ мы сами — субстанціи“ (. . . la reflexion suffit pour trouver l'idée de la substance en nous mêmes, qui sommes des substances)[1].

Такъ какъ намъ принадлежитъ субстанціальное бытіе, то идея бытія врождена намъ, и познаніе субстанціи заключено въ томъ познаніи, которое мы имѣемъ о самихъ себѣ[2]) „Да и откуда — восклицаетъ Лейбницъ — могла бы у насъ возникнутъ идея субстанціи (сущности), если бы мы сами не были субстанціями и не находили бы, такимъ образомъ, этой идеи въ насъ самихъ“. (Et je voudrais bien savoir comment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des êtres nous-mêmes et ne trouvions ainsi l'être en nous).

Самосознаніе является, такимъ образомъ, единственнымъ источникомъ какъ понятія субстанціи, такъ и другихъ важнѣйшихъ метафизическихъ понятій: причины, дѣйствія, сходства и т. д.[3]).

---

1) Nouv. Ess. L. I., Ch. III, § 18. (Gerh. V, 96.)

2) . . . nous sommes, pour ainsi dire, innés a nous mêmes, et puisque nous sommes des estres, l'estre nous est inné; et la connoissance de l'estre est enveloppée dans celle que nous avons de nous mêmes.
Nouveaux Essais. L. I. Ch. III. Gerhardt V, 93.

3) Cette pensée de moy, qui m'apperçois des objets sensibles, et de ma propre action qui en resulte, adjoute quelque chose aux objets de sens.

Всякое дѣйствіе предполагаетъ дѣятельную силу, и обратно: всякая сила должна непрерывно проявляться въ тѣхъ или иныхъ дѣйствіяхъ[1]). Но ясную идею дѣятельной силы мы можемъ образовать только однимъ путемъ — путемъ аналогіи съ нашимъ духомъ[2]). Слѣдовательно, исключительно въ нашемъ дѣятельномъ духѣ, остающемся единымъ и тождественнымъ въ непрерывномъ потокѣ психическихъ процессовъ, заключается источникъ понятія о подлинномъ бытіи. Вся дѣйствительность слагается изъ живыхъ, духообразныхъ единицъ — монадъ, жизнь которыхъ заключается въ непрерывной дѣятельности: Les unités sont la véritable source et le siège de tous les êtres, de toute force et de tous leurs sens et tout cela n'est autre chose que des âmes.

Penser à quelque couleur et considerer qu'on y pense, ce sont deux pensées tres differentes, autant que la couleur même differe de moy qui y pense. Et comme je concois que d'autres Estres peuvent aussi avoir le droit de dire m o y, ou qu'on pourroit le dire pour eux, c'est par là que je conçois ce qu'on appelle la s u b s t a n c e en general, et c'est aussi la consideration de moy même, qui me fournit d'autres notions de m e t a p h y s i q u e, comme de cause, effect, action, similitude etc, et même celles de la L o g i q u e et de la M o r a l e. Ainsi on peut dire qu'il n'y a rien dans l'entendement, qui ne soit venu des sens, excepté l'entendement même, ou celuy qui entend. (Gerhardt. VI, 502).

1) . . . actio sine vi agendi esse non potest, et vicissim inanis potentia est, quae nunquam potest exerceri.

Quantum ego mihi notionem actionis perspexisse videor, consequi ex illa et stabiliri arbitror receptissimum philosophiae dogma, a c t i o n e s e s s e s u p p o s i t o r u m; idque adeo esse verum deprehendo, ut etiam sit reciprocum, ita ut non tantum omne quod agid sit substantia singularis, sed etiam ut omnis singularis substantia agat sine intermissione, corpore ipso non excepto, in quo nulla unquam quies absoluta reperitur. — De ipsa natura. (Gerhardt IV, 509).

. . . on ne saurait expliquer ce que c'est l'existenee d'une substance, en luy refusant l'action. (Gerh. III 567).

2) . . . la plus claire idée de la puissance active nous vient de l'esprit: aussi n'est-elle que dans les choses qui ont de l'analogie avec l'esprit, c'est à dire dans les Entelechies, car la matière proprement ne marque que la puissance passive. — Nouveaux Essais L. II; Ch. XXI, § 4 (Gerhardt, V 158).

Пусть Лейбницъ въ понятіе дѣятельности влагаетъ чисто-интеллектуалистическій смыслъ[1]), усматривая въ ней лишь переходъ отъ одного представленія къ другому, пусть въ его міросозерцаніи элементы механической философіи и панлогизма очень часто заглушаютъ первые нѣжные ростки новаго пониманія дѣйствительности — со всѣмъ этимъ можно согласиться, и, однако, все это ничуть не колеблетъ значенія Лейбница, какъ перваго великаго представителя персоналистической онтологіи. Лейбницъ создалъ незыблемыя основы „четвертаго“ (по классификаціи Теймюллера) міропониманія, и всѣ позднѣйшіе представители этого міропониманія, по существу, продолжаютъ его дѣло.

Берклей.

Философію Берклея обыкновенно и притомъ съ достаточнымъ основаніемъ разсматриваютъ, какъ важнѣйшее промежуточное звено между системами Локка и Юма. Однако, значеніе великаго англійскаго философа не исчерпывается тѣмъ что онъ сдѣлалъ для развитія „философіи чистаго опыта“ [2]).

Послѣдовательно развивая идеи Локка, Берклей съ замѣчательнымъ остроуміемъ показываетъ, что всѣ наши представленія о тѣлесномъ мірѣ состоятъ изъ нашихъ чисто-субъективныхъ ощущеній. Отдѣльныя тѣла представляютъ собою лишь соединенія нашихъ представленій (collections

1) См. стр. 35—38 настоящаго сочиненія.

2) Терминъ этотъ съ несравненно большимъ основаніемъ можетъ быть примѣненъ къ ученіямъ классическихъ представителей англійскаго эмпиризма, чѣмъ къ современному „эмпиріокритицизму“, который представляетъ странную смѣсь началъ эмпиризма и грубаго матеріализма (метафизическаго и въ особенности физіологическаго: напримѣръ, чисто догматическое предположеніе о безусловной зависимости всѣхъ душевныхъ процессовъ отъ центральной нервной системы (System C), играющей въ системѣ Авенаріуса роль метафизическаго Абсолюта).

of ideas)[1]) или, какъ говоритъ Berkeley въ другомъ мѣстѣ (§ 99) — „воспринимаемые нами предметы суть не что иное, какъ соединенныя, смѣшанныя, или, если можно такъ выразиться, какъ бы сросшіяся чувственныя ощущенія“ [. . . the objects of sense are nothing but those sensations combined, blended, or (if on may so speak) concreted together].

Предположеніе о реальномъ существованіи протяженныхъ, подвижныхъ субстанцій внѣ нашего сознанія связано съ совершенно несостоятельнымъ ученіемъ объ отвлеченныхъ общихъ идеяхъ[2]). Все существуетъ лишь, какъ содержаніе нашего сознанія: esse = percipi.

Идеи, составляющія единственный предметъ нашей мысли, Berkeley дѣлитъ на слѣдующіе три класса: 1) обязанныхъ своимъ возникновеніемъ чувственному опыту (ideas actually imprinted on the senses)[3]), 2) возникшихъ путемъ рефлексіи, относящейся къ дѣятельнымъ или страдательнымъ состояніямъ души (attending to the passions and operations of the mind)[4]), наконецъ, 3) образовавшихся при помощи памяти и воображенія путемъ соединенія, дѣленія или простого воспроизведенія идей относящихся къ двумъ первымъ группамъ (formed by help of memory and imagination — eiter compounding, dividing, or barely representing those originally perceived in the aforesaid ways)[5]). Уже въ этой классификаціи основныхъ проявленій нашей душевной жизни Berkeley возвышается надъ упорнымъ стремленіемъ сенсуалистической психологіи, свести всю нашу психическую дѣйствительность къ однимъ только ощущеніямъ и ихъ воспроизведеніямъ: его привлекаютъ не

1) A treatise concerning the principles of human knowledge Part I. § 1. (Цитирую по изданію Campbell'я Fraser'a The works of George Berkeley in three volumes. Vol. I. Oxford 1871. Стр. 156).

2) § 11. Стр. 161.

3) Стр. 155.

4) Ib.

5) Ib.

только содержанія, или объекты душевной дѣятельности, но и сама дѣятельность нашего сознанія. „Наряду съ безконечнымъ разнообразіемъ идей или объектовъ познанія — говоритъ Berkeley — существуетъ нѣчто такое, что познаетъ или воспринимаетъ эти идеи и совершаетъ надъ ними различныя дѣйствія. . . . Это воспринимающее дѣятельное существо я называю разумомъ, духомъ, душой, или мной самимъ („я“). Этими словами я обозначаю не какую-нибудь изъ моихъ идей, но предметъ совершенно отличный отъ нихъ, въ которомъ онѣ существуютъ, или, что то же, который ихъ воспринимаетъ — вѣдь бытіе идеи заключается въ томъ, что она является предметомъ воспріятія [1]). „Не существуетъ никакой иной субстанціи, кромѣ духа, или того, что воспринимаетъ. Для болѣе полнаго доказательства этого положенія, необходимо принять во вниманіе, что чувственныя качества вещей . . . суть идеи, воспринимаемыя при помощи чувствъ. Было бы явнымъ противорѣчіемъ предположить, что идея сушествуетъ въ невоспринимающемъ существѣ, такъ какъ имѣть идею значить то же самое, что и воспринимать ее, слѣдовательно, то, въ чемъ существуютъ цвѣтъ, фигура и т. п. должно ихъ воспринимать; отсюда ясно, что нѣтъ никакой немыслящей субстанціи, или субстрата этихъ идей“ [2]).

---

1) § 2. Стр. 156: But, besides all that endless variety of ideas or objects of knowledge, there is likewise something which knows or perceives them, and exercises divers operations, as willing, imagining, remembering, about them. This perceiving, active being is what I call mind, spirit, soul, or myself. By which words I do not denote any one of my ideas, but a thing entirely dictinct from them, wherein they exist, or, which is the same thing, whereby they are perceived — for the existence of an idea consists in being perceived.

2) § 7. Стр. 159: . . . it is evident there is not any other Substance than Spirit, or that which perceives. But, for the fuller demonstration of this point, let it be considered the sensible qualities are colour, figure motion, smell, taste, &c., i. e. the ideas perceived by sense. Now, for an idea to exist in an unperceiving thing is a manifest contradiction, for to

Воспріятіе представляетъ чисто внутренній актъ духовной субстанціи, образованіе идей совершенно не нуждается въ предположеніи внѣшней, матеріальной дѣйствительности, такъ какъ это предположеніе ровно ничего не объясняетъ. Единственной причиной, отъ которой зависятъ наши идеи, которая ихъ вызываетъ и измѣняетъ, является безтѣлесная дѣятельная субстанція, или духъ [1]).

„Духъ есть простое, недѣлимое, дѣятельное существо“ (one simple, undivided, active being [2]), которое называется разумомъ (understanding), поскольку оно воспринимаетъ идеи и волей (will), поскольку оно производитъ ихъ или какимъ нибудь другимъ способомъ дѣйствуетъ на нихъ. Такъ какъ идеи по своей природѣ совершенно пассивны, то сущность духа или того, что дѣйствуетъ (nature of Spirit or that which acts) [3]), невыразима ни въ одной идеѣ, и мы познаемъ его только въ его дѣйствіяхъ (the effects which it produceth). Тѣмъ не менѣе, мы, несомнѣнно, обладаемъ нѣкоторымъ понятіемъ о душѣ, духѣ и дѣятельностяхъ сознанія, какъ то желаніи, любви, ненависти, поскольку мы понимаемъ смыслъ этихъ словъ [4]).

---

have an idea is all one as to perceive; that therefore wherein colour, figure, &c. exist must perceive them; hence it is clear there can be no unthinking substance or substratum of those ideas.

1) § 26. Стр. 169: We perceive a continual succession of ideas, some are anew excited, others are changed or totally disappear. There is therefore some cause of these ideas, whereon they depend, and which produces and changes them. That this cause cannot be any quality or idea or combination of ideas, is clear from the preceding section. It must therefore be a substance; but it has been shewn that there is no corporeal or material substance: it remains therefore that the cause of ideas is an incorporeal active substance or Spirit.

2) § 27.

3) Лейбницъ опредѣляетъ субстанцію, какъ существо, способное къ дѣйствію (La substance est un être capable d'action.— Quod agit est substantia singularis), по существу, такое же опредѣленіе субстанціи даетъ и Berkeley.

4) We have some notion of soul, spirit, and the operations of the mind, such as willing, loving, hating — inasmuch as we know or understand the meaning of these words. § 27.

Вещь, или существо есть самое общее изо всѣхъ именъ. Понятіе это обозначаетъ два совершенно различные, не имѣющіе другъ съ другомъ ничего общаго класса, именно, классъ духовъ и классъ идей. Духи суть дѣятельныя, недѣлимыя и неразрушимыя субстанціи, идеи — косныя, преходящія, зависимыя явленія, которымъ не можетъ принадлежать самостоятельное бытіе и которыя могутъ существовать только въ тѣхъ или иныхъ духовныхъ субстанціяхъ [1]). Только идеи, духи и многообразныя отношенія между идеями составляютъ настоящій предметъ человѣческаго познанія, и философы должны были бы разъ навсегда отказаться отъ безплодныхъ поисковъ за дѣйствующими въ природѣ причинами, отличными отъ души или духа [2]).

Berkeley развилъ съ классическою ясностью и отчетливостью основную идею, отъ которой отправляется спиритуалистическое міропониманіе. Почему же его взгляды не оказали на развитіе конкретно-идеалистической философіи почти никакого вліянія?

Позднѣйшіе представители спиритуализма такъ или иначе примыкаютъ къ Лейбницу, имматеріализмъ же Берклея вызываетъ среди нихъ развѣ только историческій интересъ [3]).

Это отношеніе къ великому англійскому философу объясняется, какъ намъ кажется, тѣмъ, что его ученіе не обога-

---

1) Thing or Being is the most general name of all; it comprehends under it two kinds entirely distinct and heterogeneous, and which have nothing common but the name, viz. spirits and ideas. The former are active, indivisible, (incorruptible) substances: the latter are inert, fleeting, (perishable passions), or dependent beings, which subsist not by themselves, but are supported by, or exist in minds or spiritual substances. § 89. Стр. 201, 202.

2) . . . it is plain philosophers amuse themselves in vain, when they enquire for any natural efficient cause, distinct from a mind or spirit. § 107 Стр. 210.

3) Столь внимательный къ исторіи идей философъ, какъ Тейхмюллеръ, насколько мнѣ извѣстно, ни въ одномъ изъ своихъ произведеній не касается взглядовъ Берклея.

щаетъ спиритуалистическаго міропониманія ни однимъ новымъ моментомъ въ сравненіи съ системой Лейбница. Въ одномъ очень важномъ пунктѣ метафизика Берклея дѣлаетъ даже шагъ назадъ: всестороннему развитію началъ спиритуалистической философіи въ системѣ Лейбница препятствуютъ главнымъ образомъ элементы интеллектуалистической психологіи (и связанной съ нею раціоналистической гносеологіи и отвлеченно-идеалистической метафизики), у Берклея же основныя предположенія спиритуалистическаго пониманія дѣйствительности развиваются въ самой тѣсной связи съ сенсуалистической психологіей, представляющей въ сравненіи съ психологіей интеллектуалистической низшую ступень въ развитіи нашего самопознанія. Сенсуализмъ ведетъ нашего философа къ самому радикальному номинализму. Сводя всю нашу душевную жизнь къ элементамъ чувственнаго опыта, Берклей не замѣчаетъ относящей дѣятельности сознанія, проявляющейся въ общихъ понятіяхъ и отвлеченныхъ категоріяхъ нашей мысли, и это заблужденіе лишаетъ зародыши спиритуализма, заключающіеся въ его системѣ, всякаго вліянія на дальнѣйшее развитіе этого міропониманія [1]).

Элементы спиритуалистическаго міропониманія, созданные Лейбницемъ, очень долго не могли оказать сколько-нибудь прочнаго вліянія на развитіе философской мысли. Какъ въ восемнадцатомъ, такъ и въ первой половинѣ девятнадцатаго столѣтія преобладающее значеніе принадлежитъ въ общемъ системамъ многообразно объединяющимъ начала механическаго и отвлеченно-идеалистическаго міропониманій. Правда, иногда мы наталкиваемся на идеи, имѣющія то или

1) Напротивъ номинализмъ Берклея находитъ много горячихъ сторонниковъ среди представителей сенсуалистической и эмпирической философіи, начиная Юмомъ и кончая Махомъ.

иное отношеніе къ спиритуалистической философіи, но въ большинствѣ случаевъ это не болѣе, какъ мимолетныя искры, быстро погасающія въ той враждебной спиритуализму идейной средѣ, въ которой онѣ случайно вспыхнули.

Такъ, Maine de Biran усматриваетъ въ нашемъ самосознаніи единственный источникъ понятія о реальномъ дѣятельномъ бытіи: ... il y a aperception immédiate interne ou conscience d'une force qui est moi et qui sert de type exemplaire à toutes les notions simples et universelles de causes, de forces, dont nous admettons l'existence réelle dans la nature. — Les seuls attributs du moi qui manifestent son existence, ses modes vivants ... sont pour lui comme produits de la force active qui le constitue et qui s'apercoit ou se manifeste elle-même dans les produits de sa création[1]).

Самодѣятельность нашего духа — первоначальный, ни на какіе посторонніе элементы не сводимый фактъ нашего сознанія, а основныя понятія нашего ума, въ которыхъ мы мыслимъ все существующее, не что иное, какъ проявленія внутренней причинности познающаго субъекта, — въ этомъ тезисѣ Maine de Biran выражаетъ идею, родственную монадологической концепціи Лейбница[2]). Даже больше: онъ вноситъ въ нее существенную поправку. Лейбницъ разсматриваетъ непосредственную апперцепцію нашего „я", какъ актъ нашей интеллектуальной способности, напротивъ Maine de Biran находитъ, что этой апперцепціи не слѣдуетъ смѣ-

1) Note de M. de Biran sur l'idée d'existence. I Partie § 1. — Essai de restitution et d'interprétation de l'écrit de M. de Biran, publié par Cousin sous le titre de l'Aperception immédiate. Par P. Tisseraud. Paris 1908. P. 39.

2) Maine de Biran самъ указываетъ на это родство: „Mais, demande Leibnitz, comment pourrions-nous savoir qu'il y a des êtres, des substances, si nous n'étions pas nous-mêmes des êtres, des substances?". Et comme, dans le point de vue de ce grand métaphysicien, les êtres ne sont autres que les forces, sa proposition revient à demander comment nous saurions qu'il y a en nous-mêmes des forces, si nous n'étions pas nous-mêmes et par nous-mêmes des forces individuelles. Op. cit. стр. 40.

шивать съ мышленіемъ, такъ какъ она предшествуетъ какимъ бы то ни было актамъ познанія [1]).

Тѣмъ не менѣе, Maine de Biran не построилъ на этой основѣ послѣдовательной философской системы. Въ его міросозерцаніи основоположенія спиритуализма причудливо сплетаются съ ученіями французскихъ идеологовъ (Destutt de Tracy, Condorcet, Cabanis) и сенсуалистовъ (особенно Condillac'a), съ одной стороны, англійскихъ представителей „философіи здраваго смысла" — съ другой. Это искусственное и некритическое соединеніе очень скоро ведетъ французскій эклектическій спиритуализмъ [2]) къ упадку и лишаетъ его всякаго вліянія на развитіе конкретно-идеалистической философіи.

Разрозненные элементы спиритуалистическаго міропониманія встрѣчаются у различныхъ представителей философскаго теизма, развившагося въ Германіи послѣ упадка отвлеченно-идеалистической философіи. Но ни Weisse, ни Fichte младшій, ни Ulrici (называю только наиболѣе крупныя имена) не могли соединить эти элементы въ стройную философскую систему. Наибольшій интересъ представляетъ ихъ критика, направленная противъ панлогизма Гегеля. На нее часто опираются позднѣйшіе систематики спиритуализма —

---

1) Il y a aperception immédiate interne du moi, du sujet qui dit je en se distinguant de tout ce qu'il lui est permis de se représenter ou de concevoir, au titre quelconque de sensation et de notion, etc.

L'aperception immédiate interne du moi n'est pas la pensée, comme l'entend Descartes (attribut essentiel de la chose pensante, indivisible d'elle, identifiée avec elle dans l'absolu).

Ce n'est pas non plus une idée dont on doive dire ce que Leibnitz dit généralement de toute idée; qu'il y entre nécessairement de l'être. Au premier instant de son existence, le moi s'aperçoit immédiatement: il ne pense pas, il n'entend pas, il ne sait pas son être; mais dès que le temps commence pour lui, ou qu'il sent son existence liée à l'ordre des successifs, il se reconnaît et s'entend lui-même comme un être identique, permanent et durable, car il n'y a que les êtres qui durent. (P. 45).

2) Наиболѣе извѣстнымъ представителемъ этого спиритуализма былъ Victor Cousin, присоединившій къ элементамъ, вошедшимъ въ систему Maine de Biran'a, еще ученія нѣмецкаго послѣкантовскаго идеализма.

Лотце и Тейхмюллеръ. Въ положительномъ развитіи своихъ взглядовъ нѣмецкіе теисты середины прошлаго вѣка на каждомъ шагу обнаруживаютъ свою зависимость отъ міропониманія, съ которымъ ведутъ борьбу. Всѣ они могли бы примѣнить къ себѣ слова Ренана: „Ma vie est toujours gouvernée par une foi que je n'ai plus".

Не въ лучшемъ положеніи находятся русскіе славянофилы и польскіе мессіанисты[1]). Какъ ни остроумна и блестяща въ отдѣльныхъ пунктахъ полемика Кирѣевскаго и Хомякова, Либельта, Трентовскаго и Цѣшковскаго противъ философіи Гегеля — преодолѣть кореннымъ образомъ ея основныя идеи и ея методъ никому изъ нихъ не удалось, и всѣ ихъ усилія свелись, въ концѣ концовъ, къ ряду болѣе или менѣе далеко идущихъ поправокъ къ основной, отвлеченно-идеалистической концепціи дѣйствительности.

Первую серьезную попытку построить послѣдовательную и законченную систему спиритуализма находимъ мы у Hermann'a Lotze.

Лотце.

Міросозерцаніе Лотце образовалось путемъ послѣдовательнаго преодолѣнія механической и отвлеченно-идеалистической концепціи дѣйствительности (физическаго и идеалистическаго проективизма, по терминологіи Лотце)[2]).

---

1) Чрезвычайно интересное сопоставленіе взглядовъ польскихъ мессіанистовъ съ взглядами русскихъ славянофиловъ находимъ мы въ замѣчательномъ изслѣдованіи Краковскаго профессора Маріана Здзѣховскаго: „Messyanisci i słowianofile" (1888).

2) Въ своемъ изслѣдованіи „Персонализмъ и проективизмъ въ метафизикѣ Лотце" (1896) проф. Озе обстоятельно разсмотрѣлъ элементы спиритуалистическаго міропониманія въ системѣ Лотце и выдѣлилъ въ ней остатки идеалистическаго проективизма, представляющіе собою главнымъ образомъ результатъ неполнаго преодолѣнія этой концепціи дѣйствительности. Мы очень часто пользовались сочиненіемъ проф. Озе въ нашемъ изложеніи философіи Лотце и оцѣнкѣ ея значенія въ развитіи спиритуалистической концепціи сущаго.

Проективизмъ отнимаетъ у духа „непосредственную увѣренность въ собственномъ самобытномъ существованіи“ [1]). Привыкнувъ пользоваться сложной системой отвлеченныхъ понятій, возникшихъ въ результатѣ нашей познавательной дѣятельности, направленной на предметы такъ называемаго внѣшняго міра, нашъ духъ или забываетъ о самомъ себѣ, или пытается понять себя какъ разъ при помощи тѣхъ отвлеченностей, которыя служили ему въ дѣлѣ познанія внѣшней дѣйствительности. Однимъ изъ самыхъ странныхъ заблужденій человѣческаго духа является его упорное стремленіе представить свою собственную, непосредственно имъ переживаемую сущность, какъ произведеніе внѣшней природы, которую, на самомъ дѣлѣ, мы знаемъ только изъ вторыхъ рукъ, и притомъ какъ разъ черезъ посредство духа, который мы отрицаемъ [2]).

Столь же несостоятельной является попытка свести сущность нашего духа къ онтологическимъ абстракціямъ, возникшимъ въ результатѣ отвлекающей дѣятельности нашего сознанія. Идеи, которымъ идеалистическій проективизмъ приписываетъ самостоятельное бытіе, на самомъ дѣлѣ представляютъ собою лишь привычныя дѣйствія духа, вытекающія изъ его природы (Gewohnheiten des Handelns . . ., die sich aus der Natur des Geistes nothwendig . . . entwickeln [3]). Слѣдовательно, разгадку сущности духа мы можемъ искать единственно и исключительно въ немъ самомъ, въ непосредственно намъ доступныхъ свидѣтельствахъ самосознанія. Сознаніе о нашемъ „я“ съ его

1) Озе. Op. cit. Стр. 125.

2) Unter allen Verirrungen des menschlichen Geistes ist diese mir immer als die seltsamste erschienen, dass er dahin kommen konnte, sein eignes Wesen, welches er allein unmittelbar erlebt, zu bezweifeln oder es sich als Erzeugnis einer äusseren Natur wieder schenken zu lassen, die wir nur aus zweiter Hand, nur durch das vermittelnde Wissen eben des Geistes kennen, den wir leugneten. Mikrokosmus I⁴, S. 296.

3) Mikrokosmus I⁴, 294.

многообразными проявленіями не слѣдуетъ, однако, смѣшивать съ знаніемъ о немъ, выраженнымъ въ отчетливыхъ категоріяхъ мысли („я“, какъ субстанціальная основа, или носитель всѣхъ психическихъ состояній и процессовъ). Безспорно, никто изъ насъ не можетъ считать самосознаніе, въ смыслѣ отчетливаго представленія о нашей собственной сущности, первоначальнымъ достояніемъ нашего духа[1]).

Первоначально самосознаніе дано намъ лишь въ формѣ самочувствія (Selbstgefühl). Мысль всегда предполагаетъ связь и отношеніе, но самочувствіе не нуждается ни въ какомъ отношеніи, оно довлѣетъ себѣ и, въ то же время, составляетъ необходимую основу самосознанія и самопознанія[2]).

Самочувствіе, какъ таковое, не становится живѣе и глубже въ зависимости отъ развитія нашего самопознанія, — усиливается лишь богатство и ясность того мысленнаго образа, объектомъ котораго является наше „я“. И этотъ образъ, представляющій собою сложный результатъ нашей познавательной дѣятельности, никакъ не слѣдуетъ смѣшивать съ тою непосредственно переживаемою нашимъ „я“ увѣренностью въ себѣ самомъ, которую Лотце обозначаетъ при помощи термина „самочувствіе“, или „для-себя-бытіе“ (Für-sich-sein). Что въ „я“ мыслящее совпадаетъ съ мыслимымъ, что „я“ необходимо противостоитъ „не-я“, что „я“, обладая субстанціальной природой, остается тождественнымъ въ непрерывной смѣнѣ своихъ состояній, — всѣ эти положенія обязаны своимъ происхожденіемъ познавательной

1) Gewiss kann Niemand ernstlich das Selbstbewusstsein so für ein angebornes Besitzthum des Geistes halten, dass wir das, was wir selbst sind in einer deutlichen Vorstellung abgebildet von Anfang an vor uns sähen. Kommen wir doch, durch alle Bildung des Lebens und durch alle Aufmerksamkeit absichtlichen Nachsinnens unterstützt, nie zu dieser vollkommenen Erkenntniss, vor deren erschöpfender Auskunft alle weiteren Fragen nach der eigentlichen Natur unseres Wesens verstummten.

(Mikrokosmus I⁴, 278, 279).

2) So gilt uns das Selbstbewusstsein nur für die Ausdeutung eines Selbstgefühls. Ib. I, 281.

рефлексіи на непосредственныя данныя нашего самосознанія, которыя сами по себѣ существуютъ независимо отъ какой бы то ни было рефлексіи. Ученіе о единствѣ и субстанціальности нашего „я“ представляетъ лишь переводъ на ясный языкъ отвлеченной мысли непосредственно, хотя иногда и смутно сознаваемыхъ нами особенностей нашей внутренней жизни. Независимо отъ какой бы то ни было теоріи мы сознаемъ свое единство и тождество въ непрерывной смѣнѣ нашихъ внутреннихъ состояній, и только это сознаніе доставляетъ намъ идею истиннаго единства и тождества, присущихъ субстанціальному бытію нашего „я“ [1]).

1) Категорія вещи остающейся неизмѣнной въ смѣнѣ своихъ состояній возникаетъ лишь въ результатѣ того, что душа „die wunderbare Leistung ausführt, Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle nicht blos von sich zu unterscheiden, sondern zugleich sie doch als die seinigen, als seine Zustände zu wissen, und ... in der zusammenfassenden Erinnerung die Reihe der aufeinanderfolgenden durch seine eigene Einheit verknüpft. Ich würde missverstanden werden, wenn man dies dahin deutete, der Geist verstehe es, sich und sein inneres Leben unter das Verhältniss eines Wesens zu seinen Zuständen unterzuordnen oder sich als enthalten in dieser Unterordnung zu erkennen; vielmehr dass es dieses Verhältniss gibt, erfährt er eben in dem Augenblicke, in welchem er sein eignes Thun erlebt, und nur seine spätere Reflexion auf sich erzeugt dann auch für sein Denken den allgemeinen Begriff dieses Verhältnisses, in welchem er ganz allein steht ohne ein anderes ihm selbst gleichartiges Beispiel zu finden. Nur in der Empfindung, die den empfundenen Inhalt zugleich als etwas für sich von uns abstösst und ihn zugleich als den unseren offenbart, wird uns klar, was damit gemeint ist, dass wir irgend ein a als Zustand eines Wesens A fassen; nur dadurch, dass unsere beziehende Aufmerksamkeit Vergangenes und Gegenwärtiges in der Erinnerung zusammenfasst, zugleich aber die Vorstellung des beständigen Ich entsteht, dem sie beide angehören, wird uns klar, was es heisst und dass es möglich ist, Ein Wesen im Wechsel vieler Zustände zu sein; dadurch also, dass wir uns als solche Einheiten erscheinen können, sind wir Einheiten. Und so wäre die nächste Folgerung, zu der wir gedrängt werden, diese: wenn es Dinge geben soll mit den Eigenschaften, die wir von ihnen verlangten, so müssen sie mehr als Dinge sein; nur durch Theilnahme an diesem Charakter der geistigen Natur können sie jene allgemeinen Forderungen der Dingheit erfüllen; sie können unterschieden von ihren Zuständen nur sein, wenn sie sich selbst von ihnen unterscheiden und Einheiten nur, wenn sie sich selbst als solche der Vielheit ihrer Zustände gegenübersetzen. (Metaph. 185, 6.)

Единство сознанія представляетъ собою основной фактъ нашей внутренной жизни. Связь, господствующая въ ней, становится понятной лишь при предположеніи, что всѣ ея проявленія принадлежатъ одному и тому же „я“, являются состояніями и дѣйствіями его. Переживаній „свободныхъ“, то-есть не связанныхъ ни съ какимъ субъектомъ, вообще, не существуетъ [1]).

Поэтому, всякая попытка построить нашу психическую дѣйствительность изъ независимыхъ другъ отъ друга элементовъ заранѣе осуждена на неудачу. Вѣдь во всѣхъ представленіяхъ о вещахъ внѣшняго міра и о закономѣрности, господствующей въ немъ, точно такъ же, какъ и во всѣхъ отвлеченныхъ категоріяхъ нашего разума, нашъ духъ, по существу, отображаетъ лишь общія черты своей собственной нераздѣльной природы. Эти общія черты человѣческій духъ переноситъ, затѣмъ, на внѣшнюю дѣйствительность, но при этомъ переносѣ онѣ теряютъ живое содержаніе, которымъ онѣ обладали въ самочувствіи духа, и превращаются въ безсодержательныя формы, при помощи которыхъ духъ связываетъ другъ съ другомъ многообразные элементы чувственнаго опыта и относитъ ихъ къ самому себѣ. Въ самосознаніи наше я переживается непосредственно въ качествѣ носителя внутренней жизни, — разсудокъ превращаетъ это живое созерцаніе въ формальное понятіе субстанціи, лежащей въ основѣ внѣшнихъ явленій. Понятіе о субстанціи, ея состояніяхъ и дѣйствіяхъ возникаетъ въ качествѣ пустаго отображенія, тѣни того, что происходитъ

1) Verständlich wird uns . . . der Zusammenhang unsers innern Lebens nur dadurch, dass wir alle seine Ereignisse auf das eine Ich beziehen, das ebenso ihrer gleichzeitigen Mannigfaltigkeit als ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge unverändert zu Grunde liegt. Jeder Rückblick auf die Vergangenheit führt dieses Bild des Ich als den zusammenhaltenden Mittelpunkt mit sich; nur als seine Zustände oder Thätigkeiten, nicht als Ereignisse, die frei für sich im Leeren schwebten, sind alle unsere Vorstellungen, unsere Gefühle und Strebungen uns begreiflich. Mikrokosmus I⁴, S. 172.

въ живыхъ переживаніяхъ человѣческой души. Понятіе это вовсе не предшествуетъ понятію о нашемъ духѣ и его проявленіяхъ — какъ разъ напротивъ: единственно и исключительно благодаря тому, что человѣческая душа противопоставляетъ себѣ свои ощущенія, представленія и чувства, и, въ то же время, относитъ ихъ къ себѣ, какъ свои переживанія и связываетъ ихъ, такимъ образомъ, въ нераздѣльное внутренное единство — только благодаря этому и возникаетъ отвлеченная идея субстанціи, какъ неизмѣнной основы своихъ качествъ и состояній. И вотъ, привыкнувъ въ общеніи съ внѣшнимъ міромъ къ подобнымъ безжизненнымъ отвлеченностямъ, человѣческій духъ какъ бы убиваетъ самого себя: онъ стремится постигнуть свою собственную природу при помощи тѣхъ онтологическихъ понятій, которыя, съ самаго начала, представляютъ лишь слабыя отображенія этой природы [1]).

1) . . . in allen . . . Begriffen vom Dinge, seiner Einheit, seinen Zuständen, Leiden und Wirkungen, durch welche wir Ordnung und Zusammenhang in unsere Wahrnehmungen bringen, bilde(t) der Geist im Grunde nur die allgemeinen Züge seines eignen Wesens ab; und weil er sich selbst und seine Wirklichkeit durch sie bestehend und in ihnen enthalten fühle, versuche er sie als die einzigen ihm bekannten Charaktere des wahren Seins auch auf die äussere Wirklichkeit zu übertragen und in sie hineinzuarbeiten. Bei dieser Uebertragung verlieren indessen diese Züge den lebendigen Inhalt, den sie im Selbstgefühle des Geistes hatten, und den ihm das nur von aussen beobachtbare Nicht-Ich nicht ebenfalls in sich zu hegen scheinen kann; sie verwandeln sich in inhaltleere Formen, welche nur noch die Beziehungsweisen conserviren und ausdrücken, in denen das Mannigfaltige im Geiste zu einander und zu ihm stand. Im Selbstbewusstsein wird unmittelbar das Ich als Träger des innern Lebens so erlebt, dass eben auch dies miterlebt wird, was es heisse, ein solcher Träger zu sein; jetzt gewöhnt sich die Erkenntniss, die lebendige Anschauung des Ich in den formellen Begriff einer Substanz abzuschwächen, die in einer uns freilich nicht nachempfindbaren Weise einer Mannigfaltigkeit äusserer Erscheinungen den gleichen Dienst eines zusammenhaltenden Trägers leiste; die Erinnerung, mit welcher die Seele wirklich ihre zeitlich auseinanderfallenden Erlebnisse in ein sammelndes Bewusstsein verknüpft, wird zu dem formellen Begriff einer Einheit mit sich abgeblasst, die auf irgend eine freilich gar nicht mehr nachfühlbare Weise auch jenen unbewussten und selbstlosen Substanzen zukomme; Begriffe von Zuständen und Wir-

Понятіе вещи, какъ реальнаго единства, не разрушаемаго смѣною его состояній, представляетъ собою, такимъ образомъ, произведеніе познавательной рефлексіи, имѣющей своимъ предметомъ жизнь нашего „я“, безконечно-разнообразную въ своихъ проявленіяхъ и нерасторжимо единую въ своей основѣ. Поэтому, наше представленіе о сущемъ (das Seiende) должно непремѣнно заключать предикатъ духовности, или „для-себя-бытія“. Обычное представленіе о сущемъ, какъ о пунктѣ, около котораго объединяются чувственныя впечатлѣнія, принадлежащія не данному сущему, а другимъ существамъ, обладающимъ привилегіей духовности — однимъ словомъ, представленіе о сущемъ, лишенномъ какой бы то ни было собственной природы — (Begriff eines nur Seienden, aber nicht sich selbst Besitzenden und Geniessenden[1]) — кажется Лотце глубоко противорѣчивымъ. Только живыя, одаренныя сознаніемъ существа обладаютъ подлиннымъ „для-себя-бытіемъ“, и только отправляясь отъ индивидуальнаго сознанія и его непосредственныхъ данныхъ, можемъ мы прійти къ истинному пониманію всѣхъ остальныхъ формъ бытія[2]). „Для себя

---

kungen entstehen als leere Schattenbilder der lebendigen Erfahrungen gefühlter Leiden und werkthätiges Wollens, und stiften zwischen den Schatten der Dinge mancherlei Schatten von Beziehungen. Und nun nachdem die Seele sich im Verkehr mit der Sinnenwelt an den Gebrauch dieser Abstractionen gewöhnt hat, wendet sie sich gewissermassen selbstmörderisch gegen sich selbst zurück und glaubt ihr eignes Wesen erst durch Hülfe dieser ontologischen Begriffe zu fassen, die von Anfang an nur Bedeutung hatten, sofern sie, freilich abgeschwächt, Widerscheine der geistigen Natur waren. Jetzt kommt sie dazu, ihr eigen Selbst nich mehr zu verstehen und verfällt darauf, sich durch einen Kern unbewusster Substanz zu verzieren, den sie in sich hineindichtet, und durch scharfsinnig ausgedachte Einwirkung von Reizen dahin zu bringen sucht, sich selbt gewahr zu werden. Mikrokosmus III[3] 543, 544.

1) Mikrokosmus I[4] 408.

2) Ueberzeugung . . . dass lebendigen Wesen allein ein wahrhaftes Sein zukomme, und dass alle anderen Formen des Daseins ihre Erklärung nur aus dem geistigen Leben, nicht dieses die seinige aus ihm erhalten könne. Mikrokosmus I[4] S. 408.

бытіе“ можетъ выступать въ различныхъ степеняхъ интенсивности; трудно, разумѣется, допустить, чтобы всему существующему была присуща та же ясность сознанія, которая отличаетъ человѣческую душу [1]), но, во всякомъ случаѣ, реальность и духовность являются равнозначащими понятіями.

Набросавши очеркъ основоположеній метафизики Лотце, мы можемъ теперь остановиться на вопросѣ: что же новаго внесъ авторъ „Микрокосма“ въ развитіе спиритуалистической концепціи сущаго въ сравненіи съ первымъ великимъ представителемъ конкретнаго идеализма въ новой философіи — Лейбницемъ?

Крупнѣйшей заслугой Лотце является его попытка преодолѣть элементы интеллектуализма въ Лейбниціанскомъ идеализмѣ. Вслѣдъ за Лейбницемъ Лотце настаиваетъ на томъ, что все сущее обладаетъ духовною природой, но сущность души для Лейбница проявляется исключительно въ представленіяхъ: душа есть представляющая субстанція и только; всѣ психическіе процессы суть не что иное, какъ видоизмѣненія процессовъ познанія. Лотце же считаетъ чувство и волю равноправными, несводимыми къ представляющей способности сторонами душевной жизни. Истинная природа нашего „я“ обнаруживается, по Лотце, прежде всего въ самочувствіи, предшествующемъ всякому познанію, напротивъ, Лейбницъ утверждаетъ, что непосредственная апперцепція нашего „я“ представляетъ собою актъ нашей интеллектуальной способности [2]).

1) Den Namen des Fürsichseins aber brauchen wir, um auf allgemeinere Weise die Natur der Geistigkeit zu bezeichnen, die in dem Selbstbewusstsein des Wesens, das sich als Ich weiss, nur ihre höchste Stufe der Vollkommenheit erreicht, ohne desswegen in dem zu fehlen, was von der Klarheit dieses Bewusstseins weit entfernt, doch in irgend einer dumpferen Form des Gefühls für sich selbst da ist und sein Sein geniesst. Der Realität in diesem Sinne können wir daher verschiedene Abstufungen der Intensität beilegen. Mikrokosmus III^3, S. S. 535, 536.

2) Лейбницъ — королевѣ прусской Софіи Шарлоттѣ (Lettre touchant ce qui est independant des Sens et de la Matiere. — Gerhardt VI, 501):

Преодолѣніе интеллектуализма ведетъ Лотце къ чрезвычайно важному для спиритуалистической философіи результату, впрочемъ, очень мало использованному Лотце въ построеніи его системы.

Мы отмѣчали у Августина первые зародыши ученія о волевомъ характерѣ всѣхъ душевныхъ процессовъ. Къ этому же взгляду приближался въ извѣстномъ смыслѣ и Лейбницъ, разсматривая дѣятельность, какъ основной признакъ субстанціи. Однако, ни Августинъ, ни Лейбницъ не могли сколько-нибудь полно развить это предположеніе, такъ какъ оно явно противорѣчило ихъ интеллектуалистической психологіи и теоріи познанія. Только послѣ преодолѣнія интеллектуалистической теоріи стало возможнымъ обоснованіе той истины, что даже процессы познанія предполагаютъ цѣлесообразную дѣятельность сознанія, или что то же, носятъ волевой характеръ.

Въ мышленіи, доказываетъ Лотце, нашъ духъ, несомнѣнно, возвышается надъ тѣмъ случайнымъ матеріаломъ, который ему доставляетъ чувственный опытъ, съ одной стороны, механическая ассоціація представленій — съ другой. Во всѣхъ сочетаніяхъ представленій мышленіе обнаруживаетъ собственную природу, оно соединяетъ и разъединяетъ ихъ, повинуясь исключительно своимъ нормамъ. Поэтому, мышленіе необходимо предполагаетъ относящую и связывающую дѣятельность нашего „я“ (das Zusammenfassende und beziehende Bewusstsein als eine neue Thätigkeitsäusserung der Seele)[1]).

Но связывающая дѣятельность сознанія, очевидно, раньше себя предполагаетъ то, что она связываетъ; мышленіе не создаетъ само своего объекта, оно находитъ его въ

. . outre le sensible et l'imaginable, il y a ce qui n'est qu'intellegible, comme estant l'objet du seul entendement, et tel est l'objet de ma pensée, quand je pense a moy même.

1) Mikrokosmus I⁴ S. 251.

многообразной жизни нашего сознанія. Само же мышленіе въ своихъ основныхъ категоріяхъ, которымъ оно подчиняетъ всю доступную познанію дѣйствительность, отражаетъ лишь дѣятельную природу познающаго духа. Одинаковымъ образомъ, и, такъ называемыя, общія истины (законы тождества, противорѣчія, достаточнаго основанія и т. п.) представляютъ собою не что иное, какъ „природу самого познающаго разума, выраженную въ формѣ основныхъ началъ его дѣятельности“ [1]).

Этотъ общій взглядъ на сущность логическихъ законовъ и категорій дѣлаетъ для философіи неизбѣжной задачу систематической ихъ дедукціи изъ природы нашего дѣятельнаго „я“. Однако, для выполненія этой задачи Лотце не сдѣлалъ почти ничего. Въ своей первой „Метафизикѣ“, написанной въ 1841 году, онъ, примыкая въ общемъ къ Канту, дедуцируетъ категоріи путемъ разсмотрѣнія чистыхъ формъ мышленія, т. е. понятія, сужденія и умозаключенія [2]).

Во второй „Метафизикѣ“ (1879 г.) Лотце отказывается отъ этой попытки. Подъ несомнѣннымъ вліяніемъ Herbart'a онъ усматриваетъ основную задачу метафизики въ очищеніи понятій, которыми пользуется естественное міропониманіе, отъ противорѣчій. Безыскусственная онтологія не затронутаго философской рефлексіей человѣческаго ума оказывается, такимъ образомъ, той точкой, отъ которой должна отправляться метафизика. Развивая на этой основѣ свое міропониманіе, Лотце приходитъ къ своему опредѣленію бытія, какъ „пребыванія въ отношеніяхъ“ (Stehen in Beziehungen). Отправляясь отъ этого метафизическаго опредѣленія бытія,

1) Jene, allgemeinen Wahrheiten . . . sind im Grunde nur die eigene in Form von Grundsätzen ihres Verfahrens ausgedrückte Natur der erkennenden Vernunft selbst, und es ist begreiflich, dass die Vernunft, ihrem eigenen Wesen zu entfliehen unfähig, von der Evidenz dieser für die unausweichlichen Regeln ihres Denkens überwältigt wird.

(Mikrokosmus III³, S. 351).

2) См. Озе op. cit. стр. 248—250.

онъ, затѣмъ, бѣгло намѣчаетъ путь къ основнымъ категоріямъ нашей мысли. Такъ какъ само опредѣленіе бытія какъ „пребыванія въ отношеніяхъ“ вовсе не связано со спиритуалистическимъ міропониманіемъ [1]) — оно объясняется главнымъ образомъ борьбою Лотце противъ ученія Гербарта о „абсолютномъ полаганіи“ — то соединенная съ этимъ опредѣленіемъ дедукція категорій не имѣетъ для нашей задачи никакого значенія.

У Лейбница всестороннему развитію началъ спиритуалистической философіи препятствуютъ элементы механическаго и панлогистическаго міропониманій. Лотце безусловно преодолѣваетъ механическую концепцію сущаго; что же касается концепціи отвлеченно-идеалистической, то здѣсь преодолѣніе оказывается далеко не такимъ полнымъ. Остановимся на нѣсколькихъ особенно характерныхъ уклонахъ философіи Лотце въ сторону панлогизма.

