

Годъ XXII (1911).

Книга 109 (IV).

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА  
ПРИ СОДѢЙСТВІИ С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

## ПСИХОЛОГИИ.

СЕНТЯБРЬ—ОКТЯБРЬ, 1911.

### СОДЕРЖАНІЕ:

- |  |  |
|--|--|
| <b>В. М. Хвостовъ.</b> Плуралистическое міропониманіе. | <b>В. Карповъ.</b> Натурфилософія Аристотеля и ея значеніе въ настоящее время. |
| <b>П. И. Новгородцевъ.</b> Общественномъ идеаль.       | <b>В. Грабаръ.</b> Опыт реабилитациі социальной философіи XVII вѣка.           |
| <b>Н. Вокать.</b> Зигвартъ и проблема логики.          | <b>Критика и библиографія.</b>   |
| <b>Б. Бабынинъ.</b> Философія Бергсона.                | <b>I. Обзоръ книгъ.</b>  |
|  | <b>II. Библиографическій листокъ.</b>  |



МОСКВА.

Типо-литогр. Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К<sup>о</sup>. Пименов. ул., соб. д.  
1911.

# „Вопросы Философии и Психологии“.

1911 г. ПРОГРАММА ЖУРНАЛА: Годъ XXII

Самостоятельныя статьи и замѣтки по философіи и психологіи. Въ понятія философіи и психологіи включаются: 1) логика и теорія знанія, этика и философія права, эстетика, исторія философіи и метафизика, философія наукъ, опытная и физиологическая психологія, психопатологія. 2) Критическія статьи и разборы ученій и сочиненій западно-европейскихъ философовъ и психологовъ. 3) Общие обзоры литературъ поименованныхъ наукъ и отдѣловъ философіи и библиографія. 4) Философская и психологическая критика произведеній искусства и научныхъ сочиненій по различнымъ отдѣламъ знанія. 5) Переводы классическихъ сочиненій по философіи древняго и новаго времени.

Журналъ выходитъ пять разъ въ годъ (приблизительно въ концѣ февраля, апрѣля, іюня, октября и декабря) книгами около 15 печатныхъ листовъ.

## Содержаніе послѣднихъ книгъ журнала:

**Май—Іюнь** (№ 103). Юбилейный. (1885—1910). Краткій историческій очеркъ дѣятельности Московскаго Психологическаго Общества за 25 лѣтъ. Н. Виноградова.—Настоящее и будущее философіи. Л. Лопатина.—Современная индивидуальная психологія и ея практическое значеніе. Г. Челпанова.—Общественный идеалъ въ свѣтѣ современныхъ исканій. П. Новгородцева.—Науки объ обществѣ и науки объ индивидуальномъ. В. Хвостова.—Прагматизмъ и проблема терпимости. С. Котляревскаго.—О расширеніи опыта. Н. Бердяева.—Изъ размышленій о національности. С. Булгакова.—Бѣрки, какъ родоначальникъ современнаго имманентизма. В. Эрн.—Приложеніе къ „Краткому историческому очерку“. Списокъ засѣданій Московскаго Психологическаго Общества за 25 лѣтъ. Московское Психологическое Общество. (Протоколъ торжественнаго засѣданія 21 марта 1910 г. по поводу двадцатипятилѣтія существованія общества.)

**Сентябрь—октябрь** (№ 104). Уильямъ Джемсъ (Некрологъ). Отъ редакціи.—Джемсъ, какъ психологъ. Г. Челпанова.—О философіи исторіи Гегеля. В. Герье.—Идея безсмертія души, какъ проблема теоріи знанія. Н. Лосскаго.—Проблема философіи хозяйства. С. Булгакова.—Основной дуализмъ общественно-экономическаго процесса и идея естественнаго закона. П. Струве.—Этика Д. Юма. Н. Виноградова.—Результаты анкеты по вопросу о постановкѣ преподаванія психологіи въ средней школѣ. П. Влокскаго.—Мѣсто ли психологіи въ средней школѣ? Г. Челпанова.—Критика и библиографія.—Извѣстія и замѣтки.

**Ноябрь—декабрь** (№ 105). Отъ редакціи. Памяти Вл. С. Соловьева. Л. Лопатина.—Владиміръ Соловьевъ и его дѣло. Кн. Е. Трубецкого.—Природа въ философіи Вл. Соловьева. С. Булгакова. Джемсъ, какъ религиозный мыслитель. С. Котляревскаго.—Н. И. Пироговъ, какъ типъ русскаго. В. Чжа.—Этика Д. Юма. Н. Виноградова.—Гносеологическая проблема. Н. Бердяева.—Природа философскаго сомнѣнія. В. Эрн.—Критика и библиографія.—Извѣстія и замѣтки.—Полемика.—Материалы для журнальной статистики.

**Январь—февраль** (№ 106). Психологія женщинъ. В. Хвостова.—Что нужно знать педагогу изъ психологіи. Г. Челпанова.—Позиція религіи въ новое время и предѣлы религіозной эволюціи. И. Колопова.—Скептицизмъ и догматизмъ Юма. Г. Шпетта.—Къ вопросу о трансцендентной реальности. М. Рубинштейна.—Идея личности въ ученіи Штирнера. И. Ильина.—Новая система панлогизма. А. Селигреникова.—Критика и библиографія.—Извѣстія и замѣтки.—Московское Психологическое Общество.

**Мартъ—апрѣль** (№ 107). Оправданіе права. Г. Ф. Шершеневича.—Жизнь и личность Григорія Саввича Сквороды. В. Ф. Эрн.—Соціальная философія Роберта Оуэна. С. Н. Булгакова.—Понятія нормировки и детерминаціи въ биологіи. А. Г. Гурвича.—Философія Мэнъ де Бирана въ начальной стадіи ея развитія. Н. П. Кудряцева.—Телеологія Лейбница. П. П. Влокскаго.—Критика и библиографія.—Московское Психологическое Общество.

**Май—іюнь** (№ 108). О пессимистическомъ міровоззрѣніи. В. Хвостова.—Объ американскихъ психологическихъ институтахъ. Г. Челпанова.—Философія Бергсона. В. Вабинина.—Теорія знанія и проблема происхожденія знанія. Н. Лосскаго.—Искусство и игра. В. Фаусека.—Принципъ индивидуальности въ психологіи и педагогикѣ. В. Зѣньковскаго.—Четвертый международный конгрессъ по философіи въ Бохоньѣ. А. Руге.—Критика и библиографія.—Письмо въ редакцію.

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА  
ПРИ СОДѢЙСТВІИ С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

---

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

## ПСИХОЛОГИИ.

ЖУРНАЛЪ,

*основанный проф. Н. Я. Гротомъ и А. А. Абрикосовымъ.*

ГОДЪ XXII.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга IV (109).

СЕНТЯБРЬ-ОКТАБРЬ—1911 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К<sup>о</sup>.

Пяменовская ул., соб. домъ.

1911.



# СОДЕРЖАНІЕ.

Стр.

Плюралистическое міропониманіе. <b>В. М. Хвостова</b> . . . . .	361
Объ общественномъ идеалѣ. <b>П. И. Новгородцева</b> . . . . .	395

Зигвартъ и проблема логики. <b>Наталіи Вокачъ</b> . . . . .	449
Философія Бергсона. Критика внутренняго опыта. (Окончаніе). <b>Б. Н. Бабынина</b> . . . . .	472
Натурфилософія Аристотеля и ея значеніе въ настоящее время. <b>Вл. Карпова</b> . . . . .	517
Опытъ реабилитаціи соціальной философіи XVII вѣка. <b>В. Грабаря</b> . . . . .	598

## Критика и библиографія.

### I. Обзоръ книгъ.

<b>Otto Meyerhof.</b> Beiträge zur psychologischen Theorie der Geistesstörungen. Göttingen. 1911. 244 стр. <b>А. Крогиуса</b> . . . . .	632
Прив.-доц. <b>Ф. Е. Рыбаковъ.</b> Вниманіе при умственной работѣ у студентовъ и слушательницъ курсовъ. Москва 1911. <b>Н. Рыбникова</b> . . . . .	635

**Объявленія.**



## Плюралистическое міропониманіе.

### I.

Въ статьѣ о пессимистическомъ міровоззрѣніи нами было выяснено, что оптимистическій монизмъ не представляетъ собою достаточно сильнаго орудія для борьбы съ пессимизмомъ. Создаваемый этимъ монизмомъ міровой абсолютъ, имѣющій задачей изображать то благое начало, отъ котораго исходитъ весь міръ и при посредствѣ котораго должно быть устранено уныніе, овладѣвающее человѣкомъ при мысли о наполняющемъ міръ страданіи и злѣ, на самомъ дѣлѣ не можетъ сыграть ту роль, которая ему предназначена. Это понятіе оказалось исполненнымъ внутреннихъ и неустранимыхъ противорѣчій; оно не въ состояніи притомъ способствовать нравственному подъему, поддержать въ насъ вѣру въ добро и побудить насъ къ дѣятельной борьбѣ со зломъ. Попытки монистовъ свести зло и страданіе на степень одного только отрицанія также неудачны. Отъ нихъ вѣетъ атмосферой спокойнаго ученаго кабинета, стѣны котораго достаточно толсты и прочны, чтобы не пропустить сквозь себя криковъ отчаянія и скорби, которые со всѣхъ сторонъ раздаются вокругъ и слишкомъ сильны, чтобы не обратить на себя вниманія человѣка, не живущаго замкнутой жизнью отвлеченнаго мыслителя. Я долженъ сказать, что на меня попытки оправданія и объясненія зла въ духѣ Лейбница всегда производятъ впечатлѣніе, какъ разъ обратное тому, которое хотятъ произвести на читателя ихъ авторы. Подобныя разсужденія не только

не примиряютъ меня со зломъ, но весьма раздражаютъ противъ тѣхъ лицъ, отъ которыхъ они исходятъ и которыя, очевидно, сами слишкомъ мало знакомы со страданіями и зломъ, чтобы въ должной мѣрѣ оцѣнить ихъ значеніе въ жизни человѣчества. Не удивляюсь я поэтому, что разсужденія Лейбница въ свое время вызвали безпощадныя насмѣшки Вольтера.

При такомъ положеніи вещей, думается мнѣ, неизбежно приходится признать, что въ пессимистическомъ міровоззрѣніи заключается доля истины, которая состоитъ въ томъ, что физическое и моральное зло вполне реальны и что нельзя вывести ихъ изъ какого-либо благого и разумнаго начала. Нельзя также утверждать, вслѣдъ за оптимистами, что эти разрушительныя силы слабѣе тѣхъ творческихъ началъ, которыя проявляютъ свое дѣйствіе въ мірѣ, что зло бессильно или является только необходимымъ фономъ для добра. Если пессимисты въ чемъ неправы, то только въ противоположномъ утвержденіи, будто добро есть простое отрицаніе и будто оно вполне бессильно въ сравненіи со зломъ. Я думаю, что какъ зло, такъ и добро вполне реальны и что человеческой мысли невозможно ихъ примирить, вывести одно изъ этихъ началъ изъ другою.

Всѣ эти соображенія заставляютъ меня отказаться отъ монистическаго истолкованія міра, въ какомъ бы направленіи оно ни дѣлалось: въ духѣ ли безнадежнаго пессимизма, признающаго реальность только за зломъ и бессмыслицей, или же въ духѣ полного оптимизма, стремящагося къ устраненію изъ картины міра элементовъ положительнаго и реального зла. Я становлюсь на почву *плюралистической концепціи міра*, аналогичной съ той, которую защищаетъ Джемсъ въ своемъ трактатѣ о вселенной съ плюралистической точки зрѣнія<sup>1)</sup>. По этой концепціи міръ, какъ мы его знаемъ, по крайней мѣрѣ, представляетъ собою сочетаніе непримиренныхъ противоположностей. Его нельзя считать ни вполне

<sup>1)</sup> Ср. о плюрализмѣ вообще *Doek-Lovel, Le pluralisme* (1909).



разумнымъ, ни вполне безсмысленнымъ; въ немъ нельзя видѣть проявленія одного только благого начала, какъ нельзя его разсматривать исключительно подъ призмюю зла.

И добро, и зло являютъ собою вполне самостоятельныя силы, соотношеніе которыхъ не представляется вполне опредѣленнымъ и вывести которыя изъ какого-нибудь одного источника невозможно средствами нашего ограниченнаго разума. Поэтому вопросъ о монистическомъ истолкованіи вселенной долженъ быть оставленъ въ философіи совершенно нерѣшеннымъ, такъ какъ нѣтъ основанія думать, что, при неизмѣнности основныхъ свойствъ познающаго интеллекта, попытки дальнѣйшей его разработки въ духѣ рационализма дадутъ какіе-нибудь болѣе удовлетворительные результаты, чѣмъ до сей поры. Приходится остаться въ предѣлахъ данныхъ опыта, которыя не даютъ никакого основанія одну изъ этихъ силъ считать второстепенной. Соотношеніе добра и зла въ наблюдаемомъ нами мірѣ таково, что побѣда иногда склоняется въ одну сторону, иногда же—въ противоположную. Соотношеніе этихъ силъ нерѣдко приводитъ къ тому, что событія разыгрываются далеко не такъ, какъ это было бы желательно съ точки зрѣнія разума, красоты и нравственнаго добра. Въ мірѣ очень много неразумнаго и безнравственнаго и добро вовсе не всегда оказывается побѣдителемъ въ борьбѣ со зломъ. Много страданій, испытываемыхъ живыми существами, оказываются совершенно незаслуженными съ точки зрѣнія нравственнаго сознанія и нельзя сказать, чтобы терпящіе эту несправедливость могли увѣренно рассчитывать на какое-либо возмездіе. По этому поводу мнѣ припоминается та сцена изъ романа Достоевскаго, которая озаглавлена авторомъ: „Бунтъ Ивана Карамазова“. Въ особенности возмущаютъ Ивана тѣ страданія, которыя выпадаютъ на долю невинныхъ дѣтей. Передавъ брату нѣсколько подобныхъ случаевъ, Иванъ восклицаетъ: „Да вѣдь весь міръ познанія не стоитъ этихъ слезокъ ребеночка къ „Боженькѣ“. Я не говорю про страданія большихъ, тѣ яблоко съѣли и чортъ съ ними, и пусть бы ихъ

всѣхъ чортъ взялъ, но эти, эти!“ „Если всѣ должны страдать, чтобы страданіемъ купить вѣчную гармонию, то причѣмъ тутъ дѣти, скажи мнѣ, пожалуйста?“. „Но зачѣмъ мнѣ ихъ отмщеніе, зачѣмъ мнѣ адъ для мучителей, что тутъ адъ можетъ поправить, когда тѣ уже замучены?“. Напомню также читателю слова Екклезіаста о праведникахъ и нечестивыхъ (Еккл. 8, 14), приведенныя мною въ статьѣ о пессимистическомъ міровоззрѣніи.

Такимъ образомъ, міръ, по принимаемому мною представленію, не является законченнымъ единствомъ. Онъ оказывается сочетаніемъ непримиренныхъ началъ, по всему своему характеру *незаконченнымъ*. Въ этомъ и состоитъ плюралистическое представленіе о мірѣ. Я понимаю, конечно, что съ такимъ рѣшеніемъ не мирится нашъ логическій разумъ. Логическому мышленію присуща потребность все сводить къ единству; если такого единства не получается, то разумъ не находитъ себѣ успокоенія. Въ весьма энергической формѣ выражаетъ эту мысль Шеллингъ. „Дуализмъ, поскольку онъ дѣйствительно продуманъ какъ ученіе о двухъ абсолютно различныхъ и взаимно независимыхъ началахъ, говоритъ этотъ философъ, есть лишь система самоуничтоженія и отчаянія разума“ <sup>1)</sup>. Я не согласился бы съ первой половиной этого заключенія, такъ какъ не думаю, что разумъ оказывается вполне уничтоженнымъ при такой постановкѣ вопроса. Разумъ все же остается единственнымъ орудіемъ, чтобы разбираться въ данныхъ всякаго доступнаго намъ опыта какъ чувственнаго, такъ и сверхчувственнаго. Но я въ значительной степени принимаю вторую часть приведеннаго заключенія: разумъ дѣйствительно впадаетъ въ отчаяніе, когда онъ пытается разрѣшить возникающія передъ нимъ конечныя проблемы мірозданія въ духѣ философскаго рационалистическаго монизма. Разуму присуща потребность сводить все къ единству. Только въ томъ случаѣ, еслибы міръ удалось вывести весь безъ остатка

<sup>1)</sup> Шеллингъ. Философскія размышленія о сущности человѣческой свободы (изд. Жуковскаго, 1908 г.), 23.

изъ какого-нибудь единого начала, а весь міровой процессъ направить, мысленно и не впадая въ противорѣчіе съ данными опыта, къ единой цѣли, міръ сталь бы для насъ логически понятенъ и объяснимъ. Между тѣмъ, какъ мы видѣли, разрѣшить задачу въ этомъ смыслѣ не удастся. Пріимиреніе противоположностей въ метафизическомъ абсолютѣ оказывается одной только видимостью, но настоящаго успокоенія нашей мысли не даетъ. Если же міръ признается, какъ это дѣлаетъ плюрализмъ, борьбой непримиренныхъ противоположностей, незаконченныхъ бытіемъ, которое движется въ процессѣ становленія къ неизвѣстной и напередъ не данной цѣли, то о такомъ мірѣ нельзя сказать, чтобы онъ удовлетворялъ потребности нашего интеллекта въ строго логическомъ порядкѣ, былъ бы законченнымъ логическимъ цѣлымъ. Такой міръ *не покрывается сполна логическими формулами*; о немъ нельзя сказать, что онъ въ цѣломъ разуменъ и можетъ быть разумно объясненъ. Міръ оказывается въ основѣ своей *иррациональнымъ сочетаніемъ независимыхъ другъ отъ друга и не приведенныхъ въ гармонію началъ*, причемъ неизвѣстнымъ остается даже то, явится ли въ немъ когда-либо какая-нибудь гармонія. Конечно, при такихъ условіяхъ интеллектъ не можетъ чувствовать себя удовлетвореннымъ. Онъ долженъ признать, что не охватываетъ своими формулами міра въ его цѣломъ, что въ мірѣ самое существенное оказывается для насъ непонятнымъ, что средствами интеллекта мы можемъ болѣе или менѣе удовлетворительно разбираться лишь въ отдѣльныхъ сторонахъ бытія, но затѣмъ интеллектъ беспомощно останавливается передъ неразрѣшными для него вопросами. Интеллектъ впадаетъ въ отчаяніе не въ смыслѣ признанія своей полной непригодности, ведущей къ его самоуничтоженію, но въ смыслѣ констатированія своей *ограниченности*. Есть такія проблемы, которыя называются, въ качествѣ предѣльныхъ, абсолютныхъ, непосильными для относительнаго человѣческаго мышленія. Оно доводитъ насъ до ихъ постановки, но дальше вести насъ уже не можетъ. И мы не знаемъ даже, почему это проис-

ходитъ. Для насъ ясно только то, что бытіе и логическая мысль человѣка не вполнѣ адекватны. Но происходитъ ли это потому, что бытіе въ цѣломъ неразумно, или потому, что разумъ нашъ слишкомъ ограниченъ, чтобы уяснить себѣ высшую, сверхчеловѣческую разумность бытія, этого мы не знаемъ. Міръ не рационаленъ въ смыслѣ нашей человѣческой логики, но мы не знаемъ, представляетъ ли онъ собою нѣчто сверхрациональное или нѣчто подрациональное, стоитъ ли онъ выше нашей логики или ниже ея.

Вотъ почему нѣсколько поспѣшное заключеніе дѣлаютъ тѣ мыслители, которые не допускаютъ мысли о нелогичности міра, такъ какъ, по ихъ мнѣнію, такой міръ оказался бы сплошной бессмыслицей<sup>1)</sup>. Я думаю, что такое заключеніе мы вовсе не обязаны дѣлать; но мы должны только признать совершенно безнадежнымъ для нашего человѣческаго мышленія вопросъ о единомъ началѣ или единой цѣли мірозданія: все равно, всѣ попытки разъясненія этого вопроса въ духѣ монизма неизбѣжно включаютъ въ себя скрытый дуализмъ или плюрализмъ, какъ мы въ этомъ (въ статьѣ о пессимистическомъ міровоззрѣніи) убѣдились на примѣрахъ Фихте и Шеллинга. Намъ остается признать откровенно этотъ вопросъ неразрѣшимымъ и больше о немъ не беспокоиться. И это тѣмъ болѣе возможно, что плюралистическая концепція міра въ этическомъ отношеніи не только не безотраднa, подобно пессимистическому міропониманію, но, по моему убѣжденію, *только она и ставитъ этическую проблему въ надлежащее положеніе*. Я полагаю, что только съ плюралистической точки зрѣнія можно понять сущность моральнаго сознанія людей и выяснить значеніе нравственнаго долга въ жизни того конечнаго по своей природѣ, но надѣленнаго высшей разумностью существа, которое именуется человѣкомъ и которое оказывается единственнымъ эмпирически намъ извѣстнымъ разумнымъ существомъ въ мірѣ. Только при помощи плюралистическаго міровоззрѣнія можемъ мы

<sup>1)</sup> Ср. по этому поводу данныя у *Leipff*, *Das Problem der Theodicee in der Philosophie des 18 Jahrhunderts* (1910), стр. 30, 85, 178, 199, 223, 315.

нанести рѣшительный ударъ безнадежному пессимизму, такъ какъ оптимистическое истолкованіе міра оказалось недостаточно сильнымъ противникомъ пессимизма.

Принимая плюралистическую концепцію міра, мы, какъ уже было указано, вовсе не отказываемся отъ логики. Напротивъ, логическій анализъ, конечно, остается для насъ единственнымъ средствомъ для того, чтобы разобраться въ мірѣ, какъ его содержаніе открывается намъ данными опыта всякаго рода. Философія попрежнему остается дѣломъ логической работы. Самый рѣшительный защитникъ плюрализма—Джемсъ—категорически заявляетъ: „истина философа отличается тѣмъ, что она достигается разсужденіемъ; не предположеніе, но доводъ долженъ отдать ее ему въ руки“<sup>1)</sup>. Но мы вынуждены признать, что логическій анализъ, успѣшно помогая намъ разобраться въ отдѣльныхъ сторонахъ міра, не открываетъ однако возможности связать всѣ наши представленія и сужденія о мірѣ въ одномъ заключительномъ выводѣ, свести ихъ къ одному законченному синтезу. Анализъ этотъ приводитъ насъ къ признанію ирраціональнаго характера міра въ цѣломъ, по крайней мѣрѣ въ томъ видѣ, въ какомъ мірѣ намъ является въ теперешнемъ его состояніи и при теперешнемъ характерѣ человѣческаго мышленія. Каковъ будетъ мірѣ въ дальнѣйшихъ его судьбахъ, этого мы, конечно, не знаемъ. Равнымъ образомъ не знаемъ мы и того, какую концепцію міра создали бы разумныя существа, обладающія болѣе мощнымъ интеллектомъ, чѣмъ какимъ надѣлены мы, люди. Кантовскій *intellectus archetypus*, конечно, не въ степени только, но въ самомъ существѣ отличается отъ *intellectus ectypus*, и его работы или характера его сужденій и представленій мы себѣ не можемъ и представить<sup>2)</sup>.

Споръ съ пессимизмомъ я считаю теоретически необходимымъ, такъ какъ пессимизмъ, по моему убѣжденію, ри-

<sup>1)</sup> Джемсъ. Вселенная съ плюралистической точки зрѣнія, 7.

<sup>2)</sup> См. объ этой идеѣ Канта *Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte* (1902), 51 слл.

суеть намъ одностороннюю и потому неправильную картину даннаго намъ въ опытѣ міра. Пессимисты черезчуръ сгущаютъ темныя краски и игнорируютъ положительныя стороны бытія. Они дѣлають ошибку, однородную съ ошибкой оптимистовъ: если неосновательно предложеніе оптимистовъ считать зло простымъ отрицаніемъ и положительный характеръ придавать только добру, то столь же неосновательно предложеніе пессимистовъ придавать реальный характеръ только темнымъ сторонамъ бытія. Въ этомъ мы убѣдимся при дальнѣйшемъ разсмотрѣніи вопроса. Но затѣмъ опроверженіе пессимизма имѣеть, по моему убѣжденію, и практической характеръ. Я совершенно соглашаюсь съ Паульсеномъ въ его замѣчаніи<sup>1)</sup>, что пессимистическое міровозрѣніе есть вещь далеко не безвредная. Для здоровой и доброй природы пессимистическія размышленія о мірѣ не опасны; но гдѣ уже есть задатки болѣзненной слабости воли и унынія, тамъ пессимистическія теоріи міра могутъ привести къ большому усилению болѣзни. Вотъ почему я считаю нравственнымъ долгомъ cadaго, въ комъ знакомство съ пессимистическими доктринами не поколебало увѣренности въ цѣнности жизни, приходитъ со своими соображеніями на помощь сомнѣвающимся. Споръ съ пессимизмомъ есть дѣло не только теоретической любознательности, но и моральнаго долга для такихъ людей<sup>2)</sup>.

1) *Paulsen. System der Ethik*<sup>6</sup>, I, 298.

2) Какъ правильно настаиваетъ *Фихте* (см. особенно *System der Sittenlehre*, III Hauptstück, § 25), нашъ долгъ состоитъ не только въ культивированіи разумности въ насъ самихъ, но и во всѣхъ другихъ людяхъ, такъ какъ разумъ долженъ быть намъ вездѣ цѣненъ. Поэтому мы должны распространять моральность вокругъ себя, но, конечно, не принужденіемъ и не теоретическимъ убѣжденіемъ, а пробужденіемъ чувства достоинства и хорошимъ примѣромъ. Слѣдуетъ оберегать людей и отъ чувства презрѣнія къ себѣ, которое можетъ быть результатомъ отчаянія въ способности заслужить самоуваженіе. Тогда людямъ слѣдуетъ показывать, что въ нихъ всегда есть нѣчто достойное уваженія; вѣря имъ, вы подымаете ихъ вѣру въ себя. Такимъ образомъ, любя людей, вы въ то же время ихъ воспитываете своей любовью и помогаете имъ нравственно совершенствоваться. Съ особенной силой такая обязанность ложится на ученыхъ и философовъ, для которыхъ тотъ же *Фихте* учреждалъ свою знаменитую „республику ученыхъ“.

Въ этомъ спорѣ мы, однако, оставимъ совершенно въ сторонѣ не только указанный уже вопросъ о единомъ началѣ міра, какъ вопросъ для насъ неразрѣшимый и въ концѣ-концовъ, какъ мнѣ кажется, далеко и не столь важный для нашихъ цѣлей, но и еще одну проблему, которая иногда выдвигается въ аргументаціи спорящихъ сторонъ. Именно, я совершенно не собираюсь останавливаться на разсмотрѣніи вопроса о томъ, что лучше: бытіе или позже небытіе. Какъ мы знаемъ уже изъ сдѣланнаго въ статьѣ о пессимистическомъ міровоззрѣніи очерка, въ спорѣ пессимистовъ и оптимистовъ пускается въ ходъ и этотъ аргументъ: одни утверждаютъ, что бытіе, какое бы то ни было, лучше небытія; другіе доказываютъ, что, если даже этотъ міръ есть наилучшій изъ возможныхъ міровъ, однако еще лучше было бы, если бы никакого міра не было. Я считаю весь этотъ споръ совершенно празднымъ и безнадежнымъ, и вотъ по какимъ причинамъ: я думаю, что вообще съ понятіемъ „небытія“ для насъ нѣтъ никакой возможности оперировать.

Уже Кантъ въ своей „Критикѣ чистаго разума“, разсуждая объ амфиболии рефлексивныхъ понятій, пришелъ къ выводу, что ничто (Nichts) есть „пустое понятіе“ (leerer Begriff). Въ однихъ случаяхъ своего примѣненія оно представляется ему пустымъ понятіемъ безъ предмета, въ другихъ—пустымъ предметомъ понятія, въ третьихъ—пустымъ воззрѣніемъ безъ предмета, въ четвертыхъ—пустымъ предметомъ безъ понятія<sup>1)</sup>. Въ наше время Бергсонъ подвергъ понятіе „ничто“ (le néant) еще болѣе уничтожающей критикѣ. Онъ называетъ идею о „ничто“ псевдо-идеей, размысленіе надъ которой не можетъ дать никакихъ положительныхъ результатовъ. Дѣло въ томъ, что наше мышленіе на самомъ дѣлѣ никогда не можетъ выйти за предѣлы бытія. Оно можетъ представить себѣ несуществованіе той или иной вещи, но не можетъ представить себѣ несуще-

<sup>1)</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft (Valentiner) 312—313. Proleg., § 39. K. Fischer, Kant, I, 461 слл. Windelband, Lehrb. d. neuer. Phil., II. 92 сл.

ствования всего. Въ мысли о полномъ небытіи неизбежно заключается предположеніе о бытіи, и идея небытія ничего самостоятельнаго, съ чѣмъ можно бы было оперировать, что выводило бы насъ на самомъ дѣлѣ изъ границъ бытія, не содержитъ. Поэтому мы не можемъ подвергать небытіе какой-либо оцѣнкѣ въ сравненіи съ бытіемъ, какъ это дѣлаютъ оптимисты и пессимисты: вѣдь мы абсолютно ничего не знаемъ о небытіи и знать не можемъ, а потому всѣ разсужденія о немъ пусты, лишены всякаго уловимаго содержанія. Слѣдуетъ просто отбросить эту псевдо-идею.

„Идея абсолютнаго небытія, понимаемаго въ смыслѣ уничтоженія всего, есть идея, уничтожающая самое себя, говоритъ Бергсонъ <sup>1)</sup>, псевдо-идея, простое слово. Если уничтожить вещь значитъ замѣнить ее другой, если мыслить отсутствіе вещи возможно лишь при условіи болѣе или менѣе яснаго представленія о присутствіи какой-нибудь другой вещи, наконецъ, если уничтоженіе прежде всего обозначаетъ замѣщеніе, то идея „уничтоженія всего“ такъ же абсурдна, какъ идея квадратнаго круга. Абсурдность не бросается въ глаза, потому что не существуетъ какого-либо отдѣльнаго объекта, котораго нельзя бы было помыслить уничтоженнымъ; и вотъ изъ того, что не воспрещено уничтожать въ мысляхъ всякую вещь, одну за другой, заключаютъ, что возможно предположить ихъ уничтоженными всѣ вмѣстѣ. Не видятъ при этомъ, что уничтожать каждую вещь одну за другой въ томъ-то и состоитъ, что каждая изъ нихъ по мѣрѣ надобности замѣняется другой, и что поэтому уничтоженіе абсолютно всего заключало бы въ себѣ дѣйствительное внутреннее противорѣчіе, такъ какъ эта операція состояла бы въ разрушеніи того самаго условія, которое способствуетъ ея выполненію“. „Если мы анализируемъ идею „ничего“, то мы найдемъ, что по существу это есть идея „всего“ съ прибавленіемъ движенія ума, который безконечно перепрыгиваетъ отъ одной вещи

---

<sup>1)</sup> *Bergson, Evolution créatrice, 307.*



къ другой, отказывается держаться на мѣстѣ и все свое вниманіе сосредоточиваетъ на этомъ отказѣ, никогда не опредѣляя своей позиціи, принятой въ данный моментъ, иначе, какъ соотносительно къ позиціи только что оставленной... Какъ противопоставлять въ такомъ случаѣ идею ничего идеѣ всего? Развѣ не очевидно, что это—противоположеніе полнаго полному и что вопросъ о томъ, „почему нѣчто существуетъ“ есть, слѣдовательно, вопросъ, лишенный смысла, псевдо-проблема, подымавшаяся вокругъ псевдо-идеи?“ <sup>1)</sup> „Слѣдуетъ приучаться мыслить бытіе прямо, не дѣлая обхода, не адресуясь предварительно къ фантому небытія, который полагаетъ себя между нами и бытіемъ. Слѣдуетъ попытаться здѣсь видѣть, чтобы видѣть, но не видѣть, чтобы дѣйствовать. Тогда абсолютъ раскрывается весьма близко отъ насъ, и, въ извѣстной мѣрѣ, въ насъ. Онъ оказывается по сущности психологическимъ, но не математическимъ или логическимъ. Онъ живетъ съ нами. Какъ мы, но съ нѣкоторыхъ сторонъ безконечно болѣе концентрированный и объединенный на самомъ себѣ, онъ длительно существуетъ“ <sup>2)</sup>.

## II.

Мы пришли къ тому заключенію, что бытіе въ цѣломъ нельзя признать рациональнымъ въ смыслѣ логическаго единства, постулируемаго нашимъ дискурсивнымъ разумомъ. Отсюда, однако, по моему мнѣнію, еще нельзя дѣлать того вывода, который обыкновенно изъ подобныхъ посылокъ дѣлаютъ пессимисты, а именно, что міръ лишенъ всякаго смысла, и представляетъ собою отрицательную величину съ точки зрѣнія нашихъ человѣческихъ оцѣнокъ. Я думаю, напротивъ, что въ этомъ мірѣ, иррациональномъ по существу и въ цѣломъ, есть элементы смысла, какъ есть несомнѣнно элементы бессмыслицы; въ мірѣ происходитъ

<sup>1)</sup> Bergson, *op. cit.*, 320.

<sup>2)</sup> Bergson, *op. cit.*, 323.

постоянная борьба разума съ нелѣпостью, добра со зломъ, красоты съ безобразіемъ.

Мнѣніе, что извѣстный намъ міръ лишенъ всякаго смысла, я считаю совершенно непродуманнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ можно выступить съ такимъ утвержденіемъ существамъ, которыя сами надѣлены смысломъ и доказываютъ этотъ фактъ уже тѣмъ, что они хотѣли бы видѣть этотъ смыслъ торжествующимъ въ мірѣ началомъ и приходятъ въ отчаяніе, убѣждаясь, что есть много данныхъ, говорящихъ противъ этого стремленія. Вѣдь эти существа, люди, находящіе въ самихъ себѣ сознание разумности и смысла и ставящіе вопросъ о разумности міра въ цѣломъ, сами составляютъ часть міра. *Если въ нихъ представлено разумное начало хоть въ какой-нибудь долѣ, то этимъ самымъ показано, что міръ не всецѣло лишенъ разумности.* Разумность заключается, по крайней мѣрѣ, въ тѣхъ элементахъ міра, которые именуются людьми. Конечно, какъ мы увидимъ ниже, и человеческая природа не насквозь и не цѣликомъ разумна. Но разумность въ ней все-таки представлена и тѣмъ самымъ представлена и въ мірѣ. Это положеніе признаютъ и такіе въ общемъ пессимистически настроенные писатели, какъ, напр., Байронъ. Въ „Чайльдъ Гарольдъ“ мы читаемъ<sup>1)</sup> слѣдующія строки:

Коль жизнь не ложь, зачѣмъ же суждено  
 Природою страдать намъ такъ глубоко?  
 За что грѣха позорное пятно?  
 Вотъ въ небесахъ раскинулся широко  
 Анчаръ громадный, и, какъ дождь, съ него  
 Странданье, смерть, карая насъ жестоко,  
 Струятся внизъ. Больнѣй же намъ всего,  
 Когда не видимъ мы несчастья своего.  
 Но мысли всежъ я не хочу бояться:  
 Въ ней пріютъ и радость еся моя;  
 Отъ права мыслить—низко отказаться,

<sup>1)</sup> Байронъ, Чайльдъ Гарольдъ, IV, 126 и 127 (пер. С. Ильина).

Разстаться съ нимъ не въ силахъ быль бы я.  
Хотя съ рожденья, разумъ нашъ тѣсня,  
Его терзають, истины страшатся,  
Во тьмѣ нашъ духъ заботливо храня,—  
Но имъ луча не загасить златого,  
Бѣльмо искусный врачъ все жь снимаетъ у слѣплого.

*Понятіе разумности* я употребляю въ самомъ широкомъ смыслѣ. Подъ этимъ именемъ я разумѣю не одинъ только логически-работающій интеллектъ, съ помощью котораго мы анализируемъ дѣйствительность, разлагаемъ ее на отдѣльныя понятія и въ сужденіяхъ представляемъ связь этихъ понятій между собою. Конечно, интеллектъ, создающій абстрактныя понятія, высоко поднимаетъ насъ надъ остальнымъ міромъ живыхъ существъ. Онъ даетъ намъ возможность если и не обнять міръ въ его цѣломъ, то, по крайней мѣрѣ, успѣшно овладѣвать его отдѣльными сторонами и, уясняя себѣ неизмѣнные законы явленій, направлять теченіе событій въ значительной степени сообразно нашимъ желаніямъ и цѣлямъ. Но интеллектомъ не исчерпываются тѣ стороны нашего духовнаго существа, которыя заполняютъ нашу внутреннюю жизнь и составляютъ наше отличие отъ другихъ животныхъ. Именно, на самые важные для насъ вопросы интеллектъ, въ силу его относительности, часто, какъ мы видѣли, не можетъ дать отвѣта. Для логическаго разума неясно самое наше назначеніе въ мірѣ, положительный смыслъ нашего бытія. Ниже будетъ показано, что отвѣтъ на этотъ вопросъ мы получаемъ, главнымъ образомъ, путемъ непосредственнаго воспріятія нѣкоей сверхчувственной дѣйствительности. Это воспріятіе дѣлается нами въ тѣ моменты, когда мы охвачены религіознымъ экстазомъ или же такимъ порывомъ симпатіи, въ которомъ заключается совершенно ясное сознаніе нашего единства съ космосомъ, по крайней мѣрѣ, въ его наиболѣе близко прилегающихъ къ намъ частяхъ. Наконецъ, къ разумности человѣка въ широкомъ смыслѣ слѣдуетъ отнести и присущее ему чувство красоты, которое въ нѣкоторыхъ своихъ

проявленіяхъ также близко стоитъ къ религіозному чувству. Погруженный въ созерцаніе красоты человѣкъ также забываетъ о себѣ и ощущаетъ близость къ чему-то высшему, космическому, неземному. Изъ всѣхъ этихъ элементовъ, помимо логическаго мышленія, и слагается, по моему мнѣнію, тотъ второй видъ познанія, которымъ живетъ человѣкъ наряду съ обычнымъ научнымъ познаніемъ и которому Кантъ далъ названіе *знанія моральнаго, практическаго разума*.

