В. С. Шилкарскій

Проблема сущаго

J'ai 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

Leibniz

Юрьевъ
Типографія К. Маттисена
1917

Tartu Ülikool Filosofia seminar

Отдѣльный оттискъ изъ „Ученыхъ Записокъ Императорскаго Юрьевскаго Университета“.

ПРОБЛЕМА СУЩАГО

#406.

В. С. Шилкарскій

Проблема сущаго

J'ai 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

Leibniz

Юрьевъ
Типографія К. Маттисена
1917

philosophia seminar

Главная часть настоящей книги (стр. 89—342: „Основные моменты въ развитіи проблемы сущаго“) представляетъ собою отдѣльный оттискъ изъ сочиненія „Типологическій методъ въ исторіи философіи“. Томъ I. Юрьевъ, 1916. Стр. VIII + 438.

TARTU ÜLIKOOLI
RAAMATUKOGU
I 32218825

Содержаніе.

Введеніе. Основныя рѣшенія проблемы сущаго.

Основные моменты въ развитіи проблемы сущаго.

Стр.

Наивный реализмъ . . . . . 89— 90

А. **Механическая концепція сущаго.**

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

В. **Идеалистическая концепція сущаго.**

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

Стр.

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

Введеніе.

Основныя рѣшенія проблемы сущаго.

Глава первая.

Значеніе вопроса объ основныхъ формахъ философскаго міропониманія.

Начиная съ великихъ представителей древней философіи, Платона и Аристотеля, черезъ всю исторію человѣческой мысли проходитъ широкое примирительное теченіе, въ основѣ котораго лежитъ убѣжденіе, что всѣ проявленія умозрительнаго творчества заключаютъ въ себѣ извѣстную — ограниченную и одностороннюю, но все же несомнѣнную — долю истины, и что, слѣдовательно, основной задачей философіи является объединеніе всѣхъ частичныхъ и односторонихъ усмотрѣній истины въ универсальномъ міропониманіи, въ качествѣ его подчиненныхъ моментовъ. Кратко и отчетливо выражаетъ это убѣжденіе Аристотель въ началѣ второй книги своей „Метафизики“: „Изслѣдованіе истины — говоритъ великій систематикъ античнаго идеализма — въ одномъ отношеніи является труднымъ, въ другомъ — легкимъ. Это видно изъ того обстоятельства, что никто не въ состояніи постигнуть истину въ полной мѣрѣ, но, въ то же время, никто не можетъ миновать ее совершенно. Дѣло въ томъ, что каждый утверждаетъ относительно природы нѣчто въ томъ или иномъ отношеніи правильное, и если взятыя въ отдѣльности эти утвержденія

не даютъ для познанія истины ничего или очень мало, то изъ соединенія ихъ получается нѣкоторая положительная величина".

Та же идея вдохновляетъ и самаго глубокаго и универсальнаго умозрительнаго генія новаго времени Лейбница. Вы ошибаетесь — говоритъ онъ, обращаясь къ представителямъ противоположныхъ философскихъ направленій, — не въ томъ, что вы утверждаете, а въ томъ, что вы отрицаете. Каждый изъ васъ со своей ограниченной точки зрѣнія видитъ опредѣленную часть истины, бѣда только въ томъ, что вы считаете тотъ уголъ зрѣнія, подъ которымъ вы разсматриваете дѣйствительность, единственнымъ и не замѣчаете, что, вставъ на иную точку зрѣнія, можно прійти къ противоположному взгляду, который вовсе не исключаетъ вашего, а по существу только дополняетъ его".

Не ведетъ ли, однако, такое убѣжденіе къ безпринципному эклектизму, который замѣняетъ подлинное умозрительное творчество случайнымъ и произвольнымъ подборомъ мнѣній, почему-либо пришедшихся по вкусу данному философу, — а такой эклектизмъ не можетъ привести ни къ чему иному, кромѣ рѣшительно скептицизма, для котораго всѣ философскія утвержденія равноцѣнны и, по существу, не имѣютъ никакихъ преимуществъ другъ передъ другомъ. Эта примирительная и, въ то же время, обезцѣнивающая положительное философское творчество точка зрѣнія чрезвычайно удачно развивается въ одномъ изъ отрывковъ поэмы Алексѣя Толстого „Донъ-Жуанъ":

Хотѣлъ вамъ доказать я,
Что всѣмъ системамъ, безъ изъятья,
Есть въ безпредѣльности просторъ,
И что, куда мы нашъ ни кинемъ взоръ,
Мы, мѣтя въ кругъ неизмѣримый,
Никакъ попасть не можемъ мимо.
Въ той области, гдѣ центра нѣтъ,
Гдѣ центромъ служитъ каждый пунктъ случайный,

Гдѣ вмѣстѣ явно все и тайно,
И гдѣ условны мракъ и свѣтъ —
Тамъ всѣ воззрѣнія возможны,
Всѣ равно вѣрны или равно ложны.
Поэтому и вашъ я допускаю взглядъ,
И если на явленій рядъ
Съ извѣстной точки посмотрю я,
Готовъ, какъ вы, кричать я: Аллилуя!
Ура! Осанна! Святъ, святъ, святъ!
Усердья моего ничье не перевысить;
Досадно то, что результатъ
Отъ точки зрѣнія зависитъ.

Толстой влагаетъ это разсужденіе въ уста Сатаны (не трудно узнать его великій прообразъ въ Мефистофелѣ Гете). Сатана, конечно, правъ въ томъ, что „результатъ отъ точки зрѣнія зависитъ“, и если бы всѣ точки зрѣнія были одинаково ограниченны и условны, то мы не имѣли бы никакого права говорить о философіи, какъ объ истинномъ и, слѣдовательно, общеобязательномъ знаніи дѣйствительной природы вещей. Но вѣдь убѣжденіе въ равноцѣнности всѣхъ точекъ зрѣнія въ сущности нигдѣ и никогда не оправдывается. Путникъ, глядящій на какую-нибудь широкую и богатую долину изъ глубокой и узкой пещеры, видитъ несравненно меньше, чѣмъ его товарищъ, созерцающій ее съ вершины высокой горы. Ту часть долины, которая доступна зрителю, находящемуся въ глубинѣ пещеры, видятъ оба путника, но одинъ изъ нихъ видитъ только эту часть и ничего не хочетъ знать о всемъ томъ, что находится внѣ его узкаго кругозора, тогда какъ другой не стѣсненъ этимъ кругозоромъ и, поэтому, хорошо видитъ многочисленные предметы, существованіе которыхъ первый путникъ со своей „пещерной“ точки зрѣнія долженъ рѣшительно отрицать, и едва ли нужно настаивать на томъ, что „идолы пещеры“, въ самомъ дѣлѣ, играютъ въ всѣхъ областяхъ духовной жизни людей очень значительную роль.

Въ древности, какъ извѣстно, въ астрономіи господствовала система гомоцентрическихъ сферъ. Нельзя сказать, чтобы эта система была безусловно ложной: она давала болѣе или менѣе точное описаніе и объясненіе очень многихъ небесныхъ явленій съ точки зрѣнія наблюдателя, находящагося на землѣ. Въ шестнадцатомъ вѣкѣ надъ нею окончательно восторжествовала геліоцентрическая система[1]), но это торжество никакъ не слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что геоцентрическая теорія во всѣхъ своихъ составныхъ моментахъ оказалась однимъ сплошнымъ заблужденіемъ, — неправильной была только точка зрѣнія, съ которой разсматривались движенія небесныхъ тѣлъ, и Коперникъ, вставъ на точку зрѣнія наблюдателя, находящагося на солнцѣ, показалъ, что всѣ тѣ явленія, на которыя опиралась геоцентрическая гипотеза, легко и просто объясняются съ точки зрѣнія его теоріи, и что, кромѣ этихъ явленій, новая астрономическая система истолковываетъ массу фактовъ, къ которымъ прежняя теорія не имѣла никакого доступа; вмѣстѣ съ тѣмъ Коперникъ разрѣшилъ при помощи своей теоріи многія трудности, передъ которыми прежніе астрономы останавливались въ совершенномъ безсиліи.

Нельзя не признать, что всякая система необходимо предполагаетъ ту или иную точку зрѣнія, но изъ этого никакъ не слѣдуетъ дѣлать того вывода, который кратко и остроумно формулируетъ знаменитый французскій физіологъ Flourens: „Le système consiste à ne voir les choses que d'un côté“. Движеніе небесныхъ тѣлъ можно — въ принципѣ, разумѣется, — разсматривать съ весьма различныхъ точекъ зрѣнія, но въ однихъ случаяхъ мы получаемъ о немъ болѣе полное и правильное педставленіе, въ другихъ — менѣе правильное. И существуетъ только одна точка зрѣнія, которая позволяетъ обнять всѣ важнѣйшія астрономическія явленія въ одномъ цѣльномъ и законченномъ построеніи.

Если философія есть не случайное, пестрое и произвольное собраніе отдѣльныхъ мнѣній, а подлинная наука о дѣйствительныхъ вещахъ и дѣйствительныхъ отношеніяхъ, то и въ ней различныя точки зрѣнія, на которыя она становится по отношенію къ своему предмету, могутъ и должны быть объединены въ такой концепціи, которая низводитъ всѣ предварительныя, частичныя и односторонніе, усмотрѣнія истины на степень своихъ подчиненныхъ моментовъ и, такимъ образомъ, гармонически сочетаетъ ихъ въ своемъ внутреннемъ единствѣ.

Чѣмъ же обусловливаются тѣ различныя точки зрѣнія, съ которыхъ философская мысль разсматриваетъ дѣйствительность? Такъ какъ дѣйствительность одна, то ихъ различіе не можетъ зависѣть отъ предмета познанія: оно должно быть выведено отъ начала до конца изъ многосторонней и, слѣдовательно, допускающей различныя точки зрѣнія, природы нашей познавательной дѣятельности. Становясь на эти основныя, обусловленныя самимъ существомъ нашего познающаго субъекта, точки зрѣнія, человѣческая мысль приходитъ къ основнымъ формамъ умозрительнаго міропониманія, и какъ ни разнообразны проявленія философскаго творчества, каждое изъ нихъ такъ или иначе примыкаетъ и развиваетъ съ той или иной стороны одну изъ немногихъ, коренящихся въ самой природѣ нашего познанія, концепцій.

Такъ какъ всѣ основныя, или типическія концепціи дѣйствительности различаются другъ отъ друга по тому рѣшенію, которое каждая изъ нихъ даетъ центральной философской проблемѣ — проблемѣ сущаго, то вопросъ объ основныхъ формахъ философскаго міропониманія сводится къ вопросу объ основныхъ рѣшеніяхъ проблемы сущаго.

Къ какимъ же типическимъ рѣшеніямъ своей основной проблемы приходитъ въ своемъ поступательномъ движеніи

философская мысль и какимъ образомъ эти рѣшенія вытекаютъ изъ природы нашей познавательной дѣятельности?

Вопросъ этотъ пытались разрѣшить, исходя изъ основоположеній спиритуалистической философіи, два выдающихся представителя ея — Левъ Михайловичъ Лопатинъ и Густавъ Тейхмюллеръ. На предложенныхъ ими классификаціяхъ типическихъ формъ умозрительнаго пониманія дѣйствительности мы прежде всего и остановимся.

Глава вторая.

Классификаціи Лопатина и Тренделенбурга-Тейхмюллера.

I.

Кажущееся неограниченнымъ разнообразіе философскихъ идей въ исторіи, по убѣжденію Лопатина, можетъ быть сведено „къ весьма немногимъ повторяющимся общимъ типамъ умозрительнаго міропониманія“. Разумѣется, при этомъ необходимо имѣть въ виду не болѣе или менѣе случайный составъ отдѣльныхъ философскихъ системъ, въ которыхъ огромную роль играютъ не допускающія строгаго теоретическаго обоснованія субъективныя предположенія, догадки и вѣрованія ихъ творцовъ, а внутреннюю логику философскихъ ученій, т. е. „выражающуюся въ нихъ связь опредѣленныхъ логическихъ выводовъ съ опредѣленными универсальными принципами“. „Форма этихъ типическихъ воззрѣній — говоритъ Лопатинъ — можетъ очень мѣняться по пріемамъ и методамъ ихъ логическаго обоснованія, по степени полноты, послѣдовательности и законченности ихъ развитія, наконецъ, въ зависимости отъ дополнительныхъ предположеній, заимствованныхъ изъ религіознаго или научнаго источника, которыя въ общемъ міросозерцаніи отдѣльныхъ мыслителей часто сливаются въ одно нераздѣльное цѣлое съ ихъ онтологическими и метафизическими концепціями, — но типическое содержаніе этихъ основныхъ философскихъ воззрѣній въ томъ, что оно имѣетъ существеннаго, остается неизмѣннымъ“

(Типическія системы философіи. — Вопросы философіи и психологіи. Кн. 83. Май-Іюнь 1906 г. Стр. 269).

Общіе типы умозрительнаго міропониманія появляются на исторической сценѣ не случайно, а въ опредѣленной послѣдовательности. Такіе періоды, какъ древняя философія или философія новаго времени, отъ эпохи Возрожденія до нашихъ дней, представляютъ собою законченные историческіе циклы, въ которыхъ господствуетъ въ общемъ „единообразный порядокъ историческаго преемства въ типахъ философскаго міропониманія". „Философская мысль и въ древней Греціи, и въ новой Европѣ, несмотря на рѣзкое несходство историческихъ условій ея возникновенія, первоначально принимаетъ форму г и л о з о и з м а, т.-е. безразличнаго смѣшенія опредѣленій духовныхъ и вещественныхъ въ представленіи о существующемъ, съ признанія за первую основу вещей начала столько же духовнаго, сколько и матеріальнаго (напр., воздуха или эѳира, который одновременно есть и вещественная стихія, изъ которой выдѣлились всѣ другія стихіи, и верховный божественныя разумъ, все направляющій соотвѣтственно высшимъ законамъ нравственной правды). Эта точка зрѣнія, сначала общая у всѣхъ философовъ, въ дальнѣйшемъ развитіи мысли, въ своемъ чистомъ видѣ почти не повторяется, — развѣ за исключеніемъ періодовъ явнаго упадка умозрительныхъ интересовь, — и обыкновенно замѣняется господствомъ или д у а л и с т и ч е с к и х ъ (основанныхъ на признаніи абсолютно противоположной природы у матеріи и духа) или м а т е р і а л и с т и ч е с к и х ъ воззрѣній. Далѣе, въ связи съ сознаніемъ внутреннихъ логическихъ противорѣчій въ дуалистическихъ и матеріалистическихъ теоріяхъ, обыкновенно пріобрѣтаютъ силу с к е п т и ч е с к і я ученія, въ послѣдней инстанціи всегда опирающіяся на предположеніе объ абсолютной непостижимости настоящей сущности вещей (точка зрѣнія ф е н о м е н и з м а или и л л ю з і о н и з м а). И наконецъ въ эпохи наибольшаго расцвѣта умозрительнаго

творчества и наибольшей широты философскихъ запросовъ, въ напряженной борьбѣ съ раньше пережитыми формами философской мысли, односторонность и недостаточность которыхъ вполнѣ понята и сознана, начинаютъ возникать попытки дать законченное идеалистическое или духовное толкованіе существующаго." (Стр. 270, 271.)

Такимъ образомъ, Лопатинъ приходитъ къ слѣдующимъ типическимъ формамъ философскихъ воззрѣній: „1) Гилозоизмъ, 2) дуализмъ матеріи и духа, 3) матеріализмъ (ученіе о томъ, что истинно-сущее есть протяженно-непроницаемая, подвижная субстанція, имѣющая только внѣшнія — механическія и физическія — опредѣленія, но не обладающая никакими внутренними, духовными свойствами). 4) Феноменизмъ или агностицизмъ; иначе его можно охарактеризовать, какъ ноуменизмъ, отъ кантовскаго термина ноуменъ, которымъ онъ обозначаетъ непостижимыя и ни въ какомъ человѣческомъ положительномъ понятіи невыразимыя вещи въ себѣ. Феноменизмъ въ своемъ скептическомъ основоположеніи: наше знаніе ограничено и призрачно, — мы знаемъ только явленія, но никогда не знаемъ и не можемъ узнать сущностей или субстанцій, — очевиднымъ образомъ предполагаетъ дѣйствительное существованіе какихъ-то непостижимыхъ и на явленія ни въ чемъ непохожихъ субстанцій; иначе для скептической оцѣнки нашего познанія не было бы никакого оправданія. 5) Идеализмъ или спиритуализмъ" (Стр. 274).

Двѣ изъ этихъ системъ, именно, гилозоизмъ и дуализмъ имѣютъ явно смѣшанный и производный характеръ, такъ какъ сочетаютъ въ себѣ начала, выступающія въ другихъ системахъ въ своей обособленности и исключительности: „дуализмъ представляетъ сочетаніе принциповъ спиритуализма и матеріализма въ ихъ понятой противоположности въ одно цѣлое, а гилозоизмъ — смѣшеніе этихъ принциповъ вслѣдствіе неясности ихъ содержанія для

мысли. Такимъ образомъ обѣ системы составляютъ только различныя ступени въ развитіи дуалистическихъ представленій (безсознательную и сознательную). Но въ этомъ заключается и судъ надъ ними по ихъ существу. Онѣ находятся въ явномъ противорѣчіи съ основной тенденціей мысли къ единству пониманія. Философія, стремящаяся понять бытіе вещей въ ихъ дѣйствительности, не можетъ успокоиться на непримиримой двойственности началъ. А именно такую двойственность имѣемъ мы въ обычныхъ представленіяхъ о матеріи и духѣ, какъ независимыхъ сущностяхъ, которыя по всѣмъ признакамъ отрицаютъ другъ друга (одна протяженна, другая непротяженна, одна имѣетъ чисто внутреннее бытіе, другая — чисто внѣшнее, одна сознаетъ себя, другая абсолютно безсознательна и т. д.). Какъ изъ нихъ склеить единое существованіе міра? Поставить ли эти сущности рядомъ? Но что же ихъ можетъ связать и заставить дѣйствовать другъ на друга? Приписать ли свойства обѣихъ одной первоначальной вещи, какъ дѣлаютъ гилозоисты? Но стоитъ подумать о такой вещи ясно, какъ изъ одной вещи выйдетъ непремѣнно двѣ. Пускай мы согласимся, что всемірный творческій разумъ есть воздухъ или эѳиръ. Мы тотчасъ же убѣдимся, что между воздухомъ въ его физическихъ свойствахъ и безконечнымъ разумомъ въ его идеальныхъ и абсолютныхъ опредѣленіяхъ нѣтъ никакого подобія, никакой связи, никакого логическаго отношенія. — Итакъ, дуализмъ противорѣчитъ основной задачѣ философіи — понять единство существующаго. Въ философіи можетъ имѣть мѣсто только дуализмъ относительный, но никакъ не абсолютный: въ мірѣ мыслимо дѣйствіе лишь такихъ противоположностей, которыя допускаютъ происхожденіе отъ одного общаго источника. Такимъ образомъ только дѣйствительно монистическія системы удовлетворяютъ нормальнымъ требованіямъ философскаго пониманія. Напротивъ, дуалистическія ученія въ формѣ ли гилозоизма или дуализма

матеріи и духа, или наконецъ абсолютной двойственности еще какихъ-нибудь началъ, несовмѣстимы съ самой задачей философіи. Съ другой стороны, даже и помимо вопроса о ихъ внутреннихъ недостаткахъ, дуалистическія системы, просто въ виду ихъ смѣшаннаго характера, не могутъ разсматриваться, какъ независимые типы“ (Стр. 275, 276).