Подлинно-сущими Лотце признаетъ только дѣятельныя духовныя субстанціи. Идеи являются всецѣло ихъ созданіями, произведеніями ихъ дѣятельности, отражающими въ себѣ общія черты познающаго духа. Поэтому, съ точки зрѣнія строгаго персонализма душу нельзя называть идеей, не смѣшивая субстанціальнаго, производящаго бытія съ производнымъ, идеальнымъ бытіемъ. Именно это смѣшеніе допускаетъ Лотце: своеобразное, ни на что другое не сводимое единство нашего сознанія и связанную съ нимъ субстанціальность нашего „я“ онъ сравниваетъ съ единствомъ идеи; многообразныя проявленія субстанціи, связанныя въ

1) Даже больше — это опредѣленіе прямо противорѣчитъ спиритуалистической монадологіи. Соотноситься могутъ только реальныя духовныя существа, и ихъ реальность не можетъ зависѣть отъ ихъ соотнесенности, напротивъ, послѣдняя необходимо предполагаетъ первую. Пусть субстанціи въ силу своей дѣятельной природы не могутъ существовать безотносительно — разъ дано отношеніе, необходимо даны и входящіе въ него термины: отношеніе предполагаетъ то, что въ немъ относится.

ея внутреннемъ единствѣ, для него — „измѣнчивыя выраженія одной и той же мысли, осуществленіе которой какъ разъ и составляетъ сущность субстанціи“ (veränderliche und mannigfache Ausdrücke eines und desselben Gedankens . . ., dessen Verwirklichung eben das Wesen des Dinges ist)[1]).

Но требованіе, чтобы сущность души была выражена въ той или иной идеѣ, по существу, равняется требованію, чтобы производящее было сведено къ производному и понято изъ него. Лотце, повидимому, самъ чувствуетъ значительныя трудности, вытекающія изъ сближенія духовной субстанціи съ идеей, но попытки преодолѣть эти трудности едва ли можно признать удачными: такъ, когда онъ опредѣляетъ реальное, какъ „die auf unbegreifliche Weise in der Form wirkungsfähiger Selbständigkeit gesetzte Idee“[2]), то мы можемъ констатировать здѣсь только прямое противорѣчіе[3]) съ ученіемъ Лотце о идеяхъ, какъ произведеніяхъ относящей дѣятельности сознанія[4]).

Смѣшеніе субстанціальной основы сознанія съ ея проявленіями ярко выступаетъ и въ другомъ опредѣленіи бытія[5]), какъ „себя самое производящей дѣятельности“ (sich

1) Ср. Mikrokosmus III³ Стр. 512: Eine adäquate Erkenntnis derselben (der Natur jedes Dinges), wenn es eine solche gäbe, würde sie in der Form eines Gedankens oder einer Idee auffassen, für deren gleichbleibenden Sinn es unzählige verschiedene Ausdrücke, Erscheinungen oder Bewährungen unter verschiedenen Bedingungen gibt.

2) Mikrokosmus II³, s. 160.

3) Точно также совершенно непонятно, какимъ образомъ идея можетъ пріобрѣсти способность къ дѣятельности. Лотце самъ находитъ непонятнымъ это превращеніе идеи въ дѣятельность — лишнее доказательство того, что основы персоналистической онтологіи и теоріи познанія не были продуманы и развиты имъ съ необходимой послѣдовательностью и ясностью.

4) Ученіе это намѣчено, впрочемъ, Лотце крайне бѣгло и почти совсѣмъ не развито имъ. Въ этомъ отношеніи Лотце, по существу, не пошелъ дальше Лейбница.

5) Различныя, почти ничѣмъ не связанныя другъ съ другомъ опредѣленія бытія крайне прихотливо смѣняются у Лотце даже въ самомъ зрѣломъ и систематическомъ изложеніи его взглядовъ, которое мы нахо-

selbst vollziehende Thätigkeit)[1]). Дѣятельность, казалось бы, необходимо предполагаетъ то или иное дѣятельное существо, которому она принадлежитъ: не мысль мыслитъ самое себя, и не желаніе желаетъ себя, а всегда и мыслитъ, и желаетъ, и чувствуетъ то или иное индивидуальное „я“. Это утвержденіе является самоочевиднымъ для обыкновеннаго человѣческаго сознанія, отъ него же отправляется спиритуалистическая философія, но какъ разъ его-то и игнорируетъ Лотце въ своемъ отождествленіи бытія съ дѣятельностью „себя самое производящею“, то-есть не связанною ни съ какимъ субъектомъ.

Наконецъ, всестороннему развитію началъ персоналистической психологіи и метафизики препятствуетъ у Лотце его ученіе о Богѣ. Онъ находитъ, что изъ пустого (?) понятія субстанціи нельзя дѣлать никакихъ рѣшительно выводовъ о ея роли и значеніи во Вселенной[2]). Духовныя существа представляютъ собою лишь части единой Божественной Субстанціи, ихъ нельзя, поэтому, разсматривать, какъ самодовлѣющіе элементы дѣйствительности, многообразное взаимодѣйствіе которыхъ образуетъ жизнь Вселенной: множественность элементовъ, ихъ существованіе и содержаніе всецѣло обусловлены природой и дѣятельностью Единаго Существа[3]).

димъ въ его такъ называемой второй метафизикѣ (System der Philosophie. II. Theil. 1879). „Seine Metaphysik — говоритъ Тейхмюллеръ (Die wirkliche und die scheinbare Welt, S. 78) scheint von Capitel zu Capitel sich zu verändern“. „Aus diesem Widerspruch zwischen den verschiedenen Abschnitten seines Werkes sieht man, dass Lotze über das Sein nicht in's Reine gekommen ist und während der Arbeit seinen Standpunkt veränderte“ (S. 79).

1) System der Philosophie. II: Metaphysik стр. 83.

Ср. также стр. 102: „Sein ist . . . eine fortwährende Energie, eine Thätigkeit oder eine Leistung der Dinge, nicht ein Schicksal passivischer Gesetztheit, das ihnen zugestossen ist“.

2) . . . niemals aber kann aus dem leeren Begriffe der Substanz, als wäre in ihm der Rechtsgrund ihres Verhaltens zu finden, ein nothwendiger Schluss auf ihre Gesammtleistung in der Welt gezogen werden.

Syst. d. Phil. II: Metaphysik S. 486.

3) Unsere frühere Vorstellung einer Vielheit ursprünglicher Wesen von unbedingter Setzung und unabhängigem Inhalt, die nur nachher zu veränderlichen Wechselwirkungen zusammengeriethen, geht daher in die

Всякая вещь представляетъ собою лишь „постоянную или преходящую дѣятельность единаго Существа“ (eine bestehende oder vorübergehende Thätigkeit des einen Wesens); „дѣйствительность и субстанція каждой вещи даны въ бытіи и субстанціи этого Существа, а природа и форма ея представляетъ необходимый фазисъ въ развитіи Его“ [1]).

Конечныя вещи оказываются, такимъ образомъ, лишенными субстанціальной природы: это уже не самостоятельныя творческія силы, въ себѣ носящія источникъ своихъ дѣйствій, а лишь преходящія явленія божественной субстанціи.

Въ ученіи о Богѣ Лотце совершенно порвалъ со спиритуалистической метафизикой и пришелъ къ концепціи, родственной концепціи Спинозы. На немъ оправдалось глубокое замѣчаніе Лейбница въ письмѣ къ Hoffmann'y: ademta rebus vi agendi, non posse eas a divina substantia distingui, incidique in Spinosismum [2]).

На Лотце принято смотрѣть, какъ на самаго выдающагося представителя спиритуалистической философіи въ XIX столѣтіи. И это убѣжденіе раздѣляютъ не только много-

---

andere Vorstellung einer Vielheit von Elementen über, deren Dasein und Inhalt durchaus bedingt ist durch die Natur und Wirklichkeit des Einen Wesens, dessen unselbständige Glieder sie sind, dessen Selbsterhaltung sie alle untereinander in eine unablässige Beziehung auch gegenseitiger Abhängigkeit setzt, und nach dessen Gebot sie, ohne einen Widerstand leisten oder eine Hülfe gewähren zu können, die sie ihrer eignen selbständigen Realität verdankten, in jedem Augenblicke sich so ordnen, dass der Gesammtinhalt der Welt einen neuen identischen Ausdruck desselben Sinnes gewährt, eine Harmonie, die nicht prästabilirt ist, sondern in jedem Momente sich durch die Kraft des Einen wiedererzeugt. (System der Philosophie. II: Metaphysik. S. 139, 140).

1) . . . seine (jedes einzelnen Dinges) Wirklichkeit und Substanz nur als eine bestehende oder vorübergehende Thätigkeit des einen Wesens, seine Natur und Form, als eine folgerichtige Phase der Entwicklung Desselben. . . (S. 153).

2) Opera philosophica, ed. Erdmann P. 161.

численные послѣдователи знаменитаго мыслителя[1]), но и противники конкретно-идеалистическаго пониманія дѣйствительности. Недостатки, присущіе философіи Лотце, очень часто признаются характерными для всего конкретно идеалистическаго міропониманія вообще: обнаруживъ дѣйствительныя противорѣчія и неясности у автора „Микрокосма", предполагаютъ, что эти противорѣчія принципіально неустранимы изъ спиритуалистической концепціи дѣйствительности. Въ Тейхмюллерѣ обыкновенно видятъ только одного изъ послѣдователей Лотце, не внесшаго ничего принципіальноноваго въ міросозерцаніе своего учителя. На самомъ дѣлѣ Тейхмюллеръ для послѣдовательнаго и всесторонняго обоснованія и развитія спиритуалистической философіи сдѣлалъ неизмѣримо больше, чѣмъ Лотце. Послѣ Августина и Лейбница это крупнѣйшій представитель спиритуализма въ исторіи философіи, и ужъ, безусловно, самый глубокій и оригинальный мыслитель второй половины прошлаго столѣтія.

Тейхмюллеръ.

Тейхмюллеръ пришелъ къ своей системѣ прежде всего путемъ глубокаго и всесторонняго изученія исторіи философіи. Продолжая дѣло, начатое Тренделенбургомъ, онъ довелъ до высокаго совершенства основной отдѣлъ этой науки — исторію понятій[2]). Спеціальныя его изслѣдованія

1) Среди нихъ выдѣляются Hugo Sommer, Ludwig Busse, Franz Erhardt и Max Wentscher.

2) . . . die Philosophie hat sich in den letzten Decennien über ihre eigene Geschichte genauere Rechenschaft abgelegt, als jemals früher. Um hierin eine noch grössere Exactheit zu gewinnen, muss man eingedenk bleiben, dass Philosophie nur in Begriffen besteht, und dass eine Geschichte der Meinungen und Ueberzeugungen keine Geschichte der Philosophie ist. Es ist zwar sehr interessant, die Einflüsse des persönlichen Lebens, der gesellschaftlichen Zustände, der religiösen und politischen Atmosphäre auf die Ausbildung der philosophischen Systeme zu erforschen; aber es wird dabei leicht vergessen, dass solche historische Psychologie den eigentlichen Philosophen nur nebenbei interessiren darf; denn seine Angelegenheit ist

относятся главнымъ образомъ къ исторіи древней философіи[1]). Такой интересъ къ этому періоду въ развитіи человѣческой мысли объясняется тѣмъ, что въ античной философіи Тейхмюллеръ находитъ всѣ типическія точки зрѣнія на дѣйствительность, въ которыя средневѣковая и новая философія вносятъ, по существу, лишь незначительныя поправки:

Als ich — говоритъ Тейхмюллеръ — vor dreissig Jahren die Naturwissenschaften und die grossen neueren Philosophen zu studiren anfing und gleichzeitig unter Trendelenburg's

---

der Begriff und die Geschichte der Begriffe. – Da unsere Philosophie aber fast ganz auf den Griechen ruht, so muss die Hauptarbeit des Geschichtsforschers den Ursprüngen der Begriffe bei den Griechen gewidmet werden. Das sind die Ziele und die Bahnen, welche Trendelenburg der Philosophie wies. Trendelenburg warnte davor, die Philosophie in die Culturgeschichte und Nationalliteratur aufgehen zu lassen; Trendelenburg zeigte an dem traurigen Beispiele Schelling's, jenes mächtigen Geistes, wie viel daran liegt, nicht „in umgedrehter Ordnung rückwärts" in die Philosophie einzudringen, sondern „mit der Geschichte zu gehen und der geschichtlichen Entwicklung der grossen Gedanken in der Menschheit zu folgen". Dieser gesunden und die Philosophie in ihrer eigenen Thätigkeit streng und kräftig wahrenden Richtung schliesse ich mich vollkommen an. Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Bd. I, Ss. V u. VI.

1) Важнѣйшія изъ нихъ:

Beiträge zur Erklärung der Poëtik des Aristoteles, 1868. — Aristoteles' Philosophie der Kunst, 1869. — Geschichte des Begriffs der Parusie, 1873. Letztere drei Bände unter dem Gesammttitel „Aristotelische Forschungen" (bei E. Barthel, Halle).

Studien zur Geschichte der Begriffe, 1874 (Baer, Frankfurt a. M.). 1. Anaximander. 2. Anaximenes. 3. Xenophanes. 4. Platon's Unsterblichkeitslehre. 5. Platon und Aristoteles.

Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Drei Bände (Perthes, Gotha). I. Herakleitos, 1876. II. Pseudohippokrates de diaeta — Herakleitos als Theolog, oder über den Einfluss der ägyptischen Theologie auf die griechische Philosophie, 1878. III. Die praktische Vernunft bei Aristoteles, 1879.

Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Christo. (W. Koebner, Breslau.) Bd. I, 1881. 1. Fehden, welche die Chronologie der Platonischen Dialoge der ersten Periode bestimmen. 2. Fehden zwischen Aristoteles und Plato. 3. Isokrates greift im Panathenaikos Aristoteles' Schule und Plato's Gesetze an. Bd. II, Ib. 1884. 1. Platos Schriften, Leben und Lehre. 2. Dialoge des Simon.

Leitung mich in Aristoteles vertiefte und aus besonderer Sympathie Plato mir zu eigen machte, so erkannte ich sehr bald, das die ganze moderne Philosophie nur ein immer nach dem vermehrten positiven empirischen Kenntnissen und nach dem Zeitgeschmacke zugestutztes Abbild des antiken Urbildes sei. Desshalb versuchte ich zuerst die antike Philosophie in volles Licht zu heben und namentlich das Verhältniss des Aristoteles zu Plato in's Reine zu bringen. Die Resultate dieser Arbeiten zeigten mir nun die alte granitne Strasse, auf der die Kirchenväter wandelten, und die unveränderlich zugehauenen Bausteine, mit denen sie Dogmatik, wie die Modernen ihre speculativen Systeme bauten. Erst nachdem mir so die moderne Philosophie bis in ihre letzten Wurzeln historisch durchsichtig geworden war, glaubte ich meine eigenen, bisher nur in den Vorlesungen dargelegten Forschungen zur Mittheilung bringen zu dürfen [1]).

Благодаря своему совершенно исключительному знакомству съ исторіей идей Тейхмюллеръ могъ воспользоваться всѣми предыдущими пріобрѣтеніями философской мысли для построенія и всесторонняго обоснованія своей собственной системы.

Спеціалисты по исторіи философіи очень часто оказываются посредственными философами — непрерывное изученіе и изложеніе чужихъ взглядовъ не оставляетъ имъ досуга для того, чтобы прійти къ собственному міропониманію. Въ Тейхмюллерѣ превосходный историкъ философіи соединяется съ первоклассным оригинальнымъ мыслителемъ. Трудно указать другого философа, который до такой степени обстоятельно и методически прошелъ бы вновь весь процессъ мысли, совершенный крупными философами древняго и новаго міра, который съ такою же полнотою воспроизвелъ бы въ своемъ сознаніи тѣ мотивы и основанія, которыя

1) Die wirkl. u. d. scheinbare Welt S. XXI—XXIII.

заставляли предыдущихъ мыслителей ставить и рѣшать основные вопросы философіи такимъ, а не инымъ образомъ. Несмотря на чрезвычайную сжатость изложенія, въ произведеніяхъ Тейхмюллера приняты во вниманіе всѣ возможныя рѣшенія разсматриваемыхъ имъ проблемъ и предусмотрѣны всѣ тѣ существенныя возраженія, которыя могли бы быть сдѣланы противъ нихъ съ другихъ точекъ зрѣнія. На этой широкой исторической основѣ нашъ философъ построилъ собственную систему, представляющую одинъ изъ величайшихъ памятниковъ умозрительнаго творчества — *κτῆμα ἐς ἀεί.*

Въ основу своей глубоко-оригинальной системы Тейхмюллеръ кладетъ изслѣдованіе о понятіи бытія. Философія должна прежде всего опредѣлить это понятіе и отдать себѣ отчетъ въ методѣ, пользуясь которымъ она его находитъ. Отказаться отъ выполненія этой задачи метафизика не можетъ ни въ какомъ случаѣ, такъ какъ все, чему она учитъ, имѣетъ смыслъ и значеніе лишь постольку, поскольку относится къ бытію. Точно такъ же и теорія знанія не можетъ обойтись безъ понятія бытія; вѣдь само знаніе представляетъ собою нѣчто дѣйствительное, или существующее и имѣетъ своимъ предметомъ то, чему принадлежитъ бытіе: кто не познаетъ ничего, то-есть ничего существующаго, тотъ, очевидно, не обладаетъ никакимъ познаніемъ, а если бы познанія не существовало, то, разумѣется, не могло бы быть даже и рѣчи о теоріи познанія [1]).

Несмотря на такую исключительную важность, понятіе бытія, по мнѣнію Тейхмюллера, представляетъ наименѣе разработанную проблему въ философіи, и тщательное его изслѣдованіе можетъ привести къ совершенно новому міропониманію. Мы оставимъ пока въ сторонѣ крайне спорное утвержденіе Тейхмюллера о совершенной неразработанности

1) Die wirkliche und die scheinbare Welt. Стр. 3.

проблемы бытія у прежнихъ философовъ и прямо перейдемъ къ изложенію его теоріи.

Тейхмюллеръ изслѣдуетъ прежде всего топику идеи бытія (Гл. II Стр. 17—43).

Онъ предлагаетъ, при этомъ, новое и чрезвычайно оригинальное дѣленіе элементовъ нашего познанія.

Отправнымъ пунктомъ служитъ для него здѣсь наше обыкновенное сознаніе съ тѣмъ уже сложившимся образомъ міра, котораго еще не тронуло философское сомнѣніе. Нашъ философъ беретъ это неизбѣжное произведеніе нашей душевной дѣятельности и ставитъ своей задачей найти для всѣхъ сложныхъ формъ нашего обыкновеннаго сознанія ихъ элементы.

Во всѣхъ нашихъ познавательныхъ актахъ мы соотносимъ тѣ или иные элементы, и результатъ такого соотнесенія выражаемъ въ тѣхъ или иныхъ формахъ. Поэтому мы должны различать въ нихъ пункты соотнесенія (Beziehungspunkte), съ одной стороны, соотносящія формы (Beziehungsformen), съ другой.

Если мы возьмемъ какое-нибудь сложное соотнесенное цѣлое (Beziehungsganzes), то посредствомъ своеобразной логической химіи мы можемъ выдѣлить въ немъ тѣ пункты, которые послужили матеріаломъ для соотнесенія. „Я вижу зеленое поле, я слышу нѣжную музыку“. Выдѣливъ изъ этихъ соотнесенныхъ единствъ формы (сложное представленіе предмета „поле, музыка“ и грамматическія флексіи), мы получимъ въ остаткѣ три области простыхъ соотносительныхъ пунктовъ: 1) „я“ обозначаетъ наше непосредственное, единичное самосознаніе (das unmittelbare, singuläre Selbstbewusstsein), которое нѣтъ никакой возможности свести ни къ какому другому болѣе простому представленію; 2) въ „вижу, слышу“ мы имѣемъ сознаніе о нашихъ актахъ, или дѣятельностяхъ и состояніяхъ; 3) „зеленое, нѣжное“ обозначаетъ ощущенія и чувства. Ни одна изъ этихъ областей

не возникла путемъ соотнесенія, соединенія или сложенія какихъ-нибудь болѣе простыхъ фактовъ нашего сознанія, во всѣхъ нихъ мы имѣемъ, поэтому, простое, безотносительное, непосредственное сознаніе (einfaches, beziehungsloses, unmittelbares Bewusstsein).

Если отъ соотносимыхъ въ познаніи пунктовъ мы перейдемъ къ соотносящимъ формамъ, то и здѣсь мы найдемъ три различныя области въ зависимости отъ того, какимъ, именно, образомъ происходитъ соотнесеніе и какіе пункты служатъ для него матеріаломъ.

Чтобы нагляднѣе выразить свое ученіе о формахъ познанія, Тейхмюллеръ предлагаетъ слѣдующій образъ:

Даны лукъ и стрѣла. Стрѣляя, мы какъ бы соотносимъ ихъ другъ съ другомъ. При этомъ мы сознаемъ: 1) результатъ нашего соотнесенія въ видѣ летящей стрѣлы, 2) самую дѣятельность соотнесенія — наложеніе стрѣлы на тетиву, натягиваніе лука, прицѣлъ и т. д. и, наконецъ, 3) связь и единство всего процесса по его дѣятельностямъ и результату.

1) Сознаніе результата Тейхмюллеръ называетъ созерцаніемъ (Anschauung) или перспективнымъ образомъ. Такъ, всѣ предметы и явленія такъ называемой внѣшней дѣйствительности суть не что иное, какъ перспективныя созерцанія, при чемъ выдѣленіе въ нихъ соотносимыхъ элементовъ, съ одной стороны, соотносящихъ формъ, съ другой, и ихъ противопоставленіе вовсе не дается намъ непосредственно, а требуетъ соотвѣтствующей умственной дѣятельности: цвѣтокъ не воспринимается нами, какъ аггрегатъ цвѣтовыхъ пятенъ, и убѣжденіе въ томъ, что предметы окружающаго насъ міра могутъ быть разложены на наши субъективныя ощущенія, принадлежитъ сравнительно поздней эпохѣ философскаго развитія. 2) Мы воспринимаемъ не только результатъ нашей дѣятельности, намъ непосредственно дано сознаніе самой дѣятельности въ различныхъ ея видахъ, и вотъ это сознаніе выражается въ идеяхъ

и формахъ. Въ сознаніи различныхъ видоизмѣненій нашей соотносящей дѣятельности Тейхмюллеръ обнаруживаетъ, такимъ образомъ, источникъ такихъ идей, какъ сходство, различіе, цѣль, средство, причина, дѣйствіе, страданіе и т. п. 3) Наконецъ, мы можемъ замѣтить связь и разнообразныя взаимныя отношенія всѣхъ безотносительныхъ элементовъ сознанія, входящихъ въ установленныя нами основныя группы. Дѣятельность, при помощи которой мы преодолѣваемъ первоначальную изолированность этихъ элементовъ, и которая является, такимъ образомъ, посредницей между различными областями сознанія, Тейхмюллеръ называетъ мышленіемъ, или интеллектуальной интуиціей[1]).

Въ интеллектуальной интуиціи съ особенною силой и отчетливостью проявляется діалектическій характеръ мышленія. Благодаря мышленію всѣ элементы познанія вступаютъ въ общеніе другъ съ другомъ, мысль не оставляетъ ничего въ изолированномъ видѣ: формы соотношенія и образы, данные въ наглядномъ представленіи, она разлагаетъ на ощущенія и сопровождающія ихъ чувства и дѣятельности и, затѣмъ, возстанавливаетъ ихъ взаимную связь и единство; соотнося и дѣятельно объединяя отдѣльныя содержанія нашей душевной жизни, мышленіе приходитъ къ идеямъ, а соотнося другъ съ другомъ идеи — къ понятіямъ, оно изслѣдуетъ далѣе понятія во всѣхъ ихъ сплетеніяхъ съ наглядными представленіями во всѣхъ сужденіяхъ и умозаключеніяхъ, наконецъ, оно относитъ все, что происходитъ въ нашемъ сознаніи, къ самосознанію, или къ „я“, которое

1) Endlich können wir auch die Beziehung aller dieser Elemente unter einander wieder bemerken und dieses nennen wir denken; dadurch wird nichts einzeln für sich vorgestellt, sondern eine Beziehung selbst wird mit einer anderen Beziehung und mit dem Bezogenen verglichen und das Ganze einheitlich zusammengeschaut in Begriffen, was wir auch die intellectuale Intuition nennen können (S. 20).

видитъ и слышитъ, чувствуетъ и дѣйствуетъ, представляетъ и мыслитъ [1]).

Это ученіе о діалектическомъ характерѣ мысли преодолѣваетъ обычное представленіе о взаимной разрозненности и разобщенности формъ познанія, или категорій. Разсматривая категоріи, какъ результаты соотносящей дѣятельности нашего сознанія, Тейхмюллеръ находитъ путь отъ любой данной категоріи ко всѣмъ другимъ. Категоріи не переходятъ другъ въ друга и не исчезаютъ одна въ другой, какъ у Гегеля: каждая изъ нихъ, вступая въ ту или иную связь съ другими категоріями, остается тѣмъ же, чѣмъ она была и раньше; новая категорія только присоединяется къ старой, и обѣ составляютъ живое единство въ созидающей и связывающей ихъ мысли. „Всѣ категоріи вмѣстѣ взятыя образуютъ, поэтому, внутреннее единство, систему, вѣчную истину, живущую въ нашей мысли нераздѣльной жизнью“.

Итакъ, Тейхмюллеръ устанавливаетъ три области непосредственнаго обыкновеннаго сознанія. Какой же изъ этихъ областей принадлежитъ понятіе бытія?

Прежде всего, разумѣется, необходимо отказаться отъ иллюзіи, будто самостоятельное бытіе принадлежитъ предметамъ внѣшняго опыта. Многочисленные обманы нашихъ чувствъ убѣждаютъ насъ въ томъ, что наличность того или иного сложнаго образа въ нашемъ сознаніи вовсе не ручается за реальность его предмета; бытіе внѣшнихъ предметовъ

---

1) „. . . das Denken (vermittelt) die spröde Isolierung der Elemente durch Beziehung aller auf einander . . . Das Denken lässt nichts isoliert; die Beziehungsformen der Anschauungsbilder löst es in die Empfindungen und die begleitenden Gefühle und Thätigkeiten auf und stellt dann die Gemeinschaft und Beziehung wieder her; die Ideen bringt es durch ihre Beziehung auf einander zum Bewusstsein und zu Begriffen und verfolgt sie in ihrer Verknüpfung mit den Anschauungen in allen Urtheilen und Schlüssen; endlich bezieht es allen Bewusstseinsinhalt auf das Selbstbewusstsein, da das Ich sieht und hört und fühlt und wirkt und vorstellt und denkt . . . Das Denken ist daher dialektisch, sofern es nichts beziehungslos lässt und alle Beziehungen zur Einheit verknüpft“ (S. 22).

не дано намъ непосредственно, и мы говоримъ о ихъ реальности лишь на основаніи болѣе или менѣе сложнаго умозаключенія [1]). Но если къ бытію вещей мы можемъ только заключать, то мы должны предварительно знать, что такое бытіе. На этотъ вопросъ созерцаніе внѣшнихъ предметовъ не можетъ дать никакого отвѣта, да и, по существу, эти предметы представляютъ собою не что иное, какъ перспективные наглядные образы, которые чаще всего повторяются въ нашемъ сознаніи и отличаются относительно наибольшимъ постоянствомъ [2]). Ихъ нельзя оторвать отъ того сознанія, или того „я“, которое ихъ мыслитъ, и, поэтому, мы должны для рѣшенія нашей задачи обратиться къ послѣднему.

Не заключается ли бытіе въ сознаніи нашихъ душевныхъ дѣятельностей? Нельзя ли опредѣлить бытіе, какъ „производящую самое себя дѣятельность“ (sich selbst vollziehende Thätigkeit — Lotze). Мы обладаемъ непосредственнымъ сознаніемъ о дѣятельностяхъ нашей души, поэтому, на первый взглядъ можетъ показаться, что наше предположеніе открываетъ намъ подлинный источникъ понятія бытія. Однако, болѣе основательное разсмотрѣніе нашего допущенія обнаруживаетъ его несостоятельность. Бытіе есть нѣчто единое и себѣ равное: какимъ бы предметамъ мы его ни приписывали, мы всегда и неизмѣнно понимаемъ подъ нимъ одно и то же, иначе мы должны были бы для точнаго выраженія нашей

---

1) Das Sein der sogenannten Dinge wird erschlossen (Стр. 24). Это положеніе Тейхмюллера можно было бы очень удачно иллюстрировать при помощи примѣра, заимствованнаго у Лейбница. Въ изданныхъ проф. И. И. Ягодинскимъ наброскахъ Лейбница, относящихся къ концу 1675 и первой половинѣ 1676 года (Элементы сокровенной философіи о совокупности вещей. Казань 1913) мы находимъ (стр. 10) слѣдующее мѣсто: „Когда мы видимъ во снѣ дворцы, мы справедливо отрицаемъ ихъ существованіе. Слѣдовательно, существовать не значитъ быть воспринимаемымъ“ (Cum somniamus palatia, ea existere recte negamus. Existere ergo non est sentiri).

2) die am Häufigsten vorkommenden und am Beständigsten im Bewusstsein bleibenden perspectivischen Anschauungen ... (Стр. 26).

мысли прибѣгать ко многимъ различнымъ словамъ. Наши же душевныя дѣятельности существенно различаются другъ отъ друга, и у насъ нѣтъ никакой возможности разсматривать ихъ какъ равныя и тождественныя другъ другу. Что равнаго и единаго можно найти въ смѣхѣ и плачѣ, сомнѣніи и вѣрѣ, радости и страданіи? Искусный логикъ могъ бы указать намъ выходъ изъ этой трудности: онъ распредѣлилъ бы наши дѣятельности и состоянія по родамъ, видамъ и подвидамъ и, установивъ для всѣхъ нихъ самое общее, родовое понятіе, поставилъ бы знакъ равенства между этимъ понятіемъ, обнимающимъ въ своемъ логическомъ единствѣ всѣ проявленія нашей душевной жизни, и идеей бытія. Однако, въ основѣ такого пріема лежитъ явное ignoratio elenchi. Устанавливая понятіе, общее для всѣхъ дѣятельностей нашей души, мы опредѣляемъ не само бытіе, но лишь нѣчто такое, что имѣетъ отношеніе къ бытію (etwas am Sein), причемъ бытіе, какъ таковое, предполагается уже извѣстнымъ. Путемъ логическаго обобщенія мы выдѣляемъ лишь одинъ изъ признаковъ, свойственныхъ всѣмъ предметамъ разсматриваемой группы. Но вѣдь, согласно нашему предположенію, бытіе принадлежитъ отдѣльнымъ дѣятельностямъ души, а никакъ не тому, что въ нихъ есть общаго (Die einzelnen Thätigkeiten gelten nach der Hypothese als das Seiende, nicht das Allgemeine oder der vorgestellte abstracte Inhalt)[1]. Притомъ, опредѣляя общее въ вещахъ, мы неизбѣжно отвлекаемся отъ всего индивидуальнаго, и, слѣдовательно, и реальнаго въ нихъ. Всякое опредѣленіе имѣетъ въ виду не дѣйствительное бытіе отдѣльныхъ предметовъ, а только ихъ форму, или типъ; классификаціи доступно не само реальное, какъ таковое, а лишь формы реальнаго, поэтому путемъ обобщенія и отвлеченія мы не можемъ прійти къ подлинному бытію.

Если въ отдѣльныхъ дѣятельностяхъ нашей души

1) Стр. 30, 31.

нельзя установить ничего общаго и тождественнаго для всѣхъ нихъ, то, очевидно, бытія ихъ слѣдуетъ искать не въ нихъ самихъ, а въ одинаковомъ для всѣхъ нихъ отношеніи къ лежащей внѣ ихъ точкѣ. Отдѣльнымъ душевнымъ дѣятельностямъ мы приписываемъ реальное бытіе лишь постольку, поскольку связываемъ ихъ въ нашемъ сознаніи съ „я“, которому они принадлежатъ: я думаю, я желаю, я радуюсь. . . . Такимъ образомъ, мы признаемъ подлинно сущимъ только „я“, душевнымъ же дѣятельностямъ мы приписываемъ реальность лишь постольку, поскольку они даны въ томъ или иномъ дѣятельномъ индивидуальномъ сознаніи.

Итакъ, понятіе бытія не слѣдуетъ искать ни въ наглядныхъ представленіяхъ внѣшнихъ предметовъ, ни въ сознаніи о дѣятельностяхъ нашей души. Такъ какъ логическаго мѣста для понятія бытія, очевидно, нельзя найти ни въ такъ называемыхъ внѣшнихъ ощущеніяхъ, ни въ непосредственномъ единичномъ самосознаніи, то не остается ничего иного, какъ допустить, что оно принадлежитъ интеллектуальной интуиціи или „области идей, которыя благодаря діалектикѣ становятся понятіями“ [1]).

Небходимымъ условіемъ интуиціи обыкновенно считаютъ непосредственную данность ея предмета въ чувственномъ опытѣ. Руководясь этимъ сенсуалистическимъ предразсудкомъ, Кантъ утверждаетъ, что въ разумѣ совершенно отсутствуетъ способность къ созерцанію (Anschaulichkeit). По убѣжденію Тейхмюллера „сущность интуиціи заключается исключительно въ непосредственности, которая можетъ въ одинаковой степени принадлежать какъ элементамъ внутренняго чувства, разума и разсудка, такъ и элементамъ внѣшняго чувства“. Противоположнымъ интуитивному познанію является познаніе опосредствованное, которое постепенно слагается изъ элементарныхъ созерцаній. Такъ, если

1) Стр. 32.

мы возьмемъ какую-нибудь геометрическую теорему, то въ ея истинности мы убѣждаемся не сразу; намъ недостаточно узнать условія теоремы, чтобы признать ея очевидность; для этого мы должны прибѣгнуть къ болѣе или менѣе сложнымъ доказательствамъ, и какъ разъ въ этомъ пунктѣ заключается отличіе дискурсивнаго, опосредствованнаго познанія отъ познанія непосредственнаго, которое намъ доставляетъ интеллектуальная интуиція.

Всѣ элементы познанія связаны другъ съ другомъ. Такъ, въ незатѣйливомъ утвержденіи: „я вижу двухъ гнѣдыхъ лошадей“ соединены элементы изъ всѣхъ областей познанія. Въ „я“ мы имѣемъ единичное самосознаніе, въ „вижу“ — сознаніе нашей дѣятельности, или нашего внутренняго состоянія, въ „гнѣдое“ — чувственное созерцаніе, въ „лошадь“ — единство перспективнаго созерцанія, въ „два“ — идею, благодаря которой мы апперципируемъ актъ отнесенія созерцаній другъ къ другу; наконецъ, въ грамматическихъ флексіяхъ словъ и въ конструкціи предложенія — соотнесенное единство, въ которомъ и благодаря которому всѣ элементы познанія объединяются другъ съ другомъ[1]). Вотъ это-то объединеніе, въ которомъ элементы познанія не теряютъ своей относительной самостоятельности, будучи, въ то же время, неразрывно связанными въ относящемъ и связывающемъ ихъ сознаніи, — и является характерной особенностью интеллектуальной интуиціи: Dies Letzte nun ist das Specifische der intellectualen Intuition; denn was in allen Erkenntnissgebieten vorgeht und zum Bewusstsein kommt, das steht uns hier zusammen vor Augen. Eine Beziehungseinheit finden wir schon in der Anschauung der Pferde, wodurch vielerlei Elemente perspectivisch zusammengefasst werden. Höher noch steht die Beziehungseinheit der Zahl

1) Die Beziehungseinheit, wodurch alle diese Elemente als zusammengehörig und als gesondert mit einander zusammengefasst werden. (Стр. 37).

zwei, welche wiederum jene Beziehungseinheit der Anschauung zu blossen Beziehungspunkten meiner beziehenden Thätigkeit herabsetzt und mir das Bewusstsein meiner einheitlichen Beziehungsthätigkeit selbst giebt. Aber erst der ganze Satz verbürgt mir die Zusammenfassung der getrennt entsprungenen Erkenntnisselemente in eine Einheit; denn es wird hier ein Subject vorgestellt „Ich", das sich seiner Thätigkeit des Sehens bewusst ist und zugleich den Inhalt der Sinnesempfindung vor Augen hat und beurteilt. Diese Beziehung der Thätigkeit auf ein Subject und ein Object und die Zusammenfassung zur Einheit ist also nur möglich, wenn die Intellection über die Trennung der Bewusstseinselemente hinaus ist und alle zugleich als geschieden und als eins auffassen kann. Dieses ist darum der specifische Charakter der intellectuellen Intuition im Gegensatz zu den übrigen Erkenntnissgruppen [1]).

Съ точки зрѣнія непосредственности у однихъ источниковъ познанія нѣтъ никакихъ преимуществъ передъ другими источниками, ни одинъ изъ нихъ не можетъ быть замѣщенъ другимъ или сведенъ къ другому.

Однако, ни въ перспективныхъ образахъ, ни въ сознаніи нашихъ дѣятельностей мы не можемъ найти понятія бытія, такъ какъ мы должны предварительно приписать имъ бытіе на основаніи умозаключенія; по той же причинѣ мы должны отказаться отъ надежды найти понятіе бытія какъ въ единичномъ самосознаніи, такъ и въ ощущеніяхъ и чувствахъ.

Если ни въ одной изъ областей непосредственнаго сознанія, взятой въ отдѣльности, нельзя открыть понятія бытія, то, очевидно, понятіе это дано въ ихъ соотнесеніи, составляющемъ задачу діалектики, или интеллектуальной интуиціи. Каждая изъ областей сознанія ограничена предѣлами собственнаго специфическаго содержанія.

1) Стр. 37, 38.

и сама по себѣ не имѣетъ прямого отношенія къ другимъ областямъ, подобно тому, какъ зрѣніе ничего не знаетъ о звукахъ и слухъ о краскахъ. Поэтому, вопросъ о бытіи можетъ разрѣшить только то познаніе, которое имѣетъ въ виду не одну какую-нибудь область, но которое связываетъ ихъ всѣ въ своемъ нерасторжимомъ единствѣ. Интеллектуальная интуиція уничтожаетъ таможенныя границы между отдѣльными областями сознанія, она одинаково господствуетъ надъ всѣми ними и повсюду устанавливаетъ многообразныя связи и отношенія. Поэтому, изслѣдованіе понятія бытія составляетъ всецѣло задачу и предметъ интеллектуальной интуиціи [1]).

1) In Bezug auf Unmittelbarkeit stehen alle Erkenntnisquellen in gleicher Linie; denn keine einzige kann durch eine andere vicariirend vertreten oder aus einfacheren Elementen abgeleitet werden. Da sich aber zeigte, dass weder die perspectivischen Anschauungsbilder, wie Wundt und die Positivisten, noch das Bewusstsein unserer Tätigkeiten, wie Fichte und Lotze wollen, den Begriff des Seins liefern, weil dieses durch ein Urteil, durch eine Beziehung ihnen erst zuerkannt werden muss: so ist einleuchtend, dass aus demselben Grunde auch das singuläre Selbstbewusstsein und die Empfindungen und Gefühle nicht die Vorstellung oder Idee oder den Begriff des Seins irgendwie uns einhändigen können. Denn, wenn man fragte, wie wir dies wissen möchten, ohne schon die Definition des Seins zu besitzen, so lässt sich mit apagogischem Beweise antworten, da keines dieser Gebiete eine Erklärung, eine Begründung oder eine Rechtfertigung für den Inhalt seiner Manifestationen beizubringen vermag, während wir doch entschieden für jede Zuerkennung von Sein und Wirklichkeit einen Beweis verlangen. Mithin kann dem Sein auch nur das Tribunal der Dialektik competiren, durch welche wir Beziehungen nicht bloss auffassen, sondern auch begründen, d. h. nur die intellectuale Intuition. Denn wenn es fraglich ist, ob nicht die Sinnlichkeit oder sonst ein sogenanntes Erkenntnisvermögen uns von dem Sein Kunde gebe, so kann darüber doch nur diejenige Erkenntnis entscheiden, welche nicht ein bestimmtes Gebiet mit Ausschluss der übrigen vor Augen hat. Wie aber das Gesicht nichts von den Tönen weiss und das Gehör nichts von den Farben, so weiss jede Erkenntnisquelle nur ihren specifischen Inhalt und es ist allein das Recht der intellectualen Intuition, durch die Kleinstaaterei und die Zollgrenzen der übrigen Erkenntnissgebiete nicht gehemmt zu werden, sondern überall sich als in ihrem Reiche zu fühlen und die Beziehungen aller zu verstehen. Mithin ist es grade der specifische Charakter der Intellection, der den Begriff des Seins und die Frage nach dem Wesen des Seins und eine Topik des Erkenntnissinhalts erst überhaupt möglich macht. (Стр. 42, 43).

Съ чего же должно начинать мышленіе, пытаясь діалектическимъ путемъ опредѣлить понятіе бытія? Всякое мышленіе по самой своей природѣ неизбѣжимо предполагаетъ раньше себя наше обыкновенное сознаніе. Мы можемъ, правда, совершенно отвлечься отъ его данныхъ (такъ поступаютъ, напримѣръ, Спиноза и Гегель), но созданная такимъ образомъ спекулятивная теорія можетъ быть признана истинной только въ томъ случаѣ, если содержаніе обыкновеннаго сознанія вытекаетъ въ качествѣ необходимаго слѣдствія изъ гипотетически принятыхъ нами началъ, да и прійти къ подобнымъ началамъ, по существу, можно только путемъ анализа обыкновеннаго сознанія и рефлексіи, направленной на его содержаніе [1]).

Анализируя наше обыкновенное сознаніе, мы находимъ, что въ немъ происходитъ непрерывная смѣна самыхъ разнообразныхъ процессовъ, или состояній — мыслей, представленій, желаній и т. д. Наша душевная жизнь заключается въ томъ, что мы или думаемъ, или ощущаемъ, или желаемъ

---

1) Indem wir unser gewöhnliches Bewusstsein voraussetzen, tun wir nichts Unwissenschaftliches; denn niemand fängt an zu philosophiren, wenn er nicht vorher erst ein gewisses Lebensalter erreicht hat, in welchem ihm das Bewusstsein schon mit den gewöhnlichen Erlebnissen versehen ist. Es ist daher zwar gestattet, von dem Gegebenen ganz zu abstrahiren, wie z. B. Spinoza und Hegel tun; aber es wird keine so ohne Basis entworfene speculative Theorie für wahr gelten können, wenn sich nicht nachher der Inhalt des gewöhnlichen Bewusstseins als eine Folge aus den hypothetisch angenommenen Principien wieder ableiten lässt. Nun kann man aber auf alle derartigen Principien nur kommen, wenn man sie durch Analyse des Bewusstseins und durch Reflexion über seinen Inhalt findet. Werden diese Principien desshalb wie etwa bei Spinoza als Axiome und Definitionen vorangestellt oder wie bei Hegel als bekannt vorausgesetzt, so weiss man sich entweder nichts darunter zu denken, oder man ist genöthigt, sich im Stillen an die Thatsachen des Bewusstseins zu erinnern, die uns zu solchen speculativen Begriffen und Urtheilen die Veranlassung bieten konnten. Möge man daher bei dem Anfang der Metaphysik noch so sehr von allem Gegebenen absehen und rein zu construiren vorgeben, so setzt man doch immer sowohl bei sich, als bei denen, die uns verstehen sollen, das gewöhnliche Bewusstsein wieder voraus. (Стр. 50, 51).

то одно, то другое, то третье. Въ ощущеніяхъ, чувствахъ, желаніяхъ, мысляхъ и т. д. мы имѣемъ различные акты или дѣятельности нашей души. Если мы сосредоточимъ свое вниманіе, съ одной стороны, на непрестанно мѣняющихся дѣятельностяхъ души, съ другой стороны, на отдѣльныхъ содержаніяхъ этихъ дѣятельностей, то у насъ образуется болѣе или менѣе ясное понятіе объ отношеніи этихъ содержаній къ нашимъ смѣняющимся дѣятельностямъ. Въ языкѣ этому отношенію соотвѣтствуетъ всеобщая форма постановки этого отношенія посредствомъ вопроса: что? „Онъ дѣлалъ——“ „Что онъ дѣлалъ?“ „Онъ думалъ——“ „Что онъ думалъ?“ „Онъ желалъ——“ „Чего онъ желалъ?“ Посредствомъ „что“ мы обозначаемъ здѣсь лишь тотъ фактъ, что всякую дѣятельность мы относимъ къ тому или иному опредѣленному содержанію, какъ къ одному изъ соотносительныхъ пунктовъ, необходимо предполагаемыхъ единствомъ категоріи „что“. „Если мы думаемъ, то мы должны неизбѣжно думать о чемъ-нибудь, и это что-нибудь составляетъ объектъ, или содержаніе нашей мысли“ (стр. 52).

Исчерпывается ли понятіе бытія понятіемъ объ объектѣ, или содержаніи? Содержаніе въ качествѣ одного изъ соотнесенныхъ пунктовъ необходимо предполагаетъ другой пунктъ, слѣдовательно эта категорія выражаетъ только одну сторону понятія бытія, которую Тейхмюллеръ называетъ бытіемъ идеальнымъ (das ideelle Sein). Въ качествѣ второго соотносительнаго пункта идеальное бытіе требуетъ понятія о дѣятельности: содержаніе и дѣятельность образуютъ въ нашемъ сознаніи соотнесенное единство (Beziehungseinheit). Однако, несмотря на то, что ни одно содержаніе немыслимо безъ соотвѣтствующей дѣятельности, и точно такъ же невозможна дѣятельность безъ какого бы то ни было содержанія, связь даннаго содержанія съ данной дѣятельностью не является неразрывной. Одно и то же содержаніе можетъ повторяться до безконечности, оста-

ваясь при этомъ неизмѣннымъ, напротивъ, дѣятельности, съ которыми оно каждый разъ соединяется, различны и разъединены временемъ; содержаніе, слѣдовательно, можетъ быть оторвано не отъ всякой дѣятельности, но отъ той дѣятельности, съ которой оно соединено въ данный моментъ. Одну и ту же мелодію я могъ слышать много разъ въ моей жизни, и эти, разъединенныя большими или меньшими промежутками времени, дѣятельности были каждый разъ различны, хотя и имѣли тождественный объектъ. Мысля эти различныя во времени дѣятельности въ одномъ понятіи, мы приходимъ къ другому соотносительному пункту, или къ другой сторонѣ понятія бытія, которая означаетъ, что то или иное содержаніе на самомъ дѣлѣ, дѣйствительно было объектомъ какой-нибудь нашей дѣятельности. Это понятіе, или эту категорію, въ которой выражается отношеніе идеальнаго бытія къ постоянно мѣняющимся дѣятельностямъ души, Тейхмюллеръ называетъ реальнымъ бытіемъ[1]). Въ языкѣ эта сторона понятія бытія обыкновенно выражается словами: „дѣйствительно“, „дѣйствительность“.