Въ самомъ дѣлѣ, что такое этотъ практическій разумъ, какъ не присущая намъ способность непосредственно проникать въ сущность нѣкоторыхъ вещей, куда не можетъ проникнуть нашъ дискурсивный логическій разумъ, оперирующій путемъ неизбѣжныхъ для него обходовъ? Практическій разумъ есть нѣкотораго рода интуитивное знаніе. На него мало до сихъ поръ обращали вниманіе въ теоріи познанія, но нельзя сказать, чтобы его вполнѣ здѣсь игнорировали. Канту принадлежитъ самый терминъ и попытка на этого рода знаніи построить этическую систему. Затѣмъ Шопенгауэръ указываетъ на нѣкое непосредственное познаніе, какъ на средство проникнуть въ метафизическое существо міра <sup>1)</sup>, не опредѣляя, впрочемъ, съ достаточною ясностью характеръ этого рода познанія. Въ новѣйшей литературѣ идея интуиціи вновь оживляется Джемсомъ, съ его теоріей религіознаго опыта и Бергсономъ, который указываетъ на инстинктъ, какъ на явленіе именно подобнаго порядка, и ожидаетъ для философіи новой жизни, когда интеллекту удастся разбудить инстинктъ и заставить его рассказать намъ о себѣ. Тогда только для насъ можетъ, по мнѣнію Бергсона, раскрыться тайна жизни, недоступная познанію логическаго интеллекта, который только ходитъ вокругъ явленій, не проникая въ ихъ сущность <sup>2)</sup>.

На самомъ дѣлѣ и наука, и практическая жизнь на каж-

<sup>1)</sup> Schopenhauer, I, § 18.

<sup>2)</sup> См. мою книгу „Нравственная личность и общество“ (1911 года), стр. 35—49.

домъ шагу пользуются этимъ интуитивнымъ познаніемъ, не всегда признавая его правомѣрность. Такъ, по моему убѣжденію, такая основная проблема, какой и для науки, и для практической дѣятельности, и для философіи является проблема чужого одушевленія, рѣшается исключительно путемъ интуитивнаго знанія, показаній практическаго разума. Логическимъ путемъ чужое одушевленіе можно сдѣлать только весьма вѣроятнымъ умозаключеніемъ по аналогіи. Такая постановка этого вопроса, однако, явно не соотвѣтствуетъ его положенію въ кругу нашего знанія. Для каждаго изъ насъ чужое одушевленіе, хотя логически доказать его съ полною достовѣрностью никому не удалось<sup>1)</sup>, составляетъ тѣмъ не менѣе предметъ полнѣйшей увѣренности, а вовсе не вѣроятную только гипотезу. Нѣтъ такого имманентиста, который на практикѣ не относился бы къ окружающимъ его людямъ, какъ въ несомнѣнной психической реальности. И эта его увѣренность покоится какъ разъ на показаніяхъ того самаго практическаго разума, на которомъ основано его моральное сознаніе. Моральное сознаніе говоритъ каждому изъ насъ, что не онъ одинъ составляетъ мыслящую дѣйствительность, что насъ окружаютъ такія же мыслящія существа, какъ и мы сами, что мы не имѣемъ права безразлично относиться къ тому, что дѣлаютъ эти существа, такъ какъ на насъ лежитъ извѣстный нравственный долгъ, который мы можемъ выполнить только въ союзѣ и въ борьбѣ съ окружающими насъ разумными существами. На показаніяхъ этого сознанія, въ концѣ-концовъ, базируется вся наша увѣренность въ томъ, что окружающій насъ міръ не фантазмагорія, что онъ вполне реаленъ, независимо отъ нашего сознанія, и что каждый изъ насъ есть только ничтожная частица огромнаго космоса, въ которомъ мы и должны выполнять нашу миссію. Подобнымъ образомъ рассуждаетъ, на примѣръ, и Мюнстербергъ, когда онъ приступаетъ къ рѣшенію во-

<sup>1)</sup> См. обзоръ разныхъ теорій въ книгѣ *Липшина*. „Проблема чужого „я“ въ новѣйшей философіи“ (1910).

проса о чужомъ одушевленіи. „Такъ же, какъ мы признаемъ насъ самихъ въ самомъ принятіи отношенія къ чему либо, такъ и другой непосредственно выступаетъ передъ нами въ каждомъ актѣ своимъ дѣяніемъ и только своимъ дѣяніемъ“. „Волю другого я переживаю не какъ нѣчто такое, что я примышляю черезъ умозаключеніе по аналогіи на основаніи внѣшнихъ сходствъ въ воспринятомъ тѣлѣ, но наоборотъ: чужое воленіе, какъ, первое, приходитъ ко мнѣ и я знаю его, когда я сочувствую его намѣренію, понимаю его рѣшеніе и принимаю отношеніе къ его смыслу, присоединяясь къ нему или противодѣйствуя ему, соглашаясь или отклоняя“<sup>1)</sup>.

Такимъ образомъ, подъ разумностью человѣка я понимаю сочетаніе всѣхъ тѣхъ его элементовъ, которые приводятъ это разумное существо къ пониманію и культивированію началъ истины, добра и красоты и тѣмъ высоко поднимаютъ человѣка надъ остальнымъ міромъ живыхъ существъ, даютъ ему возможность сдѣлаться *нравственной личностью*. Въ лицѣ человѣка разумность въ этомъ широкомъ смыслѣ, включающая въ себя какъ разумъ теоретическій, такъ и разумъ практический, представлена и въ мірѣ.

Отличіе принимаемой нами позиціи отъ пессимизма состоитъ, такимъ образомъ, въ томъ, что мы признаемъ за данное опыта наличность въ мірѣ разумнаго начала, хотя бы въ лицѣ человѣка (если не выходитъ за предѣлы эмпирической дѣйствительности), и не считаемъ этой разумности незначительной и безсильной передъ зломъ и нелѣпостью. Отличіе же нашего плюрализма отъ монистическаго оптимизма состоитъ въ томъ, что мы не утверждаемъ, подобно оптимистамъ, что разумомъ опредѣляется весь міръ и что всѣ элементы извѣстнаго намъ міра можно вывести изъ единаго разумнаго и благого начала. Напротивъ, плюрализмъ даетъ намъ такую концепцію міра, по которой

<sup>1)</sup> *Münsterberg*, *Philosophie der Werte* (1908), 106. Болѣе подробное обоснованіе этого взгляда на чужое одушевленіе и вообще на трансцендентную реальность см. въ моей „Теоріи историческаго процесса“ (1910), §§ 5—9.

(въ предѣлахъ нашего вѣдѣнія, по крайней мѣрѣ,) міръ представляетъ собою совокупность непримиренныхъ противоположностей, *незаконченное бытіе*. По выраженію Джемса, міръ пластиченъ. Въ этомъ незаконченномъ мірѣ разумъ и добро находятся въ болѣе или менѣе рѣзко выраженномъ антагонизмѣ со зломъ и неразуміемъ.

Какое изъ этихъ началъ сильнѣе, этого мы не знаемъ. Для насъ закрыта и окончательная развязка происходящаго въ мірѣ процесса борьбы противоположностей. Мы не знаемъ, кончится ли міровой процессъ окончательной побѣдой добра и полнымъ одолѣніемъ зла, какъ это утверждаетъ монистическій оптимизмъ, или же исходъ будетъ какой-нибудь иной. Съ этой точки зрѣнія, которая единственно согласуется съ тѣмъ, что намъ показываетъ нашъ опытъ и построенное на его основаніи знаніе о мірѣ, мы и должны опредѣлять наше положеніе въ мірѣ и рѣшать вопросъ о нашемъ нравственномъ долгѣ.

Такимъ плюралистическимъ характеромъ, по моему убѣжденію отличается весь міръ и прежде всего наиболѣе извѣстный намъ его элементъ—самъ человѣкъ, носитель нравственнаго закона и въ то же время представитель, выражающійся опять словами Канта, радикально-злого начала.

### III.

Человѣкъ, несомнѣнно, самъ совмѣщаетъ въ себѣ въ непримиренномъ состояніи тѣ элементы, которые и во всемъ мірѣ находятся въ борьбѣ и разладѣ. Каждый человѣкъ есть существо, лишь формально объединенное своимъ знаніемъ, своимъ я, но по содержанію объединенныхъ элементовъ онъ никогда не представляетъ собою органическаго цѣлаго. Конечно, внутренній разладъ проявляется въ разныхъ людяхъ съ различной степенью силы; но я берусь утверждать, что *нѣтъ ни одного человѣка, который былъ бы отъ такого разлада свободенъ*. Природа отдѣльнаго человѣка представляетъ собою микрокосмъ, въ которомъ отражается до-

вольно правильно состояніе макрокосма, часть котораго человѣкъ составляетъ. Какъ незаконченъ міръ въ его цѣломъ, такъ незаконченъ и отдѣльный человѣкъ. Жизнь человѣка есть постоянная борьба противоположностей.

Подтвержденіе такого воззрѣнія на человѣка мы безъ труда найдемъ у выдающихся представителей мысли всѣхъ эпохъ. Нижеслѣдующія выдержки собраны мною довольно случайно только для иллюстраціи, но ихъ количество можно было бы увеличить въ любой степени. Я не вижу только особой нужды въ такомъ увеличеніи цитатъ, ибо самая мысль мнѣ представляется совершенно неопровержимой.

Уже Платонъ въ своемъ діалогѣ „Федръ“ живописно представляетъ эту двойственность человѣка, сравнивая человѣческую душу съ возницей, управляющимъ двумя лошадьми, изъ которыхъ одна—злая, другая—благородная. Вотъ почему, стремясь къ небу, подобно богамъ, человѣкъ идетъ по этому пути съ большими затрудненіями и часто его душа утрачиваетъ тѣ крылья, которыя ей необходимы для божественнаго полета, для поднятія надъ землею, къ которой постоянно влечетъ ее злая и неблагородная часть упряжки. Стоики точно такъ же различаютъ въ человѣкѣ два противоположныхъ начала. По ихъ мнѣнію, тѣло есть темница духа. Въ самомъ же духѣ человѣка содержится часть божественнаго разума; къ каждому человѣку приставленъ божественный демонъ, направляющій жизнь человѣка ко благу. <sup>1)</sup> Съ большою выразительностью рисуетъ двойственность человѣка Паскаль въ своихъ „Мысляхъ о религіи“. По его словамъ, „человѣкъ есть самое превосходное созданіе и въ то же время самое несчастное“. „Мысль человѣка есть нѣчто, по своей природѣ изумительное. Она должна была имѣть странные недостатки, чтобы стать заслуживающей презрѣнія. Но она имѣетъ такіе, что ничто не можетъ быть болѣе смѣшнымъ. Какъ она велика по своей природѣ. Какъ она низка по своимъ недостаткамъ!“. „Какую химеру предста-

<sup>1)</sup> *Barth*, die Stoa, 47, 100. О неоплатоникахъ, см. *Zeller*. Philosophie der Griechen, III, 2 (4 изд.), 445 сл.



вляеть собою человекъ? Какая новизна, какой хаосъ, какой поводъ для противорѣчія? Судья всѣхъ вещей, глупый червь земли, хранитель истины, кладезь невѣдѣнія; слава и позоръ вселенной. Если онъ хвалится,—я его унижаю; если онъ унижается, я его прославляю; и я ему всегда противорѣчу, пока онъ не пойметъ, что онъ непостижимое чудовище“. „Человекъ такъ великъ, что его величїе сказывается даже въ томъ, что онъ сознаетъ себя несчастнымъ. Дерево не сознаетъ себя несчастнымъ. Вѣрно, что быть несчастнымъ это значитъ сознавать себя несчастнымъ, но сознавать себя несчастнымъ это значитъ быть великимъ. Такъ всѣ несчастія имѣютъ свое величїе. Это несчастія большого господина, несчастія детронированнаго монарха“<sup>1)</sup>.

Кантъ передаетъ ту же мысль о присущей человеку двойственности въ своемъ знаменитомъ ученїи о свободѣ и необходимости, сочетанїе которыхъ въ человекѣ приводитъ къ возникновенїю моральнаго долга, со всѣмъ его величїемъ и тяготой для человека одновременно. Ставя въ своей „Критикѣ практическаго разума“ вопросъ объ основанїи и происхожденїи долга, Кантъ отвѣчаетъ на него слѣдующимъ разсужденїемъ: „Это не можетъ быть нѣчто меньшее, чѣмъ то, что подымаетъ человека надъ нимъ самимъ (какъ частью чувственнаго міра), что связываетъ его съ такимъ порядкомъ вещей, который только можетъ быть помысленъ разумомъ и который въ то же время имѣетъ подъ собой весь чувственный міръ, съ его эмпирически опредѣляемымъ бытїемъ человека во времени и съ полнотою всѣхъ цѣлей (а только это и соотвѣтствуетъ такимъ безусловнымъ практическимъ законамъ, какъ моральный). Это не что иное, какъ *личность*, т.-е. свобода и независимость отъ механизма всей природы, рассматриваемая однако какъ способность существа, которое подчинено особеннымъ, именно даннымъ его собственнымъ разумомъ чистымъ практическимъ законамъ; такимъ образомъ, лицо въ качествѣ части чувственнаго міра,

<sup>1)</sup> Pensées de M. Pascal sur la religion (Avignon, 1818), стр. 45, 56, 85, 154, 159.

подчинено своей собственной личности, поскольку она въ то же время принадлежитъ къ умопостигаемому міру; поэтому нельзя удивляться тому, что человѣкъ, принадлежа къ обоимъ мірамъ, долженъ разсматривать свое собственное существо въ отношеніи къ своему второму и высшему назначенію не иначе, какъ съ почтеніемъ, а законы этого назначенія— съ величайшимъ уваженіемъ“<sup>1)</sup>.

Шиллеръ во многихъ мѣстахъ своихъ произведеній (съ нѣкоторыми изъ нихъ мы еще будемъ имѣть дѣло) отбѣняетъ ту же особенность человѣческаго существа. Между прочимъ въ стихотвореніи „Идеалы и жизнь“ онъ проводитъ параллель между той борьбой, въ которой протекаетъ эмпирическое существованіе человѣка, и тѣмъ возвышеннымъ покоемъ, который даютъ намъ создаваемые безконечнымъ полетомъ нашего разума идеалы. Въ одной изъ строкъ этого длиннаго стихотворенія<sup>2)</sup> мы читаемъ:

Тѣло лишь та сила подчиняетъ,  
 Что судьбою темной управляетъ;  
 Но—свободный отъ вліянія лѣтъ—  
 Божество среди боговъ блаженныхъ,  
 Духъ витаетъ въ сферахъ просвѣтленныхъ  
 И ему нигдѣ преграды нѣтъ.  
 Если хочешь равнымъ быть съ богами,  
 Отрекись отъ всѣхъ земныхъ суетъ—  
 Узкихъ, душныхъ—и взлети мечтами  
 Въ лучезарный идеала свѣтъ.

Фаустъ у Гете произноситъ свои извѣстныя жалобы на внутренній разладъ:

Ахъ, двѣ души живутъ въ больной груди моей,  
 Другъ другу чуждыя—и жаждутъ раздѣленья.  
 Изъ нихъ одной мила земля—  
 И здѣсь ей любо, въ этомъ мірѣ,  
 Другой—небесныя поля,  
 Гдѣ духи носятся въ эфирѣ.

1) *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft (Vorlänler), 112.

2) Переводъ Э. Миллера.

Фихте, пронцируя этотъ внутренній разладъ человѣка на весь міръ, получаетъ свою метафизику, основанную на борьбѣ мірового Я съ противостоящимъ ему Не-я. „Когда въ стремленіи, говоритъ Фихте, находится лишь та сила, которая обща намъ съ растеніемъ и животнымъ, то влеченіе не соотвѣтствуетъ нашему положенію въ рядѣ вещей, оно стоитъ ниже его и можетъ, какъ это принято, быть названо низшимъ; такимъ образомъ, въ нашемъ внутреннемъ существѣ возникаетъ при этомъ раздвоенность, и одна изъ его частей оцѣнивается ниже другой. Когда же въ стремленіе обращается, не раздваиваясь, вся сила человѣчества, то влеченіе соотвѣтствуетъ нашей природѣ и можетъ быть названо высшимъ“ <sup>1)</sup>).

Въ статьѣ о пессимистическомъ міровоззрѣніи мы ознакомились съ построеніемъ Шеллинга, который вынужденъ признать внутреннее раздвоеніе въ своемъ абсолютѣ, конечно, исходя также отъ человѣческой природы, распространяемой на весь міровой процессъ. О человѣкѣ этотъ философъ прямо говоритъ: „въ человѣкѣ содержится вся мощь темнаго начала и въ немъ же содержится вся сила свѣта“. <sup>2)</sup> Діалектика Гегеля, основанная на постоянномъ стремленіи духа къ примиренію открывающихся въ немъ противорѣчій, какъ блестяще показалъ Джемсъ, имѣетъ цѣликомъ плюралистическій характеръ <sup>3)</sup>. Шопенгауэръ, при всей своей склонности къ монизму, отмѣчаетъ также, что во всемъ мірѣ происходитъ постоянно борьба высшихъ силъ съ низшими, отражающаяся и на природѣ человѣка. „Смотря по тому, въ большей или меньшей степени организму удастся преодолѣніе этихъ силъ природы, выражающихъ низшія степени объективности воли, онъ становится болѣе совершеннымъ или менѣе совершеннымъ выраженіемъ своей идеи, т.-е. онъ стоитъ ближе къ идеалу или дальше отъ него, а идеалу, въ его родѣ, и присуща красота“ <sup>4)</sup>).

1) Фихте, «Назначеніе человѣка» (изд. Жуковскаго, 1906), 21.

2) Шеллингъ, *op. cit.* 30.

3) Джемсъ, Вселенная съ плюралистической точки зрѣнія, гл. III.

4) Schopenhauer, I, 327.

Современный философъ Л. Штейнъ слѣдующимъ образомъ высказывается по этому поводу: „Человѣкъ ведетъ двойную жизнь. Какъ въ своемъ анатомическомъ строеніи онъ представляетъ двойное существо—обоимъ полушаріямъ мозга соотвѣтствуютъ парные органы, какъ руки, ноги, глаза, уши и т. д.—такъ и въ своихъ духовныхъ свойствахъ онъ обнаруживаетъ глубокую раздвоенность. Внутренняя рознь принадлежитъ къ его неотдѣлимой основной природѣ. Солнечный блескъ яснаго сознанія сталкивается съ смутными сумерками темной жизни представлений. Логическія операціи разсудка и свободныя творческія формы силы воображенія и разума держатся подъ угрозой низинами жизни чувства и воли, стремительными выраженіями аффектовъ и воли. Въ нашемъ словоупотребленіи эта двойственность символизируется противопоставленіями головы и сердца, духа и нрава, человѣка интеллекта и человѣка чувства, вмѣсто чего въ послѣднее время употребляется противоположеніе человѣка нервовъ и человѣка мускуловъ. У поэта это внутреннее лицо Януса въ человѣкѣ вызываетъ вздохъ: „ахъ, двѣ души живутъ въ моей груди“. Одна увлекаетъ насъ къ небесамъ, другая—въ направленіи къ аду; одна кладетъ на насъ печать ангеловъ, другая—клеймо дьяволовъ. Одна подымаетъ насъ къ свѣтлымъ высотамъ идеаловъ, другая низвергаетъ насъ въ темныя пропасти повседневной жизни. Тамъ жизнь, здѣсь смерть; тамъ любовь, здѣсь ненависть; тамъ Богъ, здѣсь сатана; тамъ добрая фея, здѣсь злой демонъ“<sup>1)</sup>. У Эйкена мы находимъ слѣдующее разсужденіе на ту же тему. „Въ образѣ самого человѣка совершаются глубокія измѣненія, въ немъ происходитъ раздѣленіе между тѣснымъ и широкимъ видомъ существованія, между просто человѣческою жизнью, человѣческою въ узкомъ смыслѣ слова, которая никогда не можетъ стать выше самой себя, и жизнью болѣе, чѣмъ человѣческою, которая непосредственно перемѣщаетъ его на просторъ вселенной, въ

<sup>1)</sup> L. Stein, Der Sinn des Daseins (1904), 399.

ея истинное бытіе. И на возможности такого внутренняго возвышенія челоѣка покоится вся надежда на сохраненіе за нашею жизнью смысла и цѣнности, ибо мы уже не можемъ сомнѣваться въ томъ, что отвнѣ она не можетъ получить ихъ“ <sup>1)</sup>. „Трудъ и работа этой жизни сопровождаются несравненно превосходящими ихъ результатами, ибо она освобождаетъ челоѣка отъ узости естественнаго Я и при этомъ не позволяетъ ему растаять въ безконечности; съ участіемъ въ духовномъ мірѣ, въ самобытности міра, онъ пріобрѣтаетъ безконечное Я и вмѣстѣ съ тѣмъ переживаетъ поворотъ жизни къ положительному строительству; въ собственномъ кругѣ онъ непосредственно овладѣваетъ міромъ и можетъ сознавать себя сотрудникомъ въ его довершеніи“ <sup>2)</sup>.

Любимую тему Ибсена составляетъ происходящій въ людяхъ разладъ между стремленіями и способностями, порождающій въ жизни трагическія и комическія положенія. Устами Бранда поэтъ слѣдующимъ образомъ передаетъ эту идею:

Двѣ мысли умъ мой въ дѣтствѣ занимали,  
смѣшили безъ конца, за что не разъ  
мнѣ отъ наставницы-старухи крѣпко  
и доставалось.—Вдругъ себѣ представляю  
сову съ боязнью мрака или рыбу  
съ водобоязнью, и давай смѣяться.  
Я гналъ тѣ мысли прочь,—не тутъ-то было.  
Но что же собственно рождало смѣхъ?  
Да смутное сознаніе разлада  
межъ вешью—быть какой должна, и вешью—  
какая есть. Межъ долгомъ—бремя несть—  
и неспособностью нести его.  
И чуть не каждый мой землякъ—здоровый,  
больной—такая жъ рыба иль сова.

1) *Эйкенъ*, Смыслъ и цѣнность жизни, пер. Тарѣева, 1910 г., стр. 63.

2) Тамъ-же, стр. 92.

Трудиться въ глубинѣ и жить во мракѣ  
его удѣлъ, и это-то какъ разъ  
его страшить. О берегъ бьется въ страхъ  
и темной камеры своей боится;  
о воздухъ и солнцѣ яркомъ молить <sup>1)</sup>).

Для насъ представляетъ интересъ та двойственность чело-  
вѣка, которая имѣетъ значеніе для правильной постановки  
этической проблемы. Эта двойственность состоитъ въ  
двухъ словахъ, въ томъ, что челоуѣкъ есть существо во  
многихъ отношеніяхъ конечное, ограниченное и безсильное,  
но съ другой стороны онъ является передъ нами во все-  
оружіи безконечной, безпредѣльной и мощной духовности.

Человѣкъ, о которомъ такъ любятъ распространяться  
пессимисты, есть, несомнѣнно, жалкое, конечное существо,  
исполненное противорѣчій и стоящее въ рабской зависи-  
мости отъ окружающей его равнодушной, холодной и без-  
жалостной природы. Но то же челоуѣческое существо  
вдохновляетъ и оптимистовъ къ восторженнымъ гимнамъ  
въ честь творенія и его вѣнца—человѣка.

Съ одной стороны, челоуѣкъ, дѣйствительно, надѣленъ  
той мощной *разумностью въ широкомъ смыслѣ* слова, составъ  
которой опредѣленъ былъ выше. Его интеллектъ способенъ  
проникать въ самые отдаленные уголки обширной вселен-  
ной, знакомиться со всѣми сторонами бытія, побѣждая гра-  
ницы пространства и времени. Въ мечтахъ же и идеалахъ  
интеллектъ можетъ далеко выходить за предѣлы всякой дѣй-  
ствительности, создавать себѣ царства фантазіи, въ кото-  
рыхъ онъ чувствуетъ себя полнымъ хозяиномъ и владыкой  
и гдѣ устраняются всѣ темныя стороны окружающаго насъ  
міра дѣйствительности. Въ составъ той же высшей разум-  
ности челоуѣка входитъ и чувство симпатіи или любви,  
которое въ своихъ высшихъ проявленіяхъ приводитъ къ тому,

<sup>1)</sup> Полное собраніе сочиненій Ибсена, пер. А. и П. Ганзенъ, изд. Скир-  
мунта, 3, 309 сл. Любопытное мистическое истолкованіе присущей челоуѣку  
двойственности даетъ *Дю-Прель* (см. его *Философія мистики*, рус. пер.  
Аксенова, изд. 2-е, 1911).

что человекъ какъ бы сливается со всѣмъ міромъ, ощущаетъ свою близость съ безконечнымъ и безпредѣльно сильнымъ космосомъ. Любовь не знаетъ тогда препятствій и проявляется, какъ безграничная мощь, все побѣждающая. Наконецъ, человекъ располагаетъ и чувствомъ красоты, погруженіе въ которое равнымъ образомъ приводитъ къ величайшему расширенію его личности, къ ощущенію сліянія съ чѣмъ то такимъ, что не знаетъ границъ и препятствій, сіяя вѣчнымъ блескомъ чистаго идеала.

Но тотъ же самый человекъ слишкомъ часто показываетъ себя въ качествѣ весьма слабого, жалкаго и ограниченнаго существа. Его мощный интеллектъ отказывается имъ руководить въ самыхъ обыденныхъ случаяхъ жизни и умолкаетъ бессильно и трусливо передъ напоромъ всякаго рода влеченій или же страха. Поддаваясь слѣпому аффекту, человекъ совершаетъ поступокъ, о которомъ затѣмъ горько раскаивается, сознавая все свое безсиліе его исправить. вмѣсто того, чтобы руководиться чувствомъ симпатіи къ окружающему міру, человекъ всецѣло отдается заботамъ объ интересахъ своего маленькаго ограниченнаго физическаго существа, своего „милаго я“, смотритъ на себя, какъ на центръ всей вселенной, передъ интересами котораго меркнутъ и склоняются всѣ остальные соображенія. Идеалы и мечты представляются ему чудаческими затѣями наивныхъ и непрактичныхъ людей, на которыхъ онъзираетъ съ высоты своей высшей практичности и житейской мудрости. Красота превращается лишь въ средство забавы, въ орудіе, при помощи котораго можно убивать скуку, грозящую человеку въ моменты его освобожденія отъ житейскихъ заботъ. Однимъ словомъ, все высокое, безконечное и вѣчное отступаетъ на задній планъ передъ маленькимъ, низменнымъ и ограниченнымъ *эгоистическимъ я*, которое постоянно сознаетъ свою хрупкость и потому непрерывно угнетается страхомъ передъ своей гибелью, сознавая ея неминуемость, но трусливо моля судьбу объ ея отсрочкѣ. Свою жизнь къ мелочнымъ, пошлымъ и повседневымъ заботамъ,

человѣкъ однако чрезвычайно ею дорожить, какъ величайшей драгоценностью, и никакъ не можетъ примириться съ грозящей ему неминуемо смертию, которая рано или поздно прерветъ его существованіе, никому, впрочемъ, кромѣ него самого, ненужное.

Но и не одинъ пошлый человѣкъ склоняется и трепещетъ передъ мыслью о смерти. Самый умный, самый героическій, самый возвышенный представитель человѣческаго рода не можетъ не задуматься надъ тѣмъ, что даже самая разумность его, въ служеніи которой онъ видитъ весь смыслъ своего существованія, оказывается вещью весьма непрочной. Намъ грозятъ постоянно болѣзни и всякія непредотвратимыя случайности, въ результатѣ которыхъ человѣкъ можетъ не только потерять свою жизнь, но — что, можетъ быть, еще хуже — сохранить ее, потерявши свою разумность, оставшись на всегда духовнымъ калѣкой. Человѣкъ дорожить своимъ я, понимая его иногда вовсе не въ смыслѣ узкаго и суетнаго эгоизма, но въ смыслѣ мощной личности, проявляющей въ себѣ нѣчто космическое, — и это его я, это единство его духовной личности можетъ быть безвозвратно утеряно въ результатѣ психическаго расстройства.

Итакъ, въ каждомъ человѣкѣ можно усмотрѣть проявленіе двухъ противорѣчивыхъ началъ, одно изъ которыхъ можетъ быть названо высшей духовностью или разумностью человѣка, его безконечнымъ и неограниченнымъ я, соединяющимъ его со всѣмъ мірозданіемъ, другое же есть маленькое, эгоистическое я, разъединяющее въ своихъ крайнихъ проявленіяхъ человѣка съ остальнымъ міромъ, заставляющее человѣка противопоставлять себя всему окружающему и въ то же время трепетать передъ мыслью о своей слабости въ сравненіи съ этой окружающей средой. Въ отдѣльныхъ представителяхъ человѣческаго рода эти двѣ стороны существа распределены неодинаково. Высшая степень духовности или разумности состоитъ въ томъ, что человѣкъ ясно чувствуетъ въ себѣ внутренній голосъ, зовущій его къ звѣздамъ, несмотря на всѣ страданія и пре-



пятствія, угрожающія ему, какъ конечному существу, на этомъ смѣломъ пути ввысь. Этотъ голосъ требуетъ отъ человѣка, чтобы онъ смѣло и рѣшительно поднялся надъ эмпирической дѣйствительностью, расширялъ свое существо и ниспровергалъ узкія рамки своей конечности. Это — тотъ самый голосъ, который Сократъ называлъ своимъ демономъ и который привелъ его къ совершенно безстрашной встрѣчѣ съ незаслуженной смертью. Ибсенъ именуеть этотъ голосъ *призваніемъ чловѣка*, и, какъ было мною показано въ другомъ мѣстѣ <sup>1)</sup>, классифицируетъ всѣхъ людей въ ихъ отношеніи къ призванію на нѣсколько категорій. Одну категорію составляютъ тѣ люди, которые ясно видятъ свое призваніе, смѣло слѣдуютъ его указаніямъ, совершаютъ иногда чудеса и достигаютъ огромнаго внѣшняго успѣха, а иногда и гибнутъ благодаря несоотвѣтствію силъ и высотѣ призванія, но гибнутъ мужественно и красиво. Вторую категорію составляютъ люди, которые ошиблись въ своемъ призваніи, взяли за разрѣшеніе несвойственной имъ задачи и потому постоянно дѣлаютъ ошибки, страдаютъ и оказываются слѣпымъ орудіемъ міровой гетерогоніи цѣлей. Третью категорію образуютъ служители зла, люди, которые сознательно отвращаются отъ призванія и начинаютъ культивировать исключительно свое мелкое, эгоистическое я; такіе люди въ своей дѣятельности представляютъ отрицательный, разрушительный элементъ. Наконецъ, большинство людей, по мнѣнію суроваго поэта, составляетъ массу, игнорирующую вопросъ о призваніи, старающуюся совсѣмъ не слышать этого внутренняго голоса и прожить свой вѣкъ, не отдавая себѣ яснаго отчета въ смыслѣ и задачахъ своего существованія; эти люди—ни то, ни сѣ, сборная работа, являютъ собою только матеріаль для переплавки: ихъ личности, какъ смутные и неясные снимки, не заслуживаютъ существованія послѣ смерти и пригодны только для того, чтобы отдать ихъ въ переплавку и попытаться отлить изъ получив-

<sup>1)</sup> См. мою книгу «Нравственная личность и общество» (1911 г.), стр. 50-98.

шагося матеріала нѣчто болѣе удачное. Такіе люди, въ глазахъ Ибсена, менѣе цѣнны, чѣмъ самыя закоренѣлыя злодѣи, ибо изъ негатива всегда можно сдѣлать позитивъ, слабый же и неясный снимокъ никогда не дастъ никакихъ положительныхъ результатовъ.

Я думаю, что поэтъ сильно сгустилъ краски, описывая большинство людей; едва ли можно клеймить столь беспощаднымъ презрѣніемъ этихъ представителей человѣческаго рода. Какъ показываютъ въ особенности наши русскіе художники слова, въ самомъ ничтожномъ человѣкѣ можно отыскать такія проявленія искры Божіей, за которыя ему многое простится. Но, думается мнѣ, въ общемъ классификація Ибсена правильна и его презрѣніе къ половинчатости, свойственной многимъ людямъ, не лишено основаній.

Двойственный человѣкъ въ плюралистической вселенной вынужденъ принять то или иное отношеніе къ звучащему въ немъ голосу призванія. Онъ можетъ ему вѣрить или считать его за обманъ, иллюзію воображенія. Онъ можетъ въ результатъ стать на сторону того, что люди вообще считаютъ разумнымъ и добрымъ, или же служить злу и бессмыслицѣ жизни. Но то или другое онъ долженъ сдѣлать, даже если у него нѣтъ увѣренности въ томъ, что есть истина. Вѣдь жить—значитъ дѣйствовать, а дѣйствовать—значитъ проводить одни цѣли и бороться съ другими. Такъ или иначе каждый человѣкъ, не отказывающійся отъ жизни, будетъ дѣйствовать и въ своихъ дѣйствіяхъ неизбежно проявитъ то или иное отношеніе къ призванію. Даже тѣ люди, которые игнорируютъ, по возможности, вопросъ о призваніи и стараются прожить свой вѣкъ безъ томительныхъ и трудныхъ разсужденій, этимъ самымъ въ концѣ концовъ проявляютъ вполне опредѣленное отношеніе къ призванію.

Въ этомъ то и состоитъ присущая человѣку въ эмпирическомъ мірѣ *свобода*. При всей законмѣрности своей психической жизни, человѣкъ, однако, долженъ дѣлать выборъ между тѣми идеями, которыя вырабатываетъ его же пси-

хика <sup>1)</sup>. Этотъ выборъ въ значительной степени обусловленъ наслѣдственностью, воспитаніемъ, воздѣйствіемъ внѣшней среды, но, при творческомъ характерѣ психической причинности, личность человѣка никогда не остается неизмѣнной. Человѣкъ, создавая все новые и новые синтезы мысли и чувства, способенъ въ очень значительной степени руководить собою, т.-е. воздѣйствовать не только на отдѣльные свои акты, но и на свой общій обликъ въ духѣ тѣхъ идеаловъ, которые создаетъ его психика и психическое взаимодѣйствіе окружающихъ его лицъ. Вотъ почему человѣкъ и является нравственно и юридически отвѣтственнымъ за свои поступки и настроенія. Высшая разумность, которой онъ надѣленъ, даетъ ему своеобразную мощь въ этомъ мірѣ, но налагаетъ на него и особенныя обязанности. Такъ представляется мнѣ положеніе вопроса о человѣческой свободѣ, которой каждый изъ насъ неминуемо такъ или иначе воспользуется, неся на себѣ и весь рискъ принятой линіи поведенія.

#### IV.

Однако, могутъ быть сдѣланы, повидимому, серьезныя возраженія противъ такой постановки вопроса. Почему должны мы такъ серьезно считаться съ открывающейся для насъ необходимостью принять то или иное отношеніе къ вопросу о призваніи? Да, можетъ быть, самое это призваніе, самый вопросъ о добрѣ и злѣ являются только иллюзіями, создаваемыми человѣческой фантазіей, и не болѣе. Только въ томъ случаѣ должны бы мы были серьезно считаться съ голосомъ призванія, еслибы въ этомъ голосѣ дѣйствительно было *нѣчто космическое*, если ослушаніе его вело бы насъ къ какому либо роковому для каждаго изъ насъ конфликту съ какой то высшей силой. Если же этотъ голосъ есть не болѣе, какъ психологическое переживаніе человѣка, то нельзя ли въ немъ видѣть просто результатъ вѣковыхъ предразсудковъ и устарѣлыхъ заблужденій, отъ

<sup>1)</sup> См. къ послѣдующему мою книгу „Нравственная личность и общество“, 99-124.