„Поэтому основной и типическій характеръ приходится приписать только чистымъ и монистическимъ системамъ: матеріализму, феноменизму и спиритуализму (поскольку всякій послѣдовательно и до конца проведенный идеализмъ неизбѣжно получаетъ спиритуалистическій обликъ). Другими словами мы имѣемъ только три основные типа умозрительнаго пониманія вещей. Легко видѣть, что ихъ не можетъ и не должно быть больше: это ясно вытекаетъ изъ самой психологіи человѣческаго ума. Наша мысль никогда не бываетъ абсолютно безпредметной; какъ бы она ни была отвлеченна, она всегда направлена на что-нибудь данное, на нѣкоторое наличное ей содержаніе, хотя бы она его разсматривала въ самыхъ общихъ признакахъ и отношеніяхъ. Поэтому каждое дѣйствіе разума въ послѣднемъ своемъ основаніи должно имѣть точку отправленія и постоянную точку опоры въ непосредственно наличномъ, прямо испытанномъ, въ томъ, что можно назвать воззрѣніями или, употребляя еще болѣе широкій терминъ, непосредственными переживаніями нашего сознанія и самочувствія. Въ этомъ отношеніи вполнѣ правильно приходится утверждать: понятій совсѣмъ безъ воззрѣній нѣтъ, если только они не выражаютъ голаго отрицанія. Но что же намъ прямо открыто, что нами непосредственно переживается? Въ отвѣтѣ также едва ли можетъ быть сомнѣніе: непосредственно намъ открыта только сознательная жизнь нашего собственнаго духа, во всѣхъ ея развѣтвленіяхъ и отдѣлахъ, и все другое, лишь насколько оно въ нее входитъ и составляетъ ея часть. Но въ себѣ мы находимъ, съ одной стороны, данныя о

своемъ собственномъ внутреннемъ субъективномъ существованіи (въ формѣ нашей воли, чувства, пониманія), съ другой стороны, о какомъ-то существованіи, намъ внѣшнемъ и отъ насъ отличномъ, которое, однако, все же непосредственно рисуется для насъ качествами и отношеніями нашихъ душевныхъ состояній — ощущеній. Такъ возникаетъ для насъ различіе опыта внутренняго и опыта внѣшняго. Одни и тѣ же данныя непосредственнаго сознанія, одинъ разъ отнесенныя во всей своей совокупности къ переживающему ихъ субъективному центру, порождаютъ концепцію духа, — другой разъ, въ опредѣленной своей части (въ совокупности внѣшнихъ ощущеній) отнесенныя къ чему-то постороннему намъ и отъ насъ независимому, сливаются въ концепцію тѣлъ или матеріальнаго міра. Внѣ разнообразныхъ группировокъ этихъ данныхъ и внушаемыхъ ими концепцій наша мысль не можетъ имѣть никакого положительнаго содержанія: всѣ категоріи нашего ума вырастаютъ на этой почвѣ и не могутъ быть отъ нея оторваны. А это значитъ, что мы только то можемъ понять и цредставить себѣ, какъ дѣйствительное, что подчиняется духовнымъ или матеріальнымъ аналогіямъ, т. е. чему мы можемъ приписать или духовные, или матеріальные признаки. Что совсѣмъ и ни въ какомъ отношеніи не имѣетъ въ себѣ ничего духовнаго или физическаго, то мы не можемъ положительно мыслить, какъ реальное. Это общее правило можно было бы назвать воззрительнымъ постулатомъ нашей мысли. Что не мыслитъ и не хочетъ и ничего не чувствуетъ, и что, съ другой стороны, не протяженно, не движется и не обнаруживается ни въ какихъ другихъ внѣшнихъ дѣйствіяхъ, то для нашей мысли совершенное ничто. И если, тѣмъ не менѣе, мы по какимъ-нибудь соображеніямъ чему-либо подобному захотимъ приписать реальность, мы можемъ составить о немъ только чисто отрицательное понятіе, черезъ устраненіе всего намъ понятнаго, т. е. признать его какъ

что-то абсолютно непостижимое. Все это относится и къ нашимъ понятіямъ объ абсолютной основѣ или объ абсолютной природѣ вещей. Сущность вещей должна быть понимаема или по духовнымъ, или по физическимъ аналогіямъ, и если она въ нихъ совсѣмъ и никакъ не умѣщается, мы не можемъ о ней составить никакой положительной идеи, — въ этомъ естественная граница всякихъ метафизическихъ построеній. А изъ этого съ очевидностью вытекаетъ, что можетъ быть только двѣ положительныя типическія системы метафизики: спиритуализмъ, понимающій дѣйствительность по аналогіямъ духовнымъ, и матеріализмъ, понимающій ее по аналогіямъ физическимъ. Рядомъ съ ними возможна одна отрицательная типическая система, не признающая въ истинной реальности никакого подобія съ какими-нибудь духовными или матеріальными отношеніями и свойствами — таковъ агностицизмъ или ноуменизмъ. Всѣ исторически существующія философскія теоріи въ своей метафизической части представляютъ только различныя видоизмѣненія, сочетанія и смѣшенія этихъ основныхъ и неустранимыхъ точекъ зрѣнія“ (Стр. 276—278).

II.

У Тейхмюллера мы находимъ двѣ, нѣсколько отличныхъ другъ отъ друга, классификаціи типическихъ формъ философіи: одну въ сочиненіи „О безсмертіи души“, другую въ главномъ метафизическомъ произведеніи великаго мыслителя „Дѣйствительный и кажущійся міръ“.

Изъ числа типическихъ системъ философіи Тейхмюллеръ искючаетъ, съ одной стороны, наивный матеріализмъ, или гилозоизмъ, который еще не замѣчаетъ противоположности духовнаго и матеріальнаго началъ дѣйствительности, — съ другой стороны, дуализмъ, или спи-

ритуализмъ (?), который не усматриваетъ никакой трудности въ признаніи безусловной двойственности этихъ началъ [1]).

За этими двумя начальными стадіями въ развитіи человѣческой мысли слѣдуютъ три типическихъ міропониманія [2]). Идеализмъ приписываетъ подлинную реальность исключительно идеальному бытію — матеріальная дѣйствительность для него не что иное, какъ функція идеальнаго принципа; напротивъ, матеріализмъ признаетъ только внѣшнее, матеріальное бытіе и разсматриваетъ духовную дѣйствительность, какъ функцію матеріи. Односторонность обѣихъ точекъ зрѣнія заставляетъ человѣческую мысль искать средняго, примирительнаго рѣшенія. Такое примирительное рѣшеніе создаетъ Спиноза своимъ ученіемъ о тождествѣ духовнаго и матеріальнаго началъ дѣйствительности, какъ аттрибутовъ, или свойствъ единой божественной субстанціи.

Такъ какъ въ основѣ всѣхъ этихъ коцепцій — матеріализма, идеализма и спинозизма — лежитъ неправильное противоположеніе духовнаго и матеріальнаго бытія, то ни одна изъ нихъ не можетъ притти къ истинному рѣшенію онтологической проблемы, и философіи не остается ничего иного, какъ отказаться отъ этого противоположенія и признать, что все матеріальное есть лишь феноменъ, или явленіе, то-есть „присущій нашимъ чувствамъ способъ представленія и созерцанія“ и что, слѣдовательно, подлинная реальность принадлежитъ только индивидуальнымъ духовнымъ существамъ, которыя мы не можемъ мыслить иначе, какъ по аналогіи съ нашимъ „я“. Эту новую концепцію Тейхмюллеръ называетъ четвертымъ міропониманіемъ, или персонализмомъ [3]).

Такова классификація, которую Тейхмюллеръ излагаетъ въ сочиненіи о безсмертіи души. Какъ указываетъ самъ Тейхмюллеръ, онъ заимствуетъ ее у своего учителя Адольфа Тренделенбурга. Въ предисловіи къ сочиненію „Кажущійся

и дѣйствительный міръ“ нашъ философъ вноситъ въ эту классификацію одну существенную поправку, именно, онъ находитъ, что Тренделенбургъ оказываетъ слишкомъ большую честь философіи Спинозы, разсматривая ученіе о тождествѣ мысли и бытія, какъ самостоятельную и значительную концепцію. Аттрибутъ мышленія не связанъ у Спинозы какимъ бы то ни было отношеніемъ съ аттрибутомъ протяженности: при такой безусловной взаимной независимости мысль ничего не можетъ знать о расположенномъ въ пространствѣ матеріальномъ мірѣ, и, слѣдовательно, вся философія природы основана у Спинозы на грубомъ недоразумѣніи. Но если это такъ, то на спинозизмъ никакъ нельзя смотрѣть, какъ на концепцію, гармонически примиряющую противоположности идеализма и матеріализма. Мѣсто, которое въ классификаціи Тренделенбурга занимаетъ система Спинозы, должна по праву занять система Платона, который преодолѣваетъ абсолютную противоположность идеальнаго и матеріальнаго бытія, смѣшивая въ своей душѣ міра, какъ самодвижущемся началѣ, идею и движеніе, мысль и „слѣпое бытіе“, и пытаясь доказать необходимость этого смѣшенія и единенія діалектическимъ путемъ [4]). Монистическія системы Шеллинга и Гегеля съ ихъ идеалъ-реализмомъ или реалъ-идеализмомъ должны въ такомъ случаѣ разсматриваться, какъ разновидности міропониманія, созданнаго Платономъ.

III.

Классификація Тренделенбурга-Тейхмюллера, съ которой мы познакомили нашихъ читателей въ предыдущей главѣ, построена на противоположеніи двухъ понятій, — мысли и бытія — взятыхъ въ самомъ общемъ и неопредѣленномъ смыслѣ. Тейхмюллеръ разсматриваетъ ее, поэтому, какъ предварительную и пытается, правда, въ самыхъ общихъ

чертахъ, обосновать и оправдать ее съ точки зрѣнія своей философской системы.

Если мы попытаемся разобраться въ многообразныхъ проявленіяхъ нашей познавательной дѣятельности, то намъ придется разбить ихъ на двѣ основныя группы — одну съ эмпирическимъ, другую со спекулятивнымъ содержаніемъ. Эмпирическое содержаніе мы относимъ къ объектамъ, даннымъ въ чувственномъ опытѣ, спекулятивное — къ идеямъ, или умопостигаемой области бытія. Сообразно съ этимъ двоякимъ направленіемъ нашей познавательной дѣятельности, философія принимаетъ двѣ основныя формы.

Такъ называемый матеріализмъ, демокритизмъ, или эмпиризмъ (?) проицируетъ наружу какъ многообразныя сочетанія элементовъ нашего чувственнаго опыта, такъ и связанное съ ними познаніе и вѣритъ въ реальное существованіе эмпирическихъ объектовъ, или субстанцій въ такой формѣ, въ какой онѣ представляются нашей чувственности. Концепція эта не имѣетъ никакого доступа къ отвлеченной области нашего познанія и останавливается въ совершенномъ безсиліи передъ принадлежащими къ этой области понятіями, силами, законами и духовными функціями.

Въ противоположность матеріализму идеализмъ проицируетъ наружу какъ разъ наши отвлеченныя понятія и приписываетъ субстанціальный характеръ абсолютному разуму (νοῦς), абсолютной любви и абсолютному благу, безусловной цѣли, міровому порядку и закону и тому подобнымъ высшимъ умопостигаемымъ сущностямъ. Гипостазированіе, или онтологизированіе нашихъ отвлеченныхъ понятій лишаетъ идеализмъ какой бы то ни было возможности „сказать что либо путное“ о происхожденіи даннаго въ эмпирическомъ познаніи чувственнаго міра: ни одинъ серьезный естествоиспытатель не удовлетворится такими объясненіями, какъ „твореніе изъ ничего“, „испусканіе природы“, покрывало Майи, потускнѣніе свѣта вслѣдствіе удаленія отъ первообраза и т. п.

Наконецъ, монизмъ, или реалъ-идеализмъ и системы изначальнаго тождества и безразличія абсолютнаго пытаются возвыситься надъ противоположностями матеріализма и идеализма и примирить ихъ въ своемъ синтетическомъ единствѣ. Системы эти сосредоточиваютъ свое вниманіе на неразрывной связи и единствѣ эмпирическихъ и спекулятивныхъ элементовъ въ нашемъ познаніи и это единство проицируютъ во внѣшній міръ: духъ и природа развиваются въ этихъ системахъ другъ изъ друга или другъ рядомъ съ другомъ діалектическимъ путемъ.

Итакъ, въ основѣ какъ матеріализма и идеализма, такъ и діалектическаго монизма лежитъ безсознательная проекція наружу произведеній нашей познавательной дѣятельности, и, поэтому, во всѣхъ этихъ системахъ мы имѣемъ, по существу, не что иное, какъ перспективные образы міра, дѣйствительные только съ точки зрѣнія познающаго субъекта, который занимаетъ какъ бы центръ перспективы и безъ котораго никакая проекція не могла бы возникнуть. Тѣмъ не менѣе проективистическія системы философіи совершенно устраняютъ изъ своего поля зрѣнія познающій субъектъ и истинную реальность приписываютъ произведеніямъ, или содержаніямъ его дѣятельности. Такъ какъ содержаніямъ познавательной дѣятельности — подъ этимъ понятіемъ Тейхмюллеръ объединяетъ какъ чувственныя созерцанія, такъ и отвлеченныя идеи и принципы — принадлежитъ только идеальное бытіе, то ни одна изъ проективистическихъ системъ не въ состояніи постигнуть подлиннаго, или субстанціальнаго бытія. Поэтому, Тейхмюллеръ противопоставляетъ перспективнымъ образамъ міра, созданнымъ этими системами, субъектъ, занимающій центръ перспективы и своею дѣятельностью созидающій различные образы дѣйствительности. Субстанціальное бытіе, которое проективистическія системы усматриваютъ въ идеальномъ содержаніи познанія, принадлежитъ исключительно познающему субъ-

екту. Персоналистическая философія преодолѣваетъ всѣ предыдущія философскія концепціи благодаря новой точкѣ зрѣнія, съ которой всѣ эти концепціи оказываются ничѣмъ инымъ, какъ перспекивными образами.

IV.

Прежде чѣмъ перейти къ дальнѣйшимъ частямъ нашего изслѣдованія о типическихъ формахъ философскаго міропониманія, мы позволимъ себѣ сопоставить классификаціи Лопатина и Тейхмюллера въ слѣдующей наглядной схемѣ:

Лопатинъ.	**Тейхмюллеръ.**
Смѣшанныя системы.	
Гилозоизмъ.	
Дуализмъ.	
Типическія системы.	
Матеріализмъ	Матеріализмъ
Идеализмъ или спиритуализмъ.	Идеализмъ Реалъ-идеализмъ Персонализмъ.
Скептицизмъ. (Ноуменизмъ.)	

Въ вопросѣ о смѣшанныхъ формахъ философскаго міропониманія Лопатинъ и Тейхмюллеръ приходятъ къ совершенно одинаковымъ выводамъ, да и по существу классификація ихъ въ этой своей части не вызываетъ и не можетъ вызывать никакихъ возраженій.

Далѣе оба философа разсматриваютъ матеріализмъ, какъ одну изъ типическихъ системъ философіи. Матеріа-

лизму Лопатинъ противопоставляетъ идеализмъ, обнимая этимъ понятіемъ какъ идеализмъ отвлеченный, такъ и идеализмъ конкретный, или спиритуализмъ и настаивая на томъ, что всякій послѣдовательно развитый идеализмъ неизбѣжно приводитъ къ спиритуализму. Идеализмъ же въ классификаціи Тейхмюллера соотвѣтствуетъ только тому міровоззрѣнію, которое Лопатинъ называетъ отвлеченнымъ идеализмомъ, или панлогизмомъ. Въ дѣленіи русскаго философа совершенно отсутствуетъ система реалъ-идеализма, или діалектическаго монизма; затѣмъ, въ то время какъ Лопатинъ разсматриваетъ конкретный идеализмъ, какъ неизбѣжное завершеніе всякаго идеалистическаго міропониманія, Тейхмюллеръ относитъ какъ матеріализмъ, такъ и идеализмъ въ разрядъ проективистическихъ міросозерцаній и противополагаетъ имъ персонализмъ (конкретный идеализмъ) въ качествѣ четвертаго міропониманія, отказавшагося отъ некритическаго онтологизированія отдѣльныхъ проявленій нашей познавательной дѣятельности и возвысившагося къ познанію подлиннаго субстанціальнаго бытія, которое мы должны мыслить по аналогіи съ нашимъ „я“.

Отмѣтимъ, наконецъ, что Лопатинъ въ противоположность Тейхмюллеру считаетъ скептицизмъ, или ноуменизмъ одной изъ типическихъ формъ философскаго пониманія дѣйствительности. На этомъ различіи мы прежде всего и остановимся.

V.

„Сущность вещей — говоритъ Лопатинъ — должна быть понимаема или по духовнымъ или по физическимъ аналогіямъ, и если она въ нихъ совсѣмъ и никакъ не умѣщается, (то) мы не можемъ о ней составить никакой положительной идеи, — въ этомъ естественная граница всякихъ метафизическихъ построеній.“ Поэтому, возможны только двѣ положительныя системы философіи: спиритуализмъ,

понимающій дѣйствительность по аналогіямъ духовнымъ и матеріализмъ, понимающій ее по аналогіямъ физическимъ. Рядомъ съ ними возможна одна отрицательная типическая система, настаивающая на томъ, что подлинная реальность есть абсолютно непостижимая сущность, не обладающая ни матеріальными ни физическими свойствами.