Реальное бытіе слѣдуетъ строго отличать отъ бытія идеальнаго на основаніи слѣдующихъ трехъ признаковъ: идеальное бытіе дано, правда, во множествѣ отдѣльныхъ содержаній, но каждое такое содержаніе дано разъ навсегда только въ единственномъ числѣ — каждое чувственное ощущеніе, каждое понятіе, каждая поэма и любая часть ея (первый стихъ Одиссеи). Напротивъ, дѣятельности, составляющія реальное бытіе, существуютъ въ какомъ угодно множествѣ: первый стихъ Одиссеи можно повторить сколько

1) Das reale Sein oder die Existenz oder das Dasein oder die Wirklichkeit. Mit diesen Worten meinen wir also nicht eine einzelne Thätigkeit, auch nicht viele und auch nicht alle, sondern nur die Beziehung, in welcher sie alle zu dem ideellen Sein stehen“. S. 54.

угодно разъ, и сколько угодно разъ можно пользоваться однимъ и тѣмъ же понятіемъ. Далѣе, содержаніе всегда остается неизмѣннымъ тождественнымъ, тогда какъ дѣятельность постоянно мѣняется. Наконецъ, дѣятельности принадлежатъ ко времени, тогда какъ ихъ содержаніе — безвременно.

Несмотря, однако, на такое тройное отличіе, бытіе реальное и бытіе идеальное необходимо предполагаютъ другъ друга. Тамъ, гдѣ дано то или иное понятіе, то или иное ощущеніе, тамъ необходимо дана и соотвѣтствующая реальная дѣятельность, содержаніе которой составляетъ данное понятіе, данное ощущеніе и т. д. Съ другой стороны, можемъ ли мы представить себѣ ту или иную реально-существующую дѣятельность мысли или ощущенія, въ которой ничего не мыслится и не ощущается. „Можемъ ли мы знать, что (dass) мы мыслимъ, если мы не знаемъ, что̀ (именно) (was) мы мыслимъ?“ Но если бытіе реальное ни въ какомъ случаѣ нельзя отдѣлять отъ бытія идеальнаго, то это доказываетъ, что на самомъ дѣлѣ существуетъ только одно бытіе, которое сознаетъ какъ свое существованіе, такъ и свое содержаніе [1]).

Итакъ, понятіе бытія не исчерпывается понятіемъ о содержаніи и дѣятельности, и мы должны, кромѣ этихъ двухъ сторонъ понятія бытія, принять еще третью сторону, которая составляетъ основаніе тому, что содержаніе и дѣятельность, несмотря на свое различіе, могутъ соединяться другъ съ другомъ. Эта сторона понятія бытія, соединяющая обѣ остальныя стороны и сама соединяющаяся съ ними въ нерасторжимое единство, есть „я“. Только въ немъ и благодаря ему множество и различіе дѣятельностей соединяется съ тождественнымъ содержаніемъ (напримѣръ, рядъ зри-

1) . . . Ein Sein . . ., das sich sowohl seiner Existenz als auch seines Inhalts bewusst wird. S. 55.

тельныхъ актовъ съ однимъ и тѣмъ же объектомъ — краснымъ цвѣтомъ).

„Я“ связываетъ свои дѣятельности со своимъ же соотвѣтствующимъ имъ объектомъ. Въ „я“ исчезаетъ раздѣльность дѣятельностей и ихъ содержаній, и только путемъ сложнаго и труднаго анализа мы находимъ элементы сознанія, выдѣляемъ и понимаемъ ихъ въ отдѣльности. Такое выдѣленіе было бы совершенно невозможно безъ соотвѣтствующей дѣятельности „я“, которое даетъ намъ возможность разложить соотнесенныя единства и понять ихъ элементы въ ихъ изолированности. Съ другой стороны безъ того же самаго „я“ и его соотносящей дѣятельности не было бы ни разума ни сознанія, и въ нашемъ душевномъ мірѣ царилъ бы совершенный хаосъ.

„Я“ тождественно съ каждой своею отдѣльною дѣятельностью, въ то же время, однако, оно совпадаетъ и съ любой другой своею дѣятельностью. Поэтому, оно, по меньшей мѣрѣ такъ же реально, какъ и каждая изъ его дѣятельностей, представляющая собою, по существу, не что иное, какъ актъ этого существа. Въ немъ хранятся продукты прошедшихъ актовъ и коренятся продукты будущихъ. Это существо возвышается надъ раздѣльностью и изолированностью отдѣльныхъ актовъ и ихъ различіями во времени, такъ какъ оно всѣ ихъ относитъ другъ къ другу, всѣ ихъ проникаетъ и несомнѣнно во всѣхъ присутствуетъ. То же самое можно сказать и о идеальномъ бытіи. Раздѣленіе послѣдняго на элементарныя ощущенія, первичныя категоріи и отдѣльныя мысли преодолѣвается въ „я“, благодаря его возвышающейся надъ этой множественностью природѣ. Въ „я“ идеи теряютъ свою взаимную обособленность; сохраняя свое различіе, онѣ въ то же время всѣ соотнесены другъ съ другомъ въ его внутреннемъ единствѣ.

Наконецъ, въ „я“ исчезаетъ противоположность дѣятельности (dass) и содержанія (was), такъ какъ мы познаемъ

въ одномъ и томъ душевномъ актѣ одновременно и то, что мы дѣйствуемъ, и въ чемъ заключается идеальное содержаніе нашихъ дѣятельностей [1]).

Съ результатами діалектическаго изслѣдованія понятія бытія въ данномъ пунктѣ совпадаетъ и обычное словоупотребленіе. Мы видимъ, что „я“ въ языкѣ приписывается какъ реальное, такъ идеальное бытіе. Одно только слово, именно „я“, никогда не употребляется въ языкѣ, какъ пре-

1) Um den Begriff dieses Dritten genauer zu bestimmen, gehen wir auf die bisher gewonnenen Kategorien ein. 1) Ist es existirendes Sein? Ja freilich, sofern es mit jeder beliebig gesetzten wirklichen Thätigkeit eins ist, mit dem Unterschied, dass es auch mit jeder beliebigen andern Thätigkeit zusammenfällt. Es ist also zum mindesten so real seiend, wie jede Thätigkeit, welche wirklich existirt. Desshalb können wir unsere einzelnen Lebensthätigkeiten nur als Acte dieses Wesens auffassen, da in ihm auch die früheren Thätigkeiten gewissermassen bleiben und wieder aus ihm hervorbrechen, wie auch die zukünftigen in ihm wurzeln. Dies Wesen ist desshalb gewissermassen gleichgültig gegen die Trennung und das Aussereinander der Thätigkeiten und gegen ihre zeitlichen Differenzen, da es alle aufeinander bezieht, alle durchdringt und immer in allen gegenwärtig ist. 2) Ebendasselbe gilt auch von dem ideellen Sein, dessen Scheidung in elementäre Empfindungen, primäre Kategorien und einzelne Gedanken durch die gegen diese spröde Vielheit gleichgültige, sie alle umfassende Natur überwunden wird. Es ist hier nicht bloss, wie Aristoteles von der Vernunft sagte, ein Raum der Ideen (*τόπος εἰδῶν*) gemeint, wo sie alle nebeneinander und beieinander wären, sondern eine ganz andere Art von Einigung, da sie ineinander sind und jede Idee ihre Fremdheit der andern gegenüber verliert, so dass sie alle zwar als verschieden gesetzt, aber doch aufeinander bezogen und von einem einzigen Denken zugleich erkannt werden. 3) Endlich verschwindet in dieser dritten Natur auch der Gegensatz des Dass und Was, da wir ja beides nur auseinanderhalten können, wenn wir sowohl das eine, als das andere ganz verstehen. Wie sollen wir aber um das Dass unserer Thätigkeiten wissen, ohne von Anfang bis zu Ende in ihnen und zwar ihrem ganzen Wesen nach gegenwärtig, d. h. ohne mit ihnen identisch zu sein? Denn die mindeste Trennung der Acte von dem Wissen um sie und um ihren Inhalt würde ebensoviel Nicht-verstehen erzeugen. Da wir aber überhaupt wissen, dass wir thätig sind und was der ideelle Inhalt dieser Thätigkeiten ist, so zeigt sich darin schon die Trennung des Dass und Was aufgehoben. Mithin gleicht diese dritte Natur, welche alles Dass und alles Was umfasst und einigt, auch den Gegensatz zwischen beiden aus und vermittelt so die Thatsache, die unser gewöhnliches Bewusstsein uns vor Augen stellt. (Стр. 57, 58.)

дикатъ, а всегда какъ субъектъ. „Я“ связываетъ временныя различія, присущія реальному бытію съ сверхвременнымъ содержаніемъ бытія идеальнаго. „Я“ составляетъ единство съ каждымъ изъ своихъ предикатовъ, но въ то же время не исчерпывается ни однимъ изъ нихъ: я слышу тонъ mi, и я же слышу тонъ re. Мнѣ холодно. и мнѣ же тепло. „Я“ возвышается надъ всѣми противоположностями и связываетъ ихъ въ своемъ единствѣ. Слѣдовательно, „я“ относится къ своимъ дѣятельностямъ и содержаніямъ, какъ субстанція къ акциденціямъ, и его бытіе должно быть опредѣлено, какъ бытіе субстанціальное.

Итакъ, въ бытіи необходимо различать три стороны: бытіе идеальное (was), бытіе реальное (dass) и бытіе субстанціальное. Двѣ первыя стороны представляютъ собою понятія соотносительныя (correlativ), поэтому, въ опредѣленіе одной стороны, необходимо входитъ и другое. Идеальное бытіе мы можемъ опредѣлить, какъ совокупность всѣхъ объектовъ нашего сознанія, разсматриваемыхъ отвлеченно отъ созидающей ихъ дѣятельности нашего „я“ [1]).

Реальное бытіе есть совокупность всѣхъ душевныхъ актовъ, или дѣятельностей, производящихъ идеальные объекты [2]).

Наконецъ субстанціальное бытіе, или „я“ обнимаетъ всѣ объекты и всѣ дѣятельности, притомъ не только въ области познанія, но и въ области чувства, движенія и воли. Правда, въ послѣднихъ трехъ областяхъ представляемый объектъ только координированъ съ соотвѣтствующими дѣятельностями, а не тождественень съ ними, какъ въ познаніи. Но, во всякомъ случаѣ, „я“ возвышается надъ множественностью и различіемъ проявленій человѣческой дѣятельности и ихъ

1) Das Sein als Was ist . . zu definiren, als die Zusammenfassung des gegebenen Bewusstseins im Gegensatz zu dem Dass (Стр. 63).

2) . . . das Dass . . . (ist) zu definiren als die Zusammenfassung aller Acte des Selbstbewusstseins in Beziehung auf das Was. (Стр. 64).

непрерывною смѣною: все происходящее въ сознаніи оно относитъ другъ къ другу и къ себѣ и пребываетъ, такимъ образомъ, тождественнымъ и единымъ во всемъ. Тейхмюллеръ опредѣляетъ, поэтому, „я“, какъ „den in numerischer Einheit gegebenen, seiner selbst bewusst werdenden Beziehungsgrund für alles im Bewusstsein gegebene ideelle und reale Sein“. (Стр. 68). Единство „я“ есть единство субстанціальное, т. е. такое, которое свойственно субстанціи относительно ея аттрибутовъ, или акциденцій. Мы познаемъ это единство исключительно на основаніи непосредственныхъ свидѣтельствъ нашего самосознанія (das Ich als Substanz kann nur durch sich erkannt werden und mithin nur, indem es sich selbst erkennt. — Стр. 71). Это единство ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ смѣшивать съ внѣшнимъ единствомъ матеріальныхъ вещей, слагающихся изъ отдѣльныхъ частей, которыя могутъ существовать и совершенно независимо другъ отъ друга. Единство матеріальной вещи послѣ ея раздѣленія на части совершенно исчезаетъ; остаются только не соединенныя другъ съ другомъ части цѣлаго. Напротивъ „я“, хотя и заключаетъ въ себѣ на подобіе частей дѣятельности и содержанія, тѣмъ не менѣе оно никакъ не можетъ быть раздѣлено на нихъ и исчезнуть въ нихъ, такъ какъ дѣятельности и содержанія не существуютъ реально независимо отъ того „я“, которому они принадлежатъ. Далѣе „я“ нельзя разсматривать какъ сумму, распадающуюся на свои слагаемыя и опять слагающуюся изъ нихъ. Дѣятельности и содержанія не исчезаютъ въ „я“, подобно тому какъ слагаемыя исчезаютъ въ суммѣ, они сохраняютъ въ немъ свою относительную обособленность и раздѣленность и, въ то же время, они неразрывно связаны другъ съ другомъ въ субстанціальномъ единствѣ „я“.

Итакъ, единственнымъ источникомъ для познанія субстанціальнаго бытія является непосредственное сознаніе о нашемъ собственномъ существѣ, и понятіе бытія можетъ

быть опредѣлено слѣдующимъ образомъ: подъ бытіемъ мы понимаемъ знаніе о насъ самихъ, или нашей субстанціи, нашихъ дѣятельностяхъ и содержаніи этихъ дѣятельностей въ ихъ единствѣ и отношеніи другъ къ другу [1]).

Сознанія о нашемъ я не слѣдуетъ смѣшивать съ знаніемъ о немъ. Знаніе имѣетъ дѣло исключительно съ идеальнымъ бытіемъ. Поэтому, ни самосознаніе, ни сознаніе нашихъ дѣятельностей нельзя разсматривать, какъ разновидности познанія. Въ этомъ пунктѣ, именно, и заключается основное заблужденіе отвлеченнаго идеализма, который во всѣхъ своихъ разновидностяхъ выдаетъ мышленіе — одну изъ функцій дѣйствительности — за единственную ея функцію. Отъ Платона до Гегеля всѣ идеалисты подлинную дѣйствительность приписываютъ только идеямъ, разсматривая все, что не можетъ быть сведено къ идеямъ, или какъ мимолетное и призрачное отображеніе идеальнаго бытія, или же какъ рядъ преходящихъ примѣровъ идеи на различныхъ ступеняхъ ея развитія. Поэтому, для идеализма закрытъ доступъ какъ къ субстанціальному, такъ и къ реальному бытію.

Первые великіе представители спиритуализма не мо-

---

1) In dem Selbstbewusstsein haben wir daher die einzige und letzte Quelle unseres Begriffs vom Sein, und alle Anwendungen, die wir in so mannigfaltiger Weise von diesem Begriffe machen, müssen als abgeleitete auf diese Quelle zurückgeführt werden. Denn wie sollen wir von irgend einem Dinge, von einem Thier, einer historischen Person, einem durch Analyse gefundenen Elemente, selbst von Gott und wovon es auch sei, sagen können, dass es sei, gewesen sei oder sein werde, wenn wir nicht schon wüssten, was „sein“ bedeute? Und wie sollten wir dies wissen, wenn wir nicht uns selbst kennen gelernt und den Begriff des Seins daraus geschöpft hätten? Wir schliesen auf das Sein aller andern Dinge; unseres eigenen Seins allein sind wir uns unmittelbar bewusst und grade dieses Wissen von uns selbst und von unseren Thätigkeiten und ihrem Inhalt ist alles, was wir unter Sein verstehen, und es giebt keine andere Quelle der Erkenntniss für diesen Begriff. S. 73.

гутъ послѣдовательно развить свое міропониманіе потому, что не проводятъ яснаго различія между содержаніемъ и дѣятельностью, и разсматриваютъ самосознаніе, какъ актъ интеллектуальной способности. Правда, уже Лотце пытается преодолѣть интеллектуалистическое ученіе о самосознаніи, утверждая, что сознаніе о нашемъ „я“ дано намъ непосредственно въ нашемъ самочувствіи, раньше какого бы то ни было познанія, но понятіе „самочувствія“ страдаетъ чрезвычайной неопредѣленностью, и Лотце, развивая свою систему, самъ очень скоро подпадаетъ подъ вліяніе идеалистическаго проективизма.

Окончательно преодолѣть интеллектуалистическую психологію, составляющую основу панлогистическаго міропониманія, удалось только Тейхмюллеру.

Основное значеніе въ философіи Тейхмюллера принадлежитъ его ученію о бытіи, но его дополняютъ и выясняютъ съ различныхъ сторонъ другія части системы, среди которыхъ особенно важнымъ и плодотворнымъ является ученіе о сознаніи и знаніи.

Характерною особенностью всѣхъ актовъ познанія является объединеніе, по крайней мѣрѣ, двухъ соотносительныхъ точекъ въ единствѣ познавательной функціи[1]). Слѣдуя традиціонной логикѣ, эти соотносительныя точки можно назвать большимъ и меньшимъ терминами (terminus maior et terminus minor), а основаніе, или точку зрѣнія, которой мы руководимся при ихъ соотнесеніи — среднимъ терминомъ (terminus medius). Такъ, если врачъ опредѣляетъ, живъ ли его больной или умеръ, то онъ соотноситъ въ своемъ сознаніи представленіе о данномъ человѣкѣ съ

1) Das Wesentliche aller Erkenntnisse besteht, wie man durch jede Analyse einer Erkenntniss nachweisen kann, in einem Coordinatensystem, in dem mindestens zwei Beziehungspuncte zu der Einheit einer Function zusammengefasst werden. Neue Grundlegung der Psychologie und Logik. S. 19.

понятіями о жизни и смерти, а основаніемъ для такого соотнесенія служитъ присутствіе или отсутствіе у больного дыханія, пульса и т. п. Если мы не указываемъ основанія отнесенія, то нашъ мыслительный актъ называется суждениемъ, если же это основаніе выражено въ формѣ особаго предложенія, то получается умозаключеніе. Такъ какъ всѣ логическіе акты необходимо предполагаютъ то или иное основаніе, то, по существу, всѣ они представляютъ собою умозаключенія. Исключенія изъ этого правила не составляетъ и понятіе, поскольку и въ немъ мы находимъ синтетическое единство соотносимыхъ въ сознаніи точекъ.

Исходя изъ этого глубокаго и оригинальнаго анализа нашихъ логическихъ процессовъ, Тейхмюллеръ опредѣляетъ знаніе, какъ систему координатъ. Система эта необходимо предполагаетъ соотносительныя точки, представляющія собою матеріалъ для координирующей дѣятельности мышленія, напротивъ, въ сознаніи, какъ таковомъ, эти точки совершенно отсутствуютъ — ихъ создаетъ исключительно познаніе, связывая и относя другъ къ другу тѣ данныя, которыя оно находитъ въ первоначальномъ, непосредственномъ, безотносительномъ сознаніи[1]).

Такъ если мы на темномъ фонѣ замѣчаемъ свѣтлое пятно, то въ насъ возникаетъ опредѣленное цвѣтовое ощущеніе — это ощущеніе какъ таковое относится къ области сознанія, оно не заключаетъ еще никакого познанія. Какъ только, однако, то или иное переживаніе дѣлается предметомъ нашей мысли, оно тотчасъ же становится одной изъ соотносимыхъ въ познаніи точекъ; если напримѣръ мы высказываемъ такое незатѣйливое положеніе, какъ „это свѣт-

1) Für die Unterscheidung der Erkenntniss von dem Bewusstsein genügt es nun, diese handgreifliche Wesensbestimmung aller Erkenntniss oder alles Denkens festgestellt zu haben: denn das Bewusstsein zeigt sich sofort davon wesentlich verschieden, da es keine Beziehungspunkte hat. Ibidem.

лое пятно расположено на темномъ фонѣ", то въ немъ мы находимъ уже не одинъ, а нѣсколько познавательныхъ синтезовъ: говоря о свѣтломъ пятнѣ, мы, очевидно, обладаемъ общимъ представленіемъ о свѣтломъ и подъ это общее представленіе подводимъ, или относимъ къ нему данное ощущеніе, далѣе, противопоставляя свѣтлое пятно тому темному фону, на которомъ оно расположено, мы опятьтаки соотносимъ двѣ опредѣленныя точки, матеріалъ для которыхъ мы заимствуемъ изъ непосредственныхъ данныхъ безотносительнаго сознанія.

Дѣятельность познанія необходимо предполагаетъ, такимъ образомъ, наличность сознанія, но не обратно: сознаніе далеко не всегда ведетъ къ познанію, оно можетъ безусловно довлѣть себѣ; такъ, животныя несомнѣнно обладаютъ сознаніемъ, однако, мы едва ли рѣшимся приписать имъ способность къ познанію, возникающему лишь въ результатѣ относящей дѣятельности мысли.

Соотнесеніе, составляющее сущность познанія, можетъ быть правильнымъ или неправильнымъ, истиннымъ или ложнымъ, къ сознанію же, какъ таковому, предикаты истинности и ложности совершенно неприложимы. Заблуждаться можетъ только мышленіе, а никакъ не сознаніе. Само по себѣ сознаніе есть не что иное, какъ „специфическая степень интенсивности, принадлежащая отдѣльнымъ элементарнымъ функціямъ нашей души" [1]).

Поэтому, реальность этихъ функцій никоимъ образомъ не зависитъ отъ того, что мы ихъ сознаемъ. Мы можемъ настолько глубоко погрузиться въ созерцаніе того или иного предмета, что совершенно забываемъ о нашемъ „я", тѣмъ не менѣе „я" не лишается вслѣдствіе этого своего бытія, и непредубѣжденный анализъ непосредственныхъ данныхъ нашего сознанія тотчасъ же раскрываетъ передъ нами его

1) N. Grundl. d. Psychol. u. Logik. S. 23.

субстанціальную природу. Точно такъ же въ глубокомъ снѣ мы не сознаемъ нашего „я“, однако, если насъ громко позовутъ, то мы, проснувшись, тотчасъ же отнесемъ этотъ зовъ къ себѣ, ясно доказывая этимъ, что самосознаніе никогда въ насъ не исчезало, а только проходило черезъ различныя ступени интенсивности.

Всѣ наши дѣятельности, всѣ чувства и всѣ познанія могутъ принадлежать намъ независимо отъ того, сознаются ли они нами въ данный моментъ, или нѣтъ; вѣдь выполняетъ же виртуозъ-музыкантъ безсознательно самыя сложныя движенія, и знаемъ же мы свой родной языкъ, хотя въ каждый отдѣльный моментъ сознаемъ лишь нѣсколько словъ, входящихъ въ его составъ. Слѣдовательно познаніе и знаніе нельзя противополагать безсознательному, сближая при этомъ знаніе съ сознаніемъ[1]). Между сознательной и безсознательной душевной жизнью нельзя провести принципіальной границы: по существу, онѣ составляютъ одно и то же, отличаясь другъ отъ друга лишь по степени интенсивности[2]).

Отдѣляя познавательную функцію съ ея специфическимъ содержаніемъ отъ сознанія, Тейхмюллеръ пріобрѣтаетъ для нашего познанія новые источники[3]). На первомъ мѣстѣ

---

1) Religionsphilosophie. S. IV: ... es zeigt sich, dass dem Erkennen und Wissen nicht etwa das Unbewusste entgegengesetzt ist, während das Bewusstsein zum Wissen gehörte.

2) ... das Bewusstsein und das Unbewusste (ist) ein und dasselbe und nur gradweise verschieden. Es wird deshalb für den Menschen ein Minimum (Differential) und ein Maximum der Bewusstheit für jeden beliebigen Inhalt geben und der Inhalt selbst hat mit diesem Grade nichts zu thun. Religionsphilosophie S. V.

3) Da ich also die Erkenntnissfunction mit ihrem specifischen Inhalte von dem Bewusstsein abgetrennt habe, so gewinnt die Erkenntniss dadurch neue Beziehungspunkte für ihr Räsonnement, d. h. es eröffnen sich ihr neue Erkenntnissquellen. So in erster Linie ist das Ich, welches sich bewusst wird, eine eigene Erkenntnissquelle, ebenso das Bewusstsein unserer Thätigkeiten. Die Erkenntnissfunction wird diese Beziehungspuncte

слѣдуетъ здѣсь поставить самосознаніе, или сознаніе о нашемъ „я“, которымъ обладаетъ каждый человѣкъ, но котораго никакъ нельзя свести ни къ понятію, ни къ сужденію, ни къ умозаключенію. Тѣ, кто подобно Канту, Фихте и Гербарту разсматриваютъ „я“, какъ продуктъ познавательной функціи, разумѣется, не могутъ найти его и поэтому jure элиминируютъ его. Это не значитъ, однако, что оно элиминировано de facto, оно только смѣется надъ охотниками, которые ищутъ дичь тамъ, гдѣ ея нѣтъ. На самомъ дѣлѣ самосознаніе проходитъ черезъ всевозможныя ступени интенсивности, независимо отъ какой бы то ни было дѣятельности познанія[1]). — Точно такъ же новымъ самостоятельнымъ источникомъ познанія является сознаніе о нашихъ дѣятельностяхъ.

Обращаясь къ этимъ источникамъ, познавательная функція находитъ для себя новыя соотносительныя точки и сообщаетъ категоріямъ субстанціи и акциденціи, активности и пассивности, причины и дѣйствія — совершенно новый смыслъ, который никакъ не могъ быть раскрытъ при господствѣ односторонняго интеллектуализма, растворяющаго всю дѣйствительность въ ея познавательной функціи.

---

wissenschaftlich verwerthen und daraus die Kategorien Substanz, Accidenz, Activität, Passivität, Ursache u. s. w. ableiten und für die Psychologie, Naturphilosophie u. s. w. eine Menge der wichtigsten Destructionen früherer Vorurtheile, wie die Handhabe zu neuen Constructionen gewinnen. (Religionsphilosophie S. VII).

1) Jeder (hat) ein Bewusstsein von seinem singulären Ich; aber dies ist nicht etwa ein Begriff, Urtheil oder Schluss, sondern soweit davon entfernt, dass vielmehr alle die Realisten und Idealisten, wie Kant, Fichte, Herbart und die meisten Neueren, welche das Ich als Product der Erkenntnissfunction suchten, es natürlich nicht finden konnten und desshalb jure eliminirten. Darum ist es aber nicht de facto eliminirt, sondern es spottet bloss über die Jäger, welche das Wild da suchen, wo es nicht ist; denn das Ich kommt zu allen Graden der Bewusstheit, ohne irgend einen Akt der Erkenntnissfunktion dazu nöthig zu haben. (Religionsphilosophie SS. VI u. VII.)

На предыдущихъ страницахъ мы пытались прослѣдить развитіе спиритуалистическаго міропониманія въ западной философіи. Въ системѣ Тейхмюллера развитіе это достигло своей высшей точки. Мы могли бы, поэтому, считать нашъ обзоръ основныхъ моментовъ исторіи спиритуализма по существу законченнымъ. Было бы, однако, несправедливо обойти совершеннымъ молчаніемъ заслуги русскихъ мыслителей въ дѣлѣ обоснованія и оправданія конкретно-идеалистическаго пониманія дѣйствительности.

Первымъ русскимъ мыслителемъ, создавшимъ самостоятельную философскую систему, былъ Владиміръ Соловьевъ. Средоточіемъ его изумительно богатой и разносторонней дѣятельности было стремленіе „оправдать вѣру отцовъ“, подвести прочный философскій фундаментъ подъ основныя ученія христіанства. Это стремленіе вдохновляло Соловьева въ его борьбѣ съ матеріализмомъ и крайностями отвлеченнаго идеализма; средства для этой борьбы онъ находилъ иногда и въ конкретно-идеалистической философіи. Однако, усвоить и послѣдовательно развить основныя идеи этой философіи Соловьеву удалось далеко не въ полной мѣрѣ.

Изъ новыхъ философовъ наибольшее вліяніе имѣлъ на него, несомнѣнно, крупнѣйшей платоникъ XIX вѣка Гегель; съ другой стороны, „русскій Оригенъ“ очень многимъ обязанъ — не только, какъ богословъ, но и какъ философъ — крупнѣйшимъ представителямъ святоотеческаго періода, ученія которыхъ выросли на почвѣ платонизма, или точнѣе неоплатонизма. Эти вліянія опредѣлили собою основное направленіе его мысли. Элементы спиритуалистическаго пониманія дѣйствительности играютъ, поэтому, подчиненную роль въ системѣ Соловьева.

Тѣмъ не менѣе въ его произведеніяхъ можно указать не мало страницъ, которыя содержатъ по истинѣ классическое выраженіе нѣкоторыхъ важнѣйшихъ идей этого міропониманія.

Наиболѣе характерное въ этомъ отношеніи мѣсто, посвященное притомъ разсмотрѣнію проблемы сущаго[1]), мы позволимъ себѣ привести in extenso. Оно можетъ въ извѣстномъ смыслѣ служить résumé къ нашимъ выводамъ о взаимоотношеніи понятій сущаго и бытія.

„Данный предметъ всякой философіи есть дѣйствительный міръ какъ внѣшній, такъ и внутренній. Но предметомъ собственно философіи этотъ міръ можетъ быть не въ частныхъ своихъ образахъ, явленіяхъ и эмпирическихъ законахъ (въ такомъ смыслѣ онъ есть предметъ только положительной науки), а въ своей общности. Если частныя явленія и законы суть, какъ это несомнѣнно, различные образы бытія, то общностью ихъ всѣхъ оказывается само бытіе, ибо все существующее имѣетъ между собою общимъ именно, что оно е с т ь, то есть бытіе. Отсюда легко предположить, что философія имѣетъ своимъ основнымъ предметомъ „бытіе“, что она должна прежде всего отвѣчать на вопросъ: что такое подлинное бытіе въ отличіе отъ мнимаго или призрачнаго?

И дѣйствительно, различныя философскія системы и направленія стараются прежде всего дать отвѣтъ на этотъ вопросъ, такъ или иначе опредѣляя то, что они считаютъ подлиннымъ, настоящимъ бытіемъ. Такъ мы видимъ, что въ реалистическомъ направленіи подлинное бытіе опредѣляется какъ природа, какъ вещество, затѣмъ послѣдовательнымъ анализомъ вещество сводится къ ощущеніямъ, и, такимъ образомъ подлинное бытіе опредѣляется какъ ощущеніе; съ другой стороны, раціоналистическій идеализмъ въ своемъ послѣдовательномъ развитіи приходитъ къ опредѣленію подлиннаго бытія какъ понятія или чистой мысли. Оба эти философскія направленія, исходя изъ противоположности объективнаго и субъективнаго бытія, познаваемой вещи и познающаго разума, примиряютъ эту противополож-

1) Критика отвлеченныхъ началъ. Гл. XLIII.

ность съ одной стороны въ ощущеніи, съ другой въ мысли: ибо какъ для послѣдовательнаго сенсуализма ощущеніе не есть извѣстное состояніе субъекта, потому что самъ субъектъ не признается здѣсь существующимъ внѣ ощущенія, такъ точно и для послѣдовательнаго раціонализма чистая мысль не есть умственный актъ субъекта, ибо самъ субъектъ не признается здѣсь существующимъ внѣ мысли или понятія: такимъ образомъ, какъ тамъ ощущеніе, такъ здѣсь мысль, оказываются не какими-нибудь опредѣленными способами бытія субъекта, а бытіемъ вообще, тождествомъ субъективнаго и объективнаго.

Но это примиреніе совершенно призрачное, состоящее въ простомъ уничтоженіи обоихъ противоположныхъ терминовъ, а не въ соединеніи ихъ.

Въ самомъ дѣлѣ, и мысль, и ощущеніе, принимаемыя въ такомъ безусловномъ и исключительномъ значеніи, теряютъ всякій опредѣленный смыслъ: мысль вообще и ощущеніе вообще, то есть такія, въ которыхъ никто ничего не мыслитъ и не ощущаетъ, суть слова безъ содержанія, и точно также пустое слово и бытіе вообще. На самомъ дѣлѣ „бытіе“ имѣетъ два совершенно различные смысла, и если отвлечься отъ этого различія, то теряется всякій опредѣленный смыслъ, остается одно слово. Когда я говорю: „я есмь“, „это существо есть“, и затѣмъ, когда я говорю: „эта мысль есть“, „это ощущеніе есть“, то я употребляю глаголъ „быть“ въ весьма различномъ значеніи; въ первомъ случаѣ, когда говорится о бытіи существа — меня или другого, — этотъ глаголъ употребляется въ смыслѣ прямомъ и безотносительномъ: это существо есть само по себѣ, оно собственный субъектъ бытія, бытіе принадлежитъ ему самому прямо и непосредственно; напротивъ, во второмъ случаѣ, когда говорится о бытіи какого-нибудь ощущенія, напримѣръ, краснаго цвѣта, или какого-нибудь понятія, напримѣръ, понятія равенства, слово „бытіе“ употребляется въ смыслѣ относительномъ и

условномъ, ощущеніе краснаго цвѣта есть, но не само по себѣ, а лишь въ томъ случаѣ, если есть ощущающій; понятіе равенства есть, если есть мыслящій умъ, ибо невозможно допустить, чтобъ ощущеніе краснаго цвѣта или понятіе равенства существовали сами по себѣ, безъ ощущающаго и мыслящаго: тогда они перестали бы быть ощущеніемъ и понятіемъ. Другими словами, если въ первомъ случаѣ („я есмь“) бытіе разумѣется какъ предикатъ нѣкотораго субъекта, — того существа, о которомъ я говорю, что оно есть, то во второмъ случаѣ, напротивъ, то, о чемъ я говорю, — ощущеніе красноты, понятіе равенства — само въ дѣйствительности есть только предикатъ субъекта ощущающаго и мыслящаго и, слѣдовательно, не можетъ имѣть бытіе своимъ безотносительнымъ предикатомъ.

Когда говорится „я есмь“, то въ предикатъ „есмь“ входятъ и мои ощущенія и мысли, ибо я есмь, между прочимъ, какъ ощущающій и мыслящій; такимъ образомъ, мысль и ощущеніе входятъ въ содержаніе бытія, суть нѣкоторые опредѣленные способы бытія или частные предикаты извѣстнаго субъекта, о которомъ мы говоримъ вообще, что онъ есть. Эта моя мысль или это мое ощущеніе составляютъ часть моего бытія, нѣкоторый способъ моего бытія, и когда я говорю: „я есмь“, то подъ „есмь“, въ отличіе отъ „я“, разумѣю именно всѣ дѣйствительные и возможные способы моего бытія, мысли, ощущенія, хотѣнія и т. д. Но объ этихъ способахъ самихъ по себѣ я уже логически не могу утверждать, что они суть въ томъ смыслѣ, какъ я утверждаю, что я есмь, ибо они суть только во мнѣ какъ своемъ субъектѣ, тогда какъ я есмь въ нихъ, какъ своихъ предикатахъ, но независимо отъ нихъ, такъ какъ они составляютъ только нѣкоторую часть моего бытія, никогда его вполнѣ не покрывающую. Моя мысль есть какъ *принадлежащая* мнѣ, я же есмь какъ *обладающій* ею. Такимъ образомъ, слово „бытіе“ употребляется здѣсь въ двухъ не

только различныхъ, но и противоположныхъ смыслахъ. Поэтому, когда говорится просто „эта мысль есть“ или „это ощущеніе есть“, то только грамматически можно допустить мысль и ощущеніе какъ субъекты съ предикатомъ бытія, логически же они, будучи сами лишь предикатами мыслящаго и ощущающаго, никакъ не могутъ быть дѣйствительными субъектами, и слѣдовательно, бытіе никакъ не можетъ быть ихъ дѣйствительнымъ предикатомъ; такъ что эти утвержденія: „моя мысль есть“, „мое ощущеніе есть“, значатъ, собственно, только: „я мыслю“ „я ощущаю“, и вообще: „мысль есть“, „ощущеніе есть“ значитъ только: „нѣкто мыслитъ“, „нѣкто ощущаетъ“, или „есть мыслящій“, „есть ощущающій„ и, наконецъ, „бытіе есть“ значитъ что „есть сущій“. Слѣдовательно, вообще такія утвержденія въ безусловной формѣ ложны: нельзя сказать просто или безусловно: воля есть, мысль есть, бытіе есть, потому что воля, мысль, бытіе суть лишь постольку, поскольку есть волящій, мыслящій, сущій. Неясное сознаніе или неполное примѣненіе этой, повидимому, столь простой и очевидной истины составляетъ главный грѣхъ всей отвлеченной философіи. Всѣ ея существенныя заблужденія сводятся къ сознательному или безсознательному гипостазированію предикатовъ, при чемъ одно изъ направленій этой философіи (раціонализмъ) беретъ предикаты общіе, логическіе, другой же (реализмъ) останавливается на предикатахъ частныхъ, эмпирическихъ. Во избѣжаніе этихъ заблужденій, прежде всего должно признать, что настоящій предметъ философіи, какъ истиннаго знанія, есть сущее въ его предикатахъ, а никакъ не эти предикаты, отвлеченно взятые; только тогда наше познаніе будетъ соотвѣтствовать тому, что есть на самомъ дѣлѣ, а не будетъ пустымъ мышленіемъ, въ которомъ ничего не мыслится“.

Великій русскій писатель не использовалъ своего ученія о сущемъ и бытіи для систематическаго построенія своей философіи. Онъ даже не развилъ его сколько нибудь обсто-

ятельно и полно: такъ въ главѣ, изъ которой заимствованы приведенныя нами выдержки, Соловьевъ ограничивается бѣглымъ указаніемъ на то, что понятіе сущаго можетъ по праву прилагаться только къ субъекту душевной жизни, а никакъ не къ его предикатамъ, и, затѣмъ, сразу переходитъ къ „безусловно-сущему или абсолютному первоначалу“, какъ къ тому „что имѣетъ въ себѣ положительную силу всякаго бытія“ [1]). Казалось бы, что, прежде чѣмъ рѣшать вопросъ о безусловно-сущемъ первоначалѣ дѣйствительности, необходимо выяснить само понятіе сущаго и, затѣмъ, показать наше право прилагать это понятіе къ первоосновѣ всѣхъ вещей. Что понятіе сущаго можетъ быть добыто исключительно путемъ анализа непосредственныхъ данныхъ нашего сознанія, это молчаливо признаетъ самъ Соловьевъ: каждый разъ когда онъ пытается выяснить отношеніе сущаго и бытія онъ прибѣгаетъ къ аналогіи съ отношеніемъ субъекта нашей душевной жизни къ его предикатамъ — у него нѣтъ иныхъ средствъ выразить это отношеніе; сознаніе нашего дѣятельнаго я въ его отношеніи къ его дѣятельностямъ и ихъ содержаніямъ — единственный источникъ понятія сущаго.

Но если это такъ, то понятіе сущаго необходимо подвергнуть самому внимательному анализу и, обнаруживъ его первоначальный смыслъ, точно опредѣлить область его приложимости. Соловьевъ чрезвычайно упрощаетъ свою задачу, опуская длинный рядъ звеньевъ, связующихъ основы персоналистической психологіи и метафизики съ спиритуалистическимъ богословіемъ [2]).

---

1) Стр. 306.

2) Впослѣдствіи ученіе о Богѣ заставляетъ Соловьева отказаться отъ предположенія о субстанціальности конечныхъ духовныхъ существъ. Реальное и субстанціальное бытіе онъ приписываетъ только тому, что обладаетъ силой абсолютнаго творчества т. е. первой основѣ вещей. Но въ такомъ случаѣ всѣ конечныя существа суть не болѣе, какъ преходящіе феномены божественной субстанціи — въ этомъ пунктѣ взгляды Соловьева совпадаютъ со взглядами Лотце. (См. стр. 290 и 291 настоящаго сочиненія).

Недостаточною разработанностью основъ спиритуалистическаго міропониманія объясняется, какъ намъ кажется, и тотъ уклонъ въ сторону чистаго феноменизма, который столь ярко выразился въ одномъ изъ послѣднихъ произведеній Соловьева, его „Теоретической философіи".

Непосредственно намъ даны только различные душевные процессы и состоянія, а никакъ не реальная основа, или субъектъ нашей душевной жизни: въ наличномъ сознаніи мы имѣемъ только непрерывный потокъ душевныхъ явленій, и эти явленія вовсе не предполагаютъ открывающейся въ нихъ субстанціи. „Въ порядкѣ отчетливаго философскаго мышленія первоначальная достовѣрность есть только достовѣрность наличнаго сознанія, въ которомъ не даны никакія существа и субстанціи, ни протяженныя, ни мыслящія, а развѣ только м ы с л и о такихъ существахъ и субстанціяхъ".

Это положеніе, издавна составляющее основу феноменистической теоріи душевной жизни, Соловьевъ развиваетъ съ неподражаемымъ остроуміемъ и блескомъ, и только колоссальный литературный талантъ позволяетъ нашему автору придать внѣшнюю убѣдительность своей агрументаціи и скрыть явное противорѣчіе между феноменистическимъ ученіемъ о „первомъ началѣ теоретической философіи" и блестящей защитой нѣкоторыхъ важнѣйшихъ пунктовъ спиритуалистической теоріи.

На предыдущихъ страницахъ мы удѣлили вопросу о субстанціальной основѣ душевной жизни такъ много мѣста, что въ отвѣтъ Соловьеву могли бы только повторить наши выводы[1]). Чрезвычайно поучительно, однако, то противорѣчіе, въ которое впадаетъ нашъ философъ съ самимъ

1) Такое повтореніе было бы въ данномъ случаѣ тѣмъ болѣе нецѣлесообразнымъ, что мы можемъ здѣсь прямо отослать читателя къ блестящимъ возраженіямъ противъ феноменистической теоріи, которыя сдѣлалъ Соловьеву Л. М. Лопатинъ („Вопросъ о реальномъ единствѣ сознанія" Гл. III. Вопросы философіи и психологіи 1899 г. Ноябрь—Декабрь).

собою, и на немъ мы позволимъ себѣ остановиться нѣсколько подробнѣе.

Въ главѣ шестой „Достовѣрности разума“ [1]) Соловьевъ доказываетъ, что „мышленіе не только не есть начало всего, но и не заключаетъ въ себѣ всецѣлаго начала себя самого“. „Прежде чѣмъ мыслить ... мы испытываемъ различныя психическія состоянія — ощущенія и душевныя волненія, стремленія и хотѣнія. На ихъ почвѣ, хотя не прямо изъ нихъ, выростаетъ, пли къ нимъ прививается логическое мышленіе. Оно начинается не съ себя самого, а съ мысли о томъ, что дано въ другихъ психическихъ состояніяхъ. Ближайшая матерія логическаго мышленія заключается въ тѣхъ или другихъ фактахъ непосредственнаго сознанія“. Это не значитъ, однако, чтобы мышленіе прямо вытекало изъ этихъ фактовъ, какъ потокъ изъ своего источника. Можно испытывать самыя разнообразныя ощущенія и чувства и исполнять всевозможныя движенія и тѣмъ не менѣе не придти ни къ какимъ логическимъ размышленіямъ. Если бы различныя психическія состоянія сознавались нами при своей наличности и затѣмъ забывались бы, то есть совершенно переставали существовать для насъ, то, разумѣется, изъ нихъ, какъ несуществующихъ не могло бы образоваться никакой мысли.

„Итакъ, — заключаетъ Соловьевъ — если психическіе факты сами по себѣ возникаютъ и исчезаютъ, то матеріею или первымъ условіемъ логической мысли могутъ быть не эти факты, какъ такіе, а только ихъ сохраненіе. Непрерывное возниканіе и исчезаніе есть время, и мы должны признать время условіемъ всякаго психическаго бываніе, а слѣдовательно и мышленія съ его психической, субъективной стороны; но мы видимъ, что то же мышленіе въ логи-

1) Вторая изъ трехъ статей, которыя Соловьевъ объединилъ подъ общимъ заглавіемъ „Теоретическая философія“.

ческомъ своемъ значеніи не только не имѣетъ времени своимъ условіемъ, но, совершенно напротивъ, логическое мышленіе какъ такое обусловлено тѣмъ относительнымъ упраздненіемъ времени, которое называется памятью, или воспоминаніемъ. Говоря образно, то, что помнится или воспоминается, тѣмъ самымъ отнято у времени, и только этими отнятыми жертвами времени питается логическая мысль. — Итакъ, логическое мышленіе прежде всего обусловлено реакціею противъ времени со стороны чего-то сверхвременнаго, дѣйствующаго въ воспоминаніи“ [1]).

Мышленіе требуетъ, чтобы его предметъ, то-есть та или иная совокупность психическихъ состояній, сохранялась въ теченіи времени въ видѣ воспоминанія. Однако, одного этого для мышленія еще недостаточно. Память есть психическій фактъ, который, какъ таковой, еще не имѣетъ логическаго значенія. Въ воспоминаніи о пережитыхъ явленіяхъ мы имѣемъ лишь „особый видъ психологической наличности, приподнятой, такъ сказать, надъ формой времени, но все таки не выходящей за предѣлы даннаго процесса“ [2]). „Но когда высказывается хоть бы такое немудреное положеніе, что «днемъ бываетъ теплѣе, чѣмъ ночью», то тутъ, кромѣ памяти пережитыхъ тепловыхъ и свѣтовыхъ ощущеній, заключается еще кое-что другое, и прежде всего обобщеніе сохраненныхъ памятью психическихъ фактовъ — въ словѣ“ [3]). „Слово есть для мышленія вторая необходимая основа, безъ которой одна первая не дѣйствительна“ [4]). Вспоминаются отдѣльныя душевныя состоянія или соединенія ихъ въ томъ же видѣ, въ какомъ они были непосредственно даны. „Вспоминается только

1) Сочиненія Изд. I. Томъ VIII Стр. 198.
2) Стр. 199.
3) Ib.
4) Ib.

это. Между тѣмъ каждое слово означаетъ, наоборотъ, не „это“ (единичное), а «все такое» . . .

„Притомъ, если воспоминаемое есть группа различныхъ состояній, то фактическое отсутствіе внутренняго единства между этими состояніями не упраздняется памятью о нихъ, которая никакого новаго единства не создаетъ: воспоминаемые факты остаются такими же разрозненными, отдѣльными въ воспоминаніи, какими были въ прошедшей дѣйствительности. Напротивъ того, слово создаетъ своему содержанію новое единство, не бывшее въ наличности непосредственнаго сознанія. Между тою розою, которую я видѣлъ и нюхалъ двадцать лѣтъ тому назадъ, и тою, на которую смотрю теперь, нѣтъ никакой фактической связи (разумѣю между этими двумя группами психическихъ состояній), точно также между ними и тѣми розами, которыя, какъ мнѣ представляется, цвѣтутъ въ саду китайскаго мандарина, или генералъ-губернатора Канады. Но общее обозначеніе — слово роза (звучащее такъ или иначе, или вовсе не звучащее — все равно) дѣлаетъ изо всего этого настоящее одно и совершенно упраздняетъ отдѣльность ощущеній, не оставляя на нее даже никакого намека“ [1]).

„Слово получаетъ свой психическій матеріалъ посредствомъ особаго психическаго факта, состоящаго въ реакціи чего то сверхвременнаго противъ непрерывной смѣны наличныхъ состояній сознанія“ [2]).

„Слово можетъ быть опредѣлено лишь какъ прямое воздѣйствіе чего-то сверхфактически всеобщаго на ту или другую отдѣльность единичныхъ психическихъ фактовъ, подобно тому какъ память есть прямая реакція чего-то сверхвременнаго на процессъ непрерывнаго возникновенія и исчезанія психическихъ состояній. Какъ память, подни-

1) Стр. 199, 200.
2) Стр. 201.