которыхъ насъ освобождаетъ современное научное знаніе? Не разыгрываетъ ли человѣкъ, упорно борющійся за то, что ему кажется добромъ, или сражающійся съ такъ называемымъ зломъ, довольно смѣшную роль среди окружающаго его равнодушнаго космоса, чуждаго всякихъ намековъ на такую борьбу? Вѣдь въ концѣ концовъ, наше мнѣніе о томъ, будто добро и зло суть космическія силы и противоположности, не можетъ, повидимому, быть доказано никакими неопровержимыми разсужденіями, или, тѣмъ менѣе, данными опыта, но есть просто результатъ проицированія на весь міръ чисто человѣческихъ переживаній. Къ такому выводу и склоняется современный позитивизмъ, который не хочетъ включать въ наше міропониманіе никакихъ сверхэмпирическихъ элементовъ, а въ эмпирической дѣйствительности не находитъ данныхъ для того, чтобы придавать космическій характеръ добру и злу. Правомѣрность же для человѣка переносить на весь міръ свои эмоціи категорически отрицается мыслителями этого направленія.

По этому поводу я замѣчу, прежде всего, что, еслибы даже представленія о добрѣ и злѣ были исключительно человѣческими переживаніями, не имѣющими отношенія къ космической реальности во всей ея полнотѣ, то и тогда вопросъ объ этихъ переживаніяхъ имѣлъ бы весьма серьезное значеніе. Правда, тогда добро превратилось бы въ чисто человѣческую цѣнность. Но изъ этого не слѣдовало бы, что человѣкъ, служащій добру и борющійся со зломъ, представляетъ изъ себя смѣшную фигуру донъ-Кихота, пресерьезно воюющаго съ вѣтряными мельницами. Вѣдь и зло оказалось бы тогда также чисто-человѣческимъ переживаніемъ. Слѣдовательно, силы обоихъ противниковъ въ этомъ случаѣ были бы приблизительно равныя, или, по крайней мѣрѣ, обѣ стороны стояли бы на одной плоскости и сохранили бы свою соизмѣримость, утративъ, конечно, въ своей космической грандіозности. Съ чисто же человѣческой точки зрѣнія борьба этихъ принциповъ сохранила бы всю свою серьезность. Вѣдь во всякомъ случаѣ отъ того или иного отношенія къ этимъ цѣностямъ, хотя бы и при-

знаваемымъ человѣческимъ изобрѣтеніемъ, все-таки *зависеть ли бы общій характеръ жизни каждаго изъ насъ*. Пусть наши оцѣнки не имѣютъ объективнаго, космическаго значенія. Но онѣ во всякомъ случаѣ имѣютъ огромное значеніе въ чисто-человѣческихъ переживаніяхъ и человѣкъ, устраивающій свою жизнь, не можетъ съ ними не считаться. Слѣдуетъ тогда чисто эмпирически провѣрить, не имѣютъ ли эти оцѣнки извѣстнаго отношенія даже къ общему человѣческому благосостоянію и не заключается ли въ слѣдованіи имъ даже нѣкоторой выгоды для человѣка, дорожащаго, по крайней мѣрѣ, своимъ счастіемъ? Однимъ словомъ и при чисто позитивистической точкѣ зрѣнія на вещи считается съ голосомъ призванія необходимо. Въ слѣдующей статьѣ я намѣренъ коснуться, между прочимъ, и эвдемонологическаго значенія нравственныхъ принциповъ, понимаемыхъ въ вышеуказанномъ смыслѣ, въ смыслѣ служенія началамъ высшей разумности въ человѣкѣ.

Но я самъ не считаю возможнымъ остановиться окончательно на такомъ позитивистическомъ рѣшеніи вопроса. Я полагаю, что имѣются серьезныя основанія для того, чтобы придавать добру или злу *значеніе космическихъ силъ* и что метафизика, обыкновенно слѣдовавшая такому правилу, стояла на вѣрномъ пути.

Конечно, логическими выкладками мы не можемъ доказать космичности добра и зла. Но вѣдь логика вообще не можетъ установить никакихъ новыхъ фактовъ; она только помогаетъ намъ разбираться въ данныхъ опыта, но не идетъ за его предѣлы иначе, какъ въ формѣ гипотезъ, носящихъ характеръ только возможности. Весь вопросъ поэтому сводится только къ тому, исчерпываетъ ли позитивизмъ всѣ данныя опыта, когда онъ утверждаетъ, что добро и зло являются въ опытѣ только человѣческими переживаніями? Я думаю, что именно всѣ данныя опыта при такомъ рѣшеніи вопроса не исчерпываются. Не принимается во вниманіе тотъ *сверхчувственный опытъ*, о которомъ такъ усиленно говорятъ Джемсъ и его сторонники.

По ученію Джемса, сверхчувственный опытъ состоитъ въ совершенно непосредственномъ воспріятіи той реальности, которая стоитъ гораздо выше доступнаго нашимъ внѣшнимъ чувствамъ и нашимъобычнымъ психическимъ переживаніямъ міра. Этотъ опытъ переживается человекомъ, когда онъ охваченъ ярко выраженнымъ порывомъ симпатіи, когда онъ погруженъ въ эстетическія переживанія, наконецъ, когда онъ переживаетъ религіозный мистическій экстазъ. По показанію всѣхъ мистиковъ въ такіе моменты человекъ непосредственно ощущаетъ близость Божества, соприкасается съ космическимъ добромъ и красотой. Это непосредственное воспріятіе бытія Живого Бога и доказываетъ намъ съ совершенной очевидностью это бытіе. „Подобно тому, какъ наши чувства являются для насъ совершенно достаточной гарантіей реальности извѣстныхъ фактовъ, такъ и мистическія состоянія, доставляя непосредственное ощущеніе реальности тѣмъ, кто пережилъ ихъ, являются доказательствомъ дѣйствительнаго существованія вещей, постигнутыхъ мистическимъ опытомъ“ <sup>1)</sup>.

Отвергать показанія этого опыта на томъ основаніи, что есть люди, увѣряющіе, будто они его не переживали, было бы неосновательно. Дѣло въ томъ, что мы вѣдь не отбрасываемъ показаній нашихъ внѣшнихъ чувствъ на томъ основаніи, что есть люди слѣпые, глухіе или лишенные обонянія или осязанія. А затѣмъ, не удостовѣрено, правильны ли всѣ эти показанія объ отсутствіи мистическихъ переживаній у подобныхъ людей. Можетъ быть, эти переживанія имѣются и у нихъ, но въ слабой степени, или же они недостаточно обращаютъ на нихъ вниманіе, не въ достаточной мѣрѣ сознаютъ ихъ.

Дѣлается и еще одно возраженіе, будто мистики—люди ненормальные и ихъ показаніямъ нельзя придавать сколько-нибудь объективнаго значенія. На это Джемсъ возражаетъ, что нѣтъ ничего удивительнаго, если чрезмѣрное развитіе

---

<sup>1)</sup> Джемсъ, Многообразіе религіознаго опыта, 413.

способности къ мистическому переживанію выводить чело-  
вѣка изъ нормы, но это не можетъ служить основаніемъ  
для того, чтобы отвергать цѣнность религіознаго опыта  
именно такихъ, особенно воспріимчивыхъ къ этому опыту  
людей. „Если дѣйствительно существуетъ нѣчто, дающее  
сверхчувственное знаніе о нѣкоей высшей реальности, то  
нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, чтобы именно невро-  
патическій темпераментъ былъ однимъ изъ основныхъ усло-  
вій для воспріятія такого знанія“<sup>1)</sup>. „Никогда въ области  
естественныхъ наукъ никто не позволилъ бы себѣ отвер-  
гать чьи-либо мнѣнія изъ-за того, что авторъ ихъ показался  
бы ему невропатомъ. Мнѣнія въ этой области всегда испы-  
тываются на пробномъ камнѣ логики и опыта, какова бы  
ни была при этомъ нервная система ихъ автора. Такъ же  
слѣдовало бы поступить и съ религіозными воззрѣніями.  
Ихъ цѣнность можетъ быть познана только путемъ непо-  
средственно примѣненныхъ къ нимъ оцѣнивающихъ сужде-  
ній, основанныхъ во-первыхъ, на нашей собственной инту-  
ици и, во-вторыхъ,—на добытыхъ опытомъ знаніяхъ объ от-  
ношеніи этихъ воззрѣній къ нашимъ моральнымъ потребно-  
стямъ и ко всему тому, что мы называемъ истиной“<sup>2)</sup>.

На встрѣчу этимъ показаніямъ религіознаго опыта, удо-  
стовѣряющаго намъ космическое значеніе и бытіе благого  
начала, идетъ и свойственное челоуѣку чувство *гордости*.  
При всей ничтожности и ограниченности своей физической  
природы челоуѣкъ слишкомъ гордъ, чтобы на этомъ созна-  
ніи ничтожества и успокоиться. Сознвая себя надѣлен-  
нымъ способной къ безграничному расширенію разумностью,  
высоко подымающею его надъ доступной ему эмпирической  
дѣйствительностью, въ общепринятомъ смыслѣ этого слова,  
челоуѣкъ не можетъ придавать исключительно челоуѣче-  
скаго характера переживаніямъ добра и зла, играющимъ  
такую огромную роль въ жизни людей. Челоуѣкъ придаетъ

1) *Джемсъ*, Многообразіе религіознаго опыта, 21. Ср. *Delacroix*, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme* (1908), 342.

2) *Джемсъ*, *op. cit.*, 15.

злу вокругъ себя и въ себѣ самомъ серьезное космическое значеніе и съ величайшей дерзостью зоветъ на борьбу всѣ силы ада. Но, вступая въ эту борьбу, онъ не чувствуетъ себя въ ней одинокимъ и предоставленнымъ только своимъ ограниченнымъ человѣческимъ силамъ. Онъ чувствуетъ на своей сторонѣ и всю мощь добра, которое не можетъ не имѣть такого же космическаго характера, какъ и зло. Такимъ образомъ, человѣкъ, служащій своему призванію, сознаетъ величіе своей роли. Онъ видитъ въ себѣ союзника силы, стоящей выше него и даже не вполне доступной его разумѣнію. Въ благоговѣніи склоняется онъ передъ величіемъ этой силы и въ ней ищетъ утѣшеніе въ тѣхъ невзгодахъ, которыя ему приходится переживать подъ влияніемъ производимой имъ борьбы со зломъ и независимею отъ этой борьбы. Только при такомъ міровоззрѣніи человѣкъ перестаетъ презирать себя, а къ такому презрѣнію въ противномъ случаѣ слишкомъ много было бы оснований въ тѣхъ жалкихъ свойствахъ нашего маленькаго эгоистическаго я, на которыхъ съ такимъ вниманіемъ останавливаются представители моральнаго пессимизма, затушевывая ими всѣ тѣ стороны человѣка, въ которыхъ проявляется безконечное достоинство человѣческой личности <sup>1)</sup>.

Однимъ словомъ, представленіе о добрѣ и злѣ, какъ о космическихъ силахъ, подкрѣпляется сверхчувственнымъ опытомъ и есть единственное соответствующее человѣческому достоинству. Этихъ данныхъ вполне достаточно для того, чтобы мой практическій разумъ укрѣпился въ этомъ убѣжденіи и не испытывалъ по этому поводу развѣдающихъ жизнь сомнѣній.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній о плюралистической концепціи міра, какъ фундаментъ этики, мы можемъ въ слѣдующихъ статьяхъ обратиться къ болѣе подробному анализу той роли, которую представленія о добрѣ и злѣ играютъ въ жизни людей.

В. М. Хвостовъ.

<sup>1)</sup> Эта мысль ярко развита у Филте, «Назначеніе человѣка», часть I.



# Объ общественномъ идеалѣ <sup>1)</sup>.

## ВВЕДЕНІЕ.

### І.

Кризисъ правосознанія есть одно изъ тѣхъ явленій современной эпохи, которыя становятся тѣмъ болѣе очевидными, чѣмъ болѣе останавливаешь на нихъ свое вниманіе. Съ перваго взгляда и при поверхностномъ наблюденіи политическая жизнь и въ наше время какъ будто бы продолжаетъ свое обычное теченіе; какъ будто бы и здѣсь, какъ вездѣ, попрежнему совершается старый круговоротъ человѣческихъ надеждъ, стремленій и начинаній. Но если всмотрѣться внимательнѣе во всю совокупность проявленій современного правосознанія, тотчасъ же бросается въ глаза фактъ несомнѣннаго кризиса политическихъ и правовыхъ началъ.

Въ другомъ изслѣдованіи я сдѣлалъ опытъ представить общую картину этого кризиса. Я показалъ, какъ въ самыхъ главныхъ и краеугольныхъ понятіяхъ политики и права совершился нѣкоторый сдвигъ, нѣкоторый уклонъ отъ старыхъ основъ. Я отмѣтилъ цѣлый рядъ проявленій этого

---

<sup>1)</sup> Изслѣдованіе: „Объ общественномъ идеалѣ“, которое начинается печатаніемъ съ настоящаго номера „Вопр. фил. и псих.“, представляетъ продолженіе моего труда: „Кризисъ современного правосознанія“. Краткіе отрывки изъ печатаемаго въ настоящее время полностью „Введенія“ къ моему изслѣдованію вошли въ статью, помѣщенную ранѣе въ этомъ журналѣ (въ кн. 100) подъ заглавіемъ: „Общественный идеалъ въ свѣтѣ современныхъ исканій“. Для сохраненія связи изложенія эти отрывки перепечатываются здѣсь снова.

знаменательнаго, глубокаго и въ извѣстной мѣрѣ тягостнаго перелома. вмѣстѣ съ тѣмъ я высказалъ мысль, что этотъ переломъ не означаетъ отреченія отъ прогрессивныхъ стремленій и возврата къ прошлому, а, напротивъ, открываетъ новую ступень въ развитіи нравственнаго сознанія. Противорѣчія общественной жизни ощущаются тѣмъ рѣзче и болѣзненнѣе, что имъ предшествовала эпоха особенно настойчивой работы общественнаго созиданія. Однако, это чувство общей неудовлетворенности таитъ въ себѣ и надежду на новую жизнь.

Но въ чемъ же заключаются основанія для этой надежды? Гдѣ искать причины переживаемаго кризиса и въ чемъ видѣть выходъ изъ него? Самый близкій и естественный отвѣтъ на эти вопросы, повидимому, заключается въ томъ, чтобы объяснить затрудненія нашей эпохи недостатками современнаго строя. Быть можетъ, противорѣчія и антагонизмы современныхъ обществъ представляютъ явленіе временное и случайное? Если современное государство не сумѣло ихъ преодолѣть, быть можетъ, это окажется достижимымъ для иныхъ, болѣе совершенныхъ формъ жизни? Не въ настоящемъ, такъ въ будущемъ взойдетъ заря новаго дня! Такъ думаютъ часто; но всматриваясь ближе и внимательнѣе, увы, приходится и въ пылкихъ мечтахъ о будущемъ счастьѣ открыть духъ нашего времени: дѣти критическаго вѣка, современные утописты соединяютъ со своими надеждами ядъ сомнѣній, и какое бы изъ современныхъ утопическихъ построеній мы ни взяли,—будетъ ли это социализмъ, анархизмъ, синдикализмъ или что иное,—мы увидимъ, что въ каждомъ изъ нихъ повторяются рѣзкія противорѣчія, идутъ серьезные споры. Тѣ, кто хочетъ надѣлать человѣчество гармоніей и счастьемъ, сами ожесточенно спорятъ о путяхъ спасенія. И это не случайные споры, не временныя противорѣчія, которыя завтра могутъ смѣниться согласіемъ и единствомъ. Нѣтъ, при болѣе внимательномъ разборѣ мы найдемъ въ этихъ разногласіяхъ тѣ же основныя противоположности, которыя присущи человѣческой душѣ

и которыя она всюду вносить съ собою: и въ свою настоящую жизнь, и въ свои мечты о жизни будущей. Отъ многого человѣку можно уйти,—отъ старой неправды, отъ деспотическаго гнета, отъ суроваго порабощенія; но нельзя ему уйти отъ самого себя, отъ того разлада и тѣхъ противорѣчій, которые составляютъ существо его духа.

Однако, самая возможность обѣщаній будущей гармоніи побуждаетъ поставить вопросъ о выходѣ изъ переживаемаго кризиса на болѣе широкую почву. Если говорятъ, что противорѣчія общественной жизни зависятъ исключительно отъ недостатковъ современнаго строя, то, очевидно, слѣдуетъ глубже проникнуть въ существо этихъ противорѣчій. Необходимо разсмотрѣть, не стоятъ ли они въ связи съ нѣкоторыми болѣе коренными условіями общенія, неразрывно сочетающимися съ каждой его формой и вытекающими изъ самой его природы. Надѣо понять сущность современныхъ исканій въ свѣтѣ общихъ основъ идеальнаго сознанія.

Но когда, приступая къ этому изслѣдованію, мы стараемся дать себѣ отчетъ въ современныхъ исканіяхъ, мы слышимъ прежде всего нестройный хоръ голосовъ, слышимъ звуки неясные и противорѣчивые, и кажется, что изъ всего этого шумнаго хора всего явственнѣе доносятся слѣдующія слова: „Мы покинули берегъ и сѣли на корабль. Мы сломали за собою мостъ и болѣе того: мы сокрушили и самый берегъ. Теперь, корабль, берегись. Возлѣ тебя—океанъ. Правда, онъ бушуетъ не всегда; порою онъ покоится, какъ шелкъ и золото, какъ прекрасная мечта. Но придетъ часъ, когда ты узнаешь, что онъ безконеченъ, и что нѣтъ ничего страшнѣе безконечности“. Это—слова Ницше, это—чувства новаго, современнаго человѣка, одного изъ тѣхъ, которые болью сердца почувствовали приближеніе новой эпохи и въ яркихъ образахъ возвѣстили о ней другимъ.

И дѣйствительно, когда мы беремъ современные исканія въ ихъ совокупности, мы чувствуемъ, что въ нихъ оставлена твердая земля и не видно берега, къ которому можно было

бы пристать. Какая-то небывалая безграничность, переходящая порою въ отсутствіе перспективъ, какая-то тревожная сложность, представляющаяся иногда безнадежной запутанностью—вотъ что прежде всего чувствуется здѣсь. Это именно плаваніе по безбрежному морю, въ которомъ какъ будто негдѣ пристать, негдѣ бросить якоря.

Правда, и въ этой области слышатся иногда успокоительные голоса. Если вѣрить имъ, ничего не случилось, все обстоитъ по старому. Ортодоксія и догматизмъ и въ общественной философіи даютъ себя знать. Но болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, чувствуется здѣсь, что впереди открываются новые горизонты. Старыя построенія не удовлетворяютъ насъ болѣе; мы ищемъ и ждемъ новыхъ рѣшеній и словъ.

Но что же произошло? Въ чемъ измѣнила социальная философія свои взгляды? Откуда эта безконечность перспективъ? Откуда удивительная сложность общественныхъ проблемъ?

Чтобы сразу назвать ту причину, которую я считаю самой главной и основной, я скажу, что передъ нами совершается крушеніе одной очень старой вѣры, — *вѣры въ возможность земнаго рая*. Въ этой идеѣ прежняя общественная философія видѣла свой высшій предѣлъ, на этомъ она утверждала силу своихъ предсказаній и твердость надеждъ. И вотъ теперь эта идея отнимается у нея: отнимается ясная цѣль исканій, теряется изъ вида близкій, доступный берегъ.

Въ дальнѣйшемъ я постараюсь ближе разъяснить великое значеніе происшедшей перемѣны. Но прежде я хочу показать, что идея земнаго рая была дѣйствительно общей и распространенной въ философіи предшествующей намъ эпохи и что она являлась для этой философіи и послѣдней ея мечтою, и высшей опорой.

Общественная философія, которую я имѣю здѣсь въ виду, сложилась въ концѣ XVIII и въ XIX столѣтіяхъ. Это—философія, которая опирается, съ одной стороны, на Руссо, Канта, Гегеля, а съ другой—на Конта, Спенсера и Маркса. Все это признанные и руководящіе вожди своего времени,

имѣвшіе огромное и рѣдкое вліяніе на умы. Представители весьма различныхъ и частью противоположныхъ направленій,—всѣ они сходились, однако, въ общемъ ожиданія грядущаго земного рая. Всѣ они были убѣждены:

1) что человечество, по крайней мѣрѣ въ избранной своей части, приближается къ заключительной и блаженной порѣ своего существованія,

2) и что они знаютъ то разрывительное слово, ту спасительную истину, которая приведетъ людей къ этому высшему и по-<sup>1</sup> слѣднему предѣлу исторіи.

Каждый изъ великихъ мыслителей по своему выражалъ ту истину, которая должна спасти людей, но всѣ думали одинаково, что такая истина есть и что они знаютъ ее.

Руссо нигдѣ не говорилъ опредѣленно, что для человечества наступаютъ лучшія времена, и однако онъ былъ однимъ изъ тѣхъ, которые всего болѣе способствовали утвержденію этой вѣры. Горячій энтузіазмъ проповѣдника и пророка внушалъ мысль о томъ, что въ пламенныхъ произведеніяхъ Руссо содержится новое евангеліе, новая благая вѣсть, которая должна спасти людей отъ старыхъ цѣпей неправды и рабства. Какъ сблать прежнія отношенія законными? „Я думаю, что могу рѣшить этотъ вопросъ“ (je crois pouvoir résoudre cette question)<sup>1</sup>). Этимъ смѣлымъ заявленіемъ открывается та книга, которая по преимуществу давала современникамъ вѣру въ счастливо найденную истину новой политики. Теорія народовластія была яркимъ и вмѣстѣ съ тѣмъ простымъ и яснымъ выраженіемъ этой вѣры<sup>2</sup>).

По существу своихъ воззрѣній Кантъ могъ остаться въ сторонѣ отъ оптимизма своей эпохи. Этика категорическаго императива сурово отклоняла вопросы о будущемъ счастіи людей: „долгъ ради долга!“—этотъ девизъ ея предписывалъ безусловное подчиненіе, не давая никакихъ обѣ-

1) Du contrat social, L. I. ch. I.

2) См. „Крѣпись современнаго правосознанія“. Гл. I, § I.

щаній. „Долгъ! высокое и великое имя, ты, который не заключаешь въ себѣ ничего, что льстило бы нашему чувству, но требуешь повиновенія...“ Такъ говорилъ Кантъ въ своей этикѣ, и такъ заключалъ онъ свое „Ученіе о правѣ“. Но духъ времени коснулся и его. Въ политикѣ онъ воспринялъ отъ Руссо вѣру въ народовластіе, а „признаки и предвѣстья нашихъ дней“ убѣждали его въ томъ, что „человѣчеству можно предсказать достиженіе правомѣрнаго устройства и вмѣстѣ съ тѣмъ невозможность совершеннаго уклоненія въ будущемъ отъ нравственнаго прогресса“. Примѣръ французской революціи, которая въ глазахъ Канта являлась раскрытіемъ правовой идеи, убѣждалъ его въ томъ, что въ человѣкѣ есть нравственные задатки, предвѣщающіе ему неизмѣнный нравственный прогрессъ <sup>1)</sup>. Съ другой стороны, ему казалось, что и природа, постепенно укрѣпляющая среди людей взаимное согласіе и общія связи, „хочетъ, чтобы право получило въ концѣ концовъ верховную власть“ <sup>2)</sup>. Такъ приходилъ Кантъ къ заключенію, что „вѣчный миръ— не пустая идея, но задача, которая, будучи постепенно разрѣшаема, все ближе и ближе подходит къ своей цѣли, такъ какъ сроки, въ которые достигаются одинаковыя успѣхи, надо надѣяться, будутъ становиться все болѣе и болѣе краткими“ <sup>3)</sup>. Соотвѣтственно съ этимъ, и во внутреннихъ отношеніяхъ государствъ онъ устанавливаетъ идеаль абсолютно-правового состоянія, въ которомъ за каждымъ *окончательно* будутъ укрѣплены его права <sup>4)</sup>.

То, что у Канта виднѣется лишь вдали, въ качествѣ надежной пристани для идущаго впередъ человѣчества, у Гегеля получаетъ образъ уже близкаго и достижимаго блаженства. Трудными и тернистыми путями движется исторія: духъ долженъ пройти рядъ предварительныхъ ступеней, онъ долженъ вынести тяжелую внутреннюю борьбу, суровую

1) Kant, Streit der Fakultäten. Zweiter Abschnitt, § 6 и 7.

2) Kant, Zum ewigen Frieden. Zweiter Abschnitt. 1 Zusatz.

3) Ibid., in fine.

4) Kant, Rechtslehre. § 52.

работу надъ собою 1). Въ государствѣ, которое по Гегелю является высшей организаціей человѣческихъ силъ, для достиженія цѣли необходима продолжительная работа разума, борьба съ частными интересами и страстями 2). Но эта борьба—думаетъ философъ—уже закончилась; примиреніе достигнуто, государство стало „образомъ и дѣйствительностью разума“ 3). „Нашъ міръ“ и „наши дни“ это „последняя стадія исторіи“ 4). Человѣчество переживаетъ теперь свой старческій возрастъ; но это не старость природы, обозначающая слабость, а старость духа, являющаяся его совершенной зрѣлостью 5). Философской формулой этой зрѣлости духа является у Гегеля примиреніе божественнаго и человѣческаго, абсолютнаго и субъективнаго; а практическимъ носителемъ этой совершенной гармоніи служить современное конституціонное государство, принципъ котораго „имѣетъ эту чрезвычайную силу и глубину, что онъ позволяетъ началу субъективности развиться до самостоятельной крайности, но вмѣстѣ съ тѣмъ приводитъ его къ субстанціональному единству и сохраняетъ въ немъ это единство“ 6).

Въ иныхъ выраженіяхъ и на другихъ основаніяхъ, но съ той же безусловной опредѣленностью предсказывалъ и Контъ грядущее блаженство человѣчества. Оспаривая выводы нѣкоторыхъ „благородныхъ и даже выдающихся, но не обладающихъ истиннымъ познаніемъ и плохо подготовленныхъ умовъ“, „приходившихъ въ философское отчаяніе относительно соціальнаго будущаго“, знаменитый основатель позитивизма высказываетъ „утѣшительное убѣжденіе“, что *„избранная часть человѣческаго рода... уже приближается къ непосредственному наступленію общественнаго порядка, наиболее*

1) Hegel, Philosophie der Geschichte. III. Aufl. Berlin 1848. SS. 68—69.

2) Ibid., S. 31.

3) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. § 360.

4) Hegel, Philosophie der Geschichte. S. 530.

5) Ibid., S. 134.

6) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. § 260.

„приспособленную къ ея природѣ“<sup>1)</sup>). Наступленіе этого порядка Контъ связывалъ, какъ извѣстно, съ распространеніемъ положительной философіи: „ее можно считать единственною прочною основою общественной реорганизаціи, которая должна прекратить состояніе кризиса, столь долго длящагося среди самыхъ цивилизованныхъ націй“. „Великій политическій и моральный кризисъ современныхъ обществъ зависитъ въ послѣднемъ счетѣ отъ умственной анархіи... Самое тяжкое бѣдствіе наше заключается въ глубокомъ разногласіи, существующемъ въ настоящее время между всѣми умами по отношенію ко всѣмъ основнымъ правиламъ, устойчивость которыхъ является первымъ условіемъ истиннаго общественнаго порядка“<sup>2)</sup>). „Какъ только будетъ достигнуто объединеніе умовъ посредствомъ общности принциповъ, изъ него съ необходимостью безъ всякихъ тяжкихъ потрясеній вытекутъ соотвѣтствующія учрежденія, такъ какъ однимъ этимъ фактомъ будетъ устранено самое главное проявленіе безпорядка“<sup>3)</sup>).

Спасительное слово Конта не то, что у Руссо, Канта и Гегеля; тайну грядущаго обновленія онъ видитъ не въ утвержденіи совершенныхъ формъ права, а въ подчиненіи всѣхъ безспорнымъ истинамъ науки. Но въ концѣ концовъ и у него это господство разума закрѣпляется утвержденіемъ нѣкоторой совершенной организаціи съ особой духовной властью во главѣ и съ іерархіей классовъ. Образъ средневѣковаго католицизма представляется Конту руководящимъ въ дѣлѣ организаціи человѣчества. Соединивъ всѣхъ узамы новаго устройства, для котораго наука дастъ безспорныя и непререкаемыя основанія, возможно будетъ осуществить „длящуюся гармонію“, обезпечивъ въ равной мѣрѣ „условія прогресса и порядка“<sup>4)</sup>). Сначала западная Европа, затѣмъ вся бѣлая раса и, наконецъ, все человѣче-

1) Comte, Cours de philosophie positive. T. IV. Paris 1839. Pp. 172—173.

2) О. с. Т. I. Paris 1830. Pp. 48—49.

3) О. с. Т. I, p. 49.

4) О. с. Т. VI. Paris 1842. Pp. 539—540.



ство, когда оно будетъ соотвѣтствующимъ образомъ подготовлено, испытаютъ на себѣ благодѣянiя новаго строя. Положительное направление создастъ умственную гармонию, которая до сихъ поръ была невозможна, и вызоветъ интеллектуальное и нравственное общенiе, болѣе полное, болѣе распространенное и болѣе устойчивое, чѣмъ какое бы то ни было религиозное общенiе <sup>1)</sup>).

Спенсеръ, казалось бы, болѣе другихъ долженъ былъ остаться далекимъ отъ этой вѣры въ устойчивую гармонию будущаго блаженства. Его эволюціонная теорiя подсказывала, повидимому, иные выводы и прорицанiя. И однако же, подобно другимъ вождямъ своего вѣка, онъ всецѣло раздѣляетъ его основное вѣрованiе. Обращаясь къ мыслямъ Спенсера о грядущихъ судьбахъ человѣчества, мы видимъ, <sup>1)</sup> что и онъ стоитъ на почвѣ социальнаго оптимизма. И въ его воззрѣнiяхъ прогрессъ человѣчества можетъ достигнуть такой высоты, „на которой онъ будетъ вполне отвѣчать всѣмъ требованiямъ“ <sup>2)</sup>. Контъ говорилъ о заключительномъ состоянiи (*l'état final* <sup>3)</sup>), Спенсеръ въ томъ же самомъ смыслѣ говоритъ о наивысшемъ состоянiи (*the highest state* <sup>4)</sup>). Онъ рисуетъ его, какъ неизбежное въ будущемъ равновѣсiе эгоизма и альтруизма, когда „не прекращающаяся общественная дисциплина настолько преобразуетъ человѣческую природу, что удовольствiя, связанные съ благожелательными чувствами, будутъ сами собою служить предметомъ стремленiй, и притомъ въ самомъ полномъ размѣрѣ, выгодномъ для всѣхъ и каждаго“ <sup>5)</sup>. Кажущееся постояннымъ противорѣчiе между эгоизмомъ и альтруизмомъ исчезнетъ. Совершенное съ субъективной точки зрѣнiя, со стороны внутреннихъ побужденiй, это будущее примиренiе

<sup>1)</sup> Ibid., p. 872.

<sup>2)</sup> Spencer, *The Principles of Ethics*. London and Edinburgh 1892. Vol I. Appendix. P. 303.

<sup>3)</sup> Comte, о. с. Т. VI. P. 872.

<sup>4)</sup> Spencer, о. с. Vol. I, § 96, p. 251.

<sup>5)</sup> Ibid., § 95, p. 250.

будетъ столь же полнымъ и объективно въ своихъ внѣшнихъ результатахъ. „Какъ ни кажется отдаленнымъ такое состояніе, однако каждый изъ факторовъ, долженствующихъ создать это состояніе, можетъ быть прослѣженъ уже и теперь въ своемъ дѣйствіи у высшихъ характеровъ. То, что является теперь у нихъ случайнымъ и слабымъ, въ дальнѣйшемъ развитіи, какъ это можно ожидать, сдѣлается привычнымъ и прочнымъ, и то, что теперь отличаетъ исключительно выдающихся людей, въ концѣ концовъ станетъ свойственнымъ всѣмъ“<sup>1)</sup>).

Передъ нами снова картина безусловной и прочной гармоніи, которая обѣщается человѣчеству хотя и въ отдаленномъ будущемъ, но зато тѣмъ вѣрнѣе, что она вытекаетъ изъ самой природы, изъ ея неизмѣнной, законотѣрной необходимости. Не усилія людей, а сама жизнь своимъ естественнымъ и неотвратимымъ теченіемъ подготовитъ человѣчеству его будущее счастье.

Такой же характеръ неизбежнаго результата естественнаго развитія имѣетъ идея будущей гармоніи у Маркса. Эволюціонистъ подобно Спенсеру, Марксъ раздѣлилъ съ нимъ ту же участь—въ своемъ конечномъ выводѣ вступить въ противорѣчіе съ собственными послылками и увѣличать теорію діалектическаго развитія утопіей земного рая. Известно классическое мѣсто въ концѣ перваго тома „Капитала“, гдѣ говорится о приближающейся „экспропріаціи экспропріаторовъ“. „Эта экспропріація совершается въ силу дѣйствія имманентныхъ законовъ самого капиталистическаго производства посредствомъ централизаціи капиталовъ. Одинъ капиталистъ избиваетъ многихъ. Рука объ руку съ централизаціей или экспропріаціей многихъ капиталистовъ немногими, все въ большихъ и большихъ размѣрахъ развиваются кооперативная форма процесса труда, сознательное техническое приложеніе науки, планотѣрная эксплуатація земли, превращеніе орудій труда въ такія, которыя могутъ

<sup>1)</sup> Ibid., § 97, pp. 255—256.

быть прилагаемы только сообща... Вмѣстѣ съ постояннымъ уменьшеніемъ числа капиталистовъ—магнатовъ, которые узурпируютъ и монополизируютъ всѣ выгоды этого преобразовательнаго процесса, увеличивается масса нищеты, угнетенія, рабства, вырожденія, эксплуатаціи, но, съ другой стороны, увеличивается также и сопротивленіе постоянно возрастающаго рабочаго класса, вышколеннаго, объединеннаго и организованнаго механизмомъ самого капиталистическаго способа производства. Монополія капитала превращается въ путы для дальнѣйшаго развитія того способа производства, который развился вмѣстѣ съ нею и подъ ея господствомъ. Централизація средствъ производства и обобществленія труда достигаютъ такой точки, на которой они становятся несомѣстимыми съ своей капиталистической оболочкой. Она разрывается. Бьетъ часъ капиталистической частной собственности. Экспроприаторы экспроприруются“<sup>1)</sup>.

Въ другомъ мѣстѣ своего труда Марксъ говоритъ о томъ будущемъ строѣ, который смѣнитъ современные отношенія, какъ о грядущемъ „царствѣ свободы“. По его словамъ, это царство наступаетъ только тамъ, „гдѣ прекращается работа, обусловленная нуждою и внѣшней цѣлесообразностью; оно находится такимъ образомъ по ту сторону собственно матеріальнаго производства. Какъ дикарь долженъ бороться съ природой, чтобы удовлетворять свои потребности, чтобы сохранять и воспроизводить свою жизнь, такъ долженъ дѣлать это и человѣкъ цивилизованный во всѣхъ общественныхъ формахъ и при всѣхъ возможныхъ способахъ производства... Свобода въ этой области можетъ заключаться лишь въ томъ, что обобществленный человѣкъ и объединенные производители рационально направляютъ этотъ свой обмѣнъ веществъ съ природой, подчиняя его своему общему контролю, вмѣсто того чтобы управляться имъ, какъ

<sup>1)</sup> Marx, Das Kapital. Bd. I. V Aufl. Hamburg. 1903. S. 728. Привожу это мѣсто по русскому переводу подъ редакціей П. Струве. Изд. 3-е. Спб. 1907, стр. 551.

слѣпой силой;—въ томъ, что они совершаютъ этотъ обмѣнъ съ наименьшей затратой силъ и на условіяхъ наиболѣе достойныхъ и наиболѣе соотвѣтствующихъ ихъ человѣческой природѣ. Однако, это все же остается царствомъ необходимости. По ту сторону его начинается развитіе человѣческой силы, которое служитъ для себя самоцѣлью, истинное царство свободы, которое, однако, можетъ расцвѣсти лишь на томъ царствѣ необходимости, какъ на своемъ базисѣ“<sup>1)</sup>.

Развивая и продолжая мысли Маркса о великой катастрофѣ, которая откроетъ людямъ свѣтлое будущее, Энгельсъ называлъ ее „прыжкомъ человечества изъ царства необходимости въ царство свободы“. „Лишь съ этихъ поръ люди будутъ съ полнымъ сознаниемъ сами творить свою исторію, лишь съ этихъ поръ приведенныя ими въ движеніе общественныя причины будутъ все въ большей и большей степени производить также и желаемыя дѣйствія“<sup>2)</sup>. „Когда общество получаетъ власть надъ всѣми средствами производства, въ цѣляхъ планомѣрнаго общественнаго пользованія ими, оно уничтожаетъ существовавшую до того рабскую зависимость людей отъ ихъ собственныхъ средствъ производства. Общество, само собою разумѣется, не можетъ освободиться иначе, какъ путемъ освобожденія каждаго отдѣльнаго человѣка. Такимъ образомъ старый способъ производства долженъ быть испровергнутъ до основанія, и именно должно исчезнуть старое раздѣленіе труда. На его мѣсто должна стать такая организація производства, при которой ни одинъ человѣкъ не можетъ свалить на другихъ своего участія въ производительной дѣятельности..., а эта дѣятельность изъ средства порабощенія становится средствомъ освобожденія людей, давая каждому

<sup>1)</sup> Das Kapital. Bd. III, II Th. S. 355. Hamburg. 1894.

<sup>2)</sup> Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. III Aufl. Stuttgart 1894. S. 306. Это мѣсто перепечатано и въ другой брошюрѣ Энгельса: Die Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft. S V Aufl. Berlin 1907. S. 51.