Подъ типическими системами философіи мы понимаемъ только тѣ отвлеченныя построенія, которыя не заимствуютъ своихъ предпосылокъ изъ другихъ системъ, такъ какъ производный характеръ той или иной концепціи, очевидно, лишаетъ ее типичности. Между тѣмъ никакое — а, слѣдовательно, и скептическое — отрицаніе по самой своей природѣ не можетъ быть безусловнымъ, такъ какъ необходимо предполагаетъ раньше себя: во-первыхъ, то положительное содержаніе, которые въ немъ отрицается, во-вторыхъ, ту или иную положительную цѣль, которой служитъ данное отрицаніе и, наконецъ, въ третьихъ, тѣ опять-таки положительныя средства, при помощи которыхъ оно осуществляется: мы всегда отрицаемъ что-нибудь, во имя и посредствомъ чего-нибудь.

Основу всѣхъ отрицательныхъ метафизическихъ построеній всегда и неизмѣнно составляютъ тѣ или иныя положительныя философскія теоріи — устраните ихъ, и скептицизмъ лишится всякой опоры, даже больше, всякаго смысла. Во что бы, въ самомъ дѣлѣ, превратилось ученіе Протагора, этого вліятельнѣйшаго скептика древности, если бы онъ не опирался на метафизическія теоріи Гераклита, съ одной стороны, Демокрита — съ другой. А радикальное отрицаніе всѣхъ положительныхъ философскихъ построеній у Юма, этого Протагора восемнадцатаго вѣка? Не ясно ли, что видимость обоснованной философской теоріи это отрицаніе пріобрѣтаетъ только въ связи съ сенсуалистической теоріей душевной жизни, представляющей собою одно изъ приложеній общаго механическаго міропониманія.

Но, если въ скептицизмѣ ни въ какомъ случаѣ нельзя видѣть самостоятельной, отправляющейся отъ собственныхъ, незаимствованныхъ извнѣ предпосылокъ концепціи, то скептицизмъ по самому существу своему не можетъ быть типической системой философіи. Типическій характеръ принадлежитъ только положительнымъ метафизическимъ концепціямъ.

VI.

Первой типической системой философіи и Лопатинъ и Тейхмюллеръ считаютъ матеріализмъ. Если это такъ, то всѣ тѣ метафизическія концепціи, которыя не представляютъ собою видоизмѣненій идеалистическаго или спиритуалистическаго міропониманій, и въ основѣ которыхъ не лежитъ сочетаніе и смѣшеніе предпосылокъ физическаго и духовнаго пониманія дѣйствительности, должны разсматриваться, какъ разновидности матеріалистической философіи. Между тѣмъ, въ исторіи человѣческой мысли, при самомъ общемъ ея обзорѣ, мы сразу же встрѣчаемъ такія идейныя построенія, которыя не имѣютъ никакого рѣшительно отношенія къ идеалистическому и спиритуалистическому міропониманіямъ, и въ которыхъ, тѣмъ не менѣе, отсутствуютъ тѣ моменты, которыя составляютъ необходимую принадлежность матеріализма въ строгомъ и точномъ смыслѣ этого слова.

Подлинное бытіе матеріализмъ приписываетъ протяженнымъ частицамъ вещества, своими разнообразными сочетаніями образующимъ все содержаніе нашей конкретной дѣйствительности. Измѣнится ли существеннымъ образомъ эта концепція, если на мѣсто протяженныхъ атомовъ Демокрита, Бойля и Гассенди мы поставимъ непротяженные центры силъ Босковича (puncta penitus inextensa et indivisibilia, a se invicem aliquo intervallo disiuncta), дѣйствующія на другіе также непротяженные центры? Для физической

теоріи вещества различіе между обѣими концепціями несомнѣнно имѣетъ очень большое значеніе, на общее же философское міропониманіе замѣна атомистической гипотезы гипотезой динамической едва ли можетъ оказать сколько-нибудь значительное вліяніе: во всякомъ случаѣ ясно, что въ мірѣ „динамидъ“, или „атомныхъ силъ“ нѣтъ мѣста для духовной жизни, и, слѣдовательно, основной недостатокъ матеріализма, заключающійся въ безсиліи его объяснить со своей точки зрѣнія психическую дѣйствительность, цѣликомъ сохраняется и здѣсь.

Энергетическая теорія Оствальда претендуетъ на окончательное „преодолѣніе матеріализма“ [1]), сводя всѣ явленія и процессы, совершающіеся въ физическомъ мірѣ, къ превращеніямъ различныхъ формъ энергіи другъ въ друга. Теорія эта, въ самомъ дѣлѣ, обходится безъ понятія матеріи, какъ „протяженной, дѣлимой и непроницаемой субстанціи“ (an extended, divisible and impenetrable substance. — Boyle), ее нельзя, ноэтому, назвать матеріалистической въ точномъ смыслѣ слова; если, однако, обратить вниманіе на то, что согласно этой теоріи и наша внутренняя душевная жизнь цѣликомъ включена въ тотъ же всеобъемлющій кругъ превращеній энергіи, то нельзя не притти къ тому выводу, что никакого дѣйствительнаго преодолѣнія философскаго матеріализма и перехода къ другому болѣе совершенному міровоззрѣнію энергетика Оствальда въ себѣ не заключаетъ. Послѣдовательно развивая ея предпосылки мы, должны были бы признать, что наши мысли, чувства и желанія переходятъ согласно закону эквивалентности въ механическую работу и что, обратно, механическая работа превращается въ наши внутреннія душевныя переживанія, — а этотъ выводъ по своей грубости едва ли уступаетъ знаменитому положенію Фогта: „мысли такъ же относятся къ мозгу, какъ желчь къ печени, или моча къ почкамъ“.

Далѣе, если считать матеріализмъ типической системой

философіи, то куда отнести такія ученія, какъ психо-физическій параллелизмъ или сенсуализмъ?

Самый вліятельный представитель параллелистической теоріи въ новой философіи Спиноза[2]) разсматриваетъ міръ духовный и міръ матеріальный, какъ два равноправныхъ аттрибута или свойства божественной субстанціи. Въ этомъ отношеніи его система носитъ, очевидно, смѣшанный характеръ, сочетая въ себѣ элементы духовнаго и физическаго пониманія дѣйствительности. Разберитесь, однако, внимательнѣе въ основныхъ предположеніяхъ знаменитой теоріи и вы, несомнѣнно, придете къ тому заключенію, что только элементы физическаго міропониманія представлены въ ней во всей полнотѣ: философія природы у Спинозы имѣетъ строго выдержанный матеріалистическій характеръ. Что же касается элементовъ духовнаго пониманія дѣйствительности, то они, по существу, ограничиваются признаніемъ равноправности аттрибутовъ мышленія и протяженія въ божественной субстанціи, и эта уступка идеалистическому міровоззрѣнію тотчасъ же сводится къ нулю, когда заходитъ рѣчь о закономѣрности, господствующей въ психической области бытія. Ученіе о параллельномъ протеканіи психическихъ и физическихъ процессовъ, не связанныхъ другъ съ другомъ отношеніемъ причинной зависимости, на первый взглядъ обезпечиваетъ за духовной дѣйствительностью совершенную самостоятельность, на самомъ же дѣлѣ оно заключаетъ въ себѣ безусловное подчиненіе духовнаго начала началу матеріальному: вѣдь въ то время какъ всѣ физическія явленія образуютъ одинъ замкнутый причинный рядъ, подчиняющійся своей непреложной закономѣрности, явленія психическія никакой собственной самостоятельной закономѣрностью не обладаютъ; порядокъ и послѣдовательность явленій духовнаго міра всецѣло опредѣляются порядкомъ и послѣдовательностью явленій міра матеріальнаго, и, слѣдовательно, механическая закономѣрность въ одинаковой сте-

пени господствуетъ надъ обоими мірами. Душа не только ничего не можетъ измѣнить въ жизни связаннаго съ нимъ тѣла и въ окружающей его средѣ, она не вольна въ своихъ собственныхъ дѣйствіяхъ, такъ какъ все, что въ ней происходитъ, представляетъ собою лишь пассивное отраженіе процессовъ, совершающихся въ тѣлесномъ мірѣ.

Такое рѣшительное отрицаніе самостоятельной психической закономѣрности никоимъ образомъ не можетъ быть примирено ни съ идеалистическимъ ни со спиритуалистическимъ міровоззрѣніемъ: идеализмъ немыслимъ безъ признанія самостоятельной логической закономѣрности, не справляющейся о своемъ соотвѣтствіи съ той закономѣрностью, которая господствуетъ во внѣшнемъ мірѣ; спиритуализмъ же утверждаетъ, что закономѣрность, которой подчиненъ духовный міръ, коренится въ единой относящей и связывающей дѣятельности нашего „я“, или субъекта психической жизни, но для этого субъекта въ параллелистической концепціи очевидно нѣтъ мѣста.

Такимъ образомъ, въ параллелистической теоріи совершенно отсутствуютъ элементы какъ спиритуализма, такъ и идеализма, въ то же время это и не матеріалистическая теорія въ строгомъ смыслѣ слова. Но, если это такъ, то ее, очевидно, нельзя подвести ни подъ одну изъ установленныхъ Лопатинымъ и Тейхмюллеромъ формъ умозрительнаго міропониманія.

Сходныя замѣчанія можно сдѣлать и о сенсуалистической теоріи. Сенсуализмъ отрицаетъ какое бы то ни было внѣшнее матеріальное бытіе и все существующее сводитъ къ многообразнымъ сочетаніямъ элементарныхъ душевныхъ состояній. Поэтому при первомъ общемъ знакомствѣ съ этой концепціей мы готовы предположить, что въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ одной изъ разновидностей духовнаго міропониманія, но, затѣмъ, при ближайшемъ знакомствѣ съ сенсуалистической теоріей, мы убѣждаемся въ томъ, что

всѣ ея усилія направлены на то, чтобы перестроить всѣ наши представленія о душевной жизни по механическимъ схемамъ, заимствованнымъ изъ наукъ о внѣшней природѣ. Усилія сенсуалистовъ распространить механическую закономѣрность на всѣ явленія нашей внутренней жизни приводятъ ихъ къ рѣшительному отрицанію самостоятельной психической закономѣрности, а, какъ мы недавно видѣли, это отрицаніе въ корнѣ разрушаетъ одно изъ основныхъ и безусловно неустранимыхъ предположеній духовнаго міропониманія, и, слѣдовательно, сенсуалистическая теорія, не будучи матеріалистической, не можетъ быть въ то же время сведена ни къ идеалистической, ни къ спиритуалистической формамъ философскаго міровоззрѣнія. Эта невозможность еще разъ доказываетъ необходимость нѣкоторой поправки къ изложеннымъ нами классификаціямъ типическихъ системъ философіи.

Какъ матеріализмъ, такъ и только что разсмотрѣнныя нами родственныя ему ученія вырастаютъ на одной и той же общей почвѣ — почвѣ механическаго естествознанія. Въ основѣ ихъ лежитъ стремленіе распространить принципы и методы точнаго естествознанія на всю дѣйствительность. Въ простѣйшей формѣ это стремленіе проявляется въ матеріалистической онтологіи: если бы удалось свести все существующее къ многообразнымъ взаимодѣйствіямъ абсолютно однородныхъ частицъ вещества, то всѣ науки — въ томъ числѣ и философія — превратились бы въ главы общей механики. Но атомистическая гипотеза, неразрывно связанная съ самимъ существомъ матеріалистическаго міропониманія, наталкивается на непреодолимыя трудности — убійственныя возраженія противъ нея сдѣлалъ уже Аристотель, — и вотъ мы видимъ, какъ философы, возводящіе въ достоинство абсолютныхъ нормъ для всего существующаго условныя гипотезы и методы точнаго естествознанія, отказываются отъ предположенія о реальномъ существованіи однородныхъ протяженныхъ частицъ вещества, чтобы съ тѣмъ большею энергіей настаи-

вать на механическомъ характерѣ всего совершающагося въ мірѣ. При этомъ порою они готовы пойти такъ далеко, что ихъ не останавливаетъ даже необходимость признать духовный характеръ единицъ, изъ которыхъ слагается все существующее: пусть на свѣтѣ нѣтъ ничего, кромѣ ощущеній, зато эти элементы мірового цѣлаго во всѣхъ своихъ соединеніяхъ, разъединеніяхъ и перераспредѣленіяхъ повинуются исключительно механической закономѣрности, и рано или поздно механика найдетъ средства выразить всѣ ихъ соотношенія въ своихъ точныхъ формулахъ.

Всѣ теоріи, выростающія на почвѣ стремленія распространить основныя предпосылки математическаго естествознанія на все существующее, мы должны разсматривать, или какъ разновидности, или какъ приложенія общаго механическаго міропониманія. Матеріализмъ представляетъ собою лишь одну изъ такихъ разновидностей, одну и притомъ низшую изъ ступеней въ развитіи механической концепціи сущаго; его нельзя, поэтому, разсматривать какъ типическую систему философіи — типическимъ является только общее механическое пониманіе дѣйствительности.

VII.

Лопатинъ разсматриваетъ тѣ системы, которыя Тейхмюллеръ обозначаетъ въ своей классификаціи при помощи терминовъ идеализмъ и персонализмъ, какъ разновидности общаго идеалистическаго міропониманія: первую изъ этихъ разновидностей онъ называетъ идеализмомъ отвлеченнымъ, вторую — конкретнымъ. „Идеализмъ — говоритъ онъ — въ своемъ послѣдовательномъ развитіи получаетъ важныя видоизмѣненія и оттѣнки при постановкѣ своихъ основныхъ воззрѣній и задачъ: здѣсь прежде всего приходится имѣть въ виду противоположность абстрактнаго идеализма

или панлогизма и идеализма конкретнаго или спиритуализма. Панлогическій идеализмъ полагаетъ сущность бытія въ формальномъ логическомъ принципѣ или идеѣ, т. е. въ универсальномъ умопостигаемомъ законѣ, который есть внутренній разумъ вещей и который, несмотря на свою совершенно отвлеченную природу, есть единственный источникъ и двигатель развитія и разнообразія міровой и человѣческой жизни. (Вполнѣ послѣдовательное выраженіе этотъ взглядъ нашелъ себѣ только въ философіи Гегеля, хотя его зачатки можно указать еще въ древности, отчасти въ теоріи идей Платона, еще болѣе въ ученіи о формѣ Аристотеля). Спиритуализмъ, напротивъ, если можно такъ выразиться, признаетъ реальную духовность существующаго, независимую отъ нашихъ отвлеченій и логическихъ обобщеній: для него начало и основа вещей есть сила духовная въ себѣ, внутренно живая и дѣйственная до всякаго воплощенія въ жизни природы и человѣчества. А черезъ это для него и всѣ вещи внутри себя духовны, потому что въ окончательномъ итогѣ ничего нѣтъ кромѣ духа. Въ новой философіи такъ впервые училъ Лейбницъ, и къ этому основному его воззрѣнію такъ или иначе примыкали и примыкаютъ всѣ позднѣйшіе представители идеализма не панлогическаго. Впрочемъ, спиритуализмъ главнаго предположенія панлогической философіи о внутреннемъ разумѣ и смыслѣ бытія и о внутренней идеальной законности вещей вовсе не отрицаетъ: онъ отказывается только признать въ отвлеченномъ законѣ вещей творческій источникъ самого ихъ бытія; онъ усматриваетъ въ какихъ бы то ни было законахъ вселенной только способы дѣйствія и проявленія ея внутренней духовной основы, а не причину существованія этой основы и тѣхъ силъ, которыми обезпечивается господство закона надъ жизнію міра. Коренная мысль панлогизма, съ этой точки зрѣнія, есть только одинъ изъ элементовъ общаго спиритуалистическаго міросозерцанія". (Op. cit. Стр. 271—272).

Въ своемъ главномъ философскомъ трудѣ „Положительныя задачи философіи“ Лопатинъ подвергаетъ чрезвычайно глубокой и оригинальной критикѣ основоположенія нѣмецкаго идеализма, представляющаго собою, какъ извѣстно, одно изъ самыхъ яркихъ выраженій отвлеченно-идеалистической концепціи міра. Онъ рѣшительно отвергаетъ эту концепцію и противополагаетъ ей конкретно-идеалистическое, или спиритуалистическое міропониманіе Лейбниціанскаго, или монадологическаго типа; поэтому, сближеніе идеализма и спиритуализма, разсматриваемыхъ какъ двѣ ступени въ развитіи одного и того же міровоззрѣнія, является нѣсколько неожиданнымъ для читателей, знакомыхъ съ главнымъ трудомъ русскаго философа. Впрочемъ, если всмотрѣться внимательнѣе въ это сближеніе, то не трудно замѣтить, что оно основано главнымъ образомъ на томъ, что спиритуализмъ сохраняетъ основное предположеніе идеалистической философіи о внутренней идеальной законности вещей, но это сохраненіе доказываетъ, по существу, только то, что спиритуалистическая философія, благодаря своему универсальному характеру, не отвергаетъ всецѣло низшихъ ступеней въ развитіи человѣческой мысли, а объединяетъ всѣ тѣ предварительныя усмотрѣнія истины, которыя были достигнуты на этихъ ступеняхъ, въ своемъ гармоническомъ синтезѣ.

Это объединеніе никакъ не можетъ устранить глубокой принципіальной противоположности идеалистической и спиритуалистической онтологіи. То, чему идеализмъ отвлеченный приписываетъ субстанціальное бытіе, то для идеализма конкретнаго обладаетъ исключительно идеальнымъ, производнымъ бытіемъ. Обратно, для того бытія — бытія индивидуальныхъ духовныхъ существъ, — которому въ спиритуалистическомъ міропониманіи принадлежитъ субстанціальный характеръ, въ міропониманіи отвлеченно-идеалистическомъ совершенно нѣтъ мѣста: вѣдь, признавая только общее

и отвлеченное бытіе, идеализмъ не имѣетъ никакого доступа къ бытію индивидуальному и конкретному, отъ котораго какъ разъ отправляется спиритуалистическая философія, разсматривающая идеи, или общее бытіе, какъ произведеніе бытія индивидуальнаго. Глубокое принципіальное различіе обѣихъ концепцій объясняется прежде всего тѣмъ, что въ основѣ отвлеченнаго идеализма лежитъ онтологизированіе спекулетивныхъ элементовъ нашего познанія, тогда какъ идеализмъ конкретный въ корнѣ преодолѣваетъ наивное проицированіе наружу различныхъ содержаній нашей познавательной дѣятельности и открываетъ подлинное, субстанціальное бытіе въ реальномъ субъектѣ познанія.

Однимъ словомъ, противоположность идеализма отвлеченнаго и спиритуализма настолько велика и существенна, что ихъ никакъ нельзя разсматривать, какъ разновидности одного и того же пониманія дѣйствительности: мы имѣемъ въ нихъ двѣ различныя типическія формы философскаго міросозерцанія.

Тѣмъ не менѣе въ поступательномъ движеніи отвлеченной мысли идеализмъ составляетъ настолько крупный шагъ впередъ въ сравненіи съ различными формами механическаго міропониманія, что сближеніе, сдѣланное крупнѣйшимъ представителемъ русскаго спиритуализма, имѣетъ подъ собою нѣкоторую почву, и съ извѣстными — сдѣланными выше — оговорками мы можемъ пользоваться терминомъ „духовное пониманіе дѣйствительности“ для обозначенія какъ идеалистической, такъ и спиритуалистической точекъ зрѣнія.