маясь надъ смѣной моментовъ непосредственнаго сознанія, удерживаетъ исчезающее и возвращаетъ исчезнувшее, такъ слово, поднимаясь, кромѣ того, надъ существованіемъ дробныхъ явленій, собираетъ разрозненное въ такое единство, которое всегда шире всякой данной наличности и всегда открыто для новой. Память есть надвременное въ сознаніи, слово есть и надвременное и надпространственное“ [1]).

Трудно найти въ философской литературѣ болѣе блестящее и оригинальное обоснованіе того положенія, что дѣятельность сознанія, выражающаяся въ памяти и словѣ, постоянно имѣетъ дѣло со сверхвременнымъ содержаніемъ. Но какъ же Соловьевъ не замѣчаетъ, что положеніе это составляетъ одинъ изъ краеугольныхъ камней спиритуалистической философіи, и что его никакъ нельзя примирить съ основнымъ утвержденіемъ феноменистической теоріи: вѣдь если всѣ психическія явленія протекаютъ во времени, и этими явленіями исчерпывается наша психическая дѣйствительность, то, очевидно ничего надвременнаго въ сознаніи не существуетъ. И если Соловьевъ настаиваетъ на томъ, что акты воспоминанія и мысли предполагаютъ реакцію чего то „сверхвременнаго противъ непрерывной смѣны наличныхъ состояній сознанія“ — то этимъ онъ самъ опровергаетъ основной тезисъ феноменистической психологіи, согласно которому вся наша душевная жизнь ограничивается наличными психическими процессами: вѣдь признаніе сверхвременнаго въ нашей психической жизни возможно исключительно при томъ допущеніи, что въ актахъ воспоминанія и мысли „нашему сознанію непосредственно предстоитъ сверхвременная и сверхфеноменальная стихія нашего душевнаго существованія, т. е. стало быть субстанціальное въ немъ“. (Лопатинъ).

1) Стр. 201, 202.

Противорѣчія, въ которое впадаетъ Соловьевъ, не устраняетъ и проводимое имъ различеніе между субъективно-психической и логической стороной нашихъ душевныхъ процессовъ: вѣдь всѣ логическіе процессы со всѣмъ своимъ содержаніемъ суть прежде всего психическіе факты[1]), и если съ психологической точки зрѣнія все совершающееся въ нашемъ сознаніи слагается изъ чистыхъ явленій, то и съ логической точки зрѣнія мы не найдемъ въ немъ ничего, надъ этими явленіями возвышающагося.

Блестящее, порою прямо-таки классическое по своей ясности и отчетливости изложеніе основныхъ ученій персоналистической философіи Тейхмюллера мы находимъ въ „Своемъ словѣ“ А. А. Козлова. Къ сожалѣнію, ни въ одномъ изъ первыхъ четырехъ выпусковъ, своего сочиненія, вышедшихъ въ 1888—1892 годахъ, и наиболѣе извѣстныхъ, почтенный авторъ ни разу не называетъ геніальнаго нѣмецкаго философа, взгляды котораго онъ излагаетъ съ такимъ замѣчательнымъ литературнымъ талантомъ. Не этимъ ли страннымъ умолчаніемъ объясняется тотъ фактъ, что въ русской философской литературѣ Козлову нерѣдко приписываются ученія, всецѣло принадлежащія Тейхмюллеру (напримѣръ ученіе о бытіи или различеніе между сознаніемъ и знаніемъ). Только въ пятомъ выпускѣ „Своего слова“[2]), вышедшемъ черезъ шесть лѣтъ послѣ четвертаго выпуска, Козловъ говоритъ о крупныхъ заслугахъ Тейхмюллера передъ спиритуалистическимъ міросозерцаніемъ. Своей безусловной зависимости отъ Тейхмюллера Козловъ не признаетъ ни здѣсь, ни въ статьѣ, посвященной великому мыслителю въ журналѣ

---

1) Притомъ память, очевидно, есть фактъ чисто психологическій — необъяснимый, изъ наличныхъ состояній сознанія, или, иными словами, не укладывающійся въ рамки строго-феноменистической теоріи.

2) Стр. 157—159.

„Вопросы философіи и психологіи“ [1]). Такъ какъ заслуги Козлова передъ спиритуалистической философіей сводятся почти исключительно къ превосходному изложенію и блестящей защитѣ важнѣйшихъ метафизическихъ ученій Тейхмюллера, то у насъ нѣтъ основаній останавливаться на его системѣ подробнѣе.

Безусловно-оригинальную систему спиритуалистическаго міропониманія создалъ Л. М. Лопатинъ [2]). Къ сожалѣнію, эта система, подобно родственной ей системѣ Тейхмюллера, пока остается незаконченной: въ своемъ важнѣйшемъ произведеніи „Положительныя задачи философіи“ (I томъ 1886 г.; II томъ 1891 г.) Лопатинъ изложилъ только общія основы своего міросозерцанія, а въ рядѣ статей, вышедшихъ въ свѣтъ послѣ главнаго труда, развилъ лишь нѣкоторыя стороны своей системы. Но и въ своемъ незаконченномъ видѣ система Лопатина представляетъ собою самое замѣчательное явленіе въ исторіи русской спиритуалистической философіи.

Крупнѣйшею заслугою Лопатина является неподражаемое по своей глубинѣ и оригинальности обоснованіе персоналистической психологіи [3]), составляющей естественную и безусловно неустранимую основу спиритуалистической онтологіи. Если не считать геніальныхъ

---

1) Кн. 24 и 25 (сентябрь и ноябрь 1894 г. стр. 523—536 и 661—681).

2) Ср. два прекрасныхъ очерка А. И. Огнева: 1) Л. М. Лопатинъ. (Къ 30-лѣтію научной дѣятельности). — Русская Мысль 1912 г. № 1. 2) The Russian idealist philosopher Professor Leo Mikhailovich Lopatin. — The Russian Review. February and May 1913.

3) Обоснованію этому предшествуетъ блестящее критическое разсмотрѣніе важнѣйшихъ разновидностей механической теоріи душевной жизни. Статьи Лопатина, посвященныя борьбѣ съ механической психологіей, по тонкости и глубинѣ критическаго анализа нисколько не уступаютъ классическимъ изслѣдованіямъ Бергсона, среди которыхъ наиболѣе замѣчательнымъ является его „Essai sur les données immédiates de la conscience“.

очерковъ Тейхмюллера, собранныхъ въ его „Neue Grundlegung der Psychologie und Logik“, то въ философской литературѣ новаго времени трудно указать сочиненіе, которое по своимъ литературнымъ и научнымъ достоинствамъ стояло бы на одномъ уровнѣ съ работами Лопатина по общей психологіи [1]).

Метафизическая система Лопатина представляетъ собою одно изъ самыхъ оригинальныхъ видоизмѣненій Лейбниціанскаго спиритуализма. Вліяніе Лейбница опредѣляетъ, однако, собою лишь основное направленіе мысли Лопатина. Въ его міропониманіи гармонически объединены элементы, заимствованные изъ самыхъ разнообразныхъ философскихъ теченій прошлаго. За исключеніемъ Тейхмюллера, ни одинъ представитель спиритуалистическаго міропониманія въ XIX столѣтіи не воспользовался въ такой степени всѣмъ богатымъ наслѣдіемъ философскаго творчества для всесторонняго обоснованія и оправданія собственнаго пониманія дѣйствительности, какъ Лопатинъ. При этомъ необходимо отмѣтить одно существенное различіе между русскимъ и нѣмецкимъ философами, благодаря которому они взаимно дополняютъ другъ друга.

Міросозерцаніе Тейхмюллера сложилось въ непрерывной борьбѣ главнымъ образомъ съ панлогистическимъ пониманіемъ дѣйствительности. Изученію крупнѣйшихъ представителей этого міропониманія — Платона и Аристотеля —

---

1) Перечислимъ ихъ въ томъ порядкѣ, въ какомъ онѣ выходили въ свѣтъ:

Подвижныя ассоціаціи представленій. Вопросы философіи и психологіи. Кн. XIX. Стр. 1—35. — Новый психофизіологическій законъ г. Введенскаго. Ib. XIX, 60—81. — Параллелистическая теорія душевной жизни, XXVIII, 358—389. — Явленіе и сущность въ жизни сознанія, XXX, 619—652. — Понятіе о душѣ по даннымъ внутренняго опыта, XXXII, 264—298. — Спиритуализмъ какъ психологическая гипотеза, XXXVIII, 486—534. — Вопросъ о реальномъ единствѣ сознанія, XLIX, 600—623 и 861—880. — Къ вопросу о безсознательной душевной жизни, LIV, 741—757. — Методъ самонаблюденія въ психологіи, LXI, 1031—1090.

онъ посвятилъ свои лучшія историко-философскія изслѣдованія. Къ механической философіи во всѣхъ ея многочисленныхъ разновидностяхъ Тейхмюллеръ относится весьма пренебрежительно, не удостаивая ея основоположеній детальнаго критическаго разсмотрѣнія. — Напротивъ Лопатинъ подвергаетъ основныя идеи механическаго міропониманія чрезвычайно тонкой и всесторонней критикѣ, соединенной съ глубоко оригинальнымъ освѣщеніемъ судебъ этого міропониманія въ исторіи новой философіи[1]).

Свое общее философское credo Лопатинъ превосходно выразилъ въ рѣчи, подводящей въ извѣстномъ смыслѣ итогъ его научной и литературной дѣятельности:

„Съ незапамятныхъ временъ въ человѣческихъ умахъ живетъ два противоположныхъ міросозерцанія: по одному, истинно сущее, — настоящая реальность вещей, — для насъ закрыто, непостижимо и если иаходитъ въ чемъ себѣ отдаленное изображеніе, то только въ схемахъ и механическихъ отношеніяхъ нашего внѣшняго опыта. Больше о дѣйствительности мы ничего знать не можемъ. Нашъ внутренній душевный міръ, наше *я*, наше сознаніе и воля только феномены, только мимолетное марево, поднявшееся надъ этой темной, неизвѣстной, далекой отъ нашего самочувствія и непонятной основой. По другому міропониманію, напротивъ, только въ своей душѣ, только въ непосредственныхъ переживаніяхъ нашего внутренняго *я* намъ дана настоящая дѣйствительность и лишь черезъ нее мы постигаемъ и всякую

1) См. въ особенности „Лекціи по исторіи новой философіи“ (Москва 1915 г. Изданіе (на правахъ рукописи) общества взаимопомощи студентовъ-филологовъ при Московскомъ Университетѣ подъ редакціей И. С. Веревкина) и рядъ статей подъ общимъ заглавіемъ „Научное міровоззрѣніе и философія“ въ журналѣ „Вопросы философіи и психологіи“ кн. 69, 70 и 71. Сюда же можно отнести замѣчательную рѣчь, „Настоящее и будущее философіи“, прочитанную на торжественномъ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества 21 марта 1910 года. (Философскія характеристики и рѣчи. Москва 1911. Стр. 87—119).

другую реальность. Въ нашемъ психическомъ мірѣ мы встрѣчаемъ нѣчто реальное безо всякихъ прикрытій, какъ оно есть, и поэтому только въ немъ можно искать опоры для содержательнаго познанія объ истинномъ бытіи.

Изъ этихъ двухъ возможныхъ пониманій міра я всецѣло примкнулъ ко второму. Первое міросозерцаніе несетъ въ себѣ такія несообразности, которыя не дозволяютъ ни его прочнаго признанія, ни его послѣдовательнаго проведенія. Вѣдь если нашъ духъ никакъ не выражаетъ въ себѣ внутренней реальности остального міра, какъ мы можемъ что-нибудь объ этомъ мірѣ знать или даже вообще что-нибудь о немъ утверждать? Съ другой стороны, если нашъ духъ и объективная дѣйствительность такъ абсолютно противоположны и такъ несвязаны между собою, какъ они могутъ войти элементами въ одно міровое цѣлое? Не попадаемъ ли мы въ безвыходныя дебри самаго непримиримаго дуализма? Итакъ, остается единственный путь для дѣйствительнаго философскаго *пониманія* міра: бытіе нужно понять по духовнымъ аналогіямъ и въ духовныхъ категоріяхъ. То, что есть основного въ нашемъ духѣ, то, безъ чего немыслимо ни одно его проявленіе, должно лежать въ основѣ и всѣхъ другихъ вещей, если только міръ представляетъ внутреннее единство, а не распадается весь въ безсвязные, чуждые другъ другу клочья. Внутренная духовность всего дѣйствительнаго и его живая внутренняя связь, — въ этомъ коренной тезисъ *спиритуалистическаго* міровоззрѣнія.

Что же открываетъ намъ непредвзятый внутренній опытъ о духѣ, какъ самое основное въ немъ? Онъ открываетъ его единство, его самоопредѣленіе и, стало быть, свободу, творческій характеръ всѣхъ его процессовъ, цѣлестремительное направленіе всей его самодѣятельности. Это такіе признаки, которые присутствуютъ на всѣхъ ступеняхъ духовнаго и которые если отбросить, отъ самой духовной жизни ничего не останется. Итакъ, если міръ духовенъ въ своей

внутренней сущности, то въ его бытіи должна изливаться единая, свободная, творческая сила, ведущая все ею созданное и вызванное къ своимъ высшимъ цѣлямъ. Въ этихъ цѣляхъ осуществляется объективный идеалъ творенія, и этотъ объективный идеалъ есть въ то же время нашъ человѣческій нравственный идеалъ. Вѣдь одна и та же сила движетъ міромъ и составляетъ глубочайшій корень нашей индивидуальной духовности. Смыслъ жизни человѣка въ томъ, что въ немъ вѣчное свободно ищетъ вѣчнаго“ [1]).

Мы должны, къ сожалѣнію, ограничиться самымъ общимъ обзоромъ того, что сдѣлалъ Лопатинъ для обоснованія и защиты спиритуалистической концепціи сущаго, такъ какъ болѣе подробное разсмотрѣніе его метафизическихъ ученій, связанныхъ съ этой концепціей [2]), въ виду ихъ исключительнаго идейнаго богатства, завело бы насъ слишкомъ далеко и заставило бы слишкомъ отклониться отъ нашей непосредственной задачи [3]).

---

1) Вопросы философіи и психологіи 1912 г. № 1, отд. II, Стр. 186, 187.

2) Среди этихъ ученій наиболѣе замѣчательной является теорія творческой причинности, изложенная главнымъ образомъ во второмъ томѣ „Положительныхъ задачъ философіи“. Лопатинъ предвосхищаетъ здѣсь многія идеи Бергсона, причемъ, если не по оригинальности, то по строгости и послѣдовательности своихъ выводовъ онъ не только не уступаетъ автору „Творческой эволюціи“, но даже превосходитъ его: ему совершенно чужда та художественная расплывчатость, которая такъ привлекаетъ къ знаменитому французскому мыслителю „большую публику“, но которая со строго-научной точки зрѣнія является серьезнымъ недостаткомъ его произведеній.

Очень любопытную параллель можно было бы провести также между ученіемъ Лопатина о творческой причинности и нѣкоторыми натурфилософскими идеями Гете.

3) Притомъ сочиненія Лопатина должны быть отнесены къ числу классическихъ произведеній русской литературы знакомство съ которыми обязательно для всѣхъ русскихъ читателей, интересующихся философіей. Послѣ Соловьева Лопатинъ крупнѣйшій русскій философскій писатель.

Заключеніе.

Ученіе Тейхмюллера о сущемъ представляетъ наиболѣе полное и послѣдовательное обоснованіе спиритуалистической онтологіи. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ этомъ ученіи гармонически объединяются въ качествѣ подчиненныхъ моментовъ всѣ предыдущія концепціи сущаго.

Наивный реализмъ, или эйдолизмъ находитъ признаніе своей относительной истинности въ требованіи, чтобы философія отправлялась отъ того образа міра (внѣшняго и внутренняго), который намъ доставляетъ наше обыкновенное сознаніе.

Однако, въ нашемъ обыкновенномъ, незатронутомъ философской рефлексіей сознаніи мы находимъ не только сложившійся образъ міра, являющійся необходимымъ произведеніемъ нашей познавательной дѣятельности, но и совершенно несостоятельное убѣжденіе въ томъ, что этотъ образъ представляетъ прямое отраженіе внѣшней, существующей совершенно независимо отъ познающаго субъекта дѣйствительности.

Философія, въ точномъ и строгомъ смыслѣ этого слова, начинается съ усмотрѣнія и усвоенія той истины, что всѣ наши представленія о предметахъ внѣшняго міра или слагаются изъ элементовъ нашего сознанія, или представляютъ собою истолкованія его данныхъ.

Но что именно доставляютъ намъ непосредственныя данныя нашего сознанія?

Человѣческая мысль очень рано освобождается отъ призрака внѣшней предметной дѣйствительности, но усмотрѣніе несостоятельности этого предположенія не означаетъ еще преодолѣнія тѣхъ умственныхъ привычекъ, которыя сложились въ теченіе продолжительнаго господства эйдолистическаго взгляда на дѣйствительность.

Предметы „внѣшняго“ міра являются наиболѣе доступными нашему познанію при предположеніи, что всѣ они

могутъ быть разложены на свои элементарныя части, и что сущность ихъ можетъ быть всецѣло понята изъ взаимодѣйствія этихъ частей. Этотъ пріемъ, безусловно необходимый въ дѣлѣ изученія и объясненія внѣшней природы, человѣческая мысль по привычкѣ примѣняетъ къ изслѣдованію той единственной реальности, которая остается по преодолѣніи эйдолистическаго догматизма. На этой почвѣ выростаетъ сенсуалистическая теорія, пытающаяся представить всю нашу психическую дѣйствительность, какъ безконечный рядъ разнообразныхъ сочетаній элементовъ чувственнаго опыта. Тейхмюллеръ не отрицаетъ относительной законности этой точки зрѣнія. Относящая дѣятельность необходимо предполагаетъ тотъ матеріалъ, надъ которымъ она оперируетъ. Относящей дѣятельности сознанія предшествуетъ дѣятельность безотносительная, и среди продуктовъ послѣдней элементамъ чувственнаго опыта несомнѣнно принадлежитъ огромное значеніе. Сенсуализмъ совершенно правъ въ томъ, что сосредоточиваетъ свое вниманіе на этой сторонѣ нашей душевной жизни. Но съ этимъ правильнымъ утвержденіемъ сейчасъ же соединяется совершенно ложное отрицаніе: сенсуалисты настаиваютъ на томъ, что, по существу, въ нашемъ внутреннемъ мірѣ нѣтъ ничего, кромѣ ощущеній и ихъ разнообразныхъ видоизмѣненій — они суживаютъ, слѣдовательно, область непосредственныхъ данныхъ нашего сознанія, отрицая въ немъ все, что не есть ощущеніе и не можетъ быть сведено къ нему. Между тѣмъ роль ощущеній въ общемъ строѣ нашей внутренней жизни никакъ не больше той, которая принадлежитъ камнямъ и кирпичамъ при постройкѣ зданія. Чтобы построить самую ничтожную лачугу необходимо во 1) создать опредѣленный планъ постройки, во 2) выполнить его. И то и другое предполагаетъ цѣлесообразную дѣятельность того, кто строитъ зданіе.

Интеллектуалистическая теорія сосредоточиваетъ все свое вниманіе на тѣхъ идеяхъ, или формахъ, въ которыхъ

и благодаря которымъ осуществляется связь между различными элементами сознанія. Эта концепція преодолѣваетъ въ извѣстныхъ предѣлахъ односторонность сенсуалистическаго ученія, но и она не обнимаетъ всей нашей психической дѣйствительности, хотя и претендуетъ на это. Реальное бытіе интеллектуализмъ приписываетъ тому, что обладаетъ производнымъ характеромъ. Идеи и формы не довлѣютъ себѣ, а являются продуктами относящей и формирующей дѣятельности сознанія и, слѣдовательно, предполагаютъ ее раньше себя. Возвращаясь къ нашему сравненію, мы можемъ сказать, что интеллектуализмъ изъ-за плана постройки не замѣчаетъ того, кто этотъ планъ создаетъ и выполняетъ.

До извѣстной степени коррективомъ къ интеллектуалистической теоріи является теорія волюнтаристическая, обнаруживающая дѣятельный, волевой характеръ всѣхъ душевныхъ процессовъ — относительную истину, заключенную въ этомъ ученіи, Тейхмюллеръ сохраняетъ въ своемъ ученіи о реальномъ бытіи. Но если въ интеллектуализмѣ онтологизируются идеи — произведенія относящей дѣятельности сознанія, то волюнтаризмъ приписываетъ самостоятельное бытіе дѣятельностямъ, оторваннымъ отъ дѣятельныхъ существъ, которымъ онѣ принадлежатъ. Остается преодолѣть это послѣднее заблужденіе, чтобы обнять въ одномъ стройномъ синтезѣ всю нашу психическую дѣйствительность.

Философія отправляется отъ эйдолистическаго взгляда на міръ. Въ основѣ этого взгляда лежитъ наивное онтологизированіе произведеній нашей психической дѣятельности. Передъ философіей, признавшей въ данныхъ нашего сознанія единственную безспорную дѣйствительность, вырастаетъ задача разложить „естественный“ образъ міра, и, затѣмъ, показать, какимъ образомъ онъ можетъ быть объясненъ, или, такъ сказать, мысленно возстановленъ изъ этихъ данныхъ. Сенсуализмъ, интеллектуализмъ, волюнтаризмъ представ-

ляютъ послѣдовательныя, все болѣе совершенныя попытки выполнитъ эту задачу. Но только въ спиритуалистической философіи, открывающей въ индивидуальномъ „я“ подлинный источникъ и основу всякаго бытія эта задача разрѣшается окончательно. Сенсуализмъ онтологизируетъ элементы чувственнаго опыта, или матерію познанія, интелектуализмъ — идеи, или форму познанія, волюнтаризмъ приписываетъ дѣятельностямъ нашей души существованіе, независимое отъ того „я“, которое въ нихъ проявляется. Эти односторонніе точки зрѣнія гармонически примиряются въ персоналистической, философіи, которая показываетъ, что субстанціальное бытіе „я“ раскрывается въ своихъ дѣятельностяхъ, и что содержаніемъ этихъ дѣятельностей являются какъ элементы чувственнаго опыта, или матерія познанія, такъ и связывающія ихъ идеи, или форма познанія. Такимъ образомъ, персоналистическая онтологія естественно объединяетъ въ себѣ всѣ предыдущія концепціи сущаго въ качествѣ своихъ подчиненныхъ моментовъ и обнаруживаетъ источникъ ихъ односторонности въ онтологизированіи отдѣльныхъ проявленій нашего дѣятельнаго „я“.

Оглядываясь на пройденный путь, мы можемъ установить слѣдующіе четыре основныхъ момента въ историческомъ развитіи спиритуалистической концепціи сущаго:

У Платона мы находимъ, правда, въ зачаточной формѣ признаніе необходимости индивидуальныхъ творческихъ началъ дѣйствительности.

Августинъ развиваетъ ученіе о самодостовѣрности внутренняго опыта и въ самосознаніи открываетъ единственный источникъ понятія о духовной субстанціи. Ему принадлежитъ честь перваго обоснованія персоналистической психологіи.

Персоналистическая психологія у Лейбница стано-

вится основой спиритуалистической онтологіи. Послѣдовательному развитію началъ послѣдней препятствуютъ элементы механическаго и панлогистическаго міропониманій, играющіе въ системѣ Лейбница еще очень большую роль. Спиритуалисты XIX вѣка сосредоточиваютъ свои усилія на преодолѣніи этихъ элементовъ. Однако, вполнѣ и окончательно восторжествовать надъ ними удалось только Тейхмюллеру. Систему Лотце, несмотря на все ея идейное богатство, трудно отнести къ числу тѣхъ моментовъ, которые составляютъ эпоху въ исторіи спиритуалистическаго міровоззрѣнія: въ ней далеко еще не закончена борьба между элементами персоналистической и панлогистической онтологіи, и значеніе знаменитаго ученаго въ развитіи спиритуалистическаго міропониманія сводится главнымъ образомъ къ тому, что въ его произведеніяхъ можно найти первые, правда, еще почти совсѣмъ неоформленные зачатки тѣхъ ученій [1]), которыя развилъ съ такой поразительною оригинальностью и глубиной величайшій представитель конкретно-идеалистической философіи послѣ Августина и Лейбница — Тейхмюллеръ. Въ его системѣ происходитъ окончательное преодолѣніе всѣхъ формъ проективистическаго міропониманія и, слѣдовательно, дѣйствительное „возвращеніе духа къ самому себѣ“ [2]).

Результаты нашихъ изслѣдованій объ основныхъ моментахъ въ развитіи спиритуалистической концепціи сущаго могутъ быть представлены въ слѣдующей наглядной схемѣ:

---

1) Ученіе о сознаніи и познаніи и различеніе между содержаніемъ и дѣятельностью. (См. стр. 286—289 настоящаго сочиненія).

2) Одно изъ любимыхъ выраженій Гегеля.

Признаніе необходимости индивидуальныхъ началъ дѣйствительности.

Ученіе о самодостовѣрности внутренняго опыта.
Самосознаніе, какъ единственный источникъ понятія о духовной субстанціи.

Самосознаніе, какъ единственный источникъ понятія о субстанціи вообще.

Ученіе о субстанціальномъ, реальномъ и идеальномъ бытіи. — Ученіе о сознаніи и познаніи.

Платонъ.

Августинъ.

Обоснованіе спиритуалистической психологіи.

Лейбницъ.

Спиритуалистическая психологія становится основой конкретно идеалистической онтологіи.

Тейхмюллеръ.

Окончательное преодолѣніе физическаго и идеалистическаго проективизма. — Система персонализма.

II. Проблема реальности времени.

Der Mensch, der macht die Zeit.

Zeit ist wie Ewigkeit, und Ewigkeit wie Zeit,
So du nur selber nicht machst einen Unterscheid.
Angelus Silesius.

Убѣжденіе Ньютона въ реальномъ существованіи „абсолютнаго, истиннаго и математическаго времени“ [1]) составляетъ необходимую предпосылку механическаго пониманія дѣйствительности. Тѣмъ не менѣе ни одному изъ сторонниковъ этого міропониманія не удалось дать сколько-нибудь яснаго и опредѣленнаго отвѣта на вопросъ: что такое время, въ чемъ заключается его сущность? Чрезвычайно характерное мѣсто, ярко освѣщающее безсиліе механической философіи пытающейся разрѣшить этотъ вопросъ, находимъ мы уже у Лукреція:

Время жъ не существуетъ само по себѣ, но въ предметахъ
Мы его чувствуемъ всѣ, когда въ прошломъ случилось что-либо,
Нынѣ ли что происходитъ, иль въ будущемъ слѣдовать будетъ.
И никого еще не было, кто бы разсматривалъ время
Внѣ его связи съ движеньемъ тѣлъ и ихъ сладкимъ покоемъ [2]).

Въ приведенныхъ стихахъ мы встрѣчаемъ, прежде всего, простую тавтологію (время опредѣляется посредствомъ понятій „прошлаго“ и „будущаго“), затѣмъ, указаніе на связь времени съ движеніемъ. Что такое время само по себѣ, на этотъ вопросъ сторонники механическаго міропониманія не

1) см. стр. 82 настоящаго сочиненія.

2) De rerum natura. Ed. A. Brieger. Lipsiae 1899. P. 13.
tempus item per se non est, sed rebus ab ipsis
consequitur sensus, transactum quid sit in aevo,
tum quae res instet, quid porro deinde sequatur:
nec per se quemquam tempus sentire fatendumst
semotum ab rerum motu placidaque quiete.
Lib. I Vers. 459—463.

могутъ дать никакого отвѣта. Это хорошо замѣтилъ Паскаль, который съ присущимъ ему глубокимъ остроуміемъ совѣтуетъ „геометрамъ“ пользоваться понятіями времени, пространства и движенія, не пытаясь опредѣлить ихъ сущность. И, по существу, представителямъ геометрическаго пониманія природы не остается ничего иного, какъ слѣдовать этому совѣту. Разсказываютъ, что, когда Лагранжа попросили дать опредѣленіе времени, онъ отвѣтилъ: „Знаете ли вы что такое время? Если знаете, давайте говорить о немъ, если не знаете, не будемъ вовсе говорить о немъ („Savez-vous ce que c'est? — Si oui parlons-en, si non, n'en parlons-pas). Знаменитый математикъ не замѣтилъ, что совершенное знаніе необходимо предполагаетъ точное опредѣленіе своего предмета.

Хотя сторонники механическаго міропониманія и не могутъ дать никакого положительнаго опредѣленія времени, тѣмъ не менѣе они приписываютъ ему рядъ свойствъ, или признаковъ: именно, они мыслятъ его абсолютно текучимъ, безконечнымъ по протяженію, неограниченно дѣлимымъ, наконецъ, протекающимъ абсолютно непрерывно и равномѣрно.

Такъ, именно, представляемъ мы себѣ „математическое“ время. Могутъ ли, однако, такіе признаки принадлежать дѣйствительному времени?

Совершенную непримиримость предположенія о реальности времени съ его абсолютной текучестью показалъ еще Блаженный Августинъ. Мы полагаемъ сущность времени въ неудержимомъ слѣдованіи всѣхъ его моментовъ: будущее непрерывно переходитъ въ настоящее, и настоящее становится прошедшимъ Какимъ же образомъ — спрашиваетъ Августинъ — можно говорить о существованіи прошедшаго и будущаго времени, когда прошедшаго у ж е нѣтъ, а будущаго е щ е нѣтъ? Настоящее же, если бы оно оставалось всегда и неизмѣнно настоящимъ и не переходило въ прошедшее, было бы не временемъ, а вѣчностью. Итакъ, если настоящее

дѣйствительно лишь постольку, поскольку переходитъ въ прошедшее, то его сущность заключается въ постоянномъ исчезновеніи того, что составляетъ его реальность, въ постоянномъ отрицаніи ея. Однимъ словомъ настоящее существуетъ лишь постольку, поскольку непрерывно стремится къ безусловному ничтожеству[1]), оно исчезаетъ тотчасъ же, какъ только возникло, остается только неуловимый моментъ перехода отъ будущаго къ прошедшему. Но въ этомъ моментѣ нѣтъ никакой продолжительности, то есть какъ разъ того, что составляетъ основной признакъ времени. Время дается единственно непрерывнымъ исчезновеніемъ всего своего наличнаго состава, слѣдовательно, его бытіе, или реальность заключается въ постоянно осуществляемомъ ничтожествѣ.

Отсутствіе во времени всякой данной реальности обнаруживаютъ передъ нами и всѣ другіе его признаки.

Мы мыслимъ время безконечнымъ. Но части его — прошедшее и будущее — никогда не даны намъ въ наличности: перваго уже нѣтъ, второго еще нѣтъ, слѣдовательно, предполагаемое нами безконечное протяженіе времени не можетъ быть реальнымъ.

Мы приписываемъ времени неограниченную, или безконечную дѣлимость. Если время реально, то части, изъ которыхъ оно состоитъ, должны быть также реальны и, слѣдовательно, онѣ должны составлять какое-либо опредѣленное число, какъ бы велико оно ни было. Но каждая изъ частей времени дѣлима до безконечности, слѣдовательно, приписывая реальность той или иной части времени, мы

1) The Confessions of Augustine ed. by Gibb and Montgomery. 1908. Стр. 345. (Lib. XI Cap. XIV): duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas. si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit; ut scilicet non uere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?

предполагаемъ, что она состоитъ изъ безконечнаго, или, что то же, неопредѣленнаго числа частей. Получается явное противорѣчіе безконечнаго числа, которое дано въ дѣйствительности или, что то же, можетъ быть сосчитано, противорѣчіе — исчерпаннаго неисчерпаемаго.

Далѣе, если время течетъ непрерывно, то мы не можемъ остановиться ни на одной изъ составляющихъ его частей: мы предполагаемъ, что части времени дѣйствительны, хотя у насъ нѣтъ возможности указать ни одной изъ нихъ.

Наконецъ, утверждая, что время течетъ абсолютно равномѣрно, мы, очевидно, предполагаемъ, что тѣмъ или инымъ способомъ мы можемъ сравнивать отдѣльные его отрывки, или, что то же, прилагать къ нимъ ту или иную мѣру. Но гдѣ же мы можемъ найти эту мѣру въ непрерывно текущемъ времени, и какъ мы станемъ прилагать ее къ тому, что или уже прошло, или еще не пришло, но что въ собственномъ и строгомъ смыслѣ слова не существуетъ? „Развѣ только кто-нибудь станетъ утверждать, что можно измѣрять то, чего не существуетъ?“ [1]).

Предположеніе о реальномъ характерѣ времени, составляющее одну изъ основныхъ и совершенно неустранимыхъ предпосылокъ механическаго міропониманія, приводитъ къ безвыходнымъ противорѣчіямъ [2]), ярко обнаруживающимъ его несостоятельность.

---

1) Confess. XI, 16. (P. 348).

2) L'idée de temps prise dans son abstraction est une idée contradictoire, car c'est l'idée de la production infinie du néant. Le temps est une succession d'instants et l'instant n'est rien; le temps est donc rien succédant à rien, rien sortant de rien, c'est la division absolue du néant considérée dans l'acte même par lequel elle s'effectue; de même que l'espace serait l'infinie division du neant prise à l'état de fait accompli. Il suit de là que le temps n'est rien en lui-même; il n'y a de temps que dans l'être et par l'être qui le produit et qui le remplit. Le côté positif de l'idée du temps est la permanence de l'être ou la durée, c'est-à-dire l'énergique affirmation, la sérieuse affirmation de l'être. Secrétan. La philosophie de la liberté. — L'histoire — P. 252.

Если бы мы имѣли въ виду только опроверженіе механическаго міросозернанія, то мы могли бы ограничиться этимъ отрицательнымъ результатомъ. Но философская критика должна стремиться не къ тому только, чтобы опровергнуть несостоятельныя ученія, но и *преодолѣть* ихъ, а дѣйствительное преодолѣніе достигается лишь въ томъ случаѣ, когда удается обнаружить источникъ заблужденія, на которомъ построена опровергаемая теорія, а это, въ свою очередь, невозможно безъ правильнаго объясненія тѣхъ фактовъ, на которые опирается теорія, подвергаемая критическому разсмотрѣнію. Истинность отдѣльныхъ философскихъ ученій зависитъ прежде всего отъ истинности общей концепціи дѣйствительности. Поэтому только истинное общее міропониманіе можетъ дать намъ средства для правильнаго рѣшенія частныхъ философскихъ проблемъ и дѣйствительнаго преодолѣнія ложныхъ теорій.

Гдѣ же, въ какой концепціи дѣйствительности можемъ мы найти дѣйствительное преодолѣніе трудностей, связанныхъ съ разсмотрѣннымъ нами ученіемъ о времени?

Быть можетъ, противорѣчія, присущія механической теоріи времени, преодолѣваетъ панлогистическая концепція дѣйствительности?

Панлогизмъ признаетъ только *идеальное* бытіе. Міръ же, данный въ опытѣ, онъ разсматриваетъ, какъ отображеніе міра идей. Идеи не подлежатъ опредѣленіямъ времени, время господствуетъ только надъ потокомъ становленія, который обнимаетъ собою лишь нашу условную, чувственную дѣйствительность. Какъ міръ становленія, такъ и время, господствующее надъ нимъ, возникаютъ изъ смѣшенія бытія съ небытіемъ, или идей съ матеріей. Но ученіе о конкретной дѣйствительности, какъ результатѣ смѣшенія сущаго и не сущаго заключаетъ въ себѣ настолько глубокія противорѣчія[1]),

1) Мы остановились на нихъ на стр. 201—213 (passim) настоящаго сочиненія.

что философская мысль раньше или позже должна отказаться отъ него, а вмѣстѣ съ этимъ ученіемъ устраняется и возможность рѣшенія проблемы времени на отвлеченно-идеалистической основѣ.

Дѣйствительное рѣшеніе трудностей, связанныхъ съ проблемой времени, находимъ мы только въ конкретно-идеалистическомъ міропониманіи. Но и здѣсь это рѣшеніе достигается не сразу и не безъ значительныхъ колебаній, обусловленныхъ главнымъ образомъ тѣмъ, что новая концепція дѣйствительности только постепенно и съ большимъ трудомъ могла освободиться отъ вліяній другихъ философскихъ концепцій. Мы не имѣемъ здѣсь въ виду удѣлять много вниманія этимъ колебаніямъ и остановимся, поэтому, главнымъ образомъ только на двухъ геніальныхъ представителяхъ конкретно-идеалистическаго міропониманія, которымъ принадлежатъ наибольшія заслуги въ разработкѣ проблемы времени — на Августинѣ и Тейхмюллерѣ.

Августина поражаетъ, прежде всего, невозможность опредѣлить сущность времени: „пока никто меня не спрашиваетъ, что такое время, я знаю, въ чемъ оно заключается, если же мнѣ поставятъ соотвѣтствующій вопросъ, и я попытаюсь дать на него отвѣтъ, то я прихожу въ затрудненіе и не знаю, что сказать. (Quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare uelim, nescio)[1]).

Великій учитель церкви вскрываетъ, затѣмъ, съ неподражаемымъ діалектическимъ искусствомъ противорѣчія, заключающіяся въ понятіи реальнаго времени, вся дѣйствительность котораго состоитъ въ исчезновеніи всего, что его составляетъ. Мы воспользовались отрицательными выводами Августина на предыдущихъ страницахъ и не будемъ, поэтому, повторять ихъ здѣсь. Противорѣчія въ понятіи времени

1) Confess. XI, 14 (P. 345).

заставляютъ насъ, повидимому, признать его несуществующимъ, но съ этимъ Августинъ согласиться не можетъ. Онъ находитъ выходъ изъ этихъ противорѣчій, въ допущеніи, что прошедшее и будущее существуютъ, какъ настоящее, въ нашей душѣ. Прошедшее дано намъ въ настоящемъ черезъ посредство образовъ, которыя сохранились въ нашемъ сознаніи въ видѣ слѣдовъ чувственныхъ воспріятій (ex imaginibus earum (rerum), quae in animo uelut uestigia per sensus praetereundo fixerunt)[1], будущее же предсказывается на основаніи образовъ вещей, которыхъ еще нѣтъ, но которыя представляются намъ въ качествѣ возможныхъ также въ настоящемъ. Поэтому, въ строгомъ и собственномъ смыслѣ слова нельзя говорить ни о прошедшемъ, ни о будущемъ, но лишь объ одномъ настоящемъ, которое, такъ сказать, обнимаетъ въ себѣ какъ то, такъ и другое. Въ нашей душѣ даны три формы воспріятія, безъ которыхъ для насъ не существовало бы ни прошедшаго, ни настоящаго, ни будущаго времени: 1) память (memoria) для настоящаго прошедшихъ предметовъ, 2) созерцаніе (contuitus) для настоящаго настоящихъ предметовъ и 3) ожиданіе (expectatio) для настоящаго будущихъ предметовъ[2]).

Въ этихъ формахъ воспріятія, принадлежащихъ всецѣло нашей душѣ, а не внѣшней дѣйствительности, и заключается рѣшеніе вопроса о сущности времени.

Прежде, однако, чѣмъ развить это рѣшеніе во всей его полнотѣ, Августинъ опровергаетъ взглядъ, согласно которому время есть не что иное, какъ движеніе небесныхъ

---

1) Ib. XI, 18. (P. 349).

2) Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non uideo, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio. Confess. XI, 20. (Pag. 351).

тѣлъ. Почему же именно небесныхъ тѣлъ? — спрашиваетъ Августинъ. Неужели въ томъ случаѣ, если бы движеніе небесныхъ свѣтилъ прекратилось, а кружилось бы одно только колесо горшечника, время совершенно бы исчезло? Притомъ мы стремимся познать природу времени, какъ способа измѣрять движеніе тѣлъ; не имѣя понятія о времени, мы, очевидно, не могли бы говорить, что одно движеніе продолжительнѣе или короче другого, слѣдовательно, время не только не есть движеніе тѣлъ, но, наоборотъ, само является необходимымъ условіемъ для пониманія этого движенія.

Движеніе измѣряется при помощи времени, которое само по себѣ есть „нѣкоторое дѣйствительное протяженіе“ (certa quaedam distentio). Какъ же измѣряется это протяженіе?

Какъ измѣряемое время, такъ и то время, при помощи котораго производится измѣреніе, проходятъ и исчезаютъ каждое мгновеніе, поэтому, измѣреніе возможно при томъ только предположеніи, что мы измѣряемъ не самые прошедшіе предметы, а образы, оставшіеся отъ нихъ въ нашей душѣ[1]). И этимъ способомъ измѣряются не только прошедшія, но и будущія времена.

Въ самомъ дѣлѣ — спрашиваетъ Августинъ — какимъ образомъ могло бы уменьшаться и истощаться будущее, котораго еще нѣтъ, или какимъ образомъ могло бы расти прошедшее, котораго уже не существуетъ, если бы нашей душѣ не была присуща троякаго рода дѣятельность — ожиданія, вниманія и памяти. Предметъ нашего ожиданія, становясь предметомъ вниманія, превращается въ предметъ памяти, или воспоминанія. Кто станетъ отрицать,что будущее еще

1) In te, anime meus, tempora mea metior. noli mihi obstrepere, quod est: noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. in te, inquam, tempora metior. affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior. Confess. XI, 27. (Стр. 359, 360).

не существуетъ? Однако, въ нашей душѣ дано ожиданіе будущаго. И кто можетъ оспаривать, что прошедшаго уже не существуетъ? Но все-таки въ нашей душѣ доселѣ присутствуетъ воспоминаніе о прошедшемъ. И кто не согласится съ тѣмъ, что настоящее время лишено протяженія, такъ какъ оно заключено въ предѣлахъ одного мгновенія? Однако, вниманіе сосредоточивается на немъ и этимъ путемъ препятствуетъ совершенному исчезновенію содержанія его. Не будущее время, котораго еще нѣтъ, длинно, а длинно будущее въ ожиданіи его, точно такъ же длинно не прошедшее, котораго уже нѣтъ, по длинно прошедшее по воспоминаніямъ о немъ“ [1]).

Найдя рѣшеніе проблемы времени въ природѣ нашей душевной дѣятельности, Августинъ показываетъ въ заключеніе несостоятельность того взгляда, согласно которому

---

1) Sed quomodo minuitur aut consumitur futurum, quod nondum est, aut quomodo crescit praeteritum, quod iam non est, nisi quia in animo, qui illud agit, tria sunt? nam et expectat et adtendit et meminit, ut id quod expectat per id quod adtendit transeat in id quod meminerit. quis igitur negat futura nondum esse? sed tamen iam est in animo expectatio futurorum. et quis negat praeterita iam non esse? sed tamen est adhuc in animo memoria praeteritorum. et quis negat praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit? sed tamen perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit. non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa expectatio futuri est, neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est. Confess. XI, 28 (P. 360, 361). Августинъ иллюстрируетъ далѣе свою теорію при помощи слѣдующаго конкретнаго примѣра: Dicturus sum canticum, quod noui: antequam incipiam, in totum expectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur uita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in expectationem propter quod dicturus sum: praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum. quod quanto magis agitur et agitur, tanto breuiata expectatione prolongatur memoria, donec tota expectatio consumatur, quum tota illa actio finita transierit in memoriam. et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius fit atque in singulis syllabis eius, hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum, hoc in tota uita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis, hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes uitae hominum.

творческая дѣятельность божественной субстанціи подлежитъ времени и какъ бы зависитъ отъ него [1]).

На этомъ размышленія Августина о времени обрываются. Ни въ „Исповѣди“, ни — насколько намъ извѣстно — въ другихъ своихъ произведеніяхъ онъ не возвращается больше къ этой проблемѣ.

Хотя Августину и не удалось сразу и окончательно освободиться отъ проективистическаго ученія о времени, тѣмъ не менѣе онъ сдѣлалъ въ этомъ направленіи огромный шагъ впередъ. Общій результатъ его изысканій можно резюмировать слѣдующимъ образомъ. Такъ какъ прошедшаго уже нѣтъ, а будущее еще не существуетъ, настоящее же не обладаетъ никакой продолжительностью, то о самодовлѣющемъ бытіи времени не можетъ быть рѣчи. Время дано лишь въ дѣятельностяхъ нашей души: прошедшее — въ актахъ воспоминанія, будущее — въ актахъ ожиданія, настоящее — въ актахъ вниманія. Время реально лишь постольку, поскольку реальны созидающія его душевныя дѣятельности, или, говоря словами Секретана: „Время само по себѣ есть ничто безъ тѣхъ существъ, которыя его измѣряютъ“ [2]).

---

1) . . . tu, solacium meum, domine, pater meus, aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis uarietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima uiscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui.

Et stabo atque solidabor in te, in forma mea, ueritate tua. nec patiar quaestiones hominum, qui poenali morbo plus sitiunt, quam capiunt, et dicunt: „quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram?“ aut „quid ei uenit in mentem, ut aliquid faceret, cum antea numquam aliquid fecerit?“ da illis, domine, bene cogitare, quid dicant, et inuenire, quia non dicitur numquam, ubi non est tempus. qui ergo dicitur numquam fecisse, quid aliud dicitur nisi nullo tempore fecisse? uideant itaque nullum tempus esse posse sine creatura et desinant istam uanitatem loqui. extendantur etiam in ea, quae ante sunt, et intellegant te ante omnia tempora aeternum creatorem omnium temporum neque ulla tempora tibi esse coaeterna nec ullam creaturam, etiamsi est aliqua supra tempora. Confess. XI, 29, 30 (P. 362, 363).

2) Op. cit. P. 254. Le temps lui même n'est rien sans les êtres qui le mesurent.

Отъ перваго великаго представителя спиритуалистической философіи мы перейдемъ къ ея послѣднему великому представителю — Тейхмюллеру. Правда, между этими двумя корифеями конкретно-идеалистическаго міропониманія мы могли бы указать цѣлый рядъ мыслителей, съ той или иной стороны подходившихъ къ обычному представленію о реальности времени и вскрывавшихъ въ немъ тѣ или иныя противорѣчія. Среди этихъ мыслителей наибольшее значеніе принадлежитъ, несомнѣнно, Лейбницу. Если бы — какъ правильно замѣчаетъ Тейхмюллеръ [1]) — Лейбницъ развилъ до конца свою основную концепцію, согласно которой монада въ качествѣ зеркала вселенной отображаетъ въ себѣ въ перспективномъ порядкѣ все содержаніе послѣдней, то онъ долженъ былъ бы прійти къ тому выводу, что перспективный характеръ, присущій нашему образу дѣйствительности, всецѣло обусловливается формами пространства и времени, принадлежащими нашему сознанію, и что, слѣдовательно, эти формы имѣютъ чисто субъективный характеръ. Если Лейбницъ не сдѣлалъ этого вывода, то только потому, что въ его системѣ борьба механической, панлогистической и спиритуалистической концепцій дѣйствительности не пришла еще къ концу, и вслѣдствіе этого элементы, заимствованные изъ различныхъ круговъ идей могли еще порою спокойно уживаться другъ съ другомъ.