возможность развивать и проявлять во всѣхъ направленіяхъ всѣ свои способности, какъ тѣлесныя, такъ и духовныя. Такъ изъ бремени она дѣлается удовольствіемъ“ 1).

Въ этой новой организаціи личность совпадаетъ съ обществомъ; такъ совершается окончательное освобожденіе человѣка. „Совокупность окружающихъ человѣка жизненныхъ условій, до сихъ поръ господствовавшихъ надъ нимъ, подпадаетъ теперь подъ господство и контроль человѣка, который только съ этихъ поръ впервые становится сознательнымъ, дѣйствительнымъ господиномъ природы, потому что онъ становится господиномъ своихъ собственныхъ общественныхъ силъ... Собственное обобществленіе человѣка, которое до сихъ поръ было какъ бы октроировано ему природой и исторіей, становится теперь его собственнымъ свободнымъ дѣломъ“ 2). Эту идею полного обобществленія человѣка, сопровождающагося его полнымъ освобожденіемъ, еще рѣшительнѣе выражаетъ самъ Марксъ: „лишь когда человѣкъ свои forces propres позналъ и организовалъ, какъ силы общественныя, и потому уже не отдѣляетъ общественныхъ силъ отъ себя въ видѣ политической силы—лишь тогда совершится человѣческая эмансипація“ 3). Выражая эту же идею въ экономическихъ терминахъ, Марксъ утверждаетъ, что будущая „экспроприація немногихъ узурпаторовъ народными массами“, превративъ капиталистическую собственность въ общественную, вмѣстѣ съ тѣмъ возстановитъ „не частную, но индивидуальную собственность, на основѣ всѣхъ приобрѣтеній капиталистической эры, на основѣ коопераціи и общественнаго владѣнія землей и всѣми средствами производства, произведенными самимъ же трудомъ“ 4).

1) Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. S. 317.

2) Ibid., S. 305.

3) Изъ статьи: „Zur Judenfrage“, въ сборникѣ: „Aus dem litterarischen Nachlass von Karl Marx, Fr. Engels und Ferdinand Lassalle, herausgegeben von Fr. Mehring“. Stuttgart 1902. S. 424.

4) Das Kapital. Bd. I. SS. 728—729. Русск. пер. стр. 551.

Мы привели здѣсь взгляды писателей, вліяніе которыхъ на свою эпоху не можетъ подлежать спору. Въ этомъ отношеніи трудно поставить еще кого-либо наряду съ ними. Но нельзя не признать въ высшей степени характернымъ, что всѣ они сходились въ ожиданіи заключительной стадіи человѣческой исторіи, которая будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ полнымъ торжествомъ и блаженствомъ человѣка. *Absolut-rechtlicher Zustand, das letzte Stadium der Geschichte, l'état final, the highest state, das Reich der Freiheit*,—всѣ эти и подобныя выраженія ярко выражаютъ общую мысль всѣхъ этихъ возрѣній. Но если Руссо и Контъ, Гегель и Спенсеръ, Кантъ и Маркъ при всемъ различіи ихъ міросозерцаній сходились въ этомъ общемъ положеніи, не значить ли это, что они повторяли въ данномъ случаѣ общераспространенную вѣру своей эпохи. Какъ до Коперника всѣ люди, матеріалисты и идеалисты, скептики и догматики, одинаково вѣрили, что земля есть центръ, около котораго вращается вселенная и что земнымъ горизонтомъ ограничивается весь міръ, такъ въ недавнюю еще пору всѣ раздѣляли сходную съ этимъ вѣру въ ограниченность историческаго горизонта человѣчества. И какъ въ старой астрономіи весь міръ кончался легко обозримыми очертаніями небеснаго свода, такъ въ старой соціальной философіи исторія завершалась яснымъ образомъ земнаго рая. Смотри по темпераменту и по возрѣніямъ мыслителя, этотъ образъ ожидаемаго блаженства то относился въ даль будущаго, то становился совсѣмъ близкимъ и доступнымъ. Но у всѣхъ онъ былъ на виду, какъ ясный и доступный предѣлъ человѣческихъ странствій.

Говоря здѣсь объ эпохѣ, которую я считаю съ конца XVIII столѣтія, я не хочу утверждать, чтобы и ранѣе, въ предшествовавшіе вѣка, не была распространена вѣра въ земной рай. Мечта о золотомъ вѣкѣ, относимомъ или къ отдаленному прошлому или къ ожидаемому будущему, есть одно изъ самыхъ старыхъ человѣческихъ убѣжденій и вмѣстѣ съ тѣмъ одно изъ самыхъ старыхъ человѣческихъ утѣ-

шеній. Но въ указанную эпоху эта старая идея получила особенно яркій расцвѣтъ. Она неразрывно, органически сочеталась со всѣми стремленіями и надеждами новаго человѣка, закрѣпила собою его міросозерцаніе, обусловила энтузіазмъ его созиданія въ сферѣ общественной. Подкрѣпленная блестящими успѣхами человѣческаго генія въ области научной и практической, она отразила на себѣ первую радость человѣка, познавшаго силу своего разума, повѣрившаго въ его безграничное могущество. Изъ смутнаго и неяснаго чаянія, изъ легендарнаго сказанія, изъ апокалиптическаго прорицанія она выросла до степени философской теоріи, опирающейся на доводы разума, основанной на сложныхъ умозрѣніяхъ и доказательствахъ. И какъ новое слово философіи и науки, она получила тѣмъ большую дѣйственную силу. Напрасны были голоса скептиковъ и пессимистовъ, предрекавшихъ человѣчеству иныя судьбы: господствующимъ и руководящимъ было ученіе о грядущемъ земномъ раѣ, какъ счастливомъ предѣлѣ и благодатномъ исходѣ человѣческой исторіи.

Сравнивая общественныя настроенія конца XIX вѣка съ горячими вѣрованіями и упованіями предшествующей эпохи, не разъ отмѣчали рѣзкій переломъ, происшедшій за послѣднее время. Одной изъ особенностей нашего времени, отличающей его отъ недавняго прошлаго, Лекки считалъ „отсутствіе какого-либо политическаго идеала, способнаго возбуждать сильный энтузіазмъ“ <sup>1)</sup>, и это утвержденіе можетъ быть подкрѣплено цѣлымъ рядомъ сходныхъ наблюденій и фактовъ. Но не сразу можно обнаружить, что основной причиной происшедшей перемены является крушеніе идеи земного рая. Между тѣмъ несомнѣнно, что именно эта идея была тѣмъ вдохновляющимъ началомъ, которое составляло главную силу пережитыхъ ранѣ движеній. На чемъ, въ самомъ дѣлѣ, было основано то пламенное преклоненіе, тѣ безграничныя надежды, съ которыми повсюду

1) W. E. H. Lecky, Democracy and liberty. New edition. London 1899. p. 43.  
Вопросы философіи, кн. 109.

встрѣчено было наступленіе демократической эры въ концѣ XVIII вѣка? Откуда та неотразимая привлекательность, которую имѣли для сосѣднихъ странъ политическія движенія Франціи 30-го и 48-го годовъ? Отвѣтъ на это можетъ быть только одинъ: тѣ поколѣнія, которыя связывали съ политическими переменами такія безграничныя надежды, вѣрили въ близкое наступленіе царства правды, равенства и свободы; они уже видѣли себя вступающими въ обѣтованную землю общественнаго идеала. Какъ далеко ушло наше время отъ этихъ ожиданій, можно судить по грустному заявленію современнаго юриста (Дайси), что опытъ истекшаго столѣтія обнаружилъ невозможность „для добросовѣстнаго мыслителя думать, что въ мірѣ воображаемомъ или дѣйствительномъ можно открыть какую-либо совершенную конституцію, способную служить образцомъ для исправленія недостатковъ существующихъ государственныхъ формъ“<sup>1)</sup>. Въ политикѣ нельзя достигнуть совершенства, нельзя избавиться отъ затрудненій. На мѣсто старыхъ несовершенствъ вырастаютъ новыя; въ будущемъ, какъ и въ прошломъ, предстоятъ тѣ же исканія и усилія. Не видно впереди яснаго горизонта: предъ нашимъ взоромъ открывается лишь безбрежный океанъ.

То основное поученіе, которое вынесено изъ разочарованій XIX столѣтія, въ дѣйствительности разлагается на цѣлый рядъ частныхъ опытовъ и поученій. Обнаружившіеся недостатки парламентаризма, представительства, всеобщаго избирательнаго права, референдума, выяснившаяся безпредѣльность соціальныхъ реформъ и задачъ соціальнаго воспитанія, все это постепенно разрушало вѣру въ безусловную силу различныхъ политическихъ средствъ, выдвигавшихся послѣдовательно практикой и наукой<sup>2)</sup>. Но пока оставалась надежда, что въ концѣ концовъ все же найдется какое-нибудь

1) A. V. Dicey въ статьѣ: «The Referendum» (въ журналѣ «The Contemporary Review» London 1890. V. 57, p. 500).

2) Изображеніе всѣхъ этихъ послѣдовательныхъ разочарованій я далъ въ своемъ трудѣ, упомянутомъ выше: «Кризисъ современнаго правосознанія».



новое средство, всеисцѣляющее и могущественное, всѣ эти частныя неудачи могли казаться временными и случайными. Если не парламентаризмъ, такъ референдумъ, если не социальныя реформы сами по себѣ, такъ въ связи съ социальнымъ воспитаніемъ, но какое-нибудь средство навѣрное окажется дѣйствительнымъ. Захватывая шире и глубже народную жизнь, тѣмъ или инымъ способомъ все же можно будетъ выйти на безошибочный и правильный путь. Значительность и глубина пережитыхъ въ XIX вѣкѣ испытаній заключается однако въ томъ, что здѣсь потерпѣли крушеніе не столько отдѣльныя политическія средства, сколько тѣ конечныя цѣли, которыя связывались съ ними. И парламентаризмъ, и референдумъ, и социальныя реформы, и социальное воспитаніе съ точки зрѣнія условной и практической оправдали себя. Но опытъ ихъ примѣненія показалъ, что каждое изъ этихъ средствъ имѣетъ значеніе лишь относительное, что въ дѣйствительности оно сочетается съ неизбѣжными затрудненіями и недостатками. Потерпѣли крушеніе не временныя политическія средства, а утопическія надежды найти безусловную форму общественнаго устройства. Нѣтъ такого средства въ политикѣ, которое разъ и навсегда обезпечило бы людямъ неизмѣнное совершенство жизни.

1) *Нудо отказаться отъ мысли найти такое разрывительное слово, которое откроетъ абсолютную форму жизни и укажетъ средства осуществленія земного рая.*

2) *Нудо отказаться отъ надежды въ близкомъ или отдалѣнномъ будущемъ достигнуть такой блаженной поры, которая могла бы лвиться счастливымъ эпилогомъ пережитой ранѣе драмы, послѣдней стадіей и заключительнымъ періодомъ исторіи.*

Такъ можно выразить основныя положенія современной мысли. Опыты XIX столѣтія подорвали вѣру въ чудодѣйственную силу политическихъ перемѣнъ, въ ихъ способность приносить съ собою райское царство правды и добра. Какъ средства относительныя и условныя, политическія пріобрѣтенія XIX столѣтія вышли изъ этого горнила испы-

таній оправданными и укрѣпленными. Но, быть можетъ, именно потому, что здѣсь происходило испытаніе учрежденій, которыя представлялись верхомъ мудрости, отъ которыхъ ждали результатовъ чрезвычайныхъ и окончательныхъ, разочарованіе было столь сильнымъ и глубокимъ. Непреодолимая затрудненія и препятствія, на которыя натолкнулось политическое творчество, какъ будто бы открыли передъ людьми зіяющую бездну, и въ эту бездну рухнула идея земного рая.

## 2.

Русская литература сохранила замѣчательные слѣды первыхъ разочарованій въ томъ направленіи, въ которомъ мы дошли теперь до конца, до крайняго предѣла. Еще наканунѣ XIX столѣтія, когда радостныя надежды XVIII вѣка, казалось, погибали въ дыму и пламени революціонныхъ бурь, русскимъ историкомъ (Карамзинымъ) были написаны слѣдующія „выстраданныя строки, огненные и полныя слезъ“<sup>1)</sup>: „Конецъ нашего вѣка почитали мы концомъ главнѣйшихъ бѣдствій человѣчества и думали, что въ немъ послѣдуетъ соединеніе теоріи съ практикой, умозрѣнія съ дѣятельностью; что люди, увѣрясь нравственнымъ образомъ въ изящности законовъ чистаго разума, начнутъ исполнять ихъ во всей точности, и подъ сѣнію мира, въ кровѣ тишины и спокойствія, насладятся истинными благами жизни.

... Гдѣ теперь сія утѣшительная система?.. Она разрушилась въ своемъ основаніи!..

XVIII вѣкъ кончается, и несчастный филантропъ мѣрять двумя шагами могилу свою, чтобы лечь въ нее съ обманутымъ, растерзаннымъ сердцемъ своимъ и закрыть глаза на вѣки.

Кто могъ думать, ожидать, предчувствовать?.. Мы надѣялись скоро видѣть человѣчество на горней степени величія, въ вѣнцѣ славы, въ лучезарномъ сіяніи... Но вмѣсто сего

<sup>1)</sup> Эта характеристика принадлежитъ Герцену.

восхитительнаго явленія видимъ... Фуриї съ грозными пламенниками!..

Ужели родъ человѣческой доходилъ въ наше время до крайней степени возможнаго просвѣщенія и долженъ дѣйствіемъ какого-нибудь чуднаго и тайнаго закона ниспадать съ сей высоты, чтобы снова погрузиться въ варварство и снова мало по малу выходить изъ онаго, подобно Сизифову камню, который, будучи взнесенъ на верхъ горы, собственной своею тяжестью скатывается внизъ и опять рукою вѣчнаго труженика на гору возносится.—Горестная мысль! Печальный образъ!

Теперь мнѣ кажется, будто самыя лѣтописи доказываютъ *вѣроятность* сего мнѣнія. Намъ едва извѣстны имена древнихъ Азіатскихъ народовъ и царствъ, но по нѣкоторымъ историческимъ отрывкамъ, до насъ дошедшимъ, можно думать, что сіи народы были не варвары... Царства разрушались, народы исчезали, изъ праха ихъ, подобно какъ изъ праха феникса, рождались новыя племена,—рождались въ сумракѣ, въ мерцаніи, младенчествовали, учились и славились. Можетъ быть, Эоны погрузились въ вѣчность, и нѣсколько разъ сіялъ день въ умахъ людей и нѣсколько разъ ночь темнила души, прежде нежели возсіялъ Египетъ, съ котораго начинается полная исторія...

Египетское просвѣщеніе соединяется съ греческимъ... Римляне учились въ сей великой школѣ и были достойны своихъ учителей.

Чтожъ послѣдовало за сею блестящей эпохой человѣчества? Варварство многихъ вѣковъ, варварство ума и нравовъ...

Медленно рѣдѣла, медленно прояснялась сія густая тьма. Наконецъ солнце наукъ возсіяло, и философія изумила насъ быстрыми своими успѣхами. Добрые, легковѣрные человѣколюбцы заключали отъ успѣховъ къ успѣхамъ; исчисляли, измѣряли путь ума; напрягали взоръ свой—видѣли близкую цѣль совершенства, и въ радостномъ упоеніи восклицали: *берегъ*. Но вдругъ небо дымится, и судьба человѣчества скры-

вается въ грозныхъ туманахъ!—О, потомство! Какая участь ожидаетъ тебя?“

Нарисовавъ эту печальную картину, отказавшись отъ мечтаній „о близкомъ счастьи людей“, „о ихъ совершенствѣ, о царствѣ истины и добродѣтели“, авторъ приходитъ къ слѣдующему заключенію о существѣ человѣческой исторіи: „Вѣчное движеніе въ одномъ кругу; вѣчное повтореніе, вѣчная смѣна дня съ ночью и ночи съ днемъ; вѣчное смѣшеніе истинъ съ заблужденіями и добродѣтелей съ пороками; капля радостныхъ и море горестныхъ слезъ“... <sup>1)</sup>.

Самъ Карамзинъ сдѣлалъ попытку ослабить силу этихъ положеній <sup>2)</sup>, но послѣднимъ утѣшеніемъ, которое онъ нашелъ, было то, что „намъ не вѣкъ жить въ семъ мірѣ“. Человѣку предстоитъ и другая жизнь:

*„Тамъ, тамъ, за синимъ океаномъ,  
Вдали, въ меридиѣ бафряномъ,*

тамъ вѣнецъ безсмертія и радости ожидаетъ земныхъ тружениковъ“.

Послѣ того какъ были написаны приведенныя выше проникновенныя строки, мыслители XIX столѣтія не разъ снова восклицали въ радостномъ упоеніи: берегъ. Нужны были болѣе продолжительныя опыты и болѣе глубокія размышленія для того, чтобы яркія впечатлѣнія русскаго историка превратились въ твердыя философскія положенія.

Однородныя впечатлѣнія, но еще съ большей яркостью и съ большей художественной силой были выражены въ срединѣ XIX вѣка другимъ русскимъ писателемъ—Герценомъ. Съ вѣрой въ себя и въ жизнь пріѣхалъ онъ на Западъ, чтобы видѣть здѣсь торжество разума. Эту вѣру онъ

<sup>1)</sup> Значительная часть этихъ замѣчательныхъ разсужденій Карамзина, взятыхъ изъ его философскаго посланія: „Мелодоръ къ Филалету“ (Сочиненія. М. 1814. Изд. II. Т. VII. Стр. 117—132), приводится у Герцена: „Съ того берега“. Вступленіе.

<sup>2)</sup> См. тамъ же отвѣтное посланіе: „Филалетъ къ Мелодору“, стр. 133—150. Оба эти посланія первоначально были напечатаны въ 1795 году въ сборникѣ „Аглая“, составленномъ по преимуществу изъ статей самого Карамзина.

назвалъ потомъ „опрометчивой самонадѣянностью“, „надменнымъ довѣріемъ къ жизни“. Новыя грозы пронеслись надъ Европой, и съ ними явились новыя и тяжкія разочарованія. „Теперь я уже и не жду ничего: ничто послѣ видѣннаго и испытаннаго мною не удивить меня особенно и не обрадуетъ глубоко: удивленіе и радость обузданы воспоминаніями былого, страхомъ будущаго“ <sup>1)</sup>. „Утративъ вѣру въ слова и знамена, въ канонизированное человѣчество и единую спасающую церковь западной цивилизаціи“ <sup>2)</sup>, Герценъ рѣшилъ, что Европа погибаетъ, „идетъ ко дну“, что выхода для нея нѣтъ <sup>3)</sup>, что „все въ Европѣ стремится съ необычайной быстротой къ коренному перевороту или къ коренной гибели; нѣтъ точки, на которую можно было бы опереться; все горитъ какъ въ огнѣ—преданія и теоріи, религія и наука, новое и старое“ <sup>4)</sup>. Какъ средневѣковые мыслители, которые, разочаровавшись въ скоромъ осуществленіи царства Божія на землѣ, міру, идущему своими путями, предрекали скорую гибель, такъ Герценъ на той же почвѣ обманутыхъ иллюзій приходилъ къ мысли о концѣ Европы и европейской цивилизаціи. Въ разрушеніи старыхъ иллюзій онъ видитъ задачу своего времени. „Наше историческое призваніе, наше дѣяніе въ томъ и состоитъ, что мы нашимъ разочарованіемъ, нашимъ страданіемъ доходимъ до смиренія и покорности передъ истиной и избавляемъ отъ этихъ скорбей слѣдующія поколѣнія“ <sup>5)</sup>.

Какая же истина открылась этому блестящему мыслителю-поэту, когда, какъ самъ онъ выражается, съ „громкимъ воплемъ“ онъ вырвалъ изъ сердца сокровище старой вѣры? Его разочарованія и страданія прежде всего отрѣшили его отъ вѣры въ „земныя утопіи“. „Отбросивши положительную религію, мы остались при всѣхъ религіоз-

<sup>1)</sup> Сочиненія А. И. Герцена. Женевское изданіе. 1875—1879. Т. VIII, стр. 229.

<sup>2)</sup> Ibid. Т. VIII, стр. 248.

<sup>3)</sup> Ibid. Т. IV, стр. 125 и Т. VIII, стр. 361.

<sup>4)</sup> Ibid. Т. IV, стр. 336.

<sup>5)</sup> Ibid. Т. VIII, стр. 360—361.

ныхъ привычкахъ и, утративъ рай на небѣ, вѣримъ въ пришествіе рая земного и хвастаемся этимъ“<sup>1)</sup>. Эта вѣра въ грядущій земной рай, къ которому идетъ исторія, кажется теперь Герцену просто смѣшною. „Ни природа, ни исторія *никуда не идутъ* и потому готовы идти *всюду*, куда имъ укажутъ, *если это возможно*, т.-е. если ничто не мѣшаетъ. Онѣ слагаются *au fur et à mesure* бездной другъ на друга дѣйствующихъ, другъ съ другомъ встрѣчающихся, другъ друга останавливающихъ и увлекающихъ частностей“.... „Не имѣя ни программы, ни заданной темы, ни неминуемой развязки, растрепанная импровизація исторіи готова идти съ каждымъ, каждый можетъ вставить въ нее свой стихъ, и, если онъ звученъ, онъ останется *en* стихомъ, пока поэма не оборвется, пока прошедшее будетъ бродить въ ея крови и памяти“<sup>2)</sup>. „Будущаго нѣтъ его образуетъ совокупность тысячи условий необходимыхъ и случайныхъ, да воля человѣческая, придающая неожиданныя драматическія развязки и *coups de théâtre*. Исторія импровизируется, рѣдко повторяется, она пользуется всякой нечаянностью, случится разомъ въ тысячу воротъ... которыя отпрутятся... кто знаетъ“<sup>3)</sup>.

Это отсутствіе predetermined программы и заранее даннаго плана по мысли Герцена открываетъ человѣку тѣмъ большій просторъ въ его творествѣ, въ его значеніи „рулевого, который гордо разсѣкаетъ волны своей лодкой“; а вмѣстѣ съ тѣмъ оно заставляетъ болѣе цѣнить настоящее, понимать, что „цѣль для каждаго поколѣнія оно само“, что „природа не только никогда не дѣлаетъ поколѣнныя средствами для достиженія будущаго, но она вовсе о будущемъ не заботится“...<sup>4)</sup>. „Неподвижная стоячесть противна духу жизни,—она ничего личнаго, индивидуальнаго не готовитъ впрокъ, она всякій разъ вся изливается

1) Ibid. T. V, стр. 125.

2) Ibid. T. IX, стр. 324.

3) Ibid. T. V, стр. 32—33.

4) Ibid. T. V, стр. 37.

въ настоящую минуту и, надѣляя людей способностью наслажденія, насколько можно, не боится ни жизни, ни наслажденія, не отвѣчаетъ за ихъ продолженіе. Въ этомъ непрерывномъ движеніи всего живого, въ этихъ повсюдныхъ перемѣнахъ природа обновляется, живетъ, ими она вѣчно молода. Оттого каждый историческій мигъ полонъ, замкнутъ по-своему... Оттого каждый періодъ новъ, свѣжъ, исполненъ своихъ надеждъ, самъ въ себѣ носитъ свое благо и свою скорбь, настоящее принадлежитъ ему, но людямъ этого мало, имъ хочется, чтобы и будущее было ихъ" <sup>1)</sup>).

Еще болѣе страннымъ кажется теперь Герцену загадывать о будущемъ всего человѣчества. „Кто въ мірѣ осмѣлится сказать, что есть какое-нибудь устройство, которое удовлетворило бы одинаковымъ образомъ ирокезовъ и ирландцевъ, арабовъ и мадьяръ, кафровъ и славянъ“ <sup>2)</sup>). „Человѣчество“ кажется ему только „препротивнымъ словомъ“, которое не выражаетъ ничего опредѣленнаго. Такъ картина заключительной гармоніи и общаго единства постепенно блѣднѣетъ и исчезаетъ. Впечатлительный и чуткій къ жизненнымъ противорѣчьямъ и несовершенствамъ, ранѣе чѣмъ самъ онъ или другіе закрѣпили эти впечатлѣнія въ прочныя обобщенія, Герценъ понялъ, что „во всѣхъ сферахъ жизни мы наталкиваемся на неразрѣшимыя антиноміи, на эти ассимптоты, вѣчно стремящіяся къ своимъ гиперболамъ, никогда не совпадая съ ними. Это крайнія грани, между которыми движется жизнь, движется и утекаетъ, касаясь то того берега, то другого“ <sup>3)</sup>).

Эти свои взгляды Герценъ распространилъ и на ту свою вѣру, отъ которой онъ ждалъ „новыхъ заповѣдей“ для міра. Горячій сторонникъ социализма, онъ вѣрилъ въ социальную республику, гдѣ „нравственность становится... естественной формой человѣческой воли, физиологическимъ

<sup>1)</sup> Ibid. Т. V. стр. 33—34.

<sup>2)</sup> Ibid. Т. IX. стр. 332.

<sup>3)</sup> Ibid. Т. IX, стр. 298.

единствомъ между человѣческимъ желаніемъ и наружнымъ міромъ, обществомъ“, гдѣ „всѣ люди братья, имѣющіе общее дѣло и одинаковое участіе“ <sup>1)</sup>).

Однако, вѣрный въ своемъ разочарованіи, Герценъ не похотѣлъ ставить точку и на этой ступени исторіи. „Соціализмъ разовьется во всѣхъ фазахъ своихъ до крайнихъ послѣдствій, до нелѣпостей. Тогда снова вырвется изъ титанической груди революціоннаго меньшинства крикъ отрицанія, и снова начнется смертная борьба, въ которой социализмъ займетъ мѣсто нынѣшняго консерватизма и будетъ побѣжденъ грядущею, неизвѣстною намъ революціей... Вѣчная игра жизни, безжалостная, какъ смерть, неотражимая, какъ рожденіе, *corsi e ricorsi* исторіи, *regretium mobile* маятника“ <sup>2)</sup>).

Такъ и самую вѣру въ социализмъ Герценъ растворяетъ въ вѣчномъ потокѣ исторіи. Его мысль о неразрѣшимыхъ антиноміяхъ, о крайнихъ граняхъ, между которыми движется жизнь, преодолеваетъ старую вѣру въ „земныя утопіи“. Въ результатѣ остается надежда на вѣчное обновленіе исторіи, которое не сулитъ однако ни гармоническаго примиренія противоположностей, ни прочнаго удовлетворенія. Въ философскомъ совѣтѣ Герцена жить для настоящаго, вѣрить въ полноту и законченность своего времени и своего поколѣнія видны черты жизнерадостнаго эпикуреизма. Связать свои взгляды съ болѣе глубокимъ міросозерцаніемъ ему не удалось. Но во всякомъ случаѣ, отвергнувъ иллюзіи социальнаго оптимизма, онъ значительно опередилъ свое время, которое какъ разъ начинало выдвигать на мѣсто политическихъ утопій социальныя, облекающая и ихъ ореоломъ единоспасающихъ истинъ.

### 3.

И въ самомъ дѣлѣ, развитіе европейской мысли въ XIX столѣтіи шло такимъ образомъ, что едва успѣлъ померк-

<sup>1)</sup> Ibid. T. IV, стр. 340—341.

<sup>2)</sup> Ibid. T. V. стр. 131.



нута идеаль *политическій*, какъ на смѣну ему тотчасъ же выдвинулся *соціальный* идеаль: если политическія реформы не принесли ожидаемаго блаженства, то его надо ждать отъ болѣе радикальнаго общественнаго переворота. Перейдя къ социализму,—какъ говорятъ одни,—или къ анархизму,—какъ думаютъ другіе,—человѣчество обрѣтетъ то, чего такъ долго и такъ тщетно искало. Политическіе идеалы не спасли человѣчества, но зато его спасутъ новыя, еще неизвѣданныя формы, новые и безконечно болѣе справедливыя уклады жизни. И снова пылкія мечты и горячія надежды, опирающіяся на ту же идею о грядущемъ земномъ раѣ.

Тысячи причинъ объясняютъ намъ, почему современные) народы увлекаются мыслью объ этихъ новыхъ невѣдомыхъ формахъ быта. Но если надо объяснить религіозный характеръ этого увлеченія, тотъ пламень чистой вѣры, который обычно соединяется съ нимъ, то идеальной причиной, покрывающей всѣ другія, является убѣжденіе въ грядущемъ торжествѣ среди людей безусловной правды. Душамъ, „взыскующимъ града“, дается надежда, что этотъ градъ, это царство блаженнаго совершенства можетъ быть осуществлено здѣсь на землѣ. Не высшій и сверхземной, а среди людей осуществленный и на землѣ для нихъ доступный, такъ рисуется тутъ этотъ градъ правды и добра.

Надо ли пояснять, насколько это обѣщаніе отвѣчаетъ конкретнымъ мечтамъ обычнаго сознанія? Для труждающихся и обремененныхъ, для бѣдныхъ тружениковъ земли нужны впереди свѣтлыя перспективы, и эти перспективы даются въ образѣ ожидаемаго совершенства жизни. Усталые путники на жизненномъ пути, люди ищутъ отдохнуть и забыться въ сладкихъ мечтахъ о счастьѣ, пережить хотя бы въ воображеніи это блаженное состояніе, гдѣ нѣтъ болѣе ни борьбы, ни тревогъ, ни тяжкаго изнурительнаго труда. И несомнѣнно, что именно эти обѣщанія и надежды обуславливаютъ главную притягательную силу социалистическихъ и анархическихъ идеаловъ.

Въ самомъ дѣлѣ, отнимите у этихъ идеаловъ ихъ вѣру въ будущую гармонію жизни, и вы отнимете у нихъ самую душу, самую основную ихъ предпосылку. Все ихъ священное и религіозное значеніе, вся сила ихъ быть новой религіей для человѣчества тотчасъ исчезнетъ, какъ только вы допустите, что они не могутъ установить гармоніи общественныхъ отношеній, не могутъ дать обѣщаннаго рая. Отнимите у нихъ эту вѣру, и останется политика очередныхъ дѣлъ и социальныхъ реформъ, политика Клемансо и Бриана, Асквита и Ллойдъ-Джорджа. А что они имѣютъ въ виду, это хорошо выразилъ самый крупный изъ нихъ, когда онъ сказалъ о желаніи „внести *немного больше справедливости* въ этотъ міръ“ <sup>1)</sup>.

Для меня представляется безспорнымъ, что общественная философія XIX вѣка утверждалась на идеѣ земного рая, но столь же безспорнымъ кажется мнѣ и другое положеніе, что теперь эта идея постепенно теряетъ свою силу. И надо ли этому удивляться? Вѣдь по существу она стоитъ въ противорѣчій со всѣми данными и моральной философіи, и научной теоріи.

Прежде всего несомнѣнно, что идея достигнутаго земного совершенства никакъ не можетъ быть согласована съ основными представленіями моральной философіи. Какъ это блестяще было показано еще великими представителями нѣмецкаго идеализма, въ особенности Фихте и Шеллингомъ, въ самомъ понятіи нравственнаго стремленія заключается начало безконечности, и представить себѣ идеаль достигнутымъ и конечнымъ значило бы отрицать безконечную силу нравственнаго стремленія и абсолютный смыслъ идеала, не вмѣщающійся въ относительныя формы.

Съ другой стороны, столь же несомнѣнно, что идея устойчиваго райскаго блаженства, котораго люди здѣсь на землѣ должны достигнуть, кореннымъ образомъ противорѣчитъ эволюціонному міросозерцанію нашихъ дней. По мѣрѣ того,

<sup>1)</sup> Clemenceau, La mêlée sociale. Paris, 1908. P. 325.

какъ принципъ эволюціи, принципъ неустаннаго и непре-  
кращающагося развитія и движенія все глубже проникаеть  
въ общее сознаніе, становится невозможнымъ поддержи-  
вать старую вѣру въ неизмѣнный общественный идеаль.  
Не странно ли въ самомъ дѣлѣ предполагать, что непре-  
рывно до сихъ поръ совершавшееся движеніе остановится  
вдругъ у вратъ земнаго рая, который почему-то выпадеть  
на долю одного изъ слѣдующихъ за нами поколѣній? Не-  
странно ли думать, что прекратится и стихнетъ борьба  
силъ и страстей, замолкнутъ ненависть и вражда, чтобы  
уступить мѣсто вѣчному миру? Такія мечты и надежды были  
понятны у тѣхъ, кто считаль возможнымъ разъ и навсегда  
осуществить абсолютную правду жизни; но онѣ совсѣмъ  
не идутъ къ эволюціонной философіи нашихъ дней.

Но есть и другія, еще болѣе глубокія основанія, ко-  
торыя отнимають у насъ старую вѣру въ земной рай. Сдѣ-  
лаемъ еще одинъ шагъ, чтобы уяснить внутренній смыслъ  
этой вѣры, и тогда мы поймемъ, почему мы дѣйствительно  
должны сломать этотъ мостъ и сокрушить этотъ берегъ.

Когда мы анализируемъ утопію земнаго рая, мы видимъ,  
что она отпавлялась отъ мысли дать человѣку безуслов-  
ное и полное удовлетвореніе. Не одно матеріальное счастье  
имѣется тутъ въ виду, а полная гармонія жизни, безуслов-  
ное равновѣсіе силъ какъ матеріальныхъ, такъ и духов-  
ныхъ. Отъ идеальной общественной организаціи здѣсь ожи-  
дають не только умиротворенія людей, но также и устрое-  
нія ихъ духовной жизни, спасенія ихъ отъ самопротиво-  
вѣчій и внутренняго разлада, отъ соблазновъ и грѣховъ  
міра. Въ этомъ смыслѣ каждый общественный идеаль,  
скрыто или открыто опирающійся на идею земнаго рая, въ  
сущности воспроизводитъ идею средневѣковой теократіи  
о спасеніи людей черезъ общество вѣрныхъ, силою своей  
вѣры или своихъ заслугъ удостоившихся высшей благо-  
дати. Мы съ ясностью видимъ это и у Руссо въ его проектѣ  
гражданской религіи, и у Гегеля въ идеѣ божественнаго  
государства, и у Конта въ планѣ спасенія человѣчества

истинами позитивизма, и у Маркса въ его принципѣ абсолютной человѣческой эмансипаціи.

Такъ общественная проблема совпадаетъ здѣсь въ сущности съ религіозной,—съ проблемой спасенія людей отъ слабости и ограниченности ихъ личныхъ силъ. Совершенному обществу приписывается значеніе высшей нравственной основы, которая даетъ человѣку и полноту бытія, и смыслъ существованія. Общественное начало получаетъ абсолютный характеръ. Преданность обществу замѣняетъ религіозныя стремленія, обѣтованіе земного рая ставится на мѣсто религіозныхъ чаяній. Вся задача сводится къ тому, чтобы найти форму устройства, при которой человѣкъ чувствовалъ бы себя въ полной гармоніи съ общественной средой, въ безусловномъ и благодатномъ сліянніи съ ней.

Но самая постановка этой задачи предполагаетъ, что между личностью и обществомъ можетъ установиться полная гармонія, что между ними возможно безусловное совпаденіе и единство. Эта идея о гармоніи личности со средой и была неразлучной спутницей утопій земного рая и здѣсь-то исканія нашихъ дней рѣзко обрываютъ старую традицію. Изъ бурь и тревогъ XIX вѣка личность вышла съ новымъ взглядомъ на свое призваніе и свое существо. XVIII вѣкъ далъ ей декларацію неотчуждаемыхъ правъ, а XIX нѣчто большее,—сознаніе незамѣнимой, неповторяющейся, своеобразной индивидуальности. Личность вышла изъ этого вѣка съ чувствомъ своей неудовлетворенной тоски, съ жаждой высшаго идеала, съ мыслью о своемъ противорѣчій съ обществомъ. Да, это надо признать: не гармонію, а антиномію личнаго и общественнаго началъ раскрываютъ намъ исканія нашихъ дней. Съ разныхъ сторонъ и въ различныхъ выраженіяхъ выдвигается положеніе, что между личностью и обществомъ нѣтъ и не можетъ быть полного совпаденія, а есть напротивъ извѣстное несоотвѣтствіе, котораго нѣтъ возможности сгладить или устранить. И потому какія бы совершенныя формы ни придумали будущія поколѣнія, не найдутъ они средства вполне удовлетворить

личность, а тѣмъ болѣе спасти ее отъ сознанія своего несовершенства. И понятно, что личность перестаетъ вѣрять въ абсолютное значеніе политики, въ спасительное дѣйствіе общественныхъ формъ. Она начинаетъ сознать, что эти формы могутъ дать только часть того, что ей надо, и какъ бы ни ослѣпляли онѣ ее легкостью и удобствами жизни, совершенствомъ и величіемъ учреждений, чудесами и эффектами техники, утолить внутренній голодъ души, взыскующей града, онѣ не въ состояніи.

Выражая этотъ выводъ еще и другими словами, мы сказали бы, что личность, душевная жизнь личности шире и глубже политики и общественности, и потому спасенія и удовлетворенія человѣкъ долженъ искать не только въ обществѣ, но прежде всего въ себѣ, въ своихъ собственныхъ силахъ и средствахъ. А что же общественный идеалъ? Не потускнѣлъ ли онъ, не померкъ при свѣтѣ новыхъ открытій индивидуализма? Нѣтъ ли тутъ отказа отъ всякихъ дѣйствій и надеждъ въ мірѣ общественномъ? Нѣтъ ли здѣсь проповѣди личнаго самоудовлетворенія?