VIII.

Наши предыдущія разсужденія привели насъ къ тому заключенію, что, во-первыхъ, въ скептицизмѣ нельзя видѣть типической системы философіи, что, во-вторыхъ, матеріа-

лизмъ представляетъ собою одну изъ формъ общаго механическаго пониманія дѣйствительности, и, что, наконецъ, въ третьихъ, различіе между идеалистической и спиритуалистической онтологіей настолько глубоко и существенно, что эти двѣ концепціи никакъ нельзя разсматривать, какъ видоизмѣненія одного и того же міросозерцанія. Внеся эти поправки въ классификаціи Лопатина и Тейхмюллера, мы приходимъ къ слѣдующимъ типическимъ рѣшеніямъ основной философской проблемы:

1) Механическая концепція сущаго.
2) Идеалистическая концепція сущаго.
3) Спиритуалистическая концепція сущаго.

Является-ли это дѣленіе исчерпывающимъ, или, кромѣ тѣхъ основныхъ онтологическихъ концепцій, которыя мы только что пытались установить, возможны еще какія-нибудь другія типическія рѣшенія занимающей насъ проблемы?

Въ классификаціи Тейхмюллера мы находимъ, кромѣ системъ матеріалистической, идеалистической и спиритуалистической, еще систему реалъ-идеализма. Система эта примиряетъ противоположности матеріализма и идеализма и въ послѣдовтельномъ развитіи человѣческой мысли занимаетъ промежуточную ступень между идеалистическимъ и спиритуалистическимъ міросозерцаніемъ.

Реалъ-идеализмъ, какъ съ безусловной убѣдительностью доказалъ Тейхмюллеръ [1]), во всѣхъ своихъ многочисленныхъ видоизмѣненіяхъ и развѣтвленіяхъ отправляется отъ той концепціи, которую создалъ величайшій мыслитель древности Платонъ. Заслуга Аристотеля сводится, по существу, только къ систематическому изложенію идей его учителя; ничего принципіально новаго не вносятъ въ онтологію Платона и идеалистическія системы девятнадцатаго вѣка — ядро концепціи остается неизмѣннымъ на всемъ протя женіи ея многовѣкового развитія. Мы вправѣ, поэтому, при разсмотрѣніи вопроса о реалъ-идеализмѣ, какъ типической

системѣ философіи, сосредоточить наше вниманіе главнымъ образомъ на философіи Платона.

Прогрессъ человѣческой мысли осуществляется троякимъ способомъ: во-первыхъ, путемъ углубленія и развитія одной и той же основной философской концепціи, во-вторыхъ, путемъ созданія совершенно новыхъ угловъ зрѣнія на дѣйствительность, въ третьихъ, путемъ объединенія и примиренія первоначальныхъ одностороннихъ и недостаточныхъ усмотрѣній истины въ новыхъ примирительныхъ построеніяхъ.

Работа человѣческой мысли, совершающаяся въ первомъ направленіи, очевидно, ни къ какимъ новымъ типическимъ системамъ привести не можетъ, такъ какъ нигдѣ не выходитъ изъ рамокъ первоначальной концепціи, а развѣ только раздвигаетъ ихъ. Возможность возникновенія совершенно новыхъ метафизическихъ построеній крайне ограничена, и, въ сущности, мы знаемъ только двѣ философскихъ концепціи, — идеалистическую и механическую, — которыя ничего не заимствуютъ другъ у друга. Поэтому, когда отвлеченная мысль создала уже эти двѣ противоположныя концепціи, то ея переходъ къ новымъ типическимъ построеніямъ можетъ совершаться только путемъ примиренія этихъ противоположностей.

Но какъ въ такъ называемой реальной жизни, такъ и въ жизни идей, дѣйствительное и прочное примиреніе достигается только въ томъ случаѣ, когда каждая изъ враждующихъ сторонъ отказывается отъ своихъ несправедливыхъ притязаній и признаетъ законныя притязанія противной стороны. Въ области идей такая взаимная уступка тѣмъ болѣе необходима, что ни одна изъ основныхъ точекъ зрѣнія на дѣйствительность не бываетъ абсолютно ложной — каждая изъ нихъ содержитъ ограниченное, быть можетъ, одностороннее и недостаточное, но все же несомнѣнное усмотрѣніе истины. Задача философіи и заключается въ

выдѣленіи той доли истины, которая дана во всѣхъ основныхъ метафизическихъ построеніяхъ и синтетическомъ объединеніи всѣхъ односторонніхъ предварительныхъ ступеней къ ея осуществленію въ новой концепціи. Чтобы, однако, такое примиреніе и объединеніе не повело къ пустому и безпринципному эклектизму, необходимо сначала найти такую точку зрѣнія, съ которой прежнія концепціи оказались бы подчиненными моментами новаго метафизическаго построенія, органически вытекающими изъ его основныхъ предпосылокъ.

Находимъ ли мы такое новое построеніе въ реалъ-идеалистической онтологіи Платона? Признаетъ ли она относительную правильность тѣхъ противоположныхъ точекъ зрѣнія, надъ которыми она возвышается и приходитъ ли она къ новой концепціи, которая объединяетъ въ себѣ эти противоположныя точки зрѣнія въ качествѣ своихъ подчиненныхъ моментовъ? На оба вопроса намъ придется дать отрицательный отвѣтъ.

Подлинное, устойчивое бытіе (*τὸ τί ἦν εἶναι*) реалъ-идеализмъ приписываетъ исключительно идеямъ — основное предположеніе идеалистической онтологіи не перетерпѣваетъ здѣсь, такимъ образомъ, никакихъ измѣненій, оно полностью входитъ въ новую концепцію. Напротивъ, матеріализмъ съ первыхъ же шаговъ явно уступаетъ всѣ свои позиціи. Матерія совершенно лишена въ философіи Платона и его продолжателей какой бы то ни было собственной, самостоятельной природы, всѣ ея опредѣленія, все, что о ней только можно утверждать, заимствованы изъ идеальной области бытія, въ себѣ самой она есть чистѣйшая неопредѣленность, отсутствіе всякаго содержанія, чистое ничто (*μὴ ὄν*), отвлеченная возможность (*δύναμις*), переходящая въ дѣйствительность единственно и исключительно благодаря идеѣ. Не обладая самостоятельнымъ бытіемъ, матерія лишена и самостоятельной закономѣрности: порядокъ и послѣдовательность

процессовъ и явленій конкретнаго, становящагося міра всецѣло опредѣляется идеей; идея есть цѣль, къ которой непрерывно стремится матеріальное бытіе, поэтому, оставаясь неподвижной и замкнутой въ себѣ, идея движетъ и управляетъ міромъ становлящихся вещей (*κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτόν, καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον*). Такимъ образомъ, бытіе матеріальное въ платонизмѣ и во всѣхъ выросшихъ изъ него идейныхъ теченіяхъ безъ остатка растворяется въ бытіи идеальномъ[2]), по существу оно есть не что иное, какъ ступень въ развитіи идеи, или, какъ говоритъ Гегель ея „инобытіе“ (Andersein). Но если это такъ, то, очевидно, ни о какомъ дѣйствительномъ примиреніи началъ матеріалистической и идеалистической онтологіи въ реалъ-идеалистической философіи не можетъ быть рѣчи: основныя предположенія матеріализма безслѣдно уничтожаются, исчезаютъ въ Платоно-Гегелевской концепціи сущаго; мы имѣемъ здѣсь дѣло съ безусловнымъ торжествомъ идеалистической метафизики надъ всѣми предположеніями и принципами метафизики матеріалистической. Реалъ-идеализмъ не возвышается надъ противоположностями двухъ первоначальныхъ ступеней въ развитіи человѣческой мысли, онъ только распространяетъ основоположенія строго-идеалистической философіи на матеріальную область бытія. Никакой новой типической концепціи сущаго платонизмъ не создаетъ — передъ нами попрежнему тотъ же старый идеализмъ, только значительно расширившій область своего господства.

Въ одномъ отношеніи, правда, платонизмъ дѣлаетъ огромный шагъ впередъ, сравнительно съ „архаическимъ“ идеализмомъ, но этотъ шагъ цѣликомъ относится къ области теоріи познанія, а не къ области онтологіи: именно, Платонъ даетъ идеалистическому міропониманію глубокое и оригинальное гносеологическое обоснованіе, основная онтологическая концепція отъ этого, однако, не измѣняется, и слѣдовательно, платонизмъ представляетъ собою лишь одно

изъ видоизмѣненій общаго идеалистическаго пониманія дѣйствительности.

Отправляясь отъ основныхъ предположеній идеалистической онтологіи, Платонъ и не могъ создать никакого новаго типическаго пониманія дѣйствительности. Механическая философія онтологизируетъ эмпирическіе элементы познанія, идеалистическая — элементы спекулятивные. Платонъ пытается діалектическимъ путемъ связать эти разнородныя содержанія нашей познавательной дѣятельности въ неразрывное единство. Но чувственныя созерцанія. съ одной стороны, отвлеченныя идеи, съ другой, сами по себѣ не имѣютъ другъ съ другомъ ничего общаго, и отвлеченная діалектика какъ у Платона, такъ и у Гегеля не въ силахъ установить между ними реальную связь. Элементы чувственнаго опыта неразрывно связаны съ элементами отвлеченнаго разума не сами по себѣ, а въ единой познавательной дѣятельности нашего „я“, которое одинаково создаетъ какъ эмпирическіе, такъ и спекулятивные элементы нашего познанія, и въ которомъ, такимъ образомъ, исчезаетъ ихъ взаимная противоположность. Но идеалистическая онтологія, признающая только общее, отвлеченное бытіе, не имѣетъ рѣшительно никакого доступа къ индивидуальному и конкретному бытію, которое принадлежитъ нашему „я“. Поэтому, она совершенно не въ состояніи прійти къ дѣйствительному объединенію эмпирическихъ и спекулятивныхъ элементовъ познанія, а безъ этого объединенія, въ свою очередь, невозможно и преодолѣніе противоположностей матеріализма и идеализма. Человѣческая мысль до тѣхъ поръ будетъ безпомощно склоняться то въ одну, то въ другую сторону, пока не придетъ къ ясному сознанію, что эти противоположности возникли единственно вслѣдствіе незаконнаго отдѣленія различныхъ проявленій нашей познавательной дѣятельности отъ той единой основы, изъ которой они вырастаютъ. Наше „я“, по аналогіи съ которымъ

мы должны мыслить всякое подлинное бытіе, въ своемъ изначальномъ единствѣ обнимаетъ какъ матерію, такъ и форму познанія и устанавливаетъ между ними, какъ произведеніями своей дѣятельности, реальную связь. Поэтому, не отрицая относительной истинности матеріалистической философіи, съ одной стороны, философіи идеалистической, съ другой, спиритуалистическое міропониманіе одинаково возвышается надъ обѣими предыдущими ступенями въ развитіи человѣческой мысли, низводя ихъ основныя предположенія на степень подчиненныхъ моментовъ въ новой типической концепціи сущаго.

Глава третья.

Опытъ дедукціи основныхъ рѣшеній проблемы сущаго изъ природы нашей познавательной дѣятельности.

I.

Во всякомъ познавательномъ актѣ мы соединяемъ, или соотносимъ тѣ или иныя данныя нашего сознанія. Эти данныя составляютъ, такимъ образомъ, матеріалъ, которому дѣятельность познанія сообщаетъ ту или иную форму. Самъ по себѣ матеріалъ познанія никогда бы не могъ выйти изъ своего первоначальнаго хаотическаго состоянія безъ формирующей и образующей его дѣятельности нашей мысли, обратно, и отвлеченная дѣятельность мысли, предоставленная собственнымъ силамъ и средствамъ была бы совершенно лишена точки приложенія: ей нечего было бы соединять и соотносить. Такимъ образомъ, матеріалъ познанія, или его эмпирическіе элементы, съ одной стороны, форма познанія, или его спекулятивные элементы, съ другой стороны, объединены другъ съ другомъ неразрывной связью. Достаточно, однако, самаго поверхностнаго анализа, чтобы убѣдиться, что въ содержаніи какъ тѣхъ, такъ и другихъ элементовъ нѣтъ ничего, что бы указывало на ихъ взаимную обусловленность. Связаны они другъ съ другомъ не непосредственно, а въ своемъ общемъ источникѣ — единой познавательной дѣятельности нашего „я“, которому одинаково принадлежатъ какъ элементы чувственнаго опыта, такъ и

объединяющія ихъ идеи, или отвлеченные элементы познанія. Единое дѣятельное „я“ проявляется какъ въ тѣхъ, такъ и въ другихъ произведеніяхъ своей дѣятельности и устанавливаетъ между ними нерасторжимую внутреннюю связь.

Такъ, если намъ даны два цвѣтовыхъ ощущенія, и мы говоримъ о ихъ сходствѣ или несходствѣ, то ясно, что соотнесеніе этихъ двухъ различныхъ элементовъ нашего чувственнаго опыта не могло возникнуть по иниціативѣ самихъ ощущеній : ощущенія, какъ таковыя, ничего не знаютъ ни другъ о другѣ, ни о своемъ взаимномъ сходствѣ или несходствѣ. Точно такъ же въ отвлеченной идеѣ сходства или несходства нѣтъ ничего, что бы указывало на тѣ или иныя ощущенія, которыя посредствомъ нея — но не ею — связываются въ единствѣ познавательнаго акта. Только въ единой дѣятельности нашего „я“, которое одновременно и переживаетъ тѣ или иныя ощущенія и усматриваетъ между ними тѣ или иныя отношенія и эти свои усмотрѣнія выражаетъ при помощи тѣхъ или иныхъ идей — только въ этой дѣятельности возстанавливается нерасторжимая связь всѣхъ сторонъ, или моментовъ нашей внутренней жизни и обнаруживается ложность всѣхъ теорій, разбивающихъ ея основныя проявленія на независимыя и только порою, случайно вступающія другъ съ другомъ въ общеніе области.

Въ основѣ всѣхъ этихъ теорій лежитъ естественная склонность человѣческой мысли приписывать продуктамъ отвлекающей способности сознанія реальный характеръ. „Я“ немыслимо безъ дѣятельности — нашъ внутренній опытъ съ безусловной достовѣрностью свидѣтельствуетъ о его дѣятельной природѣ, — но всякая дѣятельность неизбѣжно ведетъ къ тѣмъ или инымъ результатамъ, или произведеніямъ: индивидуальное сознаніе, его актъ и произведеніе, или содержаніе этого акта составляютъ три неразрывно связанныхъ другъ съ другомъ стороны, или момента нашей

единой внутренней жизни, и только этой жизни, разсматриваемой во всей полнотѣ составляющихъ ее моментовъ, принадлежитъ подлинное бытіе.

Однако, къ сознанію этой истины психологія, а за ней и метафизика приходитъ только на высшей ступени своего развитія. Только постепенно и съ большимъ трудомъ преодолѣваетъ человѣческая мысль ту невольную иллюзію, которая разбиваетъ жизнь нашей души на независимыя другъ отъ друга области и въ каждой изъ нихъ видитъ самодовлѣющую величину.

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. Эту ступень мы могли бы назвать эйдолизмомъ отъ греческаго слова *εἴδωλον*, посредствомъ котораго древніе атомисты 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 [1]). 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.

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 приходимъ къ убѣжденію, что все, что мы воспринимаемъ въ предметахъ такъ называемой внѣшней дѣйствительности не заключаетъ въ себѣ ничего иного, кромѣ различныхъ сочетаній, слагающихся изъ элементовъ нашего чувственнаго опыта, или ощущеній. На этой сенсуалистической ступени въ развитіи нашего самопознанія преодолѣвается кореннымъ образомъ представленіе о матеріальной природѣ конечныхъ элементовъ дѣйствительности. Такъ какъ, однако, человѣческій духъ еще не усвоилъ себѣ той истины, что элементы чувственнаго опыта реальны только въ томъ сознаніи, которое создаетъ ихъ своею дѣятельностью, то эти элементы играютъ въ сенсуалистической теоріи, по существу, ту же роль, какую въ эйдолистической, или матеріалистической теоріи играютъ мельчайшія частицы вещества — атомы. Представленіе о духовной закономѣрности можетъ появиться только на высшихъ ступеняхъ философскаго развитія; неудивительно, поэтому, что сенсуализмъ направляетъ всѣ свои усилія на то, чтобы понять закономѣрность господствующую надъ многообразными соединеніями, разъединеніями и перераспредѣленіями ощущеній — къ этимъ соединеніямъ сенсуалистическая теорія сводитъ всѣ реальные процессы, совершающіеся во вселенной — по тому образцу, который намъ доставляютъ науки о внѣшней природѣ. Поэтому, сенсуализмъ и родственный ему ассоціаціонизмъ совершенно правильно называютъ „психологическимъ атомизмомъ“ (Mind-Stuff-Theorie. — W. James). Въ эйдолизмѣ и сенсуализмѣ мы имѣемъ, такимъ образомъ, двѣ послѣдовательныхъ ступени въ развитіи одной и той же механической концепціи сущаго. Какъ на первой, такъ и на второй изъ этихъ ступеней мы онтологизируемъ содержанія нашихъ познавательныхъ актовъ, единственную реальность мы приписы-

ваемъ матеріалу нашего познанія и игнорируемъ его форму, въ которой проявляется относящая дѣятельность нашего сознанія.

На слѣдующую ступень психологія, а за ней и метафизика, переходитъ тогда, когда человѣческая душа начинаетъ сознавать, что надъ всѣми ея познавательными процессами господствуетъ своя самодовлѣющая логическая закономѣрность и что эта закономѣрность никоимъ образомъ не зависитъ отъ закономѣрности механической, господствующей надъ жизнью внѣшней природы. Произведенія относящей дѣятельности познанія — идеи — получаютъ въ результатѣ этого усмотрѣнія преобладающее значеніе въ психологіи: сенсуалистическая теорія душевной жизни смѣняется теоріей интеллектуалистической, вся душевная жизнь сводится къ познанію, а предполагаемымъ носителямъ ея — идеямъ — приписывается субстанціальный характеръ. Въ основѣ интеллектуалистической психологіи и тѣсно съ нею связанной идеалистической метафизики лежитъ, такимъ образомъ, онтологизированіе, или гипостазированіе спекулативныхъ элементовъ познанія, совершенно такъ же, какъ въ основѣ механическаго міропониманія лежитъ онтологизированіе эмпирическихъ элементовъ познавательной дѣятельности. Сенсуализмъ настаиваетъ на томъ, что подлинное бытіе принадлежитъ исключительно продуктамъ безотносительной дѣятельности сознанія — ощущеніямъ, интеллектуализмъ приписываетъ его произведеніямъ относящей душевной дѣятельности — идеямъ. И тотъ и другой совершенно игнорируютъ какъ самую дѣятельность сознанія, безъ которой были бы одинаково невозможны и ощущенія и идеи, такъ и сознаніе, безъ котораго немыслима никакая дѣятельность.