Впрочемъ, признаніе безусловной идеальности времени требуетъ настолько радикальнаго разрыва съ нашими наиболѣе закоренѣлыми умственными привычками и иллюзіями нашего ежедневнаго опыта, что на него не рѣшаются даже болѣе поздніе, чѣмъ Лейбницъ, представители спиритуализма. Такъ, Лотце, первоначально [2]) настаивавшій на чисто-идеальномъ характерѣ времени, впослѣдствіи [3]) отказался отъ „безна-

1) Die wirkliche und die scheinbare Welt, стр. 242, 3.

2) Въ „Метафизикѣ“ 1849 года и въ первомъ изданіи „Микрокосма“.

3) Во второй части „Системы философіи“ и въ послѣднемъ изданіи „Микрокосма“.

дежной попытки“ усмотрѣть во временномъ слѣдованіи явленій „произведеніе субъективной дѣятельности сверхвременнаго существа“ [1]).

Тейхмюллеру удалось впервые дать полную дедукцію понятія времени изъ природы нашей душевной дѣятельности и, такимъ образомъ, прочно и всесторонне обосновать ученіе о его идеальности.

Въ бытіи Тейхмюллеръ отличаетъ три стороны: бытіе какъ содержаніе, бытіе, какъ дѣятельность и, наконецъ, бытіе, какъ субстанцію, или „я“. Бытіе идеальное, какъ таковое, не имѣетъ никакого отношенія ко времени: если мы возьмемъ любой образъ или даже рядъ образовъ съ историческимъ содержаніемъ, напримѣръ, воспроизведемъ въ своемъ сознаніи важнѣйшія событія реформаціи, то убѣдимся, что послѣдовательность этихъ образовъ въ нашемъ сознаніи носитъ чисто идеальный характеръ, и что мы можемъ прослѣживать ее какъ въ прямомъ, такъ и въ обратномъ порядкѣ, подобно числовому ряду.

Какъ же возникаетъ это понятіе? Одна и та же дѣятельность нашего сознанія можетъ быть связана или съ двумя различными содержаніями, или же съ повтореніями одного и того же содержанія. „Я вижу плачущаго ребенка“ и „я вижу смѣющагося ребенка“. Представленія плачущаго и смѣющагося ребенка, поскольку они принадлежатъ одному и тому же „я“, очевидно, противорѣчать другъ другу, и наше мышленіе властно требуетъ устраненія этого противорѣчія. Такое же противорѣчіе возникаетъ и въ томъ случаѣ, когда одно и то же содержаніе, напримѣръ, представленіе о прогулкѣ въ одной и той же мѣстности повторяется въ нашемъ сознаніи.

Единственнымъ основаніемъ противорѣчія какъ въ первомъ, такъ и во второмъ случаѣ является соединеніе созна-

1) System d. Philosophie. II: Metaphysik S. 302.

нія моего дѣйствительнаго бытія съ объективнымъ, идеальнымъ содержаніемъ; поскольку мы относимъ смѣхъ и плачъ исключительно къ идеальному бытію, постольку никакого противорѣчія не возникаетъ. Точно также противорѣчія не получается и въ томъ случаѣ, когда мы воспроизводимъ въ представленіи одно и то же содержаніе, не приводя его въ связь съ соотвѣтствующей реальною, душевной дѣятельностью. „Durch Verknüpfung des Doppelten oder Verschiedenen aber mit dem identischen Ich und seiner Thätigkeit entsteht der Widerspruch“ [1]).

Изъ двухъ образовъ, которые противорѣчатъ другъ другу въ только что установленномъ нами смыслѣ, одинъ данъ въ наличномъ сознаніи, другой — въ воспоминаніи. Наше сознаніе не можетъ отвергнуть ни одинъ изъ этихъ образовъ, какъ недѣйствительный; ясно, однако, что эти образы не могутъ принадлежать одному и тому же „я“ въ одномъ и томъ же отношеніи, поэтому, сознаніе, принимая оба образа, какъ данные, относитъ ихъ къ себѣ въ различныхъ отношеніяхъ, и эти различные способы отнесенія и выражаются словами прежде, послѣ, теперь. Первая ячейка идеи времени образуется, слѣдовательно, путемъ сравненія содержанія воспоминанія съ содержаніемъ наличнаго представленія, при чемъ оба содержанія признаются одинаково реальными и относятся нами къ одному и тому же „я“. Идея времени представляетъ, такимъ образомъ, результатъ относящей дѣятельности сознанія, которая руководится въ данномъ случаѣ не качественными различіями въ содержаніи представляемыхъ объектовъ, а исключительно различіями въ интенсивности представляющей дѣятельности. Поэтому, Тейхмюллеръ опредѣляетъ идею времени, какъ „сознаніе опредѣленнаго порядка представленій по ихъ отношенію

1) Die wirkl. u. d. scheinb. Welt. S. 189.

къ дѣйствительности, измѣряемому степенями интенсивности“ [1]).

Въ сравненіи воспоминанія съ наличнымъ представленіемъ намъ даны условія для образованія идей настоящаго и прошедшаго времени. Какимъ же путемъ образуется идея будущаго времени?

Въ нашемъ сознаніи происходитъ непрерывная смѣна содержаній, или объектовъ нашей дѣятельности. Благодаря воспоминанію эти объекты могутъ сохраняться и повторяться. Съ развитіемъ душевной жизни отдѣльныя содержанія нашей представляющей дѣятельности могутъ разорвать связь съ вызвавшими ихъ причинами и сдѣлаться, такъ сказать, свободными. Эти свободныя представленія доставляютъ матеріалъ для дѣятельности воображенія или фантазіи; рано или поздно эта дѣятельность приводитъ къ идеѣ возможнаго: именно представленіе, первоначально данное въ воспоминаніи о дѣйствительной дѣятельности, становится предметомъ дѣятельности возможной, предметомъ ожиданія и желанія, а изъ сравненія возможнаго идеальнаго содержанія съ дѣйствительно переживаемымъ содержаніемъ сознанія возникаетъ идея будущаго. „Желаніе, такъ сказать, овладѣваетъ содержаніемъ вспоминаемаго представленія и, при помощи фантазіи, дѣлаетъ изъ него объектъ для себя и другихъ дѣятельностей нашего „я“, а именно: для чувствовательной (въ чувствахъ ожиданія, надежды, страха) и двигательной“ [2]).

Итакъ, прошедшее есть не что иное, какъ отношеніе образа, даннаго въ воспоминаніи, къ другому идеальному содержанію, выступающему въ наличномъ сознаніи и связанному съ бо̀льшей интенсивностью представляющей

1) Op. cit. 191.
2) Козловъ, Свое слово. Вып. III. Стр. 47.

дѣятельности[1]). Отъ будущаго мы его отличаемъ благодаря сознанію, что содержаніе, относимое нами къ прошедшему, уже было дѣйствительно пережито нами[2]).

Настоящее время само по себѣ не отличается ничѣмъ другимъ, какъ живостью или интенсивностью чувственныхъ впечатлѣній, благодаря которымъ мы сознаемъ наше собственное существованіе, связанное съ существованіемъ другихъ субстанцій. Но интенсивность впечатлѣній еще не доставляетъ намъ яснаго сознанія идеи времени во всѣхъ ея моментахъ: настоящемъ, прошедшемъ и будущемъ, да и сама идея настоящаго немыслима безъ отношенія къ прошедшему и будущему: у дѣтей и у животныхъ несомнѣнно есть наличное, или „настоящее“ (gegenwärtiges) сознаніе, но еще нѣтъ сознанія настоящаго, которое образуется только при сознаніи отношенія его къ двумъ другимъ моментамъ времени. Это сознаніе возникаетъ, развивается и упрочивается вслѣдствіе непрерывно повторяющагося сравненія: сравнивая ощущаемое содержаніе съ идеальнымъ содержаніемъ, даннымъ въ воспоминаніи, мы приходимъ къ идеѣ настоящаго, какъ состоянія сознанія, которое не есть воспоминаніе; сравнивая наличное сознаніе съ представленіями, въ которыхъ фантазія преподноситъ намъ возможное, будущее состояніе, мы получаемъ

---

1) Op. cit. S. 194. Vergangenheit bedeutet uns die Beziehung eines Erinnerungsbildes auf einen andern ideellen Inhalt, welcher mit sinnlicher Energie percipirt wird oder mit grösserer Intensität das Gemüth und die Thätigkeit ausfüllt.

2) Op. cit. S. 196. Wodurch unterscheidet sich also für uns Vergangenheit und Zukunft? Bei beiden denken wir an einen nichtseienden Inhalt, bei beiden ist die Vorstellung dieses Inhalts als Erinnerung oder als Erwartung schwach und unsicher im Vergleich mit dem, was in gegenwärtiger Kraft das Bewusstsein erfüllt: der Unterschied aber liegt darin, dass der als Vergangenheit vorgestellte Inhalt das Bewusstsein mit sich führt, dass wir diesen Inhalt schon besassen, schon dachten und fühlten. Er wird nicht unter der Idee der Möglichkeit durch die Phantasie gedacht, sondern als Erinnerung durch das Gedächtniss.

идею настоящаго, т. е. того, что уже не составляетъ предмета ожиданія для насъ, а дѣйствительно переживается нами [1]).

Не трудно замѣтить сходство ученія Тейхмюллера о времени съ соотвѣтствующимъ ученіемъ Августина. Можно даже въ извѣстномъ смыслѣ сказать, что Тейхмюллеръ лишь развилъ и довелъ до конца идеи великаго отца церкви, изложенныя въ одиннадцатой книгѣ его „Исповѣди“. Что подлинное рѣшеніе вопроса о сущности времени лежитъ въ природѣ нашей душевной дѣятельности, что будущее и прошедшее реальны лишь въ актахъ воспоминанія и ожиданія — это убѣжденіе раздѣляютъ и Августинъ и Тейхмюллеръ. Но то, что у Августина выступаетъ въ формѣ геніальнаго прозрѣнія, неспособнаго окончательно преодолѣть обычное проективистическое представленіе о времени, то у Тейхмюллера обосновано и всесторонне развито съ неподражаемою силою діалектическаго искусства.

---

1) Op. cit. S. 197, 198. So bleibt uns denn die Idee der Gegenwart zu definiren übrig. Da wir in Vergleich mit dieser sowohl die Vergangenheit als die Zukunft bestimmen, so muss sie erstens an sich als Beziehungspunkt durch ein eigenthümliches Bewusstsein sich uns zu erkennen geben und zweitens muss dann die Idee derselben sich negativ durch Beziehung und Vergleichung mit jenen andern finden. Das Eigenthümliche der Gegenwart, d. h. des gegenwärtigen Bewusstseins, kann nun nicht gesucht werden in dem blossen ideellen Inhalt der Gedanken, der ja gegen die realen Veränderungen unseres Zustandes gleichgültig ist. Es wird sich vielmehr zunächst durch die sinnlichen Eindrücke zeigen, in denen wir das Bewusstsein unserer Existenz und Realität in einer Gemeinschaft mit anderen Substanzen haben. Diese Eindrücke sind beim Kinde wenigstens zunächst die stärksten und an diesem starken Empfinden von unserem Thun und Leiden im Verkehr mit den andern Wesen allein können wir nun zweitens den Vergleich des empfundenen Inhalts mit dem ideellen Inhalt der Erinnerungen machen und gewinnen dadurch die Idee der Gegenwart, als eines Bewusstseins, das nicht Erinnerung ist. Im Vergleich mit den Vorstellungen, in denen ein möglicher zukünftiger Zustand von der Phantasie uns vorgespielt wird, haben wir die Idee, dass die Gegenwart nicht bloss erwartet wird. Die Idee der Gegenwart ruht daher auf der im Vergleich mit Erinnerung und Erwartung viel stärkeren Macht und Klarheit eines Bewusstseinsinhalts, bei dem wir unsere Existenz und Realität gewahr werden im Gegensatz gegen das blosse ideelle Sein der Vergangenheit und Zukunft.

Тейхмюллеръ вслѣдъ за Августиномъ признаетъ, что, по существу, прошедшее и будущее даны намъ въ настоящемъ, такъ какъ понятія эти основываются на степеняхъ интенсивности, присущихъ наличной дѣятельности сознанія. Дѣло, однако, въ томъ, что въ любой данный моментъ одна часть нашихъ представленій находится, какъ принято говорить со времени Гербарта, „подъ порогомъ сознанія“ т. е. представляетъ собою относительное небытіе. Объ этомъ небытіи мы не могли бы ничего знать, если бы не обладали памятью, благодаря которой подсознательныя душевныя состоянія переходятъ въ область сознанія съ тою характерною особенностью, что они производятъ на насъ значительно болѣе слабое впечатлѣніе, чѣмъ первоначальное ощущеніе. Познаніе времени покоится, такимъ образомъ, на сравненіи наличнаго, одновременнаго или безвременнаго содержанія представленій, поскольку въ этомъ наличномъ сознаніи противопоставляется то, что дано только въ актѣ воспоминанія и то, что дѣйствительно переживается нами. Возможность этого противопоставленія покоится всецѣло на субстанціальномъ единствѣ нашего „я“, обнимающемъ въ себѣ и объединяющемъ съ наличнымъ сознаніемъ то, что находится подъ порогомъ сознанія. Поэтому время есть не что иное, какъ „перспективный порядокъ представленій, устанавливаемый не на основаніи ихъ идеальнаго содержанія, а субъективной, или реальной безвременной послѣдовательности нашихъ дѣйствительныхъ дѣятельностей“ [1]).

1) Op. cit. 199, 200. Nun könnte man mir einwerfen wollen, dass nach meiner Definition doch auch die Vergangenheit und Zukunft eigentlich Gegenwart sei, sofern ich ja das Gewesene oder Zuerwartende mir jetzt vorstelle und es also nur als ein Gegenwärtiges habe.

Dies ist auch richtig, denn das Vorstellen ist ja immer in der Gegenwart; aber gleichwohl sind einige unserer Empfindungen und Vorstellungen, wie man sagt, unter der Schwelle des Bewusstseins, also in einem relativen Nichtsein, d. h. sie werden nicht empfunden und nicht vorgestellt,

„Образованіе идеи времени — резюмируетъ выводы Тейхмюллера Козловъ[1]) — было бы совершенно невозможно, если-бы сознаніе о своемъ „я“, неизмѣнномъ и тождественномъ самому себѣ при всѣхъ перемѣнахъ въ его дѣятельностяхъ, не давало-бы намъ той незыблемой точки, съ которой мы располагаемъ въ перспективѣ временнаго порядка всѣ безпрестанно смѣняющіяся наши впечатлѣнія, созерцанія, воспріятія, представленія, чувства и проч., и распредѣляемъ ихъ въ прошедшее, настоящее и будущее. Это отношеніе къ неизмѣнной нашей субстанціи и служитъ тою связью между этими различными по содержанію состояніями, которая дѣлаетъ ихъ элементами нашего единаго, всеобнимающаго сознанія и безъ которой они распались-бы на изолированныя и по своему содержанію абсолютно чуж-

während ein anderer Theil im Sein oder Bewusstsein ist. Von diesem Nichtsein im Bewusstsein könnte ich gar keine Vorstellung haben, wenn nicht Erinnerung wäre, wodurch Vorstellungen wieder in's Bewusstsein treten mit der Eigenthümlichkeit, viel schwächeren Eindruck zu machen, als die ursprüngliche Empfindung, indem sich zugleich bei etwaiger Erneuerung des sinnlichen Eindrucks der Contrast des bloss erinnerten ideellen Inhalts gegen das augenblickliche Fühlen noch mehr hervorhebt. Darum beruht die Erkenntniss der Zeit auf einer Vergleichung des gegenwärtigen gleichzeitigen oder unzeitlichen Vorstellungsinhalts selbst, indem innerhalb des gegenwärtigen Bewusstseins das bloss Erinnerte von dem Gegenwärtigen unterschieden wird. Das wir aber Erinnerung haben, beruht auf unserem substanzialen Sein, sofern seine Einheit das unter der Schwelle des Bewusstseins Befindliche mit umfasst und es mit dem sogenannten gegenwärtigen Bewusstsein wieder vereinigt. Darum ist die Zeit eine perspectivische Ordnung der Vorstellungen, die nicht nach ihrem ideellen Inhalt, sondern nach der subjectiven oder realen unzeitlichen Reihenfolge unserer wirklichen Thätigkeiten hergestellt wird, und dies ist der Grund, wesshalb die Philosophie, die bisher in dem ideellen oder gegenständlichen Gebiete selbst die Unterscheidung zu finden hoffte, mit dem Wesen der Zeit nicht in's Reine kommen konnte. Denn die zeitliche Ordnung des ideellen Inhalts der Vorstellungen wird erst möglich, wenn die perspectivische Zeit oder die Unterscheidung des Vorher, Jetzt und Nachher zum Bewusstsein gekommen, und zu einem allgemeingültigen Gesichtspunkte geworden ist.

1) Свое слово № 3. Бесѣда восьмая. Выпускъ III. Стр. 48, 49.

дыя другъ другу явленія. Вводимые въ заблужденіе нашимъ неяснымъ мышленіемъ и нашимъ фигуральнымъ языкомъ, мы спокойно говоримъ о теченіи времени или о теченіи представленій и вещей, тогда какъ на самомъ дѣлѣ ни время не течетъ, ни вещи не текутъ, а движется или проходитъ черезъ многоразличный рядъ своихъ состояній и дѣйствій наше мыслящее „я“. Благодаря этому „я“ есть не только время съ его тремя моментами, но и все то, что подчинено законамъ времени, т. е. исторія не только наша внутренняя, но и внѣшняя — всего міра.

Итакъ, время есть форма, въ которой наше „я“ понимаетъ, распредѣляетъ и соединяетъ въ своемъ субстанціальномъ единствѣ свои собственные акты воспоминанія, наличнаго ощущенія и ожиданія“.

Отъ разсмотрѣнной нами субъективной стадіи въ развитіи идеи времени необходимо отличать объективную стадію, на которой время „выносится изъ субъективной сферы нашихъ состояній и дѣятельностей и становится формою для распредѣленія во временной перспективѣ объектовъ, т. е. содержанія нашихъ дѣятельностей созерцанія, представленія и мышленія въ ихъ оторванности отъ дѣятельностей“ [1]). Само по себѣ это содержаніе, цѣликомъ принадлежитъ области идеальнаго бытія, и временныя опредѣленія ничего въ немъ не измѣняютъ, такъ какъ время есть не что иное, какъ „форма порядка, которая принадлежитъ не самому идеальному содержанію, но подобно пространству и движенію возникаетъ изъ сознанія нашего реальнаго бытія“ [2]). Содержаніе тѣхъ объектовъ, которые мы относимъ къ различнымъ моментамъ времени, само по себѣ никакого отношенія ко времени не имѣетъ.

---

1) Тамъ же стр. 49.
2) Teichmüller Op. cit. S. 215, 216.

„Но на эти объекты мы переносимъ нашу субъективную временную перспективу и уже объективно, не по отношенію къ самимъ себѣ, а вообще для всѣхъ и каждаго, или относительно самихъ объектовъ, понимаемъ эти картины съ точки зрѣнія прежде, теперь и послѣ, или размѣщаемъ ихъ содержаніе въ прошедшее, настоящее и будущее время. Но такъ какъ каждый субъектъ дѣлаетъ этотъ переносъ идеи времени, образовавшейся при сознаніи о своей собственной дѣятельности, въ объективную сферу отдѣльно отъ другихъ; а между тѣмъ, въ силу его общенія и взаимодѣйствія съ другими людьми, необходимо, чтобы перспектива объективнаго временнаго порядка была общею для всѣхъ, то является неизбѣжная потребность создать общую хронологію или общіе пункты, изъ которыхъ всѣ и каждый распредѣляли-бы событія одинаково, или, иначе говоря, чтобы моменты: прежде, теперь и послѣ, распространялись на объекты твердо, устойчиво, или, что то же, согласно общему признанію. Дѣлается это при помощи общей и одинаковой для всѣхъ дѣятельности мышленія и выраженія этой дѣятельности, во-первыхъ, въ языкѣ и, во-вторыхъ, болѣе совершеннымъ образомъ въ наукѣ и исторіи, которая входитъ во всѣ науки, и которой подлежатъ всѣ явленія, объясняемыя науками. Содержаніе теоретической стороны наукъ, напр., законы, причинныя объясненія, конечно, безвременны или вѣчны, но явленія, подлежащія законамъ, т. е. отдѣльныя представленія, располагаются въ рамкѣ времени и притомъ объективнаго времени, составляюшаго не частную, а общую перспективу. Тамъ, гдѣ нѣтъ объективнаго времени, какъ, напр., у животныхъ, у дѣтей, и даже у взрослыхъ дикарей, тамъ нѣтъ также сколько-нибудь развитаго мышленія и выработаннаго языка, наконецъ, нѣтъ науки, нѣтъ и исторіи“[1]).

[1]) Козловъ Op. cit. III, 50, 51.

Перейдя съ субъективной ступени развитія на ступень объективную, идея времени постепенно отвлекается или, если угодно, освобождается отъ тѣхъ данныхъ нашего сознанія, отправляясь отъ которыхъ, наше мышленіе образовало эту идею. Вотъ это-то отвлеченное понятіе субстанціируется въ механическомъ міропониманіи: ему приписывается независимая отъ дѣятельности нашего сознанія реальность со всѣми тѣми признаками, глубокая противорѣчивость которыхъ была съ такой удивительной діалектической силой раскрыта еще блаженнымъ Августиномъ.

Для окончательнаго раскрытія и устраненія противорѣчій, вытекающихъ изъ проективистической теоріи времени, огромное значеніе имѣетъ проводимое Тейхмюллеромъ различіе между временемъ и временной продолжительностью. (Zeit und Zeitdauer.)

Мы говоримъ о времени, когда сравниваемъ порядокъ или послѣдовательность различныхъ данныхъ нашего сознанія въ ихъ отношеніи къ настоящему; если же мы говоримъ о годѣ, часѣ, минутѣ, то тутъ дѣло, очевидно, идетъ объ измѣреніи той или иной данной велнчины при помощи другой однородной величины, принятой нами въ качествѣ единицы. Время само по себѣ, то-есть форма порядка, въ который наше „я“ ставитъ относительно себя и относительно другъ друга свои дѣятельности, не обладаетъ никакой продолжительностью и, слѣдовательно, не имѣетъ никакого отношенія къ величинѣ. Всякая величина полагается измѣреніемъ, а измѣреніе есть не что иное, какъ сравненіе съ той или иной мѣрой. Такъ какъ всякая мѣра, по существу, выбирается нами произвольно — и этотъ произвольный характеръ не измѣняется и на объективной стадіи въ развитіи идеи времени, когда человѣчество приходитъ къ общепринятымъ масштабамъ измѣренія — то измѣреніе въ области времени имѣетъ чисто относительный характеръ: одинъ и тотъ же

періодъ, измѣряемый при помощи мѣсяца, выражается въ одномъ числѣ, измѣряемый при помощи часа — въ другомъ, въ 720 разъ большемъ. Порядокъ времени, не будучи самъ по себѣ величиной, допускаетъ приложеніе къ нему количества, или величины вообще, и въ результатѣ такого приложенія образуются временныя величины, или промежутки между различными пунктами временного ряда, но ни одинъ изъ этихъ промежутковъ не обладаетъ абсолютной величиной, и, слѣдовательно, всѣ опредѣленія времени имѣютъ условный и относительный характеръ [1]).

До Тейхмюллера время неизмѣнно отождествлялось съ временной продолжительностью. Отправляясь отъ этого отождествленія, Кантъ утверждаетъ, что „первоначальное представленіе времени дано намъ неограниченнымъ“, т. е. безконечнымъ по величинѣ, и что „всякая опредѣленная величина времени“ полагается исключительно „путемъ ограниченіи“ этого безконечнаго единаго времени. Что же даетъ намъ право любой промежутокъ времени и любую часть его называть одинаково временемъ? Если въ Средиземномъ морѣ мы выдѣлимъ мыслью какую-нибудь одну опредѣленную часть его, напримѣръ, Мессинскій путь, то вѣдь не

1) Чтобы отчетливѣе выразить свою мысль Тейхмюллеръ проводитъ параллель между пространствомъ и протяженностью, съ одной стороны, временемъ и временной продолжительностью, съ другой: „Der Raum an sich genommen . . . hat gar keine Ausdehnung und die Zeit keine Dauer. In der kleinsten Ausdehnung und in der grössten haben wir das Wesen des Raumes, wie in der kürzesten Dauer und in einer beliebig langen das Wesen der Zeit. Vom Raum als solchem unterscheiden wir daher die Ausdehnung als Grösse und von der Zeit als solcher die Dauer als Grösse. Die Grösse wird bestimmt durch Messung und Messung ist Vergleichung mit einem Masse. Eine räumliche Grösse wird gefunden, indem man sie mit einer als Einheit, d. h. als Beziehungspunkt gesetzten Bestimmtheit oder Einzelnheit vergleicht . . . . . Ebenso muss im Gebiete der Zeit irgend ein Einzelnes oder Bestimmtes gegeben und mit diesem etwas anderes gemessen werden, wenn von Zeitdauer die Rede sein soll. Demgemäss ist die Zeitdauer zu definiren, als die Bestimmung der Grösse im Gebiete der Zeit. (Op. cit. P. 208, 209.)

назовемъ же мы эту часть Средиземнымъ моремъ; точно такъ же май мѣсяцъ текущаго года нельзя назвать 1916 годомъ, тогда какъ временемъ мы называемъ любой промежутокъ его, а это доказываетъ, что время никоимъ образомъ нельзя разсматривать, какъ величину, да еще вдобавокъ величину безконечную. На самомъ дѣлѣ, безконечность времени означаетъ лишь вытекающую изъ природы нашей душевной дѣятельности ничѣмъ неограниченную отвлеченную возможность подчинять временному порядку всѣ наши представленія: передъ всякимъ прежде и за всякимъ послѣ, разсматриваемыми независимо отъ какого бы то ни было конкретнаго приложенія, мы необходимо мыслимъ еще прежде и еще послѣ, и для такого приложенія временныхъ опредѣленій мы не находимъ предѣловъ.

Если всѣ опредѣленія временной продолжительности относительны, то, разумѣется, не имѣетъ никакого смысла говорить объ абсолютной продолжительности вселенной — абсолютная продолжительность времени есть самое себя упраздняющая мысль, а вмѣстѣ съ нею отпадаетъ и вопросъ о началѣ и концѣ міра: „An sich genommen giebt es keinen Anfang und kein Ende und keinen Zeitverlauf der Welt, weil es keine ausser der Welt liegende Masseinheit zur Messung und keine Zeit ausserhalb der Zeit geben kann“ [1]).

Дедукція идеи времени, предложенная Тейхмюллеромъ, лишаетъ какой бы то ни было почвы механическую теорію „абсолютнаго, истиннаго и математическаго времени“ (Ньютонъ), съ другой стороны, эта дедукція является блестящимъ подтвержденіемъ персоналистическаго ученья о сущемъ, поскольку показываетъ, что временной порядокъ, въ которомъ мы располагаемъ всѣ явленія, былъ бы совершенно невозможенъ безъ относящей дѣятельности нашего единаго субстанціальнаго „я.“

1) Op. cit. S. 213.

III. Проблема реальности пространства.

Der Raum ist bloss das Bewusstsein von unserer beziehenden Thätigkeit bei der Auffassung des sichtbaren und tastbaren Empfindungsinhalts.
Teichmüller.

Реальность пространства составляетъ вторую необходимую предпосылку механическаго міропониманія. Убѣжденіе въ реальности пространства вырабатывается еще въ натуралистическій періодъ развитія человѣческой мысли, и этимъ объясняется его чрезвычайно прочное и продолжительное господство надъ нашимъ сознаніемъ: уже давно преодолѣвъ основы эйдолистической и механической онтологіи, философія все не рѣшается на радикальный разрывъ съ этимъ убѣжденіемъ, несмотря на безвыходныя противорѣчія, къ которымъ оно неизбѣжно приводитъ. Преодолѣніе механической теоріи пространства[1]) достигается лишь въ результатѣ крайне напряженной и продолжительной борьбы съ умственными привычками, основанными на наиболѣе прочно укоренившихся въ нашемъ сознаніи иллюзіяхъ ежедневнаго опыта[2]): уже греческіе софисты нанесли тяжелые удары механической концепціи сущаго, а Платонъ своей теоріей знанія лишилъ ее какой бы то ни было

---

1) Механическая теорія вноситъ въ эйдолистическое представленіе о пространствѣ только большую опредѣленность, не измѣняя его по существу.

2) Превосходное изображеніе трудностей этой борьбы находимъ мы въ седьмой книгѣ „Исповѣди“ блаженнаго Августина. Приведемъ одно изъ наиболѣе замѣчательныхъ мѣстъ (стр. 167):

Ego itaque incrassatus corde nec mihimet ipsi uel ipse conspicuus, quidquid non per aliquanta spatia tenderetur uel diffunderetur uel conglobaretur uel tumeret uel tale aliquid caperet aut capere posset, nihil prorsus esse arbitrabar. per quales enim formas ire solent oculi mei, per tales imagines ibat cor meum, nec uidebam hanc eandem intentionem, qua illas ipsas imagines formabam, non esse tale aliquid: quae tamen ipsas non formaret, nisi esset magnum aliquid.

почвы — преодолѣніе же связаннаго съ этой концепціей ученія о реальности пространства потребовало еще многихъ столѣтій. Между тѣмъ достаточно нѣсколько сосредоточиться на логическомъ составѣ ученія о реальномъ пространствѣ, чтобы открыть въ немъ такія противорѣчія, которыя отнимаютъ у него какой бы то ни было теоретическій смыслъ.

Мы представляемъ себѣ пространство непрерывнымъ; это значитъ, что всякое пространство заключается въ пространствѣ и, въ свою очередь, заключаетъ въ себѣ пространство; какую бы часть пространства мы ни представляли, мы можемъ дѣлить и уменьшать ее до безконечности, нигдѣ не наталкиваясь на такіе элементы, которые не подлежали бы дальнѣйшему дѣленію. Но если не существуетъ реальныхъ элементовъ пространства, то не существуетъ и того, что изъ этихъ элементовъ составляется, иначе намъ пришлось бы допустить, что пространство, заключая въ себѣ безконечное число частей, представляетъ собою сосчитанную, или законченную безконечность.

Мы не можемъ провести никакого различія между предполагаемымъ реальнымъ, или объективнымъ пространствомъ и нашимъ субъективнымъ представленіемъ о немъ. Пространство внѣ насъ и въ нашемъ сознаніи ничѣмъ не отличаются другъ отъ друга. Но въ такомъ случаѣ сознаніе, въ которомъ отражается реальное пространство, должно обладать такими свойствами, которыя даютъ ему возможность, такъ сказать, вмѣстить въ себя идеальное пространство, представляющее буквальное воспроизведеніе пространства реальнаго: если безконечное пространство входитъ въ сознаніе, то и само сознаніе должно быть безконечнымъ, протяженнымъ и т. д.

Если бы пространство было реальнымъ, то у насъ были бы опредѣленные масштабы и мѣры для измѣренія про-

странственныхъ величинъ. Но всѣ безъ исключенія величины имѣютъ чисто условный и относительный характеръ, и

$$a : b = an : bn = \frac{a}{n} : \frac{b}{n}$$

Далѣе, реальное пространство исключало бы, или вытѣсняло бы всѣ тѣла, которыя наша представляющая способность располагаетъ въ немъ: матеріальныя вещи находились бы не въ пространствѣ, но на ряду съ пространствомъ [1]), и мы бы не могли говорить о пространственныхъ отношеніяхъ между вещами и о протяженности, какъ свойствѣ тѣлъ.

Если бы пространство было реальнымъ, то оно дѣйствовало бы на всѣ другія реальности и вступало бы съ ними въ многообразныя причинныя отношенія, то-есть вызывало бы различныя измѣненія въ тѣлахъ, и само испытывало бы отъ нихъ воздѣйствія.

Но механическое естествознаніе, а, слѣдовательно, и механическое міропониманіе по самому существу своему не можетъ признавать дѣйствія иныхъ силъ, кромѣ силъ физическихъ и химическихъ, и только совершенная діалектическая неразработанность основъ этого міропониманія позволяетъ ему настаивать на реальности пространства. Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ на минуту, что пространство, будучи реальнымъ, можетъ измѣнять отношенія, господствующія въ матеріальномъ мірѣ и въ свою очередь измѣняться подъ ихъ вліяніемъ: въ первомъ случаѣ это повело бы къ нарушенію непреложной физической закономѣрности, составляющей необходимую предпосылку точнаго естествознанія, во второмъ — сдѣлало бы невозможной геометрію, какъ науку о пространственныхъ отношеніяхъ.

---

1) Wäre der Raum real, dann könnte nichts im Raum sein, sondern nur neben dem Raum, wie Körper im Wasser durch Verdrängung des Wassers. — Teichmüller. Die wirkl. u. d. scheinb. Welt. S. 264.

Однимъ словомъ, достаточно подойти съ той или иной стороны къ занимающей насъ проблемѣ, чтобы убѣдиться въ томъ, что предположеніе реальности пространства ведетъ къ ряду неустранимыхъ логическихъ противорѣчій, изъ которыхъ нѣтъ иного выхода, кромѣ признанія, что пространство есть не что иное, какъ актъ представляющей и мыслящей способности нашего сознанія.

Временному порядку подчинено все идеальное содержаніе нашей душевной жизни, пространственный же порядокъ обнимаетъ собою лишь нѣкоторую опредѣленную часть его: дѣятельность нашей мысли, процессы чувства и воли, очевидно, никакого отношенія къ пространству не имѣютъ; область, къ которой прилагаются пространственныя опредѣленія, ограничена узкими предѣлами осязательнаго и зрительнаго опыта, и пространство есть не что иное, какъ порядокъ элементовъ этого опыта.

Какъ же возникаетъ этотъ порядокъ?

Остановимся предварительно на области однихъ только зрительныхъ ощущеній. Представимъ себѣ, что всѣ окружающіе насъ предметы совершенно равномѣрно окрашены въ одну краску, такъ что, куда бы мы ни направляли наши глаза, мы бы отовсюду получали совершенно одинаковыя впечатлѣнія. Въ такомъ случаѣ, идея пространства никоимъ образомъ не могла бы въ насъ возникнуть, и пространственныя опредѣленія вещей, выражаемыя словами: вправо и влѣво, выше и ниже, спереди и сзади и т. п. не имѣли бы никакого смысла, такъ какъ всѣ эти опредѣленія предполагаютъ тѣ или иныя различія между предметами нашего зрительнаго опыта, а тамъ, гдѣ все сливается въ одно цвѣтовое ощущеніе, никакихъ различій нѣтъ, и дѣятельность сознанія, приводящая къ образованію идеи пространства, не находитъ никакихъ точекъ для ихъ соотнесенія посредствомъ этой идеи.

Какъ только, однако, въ полѣ нашего зрѣнія одновременно появляются два различныхъ цвѣтовыхъ ощущенія, и мы относимъ ихъ другъ къ другу, такъ тотчасъ же въ нашемъ сознаніи возникаетъ представленіе о пространствѣ. Объективнымъ основаніемъ этой идеи является, такимъ образомъ, различіе качествъ, воспринимаемыхъ нами одновременно[1]: если бы мы не могли созерцать различныхъ качествъ въ теченіе нѣкотораго, болѣе или менѣе продолжительнаго времени, и одно качество исчезало бы немедленно послѣ того, какъ возникло другое, то мы и не могли бы связать ихъ другъ съ другомъ при помощи идеи пространства.

Если объективное основаніе представленія о пространствѣ заключается въ качественномъ различіи одновременныхъ воспріятій, то субъективнымъ его основаніемъ является единство воспринимающаго и созерцающаго субъекта: въ самомъ дѣлѣ, если бы ощущеніе, скажемъ, зеленаго цвѣта было дано въ одномъ сознаніи, а ощущеніе краснаго — въ другомъ, то идея пространства, разумѣется, не могла бы возникнуть. Оба ощущенія должны быть даны одновременно въ одномъ сознаніи и соотнесены въ немъ другъ съ другомъ, поэтому, идея пространства необходимо предполагаетъ относящую дѣятельность сознанія, которая не измѣняетъ соотносимыхъ ею точекъ, но связываетъ ихъ другъ съ другомъ въ одномъ психическомъ актѣ и выражаетъ эту связь въ новой идеѣ, въ данномъ случаѣ въ идеѣ пространства[2].

---

1) Die gleichzeitige Verschiedenheit der Qualität ist der objective Grund der Raumvorstellung. — Teichmüller. Op. cit. S. 248.

2) Teichmüller. Op. cit. Стр. 249: Ein und dasselbe Subject muss beides vorstellen und seine Aufmerksamkeit muss nicht, wie in zwei Subjecte *A* und *B* gespalten, jede Farbe für sich auffassen, sondern beide zugleich und bezüglich. Es muss also im Anschauenden eine beziehende Thätigkeit stattfinden, welche allem Denken, Anschauen und Erkennen zugehört und darin besteht, dass jeder Beziehungspunkt in seiner Eigen-

Эта идея возникаетъ, слѣдовательно, въ результатѣ того, что наше сознаніе удерживаетъ болѣе или менѣе продолжительное время различныя качества, доступныя зрѣнію, относитъ ихъ другъ къ другу, мыслитъ ихъ въ этомъ взаимномъ отношеніи или, что то же, распредѣляетъ ихъ въ особый порядокъ, выражаемый словами: подлѣ, рядомъ, одно внѣ другого. Такимъ образомъ, характерными особенностями идеи пространства являются во 1) одновременность ощущаемыхъ или представляемыхъ качествъ, во 2) ихъ раздѣльность въ сознаніи, во 3) ихъ подчиненіе специфическому порядку, вытекающему изъ нашей способности объединять различные акты нашей психической дѣятельности съ особой точки зрѣнія, которая и составляетъ содержаніе идеи пространства [1]).

Основнымъ условіемъ идеи пространства является субстанціальное единство сознанія, изъ котораго, по существу, вытекаютъ всѣ элементы этой идеи: первый элементъ идеи пространства — одновременность ощущаемыхъ и представляемыхъ качествъ — есть не что иное, какъ идея того или иного человѣческаго сознанія; сами по себѣ эти качества ничего не знаютъ ни другъ о другѣ, ни о своемъ одновременномъ существованіи. Далѣе, только единое мыслящее сознаніе можетъ отнести другъ къ другу представляемыя имъ качества съ особой точки зрѣнія, которая обозначается словами „подлѣ или рядомъ“, а не „прежде и послѣ“ или „потому что“. Разгадку идеи пространства мы можемъ найти, поэтому, только въ субстанціальной природѣ нашей души, которая и воспри-

---

thümlichkeit festgehalten, zugleich aber auch der andere angeschaut werde, wodurch in dem Erkennenden etwas Neues entsteht, nämlich hier die Idee der Räumlichkeit.

1) Teichmüller. Ср. cit. Стр. 249: Das Wesentliche des Raumes ist dieses, dass ich Verschiedenes setze, welches zu gleicher Zeit, ohne in einander überzugehen und in eine Vorstellung zu verschmelzen, vorgestellt und durch beziehende Thätigkeit zusammengefasst wird.

нимаетъ различныя качества и сосредоточиваетъ свое вниманіе одновременно на нѣсколькихъ качествахъ, которая и относитъ другъ къ другу эти качества и мыслитъ ихъ въ одной и той же идеѣ [1]).

Мы приписываемъ пространству три измѣренія или направленія. Какимъ же образомъ эти три измѣренія вытекаютъ изъ природы сравнивающей и относящей дѣятельности нашего сознанія?

Предположимъ, что въ нашемъ сознаніи одновременно данъ рядъ ощущеній и что эти ощущенія не мѣняются по своему содержанію и не исчезаютъ, какъ только возникли — въ любомъ зрительномъ актѣ мы находимъ всѣ эти условія, поэтому, наше предположеніе не содержитъ ничего искусственнаго и условнаго. Если въ нашемъ сознаніи даны одновременно различныя качества, то вслѣдствіе того факта, который получилъ въ психологіи названіе узости сознанія мы можемъ сосредоточивать наше вниманіе не сразу на всѣхъ качествахъ, а лишь послѣдовательно, такъ сказать перенося вниманіе съ одного объекта на другой, съ другого — на третій и т. д. При этомъ мы сознаемъ не только тѣ содержанія, на которыхъ мы сосредоточиваемъ свое вниманіе, но и самую дѣятельность вниманія въ ея послѣдовательномъ переходѣ отъ одного содержанія къ другому, и вотъ сознаніе этой дѣятельности и доставляетъ намъ идею р я д а съ опредѣленнымъ направленіемъ и величиной. Въ понятіи линіи наша мысль объединяетъ акты послѣдовательнаго перехода нашего вниманія отъ однихъ членовъ ряда къ другимъ, поэтому, понятіе линіи есть не что иное, какъ сознаніе о нашей дѣятельности, благодаря которой мы одновременно полагаемъ различныя содержанія, разсматриваемъ ихъ одно послѣ другого, при переходѣ къ послѣдующимъ членамъ

1) Ср. Козловъ. Свое слово. Бесѣда XII.

ряда не забываемъ о предыдущихъ, но относимъ въ опредѣленномъ порядкѣ всѣ члены другъ къ другу и объединяемъ ихъ въ одномъ цѣломъ [1]).

Замѣтимъ, при этомъ, что въ понятіи линіи, или перваго измѣренія, обозначающаго по существу лишь порядокъ въ направленіи дѣятельности нашего вниманія, совершенно отсутствуютъ признаки прямизны или кривизны, такъ какъ эти признаки возникаютъ лишь послѣ образованія представленія о плоскости и сравненія многихъ направленій. Точно такъ же понятіе линіи первоначально не содержитъ въ себѣ свойствъ прерывности или непрерывности.

Если наше вниманіе выходитъ за предѣлы пройденной и объединенной нашимъ мыслящимъ сознаніемъ первой линіи и направляется на объектъ, который лежитъ не въ первоначальномъ ряду и, слѣдовательно, не можетъ быть достигнутъ путемъ движенія нашей мысли въ этомъ ряду, то въ нашемъ сознаніи возникаетъ идея *второго измѣренія*. Такъ какъ вниманіе можетъ совершать этотъ переходъ, отправляясь отъ любой точки, лежащей въ первоначальномъ ряду, то въ нашемъ сознаніи долженъ образоваться рядъ новыхъ линій, примыкающихъ къ различнымъ пунктамъ первоначальной линіи. Всѣ пункты, лежащіе на этихъ новыхъ линіяхъ, могутъ быть достигнуты путемъ прямого перехода отъ любого пункта первоначальной линіи, поэтому, мышленіе и объединяетъ ихъ въ одну систему, которая носитъ названіе *плоскости*, или *второго измѣренія* [2]).

---

1) Teichmüller. Op. cit. Стр. 279: Nun ist der Begriff der Linie nichts anderes als das Bewusstsein von meinem Thun, wenn ich nacheinander etwas setze, das Gesetzte auffasse, das vorher Aufgefasste bei weiterem Setzen nicht vergesse, sondern gleichzeitig festhalte, und alle Glieder in der bestimmten Reihenfolge auf einander beziehe und zu einem Ganzen zusammenfasse.

2) Teichmüller Op. cit. S 282: Sofern nun meine Auffassung zu beliebig vielen andern Objecten übergehen kann, die immer mit dem Ausgangspunkte und, da jedes Glied der Reihe Ausgangspunkt werden kann, mit der in der Erinnerung gegebenen ersten Reihe überhaupt zusammen-

Выше мы говорили, что понятіе прямизны и кривизны вовсе не является простымъ и первоначальнымъ: оно возникаетъ лишь послѣ того, какъ наше сознаніе сравнило и отнесло другъ къ другу различные ряды съ различными направленіями — различные по положенію и количеству составляющихъ ихъ членовъ. При такомъ сравненіи мы замѣчаемъ, что одни ряды обнимаютъ большее, другіе — меньшее количество членовъ. Тотъ путь, который обнимаетъ наименьшее ихъ количество, мы отличаемъ отъ другихъ путей при помощи особаго слова, называя его прямымъ. Поэтому, аксіому, согласно которой прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками, нужно понимать не въ томъ смыслѣ, что первоначально мы обладаемъ понятіемъ прямой линіи и только впослѣдствіи убѣждаемся, что эта уже извѣстная намъ линія есть кратчайшая: напротивъ, первоначально наша сравнивающая душевная дѣятельность доставляетъ намъ лишь идею кратчайшей линіи, и ее то мы называемъ прямой. Положеніе о прямой линіи, какъ кратчайшемъ разстояніи между двумя точками представляетъ собою аксіому, которой нельзя доказать, именно, потому, что оно выражаетъ лишь связь между понятіемъ и обозначающимъ его словомъ.

Мы находимъ второе измѣреніе не путемъ продолженія или сокращенія первоначальной линіи, и, слѣдовательно, отличіе второго измѣренія отъ перваго является не количественнымъ, а качественнымъ. До тѣхъ поръ, пока наша мысль движется по одному и тому же направленію, до тѣхъ поръ мы имѣемъ дѣло съ однимъ только измѣреніемъ; какъ только, однако, мы оставляемъ первую линію и переходимъ къ членамъ, которыхъ эта линія собою не обнимаетъ, наше вниманіе избираетъ другую цѣль, или, что то же, другое

---

hängen, sofern habe ich die Vorstellung der Fläche, die nicht mehr als zwei Dimensionen enthält, wenn ich sie auch in den verschiedensten Richtungen durchkreuzen kann.

направленіе. Понятіе направленія принадлежитъ не линіямъ или объектамъ, а исключительно относящей дѣятельности нашего „я“: сами по себѣ объекты никакого направленія не имѣютъ.

Такъ какъ по отношенію къ первоначальному ряду всѣ остальныя линіи одинаково означаютъ измѣненіе въ направленіи дѣятельности вниманія, отклоненіе отъ даннаго ряда, то на плоскости возможны только два измѣренія. Чтобы возникло третье измѣреніе, необходимо, чтобы дѣятельность нашего вниманія получила новое, качественно отличное отъ двухъ первыхъ направленіе: вниманіе должно найти качества, которыя не могутъ быть включены въ ту систему направленій, которую мы называемъ плоскостью. До тѣхъ поръ, пока данное содержаніе нашего сознанія остается неизмѣннымъ, мы относимъ всѣ выступающія въ нашемъ зрительномъ опытѣ цвѣтовыя ощущенія къ нашему первоначальному ряду и, значитъ, образуемъ только представленіе о плоскости. Фактически, однако, содержаніе нашего сознанія непрерывно измѣняется, и въ немъ постоянно выступаютъ новыя качества, которыхъ никакъ нельзя размѣстить въ прежней совершенно заполненной плоскости. Относящая дѣятельность сознанія связываетъ эти новыя качества, или точки, данныя внѣ первоначальной плоскости, съ качествами, составляющими эту плоскость, при помощи новаго понятія о особой системѣ направленій, которая получаетъ названіе третьяго измѣренія. Какъ и первыя два измѣренія, третье измѣреніе всецѣло представляетъ собою продуктъ относящей дѣятельности нашего „я“[1]).