Я думаю, что на это мы можемъ отвѣтить самымъ опредѣленнымъ и категорическимъ отрицаніемъ. Вѣдь даже и тѣ, кто страннымъ образомъ противопоставляетъ задачи духовной жизни внѣшнимъ формамъ общежитія <sup>1)</sup>, не исключаютъ общественнаго созиданія. Еще менѣе могутъ забывать его тѣ, кому знакома простая истина, столь настойчиво выдвигаемая современной наукой, что внѣшнія формы общежитія въ извѣстномъ смыслѣ составляютъ часть нашей духовной жизни, ея символъ и результатъ. Онѣ возникаютъ въ той атмосферѣ соціально-психологическихъ переживаній, въ образованіи которой мы сами неизмѣнно и постоянно участвуемъ, и которая въ свою очередь неизмѣнно и постоянно дѣйствуетъ на насъ. Движеніе нашихъ дней, кажется мнѣ, приводитъ не къ забвенію политики ради морали, а

---

1) Такова философія извѣстнаго сборника „Вѣхи“, выраженная въ предисловіи къ этому сборнику г. Гершензономъ.

только къ требованію ихъ необходимаго разграниченія. Оно говоритъ о томъ, что нельзя человѣку во всемъ полагаться на другихъ и скрывать свою усталость или свою отвѣтственность за несовершенство общественныхъ формъ. Но оно говоритъ также и о томъ, что если человѣкъ не можетъ найти полного удовлетворенія въ общественныхъ учрежденіяхъ, то онъ не могъ бы получить его и безъ нихъ: они не составляютъ для него абсолютной цѣли, но они являются однако *необходимымъ и неизмѣннымъ средствомъ* для того, чтобы идти впередъ по пути нравственнаго прогресса.

Воздадите кесарево кесарю, а Божіе Богу,—этотъ вѣчный завѣтъ остается въ силѣ и для нашихъ дней. Это — признаніе самостоятельности какъ дѣлъ душевныхъ, такъ и дѣлъ политическихъ; каждая область имѣетъ свои пути и задачи, и каждая должна сохранить свое значеніе для человѣка. Но въ той, какъ и въ другой области исходнымъ пунктомъ и конечной опорой является человѣкъ и его нравственное призваніе. *Не вѣра въ земной рай, который оказывается по существу недостижимымъ, а вѣра въ человеческое дѣйствіе и нравственное должествованіе,*—вотъ что ставится здѣсь передъ нами. *Не обитованная земля, а непреклонная личность,* такова наша послѣдняя опора. Личность непреклонная въ своемъ нравственномъ стремленіи, неизмѣнно сохраняющая свой идеалъ при всѣхъ поворотахъ исторіи,—вотъ что берется здѣсь за основу и для общественнаго созиданія.

Я знаю: это можетъ показаться безбрежнымъ по своей неопредѣленности, и вотъ почему я говорю: здѣсь сломанъ старый мостъ, сокрушенъ старый берегъ, впереди—горизонтъ безконечности. Къ этому насъ приучитъ новая философія, какъ новая астрономія приучила человѣка жить среди безконечныхъ міровъ, въ необъятномъ пространствѣ вселенной.

Въ самомъ дѣлѣ, все движеніе новѣйшей мысли приводитъ къ тому, чтобы и въ общественной философіи ~~было~~ разорванъ, наконецъ, узкій кругозоръ, ведущій свое начало

отъ хилиастическихъ мечтаній средневѣковья. Эта область мысли въ XIX вѣкѣ оставалась на уровнѣ Птолемеевой астрономіи, для которой весь міръ казался вращающимся вокругъ земли, сосредоточеннымъ около интересовъ и помысловъ живущаго на ней человѣка, ограниченнымъ ясными линиями его горизонта. Величайшіе мыслители истекшаго столѣтія повторяли наивныя хилиастическія идеи. Теперь эти иллюзіи представляются плодомъ отжившей свое время эпохи, и въ наши дни отрицаніе ихъ можно опереть не на одни впечатлѣнія пережитыхъ событій, но также и на твердыя данныя науки.

Я сказалъ, что все движеніе новѣйшей мысли приводитъ общественную философію къ новымъ перспективамъ. И дѣйствительно, въ области моральныхъ исканій самыя лучшія и горячія стремленія отданы были въ новое время на то, чтобы развѣнчать эвдемонизмъ, который концомъ всѣхъ стремленій и личныхъ, и общественныхъ ставитъ стремленіе къ счастью, — стремленіе глубоко присущее человѣческой природѣ, всѣмъ понятное и доступное, но обманчивое какъ миражъ, если сдѣлать изъ него цѣль жизни и основу морали. Эвдемонистическая мораль основана на томъ, чтобы указать для моральныхъ исканій цѣль ясную и конкретную, чтобы обозначить моральный горизонтъ ясными и определенными чертами, взятыми изъ доступнаго міра человѣческихъ желаній. Конечно, съ точки зрѣнія практики жизни<sup>1</sup> единственно правильно ставить себѣ цѣли конкретныя и доступныя; но каждое практическое дѣйствіе лишь тогда пріобрѣтаетъ и настоящую жизненную энергію, и моральную цѣну, когда оно одушевлено нравственнымъ стремленіемъ, обращеннымъ далеко впередъ, къ вѣчному идеалу добра. Лишь въ этомъ случаѣ многочисленныя препятствія и затрудненія, которыя сопровождаютъ каждый практической шагъ, не ослабляютъ энергіи духа. Лишь въ этомъ случаѣ возможно пріобрѣсть такіе устои нравственнаго долженствованія, которые были бы безусловно обязательны для человѣка и освящали бы для него нравственный

путь при всякихъ условіяхъ, все равно живетъ ли онъ въ эпоху блестящаго расцвѣта общественныхъ формъ или во время ихъ печальнаго упадка. Всегда смотрѣть впередъ, не смущаться хаосомъ и сумятицей времени и не смущаться тѣмъ, что каждый достигнутый шагъ готовить новыя и болѣе сложныя задачи,—вотъ истинная задача моральнаго настроенія. Для эвдемонизма такое настроеніе невозможно: привлекательные планы конкретнаго счастья каждый разъ кончаются тѣмъ, что создаютъ новыя задачи, и если въ прочномъ достиженіи счастья полагаютъ руководящую цѣль морали, личной или общественной, то надо сказать, что эта цѣль обманчива и непочна. Однако нельзя не видѣть, что она въ высшей степени соотвѣтствуетъ привычному воззрѣнію человѣка, сжившагося со своимъ конечнымъ міромъ, привыкшаго видѣть себя центромъ міра, ограниченнаго въ своихъ предѣлахъ и задачахъ. Это міровоззрѣніе человѣка, живущаго жизнью замкнутой, патріархальной, столь типически выраженное въ средніе вѣка. Но первая мысль, которая поражаетъ человѣка, пробудившагося отъ средневѣковой, патріархальной замкнутости горизонтовъ, есть мысль о безпредѣльности вселенной, о безконечности міровъ. Эта мысль производитъ цѣлый переворотъ понятій, даетъ необыкновенное углубленіе и расширеніе всему міропониманію. И подобно тому, какъ постепенно человѣкъ свыкается съ тѣмъ, что видимый имъ физическій горизонтъ есть не болѣе какъ иллюзія, что за этимъ мнимымъ предѣломъ простирается безконечность, такъ долженъ свыкнуться онъ и съ тѣмъ, что такой же иллюзіей является и мыслимый имъ моральный горизонтъ, и что за этимъ кажущимся предѣломъ исканій лежитъ безконечность усилій и дѣйствій. Какъ отжить былъ геоцентризмъ, который долгое время казался столь необходимымъ для человѣка, съ которымъ онъ такъ сроднился, какъ отжить былъ средневѣковый хиліазмъ, такъ будетъ отжить и тотъ новѣйшій хиліазмъ, который является господствующимъ въ общественной философіи XIX вѣка.



Моральная философія должна усвоить то же понятіе безконечности, которое стало основнымъ фундаментомъ общаго міропониманія. Кантъ, Фихте, Ницше указали въ этомъ отношеніи путь, по которому слѣдуетъ итти. Не останавливаться ни на чемъ данномъ, но вѣчно стремиться впередъ, вѣчно искать, бороться съ собою и съ внѣшними препятствіями,—вотъ что значитъ исполнять нравственный долгъ, вотъ въ чемъ задача моральнаго прогресса. Это путь постоянныхъ исканій и стремленій. Бодрой вѣры, живой энергіи, неустанной работы требуетъ онъ, и при томъ работы и энергіи во что бы то ни стало, какъ бы ни складывались внѣшнія обстоятельства и окружающая жизнь. Но гдѣ же здѣсь конечная цѣль, гдѣ пристань, гдѣ твердый берегъ? Ихъ нѣтъ и не можетъ быть. Сила не въ достиженіи, а въ вѣчномъ стремленіи, въ неустанномъ проявленіи нравственной энергіи. Главное—не переставать хотѣть и стремиться...

Nur rastlos bethätigt sich der Mann.

Такъ приходимъ мы къ выводу, что нравственный идеаль требуетъ постояннаго дѣйствія. Не земной рай, какъ *вѣчная награда за употребленныя ранѣе усилія*, а неустанный трудъ, какъ *долгъ постояннаго стремленія къ вѣчно усложняющейся цѣли*,—вотъ что, съ этой точки зрѣнія, должно быть задачей общественаго прогресса. Не пассивное состояніе, разъ и навсегда осуществленное въ силу нѣкоторыхъ счастливыхъ условій и предшествующихъ заслугъ, а активное проявленіе энергіи, творческій процессъ никогда не прекращающихся усилій,—вотъ образъ идеальнаго общенія. И если въ старыхъ построеніяхъ общественная организація имѣла силу спасти личность, въ этомъ новомъ воззрѣніи, напротивъ, общество держится личностью, ея подвигомъ и трудомъ. Свободная личность—вотъ основаніе для построенія общественаго идеала. Это начало кажется слишкомъ старымъ и хорошо извѣстнымъ. Да, оно дѣйствительно и старо и хорошо извѣстно, какъ всѣ моральныя аксіомы; но вмѣстѣ

съ тѣмъ оно вѣчно ново, въ переживаніяхъ новыхъ поколѣній, въ новыхъ приложеніяхъ, которыя съ нимъ связываются.

Заключая настоящій рядъ мыслей, я хочу теперь же отмѣтить въ общихъ и предварительныхъ чертахъ нѣкоторыя существенныя различія въ старомъ и новомъ пониманіи принципа личности.

## 4.

Когда въ наше время ставятъ въ основу общественной философіи принципъ личности, его понимаютъ, какъ начало идеальное и безусловное, которое не можетъ и не должно быть связываемо съ какой-либо одной опредѣленной формой общественнаго устройства. Въ силу своей безпредѣльности, принципъ личности предполагаетъ цѣлый рядъ такихъ формъ, постепенно раскрывающихся въ исторіи. Онъ не даетъ какой-либо конкретной программы, на которой можно было бы успокоиться, а только намѣчаетъ путь, по которому слѣдуетъ итти и на которомъ не видно конца и предѣла.

Обратно съ этимъ, старые индивидуалисты связывали окончательное торжество личнаго начала съ утвержденіемъ нѣкоторой совершенной формы общественнаго быта. Раздѣляя вѣру въ ожидаемую гармонію жизни, они были убѣждены, что можно найти такую форму, которая способна и объединить всѣхъ узами гармоническаго единства и дать полное удовлетвореніе личности. Лучшимъ примѣромъ такого пониманія общественнаго идеала можетъ служить теорія народнаго суверенитета, въ свое время стоявшая въ центрѣ всѣхъ политическихъ вѣрованій и надеждъ.

По существу идея народовластія была только *временной формой для выраженія безусловнаго принципа личности*. И самъ Руссо, болѣе чѣмъ кто-либо научившій людей вѣрить въ эту идею, исходилъ изъ требованій свободы и равенства лицъ. По условіямъ той эпохи, когда очередною и главною задачею являлась борьба противъ абсолютизма и олигархіи

привилегированныхъ, путь къ осуществленію началъ равенства и свободы лежалъ, конечно, чрезъ торжество принципа народовластія. Противопоставить старымъ притязаніямъ власть народа и права большинства, это значило уничтожить несправедливое господство привилегій и неравенствъ, создать для всѣхъ одинаковую свободу. По мѣткому выраженію Прэнса, начало большинства призвано было въ эту эпоху сыграть великую историческую роль, — „противостать захватамъ олигархіи привилегированныхъ, быть естественной плотиною противъ ихъ насилій“. Такъ именно понимали это начало и практическіе дѣятели, на примѣръ, Мирабо. Принципъ народовластія являлся лозунгомъ общаго освобожденія и уравниенія, и въ этомъ соотвѣтствіи съ абсолютнымъ началомъ личности онъ получалъ свое оправданіе. По историческимъ же условіямъ, какъ практическое начало общественнаго прогресса, онъ имѣлъ для своего времени и первостепенное значеніе. Но теорія народовластія пошла гораздо далѣе этого: провозглашенный ею принципъ она возвела на степень безусловной цѣнности; между требованіями лицъ и началомъ народнаго суверенитета она поставила знакъ равенства. *Перемѣщеніе власти отъ немногихъ ко всѣмъ было признано разрѣшеніемъ соціального вопроса и полнымъ удовлетвореніемъ личности.* Такое возведеніе относительнаго историческаго принципа до значенія абсолютнаго общественнаго идеала имѣло чрезвычайно важныя послѣдствія. Когда въ принципѣ народовластія усмотрѣли разрѣшительное слово, долженствующее спасти міръ, его поставили во главу угла и изъ него стали выводить все остальное. Надо осуществить въ обществѣ подлинную и справедливую народную волю, и всѣ цѣли общественной жизни будутъ достигнуты. Равенство и свобода, общее согласіе и миръ станутъ естественными слѣдствіями той незыблемой гармоніи, которая воцарится подъ сѣнью абсолютнаго народовластія. Къ достиженію этой гармоніи путемъ осуществленія истинной народной воли и слѣдуетъ направить всѣ усилія. Личность должна все-

цѣло подчиниться этому высшему началу, смирить предъ нимъ и свою мысль, и свою совѣсть. Опытъ жизни обнаружилъ однако тщету этихъ надеждъ. Всѣ попытки найти чистую и безошибочную волю народа оказались не достигающими цѣли: ни представительство, ни парламентаризмъ, ни референдумъ, никакія системы выборовъ и голосованій не могли разрѣшить этой задачи. Съ другой стороны, оказалась ложной и мысль о всеобщей гармоніи общественныхъ силъ, достигаемой на пути осуществленія социальнаго идеала. Не только съ требованіями общества, но и между собою притязанія личности могутъ вступать въ противорѣчіе: народный суверенитетъ не совпадаетъ съ принципомъ личности, равенство можетъ приходиться въ столкновение со свободой. Въ связи съ этимъ, и самая вѣра въ народовластіе, какъ въ абсолютное начало, которому должно быть подчинено все остальное, потерпѣла крушеніе. Въ эпоху Руссо перемѣщеніе власти отъ олигархіи привилегированныхъ въ руки народа могло казаться не только первымъ, но и единственнымъ условіемъ свободы. Однако власть всегда остается властью, и никакое перемѣщеніе или переустройство ея не рѣшаетъ еще проблемы общественнаго идеала. Неудивительно, если въ наше время, и именно тамъ, гдѣ демократическіе принципы вошли въ жизнь, выдвигаются новыя требованія. Чрезвычайно характерно, что самый выдающійся представитель величайшей демократіи нашихъ дней Рузвельтъ мѣркою для оцѣнки правильнаго устройства полагаетъ признаніе правъ не большинства, а меньшинства. „Лучшимъ свидѣтельствомъ истинной любви къ свободѣ—говоритъ онъ—является въ каждой странѣ то положеніе, въ какое ставятся въ ней группы, находящіяся въ меньшинствѣ“ <sup>1)</sup>. Въ этой новой формулѣ, совершенно не приходившей въ голову послѣдователямъ Руссо, скрывается тотъ же старый и основной мотивъ

---

<sup>1)</sup> Roosevelt, African and European Addresses. New York and London 1910. См. Citizenship in a Republic (an address at the Sorbonne). P. 61.

всякаго общественнаго прогресса. Русзельтъ выражаетъ этотъ мотивъ слѣдующимъ образомъ: „каждый человѣкъ долженъ имѣть одинаковую съ другими возможность проявить свою сущность“ <sup>1)</sup>. Въ эпоху Руссо для этого надо было прежде всего утвердить права большинства и власть народа; въ эпоху Русзельта это оказывается уже недостаточнымъ: надо отстоять права меньшинства противъ возможной тирании большинства. По существу тогда, какъ и теперь, требовалось провести въ жизнь принципъ равенства и свободы лицъ; но средства для этого были различныя, и каждое изъ этихъ средствъ имѣло значеніе въ свое время. Когда современный критикъ Руссо, французскій ученый Дюги утверждаетъ, что „принципъ народнаго суверенитета не только не доказанъ и недоказуемъ, но также и бесполезенъ“ <sup>2)</sup>, онъ выражаетъ положеніе совершенно невѣрное и съ логической, и съ исторической точки зрѣнія. Принципъ народнаго суверенитета вполне доказуемъ, если его не считать исходнымъ и основнымъ, а выводить изъ свободы лицъ: во имя всеобщей свободы, онъ требуетъ перемѣщенія власти отъ немногихъ ко всѣмъ. Онъ можетъ казаться бесполезнымъ тамъ, гдѣ онъ уже осуществленъ, а гдѣ онъ сталъ естественнымъ условіемъ жизни: но онъ не былъ бесполезенъ въ XVIII вѣкѣ, когда во имя его совершались великія реформы. Дюги правъ лишь въ своемъ утвержденіи, что народный суверенитетъ, какъ выраженіе власти коллективнаго лица народа въ его цѣломъ, не обосновываетъ правомочій отдѣльныхъ лицъ на участіе въ управленіи. Безусловнаго значенія этотъ принципъ не имѣетъ: онъ самъ долженъ быть выведенъ изъ другихъ болѣе основныхъ началъ <sup>3)</sup>.

Взятая нами для примѣра теорія народовластія является лишь частнымъ случаемъ неправильнаго пониманія принципа личности. Все здѣсь является характернымъ для ста-

<sup>1)</sup> Ibid. p. 59.

<sup>2)</sup> Duguit, Droit constitutionnel. Paris 1907. P. 34.

<sup>3)</sup> См. объ этомъ «Кризисъ современнаго правосознанія». Гл. I, § XIII.

рой общественной философіи: вѣра въ возможность общественной гармоніи, исканіе всесильныхъ средствъ соціальнаго переустройства, сочетаніе безпредѣльнаго начала личности съ опредѣленными формами жизни и возведеніе относительныхъ формъ на степень безусловныхъ цѣнностей. Разрушеніе этихъ основъ прежней философіи составляетъ кризисъ современнаго правосознанія. Но обнаруживая тщету прежнихъ построеній и надеждъ, этотъ кризисъ естественно приводитъ къ новымъ и чрезвычайно важнымъ заключеніямъ.

Если прогрессъ общественной жизни не осуществляетъ началъ идеальной гармоніи, то не слѣдуетъ ли заключить, что измѣрять съ помощью этихъ началъ прогрессивныя улучшения совершенно неправильно. Съ этой точки зрѣнія новыя общественныя формы могутъ быть подвергнуты самой жестокой критикѣ, какъ вовсе не удовлетворяющія той цѣли, для которой онѣ предполагались созданными. Однако, не удовлетворяя этой цѣли, онѣ осуществляли другую цѣль, которая тѣмъ болѣе становится ясной, чѣмъ болѣе изучаешь основное направленіе общественнаго прогресса: никакими способами и средствами нельзя найти гармонической общей воли, какъ и вообще нельзя осуществить полную гармонію общественныхъ силъ; но можно и должно стремиться къ свободному влиянію все большаго и большаго числа лицъ на ходъ общественной жизни. Мысль о непогрѣшимомъ единствѣ общей воли должна быть оставлена, какъ вовсе неосуществимая. Она должна уступить мѣсто *идеалу свободнаго образованія и выраженія отдѣльныхъ воли*, взаимодействіе которыхъ служить лучшей порукой ихъ стремленія къ истинѣ. Центръ тяжести переносится такимъ образомъ съ общественной гармоніи на личную свободу. Въ свѣтѣ этого начала находятъ свое объясненіе и тѣ политическіе лозунги и реформы, которые постепенно выдвигались жизнью въ новѣйшее время. Представительство, парламентаризмъ, всеобщее избирательное право, референдумъ, соціальныя реформы, об-

шественное воспитаніе, — всѣ эти основные принципы политики XIX вѣка имѣютъ своей цѣлью или привлечь къ общественной жизни новыя и новыя группы лицъ, или создать для этихъ группъ условія, содѣйствующія развитію личности. Не иное значеніе имѣютъ и тѣ идеи внѣпарламентской инициативы, децентрализаціи управленія, профессиональнаго федерализма, въ которыхъ нѣкоторые изъ новыхъ представителей государственнаго права, какъ Телликъ, Дюги, Бенуа, — видятъ залогъ дальнѣйшаго политическаго развитія. Наконецъ, въ этомъ же освѣщеніи могутъ быть поняты и цѣнные элементы такихъ построеній, какъ социализмъ и анархизмъ. Какъ мы покажемъ далѣе, и въ этихъ направленіяхъ за ихъ утопическими схемами можно обнаружить ту же руководящую идею развитія личности. Вообще идеальную цѣль общественнаго прогресса можно было бы опредѣлить такъ, что она заключается въ стремленіи къ свободному объединенію лицъ на почвѣ признанія за ними ихъ естественныхъ правъ <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ не только достигается большая полнота общенія, но вмѣстѣ съ тѣмъ обезпечивается и та возможная степень гармоніи, которая и дѣйствительно осуществима, и безусловно необходима для правильнаго общественнаго развитія. Обращать же отношеніе между личной свободой и общественной гармоніей и подчинять первую второй, добиваясь немедленнаго и безусловнаго единства общей воли, — это значить не только ставить предъ обществомъ недостижимую цѣль, но и причинять ущербъ общественному прогрессу въ самомъ его первоисточникѣ. Такъ, неизбѣжнымъ представляется заключеніе, что исходнымъ началомъ при построеніи общественнаго идеала должна быть признана свобода безконечнаго развитія, а не гармонія законченнаго совершенства.

Ясное сознаніе этого положенія со всѣми его практическими послѣдствіями должно явиться и выходомъ изъ кри-

1) Дальнѣйшее развитіе и обоснованіе этого принципа см. ниже: Гл. I, § IV.

зиса современнаго правосознанія. Мы говоримъ здѣсь не о такомъ выходѣ, чтобы снова были установлены какіе-либо примирительные итоги, гармоническія схемы, утопическія перспективы. Рѣчь идетъ лишь о томъ, чтобы указана была нѣкоторая новая точка зрѣнія, способная служить опорой и для теоретическихъ построеній, и для практическихъ вѣрованій. Старая общественная философія искала своихъ опоръ въ различныхъ историческихъ категоріяхъ, которымъ она придавала абсолютное значеніе. Совершенное государство, истинная церковь, богоизбранный народъ, прогрессивный экономическій классъ, и тому подобныя историческія явленія представлялись краеугольными основами грядущаго идеальнаго общенія. Всѣ такія утопическія представленія должны быть отвергнуты, и на мѣсто ихъ долженъ стать идеаль безконечнаго развитія личности, не связаннаго никакими опредѣленными формами и совершающаго свой путь чрезъ всѣ эти формы. „Духъ дышитъ, гдѣ хочетъ“, и нѣтъ границъ, которыя могли бы стѣснить его проявленіе. На этой основѣ должно быть построено современное естественное право, какъ ученіе объ идеаль общественнаго развитія. Возрожденіе этой старой доктрины, о которомъ такъ много говорили въ послѣднее время, лишь тогда можетъ оказаться успѣшнымъ, если она отрѣшится отъ прежнихъ схемъ и станетъ на почву новыхъ моральныхъ стремленій. Съ другой стороны, на этой же почвѣ должно быть утверждено и новое творческое сознаніе идущаго впередъ человѣчества. Разочарованіе, которое такъ часто отмѣчается, въ качествѣ самой характерной черты современнаго общественнаго настроенія, объясняется именно тѣмъ, что для прогресса были поставлены цѣли частью недостижимыя, частью недостаточныя, а между тѣмъ, въ нихъ хотѣли видѣть послѣдній предѣлъ исканій. Опытъ жизни показалъ, что по мѣрѣ развитія цѣли усложнились и что впереди лежитъ безконечный путь.

Упадокъ политическаго интереса, равнодушіе къ политикѣ обусловливается тѣмъ, что общее сознаніе не при-



способилось еще къ новымъ, болѣе труднымъ и болѣе сложнымъ перспективамъ, которыя раскрываются предъ современною мыслью. Привыкшій къ старымъ иллюзіямъ, къ ожиданію близкаго конца странствій, современный человѣкъ чувствуетъ себя какъ бы потеряннымъ въ открывающихся передъ нимъ безбрежныхъ перспективахъ. Надо отжить эти иллюзіи, надо приучить свой взоръ смотрѣть въ безконечность и понять, что общественный идеаль *только въ безконечномъ развитіи находитъ свое выраженіе.*

Это возрѣніе накладываетъ на человѣка большую отвѣтственность, требуетъ большаго мужества и терпѣнія, требуетъ вѣры въ долгъ неустаннаго труда. Тутъ открывается новая ступень нравственнаго развитія, ставящая и обществу болѣе высокія и сложныя задачи.

Когда сознаніе этихъ задачъ проникнетъ въ жизнь и станетъ дѣятельнымъ мотивомъ общественнаго прогресса, оно выведетъ политическую мысль изъ современнаго кризиса и вдохновитъ ее на новыя и свѣтлыя мечты. Понять во всей силѣ и глубинѣ эти истины, что задачи личности шире перспективъ общественнаго прогресса и что для нея нѣтъ надеждъ на грядущій земной рай,—это и значитъ выйти на новый путь. На этомъ пути мы не услышимъ заманчивыхъ обѣщаній, но не узнаемъ и горькихъ разочарованій. Это путь неустаннаго труда и безконечнаго стремленія—впередъ, всегда впередъ, къ высшей цѣли.

⌈ (Продолженіе слѣдуетъ.)

П. Новгородцевъ.



## Зигвартъ и проблема логики.

### I.

Въ современной нѣмецкой философіи все болѣе и болѣе растетъ интересъ къ проблемамъ логики. Къ разработкѣ этихъ проблемъ обращаются люди самыхъ различныхъ умонастроений, и даже тѣ мыслители, исканія которыхъ опредѣляются цѣлями, лежащими за предѣлами логической науки, считаютъ нужнымъ коснуться ея основныхъ вопросовъ и опредѣлить свою точку зрѣнія въ этой области знанія.

Возрожденіе интереса къ логикѣ было вызвано успѣхами аналитической мысли. Исслѣдованія Лотце, Больцано, Гуссерля раскрыли въ знаніи такіе моменты и отношенія, которые были неизвѣстны старой логикѣ, но которые имѣютъ существенное значеніе при построеніи научныхъ теорій. Эти новыя положительныя данныя создали твердую почву для критики старыхъ логическихъ ученій. И раньше отдѣльные мыслители сознавали, что исторической логикѣ не удалось создать единую науку объ основныхъ предпосылкахъ знанія. Фактъ этой неудачи, о которомъ свидѣтельствовали существенныя различія между отдѣльными логическими теоріями, побуждалъ къ исправленію или обновленію этихъ теорій. Но и критика, и преобразование исходили изъ тѣхъ же принципиальныхъ основаній, на которыхъ стояли отвергаемыя ученія. Новыя открытія въ области логическаго знанія заставили направить сомнѣніе на самыя *предпосылки* старыхъ логическихъ системъ, на самую *идею* логики-науки, въ нихъ установленную, и дали возможность отвергнуть эту идею и противопоставить ей идею *новой* логики. Разрушительная критическая работа утвердилась на основѣ новаго *положительнаго* творчества, исполнен-

Вопросы философіи, кн. 109.

наго предчувствіемъ новыхъ постиженій, и логическое исканіе стало живымъ центромъ научной философіи.

Критическій анализъ идейныхъ построеній прошлаго можетъ быть однимъ изъ лучшихъ средствъ самоопредѣленія для только что зародившагося ученія. Съ этой точки зрѣнія, особенный интересъ должна имѣть критика тѣхъ построеній, которыя въ самыхъ своихъ основахъ рѣзко отличаются отъ новаго ученія. Именно въ такомъ отношеніи къ новымъ логическимъ исканіямъ стоитъ идея нормативно-психологической логики.

Общіе принципы нормативно-психологическаго направленія въ логической наукѣ нашли себѣ полное и яркое выраженіе въ системѣ извѣстнаго тюбингенскаго логика *Кристофа Зигварта*. Эта система, явившаяся результатомъ широкаго примѣненія психологическаго анализа къ разработкѣ логическихъ проблемъ, положила основаніе новому періоду въ развитіи логической науки въ Германіи. Цѣлый рядъ логическихъ системъ, возникавшихъ одна за другой въ теченіе послѣднихъ десятилѣтій, исходили въ своихъ построеніяхъ изъ общихъ предпосылокъ концепціи Зигварта, воспринимали общія схемы его ученія. Построеніе Зигварта до сихъ поръ является типичнымъ образцомъ нормативно-психологической логики.

Съ точки зрѣнія новыхъ исканій, въ ученіи Зигварта интересны и существенны общія его основанія, та общая *идея логики*, какъ научной дисциплины, которая въ немъ устанавливается и полагается въ основу всей логической системы. Анализъ этой идеи имѣетъ какъ отрицательное, такъ и положительное значеніе для новой логики. Раскрывая тѣ трудности, къ которымъ приводятъ предпосылки старой логической концепціи и тѣмъ осуждая ее, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ указанія для иной постановки логическихъ проблемъ, подсказываетъ возможный выходъ изъ затрудненій. Новое ученіе не только противопоставляетъ себя старой логикѣ, но и сознательно пользуется ея достояніемъ для разрѣшенія своихъ задачъ.

Изученіе логической идеи Зигварта осложняется, однако, тѣмъ, что въ его сочиненіяхъ нѣтъ ни изложенія этой идеи, ни систематическаго обоснованія ея. Зигвартъ ограничивается самими общими указаніями на задачу своихъ изслѣдованій и переходитъ затѣмъ непосредственно къ разработкѣ отдѣльныхъ проблемъ. Идея логики частью молчаливо прячется за деталями

логическихъ исканій, частью раскрывается постепенно то съ одной, то съ другой стороны въ самомъ ходѣ изслѣдованій. Въ виду этого анализъ общей логической идеи Зигварта можетъ быть выполненъ лишь въ формѣ анализа отдѣльныхъ проблемъ, рассматриваемыхъ въ «Логикѣ», при чемъ предварительная задача его состоитъ въ томъ, чтобы установить, какія именно изъ этихъ проблемъ раскрываютъ идею логики съ возможно большей полнотою. И для того, чтобы сдѣлать такой выборъ изъ всѣхъ проблемъ, которыхъ касается Зигвартъ, необходимо представить себѣ общую схему его логической концепции.

По общему замыслу Зигварта, логика есть дисциплина, устанавливающая правила, которыя могли бы руководить мышленіемъ въ исканіи истины. Мышленіе стремится къ истинѣ, какъ къ своей цѣли, но не всегда ея достигаетъ. Нерѣдко оно создаетъ невѣрные, ошибочныя сужденія, при чемъ эти ошибки или устраняются тѣмъ же самымъ индивидуальнымъ сознаніемъ, въ которомъ онѣ возникли, или противопоставляются сужденіямъ, связаннымъ съ другимъ сознаніемъ, и обуславливаютъ возникновеніе спора. Изъ этого факта вытекаетъ потребность въ такой дисциплинѣ, которая могла бы научить, какъ избѣгать ошибокъ и спора и какъ нужно мыслить для того, чтобы сужденія были истинны <sup>1)</sup>.

Общая схема ученія Зигварта развивается изъ этихъ исходныхъ положеній такимъ образомъ: для дисциплины, призванной руководить мышленіемъ на его пути къ истинѣ, *главной задачей* должно быть установленіе тѣхъ *правиль*, слѣдующимъ мышленіе достигало бы своей цѣли. Слѣдовательно, задача логики состоитъ въ томъ, чтобы отыскать средства къ достиженію опредѣленной цѣли, и вся схема логическихъ исканій построится, какъ телеологическая схема, а самая логика,—какъ практическая дисциплина, какъ ученіе объ искусствѣ мыслить,—*Kunstlehre*. Правила мышленія, устанавливающія средства для достиженія цѣли, опредѣляются двумя факторами: содержаніемъ той цѣли, которую ставитъ себѣ мышленіе, т.-е. идеей истины и реальными «условіями», въ которыхъ дѣйствуетъ мышленіе, реальными силами, которыя дѣйствуютъ въ немъ. Отсюда двѣ задачи

<sup>1)</sup> Christoph Sigwart. Logik. Vierte durchgesehene Auflage, besorgt von H. Maier. Tübingen. 1911. B. I. S. 10.

для логики, подчиненная ей главной задаче: 1) определить содержание идеи истины, вывести из нее критерии истинного мышления и построить на их основе нормы истинного суждения; 2) исследовать предпосылки мыслительной деятельности и самое мышление в тех же реальных процессах, которые его образуют <sup>1)</sup>.

Заметим здесь, что поскольку учение Зигварта устанавливает правила мышления, оно не может рассматриваться, как наука. Потому что правило устанавливает, как должный, известный способ действия; оно содержит практические указания и представляет не норму, поддающуюся выведению из чистых теоретических принципов, а эмпирическое применение нормы к реальным свойствам и отношениям данной среды. Правило порождается практическим интересом; оно не самостоятельно, вторично и нуждается в основной теоретической базе, образующей собственный корпус науки. Поскольку правила, устанавливаемые практическим учением Зигварта, имеют теоретическое обоснование, поскольку они представляют вывод из научно исследованных отношений в сфере фактического мышления и мышления должного, постольку практическая логика Зигварта имеет в своей основе элементы научной логики. Ясно, что идея логики-науки может быть найдена не в конечных практических выводах учения Зигварта, но в его теоретических основах.

Из приведенного выше изложения общей логической концепции Зигварта следует, что в основании его практического учения лежат два исследования, из которых одно изучает реальные процессы мышления, другое устанавливает систему норм. Поскольку первое исследование дает материал для применения норм мышления, постольку оно не имеет непосредственного отношения к нормам, как таковым. Анализ мышления и выведение норм могут рассматриваться, как единое учение лишь потому, что система норм конструируется Зигвартом на основании изучения реальных процессов мышления <sup>2)</sup>. Связь между нормами и реально осуществляющимся процессом суждения устанавливается у Зигварта следующим образом: нормы мышления

<sup>1)</sup> Ibid. B. I. S. 11, 17—24.

<sup>2)</sup> Ibid. B. I. S. 23.

должны быть выведены изъ *идеи истины*, между тѣмъ *истина* полагается, какъ *цѣль*, нѣкоторой частью человѣческаго мышленія, а именно мышленіемъ *произвольнымъ*, которое и *осуществляетъ* эту *цѣль* постольку, поскольку *совершаетъ* истинныя, сопровождаемая чувствомъ очевидности *сужденія*. Идея истины и критеріи истиннаго могутъ быть найдены поэтому излѣдованіемъ *процесса сужденія*.

Итакъ, схема логическихъ изслѣдованій Зигварта обнаруживаетъ, что его логика, если отвлечься отъ ея практическаго момента, развивается, какъ ученіе о *нормахъ мышленія*. Идейное содержаніе этихъ нормъ логически опредѣляется, во-первыхъ, идеей *произвольнаго мышленія* и, во-вторыхъ, идеей *истины*, какъ *цѣли* этого мышленія. Это отношеніе между отдѣльными моментами логики Зигварта и должно опредѣлить общій планъ нашего критическаго анализа. Предметомъ этого анализа будетъ прежде всего идея произвольнаго мышленія, затѣмъ идея *цѣли*, логически связующая понятія реального мышленія съ понятіемъ логической истины, далѣе идея логической истины и, наконецъ, система нормъ.

## II.

Въ основѣ того опредѣленія предмета логики, отъ котораго отправляется Зигвартъ при построении своей системы, лежитъ психологическій анализъ мышленія. Въ виду отсутствія «обще-признанной» психологіи, Зигвартъ, по его собственному указанію, руководится въ этомъ анализѣ обычнымъ словоупотребленіемъ <sup>1)</sup>. Согласно трехчленному дѣленію душевныхъ процессовъ на явленія мысли, чувства и воли, Зигвартъ противопоставляетъ мышленіе двумъ послѣднимъ дѣятельностямъ души, какъ дѣятельность представляющую (*Vorstellungsthätigkeit*), существенная особенность которой состоитъ въ томъ, «что нѣчто въ сознаніи присутствуетъ въ качествѣ предмета» <sup>2)</sup>. Зигвартъ дополняетъ эту характеристику мышленія указаніемъ на то, что оно есть дѣятельность внутренне «спонтанная», что продукты его представляютъ «чисто субъективные идеальные образы объектовъ» <sup>3)</sup>, и что поэтому

1) Ibid. В. I. S. 1.