Идеализмъ освобождаетъ человѣческое сознаніе отъ миража тяготѣющей надъ нимъ внѣшней, механической закономѣрности, но, приписывая подлинную дѣйствитель-

ность только идеямъ и отрицая всякую иную закономѣрность, кромѣ присущей имъ закономѣрности *логической*, онъ даетъ явно одностороннее истолкованіе непосредственныхъ данныхъ нашего сознанія. Душевная жизнь уже потому не можетъ быть сведена къ идеямъ, что познаніе составляетъ лишь одну изъ функцій души, и закономѣрность, присущая идеямъ, есть лишь *одна* изъ формъ психической закономѣрности, одно изъ проявленій многосторонней, несмотря на свое внутреннее единство, дѣятельности нашего „я“.

Итакъ, мы видимъ, что механическая концепція сущаго, съ одной стороны, идеалистическая — съ другой, онтологизируютъ два различныхъ момента, двѣ различныхъ стороны нашей познавательной дѣятельности. Въ этомъ заключается ихъ основное заблужденіе, безъ преодолѣнія котораго невозможенъ дальнѣйшій прогрессъ философской мысли и разрѣшеніе всѣхъ тѣхъ безчисленныхъ трудностей, общій источникъ которыхъ — въ смѣшеніи производнаго, идеальнаго бытія съ бытіемъ субстанціальнымъ.

Эйдолизмъ, сенсуализмъ, интеллектуализмъ представляютъ собою послѣдовательныя стадіи въ развитіи нашего самопознанія. Въ основѣ всѣхъ ихъ лежитъ одностороннее, и этой своей односторонностью ложное, истолкованіе данныхъ нашей внутренней жизни. Всѣ эти концепціи отправляются отъ дѣйствительныхъ сторонъ нашей душевной жизни, — ихъ нельзя поэтому назвать безусловно ложными — но эти стороны разсматриваются въ нихъ не въ своей органической связи другъ съ другомъ и съ тѣмъ цѣлымъ, которому онѣ принадлежатъ, а въ оторванности отъ этого цѣлаго. Преодолѣніе этой оторванности и составляетъ первое условіе правильнаго пониманія нашей душевной жизни, во всей полнотѣ составляющихъ ее моментовъ. Это возстановленіе совершается въ спиритуалистической философіи. Разсматривая всѣ проявленія нашей душевной жизни въ единствѣ ихъ производящей основы, спиритуализмъ не отри-

цаетъ ни одного изъ нихъ, не пытается искусственно растворить однѣ стороны психической дѣйствительности въ другихъ, въ угоду той или иной предвзятой теоріи. За всѣми ними онъ сохраняетъ ихъ законныя права, руководясь глубокимъ принципомъ своего величайшаго представителя: „Вы заблуждаетесь не въ томъ, это вы утверждаете, а въ томъ, что вы отрицаете". Спиритуализмъ представляетъ собою, поэтому, завершительную форму философскаго міропониманія; къ нему, какъ къ своей неизбѣжной цѣли, стремится развитіе человѣческой мысли, а такъ какъ смыслъ всякаго процесса опредѣляется телеологически, то, не боясь преувеличенія, можно сказать, что только въ спиритуалистической концепціи дѣйствительности раскрывается внутренній смыслъ, господствующій надъ поступательнымъ движеніемъ философскихъ идей, что только эта концепція даетъ намъ ключъ къ правильной оцѣнкѣ того пути, по которому совершается это движеніе.

Спиритуализмъ обнаруживаетъ источникъ низшихъ формъ философскаго міросозерцанія въ многосторонней природѣ нашей познавательной дѣятельности, открывающей намъ возможность сосредоточиваться на какой-либо одной сторонѣ ея и игнорировать всѣ другія. Но, такъ какъ эта многосторонность, по существу, не только не исключаетъ внутренняго единства „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 познавательной дѣятельности: 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 одностороннія усмотрѣнія въ своемъ высшемъ синтетическомъ единствѣ. Однимъ словомъ, какъ типическія точки зрѣнія на дѣйствительность, такъ и законы ихъ смѣны коренятся въ самой природѣ нашего „я“, но познаетъ себя „я“ прежде всего въ своей познавательной дѣятельности, и двѣ первыя формы его самопознанія всецѣло построены на онтологизированіи различныхъ элементовъ этой дѣятельности. Эмпирическіе и спекулятивные элементы познанія объединены въ нашемъ „я“, какъ въ своей производящей основѣ, неразрывной внутренней связью: реальное бытіе принадлежитъ имъ лишь постольку, поскольку они представляютъ собою проявленія своей субстанціальной основы. Поэтому, внимательный и непредубѣжденный анализъ непосредственныхъ данныхъ нашей познавательной дѣятельности долженъ привести къ спиритуалистической концепціи, какъ такому идейному построенію, которое органически объединяетъ въ себѣ всѣ стороны и моменты познавательной дѣятельности „я“.

Механическая, идеалистическая и спиритуалистическая концепціи сущаго представляютъ собою три послѣдовательныхъ момента въ самопознаніи нашего „я“. Отправляясь отъ его познавательной дѣятельности ни къ какимъ другимъ концепціямъ мы и не можемъ прійти: мы приписываемъ подлинное бытіе или матеріи познанія — и въ такомъ случаѣ мы приходимъ къ механическому міропониманію — или формѣ познанія — и тогда механическое пониманіе дѣйствительности смѣняется пониманіемъ идеалистическимъ. Или, наконецъ, мы убѣждаемся въ неправильности и недопустимости такого онтологизированія отдѣльныхъ разрозненныхъ проявленій нашей познавательной дѣятельности и подлинный, субстанціальный характеръ припи-

TARTU ÜLIKOOLI
RAAMATUKOGU

сываемъ дѣятельной основѣ всей нашей внутренней жизни — нашему „я“, по аналогіи съ которымъ мы должны мыслить всякое дѣйствительное существованіе, — и тогда обѣ предыдущихъ концепціи гармонически объединяются въ спиритуалистическомъ міропониманіи. Ни къ какимъ другимъ типическимъ системамъ философія прійти не можетъ.

II.

Механическая, идеалистическая и спиритуалистическая концепціи сущаго вытекаютъ изъ многосторонней природы нашей познавательной дѣятельности, и если бы вся жизнь нашей души исчерпывалась дѣятельностью познанія, то никакія иныя онтологическія концепціи не могли бы даже возникнуть, такъ какъ для нихъ не было бы никакой точки опоры въ непосредственныхъ данныхъ нашего сознанія. Но вѣдь, на самомъ дѣлѣ, въ познаніи мы имѣемъ лишь одну изъ функцій души: настойчивыя усилія интеллектуалистической психологіи растворить въ этой функціи всѣ проявленія нашей психической жизни не могли привести ни къ чему иному, кромѣ извращенія самыхъ безспорныхъ свидѣтельствъ нашего внутренняго опыта. Если во всѣхъ своихъ онтологическихъ концепціяхъ человѣческій духъ неизмѣнно отправляется отъ тѣхъ или иныхъ сторонъ и моментовъ своей внутренней жизни, то принципіально ничего нельзя возразить противъ возможности возникновенія такихъ концепцій сущаго, которыя связаны не съ познавательной дѣятельностью сознанія, а съ другими его функціями — весь вопросъ только въ томъ, могутъ ли подобныя концепціи быть типическими?

Прежде всего изъ числа функцій, которыя могли бы служить отправнымъ пунктомъ для тѣхъ или иныхъ типиче-

скихъ концепцій дѣйствительности, мы должны исключить всѣ сложныя проявленія нашей душевной дѣятельности: мы не можемъ, напримѣръ, признать типической попытку Якова Фрошгаммера усмотрѣть подлинную основу всѣхъ вещей въ дѣятельности воображенія, или фантазіи (Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses. 1877), уже потому, что эта дѣятельность безспорно предполагаетъ совмѣстное дѣйствіе нѣсколькихъ элементарныхъ душевныхъ силъ: метафизика, отправляющаяся отъ сложныхъ проявленій нашей внутренней жизни, неизбѣжно приводитъ къ признанію множественности началъ, лежащихъ въ основѣ дѣйствительности, а мы видѣли (стр. 18 и 19), что только монистическимъ системамъ принадлежитъ подлинно типическій характеръ. На этомъ же основаніи мы должны отвергнуть глубокую и поэтическую концепцію великаго гностическаго философа Валентина, у котораго тоска по первоосновѣ всѣхъ вещей — Ахамотъ — порождаетъ создателя видимаго міра — деміурга[1]). [Сходную концепцію мы находимъ уже въ Сама-Ведахъ (Кена-Упанишады), гдѣ Богъ опредѣляется, какъ тоска человѣческой души по Безконечномъ — „Tadvanam“, то-есть „Тоска по Немъ“][2]).

Итакъ, мы пришли къ тому заключенію, что типическими могутъ быть только тѣ концепціи сущаго, которыя отправляются отъ основныхъ, далѣе неразложимыхъ функцій человѣческой души. Но какъ разъ въ вопросѣ объ элементарныхъ функціяхъ сознанія психологія — вотъ уже третье тысячелѣтіе — безпомощно топчется на одномъ мѣстѣ: то дѣленіе душевныхъ способностей на познаніе и волю, которое установилъ Аристотель, по существу, цѣликомъ сохраняется и въ современной наукѣ о душѣ; поправка, внесенная въ него Тетенсомъ, присоединившимъ къ познанію и волѣ въ качествѣ третьей основной способности нашей души еще чувство, не имѣетъ существеннаго значенія, такъ какъ почти всѣ психологи согласны въ томъ, что

чувство только сопровождаетъ всѣ проявленія другихъ силъ нашей души, но не играетъ самостоятельной и равноправной съ ними роли въ нашей внутренней жизни. Именно поэтому намъ трудно серьезно отнестись къ ученію фонъ-Фельдегга о чувствѣ, какъ основѣ дѣйствительности (Das Gefühl als Fundament der Weltordnung. 1890): мы склонны видѣть въ этомъ ученіи скорѣе безплодную потугу на оригинальность, чѣмъ продуманную философскую теорію.

Итакъ, слѣдуя современной психологіи, живущей въ данномъ, какъ и въ многихъ другихъ случаяхъ непріумноженнымъ наслѣдіемъ древности, мы должны были бы признать элементарными функціями души познаніе и волю. Мы видѣли, къ какимъ основнымъ копценціямъ сущаго приходитъ философская мысль, отправляясь отъ различныхъ моментовъ, или сторонъ нашей познавательной дѣятельности — ничто, казалось бы на первый взглядъ, не препятствуетъ ей перемѣнить свой исходный пунктъ, поставивъ на мѣсто познанія волю и перейдя, такимъ образомъ, на точку зрѣнія волюнтаристической психологіи и метафизики.

Попытки сдѣлать этотъ переходъ встрѣчаются въ исторіи философіи неоднократно. Уже у представителей патристики и схоластики, мысль которыхъ вращалась почти исключительно въ кругу, очерченномъ античной идеалистической спекуляціей, встрѣчаемъ мы, правда, болѣе или менѣе случайныя замѣчанія о волѣ, какъ объ основѣ всей нашей внутренней жизни (Tota . . . animae natura voluntas est. — Scotus Eriugena. De praedestinatione. Cap. VIII § 2). Въ новой философіи метафизика воли самаго вліятельнаго и блестящаго защитника находитъ въ лицѣ Шопенгауера[3]). Знаменитый писатель прямо противополагаетъ свой алогистическій волюнтаризмъ почти безраздѣльно господствовавшему въ его время панлогизму и главную заслугу своей системы видитъ въ преодолѣніи интеллектуалистической и раціоналистической основы идеалистическаго міропониманія. На

самомъ дѣлѣ, метафизика Шопенгауера представляетъ собою лишь одно изъ развѣтвленій того грандіознаго теченія, начало которому положилъ Кантъ своей „Критикой чистаго разума.“ Средства для обоснованія и развитія своего міровоззрѣнія Шопенгауеръ заимствуетъ или у родоначальника нѣмецкаго идеализма, или у Платона, или, наконецъ, изъ индійской философской спекуляціи, гдѣ его особенно сильно привлекали элементы идеалистическаго скептицизма въ ученіи о Майѣ. Въ предисловіи къ своему главному произведенію онъ настойчиво требуетъ отъ читателей, желающихъ проникнуть въ его міросозерцаніе, чтобы они предварительно прошли школу „изумительнаго“ Канта и „божественнаго Платона“ — и, въ самомъ дѣлѣ, безъ тѣхъ средствъ, которыя создала идеалистическая философская спекуляція, Шопенгауеръ не могъ бы не только развить свое міропониманіе, но даже сколько-нибудь отчетливо выразить концепцію, лежащую въ его основѣ.

Быть можетъ, однако, неудача, постигшая попытку Шопенгауера усмотрѣть подлинную основу всего существующаго въ волѣ, не носитъ принципіальнаго характера, а объясняется всецѣло тѣмъ, что взятая имъ на себя задача — перестроить все наше міропониманіе на совершенно новой основѣ — оказалась ему не по плечу? Систематическія дарованія знаменитаго писателя, конечно, не слѣдуетъ переоцѣнивать: очень часто развитіе его идей принимаетъ чрезвычайно странное и логически ничѣмъ не оправданное направленіе — вспомнимъ хотя бы только „объединеніе“ Канта съ Кабанисомъ въ его системѣ, которымъ, кстати сказать, Шопенгауеръ очень гордился — поэтому, созданіе послѣдовательной и законченной системы философіи, разумѣется, было ему не по силамъ, но за неудачу попытки обосновать волюнтарастическую онтологію упрекать его не приходится, такъ какъ эта неудача обусловлена самимъ существомъ дѣла.

Философія обязана и своимъ возникновеніемъ и своимъ существованіемъ познавательной дѣятельности нашей души: по существу, она есть не что иное, какъ духъ, познающій самого себя въ своихъ многообразныхъ дѣятельностяхъ. Все, къ чему философія подходитъ и на чемъ она останавливается, преломляется предварительно черезъ призму познанія: гдѣ нѣтъ познанія, тамъ, очевидно, нѣтъ и философіи. Поэтому, для философіи познаніе есть первичный, ни на что другое несводимый фактъ нашей внутренней жизни. Попытки отрицать эту первичность приводятъ только къ глубокимъ внутреннимъ несообразностямъ, вродѣ знаменитаго ученія Шопенгауера, у котораго безумная воля, по какому то непонятному капризу, порождаетъ разумное познаніе, то-есть совершаетъ актъ, противорѣчащій ея природѣ. Но, если въ познаніи мы имѣемъ самостоятельную, ни къ какимъ другимъ функціямъ нашей души несводимую, хотя и со всѣми ними координированную дѣятельность, и если какъ разъ познавательная дѣятельность человѣческой души создаетъ философію, то, очевидно, типическими, или, что то же, основными и самостоятельными, могутъ быть только тѣ онтологическія концепціи, которыя отправляются отъ тѣхъ или иныхъ сторонъ, или моментовъ нашей познавательной дѣятельности, — именно концепціи механическая, идеалистическая и спиритуалистическая.

Первыя двѣ изъ этихъ концепцій связаны съ явно одностороннимъ истолкованіемъ нашей внутренней жизни. Механическое міросозерцаніе приписываетъ подлинное бытіе предметамъ внѣшняго опыта, представляющимъ собою, на самомъ дѣлѣ, не что иное, какъ многообразныя сочетанія нашихъ чувственныхъ воспріятій; идеалистическая философія единственное подлинное бытіе приписываетъ произведеніямъ соотносящей дѣятельности нашего сознанія — идеямъ. Поэтому, ни механическое, ни идеалистическое міровоззрѣніе не въ состояніи преодолѣть интеллектуалисти-

ческую теорію душевной жизни: надъ первымъ изъ нихъ интеллектуализмъ тяготѣетъ въ безсознательной формѣ, поскольку сторонники его не отдаютъ себѣ отчета въ томъ, что внѣшняя дѣйствительность, по образцу которой они представляютъ себѣ и нашу внутреннюю жизнь, реальна лишь въ нашемъ сознаніи, какъ продуктъ, или произведеніе его познавательной дѣятельности, какъ совокупность многообразныхъ сочетаній эмпирическихъ элементовъ нашего познанія. Идеализмъ прямо провозглашаетъ спекулятивные элементы познанія единственной реальностью какъ во внѣшнемъ мірѣ, такъ и въ нашей внутренней жизни, поэтому, непреодолимой логикой своихъ исходныхъ предположеній онъ принужденъ отрицать всѣ силы и способности человѣческой души, за исключеніемъ познанія: попытки свести волю, чувство и дѣйствіе къ своеобразнымъ сочетаніямъ различныхъ элементовъ нашего познанія и такимъ образомъ устранить эти „антиинтеллектуальныя“ начала изъ числа самостоятельныхъ и основныхъ силъ и способностей человѣческой души проходятъ красной нитью черезъ всю исторію идеалистической философіи. Мы имѣемъ здѣсь дѣло съ сознательнымъ, послѣдовательно и до конца проведеннымъ интеллектуализмомъ въ истолкованіи нашей психической дѣйствительности.

И спиритуалистическая онтологія генетически несомнѣнно связана съ интеллектуализмомъ, поскольку къ своему основному ученію — о субстанціальномъ характерѣ нашего „я“ — она приходитъ путемъ мысленнаго анализа, направленнаго на нашу познавательную дѣятельность во всей полнотѣ участвующихъ въ ней сторонъ и моментовъ. Но наше „я“ въ своемъ реальномъ, нерасторжимомъ единствѣ обнимаетъ не только всѣ составные моменты познавательной дѣятельности, но и всѣ другія силы и способности человѣческой души. Поэтому, философія, усматривающая въ „я“ единственное подлинное, субстанціальное бытіе, живущее единой

нераздѣльной жизнью во всѣхъ своихъ проявленіяхъ, не поставлена въ печальную необходимость отрицать въ нашемъ внутреннемъ мірѣ все, что не есть познаніе и не можетъ быть сведено къ нему.