1) Тейхмюллеръ опредѣляетъ третье измѣреніе, какъ „das Bewusstsein von der Möglichkeit, andere Punkte, als in der Fläche gegeben sind, aufzufassen und sie auf die in der Fläche gegebenen Punkte zu beziehen.“ — Op. cit. S. 284. Эта возможность необходимо предполагаетъ, что „das Ich immer zugleich als vorschreitende Aufmerksamkeit und als rückblickende Erinnerung thätig ist“. (S. 270).

Представленіе о пространствѣ развивается у насъ первоначально въ связи не съ зрительнымъ, а съ осязательнымъ и двигательнымъ чувствомъ. Пространство зрительнаго чувства не имѣетъ ничего общаго съ пространствомъ осязательнаго чувства, и только постепенно синтезирующая дѣятельность нашего сознанія объединяетъ показанія зрительнаго и осязательнаго опыта другъ съ другомъ. Осязательныя впечатлѣнія отличаются отъ впечатлѣній зрительныхъ не только въ качественномъ отношеніи, но и тѣмъ, что длятся очень короткое время, поэтому, у слѣпыхъ скорѣе и легче чѣмъ у зрячихъ образуется *отвлеченное* представленіе о пространствѣ, т. е. сознаніе своей дѣятельности, воспринимающей различныя впечатлѣнія и располагающей ихъ въ особый порядокъ, такъ какъ вслѣдствіе быстрой смѣны впечатлѣній эта дѣятельность постоянно повторяется и легко отдѣляетъ себя отъ непрерывно исчезающихъ предметовъ ея.

Общая схема образованія пространства *осязательнаго* чувства, по существу, ничѣмъ не отличается отъ той схемы, согласно которой происходитъ образованіе пространства зрительнаго чувства. Если мы проводимъ пальцемъ по тѣлу какого-нибудь человѣка, то рядъ возникающихъ при этомъ ощущеній даетъ поводъ къ образованію въ его сознаніи представленія о линіи, поскольку впечатлѣнія и ощущенія, связанныя съ прежде раздраженными мѣстами, еще не совсѣмъ исчезли изъ сознанія въ то время, какъ возбуждается новое мѣсто, такъ что всѣ члены ряда тѣмъ или инымъ путемъ могутъ быть одновременно обняты сознаніемъ и соотнесены другъ съ другомъ въ одно цѣлое. Если, затѣмъ, во время еще не закончившагося раздраженія различныхъ точекъ на поверхности тѣла, образующихъ первоначальный рядъ, затрагиваются мѣста, лежащія внѣ этого ряда, то въ сознаніи возникаетъ представленіе о второмъ измѣреніи. Если, наконецъ, надавливая то или иное мѣсто на поверх-

ности тѣла, мы затронемъ какія-нибудь внутреннія части его, то мы получимъ точку внѣ плоскости, и относящая дѣятельность сознанія свяжетъ эту точку съ первоначальною плоскостью въ понятіи третьяго измѣренія.

Поводы, благодаря которымъ для осязательнаго чувства возникаетъ представленіе о пространствѣ, чрезвычайно многочисленны, тѣмъ не менѣе дѣятельность сознанія, которая создаетъ идею пространства, остается, по существу, всегда одною и тою же. „Мы создаемъ пространство, какъ понятіе и какъ величину исключительно посредствомъ нашей себя самое сознающей дѣятельности, которая полагаетъ (чувственныя качества), воспринимаетъ, объединяетъ и связываетъ ихъ“ [1]).

Слѣдовательно, пространство есть не что иное, какъ перспективный — то-есть устанавливаемый съ точки зрѣнія того или иного воспринимающаго, созерцающаго и мыслящаго „я“ — порядокъ, въ которомъ мы располагаемъ свои зрительныя, осязательныя и двигательныя ощущенія и представленія.

Въ развитіи идеи этого порядка можно установить въ общемъ двѣ ступени: на первой изъ нихъ всѣ пространственныя опредѣленія отличаются случайнымъ и непостояннымъ характеромъ, такъ какъ прямо зависятъ отъ той роли, которую въ данный моментъ времени мыслящій субъектъ играетъ какъ въ метафизической системѣ монадъ, такъ и въ символически отображающей ее системѣ матеріальныхъ тѣлъ.

По мѣрѣ развитія духовной жизни людей и непрерывнаго общенія между ними индивидуальныя пространственныя опредѣленія замѣняются опредѣленіями общепризнанными, обязательными, въ принципѣ, по крайней мѣрѣ, для всего

1) Wir erzeugen den Raum sowohl als Begriff, wie auch als Grösse erst durch unser sich bewusst werdendes Thun beim Setzen, Auffassen und Zusammenfassen. Teichmüller. Op. cit. S. 287.

человѣчества; пространственная перспектива пріобрѣтаетъ прочность и постоянство и все болѣе и болѣе отрѣшается, или освобождается отъ тѣхъ актовъ ощущенія, созерцанія и мышленія, которые послужили поводомъ къ образованію идеи пространства. Кульминаціоннаго пункта достигаетъ это развитіе въ идеѣ геометрическаго пространства, составляющаго основу геометріи и точнаго или, что то же, механическаго естествознанія.

Міропониманіе, придающее постулатамъ и условнымъ методамъ механическаго изученія природы абсолютное значеніе, разсматриваетъ, поэтому, геометрическое пространство, какъ верховную реальность, отъ которой зависитъ все происходящее въ тѣлесномъ мірѣ. Для Декарта пространство (отождествляемое съ протяженностью) — одна изъ двухъ составляющихъ всю дѣйствительность субстанцій; всѣ отдѣльныя матеріальныя вещи и всѣ ихъ свойства представляютъ собою лишь модификаціи, или видоизмѣненія единой протяженной субстанціи или, что то же, безконечной матеріи (substantia extensa sive corpus) [1]). Протяженность, принимая различныя формы, производитъ тѣла; никакого иного бытія, кромѣ бытія протяженнаго, во внѣшнемъ мірѣ не существуетъ; протяженность есть „вещь, которая для своего существованія не нуждается ни въ какой иной вещи“ (res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum), и изъ которой создаются всѣ отдѣльныя матеріальныя вещи, или ея случайные и преходящіе модусы. Рѣшительность этихъ выводовъ ничуть не ослабилъ, а скорѣе даже усилилъ Спиноза, объявивъ протяженность свойствомъ божественной субстанціи (Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa).

Во всѣхъ этихъ спекуляціяхъ о „абсолютномъ“ пространствѣ мы имѣемъ дѣло съ результатомъ упорнаго стрем-

1) Декартъ отождествляетъ тѣло геометрическое съ тѣломъ физическимъ и матерію съ протяженностью.

ленія превратить это представленіе, составляющее въ самомъ дѣлѣ основное начало механической натурфилософіи, въ высшую метафизическую реальность.

Въ началѣ настоящей главы мы видѣли, къ какимъ противорѣчіямъ приводитъ предположеніе о реальномъ существованіи геометрическаго пространства, мы пытались далѣе показать, что представленіе о пространствѣ вовсе не представляетъ собою отраженія или воспроизведенія въ нашемъ сознаніи реальнаго пространства, а что мы имѣемъ въ немъ всецѣло произведеніе относящей дѣятельности нашего сознанія. Намъ остается теперь показать, какимъ образомъ предполагаемыя свойства „абсолютнаго пространства“ вытекаютъ изъ созидающей идею пространства дѣятельности нашего „я“.

Безконечность пространства есть не что иное, какъ сознаніе присущей дѣятельности нашего воображенія и ума ничѣмъ неограниченной возможности присоединять къ представленію даннаго ограниченнаго пространства всякое иное, столь же ограниченное пространство [1]).

1) Ср. Teichmüller. Op. cit. Стр. 258, 259: „Da nun das Bewusstsein niemals krystallisirt, sondern immer flüssig bleibend in der Zeit einen wechselnden Inhalt gewinnt, so entsteht in mir nothwendig die Erwartung, dass ich, auch wenn mein Gesichtsfeld jetzt z. B. durch die Wände der Stube abgeschlossen ist, doch alsbald bei Oeffnung der Thüre Veranlassung haben würde, die Grenzen meines bisher gegebenen Raumes mit neuen ausserhalb liegenden Beziehungspunkten zu verknüpfen. Also kann ich wegen der zeitlichen Beschaffenheit des Bewusstseins auch niemals bei Anwendung der Raumvorstellung auf die gegebene Sinnenwelt die Möglichkeit einer letzten Grenze mir vorstellen, weil die Anwendung der Raumvorstellung bloss die Anwendung meiner zusammenfassenden Thätigkeit ist, und so lange ich das Gefühl meiner lebendigen Kraft habe, so lange bleibt auch eine Erwartung, d. h. die Vorstellung der Möglichkeit einer immerwährenden weiteren Zusammenfassung von Beziehungspunkten übrig. Der sinnliche Raum, natürlich nur als durch die Phantasie gegeben, muss unserer Vorstelluug desshalb nothwendig als unendlich erscheinen. Und wenn wir zweitens nun den sinnlich gegebenen Inhalt des Bewusstseins wegstossen und in dem geometrischen Raum als unbestimmter Grösse, das reine Bewusstsein von unserem eigenen Thun fassen, so versteht es sich von selbst,

Идея непрерывности и безконечной дѣлимости пространства означаетъ лишь то, что наша созидающая пространственныя опредѣленія дѣятельность не связана никакими конкретными чувственными данными, — къ этимъ даннымъ, какъ таковымъ, совершенно неприложимы ни идея непрерывности, ни идея безконечной дѣлимости — и что, слѣдовательно, мы всегда можемъ представлять пространство меньшее или большее, чѣмъ любое пространство, которое мы мыслимъ въ данный моментъ времени, и что для этой возможности не существуетъ никакихъ предѣловъ.

Мы видѣли выше (стр. 363 и 364), что Тейхмюллеръ проводитъ оригинальное и плодотворное въ критическомъ отношеніи различіе между временемъ и временной продолжительностью. Аналогичное различіе онъ устанавливаетъ между пространствомъ и протяженностью. Пространство, какъ форма перспективнаго порядка, въ которомъ наше „я“ располагаетъ свои зрительныя и мускульно-осязательныя ощущенія и представленія, очевидно, не есть величина, напротивъ, въ понятіе протяженности необходимо входитъ элементъ количества. Мы, правда, привыкли приписывать пространству величину, но это происходитъ только потому что мы не отличаемъ пространство отъ протяженности. Представленіе о пространственной величинѣ образуется путемъ измѣренія одного пространства другимъ произвольно выбраннымъ пространствомъ. Слѣдовательно, для того, чтобы прійти къ идеѣ протяженности, еще недостаточно обладать идеей пространства: необходимъ еще особый актъ мысли, сравнивающій одно пространство съ другимъ и выражающій результатъ этого сравненія въ категоріи количества.

---

dass auch hier von einer absoluten Grenze gar keine Rede sein kann; denn es hiesse das nichts anderes als das Bewusstsein von unserer zusammenfassenden Thätigkeit zu verlieren. Der geometrische Raum, als Ausdehnung verstanden, ist desshalb nothwendig unendlich nach allen Dimensionen“.

IV. Проблема реальности движенія.

Движенья нѣтъ, сказалъ мудрецъ брадатый.
Другой смолчалъ и сталъ предъ нимъ ходить.
Сильнѣе бы не могъ онъ возразить;
Хвалили всѣ отвѣтъ замысловатый.
Но, господа, забавный случай сей
Другой примѣръ на память мнѣ приводитъ:
Вѣдь каждый день предъ нами солнце ходитъ,
Однакожъ правъ упрямый Галилей.

Пушкинъ.

Логическія противорѣчія, заключающіяся въ понятіи реальнаго движенія, съ геніальной проницательностью вскрылъ уже „изобрѣтатель діалектики“[1]) Зенонъ элейскій. Въ аргументахъ знаменитаго философа часто видѣли простые софизмы, тѣмъ не менѣе вплоть до нашего времени никому не удалось не только показать въ чемъ именно заключается софистическій характеръ выводовъ Зенона, но даже сколько-нибудь поколебать его возраженія противъ реальности движенія. „Zeno's Dialektik der Materie ist bis auf den heutigen Tag unwiderlegt; man ist noch nicht darüber hinausgekommen, und lässt die Sache im Unbestimmten liegen“ совершенно правильно замѣчаетъ Гегель[2]). Ссылка на очевидность наблюдаемаго чувствами движенія, очевидно, не можетъ служить опроверженіемъ аргументовъ Зенона: что представленіе о движеніи дано въ нашемъ сознаніи, въ этомъ не сомнѣвался элейскій философъ; онъ настаивалъ, по существу, только на томъ, что въ понятіи о объективномъ, совершающемся помимо нашихъ представленій, движеніи заключены неустранимыя противорѣчія, безусловно заставляющія отвергнуть его реальность. Вопросъ о реальности того или иного

1) Такъ по свидѣтельству Діогена Лаэртскаго (IX 25—29) называетъ Зенона Аристотель (*φησὶ δ' Ἀριστοτέλης εὑρετὴν αὐτὸν γενέσθαι διαλεκτικῆς, ὥσπερ Ἐμπεδοκλέα ῥητορικῆς* — (Diels I², 130).

2) Werke, XIII, 312.

явленія можетъ рѣшить только наше мышленіе, не признающее иного авторитета, кромѣ авторитета логики, а съ точки зрѣнія логики, что можно возразить противъ выводовъ Зенона?

Остановимся на основныхъ доводахъ Зенона противъ реальности движенія.

Чтобы достигнуть конца того или иного пути, движущійся предметъ долженъ дойти до середины его; прежде чѣмъ онъ дойдетъ до середины пути, онъ долженъ дойти до середины этой середины и такъ далѣе до безконечности. Иными словами, чтобы передвинуться на то или иное разстояніе, каждый предметъ долженъ пройти безконечное число точекъ, изъ которыхъ это разстояніе состоитъ: безконечный рядъ точекъ долженъ быть пройденъ въ конечный срокъ [1]), неисчерпаемое долженъ быть исчерпано, непроходимое пройдено.

Второй аргументъ („Ахиллесъ“) придаетъ только первому аргументу (извѣстному подъ названіемъ „дихотоміи“) наглядную форму [2]).

Напротивъ, третій аргументъ („стрѣла“) подходитъ къ проблемѣ движенія съ новой стороны. „Летящая стрѣла неподвижна“. Все, что находится въ одномъ и томъ же мѣстѣ, очевидно, пребываетъ въ покоѣ. Но стрѣла въ

---

1) Aristotelis Physica, recensuit C. Prantl (P. 130, 131): *τέτταρες δ' εἰσὶ λόγοι περὶ κινήσεως Ζήνωνος οἱ παρέχοντες τὰς δυσκολίας τοῖς λύουσιν, πρῶτος μὲν ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος, περὶ οὗ διείλομεν ἐν τοῖς πρότερον λόγοις* (Z. 9. 239 b. 12).

2) *δεύτερος δ' ὁ καλούμενος Ἀχιλλεύς· ἔστι δ' οὗτος, ὅτι τὸ βραδύτερον οὐδέποτε καταληφθήσεται θέον ὑπὸ τοῦ ταχίστου· ἔμπροσθεν γὰρ ἀναγκαῖον ἐλθεῖν τὸ διῶκον, ὅθεν ὥρμησε τὸ φεῦγον, ὥστ' ἀεί τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον. ἔστι δὲ καὶ οὗτος ὁ αὐτὸς λόγος τῷ διχοτομεῖν, διαφέρει δ' ἐν τῷ διαιρεῖν μὴ δίχα τὸ προσλαμβανόμενον μέγεθος. τὸ μὲν οὖν μὴ καταλαμβάνεσθαι τὸ βραδύτερον συμβέβηκεν ἐκ τοῦ λόγου, γίνεται δὲ παρὰ ταὐτὸ τῇ διχοτομίᾳ (ἐν ἀμφοτέροις γὰρ συμβαίνει μὴ ἀφικνεῖσθαι πρὸς τὸ πέρας διαιρουμένου πως τοῦ μεγέθους· ἀλλὰ πρόσκειται ἐν τούτῳ ὅτι οὐδὲ τὸ τάχιστον τετραγῳδημένον ἐν τῷ διώκειν τὸ βραδύτατον)* (P. 131).

каждый моментъ своего движенія находится въ какомъ-либо одномъ мѣстѣ своего пути, такъ какъ она не можетъ въ одно и то же время быть въ двухъ разныхъ мѣстахъ, и, слѣдовательно, моменты, въ которые стрѣла переходила бы изъ одной точки въ другую, немыслимы: движеніе состоитъ изъ суммы моментовъ покоя, или, что то же, оно представляетъ собою логическую нелѣпость [1]).

Аристотель, не отрицая, что аргументы Зенона представляютъ значительныя трудности для разрѣшенія (*οἱ παρέχοντες τὰς δυσκολίας τοῖς λύουσιν*) [2]) выдвигаетъ противъ нихъ слѣдующія два соображенія: „Разсужденіе Зенона построено на ложной посылкѣ, будто невозможно въ конечное (ограниченное) время пройти безконечное, или коснуться каждой изъ безконечнаго числа частей; дѣло въ томъ, что длина, время и, вообще, все непрерывное называется безконечнымъ въ двоякомъ смыслѣ: или въ смыслѣ безконечной дѣлимости, или въ смыслѣ (отсутствія) границъ. Безконечнымъ по величинѣ дѣйствительно нельзя овладѣть въ конечное время, безконечнымъ же по дѣленію можно, такъ какъ и само время безконечно въ этомъ смыслѣ. Такимъ образомъ, оказывается, что безконечное (разстояніе) проходится въ безконечное, а не въ конечное (время) . . .“ [3]).

Соображеніе Аристотеля, что безконечному количеству

---

1) *εἰ γὰρ ἀεί, φησίν, ἠρεμεῖ πᾶν [ἢ κινεῖται], ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δ' ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν (κατὰ τὸ ἴσον), ἀκίνητον τὴν φερομένην εἶναι ὀϊστόν.* (P. 130.)

2) Z. 9. 239 b. 10—11.

3) Z. 2. 233 a 21—31: *διὸ καὶ ὁ Ζήνωνος λόγος ψεῦδος λαμβάνει τὸ μὴ ἐνδέχεσθαι τὰ ἄπειρα διελθεῖν ἢ ἅψασθαι τῶν ἀπείρων καθ' ἕκαστον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ. διχῶς γὰρ λέγεται καὶ τὸ μῆκος καὶ ὁ χρόνος ἄπειρον, καὶ ὅλως πᾶν τὸ συνεχές, ἤτοι κατὰ διαίρεσιν ἢ τοῖς ἐσχάτοις. τῶν μὲν οὖν κατὰ ποσὸν ἀπείρων οὐκ ἐνδέχεται ἅψασθαι ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ, τῶν δὲ κατὰ διαίρεσιν ἐνδέχεται· καὶ γὰρ αὐτὸς ὁ χρόνος οὕτως ἄπειρος. ὥστε ἐν τῷ ἀπείρῳ καὶ οὐκ ἐν τῷ πεπερασμένῳ συμβαίνει διέναι τὸ ἄπειρον, καὶ ἅπτεσθαι τῶν ἀπείρων τοῖς ἀπείροις, οὐ τοῖς πεπερασμένοις.* (P. 116.)

точекъ, черезъ которыя долженъ пройти движущійся предметъ, отвѣчаетъ безконечность моментовъ времени, заключеннаго въ тѣхъ или иныхъ предѣлахъ,[1]) вовсе не устраняетъ обнаруженнаго Зенономъ въ понятіи движенія противорѣчія, а приводитъ только къ не менѣе роковому для представленія о реальномъ движеніи вопросу: какъ въ тотъ или иной опредѣленный промежутокъ времени исчерпать безконечное, то-есть неисчерпаемое число моментовъ; „прежнее затрудненіе этимъ нисколько не разрѣшается, а только переносится изъ одного элемента понятія движенія на другой: съ пространства на время“. (Козловъ, Свое слово. Бесѣда XV.)

Далѣе, возражая противъ второго основного аргумента Зенона, Аристотель указываетъ, что время непрерывно и, слѣдовательно, его нельзя разсматривать, какъ сумму отдѣльныхъ недѣлимыхъ моментовъ,[2]) въ каждый изъ которыхъ летящая стрѣла находится въ покоѣ. Но непрерывность времени, пространства и движенія вовсе не устраняетъ указаннаго Зенономъ противорѣчія: во всякомъ случаѣ ясно, что движущійся предметъ въ одно и то же время долженъ и занимать ту или иную часть пространства и не занимать ея, такъ какъ безъ соединенія этихъ двухъ взаимно исклю-

1) Соображеніе это вслѣдъ за Гоббесомъ повторяетъ Джонъ Стюартъ Милль (Система логики. Пер. В. Ивановскаго. II изд. Стр. 743, 744): „Въ забавной логической загадкѣ объ „Ахиллѣ и черепахѣ“ — загадкѣ, рѣшеніе которой было выше остроумія и терпѣнія многихъ философовъ, и которую считалъ неразрѣшимою такой мыслитель, какъ сэръ Уильямъ Гамильтонъ (видѣвшій въ ней аргументъ правильный, хотя и приводящій къ очевидной нелѣпости), — дѣйствительная ошибка скрыта въ двусмысленности слова „безконечность“. Ошибка лежитъ здѣсь, какъ на это намекнулъ Гоббсъ, въ молчаливомъ предположеніи о безконечности того, что всего только дѣлимо до безконечности . . .“

Замѣтимъ еще, что къ аргументаціи Аристотеля, направленной противъ Зенона, присоединяется въ общемъ и Лейбницъ.

2) Phys. Z. 9. 239b 30—33: *τρίτος δ' ὁ νῦν ῥηθείς, ὅτι ἡ ὀϊστὸς φερομένη ἕστηκεν. συμβαίνει δὲ παρὰ τὸ λαμβάνειν τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν· μὴ διδομένου γὰρ τούτου οὐκ ἔσται ὁ συλλογισμός.* (P. 131.)

чающихъ другъ друга опредѣленій движеніе совершенно немыслимо. [1])

Критика какъ Аристотеля, такъ и тѣхъ, которые возвращались къ знаменитымъ аргументамъ послѣ него, ничего не могла поколебать въ логически безупречныхъ выводахъ Зенона: признавая движеніе и его элементы — пространство и время — реальными, мы попадаемъ въ безвыходныя логическія противорѣчія, и единственный путь къ преодолѣнію этихъ противорѣчій ведетъ черезъ отказъ отъ предположенія объ объективной реальности времени, пространства и движенія. Именно на этотъ путь рѣшительно становится Тейхмюллеръ, и это даетъ ему возможность найти выходъ изъ трудностей, на разрѣшеніе которыхъ потратили столько безплодныхъ усилій прежніе философы.

---

1) Ср. возраженія, которыя сдѣлали противъ критики Аристотеля Гегель и Бэйль: „Die allgemeine Antwort und Auflösung des Aristoteles ist, dass Raum und Zeit nicht unendlich getheilt seyen, sondern nur theilbar seyen. Nun scheint es, dass indem sie theilbar sind (potentia, *δυνάμει*, nicht actu, *ἐνεργείᾳ*), so müssen sie auch wirklich unendlich getheilt seyn, denn sonst könnten sie nicht ins Unendliche getheilt werden; — eine allgemeine Antwort für die Vorstellung. Bayle (Dictionnaire philosophique. Tome IV, art. Zenon, not. E), sagt deswegen von der Antwort des Aristoteles, dass sie pitoyable sey:

C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine; car si la matière est divisible à l'infini, elle contient un nombre infini de parties. Ce n'est donc point un infini en puissance, c'est un infini, qui existe réellement, actuellement. Mais quand-même on accorderait cet infini en puissance, qui deviendrait un infini par la division actuelle de ses parties, on ne perdrait pas ses avantages; car le mouvement est une chose, qui a la même vertu, que la division. Il touche une partie de l'espace sans toucher l'autre, et il le touche toutes les unes après les autres. N'est-ce pas les distinguer actuellement? N'est-ce pas faire ce que ferait un géomètre sur une table en tirart des lignes, qui désignassent tous les demi-pouces. Il ne brise pas la table en demi-pouces, mais il y fait néanmoins une division, qui marque la distinction actuelle des parties; et je ne crois pas qu'Aristote eut voulu nier, que si l'on tirait une infinité de lignes sur un pouce de matière, on n'y introduisît une division, qui réduirait en infini actuell ce qui n'était selon lui, qu'un infini virtuel. Hegel XIII. 316, 317.

Представленіе о движеніи должно быть выведено изъ непосредственныхъ данныхъ нашего сознанія. Такъ какъ пространство является необходимымъ условіемъ движенія, то движеніе относится исключительно къ той области, которой принадлежитъ представленіе пространства, именно, къ области зрительнаго и (мускульно-) осязательнаго чувства. Для того чтобы возникла идея движенія необходимо во 1), чтобы въ нашемъ сознаніи было дано неизмѣняющееся въ теченіе нѣкотораго времени поле зрѣнія; во 2) на этомъ относительно-неизмѣнномъ полѣ долженъ быть выдѣленъ тотъ или иной предметъ, измѣняющій свое положеніе по отношенію къ другимъ предметамъ, находящимся на томъ же полѣ. Оба эти условія одинаково необходимы для воспріятія движенія: если бы измѣнялось по своему содержанію цѣлое поле зрѣнія, т. е. всѣ расположенные въ немъ предметы, то въ нашемъ сознаніи происходила бы только безпорядочная смѣна зрительныхъ образовъ, изъ которой никакъ не могла бы образоваться идея движенія. 3) Перемѣна въ положеніи одного пункта относительно другихъ пунктовъ не должна происходить внезапно, скачками: движущійся предметъ долженъ пройти черезъ всѣ точки, заключенныя между началомъ и концомъ его пути, и въ 4) это прохожденіе должно быть не только непрерывнымъ, но и замѣтнымъ — полетъ пули явно не можетъ доставить намъ идею движенія.

Относительно-неизмѣнное поле зрѣнія, объектъ, мѣняющій въ немъ свое положеніе, непрерывность и замѣтность этого измѣненія — всѣ эти условія въ своей разрозненности еще не доставляютъ намъ идеи движенія. Чтобы возникла эта идея, необходимо, чтобы мы не только имѣли передъ собою болѣе или менѣе постоянный фонъ и въ слѣдующіе другъ за другомъ моменты времени каждый разъ замѣчали мѣсто, которое занимаетъ на этомъ фонѣ нашъ объектъ, — но и чтобы мы сохраняли въ памяти образы мѣстъ, которыя нашъ

объектъ занималъ раньше и всѣ указанные элементы понятія движенія связывали бы другъ съ другомъ и объединяли въ одномъ созерцаніи. Если обращать вниманіе только на положеніе, которое движущійся предметъ занимаетъ въ каждый отдѣльный моментъ времени, совершенно забывая о предыдущихъ положеніяхъ, то объектъ немедленно останавливается въ нашемъ сознаніи: для того чтобы получилось представленіе движенія необходимо, не только помѣщать объектъ въ различныя мѣста въ пространствѣ, но и сравнивать другъ съ другомъ, получающіяся вслѣдствіе этого положенія (. . . die Vorstellung der Bewegung ist keine einfache Locirung schlechthin, sondern eine Vergleichung zweier Locirungen)[1]).

„Zur Vorstellung der Bewegung — резюмируетъ свои выводы о необходимыхъ условіяхъ идеи движенія Тейхмюллеръ — gehört desshalb erstens die Auffassung eines Objects, zweitens die Auffassung der Lage dieses Objects in einem festen, d. h. unveränderten Raum, drittens die continuirliche und merkliche Veränderung der Lage dieses Objects in der Folge der Zeit, viertens die Vergleichung und Zusammenfassung dieser Bilder von Seiten des zeitlosen und identischen, wahrnehmenden Subjects“ [2]).

Важнѣйшимъ условіемъ идеи движенія является несомнѣнно сравненіе и соотнесеніе всѣхъ элементовъ этой идеи — взятые въ своей разрозненности эти элементы приводятъ къ противорѣчивымъ понятіямъ о времени, пространствѣ и движеніи, противъ которыхъ направлялъ свою сокрушительную критику Зенонъ, — соотнесеніе же это было бы совершенно невозможно безъ субстанціальнаго единства нашего „я“. Соотносящая дѣятельность нашего сознанія создаетъ какъ идею времени и пространства, такъ и идею движенія,

1) Op. cit. S. 303.

2) Op. cit. S. 303.

слѣдовательно, никакой самодовлѣющей реальностью движеніе обладать не можетъ [1]).

Въ признаніи субъективнаго характера идеи движенія дано первое условіе для устраненія противорѣчій, обнаруженныхъ Зенономъ въ этой идеѣ. Вторымъ условіемъ является преодолѣніе того заблужденія, согласно которому количество составляетъ необходимую принадлежность движенія.

По своей природѣ движеніе не имѣетъ никакого отношенія къ количеству; если-бы существовало только одно движеніе, то мы не могли бы примѣнять къ нему категорію количества; такъ какъ, однако, намъ даны многія движенія, то мы можемъ сравнивать ихъ и этимъ путемъ прійти къ представленію о скорости, или количествѣ движенія. — Скорость обыкновенно опредѣляютъ, какъ отношеніе пространства, черезъ которое проходитъ данный предметъ, къ времени, котораго требуетъ это движеніе. Но время и пространство явно несоизмѣримы, поэтому, количество можетъ быть приложено къ движенію только въ томъ случаѣ, если сравниваются другъ съ другомъ различныя движенія. Замѣ-

1) Wir zählten die Bewegung mit dem Raum und der Zeit zu den perspectivischen Anschauungsformen. Der Grund liegt darin, dass die Bewegung erstens mit dem substanzialen Sein der Wesen und ihren realen Beziehungen nichts zu thun hat und zweitens auch keine objective Vorstellung von den Phänomenen darbietet. Die Wesenhaftigkeit und Realität der Bewegung ist sofort auszuschliessen, da die Bewegung die nicht realen Auffassungsformen von Raum und Zeit als Elemente in sich enthält... Mithin ist die Auffassungsform der Bewegung nur begreiflich aus der Natur des Subjects und der Schranken des Bewusstseins. Eine Vorstellung, welche diesen Bedingungen unterworfen ist, nennen wir aber perspectivisch. (Op. cit. 315.)

Предвосхищеніе взгляда, согласно которому формы времени, пространства и движенія являются слѣдствіемъ ограниченности человѣческаго сознанія, можно усмотрѣть въ ученіяхъ нѣкоторыхъ христіанскихъ мистиковъ, утверждающихъ, что нашъ условный и искаженный образъ дѣйствительности возникъ вслѣдствіе отпаденія конечныхъ духовъ отъ божественной первоосновы всѣхъ вещей: „Bo czas jest dziełem grzechu i do nas globowych należy“ — говоритъ величайшій польскій поэтъ-мистикъ Юлій Словацкій (List do Rembowskiego).

чая, что одинъ предметъ въ одно и то же время проходитъ бо́льшее пространство, другой — меньшее, мы приходимъ къ понятію скорости и говоримъ, что одно движеніе происходитъ медленнѣе, другое скорѣе. Скорость, слѣдовательно, есть не что иное, какъ количественное отношеніе двухъ или болѣе движеній, а измѣряется это отношеніе при помощи связаннаго съ различными движеніями пространства и времени [1]).

Итакъ, время, пространство и движеніе по своей природѣ не имѣютъ никакого отношенія къ величинѣ, или количеству, но, не будучи величинами, эти формы допускаютъ приложеніе къ себѣ категоріи количества, въ связи же съ этимъ приложеніемъ развивается абстрактный счетъ времени (или точнѣе временной длительности), пространства (точнѣе протяженности) и движенія (точнѣе скорости). Скорость, съ одной стороны, временную длительность съ другой, мы можемъ какъ и всякое количество уменьшать до безконечности; эта безконечная дѣлимость вовсе не вытекаетъ изъ природы времени и движенія, какъ таковыхъ, а обязана своимъ происхожденіемъ исключительно дѣятельности нашей

1) Indem man wahrnimmt, dass zu gleicher Zeit ein Gegenstand einen kleineren, der andere einen grösseren Raum durchläuft, z. B. bei dem Wettlaufen, kommt man auf die Vorstellung der Geschwindigkeit und nennt den einen Läufer langsamer, den andern schneller. Die Geschwindigkeit ist desshalb das Grössenverhältniss zweier oder mehrerer Bewegungen unter einander und sie wird gemessen durch die in der Bewegung vorkommenden messbaren Beziehungspunkte, durch Raum und Zeit. Denn da der Raum durch Vergleichung der Ausdehnungen, die Zeit durch Vergleichung der Dauer der Quantität zugänglich sind, so kann auch das Verhältniss der Bewegungen quantitativ, d. h. als Geschwindigkeit bestimmt werden. (S. 313.)

Es muss uns . . . hier genügen, eingesehen zu haben, dass . . . die Bewegung selbst weder eine Quantität ist, noch ein Quantum, dass vielmehr bei der Bewegung, wie bei Raum und Zeit, nur durch Vergleichung der Setzungen Zahlen und Zahlenverhältnisse und allgemeine Grössenbestimmungen möglich sind, endlich dass Geschwindigkeit kein Verhältniss von Raum und Zeit ist, sondern ein Verhältniss einer Bewegung zu einer andern Bewegung, welches durch Anwendung gleichnamiger Grössenausdrücke für die Quantität des Raumes und der Zeit und deren Beziehung messbar und berechenbar wird. (S. 314.)

мысли, оторвавшейся отъ какихъ бы то ни было конкретныхъ данныхъ и этимъ путемъ создавшей идею абстрактнаго времени, абстрактнаго пространства и абстрактнаго движенія.[1]) Для нашего конкретнаго сознанія скорость движенія не можетъ уменьшаться дальше извѣстнаго предѣла, иначе мы перестаемъ воспринимать его, точно такъ же представленіе о безконечно малой долѣ времени принадлежитъ всецѣло отвлеченному счету времени, въ конкретномъ же сознаніи та единица времени, которую мы называемъ настоящимъ временемъ, дальнѣйшему дѣленію не подлежитъ, хотя отвлеченно мы можемъ дѣлить эту единицу до какихъ угодно предѣловъ.

Противорѣчіе, съ такимъ мастерствомъ обнаруженное Зенономъ, всецѣло покоится на смѣшеніе конкретнаго и абстрактнаго времени. Наше субъективное, конкретное „теперь“ обладаетъ опредѣленной длительностью, которая не поддается дальнѣйшему уменьшенію; конкретное настоящее является, поэтому, недѣлимымъ пунктомъ, но отвлеченно мы можемъ разлагать его на все меньшіе и меньшіе промежутки. Всѣ движенія въ пространствѣ, которыя могутъ быть восприняты нами и происходятъ въ промежутки меньшіе, чѣмъ наша конкретная единица времени должны казаться намъ происходящими въ одно и то же время: если бы въ каждый субъективный моментъ времени мы воспринимали

1) Teichmüller. Op. cit. S. 316, 317: Wie beim Raum und Zeit, so kommt auch bei der Bewegung das auffassende Subject sehr bald zum Bewusstsein seines Tuns und dies ist die abstrakte Bewegung. Die Bewegung der Menschen und Thiere, des Wassers und anderer Dinge, so viel davon in unserem Bewusstsein erscheint, erfordert jedesmal dasselbe Thun von unserer Seite zur Auffassung, wie wir dies nach den einzelnen Bedingungen zergliedert haben. Da nun erfahrungsgemäss alle unsere Vernunfttätigkeiten ursprünglich mit den Gegenständen, die ihre Veranlassungen sind, verwachsen und deshalb zuerst unbewusst ausgeübt werden, nachher aber durch häufige Wiederholung sich wieder ausscheiden und für sich zum Bewusstsein kommen, so ist es natürlich, dass recht früh auch schon die abstracte Bewegung in dem abstracten Raum und in abstracter Zeit als Auffassungsform uns zu Gebote steht.

только какой-либо одинъ моментъ движенія — или, что то же, если бы отдѣльныя положенія движущагося тѣла воспринимались нами въ различные конкретные моменты времени, — то никакой идеи движенія въ нашемъ сознаніи возникнуть не могло бы. Для объективнаго, или отвлеченнаго пониманія времени, въ основѣ котораго лежитъ предположеніе, что каждой точкѣ въ пространствѣ, черезъ которое проходитъ данное тѣло, отвѣчаетъ свой особый моментъ времени, измѣненіе въ положеніи движущагося тѣла происходитъ въ различное время, для субъективнаго или конкретнаго пониманія — въ одно и то же время.

Пониманіе и оцѣнка момента, принимаемаго нами за настоящее время („теперь“), совершенно различны въ конкретной и отвлеченной (или субъективной и объективной) стадія развитія идеи движенія. „Въ нашемъ дѣтствѣ или же у дикарей, когда человѣкъ стоитъ ближе къ животнымъ и живетъ, по преимуществу, такъ называемымъ чувственнымъ воспріятіемъ и несознаваемою или механическою ассоціаціею образовъ, не подвергая ихъ процессамъ разлагающаго и соединяющаго мышленія, когда онъ нисколько не интересуется количествомъ движенія (скоростью) или какою либо болѣе или менѣе точною мѣрою его продолжительности; иначе говоря, когда человѣкомъ движеніе объекта воспринимается въ субъективной стадіи in concreto: то сознаніе двухъ различныхъ положеній движущагося объекта, т. е. здѣсь и тамъ или такъ и этакъ, падаетъ, соотвѣственно силѣ природной воспріимчивости нашего существа въ одно и то-же субъективное теперь. Но такъ какъ это теперь можетъ заключать въ себѣ, сколько угодно, и по какому угодно масштабу, объективно-абстрактныхъ мѣръ времени, то, слѣдовательно, субъективная оцѣнка движенія на основаніи чувственнаго воспріятія, чуждая противорѣчію, сейчасъ же подвергнется ему, какъ скоро въ нее войдетъ, путемъ смѣшенія понятій, абстрактная

точка зрѣнія, основанная не на воспріятіи, а на мышленіи. Мышленіе, оторванное отъ естественной связи съ ощущеніемъ, воспріятіемъ и другими нашими дѣятельностями, уже не можетъ допустить, чтобы здѣсь и тамъ, такъ и этакъ падали въ чисто субъективный пунктъ воспріятія: теперь, а необходимо требуетъ распаденія ихъ въ разныя части настоящаго времени, мыслимаго in abstracto дѣлимымъ до безконечности, на ряду съ пространствомъ, а также и движеніемъ.

Итакъ, ближайшая причина противорѣчія въ понятіи движенія зависитъ отъ различныхъ масштабовъ, по которымъ мы сравниваемъ и опредѣляемъ движеніе, причемъ смѣшиваются и отождествляются акты оцѣнки его въ субъективномъ воспріятіи съ актами той же оцѣнки въ объективно-абстрактномъ мышленіи . . ." [1])

Возраженія Зенона, поэтому, совершенно справедливы, поскольку они относятся къ объективному или отвлеченному времени; поскольку мы предполагаемъ, что движеніе и соотвѣтствующее ему время могутъ быть одинаково разложены на любое число моментовъ, постольку понятіе о движеніи заключаетъ въ себѣ неустранимое противорѣчіе: въ одно и то же время движущійся предметъ долженъ и находиться въ опредѣленномъ мѣстѣ и не находиться въ немъ. Но, то что для отвлеченнаго пониманія времени составляетъ неразрѣшимую трудность, то для конкретнаго пониманія образуетъ необходимое условіе самой возможности возникновенія идеи движенія: только въ томъ случаѣ, если мы воспринимаемъ различныя отдѣльныя положенія движущагося предмета въ одно и то же субъективное „теперь", только въ такомъ случаѣ мы приходимъ къ понятію движенія [2]). „Mit-

1) Козловъ, Свое слово. Вып. V. Стр. 24—25.

2) Wäre unsere Zeiteinheit ein objectives Minimum, so könnten wir nicht etwa einen beliebigen Ortswechsel, den langsamsten, wie den geschwindesten mit den Sinnen auffassen, sondern vielmehr gar keinen, weil wir

hin — говоритъ Тейхмюллеръ — ist der Widerspruch vollständig aufgelöst, dass wir zu gleicher Zeit einem Gegenstande eine gewisse Lage zuschreiben und nicht zuschreiben. Denn die Veränderung der Lage eines bewegten Gegenstandes fällt für die objective oder abstracte Zeitauffassung in verschiedene Zeit, da die Zeit durch die Unterschiede des Zeitinhalts, d. h. hier der Locirung, unterschieden wird; für die concrete, subjective Zeitauffassung aber in die gleiche Zeit, da wir eine gewisse objective Zeitdauer als subjective Zeiteinheit besitzen, die für unser concretes Bewusstsein nicht weiter getheilt werden kann. Das Princip für die Auflösung des Widerspruchs beruht also auf der Unterscheidung von Zeit und Zeitdauer und von objectiver und subjectiver Messung. Jede Zeit hat nothwendig wegen der Möglichkeit der Messung eine bestimmte Dauer und mithin kann sie in verschiedene Zeiten zerlegt werden. Wenn nun eine Ortsveränderung, bei der nothwendig objectiv betrachtet Zeit verfliessen muss, für unser beschränktes Bewusstsein eine solche Dauer hat, die für uns subjectiv die Zeiteinheit bildet, so haben wir die Vorstellung der Bewegung, d. h. wir nehmen in gleicher Zeiteinheit das So und Anders der Lage des Gegenstandes wahr und können doch denkend das So und Anders in verschiedene Zeiten setzen. Der scheinbare Widerspruch ist also seinem Ursprung und seiner Nothwendigkeit nach erklärt und mithin sind auch die Theorien der Philosophen aufgelöst; denn es handelt sich um die Vergleichung und Beurtheilung nach zwei verschiedenen Massstäben. Zeno, Herbart und Hegel bemerken nicht die Ver-

nicht in subjectiv gleicher Zeit das objective Nacheinander des Stellenwechsels zusammenfassen könnten. Es wäre uns desshalb überhaupt unmöglich, die Vorstellung von Bewegung zu gewinnen, weil das objective Nacheinander mit dem subjectiven Nacheinander zusammenfiele und mithin in keinem einzelnen subjectiven Abschnitt selbst ein objectives Nacheinander, d. h. ein Stellenwechsel, vorkäme. (Op. cit. 316.)

schiedenheit der Massstäbe, da sie nur an die Eine und allgemeine objective Zeit denken, Zeit und Dauer nicht unterscheiden, subjective und objective Messung nicht kennen, und finden desshalb nothwendig einen Widerspruch in der Bewegung; Trendelenburg hält sich allein an die Wahrnehmung und kümmert sich nicht um das Urtheil des Verstandes, der nothwendig eine Verschiedenheit der Zeit für die Bewegung fordern muss, und kann die Bewegung daher als ein einfach Gegebenes ohne Widerspruch annehmen. Aber wie darf man beim Denken vom Denken absehen? Nach unserer Theorie ist der Widerspruch in der Bewegung aber nur ebenso scheinbar, wie wenn wir ein und dasselbe Haus für klein und gross erklären, klein im Verhältniss zum Thurme, gross im Verhältniss zum Menschen. So ist der bewegte Pfeil zu gleicher Zeit an derselben Stelle und nicht an derselben Stelle; zu gleicher Zeit nämlich hier und nicht mehr hier für diejenige Zeitdauer, die für unser Bewusstsein als Einheit gilt; nicht zu gleicher Zeit aber für das Denken, welches diese Zeitdauer in so viele objective Zeiträume zerlegt, als Ortsveränderungen unterschieden werden sollen." [1])

Итакъ, движеніе подобно времени и пространству, есть не что иное, какъ перспективная форма созерцанія, которую можно понять и объяснить надлежащимъ образомъ, только отправляясь отъ природы нашего познающаго субъекта [2]):

1) Op. cit. S. 306, 307.

2) Что истинная природа времени, пространства и движенія не можетъ быть раскрыта въ механическомъ міропониманіи, это вынуждены признать болѣе вдумчивые его сторонники: „Étendue, matière, corps, espace, temps, force, mouvement, vitesse sont autant de choses, dont la nature nous est tout à fait cachée" — говоритъ Кондильякъ (L'art de raisonner). A Du-Bois Reymond съ присущей ему искренностью приходитъ къ тому выводу, что „истинная (то-есть механическая) натурфилософія неуклонно ведетъ къ пирронизму въ новомъ одѣяніи (Pyrrhonismus in neuem Gewande); на большинство основныхъ вопросовъ общаго міропониманія, имѣющихъ для насъ наибольшее жизненное значеніе, механическая философія не можетъ дать удовлетворительнаго

будучи во всѣхъ отношеніяхъ обусловлено рамками, въ которыя заключена дѣятельность нашего сознанія, движеніе всецѣло относится къ области идеальнаго бытія. Механическое міропониманіе онтологизируетъ это необходимое произведеніе нашей душевной дѣятельности, не обращая вниманія на тѣ невозможныя логическія противорѣчія, къ которымъ приводитъ это онтологизированіе. Раскрывъ это основное заблужденіе механическаго пониманія дѣйствительности, спиритуалистическая философія наиболѣе естественнымъ путемъ устраняетъ тѣ трудности и противорѣчія, которыя связаны съ проективистической теоріей времени, пространства и движенія.

Преодолѣніе этой теоріи является необходимымъ завершеніемъ того общаго образа дѣйствительности, основы котораго устанавлены въ спиритуалистическомъ, или персоналистическомъ ученіи о сущемъ.

Подлинное, или субстанціальное бытіе персонализмъ приписываетъ исключительно индивидуальнымъ духовнымъ существамъ, понятіе о которыхъ мы образуемъ на основаніи аналогіи съ нашимъ „я“. Субстанціальное бытіе раскрывается въ бытіи реальномъ, или дѣятельностяхъ нашего „я“, неразрывно связанныхъ съ содержаніемъ, или бытіемъ идеальнымъ. Все что существуетъ, представляетъ собою или индивидуальное „я“, или его актъ, или произведеніе (содержаніе) этого акта.

При послѣдовательномъ проведеніи этой концепціи отпадаютъ всѣ тѣ мнимыя реальности, съ которыми оперируетъ механическое міропониманіе. Въ самомъ дѣлѣ, если подлинное бытіе принадлежитъ исключительно индивидуальнымъ духовнымъ существамъ и ихъ дѣятельностямъ, то,

---

отвѣта, и ей приходится прямо признать свое безсиліе, безъ какой бы то ни было надежды когда-нибудь возвыситься надъ этимъ безсиліемъ: мы не только „ignoramus“, но и „ignorabimus“. (Die Grenzen des Naturerkennens. — Die sieben Welträthsel.)