2) Ibid. В. I. S. 1, 2.

3) Ibid. В. I. S. 2.

предметъ мышленія не слѣдуетъ мыслить, какъ реальность, какъ внѣшнее, противостоящее мышленію бытіе. Предметъ мышленія никогда не данъ, но всегда созданъ, и въ этомъ отношеніи отличается отъ реального объекта воспріятія или созерцанія.

Итакъ, признаками, характеризующими предметъ мышленія, являются *идеальность* и *субъективность*. Изъ этихъ двухъ качествъ мышленія первое—идеальность—отграничиваетъ его отъ реальныхъ объектовъ воспріятія, отъ «бытія», тогда какъ второе—субъективность—указываетъ на зависимость его отъ субъекта. Идея субъекта, примѣняемая здѣсь Зигвартомъ, отнюдь не означаетъ единичной конкретной психики, являющейся носителемъ какъ общихъ свойствъ человѣческаго сознанія, такъ и принадлежащихъ ей индивидуальныхъ свойствъ. Зависимость мышленія отъ индивидуального сознанія неинтересна съ точки зрѣнія логики; ее изучаетъ, по мнѣнію Зигварта, другая наука—психологія, которая и устанавливаетъ закономерность этой зависимости, какъ основу психологической необходимости акта сужденія <sup>1)</sup>. Но кромѣ этой необходимости существуетъ другая, «которая коренится исключительно въ *содержаніи* и *предметѣ* самого мышленія, которая, слѣдовательно, обоснована не измѣнчивыми индивидуальными состояніями, но природой мыслимыхъ объектовъ» <sup>2)</sup>. Эта вторая необходимость мышленія основана на его связи съ общими свойствами человѣческаго сознанія. Зигвартъ мыслить идею субъекта *антропологически*, и субъективность предмета мысли означаетъ *зависимость* его отъ *человѣческаго сознанія* вообще, т.-е. отъ такихъ психическихъ свойствъ человѣка, которыя присущи ему, какъ таковому, и составляютъ постольку неотъемлемую принадлежность каждаго человѣческаго существа.

Продолжая свой анализъ мыслительной дѣятельности, Зигвартъ различаетъ въ ней область произвольнаго и область *произвольнаго* мышленія. Надъ «непроизвольнымъ мышленіемъ возвышается *произвольная* дѣятельность, *хотьніе* мыслить, которое, руководясь опредѣленными интересами и цѣлями, стремится регулировать первоначально произвольное теченіе мыслей и направлять его на опредѣленные цѣли» <sup>3)</sup>. Признакомъ, характери-

<sup>1)</sup> Ibid. B. I. S. 6, 10.

<sup>2)</sup> Ibid. B. I. S. 6.

<sup>3)</sup> Ibid. B. I. S. 3.



зующимъ произвольное мышленіе, является, такимъ образомъ, *вліяніе воли*, и такъ какъ послѣднее, по мнѣнію Зигварта, всецѣло отсутствуетъ въ произвольномъ теченіи мыслей, то обѣ дѣятельности рѣзко противопоставляются другъ другу.

Воля, которая играетъ такую важную роль въ развитіи произвольнаго мышленія, есть *сознательная цѣлеполагающая* воля. Въ предѣлахъ теоретическаго мышленія эта воля ставитъ свою цѣлью достиженіе истины, т.-е. истинныхъ сужденій <sup>1)</sup>.

Итакъ, теоретическое мышленіе есть сознательная дѣятельность человѣка; оно является *функцией сознательной воли*. Эта воля есть *воля къ истинѣ*; осуществляя свою цѣль, она дѣлаетъ естественные мыслительные акты своимъ средствомъ, и при этомъ выбираетъ изъ нихъ тѣ, которые приводятъ къ осуществленію цѣли <sup>2)</sup>. Именно этотъ процессъ имѣетъ въ виду Зигвартъ, когда говоритъ, что воля опредѣляетъ ходъ мыслей <sup>3)</sup>.

Основные особенности установленной Зигвартомъ идеп произвольнаго мышленія могутъ быть суммированы слѣдующимъ образомъ.

Произвольное мышленіе есть одна изъ психическихъ функций человѣка, какъ такового. Въ качествѣ переживанія, произвольное мышленіе противопоставляется «бытію».

Специфическое свойство произвольнаго мышленія состоитъ въ томъ, что оно стремится къ истинѣ, какъ къ своей конечной цѣли.

Какъ было уже указано выше, Зигвартъ руководился при общей характеристикѣ мышленія словоупотребленіемъ. Однако очевидно, что изъ анализа словоупотребленія не могутъ быть выведены тѣ свойства, которыя онъ приписываетъ мышленію. Антропологическая идея мышленія, противопоставляемаго бытію, предполагаетъ различеніе между мышленіемъ и бытіемъ, между активной дѣятельностью мышленія и пассивнымъ воспріятіемъ, а также идею интеллектуальной обработки того матеріала, который дается воспріятіемъ; она предполагаетъ, далѣе, идею родового человѣческаго мышленія. Все это обнаруживаетъ, что ученіе Зигварта связано съ опредѣленной теоріей познанія, а именно,

1) Ibid. В. I. S. 3 ff.

2) Ibid. В. II. S. 785.

3) Ibid. В. I. S. 3.

сь критическимъ идеализмомъ. Выводъ этотъ находитъ себѣ подтвержденіе въ тѣхъ словахъ Зигварта, въ которыхъ онъ утверждаетъ основной тезисъ критической гносеологіи—идеальность познанія: «критическое утвержденіе, что все наше познаніе первоначально и непосредственно есть нѣчто только для насъ и состоитъ въ системѣ представленій—неопровержимо» <sup>1)</sup>. Этимъ представленіямъ противопоставляется далѣе идея бытія въ себѣ <sup>2)</sup>, при чемъ вопросъ о познаваемости его остается открытымъ, что объясняется стремленіемъ Зигварта поставить свое логическое ученіе внѣ зависимости отъ метафизики и метафизической онтологіи. Противоположеніе представленія—бытію въ себѣ и образуетъ тотъ гносеологическій корень, изъ котораго органически вырастаютъ всѣ главныя опредѣленія мышленія, данныя Зигвартомъ: идеальность, субъективность, спонтанность и др. Антропологическій характеръ мышленія также связанъ отчасти съ критической теоріей познанія, а именно постольку, поскольку она въ нѣкоторыхъ своихъ историческихъ воплощеніяхъ, и прежде всего у Канта, имѣетъ явственный антропологическій налетъ <sup>3)</sup>.

Точно также признаніе *цѣлеопредѣленности* за специфическую особенность мышленія имѣетъ въ своей основѣ общія воззрѣнія Зигварта на познаніе. Для того, чтобы это обнаружить, слѣдуетъ ближе разсмотрѣть самую природу произвольнаго мышленія, въ томъ видѣ, какъ она дана въ его опредѣленіи.

Особенность произвольнаго мышленія,—стремленіе къ цѣли (истинѣ), Зигвартъ рассматриваетъ, какъ *реальную тенденцію* нѣкоторой части нашего мышленія, и идея произвольнаго мышленія получаетъ значеніе реально опредѣленной группы психическихъ явленій. Это вытекаетъ изъ цѣлаго ряда положеній «Логики». Понятіемъ произвольнаго мышленія устанавливаются, по мнѣнію Зигварта, *психологическія границы* <sup>4)</sup>, отдѣляющія произвольное мышленіе отъ непроизвольнаго. Произвольное мышленіе, говорится далѣе, завершается въ сужденіяхъ <sup>5)</sup>, сужденіемъ же

<sup>1)</sup> Ibid. В. I. S. 7.

<sup>2)</sup> Ibid. В. I. S. 7—8.

<sup>3)</sup> Кантъ мыслилъ познавательное начало, какъ разумъ человѣческой, болѣе того, опредѣлялъ его иногда, какъ совокупность познавательныхъ способностей, а функціи его характеризовалъ при помощи идеи дѣятельности, что и открыло доступъ въ его ученіе цѣлому ряду психологическихъ моментовъ.

<sup>4)</sup> Ibid. В. I. S. 9.

<sup>5)</sup> Ibid. В. I. S. 9.

Зигвартъ называетъ нѣкоторые опредѣленные *акты* мысли, нѣкоторые психическіе *процессы*, которые имѣютъ отношеніе къ истинѣ, ибо каждое сужденіе, какъ таковое, имѣетъ притязаніе быть истиннымъ. Самая *истина* мыслится Зигвартомъ въ видѣ сужденій, сопровождаемыхъ чувствомъ очевидности, т.-е. въ видѣ извѣстнаго *переживанія* и т. д.

Но, если Зигвартъ и считаетъ произвольное мышленіе реальной психической величиной, то онъ въ то же время дѣлаетъ такія утвержденія, которыя неизбежно приводятъ къ отрицанію реальныхъ различій между произвольнымъ и непроизвольнымъ мышленіемъ. Намѣчая границы между психологіей и логикой, Зигвартъ утверждаетъ, что психологія не знаетъ различія между истиннымъ и ложнымъ <sup>1)</sup>. Такъ какъ произвольное мышленіе опредѣляется, какъ стремленіе къ истинѣ, то ясно, что это опредѣленіе не можетъ быть установлено въ предѣлахъ психологіи. Слѣдовательно, произвольность не есть реальное свойство сужденій-процессовъ, а нѣчто иное.

Двойственность идеи произвольнаго мышленія находятъ себѣ объясненіе въ общихъ воззрѣніяхъ Зигварта на познаніе. Зигвартъ исходитъ въ своемъ логическомъ ученіи изъ метафизической идеи разума, исполненнаго волею къ знанію <sup>2)</sup>. Этому разуму противостоитъ лишь матеріалъ ощущеній, и познание оказывается такимъ образомъ свободнымъ творчествомъ разума. Переносъ эту концепцію на теоретическое мышленіе, Зигвартъ разсматриваетъ произвольное мышленіе, какъ свободную дѣятельность, которая не только сознаетъ свои законы, но создаетъ по этимъ законамъ свои объекты, заранее предписывая опыту сѣть отношеній, въ которой располагается конкретное содержаніе ощущеній <sup>3)</sup>. Тѣ общія формы, въ которыхъ мыслится реальное содержаніе опыта,—законы природы, оказываются законами самого мышленія, какъ духовной дѣятельности, законами его собственной природы. Стремленіе къ цѣли образуетъ самую сущность природы мышленія, а такъ какъ цѣль его и заключается какъ разъ въ томъ, чтобы подчинить объекты своимъ законамъ, то эти законы получаютъ значеніе правилъ, при помощи которыхъ цѣль можетъ быть достигнута; такимъ образомъ, формы или

<sup>1)</sup> Ibid. В. I. S. 10.

<sup>2)</sup> Ibid. В. II. S. 783 ff.

<sup>3)</sup> Ibid. В. II. S. 786.

законы произвольной дѣятельности мышленія совпадаютъ съ законами его природы.

Установленная такимъ образомъ связь между идеей произвольнаго мышленія и гноссологическими взглядами Зигварта обнаруживаетъ, что указанное выше противорѣчіе въ характеристикѣ произвольнаго мышленія не случайно, что оно относится къ самой сущности его понятія. Это даетъ основаніе разсмотрѣть ближе его логическую структуру. Такъ какъ двойственность ученія о произвольномъ мышленіи связана съ тѣми отношеніями, которыя Зигвартъ устанавливаетъ между мышленіемъ и цѣлью, то анализъ этого ученія неизбѣжно приводитъ къ общему вопросу о томъ, въ какомъ смыслѣ понятіе цѣли можетъ быть примѣнено къ области мышленія, какъ психическаго явленія.

Начнемъ съ того, что въ мысли о цѣли, — какъ и во всякой мысли, могутъ быть вскрыты двѣ стороны. Одна изъ нихъ складывается изъ интеллектуальныхъ, эмоциональныхъ и волевыхъ моментовъ, совмѣстно образующихъ самое переживаніе даннаго представленія о цѣли, другую сторону образуетъ логическое содержаніе этого представленія, мыслимое въ немъ значеніе. *Переживаніе* цѣли есть психическое явленіе, обусловленное временемъ и принадлежащее, слѣдовательно, къ области реальнаго. Напротивъ, *содержаніе* того или другаго представленія о *цѣли* не зависитъ отъ теченія времени, не относится къ области реальной дѣйствительности; оно принадлежитъ къ иной области, гетерогенной сферѣ временно опредѣленнаго и безразличной къ ней.

Это различіе даетъ возможность установить два понятія цѣли: цѣль, какъ переживаніе, и цѣль, какъ содержаніе. Примѣненіе перваго понятія къ сферѣ мысли даетъ идею *цѣлеокрашеннаго* мышленія. Примѣненіе втораго приводитъ къ идеѣ мышленія *цѣлесообразнаго*.

Идея *цѣлеокрашеннаго мышленія* опирается на реальныя различія въ предѣлахъ переживаній. Въ процессѣ человѣческой мысли могутъ быть найдены среди другихъ переживаній и *переживанія цѣли*, которыя, подобно другимъ психическимъ величинамъ, являются реальными факторами душевной жизни. Переживаніе той цѣли, которая называется *истинной*, получаетъ опредѣляющее значеніе въ *научномъ* мышленіи. Это обнаруживается въ такихъ явленіяхъ, какъ хотѣніе истины, устремленность къ ней и т. п. Стремленіе къ истинѣ можетъ оказывать значительное вліяніе

на процессы мышленія, а именно постольку, поскольку оно сосредоточиваетъ вниманіе на опредѣленномъ предметѣ, обусловливаетъ интенсивную смѣну мыслей, опредѣляетъ ихъ временный порядокъ и т. д., что и даетъ основаніе разсматривать цѣлеокрашенное мышленіе, какъ особое психическое явленіе, отличное отъ другихъ и заслуживающее постольку специального психологическаго разсмотрѣнія. Анализъ этого явленія отмѣтилъ бы среди его составныхъ частей тѣ особыя переживанія, которыя мы называемъ *чувствомъ истинности* нашихъ мыслей, ощущеніемъ ихъ вѣрности или ихъ невѣрности,—переживанія, которыя имѣются и въ другихъ областяхъ нашей душевной жизни, но, быть можетъ, именно здѣсь достигаютъ особенной яркости и силы. Не видѣтъ этихъ переживаній значить не видѣтъ фактовъ. А если такъ, то нѣтъ никакого основанія утверждать,—какъ это дѣлаетъ Зигвартъ,—что различіе между истиннымъ и ложнымъ не имѣетъ мѣста въ психологіи. *Переживанія истинности и ложности, чувство удовлетворенности, связанное у многихъ съ первыми, чувство неудовольствія, сопровождающее вторыя,*—все это подлежитъ именно *психологическому* анализу, при чемъ задача его состоитъ въ томъ, чтобы, поставивъ ихъ въ связь съ общими законами психической жизни, ибо эти переживанія,—а также переживанія хотѣнія и цѣли,—входятъ въ составъ душевной жизни, получаютъ вліяніе въ ней, какъ звенья того или другого временнаго ряда, и подчиняются постольку тѣмъ общимъ временнымъ связямъ, которыя въ ней господствуютъ.

Совершенно иначе конструируется идея *цѣлесообразнаго мышленія*. Она возникаетъ черезъ установленіе опредѣленныхъ отношеній между тѣми или другими *процессами* мышленія и *содержаніемъ* поставленной цѣли. Въ виду того, что *содержаніе мысли* по существу своему инородно *переживанію этого содержанія*,—содержаніе той или другой цѣли можетъ получить особое значеніе, совершенно независимо отъ важности тѣхъ переживаній, въ которыхъ оно дано, независимо отъ ихъ реальной характеристики и реального вліянія въ психической жизни. Такое значеніе можетъ быть дано, напр., идеѣ истины, въ томъ видѣ, какъ устанавливаетъ ее Зигвартъ, т. е. въ смыслѣ всеобщихъ и необходимыхъ сужденій. Полагаемая, какъ *цель*, истина получаетъ значеніе *субъективной цѣльности* для воли, объекта ея хо-

тѣнія. Это значеніе переносится затѣмъ и на всѣ тѣ акты мышленія, которые имѣютъ извѣстное отношеніе къ содержанію поставленной цѣли, а именно: тѣ акты мысли, которые *содержатъ* истину, получаютъ значеніе *цѣли*, а тѣ акты мысли, которые, осуществляють истину, *ведутъ къ ней*, получаютъ значеніе *средства*. Такимъ образомъ, во всей области мышленія, какъ психическаго явленія, выдѣляется совершенно особая область, которая, какъ таковая, т.-е. въ своей особности, отличается отъ другихъ явленій мышленія *не своими реальными свойствами*, но *своимъ логическимъ отношеніемъ* къ содержанію установленной цѣли, которая имѣетъ, слѣдовательно, лишь идеальныя <sup>1)</sup> границы, проведенныя при помощи телеологическаго критерія оцѣнки.

Если понятіе *цѣлеокрашеннаго* мышленія не предполагаетъ ничего, что лежало бы за предѣлами психологіи, если оно указываетъ на *реально* ограниченную область мысли, подлежащую психологическому изученію, то идея *цѣлесообразнаго* мышленія, имѣющая въ своемъ основаніи такія понятія не-реальнаго ряда, какъ понятія *цѣнности* и *цѣли*, устанавливаетъ *идеальныя* границы въ сферѣ мышленія и можетъ быть использована для практической задачи руководства мышленіемъ на пути къ достиженію цѣли <sup>2)</sup>.

Въ ученіи Зигварта признаки, характеризующіе одну изъ установленныхъ здѣсь идей мышленія, сочетаются съ признаками другой въ одномъ смѣшанномъ понятіи. Поскольку Зигвартъ

<sup>1)</sup> Терминъ *идеальный* употребляется на всемъ протяженіи даннаго изслѣдованія въ чисто отрицательномъ значеніи. Онъ означаетъ *не-реальный*, и примѣненіе его къ чему-либо всегда имѣетъ въ виду подчеркнуть, что это *нѣчто* *вообще* отличное отъ реальнаго.

<sup>2)</sup> Понятія, принадлежащія къ ряду цѣнностей, могутъ быть использованы и для того, чтобы выдѣлить въ мышленіи ту или другую группу явленій, какъ *объектъ* чисто *психологическаго* изученія. При построеніи такого объекта логическое *содержаніе* той или другой цѣнности, напр., цѣли получаетъ значеніе *схемы*, которая накладывается на реальное мышленіе и выдѣляетъ въ ней идеально извѣстную группу явленій. Моментъ цѣннаго, связанный съ этимъ логическимъ содержаніемъ, служитъ въ данномъ случаѣ лишь для фиксаціи этого содержанія и *не* переносится на ограниченныя при его посредствѣ явленія мышленія. Поэтому идея этого новаго предмета изученія, идея *цѣлеопредѣленнаго* мышленія не совпадаетъ съ идеей цѣлесообразнаго мышленія, включающей въ себя моменты цѣнности; точно также не совпадаетъ она и съ идеей цѣлеокрашеннаго мышленія, предполагающей реальныя различія въ предѣлахъ явленій мысли.

говорить о хотѣніи истины, о стремленіи къ цѣли, какъ о реальныхъ факторахъ въ процессѣ мышленія, постольку онъ остается въ сферѣ «естественныхъ» отношеній, въ сферѣ психологии и не выходитъ за предѣлы цѣлеокрашеннаго мышленія, какъ реально опредѣленной величины. Но поскольку Зигвартъ рассматриваетъ истину - цѣль какъ *регулятивную идею*, которая полагается сознательно и управляетъ процессомъ сужденія, постольку онъ переходитъ въ сферу идеальныхъ связей и, слѣдовательно, въ сферу цѣлесообразнаго мышленія, какъ величины идеально опредѣленной. Зигвартъ хотѣлъ разрѣшить неразрѣшимую задачу: оставаясь на почвѣ *психическихъ* явленій, выдѣлить въ душевной жизни такую область, которая *не* подлежала бы *психологическому изученію*. Ему пришлось для этого признать, что переживанія истины и лжи не могутъ быть подведены подъ психологическія категоріи, что эти *психическія явленія не суть психическія явленія*. Съ другой стороны, этого все-таки оказалось недостаточно для искомага отграниченія новой области, и Зигварту пришлось прибѣгнуть къ *идеальнымъ телеологическимъ* отношеніямъ, къ идеальному цѣлеопредѣленію. Но для того, чтобы и здѣсь не покинуть почвы переживаній, Зигвартъ мыслилъ эти идеальныя отношенія въ видѣ естественныхъ реальныхъ связей, въ результатѣ чего области реального и идеального проникли одна въ другую и подверглись взаимному искаженію.

Итакъ, съ логической точки зрѣнія, идея произвольнаго мышленія есть двойственное понятіе, которое представляетъ собою смѣшеніе *реальныхъ* моментовъ и отношеній (*переживанія*) съ моментами и отношеніями *не-реальнаго* характера (*цѣльности*).

Анализъ идеи произвольнаго мышленія, какъ предмета логики Зигварта, обнаруживаетъ двѣ тенденціи въ его логическихъ исканіяхъ. Съ одной стороны, Зигвартъ хочетъ обосновать логическую систему, *не покидая почвы реальныхъ отношеній* въ сферѣ мышленія. Съ другой стороны, онъ стремится обосновать логику, какъ отдѣльную, *не совпадающую съ психологіей дисциплину*, стремится противопоставить ее психологии. Первая тенденція приводитъ къ тому, что предметъ логики конструируется, какъ реальная величина. Вторая тенденція заставляетъ Зигварта внести въ предметъ логики такіе моменты, которые принадлежатъ къ сферѣ не-реальнаго. Обѣ указанныя тенденціи направляють и весь дальнѣйшій ходъ его логическихъ изслѣдованій.

## III.

По замыслу Зигварта произвольное мышление должно быть *основаніемъ* для построения идеи истины и нормъ сужденія. Оно даетъ не только матеріалъ для опредѣленія идеи истины; въ немъ обнаруживаются такія свойства, такія закономерныя связи, которыя цѣликомъ переносятся въ сферу истины и образуютъ ея сущность. Идея истины,—по меньшей мѣрѣ въ существенныхъ своихъ признакахъ,—какъ бы выводится изъ идеи произвольнаго мышленія.

Логической предпосылкой этой особенности ученія Зигварта является установленное имъ отношеніе между понятіями цѣли и произвольнаго мышленія и между понятіями цѣли и истины. Первое отношеніе было уже рассмотрѣно выше, при чемъ обнаружилось, что примѣненіе идеи цѣли къ мышленію приводитъ Зигварта къ построению внутренно противорѣчиваго понятія. Логическую основу этого неправомѣрнаго примѣненія идеи цѣли слѣдуетъ искать въ общемъ ученіи Зигварта о телеологическомъ принципѣ. Такимъ образомъ, изслѣдованіе понятія цѣли, примѣняемаго въ «логикѣ», необходимо для того, чтобы раскрыть послѣднюю логическую предпосылку идеи произвольнаго мышленія. Далѣе, такъ какъ идея цѣли конструируется у Зигварта, какъ логически опредѣляющая идею цѣнности, то изслѣдованіе его телеологіи должно обнаружить и сущность второго изъ указанныхъ выше логическихъ отношеній, обосновывающихъ его логическую систему—отношенія между понятіями цѣли и истины. Идея цѣли есть логическій центръ системы Зигварта, логически подчиняющій и объединяющій всѣ отдѣльныя ея положенія.

Зигвартъ устанавливаетъ идею цѣли на основаніи анализа акта произвольнаго дѣйствія. Существенной особенностью этого акта оказывается *мысль объ осуществленіи* въ будущемъ нѣкотораго *состоянія*, при чемъ эта мысль становится *объектомъ воли* <sup>1)</sup>. Содержаніе идеи цѣли опредѣляется этой характеристикой цѣлеполагающаго акта. Поскольку идея цѣли содержитъ въ себѣ мысль объ осуществленіи, постольку она причастна понятію

<sup>1)</sup> Logik. II. S. 763. Der Kampf gegen den Zweck. Kleine Schriften. 2 Aufl. 1889. S. 40 ff.



причины или включаетъ его въ себя <sup>1)</sup>. Осуществленіе предполагаетъ реальную силу, которая *вызываетъ* наступленіе желаемаго состоянія, а сама *преобладаетъ къ дѣйствію* мыслью о цѣли <sup>2)</sup>. Цѣль, по мнѣнію Зигварта, есть мысль дѣйствительная, мысль какъ реальная психическая *сила*, которая причинно опредѣляетъ психо-физическую, а черезъ ея посредство и механическую смѣну явленій <sup>3)</sup>.

Установленная такимъ образомъ связь между идеей цѣли и понятіемъ причины даетъ Зигварту основаніе для дальнѣйшаго сближенія двухъ названныхъ категорій. Такого рода сближеніе происходитъ, въ ученіи о *формальномъ* примѣненіи идеи цѣли и въ ученіи о цѣли, какъ предпосылкѣ механическаго объясненія міра. Въ первомъ случаѣ Зигвартъ выдѣляетъ въ понятіи цѣли лишь одинъ моментъ, а именно *объективное* отношеніе реализованной цѣли къ внѣшнимъ средствамъ, въ силу котораго цѣль есть результатъ множества причинъ. Примѣненіе видоизмѣненной такимъ образомъ идеи цѣли приводитъ къ причинному разсмотрѣнію, но обращенному, т.-е. такому, которое движется отъ конечнаго слѣдствія къ обуславливающимъ его причинамъ <sup>4)</sup>. Во второмъ случаѣ опредѣляющее значеніе для идеи цѣли получаетъ моментъ *психической дѣятельности*. Міръ, какъ цѣлое, есть, съ одной стороны, цѣль мірового процесса, но, съ другой стороны, онъ является и его послѣдней основой, ибо онъ опредѣляетъ сущность каждаго атома и тѣмъ самымъ причинно обуславливаетъ всѣ міровыя явленія <sup>5)</sup>. Такъ какъ цѣль можетъ быть реальной силой лишь тогда, когда она становится объектомъ дѣйственной воли и приводитъ послѣднюю къ дѣятельности, то *міръ, какъ цѣлое*, является дѣйствующей силой, послѣдней *причиной* міра постольку, поскольку онъ есть объектъ хотѣнія, *цѣль Божественной воли* <sup>6)</sup>.

Сопоставляя телеологическое и каузальное разсмотрѣніе явленій, Зигвартъ отвлекается отъ того отношенія, которое имѣетъ идея цѣли къ понятію *цѣльности*. Между тѣмъ идея цѣли, какъ

1) Der Kampf g. d. Zweck. S. 41.

2) Ibid. S. 41.

3) Ibid. S. 41.

4) Logik. II. S. 263. Der Kampf g. d. Zweck. S. 43—45.

5) Der Kampf g. d. Zweck. S. 58—63.

6) Logik. II, S. 793.

цѣнности, устанавливается имъ въ общемъ ученіи о цѣли <sup>1)</sup> и получаетъ рѣшающее значеніе въ его логической системѣ. Цѣлепологаніе является, съ точки зрѣнія Зигварта, *источникомъ оцѣнки* <sup>2)</sup>. Въ связи съ этимъ и нормированіе ставится въ зависимость отъ цѣлепологанія, а долженствованіе предполагаетъ волю, полагающую цѣль. Понятіе должнаго оказывается такимъ образомъ лишь дополнительнымъ признакомъ идеи цѣли, при чемъ въ этической и въ логической сферѣ цѣль и должное связываются между собой неразрывно <sup>3)</sup>.

Итакъ, ученіе Зигварта о цѣли и о телеологической точкѣ зрѣнія въ познаніи проникнуто тенденціей къ расширенію сферы примѣненія телеологическаго принципа. Сближаясь съ понятіемъ причины, идея цѣли проникаетъ въ познаніе природы. Она поглощаетъ понятія цѣннаго и должнаго и получаетъ господство въ сферѣ цѣнностей и нормъ. Неумѣренныя притязанія телеологической категоріи оказываются, однако, роковыми прежде всего для нея самой: понятіе цѣли теряетъ свою индивидуальность, становится расплывчатымъ и неопредѣленнымъ.

Въ самомъ дѣлѣ, среди тѣхъ признаковъ, которые Зигвартъ приписываетъ идеѣ цѣли, нѣтъ ни одного, который устанавливался бы, какъ необходимый для нея, отъ нея неотъемлемый. При формальномъ примѣненіи идея цѣли не только не имѣетъ признака цѣнности, но и перестаетъ быть объектомъ воли. Въ этомъ случаѣ цѣль есть только конечное слѣдствіе и притомъ уже осуществленное. Все различіе между причиннымъ и телеологическимъ способомъ познанія сводится къ тому, что въ первомъ исходнымъ пунктомъ являются причины, отъ которыхъ дѣлаются заключенія къ слѣдствіямъ, тогда какъ во второмъ отъ слѣдствія заключаютъ къ его возможнымъ или дѣйствительнымъ причинамъ. Однако, это различіе не даетъ достаточно основаній для установленія двухъ способовъ познанія. Существенный моментъ каузальнаго отношенія лежитъ въ постоянной временной зависимости между двумя явленіями; отъ того, какое именно изъ этихъ двухъ явленій — послѣдующее или предыдущее — избирается исходнымъ пунктомъ при отысканіи ихъ постоянной связи,

1) Der Kampf g. d. Zweck. S. 51.

2) Ibid. S. 67.

3) Logik. II. S. 764. Anm.

сущность разсмотрѣнія не можетъ измѣниться. Мало того, для эмпирической науки именно причины являются неизвѣстнымъ и искомымъ, а слѣдствія данными; поэтому, заключеніе къ причинамъ и есть тотъ путь, который каузальное объясненіе избираетъ прежде всего, тогда какъ заключеніе отъ причинъ къ слѣдствіямъ есть уже примѣненіе свѣдѣній, добытыхъ на первомъ пути. Формально-телеологическое разсмотрѣніе есть по существу своему разсмотрѣніе каузальное, идея цѣли, въ немъ примѣняемая, всецѣло растворяется въ идеѣ слѣдствія и теряетъ свой специфическій смыслъ.

Въ ученіи Зигварта о цѣли, какъ причинѣ міра, понятіе цѣли, въ смыслѣ конечнаго слѣдствія, играетъ уже подчиненную роль. Правда, міръ въ своемъ цѣломъ разсматривается здѣсь, какъ конечное слѣдствіе; однако, это слѣдствіе, завершающее міровой процессъ, получаетъ значеніе цѣли не само по себѣ, но какъ дѣйственная мысль цѣлеполагающей божественной воли. Моментъ *психической актуальности* цѣли выдвигается такимъ образомъ на первый планъ и становится исходнымъ пунктомъ для сближенія понятій цѣли и причины.

Логическая схема ученія Зигварта о причинѣ-цѣли можетъ быть представлена въ такомъ видѣ: міръ, какъ цѣлое, есть цѣль божественной воли; цѣль есть дѣйственная мысль; закономерность мыслей тождественна закономерности природы; природа въ причинной смѣнѣ явленій осуществляетъ мысли; мысль о мірѣ, какъ цѣли, осуществляетъ самый міръ, есть причина міра. Въ основѣ этого послѣдняго вывода лежатъ слѣдующія предпосылки: во-первыхъ, метафизическая идея разумной цѣлеполагающей воли; во-вторыхъ, гносеологическая идея тождества между закономерностью мышленія въ смыслѣ познающаго *произвольнаго* мышленія и закономерностью бытія; наконецъ, въ третьихъ, идея цѣли, какъ дѣйственной мысли. Двѣ первыя предпосылки закрѣпляютъ тѣ общія философскія возрѣнія Зигварта, которыя лежатъ въ основѣ его ученія о цѣли и, слѣдовательно, въ основѣ его логической системы. Третья предпосылка характерна для установленнаго Зигвартомъ понятія цѣли. *Идея цѣли* опредѣляется имъ, какъ *мысль* о цѣли, т.-е. какъ *переживаніе* цѣли, какъ реальная психическая величина. Само собой разумѣется, что каждое психическое явленіе, какъ такое, можетъ быть дѣйственнымъ въ потокѣ сознанія, можетъ

стать причиной другихъ явленій. Не только мысль о цѣли, но и всѣ другія мысли, не только мысли, но и всѣ другія переживанія могутъ получить опредѣляющее значеніе въ тотъ или другой моментъ душевной жизни. Приписывать понятію цѣли признакъ психической дѣйственности значитъ переносить свойство, присущее переживанію вообще и переживанію понятія цѣли въ частности,—на самое понятіе. Такой способъ опредѣленія дѣлаетъ невозможнымъ точное отграниченіе одного понятія отъ другого: идея цѣли въ ученіи Зигварта вновь попадаетъ въ каузальный рядъ и поглощается идеей психической причины.

Если въ ученіи о взаимоотношеніи между понятіями цѣли и причины Зигвартъ дѣлаетъ попытку распространить примѣненіе телеологическаго принципа на сферу каузально опредѣленныхъ явленій, то въ ученіи о цѣли, какъ цѣнности, онъ дѣлаетъ аналогичную попытку по отношенію къ сферѣ цѣннаго. Сближеніе между цѣлью и цѣннымъ происходитъ въ ущербъ послѣднему понятію: идея цѣнности всецѣло подчиняется идеѣ цѣли и ставится въ зависимость отъ цѣлеполагающаго хотѣнія. Подчиненіе сферы цѣннаго идеѣ цѣли предполагаетъ исключеніе изъ этой сферы категорій объективно цѣннаго и должнаго. Дѣйствительно, понятіе объективной цѣнности не находитъ себѣ мѣста въ системѣ Зигварта, а понятіе должнаго, нормы сливается съ понятіемъ цѣли постольку, поскольку цѣль разсматривается имъ, какъ *правило* поведенія, поскольку она заключаетъ въ себѣ *требованіе* дѣйствовать такъ, а не иначе. Зигвартъ игнорируетъ мыслимость такихъ случаевъ, когда цѣнность полагается внѣ отношенія къ идеѣ хотящей ее воли и идеѣ осуществленія, когда норма утверждаетъ, какъ должное, то, что не можетъ стать цѣлью потому, что реализація его требуетъ такихъ условій, которыя не существуютъ теперь и никогда не могутъ возникнуть. Наконецъ, мыслимъ и обратный конфликтъ между цѣлью и нормой, когда цѣлью полагается нѣчто просто желанное, съ точки зрѣнія объективной оцѣнки безразличное или не-цѣнное, напр., нѣчто нелѣпое, безнравственное, уродливое. Изъ этого слѣдуетъ прежде всего то, что содержанія цѣли и нормы могутъ совпадать, но могутъ и не совпадать, что, слѣдовательно, идея цѣли, какъ таковая, не несетъ въ себѣ нормативнаго момента и должна быть противопоставлена другимъ категоріямъ оцѣнки.

Понятіе цѣли, подчиняющее себѣ идею цѣннаго, имѣеть рѣшающее значеніе въ логической системѣ Зигварта: оно служитъ исходнымъ пунктомъ при опредѣленіи идеи истины и логически обосновываетъ тотъ путь, на которомъ Зигвартъ развиваетъ это опредѣленіе. Логическая истина конструируется, какъ цѣль мышленія, и черезъ категорію цѣли вступаетъ въ логическое взаимодействіе со сферой реального, причинно опредѣленнаго мышленія. Въ качествѣ цѣли, истина получаетъ значеніе конечнаго слѣдствія, а допущеніе, что это слѣдствіе осуществляется иногда въ мышленіи, даетъ основаніе для того, чтобы разсматривать реальныя отношенія между отдѣльными моментами процесса сужденія, какъ основу для опредѣленія логической истины и логическихъ нормъ. Генетическій способъ изслѣдованія мышленія, устанавливающий его естественныя законы, примѣняется въ логическихъ изслѣдованіяхъ Зигварта для установленія системы цѣнностей. Телеологія, сближающая идеи причины, цѣли и цѣнности, даетъ основу для такого метода логическихъ исканій, въ которомъ идея генетическаго объясненія смѣшивается съ идеей оцѣнки. Между тѣмъ, если мы попытаемся установить вмѣсто расплывчатаго и притязательнаго понятія цѣли, развитого у Зигварта, болѣе опредѣленную и строго ограниченную идею цѣли, то необходимость различать оба эти способа разсмотрѣнія станетъ очевидной сама собой.

Въ самомъ дѣлѣ цѣлью можно назвать нѣчто, что составляетъ объектъ *сознательнаго хотѣнія* одного человѣка или извѣстнаго множества людей, хотѣнія, связаннаго съ длительнымъ *стремленіемъ* этихъ людей *осуществить* это нѣчто въ реальной дѣйствительности. Идея цѣли связана такимъ образомъ съ идеей сознательной и активной человѣческой воли; эта связь и даетъ понятію цѣли его специфическій смыслъ.