Итакъ, спиритуалистическое пониманіе дѣйствительности преодолѣваетъ интеллектуалистическое толкованіе непосредственныхъ данныхъ нашего внутренняго опыта и возвышается надъ связанными съ этимъ толкованіемъ механической и идеалистической концепціями сущаго. На предыдущихъ страницахъ мы затронули вопросъ о тѣхъ онтологическихъ концепціяхъ, которыя пытаются найти для себя отправную точку не въ познаніи, а въ другихъ проявленіяхъ человѣческой души. Мы настаивали на томъ, что эти попытки, отрицая самостоятельный и основной характеръ познавательной дѣятельности, лежащей въ основѣ философскаго творчества, по самому существу своему не могутъ быть типическими. Но и независимо отъ вопроса о типичности метафизики воли, или метафизики чувства, или метафизики дѣйствія, ясно, что всѣ эти концепціи гармонически объединяются и примиряются въ спиритуалистическомъ міровоззрѣніи, такъ какъ всѣ онѣ отправляются отъ отдѣльныхъ разрозненныхъ сторонъ нашей душевной жизни, а спиритуализмъ связываетъ всѣ эти стороны въ нерасторжимомъ реальномъ единствѣ нашего „я“. Поэтому, спиритуализмъ, какъ онтологическая теорія, никоимъ образомъ не связанъ съ тѣмъ или инымъ дѣленіемъ нашихъ душевныхъ способностей. Сохранится ли въ будущемъ господствующее нынѣ дѣленіе на познаніе, чувство и волю — въ виду крайней его противорѣчивости намъ это представляется мало вѣроятнымъ — или на смѣну ему придетъ другое дѣленіе — основное предположеніе спиритуалистической онтологіи отъ этого не поколеблется: вѣдь никакой, даже самый тонкій и углубленный анализъ ничего не можетъ измѣнить въ томъ безспорномъ положеніи, что всѣ проявленія нашей душевной

жизни, какъ бы мы ихъ ни классифицировали, предполагаютъ въ качествѣ своей необходимой основы то „я“, которому они принадлежатъ. По отношенію ко всѣмъ тѣмъ концепціямъ дѣйствительности, которыя ищутъ точки опоры въ тѣхъ или иныхъ моментахъ нашей психической дѣятельности, разсматриваемыхъ въ ихъ оторванности отъ того цѣлаго, съ которымъ они органически связаны, — по отношенію ко всѣмъ этимъ одностороннимъ и ограниченнымъ концепціямъ спиритуализмъ всегда останется единственнымъ цѣлостнымъ міропониманіемъ и въ качествѣ такового завершительной формой философской мысли.

Примѣчанія.

Къ главѣ первой.

1) Окончательное торжество доставило геліоцентрической теоріи знаменитое сочиненіе Коперника „De revolutionibus orbium coelestium“ (1543), но зародыши ея относятся къ глубокой древности. Такъ уже пиѳагореецъ Филолай лишилъ землю ея привиллегированнаго положенія въ центрѣ міра, заставивъ ее вращаться около „центральнаго свѣтила“, а современникъ Аристотеля Гераклидъ Понтскій предложилъ новую астрономическую гипотезу, которую выдающійся изслѣдователь исторіи космологическихъ ученій, Pierre Duhem называетъ „первымъ очеркомъ системы Коперника“ (Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Tome premier. Paris 1913. P. 404). Полъвѣка послѣ смерти Аристотеля геліоцентрическую теорію развивалъ другой астрономъ, которой былъ не только предшественникомъ, но и вдохновителемъ Коперника:

„Les ingénieuses inductions de G. Schiaparelli — говоритъ Duhem (Op. cit. P. 418) — nous ont fait retrouver, dans Héraclide le Paradoxologue, un novateur aussi audacieux qu'heureux; au temps même d'Aristote, il posait les hypothèses essentielles du système astronomique de Copernic. L'importance saisissante d'une telle conclusion serait peut-être de nature à inspirer en quelques esprits une certaine méfiance à l'égard des raisonnements qui l'ont fournie; elle pourrait leur faire craindre que ces raisonnements n'eussent été trop fortement sollicités par le désir de trouver, dans l'Antiquité grecque, un précurseur au grand réformateur du XVIe siècle.

Ces craintes seraient mal fondées; qu'au temps d'Aristote, le système héliocentrique, auquel le nom de Copernic devait être plus

tard attaché, ait déjá compté des partisans, cela n'a rien que de très vraisemblable. Un demi-siècle au plus après la mort d'Aristote, en effet, le même système était soutenu, les documents les plus autorisés nous l'affirment, par un astronome de grand talent; et cet astronome a eu la gloire d'être non seulement le précurseur, mais encore l'inspirateur de Copernic, qui a connu sa tentative et s'en est autorisé. Cet astronome est Aristarque de Samos.

2) Examen du livre de M. Darwin sur l'origine des espèces. 1864. P. 17.

Къ главѣ второй.

I.

Свою классификацію Лопатинъ резюмировалъ съ удивительною ясностью и отчетливостью въ статьѣ „Спиритуализмъ, какъ монистическая система философіи" (Вопросы философіи и психологіи. Кн. 115. Ноябрь — Декабрь 1912 года). Изъ этого резюме мы позволимъ себѣ привести наиболѣе важныя мѣста.

„Въ моихъ прежнихъ статьяхъ и сочиненіяхъ мнѣ уже не разъ приходилось указывать, что возможны только три типическихъ системы монизма въ философіи, — двѣ положительныхъ и одна отрицательная. Такую лишь троякую возможность я старался обосновать изъ коренного устройства нашего ума. При этомъ я выдвигалъ положеніе, которое неоднократно доказывалъ и которое само по себѣ представляется въ достаточной степени убѣдительнымъ, почему я и не буду на немъ останавливаться долго, а только на него сошлюсь. Смыслъ этого положенія въ слѣдующемъ: наша мысль всегда должна отправляться отъ чего-нибудь даннаго, отъ непосредственно или интуитивно сознаваемаго и переживаемаго; это относится и къ нашему пониманію даже самыхъ абстрактныхъ истинъ: онѣ всегда, въ послѣднемъ основаніи, бываютъ отвлечены отъ чего-нибудь наличнаго сознанію, — въ этомъ неизбѣжное и непремѣнное условіе положительной содержательности какихъ бы то ни было нашихъ утвержденій.

Между тѣмъ обыкновенная человѣческая интуиція имѣетъ дѣло только съ данными двоякаго рода. Во первыхъ, она обращена на внутреннія переживанія человѣческаго духа, т. е. на нашу

субъективную психическую жизнь во всемъ ея разнообразіи и составѣ, куда принадлежитъ и наша мысль со всѣмъ, что въ ней дѣйствительно и прямо дано, и наше чувство, и наша воля, и всякая наша активность; сюда же относятся и наши ощущенія, и всѣ наши внѣшнія воспріятія, поскольку они являются наличными событіями нашей душевной жизни. По аналогіи съ этимъ внутреннимъ цѣлымъ нашего субъективнаго существованія, мы невольно предполагаемъ внутренній міръ у окружающихъ насъ другихъ одушевленныхъ существъ, каждое изъ которыхъ живетъ своею особою субъективною жизнью, отличною отъ нашей и трансцендентною нашей. Во-вторыхъ, пользуясь нѣкоторою опредѣленной частью или областью нашихъ психическихъ переживаній, — главнымъ образомъ ощущеніями нашихъ внѣшнихъ чувствъ, — и мысленно перенося элементы этихъ переживаній за предѣлы нашего непосредственно даннаго субъективнаго міра, какъ что-то независимое отъ него, мы составляемъ изъ нихъ образы внѣшнихъ матеріальныхъ процессовъ. Другихъ интуитивныхъ данныхъ въ нашемъ сознаніи нѣтъ, потому что мы все непосредственно и прямо переживаемъ или какъ свои дѣйствія и состоянія, или какъ принудительно ощутимое нами сопротивленіе и противостояніе намъ какого-то чуждаго и внѣшняго намъ бытія. Отсюда получается воззрительный или интуитивный постулатъ нашей мысли: что не содержитъ въ себѣ никакихъ психическихъ или физическихъ признаковъ, того мы не въ состояніи дѣйствительно мыслить какъ реальное. Что ничего не думаетъ и ничего не чувствуетъ и ничего не хочетъ, и что, въ то же время, не обладаетъ никакимъ протяженіемъ, никакъ не движется и не проявляетъ себя ни въ какихъ другихъ матеріальныхъ дѣйствіяхъ или состояніяхъ, то представляетъ въ нашихъ глазахъ совершенное отсутствіе бытія. Мы можемъ понять лишь такую реальность, которая обладаетъ или духовными или матеріальными свойствами.

Для метафизики это значитъ: мы только тогда можемъ имѣть содержательное метафизическое знаніе, если трансцендентное нашему сознанію реальное бытіе, изъ предположеній о которомъ слагаются всѣ метафизическія теоріи, духовно или матеріально въ себѣ. Въ противномъ случаѣ метафизическая реальность для насъ абсолютно непостижима и закрыта; если она и существуетъ, мы не можемъ составить о ней никакого содержательнаго или положительнаго понятія: мы можемъ ее мыслить только чрезъ послѣдовательное отрицаніе всѣхъ понятныхъ намъ признаковъ. Такъ получаются

три чистые типа монистическаго (т.-е. приписывающаго всѣмъ вещамъ однородную сущность) пониманія міра: 1) спиритуализмъ (признаніе истинно сущаго за духъ), 2) матеріализмъ (признаніе всего реальнаго за бытіе, всецѣло и въ себѣ внѣшнее). При логически послѣдовательномъ развитіи, это понятіе приводитъ къ утвержденію у метафизической реальности только геометрическихъ и механическихъ свойствъ, а въ послѣднемъ результатѣ къ признанію протяженности и непроницаемости за коренные аттрибуты всего матеріальнаго). Таковы два положительные типа монистическаго міропониманія. Но рядомъ съ ними существуетъ еще одинъ, уже чисто отрицательный типъ: агностицизмъ или ноуменализмъ (образуя послѣднее обозначеніе отъ кантовскаго термина ноуменъ). Онъ заключается въ признаніи, что метафизическая реальность есть абсолютно непостижимая сущность, не содержащая въ себѣ никакихъ понятныхъ для насъ признаковъ и отношеній и не обладающая ни матеріальными, ни духовными свойствами.

Конечно, здѣсь я говорю только о чистыхъ, такъ сказать, предѣльныхъ типахъ монизма. Въ дѣйствительности, эти основные типы, даже въ системахъ по намѣреніямъ своимъ монистическихъ, сплошь и рядомъ смѣшиваются и разнообразно сливаются между собою“ (Стр. 435—438).

II.

1) Wir wollen zunächst zwei Weltansichten als Vorstufe der grösseren Einsicht bezeichnen, da sie leichter in ihrer Unhaltbarkeit zu erkennen sind und obwohl auch heute noch von Vielen getheilt, doch dem Anfange der menschlichen Cultur angehören. Die erste besteht in einer naiven Identificirung von Geist uud Materie, deren Gegensatz man nicht beachtet; wir wollen diesen Standpunkt den naiven Materialismus nennen. Der Leib des Menschen ist darnach nicht unbeseelt, aber die Seele ist von dem Leib nicht verschieden. Dieser Standpunkt gehört der Poesie und dem mythologischen Zeitalter.

Ihm gegenüber steht der naive Dualismus, welcher Geist und Materie streng scheidet und beide nebeneinander als Ursachen der Dinge zur Erklärung aller Ereignisse braucht. Dieser Standpunkt ist schon besser, als der vorige, weil er das scheidet, was geschieden

werden muss; aber er ist naiv, weil er es so sehr scheidet, dass es nun mit keiner Hülfe mehr zusammengebracht und nicht in seiner lebendigen Einheit begriffen werden kann. (Ueber die Unsterblichkeit der Seele. II. Auflage. 1879. Стр. 28, 29.)

2) Auf diese Vorstufen folgen dann die drei grossen Weltansichten, in welche sich die gebildete Menschheit getheilt hat, indem zu allen Zeiten bald die eine, bald die andere vorgeherrscht, bald alle drei nebeneinander gegolten haben bis auf den heutigen Tag. Man sah ein, dass wenn man dualistisch zwei Principien setzte, zwei Götter oder zwei absolute Substanzen nebeneinander kommen würden, die nichts zusammenbindet, die auf einander keinen Einfluss haben könnten, und also die Wechselwirkungen der Dinge und die Einheit der Welt unerklärt liessen. Da nun alles Seiende sich einmal entweder als ideell oder als materiell zeigt, so setzten die Einen das Ideale als das Erste und erklärten daraus auch die materiellen Dinge. Man kann diesen Standpunkt Idealismus nennen. Zu diesem Standpunkt ist auch das „dogmatische" Christenthum (nicht die christliche Religion) als eine Unterart zu rechnen, da es die materielle Welt aus dem Wort Gottes, also aus einem geistigen, nicht materiellen Princip hervorgehen lässt.

Dieser Weltansicht mussten natürlich viele Schwierigkeiten anhaften; denn wie das Materielle, das im Raume ausgedehnt und dazu von physischer Schwere und in Bewegung ist, wie dieses als Funktion eines ideellen Princips zu denken sei, das seinerseits unräumlich weder auf der Wage etwas wiegt, noch einer Ortsbewegung fähig ist, das liess sich auf keine Weise sagen oder rechtfertigen. Darum erhob sich dem Idealismus gegenüber dreist der entgegengesetzte Standpunkt, welcher vielmehr das Geistige als eine Function des Materiellen betrachtet, und den wir deshalb im Allgemeinen als Materialismus benennen können. Es ist, oder existirt darnach nur Materie, d. h. ausgedehnter und bewegbarer Stoff; alles was sonst noch Sein hat, ist als Function der Materie zu betrachten.

Allein der Materialismus beherbergt ebenso grosse Schwächen, wie der Idealismus; denn wie aus einem Dinge, das nothwendig Gewicht, Lage, Bewegung und sinnliche Wahrnehmbarkeit hat, die geistige Welt, z. B. Wissenschaft, Glaube, Liebe, Gerechtigkeit u. s. w. hervorkommen soll, was nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden kann, das hat der Materialismus immer unbeantwortet gelassen. Sehr natürlich kam man daher auf einen dritten Standpunkt,

der wieder auf den Dualismus zurückgeht, aber nun nicht zwei Principien nebeneinandersetzt, sonder nur eines, welches in zwei verschiedenen Weisen ausgedrückt werden könne. Dies ist das Identitätssystem des Spinozismus. Darnach lässt sich jede Sache doppelt anschauen, einmal sinnlich als materiell, zweitens intellektuell als Geist, Beides aber nicht als verschieden von einander, sondern als ein und dasselbe, wie derselbe Gedanke in zwei verschiedenen Sprachen, oder wie Friedrich der Grosse und der alte Fritz.

Wie glänzend diese Weltansicht aber auch die Schwierigkeiten der beiden vorigen zu lösen scheint, so nagt doch auch an ihr der Wurm, und wir müssen sie ebenfalls als ausgehöhlt und abgestorben verwerfen, wenn sie auch noch so viele Anhänger zählen mag. Denn mit der Identität beider Principien ist ihre Wechselwirkung ausgeschlossen; gleichwohl wird sich Niemand überreden lassen, dass die materiellen Dinge, z. B. die Speisen, in unserem geistigen Theile, z. B. den Gefühlen, keine Veränderungen hervorriefen, oder dass unser Wille nicht Ursache der körperlichen Bewegungen sei. (Ib. Стр. 29—32.)

3) Nun sind dies aber die einzig möglichen Weltansichten, wenn man von dem Gegensatz des Idealen und Materiellen ausgeht. Entweder man setzt naiver Weise eine Identität (naiver Materialismus) oder ebenso naiv eine absolute Trennung (Dualismus). Wenn Beides unstatthaft, so leitet man entweder das Materielle aus dem Idealen ab (Idealismus), oder das Ideale aus dem Materiellen (Materialismus), oder endlich man erklärt beides für Attribute d. h. verschiedene Anschauungs- oder Erscheinungs-Formen einer und derselben Substanz (Spinozismus). Da nun alle diese Weltansichten unhaltbar sind, so muss man einen Fehler in dem Princip gemacht haben. Deshalb habe ich oben bemerkt, dass ich den Gegensatz des Ideellen und der Materie für falsch erkläre. Ich suche deshalb eine vierte Weltansicht, die sich an den Begriff, welchen Leibnitz von der Materie bildete, anschliesst. Darnach ist die Materialität nicht wirklich vorhanden, sondern nur ein Phänomen, d. h. eine unseren Sinnen, die selbst zum Geiste gehören, zukommende Vorstellungs- oder Anschauungsweise. Wenn es sich aber so damit verhält, so ist die grosse Noth, welche die Idealisten und Materialisten zum Kampfe treibt, beschworen, und aus dem vernichtenden Kampfe, den beide mit Recht gegen einander führen, geht unbeschädigt und unbetheiligt eine vierte Weltansicht hervor. (Ib. Стр. 32—33.)

Въ „Die wirkliche und die scheinbare Welt“ (1882) Тейхмюл-

леръ слѣдующимъ образомъ резюмируетъ классификацію, изложенную имъ въ „Die Unsterblichkeit der Seele“:

Da sich jede neue Arbeit nun selbst in die Reihe der geschichtlichen Entwickelung stellt, so ist es angezeigt, ein Bewusstsein über die Stellung zu den Früheren zu gewinnen. Zu diesem Zwecke bin ich in meiner Schrift „über die Unsterblichkeit der Seele“ von dem Trendelenburg'schen Eintheilungsprincipe ausgegangen, welches die früheren Lehrmeinungen der Philosophen übersichtlich gruppirt. Trendelenburg fand nähmlich nach der bisherigen Entwickelung der Philosophie zwei höchste Begriffe heraus, die in Gegensatz zu stehen scheinen und um deren Vermittelung sich die Denker bemüht hätten. Er nennt sie „Denken“ und „Sein“, hält aber von seinem Standpunkte natürlich eine Definition dieser Begriffe für unmöglich. Da es in die Augen fällt, dass bei diesem Eintheilungsgrunde diejenigen unbefangeneren Philosophen, denen der Gegensatz von „bewussten Gedanken“ und „blinder Kraft“ noch nicht aufgegangen ist, unberücksichtigt bleiben mussten, so schickte ich den drei von Trendelenburg namhaft gemachten Weltansichten zuerst den naiven Hylozoismus und Dualismus voraus, da der erstere den Gegensatz noch gar nicht merkt, der letztere ebenso naiv keine Schwierigkeit in der Zweiheit der Anfänge findet. Die Weltansichten sind aber nach Trendelenburg erstens der Materialismus, welcher irgendwie den Geist aus dem Stoff herauszukochen oder zu quirlen versucht, zweitens der Idealismus, welcher den Stoff irgendwie von dem Geiste setzen oder schaffen lässt oder ihn durch eine Zersetzung und Auseinandersprengung des Geistes entlässt, und endlich der Spinozismus, der die beiden Gegensätze parallel aufstellt und sie wie Körper und Schatten als zwei ungleichartige Ausdrücke für ein und dasselbe Wesen geltend macht. Die völlige Unhaltbarkeit dieser drei Weltansichten habe ich in jener Schrift nachzuweisen versucht. (Стр. V и VI.)