очевидно, ни на время, ни на пространство, ни на движеніе нельзя смотрѣть, какъ на самодовлѣющія реальности. Ихъ бытіе можетъ имѣть лишь производный характеръ, принадлежащій продуктамъ реальной дѣятельности нашего сознанія, существующимъ только въ немъ и для него. Такимъ образомъ, спиритуалистическое ученіе о сущемъ implicite уже содержитъ въ себѣ отрицательное рѣшеніе вопроса о реальности времени, пространства и движенія. Тѣмъ не менѣе далеко не всѣ спиритуалисты проводятъ это рѣшеніе послѣдовательно и до конца — далеко не всѣ рѣшаются произвести такой радикальный разрывъ съ прочно укоренившимися въ нашемъ сознаніи иллюзіями ежедневнаго опыта и съ тѣми умственными привычками, которыя составляютъ неотъемлемую принадлежность нашей чувственности. Тейхмюллеръ первый послѣдовательно и до конца прошелъ тотъ путь, на который его предшественники вступали только отчасти и съ котораго они — смущенные смѣлостью своей отвлеченной спекуляціи — скоро возвращались на прежній привычный путь. Если ученіе Тейхмюллера о сущемъ заключаетъ въ себѣ окончательное преодолѣніе основъ механической и пангогистической о н т о л о г і и, то въ предложенной великимъ мыслителемъ дедукціи понятій времени, пространства и движенія мы имѣемъ глубокое и оригинальное преодолѣніе механической ф е н о м е н о л о г і и.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Приложеніе предпосылокъ механическаго міропониманія къ исторіи философіи.

Der mechanischen Erklärungsart ist nichts zu absurd, was sie nicht ganz natürlich fände.

Goethe.

Всякое философское міропониманіе необходимо должно стремиться къ тому, чтобы оправдать себя исторически, показать, какъ и почему многообразныя усилія человѣческой мысли постигнуть истину, гармонически объединяются въ данномъ міропониманіи. Ясно, однако, что осуществиться это стремленіе можетъ только въ томъ случаѣ, если данное міропоминанаіе на самомъ дѣлѣ представляетъ собою болѣе или менѣе приближенное выраженіе истины. Высшая ступень философскаго развитія, не отвергая безусловно ни одной изъ низшихъ ступеней, естественно объединяетъ ихъ въ себѣ въ качествѣ своихъ подчиненныхъ моментовъ, напротивъ, ни одной изъ низшихъ ступеней такая задача, очевидно, не подъ силу: то относительное и односторонное выраженіе истины, которое, несомнѣнно, заключено въ каждой изъ нихъ, заставляетъ ихъ упорно отрицать всѣ другія болѣе полныя и совершенныя ея выраженія. Но отрицаніе это не можетъ не быть безсильнымъ и безплоднымъ — низшей ступени нечего противопоставить высшей, и ея борьба противъ послѣдней сводится неизбѣжно къ желанію остановить творческую работу человѣческой мысли, воспрепятствовать ея новымъ принципіальнымъ завоеваніямъ.

Немудрено, поэтому, что и попытки представить духовное развитіе человѣчества, предпринимавшіяся съ точки зрѣнія низшихъ стадій философскаго міросозерцанія, не могли обнаружить дѣйствительный смыслъ этого развитія: особенно безплоднымъ оказались при этомъ усилія механической философіи. Къ послѣдовательному и законченному построенію эти усилія не могли, разумѣется, повести — слишкомъ ужъ убоги тѣ средства, которыми располагаетъ механическое міропониманіе для осуществленія указанной цѣли: рядъ произвольныхъ и искусственныхъ схемъ, втиснуть въ которыя дѣйствительное развитіе человѣческой мысли нѣтъ никакой возможности — вотъ единственный результатъ этихъ усилій.

Одну изъ наиболѣе извѣстныхъ попытокъ представить духовное развитіе человѣчества въ свѣтѣ механическаго пониманія дѣйствительности находимъ мы въ пресловутомъ законѣ трехъ фазисовъ развитія человѣческаго сознанія, предложенномъ Контомъ.

„Чтобы объяснить истинную природу и сущность положительной философіи — говоритъ Контъ въ первой лекціи своего „Курса“ [1]) — необходимо сначала бросить общій взглядъ на поступательное движеніе человѣческаго духа, разсматриваемое въ его цѣломъ, такъ какъ всякая концепція можетъ быть надлежащимъ образомъ понята только путемъ освѣщенія ея историческаго развитія“ (une conception quelconque ne peut être bien connue que par son histoire).

Изслѣдуя общее развитіе человѣческаго сознанія, Контъ открываетъ „великій основной законъ“, которому это развитіе подчинено съ непреложной необходимостью [2]). Согласно

---

1) Cours de philosophie positive. X éd. augmentée d'une préface par É. Littré. Tome I. Paris 1864. P. 8.

2) En étudiant ainsi le développement total de l'intelligence humaine dans ses diverses sphères d'activité, depuis son premier essor le plus simple

этому закону „каждая изъ нашихъ общихъ идей, каждая вѣтвь нашихъ познаній послѣдовательно проходитъ черезъ три различныя теоретическія состоянія: состояніе теологическое, или фиктивное, состояніе метафизическое, или абстрактное, состояніе научное, или положительное. Иными словами, человѣческій духъ во всѣхъ своихъ изысканіяхъ послѣдовательно пользуется тремя по свой сущности различными и даже прямо противоположными методами: въ началѣ — методомъ теологическимъ, затѣмъ, методомъ метафизическимъ и, наконецъ, методомъ положительнымъ. Отсюда три разновидности философіи, три общія системы, пытающіяся обнять совокупность всѣхъ явленій; эти системы взаимно исключаютъ другъ друга: первая изъ нихъ является необходимымъ отправнымъ пунктомъ въ дѣятельности человѣческаго сознанія; послѣдняя же есть его прочное и окончательное состояніе; значеніе же второй системы сводится къ тому, что она служитъ переходомъ отъ первой къ третьей системѣ“.[1])

„Въ теологическомъ состояніи человѣческій умъ, направляясь къ разслѣдованію внутренней природы вещей, первыхъ и послѣднихъ причинъ всѣхъ явленій, которыя его поражаютъ, однимъ словомъ, къ абсолютному познанію, представляетъ всѣ явленія произведенными прямымъ и непре-

---

jusqu'à nos jours, je crois avoir découvert une grande loi fondamentale, à laquelle il est assujetti par une nécessité invariable. (P. 8.)

1) Cette loi consiste en ce que chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents: l'état théologique, ou fictif; l'état métaphysique, ou abstrait; l'état scientifique, ou positif. En d'autres termes, l'esprit humain, par sa nature, emploie successivement dans chacune de ses recherches trois méthodes de philosopher, dont le caractère est essentiellement différent et même radicalement opposé: d'abord la méthode théologique, ensuite la méthode métaphysique et enfin la méthode positive. De là, trois sortes de philosophie, ou de systèmes généraux de conceptions sur l'ensemble des phénomènes, qui s'excluent mutuellement: la première est le point de départ nécessaire de l'intelligence humaine; la troisième, son état fixe et définitif la seconde est uniquement destinée à servir de transition. (P. 8 et 9).

рывнымъ дѣйствіемъ сверхъестественныхъ болѣе или менѣе многочисленныхъ дѣятелей, произвольное вмѣшательство которыхъ объясняетъ всѣ кажущіеся недочеты вселенной“ [1]).

„Въ состояніи метафизическомъ, которое, по существу, есть не что иное, какъ простое общее видоизмѣненіе перваго состоянія, сверхъестественные дѣятели замѣнены отвлеченными силами, истиными сущностями (олицетворенными абстракціями), внутренно присущими различнымъ существамъ вселенной. Эти силы отъ себя способны производить всѣ наблюдаемыя явленія, объясненіе которыхъ сводится, такимъ образомъ, къ указанію сущности, соотвѣтствующей каждому изъ нихъ“ [2]).

„Наконецъ, въ состояніи положительномъ умъ человѣка признаетъ невозможность абсолютнаго познанія и отказывается отъ притязаній постигнуть первое начало и конечное назначеніе вселенной для того, чтобы сосредоточить всѣ свои усилія на открытіи дѣйствующихъ законовъ явленій, то есть ихъ неизмѣнныхъ отношеній послѣдовательности и подобія“ [3]).

„Теологическая система достигла высшаго совершенства, котораго она, вообще, можетъ достигнутъ, поставивъ прови-

---

1) Dans l'état théologique, l'esprit humain, dirigeant essentiellement ses recherches vers la nature intime des êtres, les causes premières et finales de tous les effets qui le frappent, en un mot, vers les connaissances absolues, se représente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents surnaturels plus ou moins nombreux, dont l'intervention arbitraire explique toutes les anomalies apparentes de l'univers. (P. 9.)

2) Dans l'état métaphysique, qui n'est au fond qu'une simple modification générale du premier, les agents surnaturels sont remplacés par des forces abstraites, véritables entités (abstractions personnifiées) inhérentes aux divers êtres du monde, et conçues comme capables d'engendrer par elles-mêmes tous les phénomènes observés, dont l'explication consiste alors à assigner pour chacun l'entité correspondante. (P. 9.)

3) Enfin, dans l'état positif, l'esprit humain reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude. (P. 9 et 10.)

дящую дѣятельность Единаго Существа на мѣсто произвольной игры многочисленныхъ независимыхъ божествъ... Точно также, крайній предѣлъ метафизической системы заключается въ замѣнѣ различныхъ частныхъ сущностей одной великой общей сущностью — природой, разсматриваемой, какъ единственный источникъ всѣхъ явленій. Одинаковымъ образомъ совершенство положительной системы, къ которому она непрерывно стремится, хотя по всей вѣроятности никогда его вполнѣ не достигнетъ, заключалось бы въ возможности представить всѣ наблюдаемыя явленія, какъ частные случаи одного общаго факта, напримѣръ, факта тяготѣнія“ [1]).

Какія же доказательства своего „закона“, признаніе котораго, въ самомъ дѣлѣ, совершенно уничтожило бы возможность религіознаго и идеалистическаго міросозерцанія и означало бы окончательное торжество механическаго пониманія дѣйствительности, находимъ мы у Конта. Казалось бы, что требованіе безусловной научной строгости по отношенію ко всѣмъ, хотя бы и малозначащимъ утвержденіямъ, обязательно и по отношенію къ закону столь исключительной важности.

Контъ ссылается прежде всего на исторію науки: нѣтъ ни одной области научнаго знанія, достигшей въ настоящее время положительнаго состоянія, которая въ свое время не слагалась бы изъ метафизическихъ отвлеченностей, и надъ

1) Le système théologique est parvenu à la plus haute perfection dont il soit susceptible, quand il a substitué l'action providentielle d'un être unique au jeu varié des nombreuses divinités indépendantes qui avaient été imaginées primitivement. De même, le dernier terme du système métaphysique consiste à concevoir, au lieu des différentes entités particulières, une seule grande entité générale, la *nature*, envisagée comme la source unique de tous les phénomènes. Pareillement, la perfection du système positif, vers laquelle il tend sans cesse, quoiqu'il soit très-probable qu'il ne doive jamais l'atteindre, serait de pouvoir se représenter tous les divers phénomènes observables comme des cas particuliers d'un seul fait général, tel que celui de la gravitation, par exemple. (P. 10.)

artu Ülikool

которой первоначально не господствовали бы всецѣло богословскія теоріи. Далѣе, подтвержденіе своего закона Контъ видитъ въ индивидуальномъ духовномъ развитіи каждаго изъ насъ, которое воспроизводитъ въ сокращенномъ видѣ общее развитіе человѣческаго духа. Каждый изъ насъ является теологомъ въ своемъ дѣтствѣ, метафизикомъ въ своей юности, физикомъ въ зрѣлый періодъ своей жизни [1]).

Наконецъ, важнѣйшее подтвержденіе своей теоріи Контъ видитъ въ томъ соображеніи, что во всѣ эпохи своего развитія человѣческое сознаніе нуждалось въ той или иной теоріи для того, чтобы связать наблюдаемые факты и, не будучи сразу въ состояніи прійти къ положительной или опытной теоріи, пользовалось послѣдовательно теоріями теологической и метафизической [2]). Несбыточныя надежды, связанныя съ этими теоріями оказались при этомъ незамѣнимымъ двигателемъ (un stimulant indispensable), безъ котораго человѣческій духъ едва ли бы рѣшился на тяжелый трудъ детальнаго изслѣдованія возникающихъ передъ нимъ вопросовъ. Въ этомъ отношеніи теологическія и метафизическія теоріи сыграли въ развитіи положительной науки ту же роль, какую въ развитіи астрономіи и химіи сыграли астрологія и алхимія: „Sans les attrayantes chimères de l'astrologie, sans les énergiques déceptions de l'alchimie, par exemple, où aurions-nous puisé la constance et l'ardeur nécessaires pour recueillir les longues suites d'observations et d'expériences qui ont, plus tard, servi de fondement aux

1) Or chacun de nous, en contemplant sa propre histoire, ne se souvient-il pas qu'il a été successivement, qnant à ses notions les plus importantes, théologien dans son enfance, métaphysicien dans sa jeunesse, et physicien, dans sa virilité? (P. 11.)

2) La plus importante de ces considérations, puisée dans la nature même de sujet, consiste dans le besoin, à toute époque, d'une théorie quelconque pour lier les faits, combiné avec l'impossibilité évidente, pour l'esprit humain à son origine, de se former des théories d'après les observations. (P. 12).

premières théories positives de l'une et l'autre classe de phénomènes“ [1]).

Положительная философія разсматриваетъ всѣ явленія, „какъ подчиненныя неизмѣннымъ естественнымъ законамъ, точное открытіе которыхъ и сведеніе къ наименьшему количеству составляетъ цѣль всѣхъ нашихъ усилій“, въ то же время, эта философія считаетъ абсолютно недоступными для нашего ума и лишенными какого бы то ни было смысла всякія изысканія о первыхъ и послѣднихъ причинахъ вещей; вся ея задача заключается въ томъ, чтобы установить отношенія послѣдовательности и подобія между наблюдаемыми явленіями [2]).

Находимъ ли мы въ духовномъ развитіи человѣчества подтвержденіе теоріи Конта? Правда ли, что состояніе теологическое непреложнымъ образомъ смѣняется состояніемъ метафизическимъ, чтобы уступить, затѣмъ, свое мѣсто состоянію положительному? Но, во-первыхъ, ни метафизика, ни положительная наука, такъ, какъ ихъ понимаетъ Контъ, никогда не были общимъ достояніемъ всего человѣчества, во-вторыхъ, религія, метафизика и наука вовсе не исключаютъ другъ друга: мы имѣемъ въ нихъ три особыя точки зрѣнія на дѣйствительность, которыя какъ разъ у величайшихъ ученыхъ новаго времени прекрасно уживались другъ съ

1) P. 14 et 15.

2) . . . le caractère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phénomènes comme assujetis à des l o i s naturelles invariables, dont la découverte précise et la réduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts, en considérant comme absolument inaccessible et vide de sens pour nous la recherche de ce qu'on appelle les c a u s e s, soit premierès, soit finales . . . Chacun sait, en effet, que, dans nos explications positives, même les plus parfaites, nous n'avons nullement la prétention d'exposer les c a u s e s génératrices des phénomènes, puisque nous ne ferions jamais alors que reculer la difficulté, mais seulement d'analyser avec exactitude les circonstances de leur production, et de les rattacher les unes aux autres par des relations normales de succession et de similitude. (P. 16 et 17).

другомъ[1]); тѣ, кто говоритъ о ихъ несовмѣстимости, обнаруживаютъ лишь односторонность своего ума, который, вставъ на одну изъ возможныхъ точекъ зрѣнія на данный предметъ, отрицаетъ всѣ остальныя. А если это такъ, то роковой законъ смѣны состояній человѣческаго сознанія представляетъ собою совершенно произвольное утвержденіе. Религія, философія и наука вовсе не смѣняютъ и не вытѣсняютъ другъ друга въ поступательномъ движеніи человѣческаго духа, а существуютъ и развиваются совмѣстно. Правда — какъ говоритъ Лопатинъ[2]) — „эти три области идей безразлично смѣшивались въ сознаніи первобытнаго человѣка и только въ процессѣ послѣдующаго развитія выдѣлились другъ отъ друга. Но тогда почему же и фактъ эмансипаціи положительныхъ наукъ отъ вліяній теологическихъ и метафизическихъ, приводимый Контомъ какъ главное доказательство вѣрности его закона, не понять только въ смыслѣ частнаго случая одного общаго факта, который заключается въ постепенномъ обособленіи трехъ категорій идей, различныхъ по существу? Въ самомъ дѣлѣ, наиболѣе важное подтвержденіе своего закона Контъ видитъ въ неопредѣленности и безсодержательности теологическихъ и метафизическилъ объясненій феноменовъ природы и въ невозможности путемъ такихъ гипотезъ открыть дѣйствительные законы явленій. Замѣчаніе было бы очень вѣскимъ, если бы религія и философія ставили своею главною задачей истолкованіе отдѣльныхъ явленій природы. Но кто не знаетъ, что такое пониманіе вовсе не сообразно съ ихъ истинною сущностью, и что какъ религія въ своихъ теоретическихъ положеніяхъ, такъ и философія одинаково стремятся прежде всего объяснить происхожденіе, общій смыслъ и конечное назначеніе существующаго въ его общности и цѣлости, т.-е. начинаютъ именно тамъ, гдѣ положительное знаніе оста-

1) Вспомнимъ хотя бы только одного Лейбница.

2) Положительныя задачи философіи. Томъ I. Стр. 8—10.

навливается? А если такъ, почему положительное знаніе должно непремѣнно упразднить и философію, и религію, и почему, напротивъ, не предположить для будущаго человѣчества возможности полной гармоніи между этими тремя сферами? И дѣйствительно, мы видимъ, что философы религіознаго направленія постоянно стремятся къ такому объединенію знанія. Удастся ли имъ когда-нибудь привести въ исполненіе свою задачу, этого историкъ не можетъ сказать съ увѣренностью; но, съ другой стороны, нельзя развѣ просто хотя бы вообразить себѣ только такое идеальное состояніе знанія, когда со всею точностью доказанные законы явленій сочетаются съ глубокимъ пониманіемъ внутренней природы вещей, опредѣляющей собою эти законы къ бытію, а сама эта природа найдетъ свое окончательное объясненіе въ идеѣ разумно-духовнаго абсолютнаго начала? Историческіе факты сами по себѣ ничего не говорятъ противъ возможности такихъ предположеній."

„Законъ" Конта построенъ, слѣдовательно, на простомъ невниманіи къ фактамъ дѣйствительной духовной исторіи человѣчества. Съ другой стороны, то, что Контъ говоритъ, напримѣръ, о метафизикѣ, обнаруживаетъ полное незнакомство съ сущностью и задачами этой области человѣческаго знанія. Гдѣ, у какого представителя метафизической философіи нашелъ Контъ тѣ „истинныя сущности", тѣ „олицетворенныя абстракціи", при помощи которыхъ умозрительная философія будто бы объясняетъ всѣ наблюдаемые явленія? Неужели метафизики только тѣмъ и занимались, что подставляли подъ данныя намъ въ чувственномъ опытѣ явленія такія безсодержательныя понятія, какъ „истинная сущность" или „сила"? На самомъ дѣлѣ, характеристика Конта не подходитъ ни къ одной изъ положительныхъ метафизическихъ теорій, и если она на чемъ-нибудь оправдывается, то исключительно на системахъ скептическихъ, которыя какъ разъ отрицаютъ возможность метафизическаго да и, вообще, вся-

каго положительнаго знанія: въ основѣ всѣхъ скептическихъ ученій по необходимости лежатъ нѣкоторыя догматическія предположенія, среди которыхъ основное значеніе принадлежитъ убѣжденію въ реальномъ существованіи особыхъ трансцендентныхъ сущностей вещей, которыя не выражаются ни въ какихъ доступныхъ нашему познанію явленіяхъ, и которыхъ, слѣдовательно, мы никоимъ образомъ не можемъ постигнуть [1]). Скептицизмъ — теченіе родственное позитивизму; послѣдовательно развитыя предпосылки позитивной, или эмпирической философіи прямо и неизбѣжно ведутъ къ скептическому взгляду на человѣческое познаніе, и какъ разъ величайшіе представители этой философіи — Протагоръ и Юмъ — были самыми рѣшительными и убѣжденными сторонниками скептицизма. Но, если это такъ, то выходитъ, что „позитивная школа свое собственное пониманіе вещей, упраздняющее самую возможность метафизики, объявила исходною точкой всякой метафизической философіи“ [2]).

Отдѣльныя научныя дисциплины изучаютъ законы послѣдовательности и подобія явленій — ту же задачу Контъ ставитъ и своей положительной философіи. Но въ такомъ случаѣ, въ чемъ же ея собственное значеніе? Контъ усматриваетъ его въ отказѣ отъ „изысканій о первыхъ и послѣднихъ причинахъ вещей“. Но развѣ отказъ отъ той или иной задачи, оказавшейся не подъ силу данному мыслителю или данному теченію, данной школѣ, означаетъ дѣйствительный прогрессъ въ жизни идей? Не странно ли вмѣнять себѣ въ особую заслугу безсиліе въ рѣшеніи проблемъ, которыя волновали и продолжаютъ волновать все мыслящее человѣчество?

1) Блестящее развитіе того взгляда, что „идеи, въ которыхъ обыкновенно полагается существенная особенность метафизическаго воззрѣнія на міръ, въ дѣйствительности составляютъ характеристическій признакъ системъ, враждебныхъ метафизикѣ“, — находимъ мы у Лопатина: Op. cit. I. Стр. 32—49.

2) Лопатинъ Op. cit. I. Стр. 46.

Мы могли бы ограничиться сдѣланными замѣчаніями о „законѣ“ Конта, но предварительно намъ хотѣлось бы предупредить одно возможное возраженіе противъ нашихъ выводовъ. Именно намъ могутъ указать на то, что единственной задачей положительной философіи Контъ считаетъ изученіе послѣдовательности и подобія явленій или — если воспользоваться терминомъ, которому сообщили широкую популярность Кирхгофъ и Махъ, — ихъ описаніе. Поэтому, систему Конта нельзя разсматривать, какъ разновидность механической метафизики, а установленный имъ законъ, какъ попытку представить духовное развитіе человѣчества съ точки зрѣнія этой метафизики. Мы уже имѣли случай въ различныхъ мѣстахъ нашего сочиненія настаивать на томъ, что всякая философская концепція неизбѣжно заключаетъ въ себѣ метафизическіе элементы. Ни одно изъ видоизмѣненій механическаго міропониманія не выступаетъ въ чистомъ видѣ, во всѣхъ нихъ мы находимъ болѣе или менѣе далеко идущія уступки другимъ философскимъ концепціямъ. Для положительной системы Конта характерна уступка и компромиссъ съ философскимъ релятивизмомъ, приводящимъ въ своемъ послѣдовательномъ развитіи къ радикальному скептицизму. Если оставить въ сторонѣ эту уступку, то въ основѣ позитивизма лежитъ стремленіе распространить основныя предпосылки и методы механическаго естествознанія на всѣ научныя дисциплины [1]) и построить на нихъ цѣльное философское міропониманіе. Но это стремленіе не можетъ привести ни къ какой иной философіи кромѣ механической.

---

1) Отсюда, напримѣръ, отрицаніе психологіи, какъ самостоятельной науки и утвержденіе, что она должна быть замѣна физіологіей нервной системы.

Другую попытку усмотрѣть въ духовномъ развитіи человѣчества — а, слѣдовательно, и въ историческихъ судьбахъ философіи — послѣдовательное приближеніе къ механическому пониманію дѣйствительности находимъ мы въ такъ называемомъ историческомъ или экономическомъ матеріализмѣ. (Г. В. Плехановъ называетъ его еще діалектическимъ).

Основную идею, лежащую въ основѣ этой теоріи наиболѣе ярко и опредѣленно выразилъ Карлъ Марксъ въ предисловіи къ сочиненію. „Къ критикѣ политической экономіи“ [1]):

„Въ отправленіи своей общественной жизни люди вступаютъ въ опредѣленныя, неизбѣжныя, отъ ихъ воли независящія отношенія — производственныя отношенія, которыя соотвѣтствуютъ опредѣленной ступени развитія матеріальныхъ производительныхъ силъ. Сумма этихъ производственныхъ отношеній составляетъ экономическую структуру общества, реальное основаніе, на которомъ возвышается правовая и политическая надстройка, и которому соотвѣтствуютъ опредѣленныя формы общественнаго сознанія... Не сознаніе людей опредѣляетъ формы ихъ бытія, но, напротивъ, общественное бытіе опредѣляетъ формы ихъ сознанія. На извѣстной ступени своего развитія матеріальныя производительныя силы общества впадаютъ въ противорѣчіе съ существующими производственными отношеніями, или, употребляя юридическое выраженіе, съ имущественными отношеніями, среди которыхъ онѣ до сихъ поръ дѣйствовали. Изъ формъ развитія производительныхъ силъ эти отношенія дѣлаются ихъ оковами. Тогда наступаетъ эпоха кризисовъ... При ихъ разсмотрѣніи слѣдуетъ всегда имѣть въ виду разницу между матеріальнымъ переворотомъ въ экономическихъ условіяхъ производства, который можно

1) Цит. по русскому переводу Румянцева подъ ред. А. А. Мануйлова. Москва, 1896 г. Стр. X и XI.

опредѣлить съ естественно-научной точностью, и идеологическими формами, въ которыхъ люди воспринимаютъ въ своемъ сознаніи этотъ конфликтъ и въ которыхъ вступаютъ съ нимъ въ борьбу. Насколько нельзя судить объ индивидуумѣ по тому, что онъ о себѣ думаетъ, настолько же нельзя судить о такой эпохѣ кризиса по ея сознанію; напротивъ, нужно это сознаніе объяснить изъ противорѣчія матеріальной жизни, изъ существующаго конфликта между общественными производительными силами и производственными отношеніями. Ни одна общественная формація не погибаетъ раньше, чѣмъ разовьются всѣ производительныя силы, для которыхъ она даетъ достаточно простора, и новыя, высшія производственныя отношенія никогда не появляются на свѣтъ раньше, чѣмъ созрѣютъ матеріальныя условія ихъ существованія въ лонѣ стараго общества. Поэтому, человѣчество ставитъ себѣ всегда только такія задачи, которыя оно можетъ рѣшить, такъ какъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи, всегда окажется, что сама задача только тогда выдвигается, когда существуютъ уже матеріальныя условія, необходимыя для ея разрѣшенія или когда они, по крайней мѣрѣ, находятся въ процессѣ возникновенія. Въ общихъ чертахъ можно отмѣтить, какъ прогрессивныя эпохи экономическаго формированія общества: азіатскій, античный, феодальный и современный буржуазный способы производства. Буржуазныя производственныя отношенія составляютъ послѣднюю антагонистическую форму общественнаго процесса производства, антагонистическую не въ смыслѣ индивидуальнаго антагонизма, но такого, который вырастаетъ изъ условій общественнаго существованія индивидуумовъ. Но производительныя силы, развивающіяся въ лонѣ буржуазнаго общества, создаютъ въ то же время матеріальныя условія, необходимыя для разрѣшенія этого антагонизма. Этой общественной формаціей завершается, поэтому, предшествовавшая исторія человѣческаго общества...“

Итакъ, производственныя отношенія составляютъ „экономическую структуру общества“, „реальную основу, надъ которой возвышается правовая и политическая надстройка“ и которой, въ свою очередь, „соотвѣтствуютъ опредѣленныя формы общественнаго сознанія“.

Если послѣдовательно развивать эту точку зрѣнія, то нельзя не прійти къ тому выводу, что перемѣны въ производственныхъ отношеніяхъ составляютъ единственную движущую силу въ развитіи человѣческаго общества, всецѣло и непреложно опредѣляющую „формы его сознанія“. При такой роковой и безусловной зависимости „соціальнаго, политическаго и духовнаго процесса“ отъ „экономической структуры общества“ всякая перемѣна въ этой структурѣ должна немедленно отражаться на „соотвѣтствующемъ“ ей состояніи духовной жизни людей. Однако, Марксъ, тутъ же утверждаетъ, — и на этомъ утвержденіи покоится всецѣло его теорія соціальнаго прогресса, — что на извѣстной ступени историческаго развитія производственныя отношенія перестаютъ соотвѣтствовать матеріальнымъ производительнымъ силамъ общества: изъ формъ развитія этихъ силъ они „превращаются въ его оковы“ и это противорѣчіе приводитъ къ борьбѣ, побѣда въ которой должна, въ концѣ концовъ, оказаться на сторонѣ производительныхъ силъ и вызванныхъ ими къ жизни потребностей. Какъ же возможно это, хотя бы преходящее и устраняемое въ общественномъ развитіи противорѣчіе, если политическія и соціальныя отношенія людей представляютъ лишь надстройку надъ экономическимъ фундаментомъ? Что это за странная надстройка, которая можетъ существовать уже послѣ того, какъ разрушился ея фундаментъ? Очевидно, что идеологическая надстройка обладаетъ нѣкоторой самостоятельной дѣйствительностью и не представляетъ одного только пассивнаго отраженія соотвѣтствующихъ производственныхъ отношеній. А если это такъ, то Марксова теорія соціальныхъ и политическихъ кризисовъ,

по существу, противорѣчитъ основному положенію общей историко-матеріалистической концепціи.

Концепція эта впрочемъ нигдѣ не была обоснована и развита Марксомъ съ необходимою ясностью и опредѣленностью. Для выраженія своихъ идей авторъ „Капитала“ чаще всего прибѣгаетъ къ образнымъ сравненіямъ и метафорамъ, которыя по самой своей природѣ не могутъ отличаться особенной точностью. „Общественное сознаніе людей“ сравнивается съ идеологической надстройкой надъ экономическимъ фунтаментомъ. Какъ понимать это сравненіе? Въ томъ ли смыслѣ, что фундаментъ опредѣляетъ собою всѣ характерныя особенности надстройки? Именно это хочетъ сказать своимъ сравненіемъ Марксъ. Но даже въ строительномъ искусствѣ фундаментъ не объясняетъ надстройки: на одномъ и томъ же фундаментѣ могутъ быть построены самыя разнообразныя зданія. Слѣдовательно, образное сравненіе, предложенное Марксомъ, выражаетъ только частичную и относительную зависимость духовной жизни людей отъ экономическихъ отношеній, среди которыхъ они живутъ. Такого рода зависимость, разумѣется, никто не станетъ оспаривать — весь вопросъ только въ ея границахъ. Такъ же неудовлетворительно выражаетъ мысль Маркса и другое, очень часто встрѣчающееся въ его произведеніяхъ — и, разумѣется, съ піетэтомъ повторяемое его „второй скрипкой“ [1]), Энгельсомъ — сравненіе: идеи суть не что иное, какъ отраженіе экономическихъ отношеній, костюмъ или маска экономическихъ интересовъ. Вѣдь никакое отраженіе невозможно безъ совмѣстнаго дѣйствія предмета, отражающагося въ той или иной средѣ и той среды, которая его отражаетъ; значитъ, эта среда не является всецѣло произведеніемъ отражающагося предмета, обязаннымъ ему своимъ существо-

1) Энгельсъ самъ называетъ себя „второй скрипкой“ своего учителя и друга.

ваніемъ и всѣми своими характерными особенностями, а обладаетъ самостоятельною реальностью: для выраженія своей мысли о безусловной зависимости духовной жизни людей отъ ихъ хозяйственныхъ отношеній, Марксъ не находитъ даже подходящихъ образовъ.

Съ теченіемъ времени историко-матеріалистическая концепція подверглась нѣкоторому измѣненію. Такъ въ третьемъ томѣ „Капитала“ Марксъ утверждаетъ, что политическая сила государства, первоначально всецѣло обусловленная хозяйственными отношеніями, можетъ, въ свою очередь, сама оказывать на нихъ, такъ сказать, обратное дѣйствіе. А Энгельсъ, въ одномъ изъ писемъ, относящихся къ концу его жизни, признаетъ, что раньше они съ Марксомъ „нѣсколько преувеличивали“ роль хозяйственнаго фактора въ исторіи: факторъ этотъ — не единственный; развитіе человѣческаго общества опредѣляютъ, кромѣ него, различные элементы политической и юридической надстройки надъ экономическимъ базисомъ, а также всевозможныя отраженія классовой борьбы въ головахъ людей, какъ то политическіе идеалы, юридическія теоріи, религіозныя и философскія идеи[1]). Нечего

1) Замѣтимъ при этомъ, что въ вышедшемъ въ 1884 году сочиненіи. „Der Ursprung der Familie, Privateigenthums und des Staats“. Энгельсъ подъ вліяніей идей Льюиса Моргана призналъ, наряду съ факторомъ экономическимъ, движущимъ факторомъ исторіи, особенно на низкихъ ступеняхъ культурнаго развитія человѣчества еще и „произведеніе человѣка“, „продолженіе рода“: „Nach der materialistischen Auffassung ist das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte: die Produktion und Reproduktion des unmittelbaren Lebens. Diese ist aber selbst wieder doppelter Art. Einerseits die Erzeugung von Lebensmitteln, von Gegenständen der Nahrung, Kleidung, Wohnung und den dazu erforderlichen Werkzeugen; andrerseits die Erzeugung von Menschen selbst, die Fortpflanzung der Gattung. Die gesellschaftlichen Einrichtungen, unter denen die Menschen einer bestimmten Geschichtsepoche und eines bestimmten Landes leben, werden bedingt durch beide Arten der Produktion: durch die Entwicklungsstufe einerseits der Arbeit, andrerseits der Familie. Je weniger die Arbeit noch entwickelt ist, je beschränkter die Menge ihrer Erzeugnisse, also auch der Reichthum der Gesellschaft, desto überwiegender erscheint die Gesellschaftsordnung beherrscht durch Geschlechtsbande.

и говорить, что эта уступка, по существу, является отказомъ отъ строгаго и послѣдовательнаго проведенія историко-матеріалистической концепціи: все дѣло сводится къ признанію за экономическимъ факторомъ первенствующаго, но не исключительнаго значенія, а это можно признать не только съ матеріалистической точки зрѣнія, особенно, если принять во вниманіе, что экономическія отношенія по своей природѣ — не отношенія матеріальныя, а духовныя, именно, волевыя отношенія людей въ процессѣ общественнаго производства. Самымъ замѣчательнымъ созданіемъ Маркса, ставящимъ его, какъ теоретика политической экономіи, въ одинъ рядъ съ Адамомъ Смитомъ и Давидомъ Рикардо, является его знаменитая теорія цѣнности, съ которой въ свою очередь тѣсно связано ученіе о товарномъ фетишизмѣ: всякій товаръ представляетъ, съ одной стороны, цѣнность потребительную, зависящую отъ естественныхъ свойствъ предметовъ обмѣна, благодаря которымъ они удовлетворяютъ различнымъ потребностямъ людей, — съ другой стороны, цѣнность мѣновую, которая, по существу, есть не что иное, какъ исторически опредѣленный „общественный способъ, выражать трудъ, затраченный на произ-

---

Unter dieser, auf Geschlechtsbande begründeten Gliederung der Gesellschaft entwickelt sich indess die Produktivität der Arbeit mehr und mehr; mit ihr Privateigenthum und Austausch, Unterschiede des Reichthums, Verwerthbarkeit fremder Arbeitskraft und damit die Grundlage von Klassengegensätzen: neue soziale Elemente, die im Lauf von Generationen sich abmühen, die alte Gesellschaftsverfassung den neuen Zuständen anzupassen, bis endlich die Unvereinbarkeit Beider eine vollständige Umwälzung herbeiführt. Die alte, auf Geschlechtsverbänden beruhende Gesellschaft wird gesprengt im Zusammenstoss der neu entwickelten gesellschaftlichen Klassen; an ihre Stelle tritt eine neue Gesellschaft, zusammengefasst im Staat, dessen Untereinheiten nicht mehr Geschlechtsverbände, sondern Ortsverbände sind, eine Gesellschaft, in der die Familienordnung ganz von der Eigenthumsordnung beherrscht wird, und in der sich nun jene Klassengegensätze und Klassenkämpfe frei entfalten, aus denen der Inhalt aller bisherigen geschriebenen Geschichte besteht". Ученіе Энгельса въ этой формѣ можно пожалуй сблизить съ взглядомъ Шиллера на любовь и голодъ, какъ на движущія силы исторіи.

водство вещи". Въ экономическихъ категоріяхъ, характерныхъ для данной организаціи общества[1]), выражаются собственныя экономическія отношенія лицъ, участвующихъ въ производствѣ, но въ нашемъ сознаніи эти отношенія, такъ сказать, овеществляются, и выражающая ихъ мѣновая цѣнность товаровъ разсматривается какъ отношеніе между вещами и ихъ свойство. Собственныя общественныя отношенія людей становятся для нихъ внѣшними вещами и силами.

Мы не станемъ излагать дальше глубокаго и оригинальнаго ученія Маркса о фетишизмѣ товарнаго производства (Марксъ прослѣживаетъ его во всѣхъ категоріяхъ, господствующихъ въ современномъ обществѣ) — для насъ важна только основная идея этого ученія: великій экономистъ безпощадно осудилъ взглядъ на экономическія отношенія, какъ на отношенія матеріальныя — отношенія вещей. Почему же, отвергши фетишизмъ въ экономической наукѣ, онъ всецѣло возстановилъ его въ своей общей исторической и философской концепціи, точнѣе, почему, создавъ свою замѣчательную теорію цѣнности, онъ не замѣтилъ, что она находится въ прямомъ противорѣчіи съ его прежде высказанными взглядами на сущность историческаго процесса?

Вѣдь, если во всѣхъ экономическихъ категоріяхъ выражаются лишь собственныя волевыя отношенія людей, объединенныхъ въ организаціи общественнаго производства, то ни о какомъ экономическомъ матеріализмѣ явно не можетъ быть рѣчи. Можно, разумѣется, разсматривать духовную жизнь людей, въ частности ихъ волевыя дѣйствія, съ точки зрѣнія психологическаго атомизма или психо-физическаго

1) Для капиталистической организаціи общества характерными являются такія категоріи, какъ: цѣнность, капиталъ, заработная плата, рента.

параллелизма, или какой-нибудь иной механической теоріи[1]) — но это будетъ уже матеріализмъ психо-физіологическій, но никакъ не экономическій: экономическій матеріализмъ, если принять во вниманіе тотъ смыслъ, который Марксъ вкладываетъ въ понятіе экономическаго, есть явное contradictio in adiecto. Что же касается матеріализма психо-физіологическаго, то Марксъ, самъ того не подозрѣвая, сдѣлалъ одно изъ самыхъ блестящихъ возраженій противъ этой теоріи. Въ первомъ томѣ „Капитала“ Марксъ, опредѣляя характерныя особенности человѣческаго труда, принципіально противополагаетъ его дѣйствіямъ паука и пчелы, какъ извѣстно, чрезвычайно сложнымъ и искуснымъ. „Есть нѣчто такое, что съ самаго начала отличаетъ самаго плохого архитектора отъ самой искусной пчелы: именно, то, что прежде чѣмъ слѣпить ячейку изъ воска, онъ уже построилъ ее въ своей головѣ . . . Человѣкъ не только видоизмѣняетъ форму вещества, существующаго въ природѣ, но и осуществляетъ въ природномъ матеріалѣ свою цѣль, которую онъ сознаетъ, которая какъ законъ опредѣляетъ собою его дѣйствія, и которой онъ долженъ подчинить свою волю. И это подчиненіе не является единичнымъ актомъ: кромѣ напряженія органовъ, выполняющихъ физическую работу, во всякомъ трудѣ необходимо участіе сообразующейся съ поставленною цѣлью воли . . . и это участіе тѣмъ болѣе необходимо, чѣмъ менѣе трудъ увлекаетъ рабочаго, чѣмъ меньше рабочій наслаждается имъ, какъ свободной игрой своихъ тѣлесныхъ и духовныхъ силъ“.

Едва ли можно спорить противъ того, что принципіальное противоставленіе цѣлесообразнаго человѣческаго труда инстинктивнымъ дѣйствіямъ нѣкоторыхъ животныхъ прямо противорѣчитъ основнымъ положеніямъ психо-физіологическаго матеріализма, который во всѣхъ дѣйствіяхъ видитъ

1) Напримѣръ, ученія о психической энергіи, которое проф. Лапшинъ остроумно называетъ „гипотезой кающагося матеріалиста“ (Законы мышленія и формы познанія. 1906. Стр. 140).

принципіально однородные физическіе процессы, именно, разнообразныя превращенія однихъ формъ физической энергіи въ другія. Но приведенная характеристика труда, какъ справедливо указываетъ кн. Е. Н. Трубецкой[1]), представляетъ собою вдобавокъ „убійственное возраженіе противъ философіи исторіи Маркса . . . По смыслу этой философіи исторіи «весь духовный процессъ», переживаемый обществомъ, обусловленъ производствомъ: сознательныя представленія человѣка ни въ какомъ случаѣ не суть перводвигатели историческаго развитія, потому что ихъ содержаніе и развитіе обусловливается производственными отношеніями. Между тѣмъ изъ приведеннаго текста оказывается, что всякій вообще трудъ и, слѣдовательно, *всякое производство обусловлено идеей*: прежде чѣмъ приступить къ работѣ, человѣкъ уже совершилъ ее въ своей головѣ. Это значитъ, что идея, какъ сознательная цѣль производства, *предшествуетъ* самому производству; производство есть воплощеніе идеи въ матеріи. Но если такъ, то, въ качествѣ явленія обусловленнаго идеей, производство уже не можетъ быть *первоначальнымъ* факторомъ историческаго развитія."

Итакъ, въ историко-матеріалистической концепціи соединены идеи взаимно исключающія другъ друга. Марксу не удалось связать въ одномъ стройномъ синтезѣ тѣ разнородныя теченія, которыя оказали на его міровоззрѣніе наибольшее вліяніе: французскій „утопическій" соціализмъ (съ Сэнъ Симономъ въ главѣ), сочетавшій ученіе о безконечномъ совершенствованіи человѣческаго рода съ основными идеями христіанства; антропологическій матеріализмъ Фейербаха[2]) („Человѣкъ е с т ь то, что онъ ѣстъ"); наконецъ, теоріи

1) Къ характеристикѣ ученія Маркса и Энгельса о значеніи идей въ исторіи Гл. III.

2) Отчасти также идеи французскихъ матеріалистовъ эпохи Просвѣщенія. Къ „вульгарному" матеріализму Молешотта, Бюхнера и Фогта Марксъ относился рѣзко отрицательно.

классическихъ представителей англійской экономической науки. Нельзя не удивляться силѣ отвлеченной мысли, создавшей экономическую систему, изложенную въ „Капиталѣ“, но какъ разъ эта система заключаетъ въ себѣ одно изъ самыхъ блестящихъ опроверженій экономическаго фетишизма, или, что то же, матеріализма.

Мы могли бы подыскать въ философской литературѣ прошлаго вѣка еще цѣлый рядъ иллюстрацій къ безпомощности всякихъ попытокъ и усилій понять духовное развитіе человѣчества съ точки зрѣнія механической философіи, такъ какъ, однако, эта безпомощность вытекаетъ изъ принципіальной несостоятельности механическаго міропониманія, то едва ли было бы цѣлесообразнымъ удѣлять много времени и мѣста критическому разсмотрѣнію усилій, безрезультатность которыхъ ясна съ самаго начала. Правильный методъ историко-философскаго изслѣдованія не можетъ быть построенъ на основныхъ предположеніяхъ того міропониманія, которое въ общемъ развитіи философской мысли занимаетъ низшую ступень.

Отъ автора.

Исключительная сложность темы, разработкѣ которой посвящено мое изслѣдованіе, выяснилась для меня постепенно — отчасти уже послѣ того, какъ я приступилъ къ печатанію настоящаго тома.

Первоначально я предполагалъ ограничиться значительно болѣе краткимъ и общимъ очеркомъ моихъ выводовъ о типическихъ системахъ философіи и о связанныхъ съ ними методахъ историко-философскаго изслѣдованія. Очеркъ этотъ долженъ былъ служить введеніемъ въ обширное изслѣдованіе о философіи Спинозы[1]): именно, я хотѣлъ выяснить въ немъ основы того метода, которымъ я пользовался при изученіи знаменитаго философа, и который привелъ меня къ результатамъ, во многихъ основныхъ пунктахъ существенно расходящимся съ обычнымъ пониманіемъ спинозизма.

Осенью 1914 года, овладѣвъ, какъ мнѣ казалось, избранной темой, я рѣшилъ приступить къ печатанію моего сочиненія п. з. „Философія Спинозы. Опытъ типологическаго изслѣдованія“. Историко-Филологическій Факультетъ тогда же предоставилъ мнѣ для этой цѣли страницы „Ученыхъ Записокъ Императорскаго Юрьевскаго Университета“. Введеніе я изложилъ въ устной формѣ въ теченіе первыхъ

1) Приступъ къ этому изслѣдованію я напечаталъ въ 123 кн. „Вопросовъ философіи“ п. з. „О панлогизмѣ у Спинозы“.

шести лекцій, прочитанныхъ въ Юрьевскомъ Университетѣ въ осеннемъ полугодіи 1914 года, и думалъ, поэтому, что оно не займетъ въ моей книгѣ о Спинозѣ больше шести-семи печатныхъ листовъ.

Однако, при болѣе полной и систематической разработкѣ темы, избранной для введенія, я скоро убѣдился, что намѣченныя для него рамки слишкомъ узки, и рѣшилъ посвятить обоснованію типологическаго метода въ исторіи философіи особое сочиненіе, отложивъ пока въ сторону изслѣдованіе о системѣ Спинозы.

Углубляясь въ детальную разработку моей темы, я опять увидѣлъ, что въ одной книгѣ мнѣ не удастся исчерпать ее съ достаточною полнотою.

Я разбилъ, поэтому, подготовленный для нея матеріалъ на три части съ тѣмъ, чтобы пока издать одну только первую часть, посвященную критикѣ механическаго міропониманія. Часть эта должна была состоять изъ четырехъ главъ: первую изъ нихъ я имѣлъ въ виду посвятить критическому разсмотрѣнію о с н о в ъ механическаго міропониманія, три послѣднихъ — п р и л о ж е н і я м ъ этого міропониманія: именно, механической теоріи жизни, механической теоріи органическаго развитія и механической психологіи.