Съ феноменологической точки зрѣнія, *процессъ* цѣлеполаганія состоитъ въ томъ, что сознательное хотѣніе какъ бы избираетъ тотъ или другой элементъ дѣйствительности изъ общей совокупности другихъ подобныхъ ему элементовъ, и надѣляется его особымъ преимуществомъ предъ другими элементами, особой *цѣнностью*, обусловленной не реальными отношеніями его въ предѣлахъ совокупности, но *идеальнымъ* отношеніемъ къ нему данной человѣческой *воли*; вмѣстѣ съ тѣмъ сознательное хотѣніе полагаетъ выдѣленный такимъ образомъ элементъ дѣйствитель-

ности подлежащимъ *осуществленію*, при чемъ это послѣднее мыслится какъ нѣчто *заданное* самой цѣлеполагающей волей.

Съ логической точки зрѣнія, идея цѣли имѣетъ слѣдующій смыслъ: цѣль есть *цѣнность*, какъ *практическая задача* для полагающей эту цѣнность и эту задачу *человѣческой воли*.

Какъ видно изъ этого опредѣленія, понятіе цѣли касается сферы *идеальнаго* черезъ посредство признака *цѣнности* и сферы *реальнаго*—черезъ идею *заданнаго осуществленія*, съ одной стороны, и черезъ идею *человѣческой воли*, съ другой. Идея осуществленія ставитъ идею цѣли въ извѣстное отношеніе къ понятію *причины*, тогда какъ идея цѣнности логически связываетъ цѣль съ другими видами *цѣнностей*: должнымъ и объективно-цѣннымъ.

Понятіе *цели* получаетъ отношеніе къ понятію *причины* постольку, поскольку въ число его признаковъ входитъ идея предполагаемаго осуществленія. Осуществить что-нибудь значитъ сдѣлать это нѣчто членомъ *реального ряда*, слѣдствіемъ той или другой *причины*. Понятіе цѣли предполагаетъ поэтому понятія *причины* и *слѣдствія*. Понятіе *слѣдствія*,—еще не осуществленнаго, но такого, осуществить которое хочетъ *воля*,—связывается съ понятіемъ цѣли, а понятіе *причины* даетъ основу для построенія понятія *средства* въ смыслѣ *причины*, осуществляющей цѣль.

Признакъ *цѣнности* вводитъ понятіе *цели* въ *идеальный рядъ* и сближаетъ его съ идеями *должнаго* и *объективно-цѣннаго*. *Должное* есть *цѣнность*, *осуществленіе* которой *объективно цѣнно*. *Общей особенностью* понятій *цели* и *должнаго* является идея *цѣннаго* во-первыхъ, и *обращенность* къ сферѣ *реальнаго* черезъ идею *осуществленія* во-вторыхъ. Различіе *обоихъ* понятій состоитъ въ слѣдующемъ: идея *цели* предполагаетъ идею *воли* и притомъ въ *двухъ* отношеніяхъ, съ одной стороны, постольку, поскольку цѣль полагается *волей*, съ другой стороны, постольку, поскольку она есть *задача* для *воли*, слѣдовательно, идея цѣли связана съ идеей *реального субъекта*. Напротивъ, *должное* мыслится какъ *независимое отъ* *человѣческаго хотѣнія*, какъ то, что можетъ быть *противопоставлено* такому хотѣнію въ *качествѣ* *объективно* *должнаго*.

Наконецъ, *объективная цѣнность*, какъ таковая, къ какому бы виду она ни принадлежала,—пусть будетъ это *истина* или *красота* и т. д.—сближается съ цѣлью лишь постольку, поскольку и

*цѣль есть цѣнность.* Различіе между обоими указанными понятіями состоитъ въ томъ, что идея объективно-цѣннаго не имѣетъ сама по себѣ никакого касанія ни къ человѣческой волѣ, ни къ области реального вообще, но мыслится какъ *идеальная и объективная величина*. Идея объективной цѣнности предполагаетъ понятіе *цѣнности, какъ таковой*. Эта послѣдняя идея есть *высшее* понятіе въ ряду категорій оцѣнки и есть *логическій primum* по отношенію къ идеямъ объективно-цѣннаго, должнаго и цѣли; своеобразное значеніе ея требуетъ особаго самостоятельнаго разсмотрѣнія.

Изъ соотношеній между отдѣльными категоріями ряда цѣнностей слѣдуетъ, что если нѣчто полагается, какъ *цѣль*, то это *не* значить, что оно тѣмъ самымъ есть должное и объективно-цѣнное, и, съ другой стороны, объективно цѣнное не является непременно должнымъ или цѣлью. Однако, возможно и совмѣстное примѣненіе указанныхъ категорій къ одному и тому же мыслимому отношенію между элементами дѣйствительности. При такомъ примѣненіи объективная цѣнность того или другого отношенія является основаніемъ не только для того, чтобы придать ему нормативный характеръ, но и для того, чтобы сдѣлать его цѣлью. Объективно цѣнное становится такимъ образомъ основой цѣлеполаганія. Эта возможность осуществляется, напр., въ идеѣ истиннаго сужденія, какъ цѣли нашего мышленія. Сужденіе мыслится въ данномъ случаѣ, какъ объективно-цѣнное, соотвѣтствующее критерию объективной истины; далѣе, оно мыслится, какъ должное, т.-е. какъ нѣчто, что должно быть осуществлено нашимъ мышленіемъ и, наконецъ, оно полагается, какъ цѣль нашей воли.

Если идея *объективной логической истины* не подчинена идеѣ цѣли и не имѣетъ отношенія къ причиннымъ связямъ въ реальномъ мышленіи, то установленіе *естественныхъ законовъ мышленія* не можетъ быть основаніемъ для опредѣленія *содержанія* понятія *истины* и содержанія логическихъ *нормъ*. Ихъ содержаніе опредѣляется черезъ установленіе критерія цѣннаго и примѣненіе его къ сферѣ реального, что предполагаетъ, какъ это уже ясно само собой, особый методъ познанія, не совпадающій съ тѣмъ методомъ, которымъ регулируется исканіе постоянныхъ *временныхъ* связей между *явленіями*.

Различеніе между методомъ оцѣнки и методомъ объясненія

принадлежить къ одному изъ тѣхъ наслѣдій Кантовой философіи, которое съ особеннымъ вниманіемъ культивируется въ школахъ современнаго неокантианства. Такъ какъ оно выросло исторически на почвѣ идеалистическаго міровоззрѣнія, то его признаніе, выраженіе и примѣненіе нерѣдко самымъ тѣснымъ образомъ сплетаются съ общими идеалистическими посылками *метафизическаго* характера. Однако, это различіе само по себѣ не связано ни съ какой метафизикой и можетъ быть признано какъ идеалистомъ, такъ и представителемъ позитивнаго направленія. Въ основѣ его признанія лежитъ нѣкоторый феноменологическій опытъ, располагающій той же степенью непосредственной убѣдительности, какъ и тотъ повседневный опытъ, въ результатѣ котораго мы отличаемъ черный цвѣтъ отъ бѣлаго цвѣта. Опытъ этотъ состоитъ въ томъ, что мы непосредственно усматриваемъ различіе между двумя актами мысли: въ одномъ изъ нихъ мы мыслимъ предметъ или процессъ съ присущими ему свойствами, какъ существующій во времени и въ нѣкоторыхъ временныхъ отношеніяхъ къ другимъ объектамъ—мы полагаемъ нѣчто, какъ сущее; въ другомъ актѣ мы мыслимъ предметъ и его свойство внѣ ихъ временнаго бытія и временныхъ отношеній, но въ ихъ отношеніи къ другимъ объектамъ и содержаніямъ, которыя мы признаемъ цѣнностью,—мы полагаемъ нѣчто, какъ цѣнное или нецѣнное. Мыслимый въ каждомъ изъ этихъ актовъ, въ каждомъ изъ этихъ переживаній смыслъ можетъ быть, въ качествѣ сверхвременной величины, отвлеченъ отъ самого переживанія и освобожденъ отъ своей психической оболочки; въ *переживаніи* сущаго усматривается тогда *понятіе* сущаго, въ переживаніи цѣнности—понятіе цѣнности, и обѣ эти идеи могутъ стать затѣмъ орудіемъ научнаго анализа и конститутивными элементами научныхъ теорій. Обусловленное различіемъ между реальнымъ полаганіемъ и оцѣнваніемъ требованіе не смѣшивать генетическій и такъ наз. критическій методъ разсмотрѣнія является залогомъ продуктивности научнаго изслѣдованія. Необходимость примѣнять это требованіе въ познаваніи можетъ быть показана a posteriori при помощи обнаруженія тѣхъ противорѣчій, къ которымъ неизмѣнно приводитъ совмѣстное использованіе обѣихъ точекъ зрѣнія—противорѣчій, для признанія которыхъ нужно только одно условіе, неизбѣжное во всякомъ научномъ мышленіи,—покорность законамъ логики.



Итакъ, анализъ понятія цѣли приводитъ къ различенію между сферой цѣнностей и сферой явленій. Сопоставленіе этого результата съ ученіемъ Зигварта о цѣли показываетъ, что оно основано на противоположномъ принципѣ: *смѣшеніе ирраціона и реального* составляетъ основу телеологии Зигварта, а поскольку понятіе цѣли опредѣляетъ основную концепцію автора «Логики», постольку это смѣшеніе является логической предпосылкой его системы въ цѣломъ.

Анализъ идеи цѣли обнаруживаетъ далѣе, что опредѣленіе этого понятія и отграниченіе его отъ другихъ логически близкихъ ему категорій возможно лишь на основѣ различенія между *содержаніемъ* самого понятія и *психическимъ процессомъ* цѣлеполаганія, т.-е. на основѣ различенія между логическимъ и реальнымъ. Соответственно этому, ученіе Зигварта, сливающее различныя категоріи въ одно смѣшанное понятіе, имѣетъ въ своемъ основаніи смѣшеніе логической области съ областью реальной. Зигвартъ переноситъ въ сферу понятій свойства ихъ переживаній, и эти реальныя опредѣленія, чуждыя логическому содержанію идей, образуютъ ту безразличную туманную среду, въ которой расплываются и тонутъ ихъ очертанія. *Смѣшеніе логическаго и реального* есть конечная основа логическихъ исканій Зигварта, которой принадлежитъ—какъ увидимъ ниже—рѣшающее значеніе въ его системѣ.

Наталія Вокачь.

(*Окончаніе слѣдуетъ.*)

## Философія Бергсона <sup>1)</sup>.

### Критика внутренняго опыта.

«Nous ne *pensons* pas le temps réel.  
Mais nous le vivons, parce que la vie  
déborde l'intelligence».

(L'évolution créatrice).

«Глубокія состоянія сознанія», говоритъ Бергсонъ, «разсматриваемыя сами въ себѣ, не имѣютъ никакого отношенія къ количеству; они суть чистое качество; они смѣшиваются такимъ образомъ, что невозможно было бы сказать, представляютъ ли они собою нѣчто единое, или ихъ нѣсколько, ни даже изслѣдовать ихъ съ этой точки зрѣнія, не исказивъ тотчасъ же ихъ природы» (Е. 103). Только поверхностные элементы нашего сознанія—тѣ, которыми оно соприкасается съ внѣшнимъ міромъ, обнаруживаютъ стремленіе изолироваться другъ отъ друга; но они менѣе всего выражаютъ нашу сущность, не нося на себѣ печати нашей индивидуальности: отдѣляясь другъ отъ друга они тѣмъ самымъ отъединяются отъ нашего я (Е. 102, Вв. 199). Вотъ нѣсколько образовъ, при помощи которыхъ нашъ философъ-художникъ пытается представить интимный характеръ духовнаго бытія. Наша жизнь есть какъ бы «развертываніе свитка»: вѣдь, «жить—значитъ старѣть», и мы чувствуемъ, какъ непрерывно приближаемся къ окончанію своего жизненнаго пути. Но съ другой стороны, жизнь подобна и «наматыванію на клубокъ», такъ какъ все «наше прошлое слѣдуетъ за нами, постоянно обогащаясь собираемымъ по пути настоящимъ». Не лучше ли однако, сравнить наше внутреннее существо со «спектромъ съ тысячею незамѣтно убывающихъ и переходящихъ другъ въ друга

<sup>1)</sup> См. «Вопросы Филос. и Псих.», № 108.

оттѣнковъ»? Вѣдь, предыдущія аналогии вызываютъ представленіе о томъ, что послѣдовательныя стадіи жизни однородны и соизмѣримы, тогда какъ, на самомъ дѣлѣ, всякій новый моментъ хотя и неразрывно слитъ съ прежними, отличается отъ нихъ кореннымъ образомъ. Впрочемъ, и переливы спектра, наглядно характеризую психическій процессъ, поскольку въ немъ все предыдущее предвѣщаетъ послѣдующее и въ извѣстномъ смыслѣ претворяется въ немъ, оказываются внѣположными, протянутыми въ пространство, а длительность нашего существованія характерна взаимнымъ проникновениемъ частей. Выберемъ поэтому еще болѣе подходящее сравненіе. «Представимъ себѣ безконечно малую резиновую ленту, сжатую, по возможности, до математической точки». Будемъ ее мысленно растягивать и, отвлекаясь отъ образующейся при этомъ линіи, сосредоточимъ свое вниманіе исключительно на самомъ нераздѣльномъ актѣ растягиванія. Такъ мы избавимся отъ пространства и «получимъ болѣе вѣрный образъ развитія нашего я въ длительности». Но зато это сравненіе не передастъ намъ того «богатства окраски», которое характерно для переживаемаго нами времени. Вообще, всѣ эти метафоры односторонни, такъ какъ жизнь соединяетъ въ себѣ и «непрерывность развитія», и «качественное разнообразіе свойствъ», и «единство направленія». И надо признать, что никакой образъ не можетъ исчерпать собою полноты нашего внутренняго содержанія (Вв. 200—202).—Но понятія еще менѣе, чѣмъ образы, введутъ насъ въ тайники духовнаго становленія. Интеллектуальная точка зрѣнія анализа даетъ намъ лишь практически полезное символическое представленіе о нашей внутренней жизни. Зато *интуиція* погружаетъ насъ въ самую нѣдра духовной реальности.

Для интуитивнаго разсмотрѣнія наша личность дана въ ея непрерывномъ становленіи. Время, длительность составляетъ ея истинную сущность. Это переживаемое нами время характерно тѣмъ, что каждый новый моментъ его гетерогененъ прежнимъ—уже по одному тому, что претворяетъ въ себѣ большую сумму накопившихся воспоминаній <sup>1)</sup>. Каждое чувство только потому,

<sup>1)</sup> Даже, строго говоря, „моментовъ“ времени вовсе и не существуетъ. Всякій процессъ, какъ таковой, есть нѣчто недѣлимое; разбивать его на части или слагать изъ моментовъ—значить, въ сущности, замѣнять его чѣмъ-то одновременно даннымъ, проектировать его въ пространство. Но какъ неподвижное можетъ быть адекватнымъ символомъ текущей длительности? (М. 211).

что оно длится, измѣняетъ свою внутреннюю окраску. Все прошлое сказывается въ настоящемъ, но и все настоящее трансформируетъ это прошлое, преломляя его въ себѣ. Реальное, переживаемое нами время не есть смѣна моментовъ, но «непрерывный прогрессъ прошлаго, которое грызетъ будущее и толстѣетъ по мѣрѣ движенія впередъ», «абсолютная гетерогенность растворяющихся другъ въ другѣ элементовъ» (Ev. 5, E. 174).—Для разсмотрѣнія аналитическаго, напротивъ, психическая дѣйствительность, изучаемая какъ бы извнѣ, представляется въ различныхъ видахъ, въ зависимости отъ избранныхъ угловъ зрѣнія; такими видами и являются психическія «состоянія» и «элементы». Но, вырывая изъ духовной дѣйствительности ея основной признакъ—становленіе, нельзя разсчитывать постичь ее, даже и присоединивъ къ произвольно изолированнымъ состояніямъ еще чуждаго измѣненія, безодержательнаго и безформеннаго носителя. Относясь отрицательно какъ къ субстанціалистическому (въ обычномъ смыслѣ этого слова), такъ и къ актуалистическому истолкованію душевной жизни, Бергсонъ дѣлаетъ попытку объединить эти теоріи въ высшемъ синтезѣ—на почвѣ интуитивнаго метода, путемъ проникновенія въ скрытую отъ интеллекта природу психологическаго времени, отличающую его отъ пространства, какъ символа неподвижности, однородности, внѣположности.

Время не пространственно: вотъ лейтъ-мотивъ той критики внутренняго опыта, которую даетъ Бергсонъ. Изъ этого основнаго положенія вытекаетъ прежде всего невозможность приложенія числа и мѣры къ психическимъ процессамъ. Въдѣ, всякій количественный анализъ, какъ это показываетъ изслѣдованіе понятія числа, предполагаетъ пространственную интуицію; но если однородное пространство не является, въ строгомъ смыслѣ слова, формою даже внѣшнихъ предметовъ,—тѣмъ менѣе оно можетъ быть признано формою нашихъ внутреннихъ переживаній. А если такъ, то очевидно, что, производя въ субъективной области числовой подсчетъ, констатируя въ ней раздѣльную множественность элементовъ, мы тѣмъ самымъ преломляемъ духовные процессы сквозь пространство, т.-е. получаемъ о нихъ лишь символическое, а не реальное знаніе (E. 96). Отсюда, впрочемъ, нельзя сдѣлать того вывода, что по Бергсону, наша духовная дѣйствительность вообще чужда протяженности. Правда, содержа-

ніе ощущеній, котрымъ протяженность присуща *par excellence*, по его мнѣнію, дается объективно; но онъ считаетъ необходимымъ различать цѣлую градацію плоскостей сознанія и, вмѣстѣ съ тѣмъ, градацію степеней протяженности. Всѣ плоскости сознанія расположены между двумя предѣлами, которые символически можно изобразить основаніемъ и вершиною конуса; тогда сами онѣ представляютъ собою параллельныя основанію сѣченія этого конуса. Мы приближаемся къ вершинѣ конуса, когда все болѣе и болѣе концентрируемъ свое, хранимое памятью, прошлое, стремясь воплотить его въ дѣйствіе; мы приближаемся къ его основанію когда переносимъ себя въ чуждую дѣятельности область грѣзъ (М. 270). Эти сѣченія не являются, конечно, чѣмъ-то статическимъ, но скорѣе, — возможными остановками въ динамической жизни нашего духа. Въ каждой изъ этихъ возможныхъ плоскостей отображается все наше прошлое, но по-пному: чѣмъ ближе къ предѣлу чистыхъ грѣзъ, тѣмъ воспоминанія наши все красочнѣе, индивидуальнѣе; по мѣрѣ удаленія отъ него, они блѣднѣютъ, становятся общѣе, схематичнѣе (М. 185). Переносясь въ ту или другую изъ этихъ плоскостей, пользуясь, иными словами, большимъ или меньшимъ «напряженіемъ» нашей памяти, мы вмѣстѣ съ тѣмъ, естественно, въ интересахъ приспособленія, обращаемъ къ настоящему именно ту сторону своего прошлаго, которая лучше всего даетъ намъ возможность ориентироваться. Здѣсь ключъ къ пониманію законовъ ассоціаціи идей: жизненная полезность присуща, изъ всѣхъ возможныхъ группировокъ представленій, именно соединеніямъ по смежности и сходству (М. 270). Что касается протяженности, которая, въ пониманіи Бергсона, лежитъ между чистымъ пространствомъ и его абсолютнымъ отрицаніемъ, то ея не лишены аффективныя состоянія, въ различной мѣрѣ она присуща и образамъ воспоминаній. Эти послѣдніе, въ динамической жизни нашего духа, непрерывно трансформируются, то приближаясь по богатству деталей къ образамъ воспріятія, то улечувываясь въ «чистыя воспоминанія», состоянія безсознательныя и непротяженныя (М. 246, 133, 134, 152).

Въ системѣ Бергсона, понятіе «чистаго воспоминанія», по своей роли, аналогично понятію «чистаго воспріятія»: первое также вводитъ насъ въ собственную сферу психологіи, какъ второе въ область естествознанія. Излагая теорію воспріятія Бергсона, мы

лишь слегка коснулись вопроса объ участиі въ конкретномъ воспріятіи воспоминаній (въ обычномъ смыслѣ этого слова) <sup>1)</sup>. Теперь намъ надо восполнить этотъ пробѣлъ и глубже проникнуть въ психическую область, характернымъ представителемъ которой является, по мысли Бергсона, чистое воспоминаніе. Въ образованіи конкретного воспріятія участвуютъ два тока противоположнаго направленія: «одинъ, центростремительный, идетъ отъ внѣшняго предмета, другой, центробѣжный, имѣетъ исходнымъ пунктомъ то, что мы называемъ «чистымъ воспоминаніемъ» (М. 136). Этотъ центробѣжный токъ насъ теперь и интересуетъ. Какъ онъ происходитъ? Для разрѣшенія этого вопроса обратимся къ случаямъ припоминанія. Вызывая въ своей памяти воспоминаніе о какомъ-нибудь періодѣ нашей жизни, мы испытываемъ своеобразное переживаніе перехода—сначала отъ настоящаго къ прошлому вообще, затѣмъ—къ нѣкоторой части этого прошлаго. Такимъ путемъ мы приготавливаемся къ принятію искомаго воспоминанія; оно, правда, еще находится въ скрытомъ («чистомъ») состояніи, но мало-по-малу сгущается въ какую то «туманность», опредѣляется въ своихъ очертаніяхъ, становится «образомъ», похожимъ на воспріятіе. Это самонаблюденіе, обнаруживая въ нашей душѣ наличность безсознательныхъ состояній—«чистыхъ воспоминаній», изобличаетъ намъ грубую ошибку ассоціационизма, который упускаетъ изъ виду такія «виртуальныя» состоянія и въ своемъ статическомъ представленіи духовной жизни допускаетъ только два элемента: воспріятіе и воспоминаніе-образъ при чемъ различіе между ними усматриваетъ лишь въ интенсивности (М. 145). Но даже и въ этомъ послѣднемъ своемъ утвержденіи ассоціационизмъ не правъ: иначе слабое ощущеніе мы смѣшивали бы съ воспоминаніемъ о сильномъ ощущеніи, чего никогда не бываетъ. Въ дѣйствительности воспріятіе, какъ таковое, кореннымъ образомъ отличается отъ воспоминанія. Первое имѣетъ активный характеръ, стремясь воплотиться въ дѣйствіи, второе—чисто-созерцательный. Но отправляясь отъ совокупности своего прошлаго, мы проводимъ это виртуальное состояніе чистыхъ воспоминаній черезъ различныя плоскости сознанія и сообщаемъ ему актуальность до полного

---

1) Припомнимъ, что Бергсонъ расширяетъ понятіе памяти, относя къ ней и осуществленіе своеобразнаго временнаго синтеза „чистыхъ воспріятій“.

сліянія съ данными воспріятія (М. 268). И такимъ образомъ то, что само по себѣ имѣетъ лишь теоретическій, созерцательный характеръ, актуализируясь, пріобрѣтаетъ практическое, дѣйственное значеніе. Однако, говоря о воспоминаніяхъ, какъ объ элементахъ психической дѣйствительности, мы уже искажаемъ «множественное единство», «единую множественность» нашего сознанія (Ев. 280). Наше сознаніе не укладывается ни въ одну изъ этихъ категоріальныхъ рамокъ: единства, множественности; обѣ вмѣстѣ онѣ могутъ дать лишь »приблизительную имитацию того взаимнаго проникновенія и той непрерывности», которыя мы находимъ въ глубинѣ себя (Ев. 280, 292).

Общая намѣченная здѣсь нами концепція психического бытія или, лучше, становленія опредѣляетъ отрицательное отношеніе Бергсона къ психофизицѣ, къ параллелистической теоріи связи духовнаго и тѣлеснаго началъ, къ детерминизму. Изъ нея же выступаетъ данное Бергсономъ рѣшеніе психофизической проблемы и его замѣчательная теорія свободы.

Сущность психофизики выражается въ переходѣ отъ (замѣченнаго Веберомъ) постоянства отношенія между раздраженіемъ и его чуть-чуть замѣтнымъ приростомъ  $\left(\frac{\Delta E}{E} = C\right)$  къ «уравненію, которое связываетъ «количество ощущенія» съ соотвѣтствующимъ раздраженіемъ» (Е. 46). Такой законъ и установилъ Фехнеръ; но для этого ему пришлось сдѣлать нѣсколько совершенно произвольныхъ допущеній: 1) что сознаніе чуть замѣтнаго прироста раздраженія — то же самое, что приростъ ощущенія ( $\Delta S$ ) 2) что эти «приросты ощущенія» при всякой величинѣ раздраженія тождественны, 3) что ихъ можно считать количествомъ и прилагать къ нимъ анализъ безконечно малыхъ. Но можно ли согласиться съ той основной предпосылкой, что измененіе ощущенія ( $S$ )— $\Delta S$  есть *количество*, а  $S$ —арифметическая сумма? Разумѣется, нѣтъ. Вѣдь когда мы послѣ ощущенія  $S$  испытываемъ новое  $S^1$ , мы вовсе не сознаемъ, что къ  $S$  что-то прибавилось въ арифметическомъ смыслѣ этого слова.  $\Delta S$  даже не есть что либо реальное, тѣмъ менѣе количественное (Е. 49). Ощущеніе  $S$  и  $S^1$  отличаются въ нашемъ сознаніи какъ качественные «нюансы радуги», а вовсе не какъ величины, и потому психофизическія изслѣдованія лишены фундамента.

Бергсонъ является рѣшительнымъ сторонникомъ теоріи взаим-

модѣйствія духа и тѣла. Въ статьѣ «Le paralogisme psycho-physiologique» <sup>1)</sup> онъ стремится установить, что теорія психо-физическаго параллелизма внутренно противовѣчива: ея можно придерживаться лишь при условіи незамѣннаго перехода отъ идеализма къ реализму или обратно, т.-е. при соединеніи взаимно исключаютельныхъ другъ друга точекъ зрѣнія.

Подъ «идеализмомъ» и «реализмомъ» нашъ авторъ разумѣетъ здѣсь такія двѣ системы интерпретаціи дѣйствительности, одна изъ которыхъ предполагаетъ *возможность*, а другая *невозможность* «отождествленія вещей съ тѣмъ развернутымъ и расчлененнымъ въ пространствѣ представленіемъ, которое онѣ являютъ человѣческому сознанію» <sup>2)</sup>. Становясь послѣдовательно сначала на одну, затѣмъ на другую изъ этихъ противоположныхъ точекъ зрѣнія, Бергсонъ стремится показать, что ни идеализмъ, ни реализмъ, проведенные до конца, не совмѣстимы съ признаніемъ параллелизма (въ смыслѣ *эквивалентности*) между психическими и мозговыми состояніями.

Займемъ, вмѣстѣ съ нашимъ авторомъ, идеалистическую позицію. Тогда мозгъ будетъ для насъ лишь «уголкомъ представленія», лишь однимъ изъ многочисленныхъ «образовъ», по существу не отличающимся отъ остальныхъ. Въ немъ, какъ и въ другихъ образахъ-объектахъ не окажется ничего, принципиально недоступнаго нашему воспріятію, никакихъ волшебныхъ потенцій. Къ совокупности образовъ онъ всегда будетъ относиться, какъ содержимое къ содержащему. Но если такъ, утвержденіе параллелистической теоріи, согласно которому сознательное воспріятіе обусловливается не самими соотвѣтствующими объектами, но лишь тѣмъ мозговымъ процессомъ, который вызванъ воздѣйствіемъ этихъ объектовъ, сводится, въ сущности къ слѣдующему противовѣчивому сужденію: «*часть равна цѣлому*» <sup>3)</sup>.

Перейдемъ теперь на реалистическую почву. Сущность реализма заключается въ допущеніи нѣкоторой причины представленій, отъ нихъ отличной. Поэтому, здѣсь-то, казалось бы, намъ можно смѣло утверждать, что внутреннія, подлинно реальныя измѣненія нашего мозга описываютъ во всѣхъ подробностяхъ на своемъ языкѣ

<sup>1)</sup> «Revue de metaphysique et de morale», novembre 1904.

<sup>2)</sup> „Le paralogisme psycho-physiologique“ (=P.), p. 898.

<sup>3)</sup> P. 900.



наше представлѣніе: надо только сумѣть разобраться въ этихъ своеобразныхъ письменахъ <sup>1)</sup>). Однако, на дѣлѣ, противорѣчіе неустранимо и въ этомъ случаѣ. Вѣдь, только идеализмъ въ правѣ отдѣлять нервную систему отъ окружающей ее дѣйствительности, такъ какъ для него вещи совпадаютъ съ представленіями. Послѣдовательный реализмъ этого дѣлать не можетъ, такъ какъ онъ считаетъ искусственными и относительными разрѣзы, характерные для области нашихъ представлений, которая для него служитъ лишь знакомъ, символомъ подлинной дѣйствительности <sup>2)</sup>). Поэтому реализмъ, какъ таковой, можетъ говорить лишь объ эквивалентности представлений нѣкоторому *реально-нераздѣльному цѣлому*, въ которомъ сливаются, въ универсальномъ динамическомъ взаимодействіи, дѣйствительные коррелаты всѣхъ вообще представлений. А если такъ, то основоположеніе параллелизма, обособляющаго мозговые процессы и предполагающаго, что «они, они одни, могли бы создать, обусловить или, по крайней мѣрѣ, выразить представленіе объектовъ», получаетъ на реалистическомъ языкѣ слѣдующее противорѣчивое выраженіе: *«отношеніе между двумя терминами эквивалентно одному изъ нихъ»* <sup>3)</sup>).

Защиту параллелистическаго тезиса дѣлаетъ возможной лишь незаконное совмѣщеніе идеалистической и реалистической точекъ зрѣнія <sup>4)</sup>). Дѣйствительно, идеалистъ скоро забываетъ о томъ, что мозгъ для него долженъ быть только представленіемъ,

1) При этомъ самая связь мозговыхъ процессовъ съ процессами сознанія можетъ, разумѣется, быть истолкована различно. Одни изъ реалистическихъ сторонниковъ параллелизма сочтутъ представленіе простымъ „*эпифеноменомъ*“, приписавъ мозгу творческую роль; другіе признаютъ, что представленіе возникаетъ только *по поводу* соответствующаго мозгового состоянія, или скажутъ, что оба эти термина—только *два аспекта* нѣкоторой сокровенной реальности.

2) Чѣмъ, въ самомъ дѣлѣ, „вещь въ себѣ“ отличалась бы отъ нашего представленія, если бы она была расчленена и раздѣлена, какъ оно?“ („*Revue de métaphysique...*“ 1904, novembre, p. 1029.)

3) Р. 903.

4) Въ сущности говоря, оно внушается самой постановкой психо-физиологической проблемы. Въ самомъ дѣлѣ, рѣчь должна идти о взаимоотношеніи «мозга» и «мысли»; но первый изъ этихъ терминовъ, побуждая насъ думать о «вещахъ», какъ бы самъ собою ставитъ насъ на реалистическую точку зрѣнія, а второй, направляя наше вниманіе въ сторону «представлений», естественно влечетъ насъ къ идеализму.

и начинаетъ усматривать въ мозговыхъ процессахъ «вещи», надѣленные скрытыми отъ воспріятія способностями и, по своему содержанію, неизмѣримо превосходящія представленія. И тогда теорія параллелизма оказывается для него пріемлемой, но только потому, что его основная точка зрѣнія сама въ себѣ стала противорѣчивой. Съ своей стороны, реалистъ, отстаивая параллелизмъ, упускаетъ изъ виду, что ему нельзя разсматривать мозгъ, какъ нѣчто въ себѣ самостоятельное, что такое дѣленіе реальности на части предполагаетъ развертываніе ея въ пространствѣ, т.-е. фактической переходъ къ идеализму. Но разъ реалистъ сталъ идеалистомъ, аргументація противъ идеализма направляется и противъ него. Избѣжать обвиненія въ отождествленіи части съ цѣлымъ онъ можетъ, лишь вновь перейдя на прежнюю позицію; но, будучи сторонникомъ параллелизма, онъ и на ней, какъ мы только что видѣли, долго удержаться не въ состояніи. Въ дѣйствительности, эти скачки отъ реализма къ идеализму и обратно происходятъ такъ быстро, что теоретики параллелизма ихъ вовсе не замѣчаютъ и потому продолжаютъ настойчиво придерживатся ученія, являющагося, въ сущности, несомнѣннымъ паралогизмомъ.

Попытаемся теперь обрисовать схему *положительно* построенія Бергеона, посмотримъ, какъ самъ онъ представляетъ себѣ соотношеніе «духовнаго» и «тѣлеснаго» началъ.

«Духъ заимствуетъ у матеріи воспріятія, изъ которыхъ извлекаетъ свою пищу, и возвращаетъ ихъ ей въ формѣ движенія, въ которомъ запечатлѣваетъ свою свободу»—такъ гласятъ послѣднія строки «*Matière et mémoire*»—труда Бергсона, посвященнаго проблемѣ единенія духа и тѣла. И въ этихъ словахъ—краткое резюме даннаго нашимъ авторомъ рѣшенія проблемы. Въ центрѣ этого рѣшенія стоитъ признаніе свободы воли,—которое мы разсчитываемъ вскорѣ, съ точки зрѣнія Бергсона, утвердить какъ несомнѣнный фактъ внутренняго опыта. Что же касается самой психо-физической проблемы, то она здѣсь вырисовывается предъ нами въ двухъ своихъ аспектахъ: во-первыхъ, рѣчь идетъ о связи сознанія съ матеріей, во-вторыхъ—о болѣе тѣсномъ отношеніи его къ нѣкоторой части матеріи—тѣлу познающаго и дѣйствующаго субъекта. И въ концепціи французскаго философа обѣ эти вѣтви проблемы сводятся къ одному стволу: отношеніе сознанія къ матеріи, какъ

и отношеніе его къ тѣлу, объясняется съ точки зрѣнія поставленной намъ жизнью задачи практическаго осуществленія свободы.

Въ воспріятіи наше сознаніе непосредственно соединяется съ матеріальной дѣйствительностью: это основная гносеологическая предпосылка Бергсона. Какъ психологически осуществляется это соединеніе, каковъ принципъ той избирательной дѣятельности сознанія, которая при этомъ проявляется,—нами уже было достаточно разъяснено. Поэтому теперь мы должны сосредоточить вниманіе главнымъ образомъ на той части психофизической проблемы, которая имѣетъ въ виду связь духа и тѣла. Въ чемъ заключается роль нашего тѣла? Каково отношеніе мозга и памяти? Вотъ вопросы, требующіе дополнительнаго освѣщенія.

Теорія памяти, по мысли Бергсона, является одновременно «теоретическимъ слѣдствіемъ и экспериментальнымъ оправданіемъ» теоріи чистаго воспріятія (М. 263). Въ самомъ дѣлѣ, по мнѣнію французскаго изслѣдователя, опираясь лишь на данныя внѣшняго воспріятія, нельзя установить, что мозговые процессы, сопровождающіе воспріятіе, не служатъ ни его причиной, ни дубликатомъ, что они относятся къ нему, какъ начинающееся дѣйствіе къ дѣйствію только возможному: вѣдь, воспринимаемый предметъ находится налицо, и потому можно одинаково утверждать, что «мозговья измѣненія *наимѣчаютъ* возникающія реакціи нашего тѣла или что они *создаютъ* сознаваемый дубликатъ наличнаго образа» (М. 263) <sup>1)</sup>. Но изслѣдованіе памяти должно опровергнуть ту или другую гипотезу, такъ какъ онѣ ведутъ къ противоположнымъ слѣдствіямъ. Если при воспріятіи мозговое состояніе могло породить представленіе, то при отсутствіи предмета, «смягченнаго повторенія» того же мозгового явленія окажется достаточнымъ для возникновенія воспоминанія. А отсюда слѣдуетъ выводъ: «память есть только функція мозга, и разница между воспріятіемъ и воспоминаніемъ—только въ интенсивности» (М. 264). Напротивъ, если мозговое состояніе только «продолжало» наше воспріятіе,—нѣтъ основаній полагать, что оно будетъ въ состояніи создать и воспоминанія. Въ этомъ случаѣ придется заключить, что «память есть нѣчто иное, чѣмъ функція мозга», и что «воспріятіе и воспоминаніе отличаются другъ отъ друга не по сте-

<sup>1)</sup> Курсивъ нашъ.

Вопросы философіи, кн. 109.

пени, а по природѣ»: при первомъ матеріалъ дается извѣ, при второмъ—нѣтъ. (М. 264). Для рѣшенія вопроса Бергсонъ подвергаетъ тщательному анализу фактическія данныя, характеризующія связь мозговыхъ явленій съ явленіями памяти, обращаясь къ показаніямъ патологической и нормальной психофизиологіи <sup>1)</sup>. Мы, разумѣется, лишены возможности слѣдовать за нимъ во всѣмъ изгибамъ его утонченной аргументаціи, которой посвящена значительная часть его книги. Воспроизвести-же ее лишь въ общихъ чертахъ, но съ достаточной ясностью и убѣдительностью, намъ представляется тѣмъ болѣе затруднительнымъ, что, по замѣчанію самого автора, предпринятый имъ пересмотръ опытныхъ данныхъ по необходимости очень деталенъ: иначе онъ былъ-бы бесполезенъ. Ограничимся поэтому приведенной характеристикой постановки проблемы и примѣняемаго въ данномъ случаѣ Бергсономъ метода и только отмѣтимъ, что въ области фактовъ онъ не встрѣчаетъ свидѣтельства въ пользу оспариваемой имъ гипотезы; напротивъ, фактическія данныя въ ихъ совокупности получаютъ удовлетворительное объясненіе только при допущеніи независимости нашей памяти отъ мозга и проявленія активности со стороны нашего сознанія <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ,

<sup>1)</sup> Анализъ случаевъ амнези, афазіи, процесса узнаванія.