Ср. также „Darwinismus und Philosophie“ (1877), стр. 2: Die Philosophie hat bisher drei Standpunkte versucht, um den Zusammenhang der Welt zu überschauen; von jedem derselben blieben die wichtigsten Erscheinungen unerkennbar. Der Materialismus konnte die Gesetze und Formen der Natur uud das geistige Leben nicht erklären; der Idealismus fand keinen Übergang von dem Allgemeinen zur Existenz; der Spinozismus verfolgte die beiden Seiten seiner erdichteten Gleichung, ohne für diese dualistische Darstellung einen Grund zu wissen und ohne eine Erkenntnissquelle für die zweite Seite,

für die Welt der Ausdehnung anzugeben . . . Ich . . . suche eine vierte Weltansicht, deren Standpunkt schon von Leibnitz in kurzen kühnen Aphorismen aufgezeichnet wurde.

Терминомъ персонализмъ для обозначенія метафизической системы Тейхмюллера я пользуюсь, слѣдуя проф. Я. Ф. Озе (Персонализмъ и проективизмъ въ метафизикѣ Лотце. Юрьевъ, 1896). Тейхмюллеръ, какъ указываетъ проф. Озе, „употребляетъ этотъ терминъ въ болѣе узкомъ смыслѣ, а именно для обозначенія своего ученія о „я“ въ „Neue Grundl. der Psych. u. Log.“ стр. 157: Diesen neuen Standpunkt, der durch die neue Erkenntnisstheorie gewonnen wird, kann man Personalismus nennen, weil das Ich als Einheit der Persönlichkeit unmittelbar bewusst wird und die drei Functionen als die ihrigen gebraucht und behauptet. Этимъ объясняется то обстоятельство, что Тейхм. считаетъ характерными чертами „персонализма“ только слѣдующія: (Ib.) Zuerst muss eingesehen werden, dass Wille und Gefühl zwei Namen für ein und dasselbe sind; zweitens die Empfindungen dem theoretischen oder Vorstellungs-Gebiete weggenommen und als bewusst gewordene Bewegungen erkannt werden. Drittens muss man Erkenntniss, Gefühl (Willen) und Bewegung als blosse Functionen erkennen, die unter einander in Coordination stehen. Viertens muss das Bewuusstsein von der Frkenntnissfunction unterschieden werden. Fünftens endlich muss man zu dem Hauptpunkte kommen und diese Functionen als einem Ich zugehörig auffassen, ohne welches sie haltungslos und sinnlos wären, wie disjecta membra, die keinem einheitlichen ganzen Wesen als Glieder dienten (стр. 277—278).

Такъ какъ, однако, психологическое ученіе о „я“ составляетъ у Тейхмюллера основу его метафизическаго ученія о сущемъ, или субстанціи, то вполнѣ естественно назвать персоналистической не только психологію, но и онтологію великаго мыслителя.

Ср. Neue Grundlegung der Psychologie und Logik. Стр. 156 Ich gehe auf die einfache und allgemeine Menschheitsphilosopie zurück, welche in der Persönilichkeit ein wirkliches Wesen anerkennt und das Ich, das Jeder für sich in Anspruch nimmt, in gleicben Rang setzt mit allem, was als Substanz existirt“. (Озе Op. cit. Стр. 278).

4) Eins muss man bei Trendelenburg tadeln, dass er dem Spinozismus zu grosse Ehre anthut, indem er den Parallelismus der Gegensätze von Denken und Sein als ein eigenes und bedeutendes

System betrachtet. Es ist ja, wie ich schon mehrfach gezeigt habe, grade dieses sogenannte System von vornherein völlig zu eliminiren, da das Denken bei Spinoza schlechterdings von dem Attribut der Ausdehnung unbeeinflusst bleiben soll, und Spinoza also von der ganzen Welt im Raum consequenter Weise nichts percipiren, nichts wissen und nichts ahnen kann. Dagegen wäre es angezeigt gewesen, die Systeme, welche Trendelenburg unter den Idealismus oder Platonismus ordnet, in zwei Gruppen zu zerlegen. Die einen gehen nämlich wirklich von einem blossen Gedanken oder λόγος aus und lassen aus diesem die sinnenfälligen Dinge werden oder schaffen; die andern aber suchen den Gegensatz von Denken und Sein zu indifferenziren und kommen daher zu einem Monismus. Hierhin gehört Plato in erster Linie, der in seiner Weltseele als dem sich selbst bewegenden Princip Idee und Bewegung, Denken und „blindes Sein" mischt und die Mischung und Einigung dialektisch zu beweisen versucht. Der recht verstandene Plato müsste also die Stelle einnehmen, welche Trendelenburg dem Spinoza zuweist, und dieser müsste vielmehr mit dem von mir zu Ergänzung der Eintheilung hinzugefügten Dualismus und Hylozoismus als eine naive Vorstufe der Philosophie zusammengeordnet werden. Dann würden die monistischen Systeme Schelling's, Hegel's und einiger Epigonen mit ihrem Realidealismus oder Idealrealismus unter die dritte Gattung fallen, d. h. unter den recht verstandenen Platonismus. Denn wenn Hegel unter den abstracten Idealismus untergeordnet würde, so könnte man zwar zur Rechtfertigung sagen, dass bei ihm die Natur nur das Aussersichsein des Geistes ist; allein man würde doch mit grösserem Rechte von seinem Standpunkte aus erwidern, dass die Idee nur desshalb die Natur entlassen konnte, weil sie dieselbe in sich hatte. Die Negativität ist ja der Grund des ganzen dialektischen Processes und durch diese ist erst die abstracte Idee zu einer realen Kraft und weltschöpferischen Macht geworden, die sich selbst lebendig entwickelt, entzweit und zusammennimmt. Mithin würden sich durch diese Remedur der Trendelenburg'schen Eintheilung die modernen Systeme erst ohne Widerrede gerecht classificiren lassen, wie dadurch auch der wahre Plato erst sein volles Licht erhält, während er uns bei Trendelenburg trotz aller seiner Zustimmung und Verherrlichung nur als Urheber einer ganz einseitigen und phantastischen Weltbetrachtung erscheinen muss. (Die wirkliche und die scheinbare Welt. Стр. XIII—XV).

III.

Wenn ich nun meine Stellung zu diesen verschiedenen Systemen angeben soll, so darf ich wohl erst versuchen, sie mit Verzicht auf die beiden, der Trendelenburg'schen Eintheilung zu Grunde liegenden undefinirten Begriffe verständlicher zu charakterisiren. Wir können nämlich beim Ueberblick des ganzen Inhalts aller menschlichen Erkenntniss zwei Gruppen unterscheiden, nämlich den empirischen und den speculativen Inhalt. Aller empirische Inhalt wird auf sinnenfällige Objecte bezogen; aller speculative Inhalt auf Ideen und Intelligibles. Nun scheint mir die Richtung aller Philosophen hiernach sich zu scheiden; denn der sogenannte Materialismus, „Demokritismus" und Empirismus projicirt unsere Anschauungsbilder und die sich daran anschliessende Erkenntniss nach Aussen und glaubt an eine sinnliche Natur, an sinnenfällige, empirische Objecte oder Substanzen in einer Mehrheit oder in einer Einheit; für die im abstracten Gebiete der Erkenntniss auftretenden Begriffe, die Kräfte, Gesetze und geistigen Functionen aber weiss man natürlich kein materielles Ding als Träger ausfindig zu machen und muss sie in der unklarsten Weise und in völliger Rathlosigkeit irgendwie an die Dinge anhängen, was dann den gerechten Spott der Idealisten veranlasst. Der sogenannte Idealismus andererseits projicirt nun grade unsere Begriffe nach Aussen und lässt einen naturfreien Logos, einen *νοῦς*, die Liebe, das Gute, den Zweck, die Idee, die Weltordnung, das Gesetz und dergleichen intelligible höhere Mächte als die eigentliche Substanz auftreten; allein ebendarum wird es ihm unmöglich etwas Gescheidtes über den Ursprung der in der empirischen Erkenntniss gegebenen sinnlichen Welt zu sagen; denn die Schöpfung aus Nichts, die Entlassung der Natur, oder der Schleier der Maja oder die Verfinsterung des Lichts durch Entfernung vom Urbilde oder Abfall und dergleichen Redensarten werden keinen Naturforscher überzeugen. Der sogenannte Monismus endlich, oder der Realidealismus und die Systeme der ursprünglichen Identität oder Indifferenz des Absoluten beachten nach dem Vorbilde von Plato's Weltseele die Einigung und den Zusammenhang des empirischen und speculativen Elementes in unserer Erkenntniss von der Welt und projiciren diese Einheit nach Aussen und lassen durch Dialektik oder durch Potenzenreihen oder sonstwie Natur und Geist sich nebeneinander oder auseinander oder ineinander objectiv entwickeln.

Desshalb sind alle diese Systeme projectivische Darstellungen unseres Erkenntnissinhaltes und, da die Erkenntniss nothwendig auf den Augenpunkt des Subjects bezogen ist, bloss perspectivische Bilder. Da nun in der ganzen erkennenden Thätigkeit, sowohl in den sinnlichen Anschauungen, als in den sogenannten Ideen und Principien, nur unser Erkenntnissinhalt gegeben ist, der nur ein ideelles Sein als Erkenntnissinhalt hat, so leugne ich, dass von und in irgend einem dieser Systeme das Existiren und das substanziale Sein gefunden werden könne, und setzte diesen ideellen, perspectivischen Bildern der Welt das Subject entgegen, welches sich im Augenpunkte befindet und nur durch eine Fiction „umgeklappt" und mit auf die Bildfläche geworfen wurde. Dies Subject ist die vergeblich in seinem objectiven ideellen Inhalt gesuchte Substanz. Die Nüancen der verschiedenen Systeme und ebenso alle ihre sogenannten principiellen Gegensätze verschwinden daher für diesen neuen Standpunkt, von welchem aus sie alle nur für perspectivische Bilder gelten können. (Ib. Стр. XV—XVII.)

VI.

1) Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialialismus. Vortrag, gehalten in der dritten allgemeinen Sitzung der Versammlung der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte zu Lübeck am 20. September 1895. Leipzig 1895.

2) **Ученіе Спинозы о тождествѣ.**

Съ легкой руки Фехнера параллелистическая теорія душевной жизни получила во второй половинѣ прошлаго столѣтія почти никѣмъ не оспариваемое преобладаніе. Сторонники этой теоріи считаютъ родоначальникомъ ея Спинозу. Въ самомъ дѣлѣ, изъ классиковъ новой философіи никто съ такой отчетливостью не выразилъ того положенія, что порядокъ и связь душевныхъ переживаній самымъ строгимъ образомъ соотвѣтствуетъ порядку и связи физіологическихъ процессовъ, совершающихся въ нашемъ тѣлѣ. Обоснованіемъ и развитіемъ этого положенія, по существу, и исчерпывается современная параллелистическая теорія, въ системѣ же Спинозы ученіе

о параллельномъ протеканіи психическихъ и физіологическихъ процессовъ занимаетъ подчиненное мѣсто, представляя собою лишь одинъ изъ моментовъ въ его общей метафизической системѣ. Такъ какъ это обстоятельство до сихъ поръ почти совсѣмъ не привлекало вниманія историковъ новой философіи, то я позволю себѣ въ самыхъ краткихъ и общихъ чертахъ изложить результаты моихъ изслѣдованій о различныхъ формахъ ученія Спинозы о тождествѣ.

Знаменитая седьмая теорема второй книги „Этики", утверждающая, что „порядокъ и связь идей" совпадаетъ съ „порядкомъ и связью вещей" (ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum) въ послѣдовательномъ развитіи системы знаменитаго философа получаетъ пять различныхъ значеній.

Первое значеніе. Въ томъ же порядкѣ, въ какомъ изъ идеи Бога слѣдуютъ идеи всѣхъ вещей, въ такомъ же порядкѣ изъ реальной сущности Бога слѣдуютъ дѣйствительныя вещи. Идеи противопоставляются здѣсь и, затѣмъ, отождествляются съ «вещами» не въ качествѣ психическихъ содержаній: въ разрядъ «вещей» (res) Спиноза первоначально относитъ явленія какъ внѣшняго, такъ и внутренняго міра и стремится, затѣмъ, показать, что вся дѣйствительность — какъ духовная, такъ и матеріальная — совершенно такъ же вытекаетъ изъ божественной основы міра, какъ идеи отдѣльныхъ вещей вытекаютъ изъ идеи Бога. Другими словами онъ утверждаетъ, что мысль и бытіе въ Богѣ и въ слѣдующей изъ него конкретной дѣйствительности связаны другъ съ другомъ отношеніемъ безусловнаго тождества. Мы можемъ, поэтому, назвать первую форму занимающей насъ концепціи панлогистическимъ параллелизмомъ. Въ этой формѣ получаетъ отвлеченное выраженіе одно изъ основныхъ и задушевныхъ убѣжденій Спинозы во внутреннемъ единствѣ Бога и его тождествѣ со Вселенной: Богъ есть логическая основа міра, міръ — его необходимое логическое слѣдствіе; связь Бога съ міромъ мы должны мыслить по типу связи логическаго основанія съ логическимъ слѣдствіемъ, ихъ неразрывная связь въ единомъ логическомъ актѣ является субъективнымъ отраженіемъ связи, объединяющей Бога съ міромъ.

Второе значеніе. Міръ, слѣдующій изъ единой божественной сущности долженъ обладать внутреннимъ единствомъ. Но эта идея о внутреннемъ единствѣ всего существующаго сталкивается у Спи-

нозы съ его натурфилософіей и антропологіей. Въ этихъ частяхъ системы нашъ философъ всецѣло подчиняется механическимъ и дуалистическимъ теоріямъ своего времени, и вотъ передъ нимъ выростаетъ задача примирить панлогистическую основу своего міросозерцанія [1]) со слѣдующими частями системы, заимствованными изъ господствовавшаго въ его время механическаго пониманія природы и человѣка, — задача примирить Аристотеля [2]) и Ѳому Аквинскаго съ Галилеемъ и Декартомъ. Механическая философія неизбѣжно ведетъ или къ грубому матеріалистическому отрицанію духовнаго начала во вселенной, или, въ лучшемъ случаѣ, отдѣляетъ міръ физическій отъ міра психическаго непроходимою пропастью; какого бы то ни было причиннаго взаимодѣйствія между обоими мірами механическая натурфилософія допустить не можетъ, такъ какъ малѣйшее вмѣшательство духовныхъ процессовъ въ жизнь природы уничтожило бы безусловное господство надъ нею механической закономѣрности. Поэтому, сторонникамъ механическаго пониманія дѣйствительности, преодолѣвшимъ низшую его форму — матеріализмъ, не остается ничего иного, какъ видѣть въ жизни природы замкнутый рядъ процессовъ, нигдѣ и ни при какихъ обстоятельствахъ не сообщающійся съ областью психическихъ явленій. Механистическій дуализмъ сталкивается, такимъ образомъ, у Спинозы съ идеалистическимъ монизмомъ, лежащимъ въ основѣ его ученія о Богѣ: единство міра, необходимо вытекающее изъ взгляда на него, какъ на слѣдствіе единой отвлеченной основы всѣхъ вещей, грозитъ разбиться вслѣдствіе непримиримой противоположности началъ, составляющихъ нашу конкретную дѣйствительность. И вотъ Спиноза разрубаетъ Гордіевъ узелъ, провозглашая явленія духовнаго міра, съ одной стороны, явленія міра матеріальнаго, съ другой, модусами двухъ различныхъ аттрибутовъ, или свойствъ единой божественной субстанціи. Въ своей абсолютной основѣ оба міра совершенно тождественны: Богъ, разсматриваемый „подъ аттрибутомъ протяженности“ (sub attributo extensionis) ничѣмъ не отличается отъ Бога, разсматриваемаго „подъ

1) См. мою статью „О панлогизмѣ у Спинозы“. Вопросы философіи и психологіи. Май — Іюнь 1914 г.

2) Объ Аристотелѣ Спиноза говоритъ всегда съ глубокимъ пренебреженіемъ, тѣмъ не менѣе всѣ основныя идеи его метафизики заимствованы у Стагирита или, точнѣе, изъ схоластическихъ руководствъ XVII вѣка по философіи, опиравшихся главнымъ образомъ на теоріи Аристотеля въ изложеніи и толкованіи средневѣковыхъ комментаторовъ.

аттрибутомъ мышленія“ (sub attributo cogitationis): въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ одну и ту же вещь, но выраженную двумя различными способами. Такимъ образомъ, Спиноза пытается преодолѣть дуализмъ, неразрывно связанный съ самой сущностью механической натурфилософіи, утверждая тождество обоихъ началъ бытія въ ихъ абсолютной основѣ — мы имѣемъ здѣсь, слѣдовательно, онтологическую форму его ученія о тождествѣ.

Третье значеніе. Неожиданно и, повидимому, незамѣтно для самого Спинозы предыдущая, онтологичесчая форма ученія о тождествѣ получаетъ новый смыслъ уже не метафизическій, а теоретико-познавательный: тождество души и тѣла есть не что иное, какъ тождество мысли и ея объекта; душа есть идея тѣла, идея составляетъ модусъ мышленія, тѣло — модусъ протяженности, и, поэтому, модусъ протяженія и идея этого модуса есть одна и та же вещь, но выраженная двоякимъ способомъ (modus extensionis et idea illius modi una eademque est res: sed duobus modis expressa. — Ethica II, 7, Schol.).

Четвертое значеніе. Отъ гносеологической формы ученія о тождествѣ необходимо отличать новое его видоизмѣненіе. Формы онтологическая и теоретико-познавательная имѣли въ виду всю духовную и всю матеріальную дѣйствительность; міръ идей простирается для Спинозы такъ же далеко, какъ и міръ тѣлъ; ничтожнѣйшія частицы вещества обладаютъ нѣкоторымъ психическимъ бытіемъ; все, хотя и въ различной степени одушевлено (omnia, quamvis diversis gradibus animata tamen sunt. Ethica II, 13, Schol.). Въ новой, четвертой по счету, формѣ ученія о тождествѣ Спиноза суживаетъ предѣлы соотвѣтствія психическихъ и физическихъ явленій; совпаденіе обоихъ рядовъ онъ распространяетъ здѣсь только на наши внутреннія душевныя переживанія, съ одной стороны, — сопровождающія ихъ измѣненія въ нервной системѣ, съ другой: Dico . . . hanc (idearum) concatenationem fieri secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani (Ethica, II, 18, Schol.).