Обратившись, однако, къ разработкѣ первой главы по тому плану, который, въ общемъ, я и провелъ въ настоящей книгѣ, я пришелъ къ сознанію, что какъ разъ центральная проблема всей философіи — проблема сущаго — отъ того или иного рѣшенія которой зависятъ всѣ другія философскія проблемы, изучена и продумана мною слишкомъ бѣгло и поверхностно: между тѣмъ типическія системы философіи (а, слѣдовательно, и соотвѣтствующіе имъ методы историко-философскаго изслѣдованія) должны быть установлены прежде всего по ихъ отношенію къ проблемѣ сущаго.

Я сосредоточилъ, поэтому, свои усилія на изученіи

этой проблемы [1]) и ея историческихъ судебъ, и результаты этого изученія заняли въ настоящемъ томѣ такъ много мѣста, что мнѣ пришлось отказаться отъ намѣренія разсмотрѣть въ немъ не только основы механическаго пониманія дѣйствительности, но и его приложенія. Стремленіе представить исторію и современное состояніе онтологической проблемы съ возможной полнотой и всесторонностью заставило меня не только отказаться отъ напечатанія трехъ послѣднихъ главъ моего сочиненія, но и рѣзко нарушить планъ первой главы, правда, въ сторону его расширенія: читатель найдетъ у меня критическое разсмотрѣніе не только механической, но и отвлеченно-идеалистической концепціи сущаго и, далѣе, попытку обоснованія концепціи конкретно-идеалистической. Съ точки зрѣнія всего сочиненія это, несомнѣнно, очень крупный архитектоническій недостатокъ, который, однако, до нѣкоторой степени искупается тѣмъ, что способствуетъ болѣе полному освѣщенію основной философской проблемы уже въ предлагаемой нынѣ части моего труда.

Если бы я не писалъ моей книги почти одновременно съ ея печатаніемъ, то я ограничился бы пока изданіемъ одной только центральной части ея, озаглавивъ ее: „Основные моменты въ развитіи проблемы сущаго“. Будучи же связанъ уже напечатанными листами, я не могъ совершенно отказаться отъ плана намѣченнаго въ началѣ моего сочиненія, какъ ни смущала меня неравномѣрность въ его выполненіи. Меня ободряла при этомъ та мысль, что, несмотря на отсутствіе въ моемъ сочиненіи архитектоническаго единства и законченности, всѣ его части служатъ одной главной цѣли

---

1) Первое мѣсто въ этомъ изученіи занимала метафизическая система Тейхмюллера, съ которой я раньше — по какому-то странному недоразумѣнію — не былъ знакомъ. Основныя идеи моего изслѣдованія возникли и сложились до знакомства съ произведеніями великаго нѣмецкаго философа, но въ ихъ проведеніи и развитіи они оказали мнѣ незамѣнимую помощь.

— обоснованію спиритуалистическаго пониманія дѣйствительности — и эта цѣль сообщаетъ всѣмъ имъ извѣстное внутреннее единство:

Durch Berg und Thäler ist der Weg geleitet;
Hier ist der Blick beschränkt, dort wieder frei,
Und wenn der Pfad sacht in die Büsche gleitet,
So denket nicht, dass es ein Irrthum sei!
Wir wollen doch, wenn wir genug geklommen,
Zur rechten Zeit dem Ziele näher kommen.

(Goethe. Die Geheimnisse.)

Въ заключеніе не могу не упомянуть съ искренней благодарностью о помощи, которую мнѣ оказали при печатаніи моей книги мои товарищи и знакомые: Василій Михайловичъ Фидровскій внимательно прочелъ въ корректурныхъ оттискахъ все мое сочиненіе и указалъ мнѣ многочисленные стилистическіе недочеты и оплошности въ моемъ изложеніи. Существенную помощь въ чтеніи корректуръ оказалъ мнѣ также студентъ Павелъ Іосифовичъ Юревичъ. За указаніями относительно правильной передачи на русскій языкъ иностранныхъ математическихъ и естественно-научныхъ терминовъ я обращался къ моему другу Брониславу Чеславовичу Бѣлецкому.

Юрьевъ.
21 іюня 1916 года.

Прибавленіе къ стр. 68—73.

Расцвѣтъ механическаго міропониманія въ новой философіи былъ вызванъ, главнымъ образомъ, блестящими успѣхами механическаго естествознанія. Этими успѣхами новое естествознаніе, въ свою очередь, обязано великимъ завоеваніямъ математической науки, среди которыхъ наибольшее значеніе принадлежитъ открытой Декартомъ аналитической геометріи и анализу безконечно малыхъ, обоснованному одновременно и независимо другъ отъ друга Ньютономъ и Лейбницемъ.

Благодаря анализу, развилась прежде всего механика; механическія схемы легли, въ свою очередь, въ основаніе астрономіи и, позднѣе, физики.[1]) Постепенно блестящіе успѣхи такъ называемыхъ

---

1) Ср. Poincaré. La valeur de la science. Chapitre VII. L'histoire de la physique mathématique. P. 171, 172: „La Physique Mathématique, nous le savons, est née de la Mécanique céleste qui l'a engendrée à la fin du XVIIIe siècle, au moment où elle venait elle-même d'atteindre son complet développement. Dans ses premières années surtout, l'enfant ressemblait à sa mère d'une manière frappante. — L'Univers astronomique est formé de masses, très grandes sans doute, mais séparées par des distances tellement immenses qu'elles ne nous apparaissent que comme des points matériels; ces points s'attirent en raison inverse du carré des distances et cette attraction est la seule force qui influe sur leurs mouvements. Mais si nos sens étaient assez subtils pour nous montrer tous les détails des corps qu'étudie le physicien, le spectacle que nous y découvririons différerait à peine de celui que contemple l'astronome. Là aussi nous verrions des points matériels séparés les uns des autres par des intervalles énormes par rapport à leurs dimensions et décrivant des orbites suivant des lois régulières. Ces astres infiniment petits, ce sont les atomes. Comme les astres proprement dits, ils s'attirent ou se repoussent, et cette attraction ou cette répulsion, dirigée suivant la droite qui les joint, ne dépend que de la distance. La loi suivant laquelle cette force varie en fonction de la distance n'est peut-être pas la loi de Newton, mais c'est une loi analogue; au lieu de l'exposant — 2, nous avons probablement un exposant différent, et c'est de ce changement d'exposant que sort tout la diversité des phénomènes physiques, la variété des qualités et des sensations, tout le monde coloré et sonore qui nous entoure, tout la Nature en un mot.“

точныхъ наукъ, обусловленные, главнымъ образомъ, ихъ тѣснымъ союзомъ съ математическимъ анализомъ, увлекли ученыхъ и философовъ новаго времени надеждой, пользуясь общими предпосылками и методами механическаго (или, если угодно, аналитическаго, т. е. основаннаго на приложеніи анализа) естествознанія, перестроить всѣ наши представленія о дѣйствительности и сообщить имъ ту же строгость и точность, которая присуща математикѣ. Общее развитіе научной и философской мысли послѣднихъ трехъ столѣтій направлено, несомнѣнно, къ тому, чтобы представить всѣ области человѣческаго знанія, какъ „великія проблемы механики“ [1]), принципіально, по крайней мѣрѣ, разрѣшимыя средствами этой научной дисциплины. Во все возрастающемъ приложеніи математики къ различнымъ областямъ человѣческаго знанія Гоббесъ усматриваетъ существенную особенность новаго времени: quicquid . . . hodiernum tempus a prisca barbarie distinguit, totum fere beneficium est Geometriae (Elementorum philosophiae sectio tertia. De Cive. Epistola dedicatoria). А Кантъ прямо заявляетъ, что область дѣйствительнаго научнаго знанія совпадаетъ съ областью приложенія математики: Ich behaupte . . ., dass in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist [2]).

Указаніе на то обстоятельство, что только механическое естествознаніе, а вслѣдъ за нимъ и механическая философія заключили тѣсный и неразрывный союзъ съ математикой, служило и служитъ однимъ изъ наиболѣе рѣшительныхъ доводовъ противъ возможности иного научнаго міропониманія. Такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Неужели математика роковымъ образомъ прикована къ механическому пониманію дѣйствительности? Не связано ли это пониманіе исключительно съ опредѣленною ступенью въ развитіи математической науки, именно, съ той ступенью, для которой характерно господство анализа? Не преодолѣваетъ ли математика въ своемъ поступательномъ движеніи этого міропониманія, и не оказывается ли, что какъ разъ основныя предположенія общаго идеалистическаго міросозерцанія находятъ надежную опору въ при-

---

1) Laplace. Traité de mécanique céleste. Tome I. Paris, 1807 „L'astronomie, considérée de la manière la plus générale, est un grand problème de mécanique.“ (P. 1.)

2) Kant. Methaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Sämmtliche Werke. Bd. IV, S. 470 (Берлинское академическое изданіе).

обрѣтеніяхъ, сдѣланныхъ математической наукой на той стадіи въ ея развитіи, которая слѣдуетъ за стадіей аналитической? Именно такъ рѣшаетъ занимающій насъ вопросъ выдающійся русскій математикъ Николай Васильевичъ Бугаевъ въ своей глубоко-оригинальной статьѣ „Математика и научно-философское міросозерцаніе“ [1]). Такъ какъ статья эта была напечатана около двадцати лѣтъ тому назадъ въ мало распространенномъ философскомъ журналѣ (Вопросы философіи и психологіи. Ноябрь — Декабрь 1898 г.), то мы позволимъ себѣ привести изъ нея обширныя выдержки, излагая глубокіе и оригинальные выводы русскаго ученаго по возможности его собственными словами.

„Математика есть наука, изучающая сходства и различія въ области явленій количественнаго измѣненія. Это самое общее ея опредѣленіе. Всѣ остальныя ея опредѣленія вытекаютъ изъ него, какъ его простыя слѣдствія. Идеи количественнаго измѣненія и порядка, которому подчиняются эти измѣненія, суть основныя идеи математики. Измѣняющееся количество называется перемѣнною величиною. Перемѣнныя величины могутъ измѣняться независимо или въ зависимости отъ измѣненія другихъ величинъ. Согласно съ этимъ измѣненіемъ, онѣ называются независимыми или зависимыми перемѣнными. Зависимыя перемѣнныя называются также функціями. Математика является такимъ образомъ теоріей функцій“. (Стр. 698, 9.)

„Измѣняться величины могутъ непревывно или прерывно. Сообразно съ этими двумя способами измѣненія количествъ, функціи раздѣляются на непрерывныя и прерывныя, а сама чистая математика распадается на два громадныхъ отдѣла: теорію непрерывныхъ и теорію прерывныхъ функцій. Теорію непрерывныхъ функцій называютъ обыкновенно *математическимъ анализомъ*, а теорію прерывныхъ функцій — *аритмологіей*. Такое естественное подраздѣленіе чистой математики еще не проникло въ науку, не сдѣлалось достояніемъ всеобщаго научнаго убѣжденія. Отъ этого

---

1) Если бы Бугаевъ былъ французскимъ, или англійскимъ, или, еще лучше, нѣмецкимъ ученымъ (мы вѣдь такъ цѣнимъ все, что попадаетъ къ намъ изъ за границы съ фабричной маркой made in Germany), то онъ несомнѣнно пользовался бы не только въ Западной Европѣ, но и у насъ въ Россіи широкой извѣстностью. Теперь же, чтобы оцѣнить такихъ людей, какъ Бугаевъ или Лопатинъ, мы должны ждать, пока западные ученые объяснятъ намъ ихъ значеніе.

происходитъ цѣлый рядъ недоразумѣній въ классификаціи и въ пониманіи значенія многихъ отдѣловъ чистой математики". (Стр. 699.)

„Теорія непрерывныхъ функцій или математическій анализъ заимствуетъ свои методы изъ послѣдовательнаго примѣненія идеи непрерывности къ изученію этихъ функцій. Эта идея, въ связи съ близко стоящимъ къ ней ученіемъ о предѣлахъ, составляетъ существенное содержаніе исчисленія безконечно-малыхъ. Методъ безконечно-малыхъ или дифференціальное и интегральное исчисленія составляютъ одинъ изъ самыхъ могучихъ способовъ изученія аналитическихъ функцій. На почвѣ этого метода создалось, развилось и окончательно сложилось грандіозное зданіе математическаго анализа". (Стр. 699, 700.)

„Рядомъ съ анализомъ воздвигается мало-по-малу другое грандіозное зданіе чистой математики — это теорія прерывныхъ функцій или *аритмологія*. Выдвинувшись подъ скромнымъ названіемъ теоріи чиселъ, она постепенно вступаетъ въ новую фазу своего развитія. Въ настоящее время все приводитъ къ мысли, что аритмологія не уступитъ анализу по обширности своего матеріала, по общности своихъ пріемовъ, по замѣчательной красотѣ своихъ результатовъ. Прерывность гораздо разнообразнѣе непрерывности. Можно даже сказать, что непрерывность есть прерывность, въ которой измѣненіе идетъ черезъ безконечно-малые и равные промежутки". (Стр. 700.)

„Анализъ есть только первая ступень въ развитіи научныхъ математическихъ истинъ, простѣйшая форма, подъ которою онѣ появляются. Вотъ почему анализъ развился ранѣе, остановилъ прежде всего вниманіе математиковъ. Для развитія же аритмологіи не только нужны всѣ средства анализа, но еще и цѣлый рядъ совершенно новыхъ способовъ и пріемовъ изслѣдованія". (Стр. 700, 701.)

„Кромѣ анализа и аритмологіи, въ область чистой математики входятъ геометрія и теорія вѣроятностей. Въ геометріи разсматриваемое количество есть *протяженіе*. Теорія вѣроятностей есть наука о случайныхъ явленіяхъ. Въ ней разсматриваемое количество есть вѣроятность появленія случайнаго событія". (Стр. 701).

„Анализъ, аритмологія, геометрія и теорія вѣроятностей даютъ всѣ элементы для выработки коренныхъ основъ научно-философскаго міросозерцанія. Ихъ истины и методы вполнѣ прилага-

ются для объясненій явленій міра. Свойствами ихъ содержанія опредѣляется и сущность нашихъ воззрѣній на природу.

Весьма важно прослѣдить въ настоящее время вліяніе этихъ частей математики на научно-философское міросозерцаніе. Въ научныхъ объясненіяхъ явленій природы ученые болѣе всего пользовались геометріей и анализомъ. Геометрія по преимуществу была научнымъ орудіемъ древнаго, а анализъ — новаго міра.

Такъ, періодъ древней астрономіи можно назвать *геометрическимъ*. Въ новомъ періодѣ астрономія сложилась подъ вліяніемъ механическихъ понятій. Математическимъ орудіемъ астрономіи былъ анализъ безконечно-малыхъ. Этотъ періодъ астрономіи можно назвать *аналитическимъ*. Дифференціальное и интегральное исчисленія двинули впередъ механику и астрономію; поэтому этотъ періодъ астрономіи можно также назвать *механическимъ*.

Подъ вліяніемъ анализа совершенно преобразовался нашъ взглядъ на устройство вселенной. При помощи анализа астрономія приняла вполнѣ научную форму, а раціональная механика сложилась въ стройное законченное ученіе. Приложеніе анализа дѣлается часто необходимымъ и единственнымъ средствомъ поставить данную научную гипотезу на прочныхъ основаніяхъ опыта и наблюденія.

Вслѣдъ за механикой и небесной механикой, физика вступила въ такой періодъ развитія, въ которомъ она сдѣлалась математической наукой". (Стр. 702, 703.)

„Законы сохраненія вещества и энергіи суть тѣ общія положенія, которыя выработали физика и химія. Въ настоящее время математическій анализъ находитъ въ физикѣ самыя разнобразныя и обширныя примѣненія. Математическая физика достигла высокой степени совершенства. Вообще, можно съ большою вѣроятностію утверждать, что развитіе физической науки опредѣляется объемомъ той области, въ которой примѣняется математическій анализъ. Въ процессѣ послѣдовательнаго развитія физическихъ наукъ мы невольно замѣчаемъ какъ бы постепенное восхожденіе ихъ по точности и совершенству. Только такимъ образомъ мы можемъ объяснить, почему химія стремится стать на чисто физическую, а физика на чисто механическую почву. Вотъ почему многіе полагаютъ, что въ будущемъ всѣ процессы внѣшней природы объяснятся изъ механическихъ законовъ равновѣсія и движенія и сдѣлаются предметомъ изысканій, сопровождаемыхъ въ своемъ дедуктивномъ ходѣ математическими операціями. Такимъ

образомъ, наука о свойствахъ и взаимныхъ отношеніяхъ величинъ является тѣмъ необходимымъ условіемъ, которымъ опредѣляется степень точности и строгости выводовъ физическихъ наукъ, — тѣмъ единствомъ, которое связываетъ ихъ въ одно стройное цѣлое, тѣмъ могучимъ средствомъ и орудіемъ, къ которому они прибѣгаютъ въ интересахъ его развитія". (Стр. 703, 704.)

„Обширное и многостороннее примѣненіе математическаго анализа къ изученію явленій природы придаетъ особый оттѣнокъ господствующему въ настоящее время научно-философскому міросозерцанію. Этотъ оттѣнокъ зависитъ отъ самаго характера математическаго анализа, отъ свойствъ тѣхъ непрерывныхъ функцій, при помощи которыхъ изучаются и формулируются законы природы. Въ свойствахъ этихъ функцій лежитъ главное объясненіе современныхъ взглядовъ на законы природы. Въ нихъ мы должны искать отвѣта на вопросъ о коренныхъ основахъ установившагося научно-философскаго міросозерцанія.

Для математическаго объясненія явленій природы примѣняются, главнымъ образомъ, непрерывныя, аналитическія функціи. Вотъ почему можно современное научное міросозерцаніе по всей справедливости назвать *аналитическимъ міросозерцаніемъ*.

Аналитическія функціи обладаютъ *непрерывностью*. Непрерывность даетъ намъ возможность изучать эти функціи во всѣхъ ихъ элементарныхъ проявленіяхъ. При изученіи явленій природы мы руководимся этимъ основнымъ свойствомъ аналитическихъ функцій. Мы допускаемъ, что явленія природы измѣняются непрерывно. Кромѣ, того, мы имѣемъ въ виду при изученіи этихъ явленій понять ихъ во всѣхъ элементарныхъ ихъ обнаруженіяхъ. Наконецъ, мы желаемъ знать, какъ сложныя явленія природы образуются изъ явленій элементарныхъ. Дифференціальное и интегральное исчисленія представляютъ возможность не только дать математическое выраженіе этимъ вопросамъ, но и рѣшить точно эти вопросы, какъ скоро законъ явленія выраженъ аналитическою функціей. Аналитическія функціи, опредѣляющія законы природы, бываютъ по преимуществу функціями однозначными. Это соотвѣтствуетъ нашему предположенію, что данному закону при данныхъ обстоятельствахъ соотвѣтствуетъ въ природѣ только одно опредѣленное явленіе.

Наконецъ, при выраженіи законовъ природы однозначными аналитическими функціями мы получаемъ возможность обрисовать

явленіе для всѣхъ моментовъ не только прошлаго, но и будущаго времени.

Такимъ образомъ, непрерывныя и однозначныя аналитическія функціи и примѣненіе математическаго анализа къ нимъ даютъ возможность усмотрѣть въ явленіяхъ природы и въ законахъ, ими управляющихъ, слѣдующія основныя свойства: 1) непрерывность явленій, 2) постоянство и неизмѣнность ихъ законовъ, 3) возможность понять и оцѣнить явленіе въ его элементарныхъ обнаруженіяхъ, 4) возможность складывать элементарныя явленія въ одно цѣлое и, наконецъ, 5) возможность точно и опредѣленно обрисовать явленіе для всѣхъ прошлыхъ и предсказать для всѣхъ будущихъ моментовъ времени.

Этими особенностями характеризуются всѣ требованія современной науки. Ими опредѣляется сущность современнаго научно-философскаго міросозерцанія. Онѣ вполнѣ исчерпываются особенностями непрерывныхъ и однозначныхъ аналитическихъ функцій и свойствами математическаго анализа". (Стр. 704, 705.)

„Научно-философское міросозерцаніе тѣсно примыкаетъ къ математикѣ. Математическое толкованіе міровыхъ явленій составляетъ существенную принадлежность современной науки. Однако, изъ всѣхъ отдѣловъ математики къ объясненію явленій міра прилагался до сихъ поръ только математическій анализъ. Аналитическое же объясненіе міровыхъ явленій при помощи однихъ непрерывныхъ аналитическихъ функцій недостаточно. Кромѣ анализа, въ математикѣ существуетъ аритмологія, кромѣ непрерывныхъ функцій — прерывныя". (Стр. 709.)

Даже на низшихъ ступеняхъ неорганической природы мы встрѣчаемъ факты, не подчиняющіеся закону непрерывности: если мы возьмемъ таблицу простыхъ тѣлъ, то замѣтимъ, что числа ихъ характеризующія измѣняются не непрерывно. „Нѣтъ простыхъ тѣлъ всякой плотности. Каждое простое тѣло есть самостоятельный химическій индивидуумъ" (стр. 709). Точно такъ же соединенія простыхъ тѣлъ въ сложныя происходятъ не во всякихъ, а въ строго опредѣленныхъ пропорціяхъ. Во всѣхъ подобныхъ случаяхъ необходимо пользоваться аритмологическими пріемами[1]). Господствующая въ современной химіи ато-

1) „Современнымъ состояніемъ своимъ — говоритъ проф. Алексѣевъ — химія обязана почти исключительно двумъ теоріямъ — атомистической структурной теоріи Кекуле-Бутлерова (съ числовою

мистическая теорія вещества непосредственно заключаетъ въ себѣ признаніе индивидуальныхъ особенностей въ строеніи вещества. „Эти особенности скрываются въ кристаллическомъ строеніи мине-

---

характеристикою атомовъ — значностью) и періодической системѣ химическихъ элементовъ Д. И. Менделѣева (съ другою числовою характеристикою — атомнымъ вѣсомъ); эти же теоріи носятъ чисто аритмологическій характеръ.

Сто лѣтъ тому назадъ знаменитый французскій химикъ Бертолле въ своемъ классическомъ сочиненіи; „Essai de Statique chimique“ пытался упрочить аналитическое направленіе въ изслѣдованіяхъ химическихъ явленій.

Бертолле предположилъ, что такъ называемая сила химическаго сродства — причина всѣхъ химическихъ явленій есть проявленіе того же самаго свойства матеріи, которое обусловливаетъ ньютоновское притяженіе, только проявленія химическаго сродства гораздо болѣе запутаны, чѣмъ проявленія притяженія, потому что при весьма малыхъ разстояніяхъ частицъ сравнительно съ ихъ величиною въ химическомъ взаимодѣйствіи, кромѣ ихъ массъ и разстояній, оказываютъ вліяніе также формы атомовъ, составляющихъ частицы, и взаимныя разстоянія этихъ атомовъ.

По мѣрѣ обобщенія химическихъ законовъ, говоритъ Бертолле, послѣдніе будутъ пріобрѣтать все большее и большее сходство съ основными принципами астрономіи и сдѣлаются доступными математическому анализу.

Старанія самого Бертолле я его послѣдователей навязать химическимъ изслѣдованіямъ такой аналитическій характеръ, окончились полной неудачей, и эти идеи — механизировать и дать универсальный характеръ химическимъ явленіямъ на нѣкоторое время совершенно заглохли, по крайней мѣрѣ до средины истекшаго столѣтія; онѣ почти совсѣмъ не способствовали развитію современной химіи. Только во второй половинѣ истекшаго столѣтія эти идеи снова возродились и положили начало новому отдѣлу химіи — физической химіи или химической энергетикѣ; но и до сихъ поръ физико-механическое воззрѣніе на химическія явленія, по моему мнѣнію, принесло мало пользы въ смыслѣ выясненія сущности химическаго сродства: оно касается исключительно узко-физической стороны проявленій химизма тѣлъ.

Съ открытіемъ въ 1804 г. англійскимъ химикомъ Дальтономъ закона кратныхъ отношеній и принятіемъ атомистической гипотезы, развитіе химіи пошло совсѣмъ въ другомъ направленіи, въ направленіи умозрительномъ формально-аритмологическомъ. Химія въ этомъ направленіи быстро развилась и дала массу блестящихъ открытій, какъ чисто научныхъ, такъ и прикладныхъ, составляющихъ неувядаемую славу химиковъ девятнадцатаго вѣка. Весь успѣхъ такого, безпримѣрнаго по своей быстротѣ въ исторіи естественныхъ наукъ, развитія химіи

раловъ. Онѣ не могутъ быть объяснены одною непрерывностью. Изъ акустики мы знаемъ, что только опредѣленное сочетаніе звуковъ производитъ музыкальное впечатлѣніе. Музыкальное чередованіе звуковъ имѣетъ вполнѣ аритмологическій характеръ".

Біологія[1]) имѣетъ дѣло съ индивидуальными оставными частями органическихъ тѣлъ — клѣтками, соціологіи — съ самостоя-

---

заключается въ томъ, что она не попала въ узкую рамку аналитическаго универсализма, предложенную химикомъ Бертолле, а избрала для своихъ воззрѣній болѣе свободную аритмологическую форму, не подавляющую индивидуальности атомовъ различныхъ простыхъ тѣлъ". (Математика, какъ основаніе критики научно-философскаго міровоззрѣнія. II изд. Юрьевъ 1904. Стр. 14—16.) Самъ проф. В. Г. Алексѣевъ сдѣлалъ замѣчательное открытіе, что формально-аритмологическая схема химическихъ изслѣдованій, именно атомистическая теорія строенія вещества Кекуле-Бутлерова совпадаетъ съ схемою символической теоріи инваріантовъ — новаго отдѣла математики, созданнаго Аронгольдомъ, Клебшемъ и Горданомъ. Заслуживаетъ самаго серьезнаго вниманія тотъ фактъ, что „обѣ эти схемы были выработаны химиками и математиками совершенно независимо другъ отъ друга".

Далѣе проф. Алексѣевъ указываетъ что „даже въ такъ называемой современной физической химіи выработалась одна чисто аритмологическая теорія — теорія фазъ англійскаго ученаго Джиббса, которая составляетъ основаніе всѣхъ современныхъ изслѣдованій о равновѣсіи различныхъ состояній одного и того же тѣла". (Стр. 18.)

1) Идея прерывности начинаетъ въ послѣднія десятилѣтія играть значительную роль въ различныхъ теоріяхъ органическаго развитія. На смѣну механическаго ученія объ эволюціи, какъ результатѣ непрерывнаго накопленія мельчайшихъ измѣненій, полезныхъ для развивающагося организма, приходитъ теорія мутацій де Фриза, теорія гетерогенезиса русскаго ученаго Коржинскаго. Де Фризъ (Die Mutationstheorie. Bd. I. 1901) отправляется отъ критики ученія Дарвина о естественномъ отборѣ, какъ факторѣ органической эволюціи: „Die Selection erhält das Gute und rodet das Schlechte aus, wie aber entsteht das Gute?" (Стр. 46). Далѣе, опираясь на остававшіяся очень долгое время неизвѣстными изслѣдованія Бэтсона (Bateson. Materials for the study of variation, treated with especial regard to discontinuity in the origin of species), де Фризъ приходитъ къ тому выводу, что нынѣ живущіе виды образуютъ прерывный рядъ и что, слѣдовательно, они возникали прерывно, скачками: „Die jetzt lebenden Arten bilden eine discontinuirliche Reihe, die Descendenzlehre hat also, neben der Verwandtschaft, vor allem diese Discontinuität zu erklären (стр. 47). — Scharfe Umgrenzung der elementaren Arten . . . weist auf eine discontinuirliche Entstehung hin (стр. 48, 49), или, говоря словами Бэтсона: „The evidence of variation

тельными духовными индивидуумами, людьми, живущими и дѣйствующими опять таки въ индивидуальномъ общественномъ организмѣ — государствѣ. „Прерывность всегда обнаруживается тамъ, гдѣ появляется самостоятельная индивидуальность. Прерывность подмѣчается также и тамъ, гдѣ на сцену выступаютъ вопросы о цѣлесообразности, гдѣ появляются эстетическія и этическія задачи“. (Стр. 710). Однимъ словомъ, къ понятію прерывности должны мы прибѣгать для рѣшенія всѣхъ тѣхъ вопросовъ, къ которымъ механическое міропониманіе не можетъ даже подойти, такъ какъ они лежатъ внѣ того узкаго круга проблемъ, которыя это міропониманіе обнимаетъ.

Отчего же это исключительное значеніе аритмологіи какъ для науки, такъ и для философіи не получили до сихъ поръ

---

suggests in brief, that the Discontinuity of Species results from the Discontinuity of Variation“. — „L'evolution — говоритъ Louis Dollo — est discontinue, irreversible et limitée“ (Цит. по де Фризу). Академикъ Коржинскій настаиваетъ на томъ, что всѣ новые признаки растеній возникаютъ путемъ мутацій, или самопроизвольныхъ, гетерогенетическихъ варіацій.

„Die Mutationstheorie — формулируетъ основное положеніе новаго біологическаго ученія де Фризъ — betont gegenüber der jetzt herrschenden Selectionslehre die hohe Bedeutung der sprungweisen oder stossweisen Änderungen und betrachtet nur diese als artbildend“. (Die Mutationstheorie. Bd. II. 1903. S. 659.)

Идеѣ прерывной, творческой эволюціи сообщилъ въ послѣднее время широкую популярность Бергсонъ. Задолго до него геніальный польскій поэтъ Словацкій воплотилъ эту идею въ рядѣ удивительно прекрасныхъ художественныхъ образовъ. Въ его мистическихъ произведеніяхъ („Genezis z ducha“, „List do Rembowskiego“, „Trzy rozmowy z Helionem i Helois“. Критическое изданіе Губрыновича и Гана, Львовъ, 1909. Томъ X.) мы находимъ поразительно смѣлый и, въ то же время, стройный очеркъ спиритуалистической натурфилософіи: „Wszystko przez ducha i dla ducha stworzonem jest a nic dla cielesnego celu nie istnieje“ (List do Rembowskiego). — Мистикѣ Словацкаго посвятилъ замѣчательное изслѣдованіе Я. Г. Павликовскій (Jan Gwalbert Pawlikowski. Studyów nad Królem-Duchem część pierwsza: Mistyka Słowackiego. Warszawa 1909.)

И Гете въ его натурфилософскихъ изысканіяхъ руководило стремленіе постигнуть

zu erforschen zu erfahren,
wie Natur im Schaffen lebt.

Съ реакціей противъ механической теоріи эволюціи въ современной біологіи знакомитъ насъ прекрасный популярный очеркъ П. Н. Каптерева „Неоламаркизмъ въ біологіи“. Сергіевъ Посадъ, 1914.

всеобщаго признанія? „Это — отвѣчаетъ Бугаевъ — зависѣло отъ многихъ причинъ. Съ одной стороны только въ послѣднее время стала выдвигаться аритмологія, какъ самостоятельная вѣтвь математики. Съ другой — блестящія приложенія математическаго анализа къ объясненію простѣйшихъ явленій міра пріучили ученыхъ къ мысли, что анализъ есть единственное орудіе математическаго изслѣдованія. Эти привычки такъ глубоко вкоренились въ общее сознаніе, что заслонили собою всѣ другіе математическіе пріемы. Конечно, простѣйшіе законы природы выражаются аналитическими функціями, и непрерывность дѣйствительно есть присущее и основное свойство явленій, связанныхъ съ этими законами. Мы не имѣемъ однако права распространять область непрерывности на всѣ явленія природы. Для этого у насъ нѣтъ ни логическихъ, ни фактическихъ основаній". (Стр. 712.)

„Два воззрѣнія, аналитическое и аритмологическое, не противорѣчатъ другъ другу, а составляютъ вмѣстѣ только двѣ стороны одного и того же математическаго толкованія явленій природы. Истинное научно-философское міросозерцаніе не есть только міросозерцаніе аналитическое, а математическое, то-есть вмѣстѣ аналитическое и аритмологическое". (Стр. 711.)

Аритмологическое міросозерцаніе приводитъ насъ къ убѣжденію, что „природа не есть только механизмъ, а организмъ, въ которомъ дѣйствуютъ съ напряженіемъ всѣхъ силъ самостоятельные и самодѣятельные индивидуумы". (Стр. 711.)

Но, именно, это положеніе составляетъ основу конкретно-идеалистическаго міросозерцанія: математическая наука, достигшая высшей ступени въ своемъ развитіи, подаетъ здѣсь руку философскому умозрѣнію для совмѣстной работы надъ всестороннимъ обоснованіемъ и оправданіемъ одного и того же пониманія дѣйствительности.

Прибавленіе къ стр. 219 и сл.

Свое общее пониманіе философіи Платона Тейхмюллеръ особенно сжато и отчетливо выразилъ въ вышедшемъ подъ его редакціей пятомъ изданіи исторіи древней философіи Риттера и Прелера. (Historia philosophiae Graecae et Romanae ex fontium locis contexta. Gotha 1875. P. 195): Ab antiquioribus multa Plato

didicerat, quae rationis quasi vinculo consociare studuit: a Parmenide verum ens semper stare, ab Heraclito moveri continuo mundum, qui modo animalis quum multiplicis tum simplicis bella secum gereret, cujus tamen mutationes λόγῳ gubernarentur; a Megaricis, idearum amicis, hunc λόγον ideis immutabilibus cognosci. Horum sapientia satis instructus contrarias opiniones Plato caute congessit et consociavit. Quare verum ens quasi patrem mundo mutabili inesse voluit, ne forma veritateque careret. Mutabilitatis autem et motus infinitam potentiam quasi matrem mundi esse, cui etiam vitam et sensibilitatem ut animali praeberet, docuit. Quibus quasi parentum dotibus praeditus mundus Platoni filius unigenitus appellatur, qui et patris praesentia et matris potentia uti omnium bonorum copia fruens unus et verus deus perfectissimus et beatus haberi debeat. Philosophi autem, ad explicandam hujus mundi naturam, idearum veritatem a patre, rerum mutabilitatem a matre deducant oportet, ita tamen ut nugas se proferre confiteantur, nisi lineas hasce divergentes in gyri perfectissimi formam, id est in hujus mundi aeterni vitam et veritatem conjungant.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕНЪ.

Абэляръ 123 пр.
Августинъ бл. 24, 137 пр., 151 пр. 218 пр., 239 пр., 240 пр. 241—246, 248, 267, 286, 292, 340, 341, 342, 344—346, 348—352, 358, 359, 363, 366.
Авенаріусъ Р. 270 пр.
Аданъ 72 пр.
Адльгохъ 131 пр.
Александръ Галесскій 132 пр., 133.
Алексѣевъ В. Г. 429—431 пр.
Анаксагоръ 104—105, 111, 122, 233, 234.
Анаксимандръ 293 пр.
Анаксименъ 293 пр.
Angelus Silesius 127 пр., 343.
Ансельмъ Кентеберійскій 123 пр., 128—137.
Аристоклъ 14 пр.
Аристотель 3, 23, 32 пр., 50, 61, 64 пр., 91 пр., 93 пр., 106 пр., 133, 180, 181 пр. 210, 217, 223, 232 пр., 242, 250 пр., 260, 261 пр., 293 пр., 294 пр., 333, 381 пр., 383—385.
Аронгольдъ 431 пр.

Баадеръ 127, 151 пр.
Бергсонъ 5, 332 пр., 336 пр. 432 пр.
Берклей 215 пр., 270—275.
Бертолле 430 пр.
Бонавентура 127, 133, 134, 209.
Босковичъ 265.
Брандисъ 119 пр.
Бруно, Джордано 31 пр.
Бугаевъ Н. В. 424—433.
Буссе Л. 292 пр.
Бутлеровъ 429 пр.
Бутру 31 пр.
Бэйль 154 пр., 385 пр.
Bäumker Cl. 126 пр., 131 пр., 134 пр.
Бэконъ, Фрэнсисъ 67, 151 пр. 260.
Бэтсонъ 431 пр., 432 пр.
Бюхнеръ 416 пр.
Burnet 102 пр.

Введенскій А. И. 152 пр.
Вейссе 277.
Вентчеръ 292 пр.
Веревкинъ П. С. 334 пр.
Вильгельмъ Оксеррскій 133.
— **Шампо** 154 пр.
Вольтеръ 151 пр.
Вольфъ, Христіанъ 72 пр.
Wulf, Maurice de 131 пр.

Гаймъ Р. 180, 181.
Галилей 21, 67, 68, 74, 85, 158, 159 пр.
Гамильтонъ 384 пр.
Ганъ 432 пр.
Ганшъ 217.
Гарнакъ А. 243 пр.
Гартманнъ Эд. 118 пр., 265 пр.
Гассенди 71, 72, 133 пр., 151 пр.
Гаунилонъ 132 пр., 134.
Гауффъ 10.
Гегель 1, 7, 22, 24—26, 30, 31, 54, 100 пр., 102, 108, 128, 129 пр., 131 пр., 132 пр., 146, 147, 150 пр., 155 пр., 164—201, 206, 210, 213, 256 пр., 277, 278, 299, 314, 320, 341 пр., 381, 385 пр., 393.
Гельвецій 162.

Гельмгольцъ 79, 80.
Гераклитъ 11, 66, 103, 160 пр., 164, 293, 434.
Гербартъ 159 пр., 160 пр. 256 пр., 287, 288, 319, 339, 393.
Гертлингъ 134 пр.
Герценъ 193 пр.
Гете 7, 47 пр., 59, 119 пр., 190, 211. 336 пр., 397, 422, 432.
Гоббесъ 71, 75, 151 пр., 158, 260, 261 пр., 384 пр., 424.
Гольбахъ 162.
Гомеръ 12 пр.
Гомперцъ 238 пр.
Горданъ 431 пр.
Гоффманнъ 291.
Григорій Нисскій 126, 127.
Грунвальдъ 131 пр., 134 пр.
Губрыновичъ 432 пр.
Гутберлетъ 201 пр.

Давидъ Динантскій 159 пр.
Дальтонъ 430 пр.
Даніэльсъ 134 пр.
Дарвинъ 29, 431 пр.
Декартъ 21, 22 пр., 23, 34, 67, 72, 74, 75, 85, 132, 133, 139, 158, 162, 247—253, 261 пр., 262, 267, 268, 378.
Демокритъ 45, 46 пр., 66, 70 пр., 74 пр., 105, 106, 107, 256, 257, 260.
Destutt de Tracy 277.
Джиббсъ 431 пр.
Джоберти 100 пр., 201 пр.
Джэмсъ 5.
Дильманнъ 262.
Дильсъ 62 пр., 64 пр., 70 пр., 94 пр., 98 пр., 101 пр., 103 пр. 113 пр., 381 пр.
Діогенъ Аполлонійскій 66.
Діогенъ Лаэртскій 381 пр.
Долло, Л. 432 пр.
Домэ де Воржъ 131 пр.
Дунинъ-Борковскій 158 пр.
Дунсъ Скотъ 133, 134.
Дэйссенъ, Пауль 137 пр., 169 пр., 233—234.
Дюбуа-Реймонъ 71 пр., 77, 78, 79, 394 пр., 395 пр.
Дюгемъ 67. 81 пр.

Здзѣховскій М. 278 пр.
Зенонъ 381—385, 387, 388, 392, 393.
Зоммеръ 292 пр.

Ивановскій В. 384 пр.
Искандеръ см. Герценъ.
Исократъ 293 пр.

Кабанисъ 277.
Камереръ 155 пр.
Кампанелла 261 пр.
Кантъ 22, 33—35, 132 пр., 163—165, 256 пр., 287, 302, 364, 424.
Кантеревъ П. Н. 432 пр.
Карданъ 261 пр.
Кекуле 429 пр.
Кеплеръ 68, 69, 74, 159.
Кербахъ 159 пр.
Кирѣевскій Ив. 208 пр., 278.
Кирхгофъ 407.
Кларкъ 75.
Клейтгенъ 201 пр.
Климентъ Александрійскій 122 пр., 127, 384.
Козловъ А. А. 331—332, 360—361, 362, 391, 392.
Кондильякъ 162, 277, 394 пр.
Кондорее 277.
Контъ 398—407.
Коперникъ 159 пр.
Коржинскій 431 пр., 432 пр.
Крюгеръ, Г. 247 пр.
Ксенофанъ 62, 92, 95, 96, 122, 293 пр.
Кузенъ 276 пр., 277 пр.
Кузанскій см. Николай Кузанскій.

Лагранжъ 344.
Ламеттри 22 пр., 162,
Лапласъ 76—77, 424 пр.
Лаппинъ, И. И. 415 пр.
Лассвицъ 73.
Лахманнъ 63 пр.
Левкиппъ 45, 62, 64 пр., 105.
Лейбницъ 31 пр., 32—39, 46, 50—52 пр., 72 пр., 75, 85, 133, 134,

135, 144 пр., 214, 217, 218, 223, 233 пр., 240, 248—249, 253—270, 274, 275, 276, 285, 286, 288, 289 пр., 291, 300 пр., 333, 340—341, 353, 384 пр., 404, 423.
Леонардо да Винчи 69.
Либельтъ 208—209, 278.
Литтрэ 398 пр.
Локкъ 260, 270.
Лопатинъ Л. М. 66—67, 74 пр., 84, 87 пр., 151 пр., 170—171, 183——184, 197, 199, 326 пр., 330, 332—336, 404—405, 406, 425 пр.
Лотце 119 пр., 200 пр., 254 пр. 278—292, 300, 315, 325 пр., 341, 353—354.
Лукрецій 63, 64, 65, 343.

Максимъ Исповѣдникъ 126.
Мальбраншъ 100 пр., 128, 201 пр., 264.
Мануйловъ 408 пр.
Марксъ, Карлъ 102 пр., 408—417.
Махъ 108 пр., 275 пр., 407.
Менделѣевъ 430 пр.
Мертцъ 262 пр.
Милль, Джонъ Стюартъ 384 пр.
Мицкевичъ 59, 60.
Молешоттъ 416 пр.
Монтэнь 9 пр., 12 пр.
Морганъ, Льюисъ 412 пр.
Мэнъ де Биранъ 276—277.

Николай Кузанскій 32 пр., 248.
Ньютонъ 74, 81—83, 85, 343, 423.

Овидій 215.
Огневъ А. И. 151 пр., 332 пр.
Озе Я. Ф. 119 пр., 209 пр., 254 пр., 258 пр., 278 пр.
Оригенъ 122 пр. 126.

Павелъ, Апостолъ 126 пр.,
Павликовскій Я. Г. 432 пр.
Парменидъ 29, 30, 62, 91—102, 103, 104, 111, 112—116, 118, 122, 125, 130, 131, 136, 139, 142——147, 149, 153, 154, 160 пр., 161—162, 173, 179, 203, 204, 212, 213, 434.
Паскаль 50 пр., 344.
Пирронъ 12 пр., 14.
Пиоагоръ 218 пр.
Платонъ 3, 13 пр., 23, 30, 32 пр., 66, 67, 88, 105 пр., 112—122, 136, 153, 165, 166 пр., 170, 173, 179, 180, 181 пр., 187, 188, 205, 213, 217—240, 242, 257, 260, 261 пр., 293 пр., 294 пр., 314, 333, 340, 342, 366.
Плехановъ Г. В. 408.
Плотинъ 122 пр., 140.
Поповъ И. В. 243 пр.
Порфирій 122 пр.
Поэнкаре 423 пр.
Прантль 382 пр.
Преллеръ 433.
Протагоръ 107—109, 162, 406.
Псевдодіонисій 126, 151.
Псевдогиппократъ 293 пр.
Пушкинъ 381.

Рачинскій И. 63 пр.
Рей 70.
Рембовскій 388 пр. 432 пр.
Ремонъ де Монмортръ 248.
Ренанъ 278.
Рикардо 413.
Риттеръ Г. 254 пр. 433.
Рихардъ Миддлетонъ 133.
Рихардъ изъ Сэнъ Виктора 132 пр.

Серебренниковъ В. С. 262.
Секретанъ 136, 230, 340, 352.
Секстъ Эмпирикъ 93 пр.,
Словацкій, Юлій 388 пр. 432 пр.
Смитъ, Адамъ 413.
Сократъ 13 пр., 110—112, 117, 232 пр., 233, 234.
Соловьевъ, Владиміръ 66, 121 пр., 127, 163, 165, 189 пр., 190 пр. 228, 251, 320—321, 336 пр.
Спенсеръ 29, 411.
Спиноза 23, 30 пр., 71, 100 пр. 102, 128, 129 пр. 131, 138—163, 165, 166, 167, 179, 180, 187,

205—206, 262, 291, 378, 419, 420.
Сэнъ-Симонъ 416.

Таннери 72 пр.
Тарле Е. В. 193 пр.
Тейхмюллеръ 11—12 пр. 137 пр., 185 пр., 187, 188, 202—203, 218—229, 238—240, 241 пр., 253—260, 264, 265, 267, 270, 274, 278, 292—319, 331, 332, 333, 334, 337—342, 348, 353——365, 366, 369, 380, 385—396, 421 пр. 433—434.
Тиссеранъ 276 пр.
Тренделенбургъ 183, 194—195, 254 пр., 292, 293, 394.
Трентовскій Бр. 208 пр., 278.
Трубецкой кн. С. Н. 118, 161, 211 пр.
Трубецкой кн. Е. Н. 416.
Тургеневъ 4 пр.
Ubaghs 100 пр., 201 пр.
Ульрици 155 пр., 184, 186 пр., 277.

Фабръ 100 пр., 201 пр.,
Фалькенбергъ 247.
Фарделла 218 пр., 240, 248.
Фейербахъ 102 пр. 416.
Фетъ 211 пр.
Филолай 32 пр.
Фихте старшій 22, 164, пр. 182, 256 пр., 319.
Фихте младшій 277.
Фишеръ, Куно 155 пр., 262.
Флоссъ 123 пр.
Фогтъ 416 пр.
Фризъ, де 431—432 пр.
Фрэзеръ 271.

Foucher de Careil 218.

Холодковскій 211 пр.
Хомяковъ 207 пр., 278.

Целлеръ, Эд. 14 пр. 118 пр., 235 пр., 239 пр.
Zigliara 201.
Цицеронъ 70 пр.
Цѣшковскій, Августъ 278.

Шеллингъ 22, 127, 164 пр., 190 пр., 194, 199, 209, 293 пр.
Шеффлеръ см. Angelus Silesius
Шеель 246 пр.
Шиллеръ 413 пр.
Шопенгауеръ 88 пр. 256 пр.
Штигльмайръ 126 пр.
Штрауссъ, Давидъ 102 пр.

Эккартъ, Мейстеръ 151 пр.
Эмпедоклъ 102—104, 105, 111, 215.
Энгельсъ Ф. 411, 412.
Эпикуръ 257.
Эргардтъ 155 пр. 292 пр.
Эрдманнъ Эд. 155 пр.
Эріугена, Іоаннъ Скотъ 23, 31, 122—128, 151 пр., 165, 166 пр., 180.

Юмъ 11, 13 пр., 14—17, 108, 161——163, 270, 275 пр., 406.

Ягодинскій 300 пр.

Ѳеофрастъ 62.
Ѳома Аквинскій 132 пр., 133, 250 пр., 260.