Вотъ къ этой-то формѣ параллелистической теоріи примыкаетъ въ серединѣ девятнадцатаго столѣтія психо-физика Фехнера. Независимо отъ Фехнера параллелистическую теорію душевной жизни развиваютъ Спенсеръ (Principles of Psychology) и Тэнъ (въ De l'intelligence). Въ послѣдней четверти прошедшаго и началѣ текущаго столѣтія параллелистическая теорія является, несомнѣнно, господ-

ствующей [1]). Отъ классическаго ученія Спинозы новая параллелистическая теорія душевной жизни невыгодно отличается полнымъ отсутствіемъ какого бы то ни было философскаго обоснованія. У автора „Этики“ ученіе о психо-физическомъ параллелизмѣ органически связано со всей его системой; плохо-ли, хорошо-ли, но онъ приходитъ къ нему посредствомъ сложныхъ соображеній общаго философскаго характера — психологи конца девятнадцатаго вѣка для доказательства ученія о тождествѣ души и тѣла считаютъ совершенно достаточными поверхностныя и ничего, по существу, не говорящія аналогіи вродѣ: душа относится къ тѣлу, какъ внутренняя сторона круга къ его внѣшней сторонѣ; въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло съ однимъ и тѣмъ же кругомъ, но наблюдателю, находящемуся внутри его, онъ кажется вогнутымъ, наблюдателю, находящемуся внѣ круга — выпуклымъ; точно такъ же душа и тѣло представляютъ собою одну и ту же вещь, только разсматриваемую съ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія. Едва ли нужно доказывать, что подобныя аналогіи не доказываютъ ровно ничего, онѣ любопытны въ одномъ только отношеніи, именно, въ качествѣ показателей глубокаго упадка философской мысли, послѣдовавшаго за крушеніемъ великихъ идеалистическихъ системъ первой половины прошлаго столѣтія [2]).

Ученіе Спинозы о тождествѣ не исчерпывается установленными выше четырьмя формами. Мы видѣли, что монизмъ панлогистическій не имѣетъ никакого отношенія къ психо-физической проблемѣ. Монизмъ онтологическій, или ученіе о тождествѣ аттрибутовъ божественной субстанціи разсматриваетъ духовный и тѣле-

---

1) Назову только нѣкоторыя имена сторонниковъ параллелистнческаго ученія: Іодль, Höffding, Паульсенъ, Вундтъ, Риль, Эббингаусъ, Heymans, Мюнстербергъ, Авенаріусъ, Цигенъ, Бэнно Эрдманъ, Рибо, Бинэ. Сторонникомъ Фехнера былъ и извѣстный авторъ „Исторіи матеріализма“ Фридрихъ Альбертъ Ланге.

2) Упадокъ отвлеченной мысли во второй половинѣ XIX вѣка не слѣдуетъ понимать въ смыслѣ полнаго отсутствія крупныхъ философскихъ дарованій: русская философія достигла какъ разъ въ этотъ періодъ своего высшаго расцвѣта въ системахъ Л. М. Лопатина и Владимира Соловьева; въ этотъ же періодъ сложилось и міросозерцаніе одного изъ величайшихъ представителей западной философіи — Густава Тейхмюллера. Упадокъ выразился главнымъ образомъ въ господствѣ примитивныхъ формъ философскаго міропониманія надъ философскимъ и научнымъ сознаніемъ эпохи.

сный міры, какъ два равноправныя проявленія абсолютной основы дѣйствительности — мы имѣемъ здѣсь, слѣдовательно, дѣло съ параллелизмомъ координаціоннымъ, или сочиняющимъ. Теоретико-познавательная и психо-физіологическая формы ученія о тождествѣ подчиняютъ духовное тѣлесному. Въ гносеологическомъ параллелизмѣ идеи пассивно отражаютъ измѣненія своихъ объектовъ, а такъ какъ единственнымъ объектомъ идей являются тѣла и ихъ измѣненія (Obiectum ideae, humanam mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud. — Ethica. II, 13, Dem.), то, очевидно, никакой самостоятельной, независимой отъ жизни тѣла, душевной дѣятельности существовать не можетъ. Къ такому же результату приходитъ и параллелизмъ психо-физіологическій, для котораго всѣ душевные процессы — не что иное, какъ рабскій переводъ того, что происходитъ въ нашей нервной системѣ, на языкъ нашихъ субъективныхъ переживаній. Въ гносеологической и психо-физіологической формахъ ученія о тождествѣ мы имѣемъ, такимъ образомъ, разновидности субординаціоннаго, или подчиняющаго параллелизма.

Пятое значеніе. При внимательномъ анализѣ „Этики“ мы можемъ открыть у Спинозы еще одну форму монистической, или параллелистической теоріи. Въ противоположность двумъ предыдущимъ формамъ, эта новая форма рѣшительно подчиняетъ тѣлесный порядокъ дѣйствительности порядку духовному. Простѣйшимъ выраженіемъ ея является первая теорема пятой книги „Этики“, утверждающая, что порядокъ и связь измѣненій въ нашемъ тѣлѣ опредѣляется порядкомъ и связью идей въ нашей душѣ (Prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore). Утвержденіе это находится въ прямомъ противорѣчіи съ теоремой восемнадцатой второй книги, доказывающей какъ разъ обратную зависимость: „concatenatio affectionum corporis humani“ опредѣляетъ собою „concatenationem idearum“. Допускаетъ же Спиноза это противорѣчіе [1])

1) Впрочемъ, Спиноза со своимъ „геометрическимъ способомъ“ изложенія и доказательства настолько далекъ отъ того, чтобы усмотрѣть здѣсь противорѣчіе, что въ обоснованіе первой теоремы пятой книги прямо ссылается на восемнадцатую теорему второй книги: Sicuti ordo

затѣмъ, чтобы обосновать возможность господства нашего разума надъ аффектами, или страдательными состояніями души, непосредственно зависящими отъ жизни тѣла. — Такъ какъ только что разсмотрѣнная нами форма параллелистическаго ученія преслѣдуетъ задачу теоретическаго обоснованія науки о нравственности, то мы можемъ назвать ее параллелизмомъ этическимъ.

Отношеніе различныхъ формъ ученія Спинозы о тождествѣ къ психо-физической проблемѣ можно выразить въ слѣдующей краткой схемѣ:

Панлогистическій параллелизмъ.	Не имѣетъ никакого отношенія къ вопросу о взаимоотношеніи между духовнымъ и матеріальнымъ мірами.
Онтологическій параллелизмъ.	Разсматриваетъ оба міра, какъ равноправныя свойства единой безусловной субстанціи.
Гносеологическій параллелизмъ. Психо-физіологическій параллелизмъ.	Подчиняютъ духовную закономѣрность закономѣрности физической.
Этическій параллелизмъ.	Подчиняетъ закономѣрность физическую закономѣрности духовной.

---

et connexio idearum in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis (per prop. 18. part 2), sic vice versa ordo et connexio affectionum corporis fit, prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente; quod erat demonstrandum. На самомъ дѣлѣ, мы имѣемъ здѣсь два прямо противоположныхъ другъ другу утвержденія: если порядокъ душевныхъ процессовъ можетъ измѣнять порядокъ и связь физіологическихъ процессовъ въ нашемъ тѣлѣ, то, очевидно, механическая закономѣрность господствуетъ не надъ всѣми явленіями внѣшняго міра. Если же принципу замкнутой механической причинности подчинены всѣ физическія явленія, то ни о какомъ вмѣшательствѣ душевныхъ явленій въ жизнь тѣла не можетъ быть рѣчи.

VIII.

1) Въ своихъ сочиненіяхъ: Geschichte des Begriffs der Parusie. 1873. — Studien zur Geschichte der Begriffe. 1874. — Die Platonische Frage. Eine Streitschrift gegen Zeller. 1876. — Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. 3 Bände. 1876—1879. Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Christo. 2 Bände. 1881, 1884.

Чрезвычайно глубокія и оригинальныя изслѣдованія Тейхмюллера по исторіи философіи являются превосходнымъ введеніемъ въ его собственную философскую систему. Тейхмюллера упрекали въ предвзятой оцѣнкѣ историчесихъ судебъ философской мысли: въ нѣкоторыхъ случаяхъ систематикъ, въ самомъ дѣлѣ, подчиняетъ себѣ въ немъ историка, но, въ общемъ, мы ни у кого изъ многочисленныхъ историковъ философіи не найдемъ такой широкой и отчетливой перспективы на развитіе человѣческой мысли, основанной при томъ на всестороннемъ спеціальномъ изученіи всего фактическаго матеріала, какъ у Тейхмюллера. Если въ этой смѣлой, мастерски набросанной перспективѣ и исчезаютъ порою второстепенныя и мало существенныя особенности тѣхъ или иныхъ системъ, — этими особенностями дорожатъ какъ разъ больше всего рядовые историки философіи — то проникновеніе въ общій смыслъ и закономѣрность, господствующую надъ развитіемъ отвлеченныхъ идей отъ этого только выигрываетъ, а оцѣнка, которую даетъ крупнѣйшимъ произведеніямъ философской мысли прошлаго такой перворазрядный умозрительный геній, какъ Тейхмюллеръ, заслуживаетъ самаго серъезнаго вниманія и интереса: вѣдь не слѣдуетъ забывать, что „il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit“ — или *„σοφὸν εἶναι δεῖ τὸν ἐπιγνωσόμενον τὸν σοφόν.“*

2) „Противоположные элементы міросданія — говоритъ русскій гегельянецъ Борисъ Чичеринъ — общее и частное, разумъ и матерія, связываются въ одно живое цѣлое конечнымъ единствомъ идеи, или духа“. Политическіе мыслители древняго и новаго міра. Выпускъ II. Москва, 1897. Стр. 382.

Къ главѣ третьей.

I.

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* (Аёт. IV; 8, 10).

II.

1) См. „*Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*“ Св. Иренея Ліонскаго (Кн. I, Гл. V).

2) Аналогичное опредѣленіе Бога даетъ Яновъ Бэме: „ein begehrender Wille der Ewigkeit, der gehet in sich selber ein und suchet den Abgrund in sich selber“.

3) См. Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. Zweites Buch. § 21: „Wem nun, durch alle diese Betrachtungen, auch in abstracto, mithin deutlich uud sicher, die Erkenntniss geworden ist, welche in concreto Jeder unmittelbar, d. h. als Gefühl besitzt, dass nämlich das Wesen an sich seiner eigenen Erscheinung, welche als Vorstellung sich ihm sowohl durch seine Handlungen, als durch das bleibende Substrat dieser, seinen Leib, darstellt, sein W i l l e ist, der das Unmittelbarste seines Bewusstseyns ausmacht, als solches aber nicht völlig in die Form der Vorstellung, in welcher Objekt und Subjekt sich gegenüber stehen, eingegangen ist; sondern auf eine unmittelbare Weise, in der man Subjekt und Objekt nicht ganz deutlich unterscheidet, sich kund giebt, jedoch auch nicht im Ganzen, sondern nur in seinen einzelnen Akten dem Individuo selbst kenntlich wird: — wer, sage ich, mit mir diese Ueberzeugung gewonnen hat, dem wird sie, ganz von selbst, der Schlüssel werden zur Erkenntniss des innersten Wesens der gesammten Natur, indem er sie nun auch auf alle jene Erscheinungen überträgt, die ihm nicht, wie seine eigene, in unmittelbarer Erkenntniss neben der mittelbaren, sondern

bloss in letzterer, also bloss einseitig, als Vorstellung allein, gegeben sind. Nicht allein in denjenigen Erscheinungen, welche seiner eigenen ganz ähnlich sind, in Menschen und Thieren, wird er als ihr innerstes Wesen jenen nämlichen Willen anerkennen; sondern die fortgesetzte Reflexion wird ihn dahin leiten, auch die Kraft, welche in der Pflanze treibt und vegetirt, ja, die Kraft, durch welche der Krystall anschiesst, die, welche den Magnet zum Nordpol wendet, die, deren Schlag ihm aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erscheint, ja, zuletzt sogar die Schwere, welche in aller Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht, — diese Alle nur in der Erscheinung für verschieden, ihrem innern Wesen nach aber als das Selbe zu erkennen, als jenes ihm unmittelbar so intim und besser als alles Andere Bekannte, was da, wo es am deutlichsten hervortritt, Wille heisst. Diese Anwendung der Reflexion ist es allein, welche uns nicht mehr bei der Erscheinung stehen bleiben lässt, sondern hinüberführt zum Ding an sich. Erscheinung heisst Vorstellung, und weiter nichts: alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Objekt, ist Erscheinung. Ding an sich aber ist allein der Wille: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden: er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Objekt, die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft: er auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen; welcher beiden grosse Verschiedenheit doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft“ (Sämmtliche Werke herausgegeben v. E. Grisebach. Bd. I. S. 162, 163).

Основные моменты въ развитіи проблемы сущаго.

Исторія науки есть сама наука.
Гете.

Въ введеніи къ нашему изслѣдованію мы пришли къ тому результату, что подлинно-типическій характеръ принадлежитъ только механической, идеалистической и спиритуалистической концепціямъ сущаго. Въ настоящей, основной части изслѣдованія мы попытаемся прослѣдить важнѣйшіе моменты въ историческомъ развитіи каждой изъ этихъ концепцій.

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 которыми 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 неизмѣнномъ 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-

ПРОБЛЕМА СУЩАГО

ПРОБЛЕМА СУЩЕГО

В. С. Шилкарскій

Проблема сущаго

J'ai 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

Leibniz

Юрьевъ
Типографія К. Маттисена
1917

Главная часть настоящей книги (стр. 89—342: „Основные моменты въ развитіи проблемы сущаго“) представляетъ собою отдѣльный оттискъ изъ сочиненія „Типологическій методъ въ исторіи философіи“. Томъ I. Юрьевъ, 1916. Стр. VIII + 438.

Содержаніе.

Введеніе. Основныя рѣшенія проблемы сущаго.

Основные моменты въ развитіи проблемы сущаго.

Стр.

Наивный реализмъ . . . . . 89— 90

А. **Механическая концепція сущаго.**

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

В. **Идеалистическая концепція сущаго.**

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

	Стр.
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

Введеніе.

Основныя рѣшенія проблемы сущаго.

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 подлинно-сущаго 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 подлинно-сущаго 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·
οἰ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

Философ. Семинар

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 Парменіду 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 чувственнаго 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, сушее 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 понятія, 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 der 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 односторонникъ 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 міробразующимъ 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 ὑπερέχοντος.*

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 взять 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.

(въ такомъ случаѣ) то самое, больше котораго ничего помыслено быть не можетъ, является такимъ, что можно помыслить нѣчто больше 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 аргументъ 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 адэквато 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 одностороннія 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 корол-ларіи 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 корол-ларія 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 о 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 „Положительныхъ 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 міровданья, 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 построитъ 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 неизсякающій 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 спиритуалистической 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, что 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 односторонніхъ 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 кто̀ 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 сами 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 достигнуть этой цѣли?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, намъ нѣтъ никакой необходимости разсматривать всю 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 инобытія, 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 прійти лишь къ „неподвижному же соединенію“ ихъ. Если же мышленіе создаетъ изъ этого единства нѣчто другое, то, очевидно, оно привноситъ это другое извнѣ, незамѣтно пользуясь представленіемъ о движеніи для того, чтобы „ввести бытіе и небытіе въ потокъ становленія“.

Нѣтъ никакой необходимости раздѣлять взглядовъ Тренделенбурга на движеніе, какъ на основной процессъ не только физическаго, но и психическаго міра [1]), чтобы признать совершенно правильными его возраженія противъ Гегелевой теоріи становленія.

Все вокругъ насъ подвержено непрерывному измѣненію: на каждомъ шагу наблюдаемъ мы возникновеніе новаго и исчезновеніе стараго. Согласно обычному представленію мы имѣемъ въ возникновеніи каждой вещи какъ бы переходъ ея изъ небытія въ бытіе, обратный переходъ

1) Знаменитый изслѣдователь Аристотеля утверждаетъ, что внутренняя дѣятельность нашей мысли и движеніе во внѣшней природѣ связаны другъ съ другомъ отношеніемъ таинственнаго родства: внутреннее (конструктивное) движеніе Тренделенбургъ находитъ прежде всего въ созерцаніи (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 (различеніе и объединеніе представленій) становятся понятными лишь благодаря сопровождающему ихъ образу пространственнаго движенія (nur durch das begleitende Bild der räumlichen Bewegung verständlich. — S. 145). Далѣе этотъ образъ объявляется существеннымъ и для дѣятельности отвлеченнаго мышленія. Движеніе является, такимъ образомъ, общимъ какъ для бытія, такъ и для мысли (dem Denken und Sein gemeinsam. — S. 146). Въ основѣ всей этой теоріи лежитъ прежде всего наивное проицированіе во внѣшнюю намъ дѣйствительность нашего представленія о движеніи, слагающагося изъ зрительныхъ, осязательныхъ и мускульныхъ образовъ: приписавъ метафизическую реальность продуктамъ нашей представляющей внутренней дѣятельности, Trendelenburg требуетъ, чтобы „реальному“ движенію во внѣшнемъ мірѣ отвѣчало въ нашемъ внутреннемъ мірѣ „идеальное“ движеніе представленій. 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 отраженіе 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 служить 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 подлинно-сущаго 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: Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. 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 Брониславъ 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 усмотрѣть 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 приходитъ 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 ощущеніямъ 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.

Обѣ 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, остаетя 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 несовмѣстность, 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 πρῶτον 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 εἴτ᾽ εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ᾽, 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 гостью 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 ἑνόντ' 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, 1³ 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 смыслъ 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 видоизмѣненіл 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; n⁰ 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 еетественнаго 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 enveloppée 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) Ср. 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 внутреняго 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 „эмпіріократицизму“, 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 существуетъ 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 s e i n i g e n, 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 Z u s t a n d 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, s i n d 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 m e h r 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 I[4], 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 III³ 543, 544.

1) Mikrokosmus I⁴ 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 I⁴ 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 могуть 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 beziehunglos 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, что (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 ге. 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 тождественъ 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, или 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 находитъ 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 превосходить 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 выполнить 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 одностороннія 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.

Est.
B-2098
1917

Того же автора:

О панлогизмѣ у Спинозы. Москва, 1914 г. Стр. 84 (разошлось).

Типологическій методъ въ исторіи философіи. Т. I. Юрьевъ, 1916 г. Стр. VIII + 438. Цѣна 5 рублей.

Складъ изданія у автора:

прив.-доц. Владимира Семеновича Шилкарскаго.
Юрьевъ, Лифл. г., Монашеская 5.
(выписывающіе непосредственно отъ автора за пересылку не плотятъ).

Печатается:

Философія природы Юлія Словацкаго.

Готовится къ печати:

Метафизика Аристотеля. Переводъ съ греческаго съ введеніемъ и объяснительными примѣчаніями.

Цѣна 4 рубля.