<sup>2)</sup> Въ примѣчаніи, можетъ быть, и не окажется излишнимъ краткое резюме самаго изслѣдованія.—Фактическія данныя, говорящія, какъ будто, въ пользу локалізаціи воспоминаній въ мозгу, всѣ относятся къ области болевой памяти, сопряженныхъ съ мозговыми поврежденіями. Слѣдовало-бы ожидать, для подтвержденія теоріи локалізаціи, что отсутствіе определенной совокупности воспоминаній будетъ сопровождаться опредѣленнымъ-же поврежденіемъ мозга. Однако, на дѣлѣ бываетъ не такъ. Ясно выраженнымъ поврежденіемъ въ мозгу соответствовать лишь пониженіе жизнеспособности нѣкоторой функціи памяти, а не исчезновеніе какой-либо группы воспоминаній (случаи афазіи, болевой зрительнаго и слухового узнаванія). А когда, наоборотъ, цѣлый періодъ прошлаго оказывается какъ-бы вырваннымъ изъ памяти, въ мозгу не наблюдается опредѣленныхъ разрушеній (случаи амнези). Естественно возникаетъ мысль, что роль мозга состоитъ только въ посредствѣ между прошлымъ и настоящимъ, въ содѣйствіи актуализаціи воспоминаній. И эта мысль подтверждается анализомъ процесса узнаванія, при которомъ прошлое приходитъ въ соприкосновеніе съ настоящимъ. Происходитъ-ли узнаваніе автоматически,—когда тѣло отвѣчаетъ на возобновленіе воспріятія установившейся реакціей, или оно осуществляется активно,—когда воспоминанія—образы направляются навстрѣчу воспріятію: въ обоихъ случаяхъ мозгъ вовсе не играетъ роли хранилища воспоминаній. Но въ первомъ случаѣ объясненіе узнаванія надо усматривать въ томъ, что привычка сформировала

роль мозгу, а вмѣстѣ съ тѣмъ и роль тѣла окончательно устанавливается. Мозгъ—проводникъ дѣйствія; тѣло—по преимуществу орудіе нашей дѣятельности. Поврежденія тѣла, нервной системы часто ведутъ къ существеннымъ измѣненіямъ въ области сознанія, и это происходитъ потому, что нормальной функціей сознанія является дѣятельность, а эта послѣдняя становится невозможной или затрудненной, если возникаютъ преграды на ея пути. Однако, область безсознательнаго—чистыхъ воспоминаній—остається неприкосновенной; въ ней залогъ независимости нашего духа.

Пока различіе между тѣлеснымъ и духовнымъ началомъ полагалось въ функціи пространства, при чемъ все физическое считали протяженнымъ, все психическое—непротяженнымъ и не допускали градацій протяженности, взаимодействие этихъ началъ представлялось невозможнымъ. Но это различіе должно опредѣляться въ функціи времени, а не пространства, такъ какъ при постепенномъ переходѣ «отъ идеи къ образу и отъ образа къ ощущенію» наше душевное состояніе приближается къ тому нераздѣльному протяженію, которое характерно для матеріи и не противорѣчитъ единству духа (М. 246). Сливая во-едино «послѣдовательные моменты длительности вещей» духъ тѣмъ самымъ ускользаетъ отъ «ритма истеченія вещей», сохраняетъ прошлое, чтобы воздѣйствовать на будущее. Такимъ образомъ, именно благодаря памяти—въ широкомъ смыслѣ этого

въ тѣлѣ особая „двигательная приспособленія“, поврежденіе которыхъ и влечетъ за собою нарушеніе автоматическихъ проявленій памяти. Во второмъ случаѣ—соотвѣтствующимъ воспоминаніямъ долженъ быть открытъ доступъ къ тѣмъ самымъ „аппаратамъ“ въ мозгу, которые обезпечиваютъ переходъ отъ даннаго воспріятія къ дѣйствию; иначе, „обреченныя заранѣе на безсиліе“ воспоминанія окажутся чуждыми стремленію актуализироваться. Именно поэтому, если при поврежденіяхъ въ мозгу выпадаетъ „извѣстная категорія воспоминаній“, то эти послѣднія обнаруживаютъ между собою лишь слѣдующее сходство: они или „всѣ слуховыя или всѣ зрительныя или всѣ двигательныя“. Иными словами, поврежденія, повидному, касаются только „чувствительныхъ или двигательныхъ“, или сопряженныхъ съ ними областей мозгу, нарушая такимъ образомъ обычные пути актуализаціи воспоминаній, но оставляя нетронутыми самыя воспоминанія. Кромѣ того, какъ показываетъ изслѣдованіе процесса узнаванія словъ и изученіе явленій сенсорной афазіи,—узнаваніе (въ собственномъ смыслѣ) требуетъ напряженія сознанія, которое ищетъ въ области „чистой памяти“ подходящія „чистыя воспоминанія“ и стремится слить ихъ съ настоящимъ воспріятіемъ. (М. 264—266).

слова—мы выходимъ изъ рамокъ той необходимости, которую, по крайней мѣрѣ практически, приходится считать отличительнымъ признакомъ матеріальнаго бытія. «Между грубой матеріей и духомъ, наиболѣе способнымъ къ рефлексіи, существуютъ всевозможныя интенсивности памяти или, что сводится къ тому же, всѣ степени свободы» (М. 248).

Но дѣйствительно ли намъ присуща свобода? Не слѣдуетъ ли, скорѣе, признать правыми детерминистовъ? Пора дать обоснованный съ достаточною полнотою отвѣтъ на эти кардинальные вопросы.

Какъ мыслитель, пересматривающій, вообще, предпосылки знанія, Бергсонъ стремится показать, что обычная постановка проблемы свободы воли въ корнѣ неправильна, что и детерминисты и антидетерминисты—одинаково неправы. Въ основѣ ихъ спора лежитъ смѣшеніе «длительности съ протяженіемъ, послѣдовательности съ одновременностью, качества съ количествомъ» (Е. VII). Съ устраненіемъ этого смѣшенія весь споръ теряетъ смыслъ, и мы вновь возвращаемся къ непосредственному опыту, раскрывающему намъ неопредѣлимую сущность нашей свободы.

Постараемся же сдѣлать вполне явной иллюзію спорящихъ. Противъ свободы воли возстаютъ два типа детерминизма—физической и психологической. Первый, опираясь на принципъ сохраненія энергіи, утверждаетъ, что свобода непримирима съ закономѣрностью матеріальной дѣйствительности. Второй полагаетъ, что «наши дѣйствія вынуждаются нашими чувствами, нашими идеями, всѣмъ предыдущимъ рядомъ нашихъ состояній сознанія» (Е. 109). Но оба эти типа, въ сущности сводятся къ одному—психологическому, на которомъ намъ и придется подробнѣе остановиться. Вѣдь, убѣжденіе въ томъ, что законъ сохраненія энергіи приложимъ ко всей совокупности явленій основано на психологической ошибкѣ: смѣшеніи переживаемаго нами времени съ пространствомъ. Это время отождествляется съ механическимъ «временемъ» и его дѣйственная роль отрицается (Е. 119). Самъ по себѣ принципъ сохраненія энергіи имѣетъ чисто формальное значеніе и, ограниченный сферой физическаго опыта, вовсе не противорѣчитъ признанію свободной дѣятельности сознанія. Поэтому, стоитъ только критикѣ психологическаго детерминизма показать, что длительность не можетъ быть адекватно выражена въ терминахъ пространства, и что она является особой

психической силой,—и заблужденіе детерминизма станетъ очевиднымъ.

Психологическій детерминизмъ въ своемъ наиболѣе опредѣленномъ выраженіи базируется на ассоціативной концепціи жизни духа (Е. 119). «Ассоціационистъ сводитъ я къ агрегату фактовъ сознанія, ощущеній, чувствованій и идей», (Е. 126). Но одно изъ двухъ: или брать всѣ эти психическія функціи, какъ нѣчто безличное, не носящее печати индивидуальности,—и тогда ихъ группировка дастъ только «призрачное я»; или разсматривать ихъ, какъ нѣчто принадлежащее опредѣленной личности—и тогда каждое изъ нихъ будетъ носить на себѣ печать всѣхъ остальныхъ. Въ дѣйствительности, стоитъ только умѣло выбрать одно изъ душевныхъ состояній, чтобы получить представленіе о всей личности. Каждое изъ чувствъ—симпатія, ненависть, отвращеніе,—если только оно достигаетъ достаточной степени развитія, сосредоточиваетъ въ себѣ, какъ въ фокусѣ, все содержаніе души; и потому «сказать, что душа опредѣляется подъ вліяніемъ одного какого-нибудь изъ этихъ чувствъ—значитъ признать, что она самоопредѣляется». (Е. 126).—Можно-ли, далѣе, представлять себѣ, какъ это дѣлаютъ детерминисты, психическую жизнь, какъ арену борьбы обособленныхъ статическихъ мотивовъ? Если бы не мѣнялось я и оставались неизмѣнными, на примѣръ, волнующія его два противоположныхъ чувства, коллизія которыхъ замедляетъ выборъ рѣшенія, нельзя было-бы понять, какъ можетъ воспослѣдовать какое-либо рѣшеніе? Но въ дѣйствительности я непрерывно трансформируется, испытывая то или иное чувство: «во всѣ моменты обсуждения я мѣняется и, слѣдовательно, также измѣняетъ оба волнующія его чувства». «Такъ образуется динамическій рядъ состояній, которыя проникаютъ другъ друга, усиливаютъ другъ друга и путемъ естественной эволюціи приводятъ къ свободному акту»—свободному въ томъ смыслѣ, что онъ вытекаетъ изъ нашей личности, признается нами какъ бы своимъ дѣтищемъ (Е. 131, 132).

Но детерминисты не удовлетворятся этимъ описаніемъ динамическаго процесса *настоящаю* рѣшенія. Они обратятся къ *прошлому* и *будущему* и станутъ утверждать, что каждой данной совокупности предшествующихъ условій соответствуетъ единственный возможный актъ. А сторонники свободы воли, принимая ихъ точку зрѣнія, будутъ настаивать, что въ этомъ

случаѣ одинаково возможны различные акты (Е. 133). Тѣ и другіе рисуютъ, въ сущности, слѣдующую схему реального процесса: кривая линія, изображающая собой рядъ пройденныхъ *я* состояній сознанія, въ нѣкоторой точкѣ образуетъ двѣ вѣтви; въ этой точкѣ *я* медлитъ, выбирая дальнѣйшую дорогу, по которой, наконецъ, и отправляется (Е. 135). Такой грубый символизмъ естественно приводитъ къ детерминизму. Вѣдь, описанная нами схема изображаетъ *уже совершившееся* (въ дѣйствительности или въ воображеніи) дѣйствіе, а не самый процессъ его совершенія. Но разъ рѣшеніе предполагается принятымъ, о какомъ колебаніи, о какомъ выборѣ можетъ идти рѣчь? Если одинъ путь уже былъ избранъ, то въ точкѣ бифуркаціи приходится мыслить не намѣчающееся только, но уже опредѣлившееся рѣшеніе, и тогда надо согласиться съ тѣмъ, что только одинъ путь и былъ возможенъ—именно тотъ, который предполагается избраннымъ (Е. 136). Но реальный процессъ кореннымъ образомъ отличенъ отъ этого схематизма. Нѣтъ двухъ путей, двухъ «возможныхъ дѣйствій», между которыми выбираетъ *я*, нѣтъ даже двухъ противоположныхъ тенденцій, но только два различныхъ, условно построенныхъ нашимъ воображеніемъ направленія. Въ дѣйствительности *я* проходитъ черезъ цѣлый рядъ измѣнчивыхъ состояній; оно само растетъ, обогащается, благодаря самымъ своимъ колебаніямъ, до тѣхъ поръ, пока «свободное дѣйствіе не отдѣляется отъ него, подобно сливкомъ спѣлому плоду» (Е. 134). Поэтому, нельзя спрашивать, могло ли *я* избрать иной путь, чѣмъ тотъ, по которому оно направилось; процессъ нельзя мыслить какъ вещь, послѣдовательность изображать какъ одновременность. Линія можетъ быть адекватнымъ символомъ лишь истекшаго, а не текущаго времени (Е. 139).

Позиція детерминиста не окажется болѣе устойчивой и въ томъ случаѣ, если онъ, придавая своей мысли нѣсколько иной оттѣнокъ, будетъ настаивать на возможности абсолютно достовернаго предсказанія поступковъ человѣка, на основаніи знанія всѣхъ предшествующихъ имъ условій. Вѣдь, если поступокъ, о предсказаніи котораго идетъ рѣчь, намъ неизвѣстенъ, знаніе *всѣхъ* условій достижимо лишь въ случаѣ нашего полного сліянія съ самымъ дѣйствующимъ лицомъ: мы должны пережить все то, что онъ, и такъ, какъ онъ. Иными словами, вопросъ о



предвидѣннѣи самъ собою отпадаетъ. (Е. 144). Сократить, хотя бы на мгновѣніе, переживаемое время—значитъ внести измѣненіе во внутренней характеръ испытываемыхъ нами состояній. Этотъ психологическій фактъ забывается тѣми, кто пытается отлить время въ пространственную, безвременную форму.

Художникъ только что закончилъ портретъ. Мы можемъ теперь объяснять это произведеніе искусства какъ продуктъ различныхъ условий: особенностей фізіономіи оригинала, натуры мастера, свойствъ красокъ, растворенныхъ на палитрѣ. Но заранѣе «никто, даже самъ художникъ не былъ бы въ состояніи точно предвидѣть, каковъ выйдетъ портретъ, потому-что предсказать это—значило бы создать его прежде, чѣмъ онъ былъ созданъ,—нелѣпное допущеніе, разрушающее само себя». Не являемся ли мы такими же созидателями въ своей жизни? Наши дѣла, правда, зависятъ отъ нашей природы, но и обратно: наша природа въ извѣстной мѣрѣ зависитъ отъ того, что мы дѣлаемъ. Въ сущности, «мы непрерывно творимъ самихъ себя» (Ев. 7).

Сторонники детерминизма могутъ сослаться еще на законъ причинности, согласно которому «однѣ и тѣ же причины производятъ одни и тѣ же дѣйствія». Область психическихъ явленій, повидимому, не можетъ быть выдѣляема изъ сферы приложимости этого закона (Е. 152). Но, вѣдь, въ области психическихъ явленій, строго говоря, невозможно повтореніе. Утвержденіе же, что дѣйствіе должно быть неразрывно связано съ причиной, сводится къ уже разобранному тезису детерминизма<sup>1)</sup>. Замѣтимъ еще, что существуютъ два различныхъ пониманія причинной связи: математическое и психологическое. Одно, обычное, получило характерное выраженіе въ философіи Спинозы; его мы уже касались, разбирая проблему объективности. Другое,—яркимъ выразителемъ котораго явился Лейбницъ (въ своей концепціи монады),—совершенно иначе истолковываетъ «предобразованіе» дѣйствія въ причинѣ, чѣмъ первое: не статически, но динамически—какъ плодъ свободнаго усилія, не какъ необходимое, но какъ только возможное (Е. 161)<sup>2)</sup>. Послѣд-

1) 1. При данныхъ условіяхъ, возможенъ только одинъ единственный актъ.  
2. Зная всѣ условія акта, можно его предвидѣть.

2) Детерминизмъ Лейбница есть результатъ не его пониманія природы монады, но того, что онъ построяетъ вселенную только изъ монадъ и потому долженъ придерживаться ученія о предустановленной гармоніи (Е. 163).

нее пониманіе причинной зависимости, какъ это вытекаетъ изъ дѣйственной природы конкретнаго времени, только и допустимо въ области психическихъ процессовъ.—«Я, непогрѣшимое въ своихъ непосредственныхъ заключеніяхъ, чувствуетъ себя свободнымъ; но какъ только оно пытается объяснить себѣ свою свободу», оно видитъ себя уже сквозь призму пространства (Е. 139). Вотъ почему «всякій детерминизмъ будетъ... опровергнутъ опытомъ, но всякое опредѣленіе свободы сдѣлаетъ детерминизмъ правымъ» (Е. 175). «Свободой называютъ отношеніе конкретнаго я къ совершаемому имъ акту. Это отношеніе неопредѣлимо—именно потому, что мы свободны» (Е. 167). Вѣдь, всякое опредѣленіе *implicite* заключаетъ въ себѣ замѣну длительности пространственной символикой, а такая замѣна и есть основной паралогизмъ теоретиковъ детерминизма и обычнаго антидетерминизма.

«Итакъ, свобода есть фактъ, и среди констатируемыхъ фактовъ нѣтъ болѣе яснаго» (Е. 168). Она, правда, лишена абсолютнаго характера, допускаетъ степени (Е. 127). Истинно-свободный актъ—такой, въ которомъ мы принимаемъ участіе «*εἰς τὸ ἄλλο τῆ ψυχῆς*», въ которомъ нѣтъ ничего намъ внѣшняго, который исходитъ изъ глубинъ нашего существа. Гипнотическія воздѣйствія, поверхностное воспитаніе, условныя требованія общественной жизни, вообще—вліяніе окружающихъ, если оно не ассимилируется нами всецѣло, образуетъ въ насъ какъ бы второе «я», чуждое печати нашей индивидуальности. Вотъ почему мы рѣдко бываемъ вполне свободны, рѣдко схватываемъ въ своихъ внутреннихъ переживаніяхъ какъ бы «живыя существа, непрестанно на пути образованія», рѣдко воспринимаемъ ихъ, «какъ состоянія, не поддающіяся мѣрѣ, которыя проникаютъ другъ друга, и послѣдовательность которыхъ въ длительности не имѣетъ ничего общаго съ рядоположенностью въ однородномъ пространствѣ» (Е. 175, 176). «Наше существованіе развертывается, такимъ образомъ, скорѣе въ пространствѣ, чѣмъ во времени; мы живемъ больше для внѣшняго міра, чѣмъ для себя; мы больше говоримъ, чѣмъ мыслимъ; скорѣе, «нами дѣйствуютъ», чѣмъ дѣйствуемъ мы сами. Дѣйствовать свободно—значитъ снова воспринимать сознаніе себя, значитъ—вновь погружать себя въ чистую длительность» (Е. 176).

## Онтологія.

«...Il faut tâcher ici de voir pour voir, et non plus de voir pour agir. Alors l'Absolu se révèle très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous. Il est d'essence psychologique et non pas mathématique ou logique. Il vit avec nous. Comme nous, mais, par certains côtés, infiniment plus concentré et plus ramassé sur lui-même, il dure».

*(L'évolution créatrice.)*

Въ предыдущихъ главахъ нашей работы мы стремились обрисовать гносеологію Бергсона и дать характеристику его пониманія матеріи и духа на основаніи результатовъ критики внѣшняго и внутренняго опыта. Такимъ образомъ, въ сферу реальности мы вслѣдъ за Бергсономъ уже проникали. Теперь мы приступаемъ къ изложенію онтологическаго—въ тѣсномъ смыслѣ слова—ученія французскаго мыслителя, его ученія о послѣдней основѣ всего сущаго. Наша задача сводится къ формулировкѣ того «интегрированія», которое выполняетъ Бергсонъ, опираясь на данныя чистаго опыта, и которое составляетъ предѣльную цѣль метафизики.

Съ динамической точки зрѣнія нашего философа, между теоріей знанія и метафизикой должно происходить тѣсное взаимодействіе. Для того, чтобы оказались возможными метафизическія построенія, необходимо изслѣдованіе нашихъ познавательныхъ способностей, необходимъ ихъ высшій синтезъ. Но, и обратно, если въ гносеологіи намъ приходится имѣть дѣло какъ бы съ двумя различными функціями сознанія—интеллектомъ и интуиціей,—то это раздвоеніе можетъ быть объяснено лишь характеромъ самой реальности. Иными словами, метафизика должна пролить свѣтъ на гносеологію; въ частности, онтологія призвана уяснить намъ дѣйствительную природу того принципа, который лежитъ въ основѣ видимаго разъединенія нашихъ познавательныхъ функцій. Въ центрѣ этого круга динамическаго взаимодействія, по мнѣнію нашего автора, естественно становится эмпирическое изслѣдованіе эволюціи жизни. Для онтологіи оно имѣетъ то значеніе, что выясняя соотношеніе сознанія и матеріи, тѣмъ самымъ обнаруживаетъ ихъ послѣднюю сущ-

ность (Ев. 194). Къ общему разсмотрѣнію эволюціонныхъ данныхъ мы вскорѣ и перейдемъ, но прежде, ставъ на точку зрѣнія Бергсона, предвосхитимъ и попытаемся отклонить одно возможное возраженіе, которое естественно вызываетъ его концепція абсолюта, отчасти уже намѣченная нами въ эпиграфѣ настоящей главы. Именно, спросимъ себя, не должна ли эта послѣдняя основа всего сущаго, предметъ онтологіи, мыслиться, какъ нѣчто, необходимо чуждое длительности? Не неизбѣжна ли статическая—математическая или логическая—концепція абсолютной реальности? Иными словами, не дано ли все разъ навсегда, отъ вѣчности? (Ев. 323), Вопросъ этотъ возникаетъ потому, что всякое «бытіе» намъ представляется чѣмъ-то, заполняющимъ «небытіе», а длящееся существованіе метафизикамъ кажется «недостаточно сильнымъ для того, чтобы пресодолѣть несуществованіе» (Ев. 299—300). Для разрѣшенія этого вопроса необходимо выяснить, дѣйствительно ли идея небытія обладаетъ меньшимъ содержаніемъ, чѣмъ идея бытія.

Исслѣдованіе показываетъ, что дѣло обстоитъ какъ разъ наоборотъ. Вѣдь, мыслить предметъ и мыслить его существующимъ—одно и то же, какъ показалъ это Кантъ (Ев. 308). Существованіе предмета неотдѣлимо, слѣдовательно, отъ его представленія. Мыслить предметъ несуществующимъ—значить только опредѣлять ближе, какъ онъ существуетъ: приписывать ему чисто идеальное бытіе, утверждать, что онъ исключается совокупностью реальныхъ вещей (Ев. 309, 310). А отсюда вытекаетъ, что идея всякаго «частнаго небытія» богаче по содержанію, чѣмъ идея «частнаго бытія»: она получается изъ послѣдней чрезъ добавленіе мысли объ устраненіи соответствующаго предмета изъ сферы реальности <sup>1)</sup>. Правда, отрицательное сужденіе ничего не говоритъ намъ о характерѣ той реальности, которая исключаетъ данный мыслимый предметъ. Но эта неполнота отрицательнаго сужденія объясняется его практическимъ характеромъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ противоположность утвердительному сужденію, оно не имѣетъ чисто теоретическаго смысла: его скрытой пружиной является стремленіе предупредить возможную ошибку, отвергнувъ предполагаемое утвердительное сужденіе.

<sup>1)</sup> Въ сущности, отрицаніе есть лишь «утвержденіе второго порядка»: оно утверждаетъ нѣчто объ утвержденіи, которое въ свою очередь утверждаетъ нѣчто о предметѣ» (Ев. 312).

Сознание, погруженное въ чистое созерцаніе, чуждое интересовъ дѣйствія, никогда не пришло бы къ образованію отрицательнаго сужденія: оно ограничивалось бы простымъ констатированіемъ реальной данности. Вѣдь, несуществующее не можетъ дать знать о своемъ несуществованіи (Ev. 316). — Если, теперь, мы попробуемъ мыслить «ничто», «абсолютное небытіе», то увидимъ, что для этого придется мыслить «все». Всякое представленіе о «частномъ небытіи» предполагаетъ, какъ мы видѣли, замѣщеніе «несуществующаго» предмета соотвѣтствующей реальностью. Мыслить *абсолютное* небытіе значитъ, поэтому, мыслить *все*, переходя безъ остановки отъ одного предмета къ другому, непрерывно сосредоточивая вниманіе на самомъ процессѣ исключенія вещей изъ сферы реальности, умышленно отвлекаясь отъ того, что всякое частичное исключеніе — относительно, такъ какъ предполагаетъ *implicite* подстановку нѣкоторой реальности на освободившееся мѣсто. Противопологать «ничто» «всему» — значитъ сравнивать вовсе не пустое, но полное, съ полнымъ. А если такъ, самый вопросъ, «почему нѣчто существуетъ» оказывается лишеннымъ смысла (Ev. 320). Этотъ вопросъ есть результатъ вторженія «формъ дѣйствія» въ область познанія. На практикѣ мы ставимъ себѣ цѣли, стремимся къ ихъ достиженію; мы создаемъ «полезности» — и въ этомъ смыслѣ ставимъ на мѣсто «ничто» — «что-то» (Ev. 322). Но представленіе о такой совершенно относительной пустотѣ, требующей заполнения, переносится нами въ область чистаго познанія и по пути незамѣтно трансформируется: «ничто» получаетъ абсолютный характеръ, противорѣчиво мыслится какъ отсутствіе всего и пріобрѣтаетъ, если не фактическій, то логическій пріоритетъ предо «всѣмъ». Такъ утверждается въ умахъ философовъ идея превосходства логическаго надъ фактическимъ, и принципъ всего существующаго усматривается въ логической или математической сущности, «вѣчность» которой какъ бы сама собой преодолеваетъ небытіе, чего, повидимому, нельзя сказать о «временности» физическаго или психологическаго существованія (Ev. 300). Таковъ генезисъ метафизики Спинозы или даже Лейбница, и вотъ каковы ея результаты: вещи оказываются логически необходимо вытекающими изъ ихъ принципа и лишенными — такъ же, какъ и этотъ послѣдній, — свободы. Но «бытіе» слѣдуетъ мыслить непосредственно, не обращаясь предварительно

къ «призраку небытія». И анализъ идеи «небытія» ясно показываетъ, что «самодовлѣющая реальность» вовсе не должна быть непремѣнно чуждой длительности (Ev. 323). Что же касается критики внутренняго и внѣшняго опыта, то она приводитъ къ устраненію изъ сферы реальности всего статическаго, къ признанію универсальности измѣненія. «Матерія или духъ», констатируетъ Бергсонъ, «реальность представилась намъ, какъ непрестанное становленіе» (Ev. 295). Но если такъ, какъ можетъ и послѣдняя основа всего сущаго быть чуждой времени? «Всякая реальность есть стремленіе».

«*Pâte rêe!*» Никто послѣ Гераклита не повторилъ этихъ словъ съ такою проникновенной силой, какъ Бергсонъ. Родство французскаго мыслителя съ великимъ интуиціонистомъ древности несомнѣнно. Только путемъ своеобразнаго «*sic volo*» мы, по Бергсону, умственно останавливаемъ реальное движеніе и получаемъ идеальную неподвижность логическихъ понятій. Зато обратно, какъ бы ни комбинировали неизмѣнныя понятія—мы не сможемъ возстановить изъ нихъ дѣйствительной, интуитивно данной намъ, измѣнчивости (Vb. 227. Ev. 341). Вотъ почему, если вмѣстѣ съ элейской школой положить въ основаніе дѣйствительности неподвижное бытіе,—придется отвергать самую реальность движенія помощью искусныхъ софизмовъ <sup>1)</sup>, разрѣшеніе которыхъ, въ сущности, сводится къ простому констатированію различія природы интуитивно даннаго недѣлимаго времени и схематическаго пространства (M. 211, E. 86). Если же вмѣстѣ съ Платономъ приложить къ «анализу реальности кинематографическій механизмъ ума», признать, что «физическое есть испорченное логическое» и обратиться къ вѣчному міру неизмѣнныхъ «идей» за разрѣшеніемъ онтологической проблемы,—получится слѣдующее: принципъ измѣненія—«матерія»—представится чѣмъ-то «не-сущимъ» и тѣмъ утратится самая возможность постичь истинную природу мірового процесса. Какъ, въ самомъ дѣлѣ, воссоздать чувственный міръ при помощи сверхчувственныхъ «идей» и лежащаго ниже предѣловъ чувственности «не-бытія»? (Ev. 354). Придется сдѣлать допущеніе—и такой постулатъ дѣйствительно лежитъ въ основѣ главныхъ

<sup>1)</sup> Бергсонъ имѣетъ въ виду, главнымъ образомъ, софизмы Зенона о летящей стрѣлѣ, объ Ахиллесѣ и черепахѣ.

системъ греческой философіи, — что «данность какой-либо реальности включаетъ одновременную данность всѣхъ степеней реальности, заключающихся между нею и чистымъ ничто» (Ев. 350). Этотъ постулатъ, выступающій въ эволюціи греческой философской мысли все отчетливѣе—по мѣрѣ того, какъ мы переходимъ отъ Платона къ Плотину, вполне оправдывается въ примѣненіи къ числамъ: всякое произвольно взятое число предполагаетъ существованіе всѣхъ чиселъ, заключающихся между нимъ и нулемъ. Но по какому праву отождествлять качество съ количествомъ, признавать за ничто то, что является неизмѣннымъ признакомъ всего—время, длительность, становленіе? Правда, для науки, проникнутой интеллектуализмомъ, время представляется чѣмъ-то относительнымъ; но для нашего сознанія оно несомнѣнно есть нѣчто абсолютное (Ев. 367). Астрономъ, какъ мы видѣли, ничего не измѣнилъ бы въ своихъ формулахъ, хотя бы скорость міровыхъ движеній и безконечно возросла; но, вѣдь, для насъ-то хоть сколько нибудь значительное измѣненіе этой скорости было бы ошутительно, оно отразилось бы на нашихъ переживаніяхъ. И чѣмъ больше будемъ мы задумываться надъ тѣмъ, почему міръ развертывается съ опредѣленной быстротою, почему онъ не данъ сразу, какъ «на лентѣ кинематографа»,—тѣмъ яснѣе намъ станетъ, что эта абсолютная для нашего интуитивнаго воспріятія быстрота есть показатель творческаго процесса, происходящаго во вселенной. Иными словами, длительность вселенной есть не что иное, какъ широта происходящаго въ ней творчества. Такъ, для художника, создающаго картину, время, уходящее на изобрѣтеніе, вовсе не является чѣмъ-то побочнымъ; оно составляетъ органическое цѣлое съ самымъ изобрѣтеніемъ: «это прогрессъ мысли, которая измѣняется по мѣрѣ своего воплощенія» (Ев. 368). «Непредвидимое ничто» есть *все* въ произведеніи искусства: оно-то и требуетъ времени. И во вселенной «время есть изобрѣтеніе или оно ничто» (Ев. 369) Время есть длительность, свобода, творчество: ч такъ окончательный итогъ предпринятаго Бергсономъ изслѣдованія его сокровенной сущности. И потому абсолютная реальность, въ концепціи французскаго философа, конечно, неотдѣлима отъ времени, нераздѣльно слита съ нимъ.

Обратимся теперь къ раскрытію метафизическихъ результатовъ эмпирическаго изслѣдованія эволюціи жизни на землѣ. Припом-

нимъ, что это изслѣдованіе привело Бергсона къ констатированію двухъ основныхъ вѣтвей жизни, одна изъ которыхъ характерна развитіемъ инстинкта, другая—интеллекта. Гносеологическій результатъ эволюціонныхъ данныхъ нами уже былъ отмѣченъ: это, именно, необходимость синтеза интеллекта и инстинкта, растворенія ихъ въ интуиціи. Посмотримъ, каково ихъ метафизическое значеніе. У Бергсона отчетливо выступаютъ два послѣдовательныхъ этапа онтологической «интеграціи». Сначала индивидуумы связываются въ живое единство, получаютъ значеніе лишь отдѣльныхъ побѣговъ на древѣ жизни, лишь мимолетныхъ вѣяній цѣлостнаго въ себѣ творческаго «жизненнаго порыва»; при этомъ указанные нами вѣтви эволюціи сводятся къ одному стволу—сознанію въ широкомъ смыслѣ слова. Затѣмъ производится онтологическій синтезъ въ собственномъ значеніи этого термина: сознаніе, лежащее въ основѣ жизни, сопоставляется съ матеріей, и дѣлается попытка растворить оба эти начала въ высшемъ единствѣ и нарисовать картину интегральнаго мірового процесса.

Жизнь вообще—вовсе не абстракція или родовое понятіе, объединяющее взаимно изолированныя живыя существа. Это—цѣлостный порывъ, колеблющій матерію, организующій ея, расщепляющійся на отдѣльные виды, дробящійся на индивидуумы, но сохраняющій и даже увеличивающій свою первоначальную силу (Ев. 28). Въ самомъ дѣлѣ попытаемся прослѣдить генезисъ «жизненнаго принципа» любого индивидуума,—и мы постепенно чрезъ уходящій въ даль время рядъ предковъ этого индивидуума дойдемъ до «той маленькой массы протоплазмическаго студня, которая, безъ сомнѣнія, находится въ корнѣ генеалогическаго дерева жизни» (Ев. 46). Такимъ образомъ каждый индивидуумъ связанъ «невидимыми узами» со всей совокупностью живыхъ существъ. Правда, общая всѣмъ существамъ жизнь не представляетъ собой математическаго единства; до извѣстной степени она допускаетъ индивидуализацію, но при этомъ она являетъ собою нѣчто аналогичное сознанію, въ которомъ на ряду съ единствомъ есть и множественность, и которое, сохраняя въ памяти прошлое и утилизируя его, обогащается все новыми и новыми формами (Ев. 29, 47). Не открываетъ ли намъ материнская любовь, «такая трогательная у большинства животныхъ», тайну жизни, показывая, что главное—это общій ся про-



цессъ, а не индивидуальныя проявленія? Не доказываютъ ли вообще, замѣчательныя проявленія инстинкта коренного единства жизни? Не обнаруживаютъ ли они поразительнаго сходства съ тѣми, повидимому, утраченными воспоминаніями, которыя вдругъ всплываютъ въ нашей памяти, когда они намъ особенно необходимы? (Ev. 182). А если жизнь проявляетъ память,—ей присуща основная особенность сознанія. Именно потому, что жизнь есть стремленіе, порывъ, аналогичный переживаемой нами эволюціи сознанія; она развивается не въ одномъ направленіи, но въ нѣсколькихъ, выявляя присущую ей внутреннюю множественность (Ev. 108). Дѣйствуя на матерію, стремясь пропустить свою свободу сквозь «петли» ея необходимости, жизнь встрѣчаетъ сопротивленіе и, принужденная вслѣдствіе ограниченности своихъ силъ обходить препятствія, отливается въ различныя формы.—Чтобы расширить сферу своей дѣятельности, жизнь должна была позаботиться объ утилизациі физической энергіи; она должна была организовать резервуары, въ которыхъ можно было бы хранить запасы энергіи и, кроме того, выработать наилучшіе способы ея использованія. Растительное и животное царство, взятыя вмѣстѣ, осуществляютъ именно эту задачу и притомъ полностью; но, взятыя отдѣльно, они отдають предпочтеніе лишь одной изъ двухъ этихъ функций—накопленія и траты энергіи: растенія, по преимуществу, концентрируютъ въ себѣ потенциальную энергію, животныя, главнымъ образомъ, претворяють ее въ кинетическую (Ev. 126). Съ этимъ своеобразнымъ раздѣленіемъ функций, зависящимъ, надо полагать, отъ того, что свойства матеріи препятствовали ихъ соединенію, связаны и другія различія животнаго и растительнаго міровъ: растенія нечувствительны и тяготеють къ неподвижности, животныя чувствительны и склонны къ движенію; въ растеніяхъ жизненный порывъ проходитъ безсознательно, въ животныхъ онъ принимаетъ все болѣе и болѣе сознательный характеръ<sup>1)</sup>.

1) Рѣзкой грани между животными и растеніями, по Бергсону, провести нельзя. По его мнѣнію, въ области жизненныхъ явленій въ основу опредѣленій слѣдуетъ полагать не *совокупность* извѣстныхъ признаковъ, но лишь тенденцію къ ихъ развитію, болѣе яркому проявленію (Ev. 116). Въ этомъ смыслѣ можно констатировать, что растенія характерны нечувствительностью и сномъ сознанія, животныя — чувствительностью и пробужденіемъ сознанія (Ev. 122).

(Ev. 197). Такимъ образомъ, въ одномъ направленіи жизненный порывъ или, лучше, сознание—въ широкомъ смыслѣ этого слова,—одаренное «огромной множественностью проникающихъ другъ друга потенцій», какъ бы засыпаетъ, готова, однако, себѣ, «крылья», въ другомъ—оно пробуждается и становится активнымъ. Но самое «пробужденіе» осуществляется двояко: сознание или сосредоточивается преимущественно на матеріи—и тогда обнаруживается какъ *интеллектъ*; или оно непрерывно слѣдитъ за своей собственной эволюціей—и являетъ себя какъ *интуиція*, которая, однако, подъ давленіемъ матеріи, постепенно суживается въ *инстинктъ* (Ev. 197). Только отлившись въ форму интеллекта, первообразный порывъ сознанія достигаетъ дѣйствительнаго освобожденія: приспособившись къ матеріи, усвоивъ и продолживъ данный ею толчокъ, онъ тѣмъ самымъ овладѣваетъ ею. А расширивъ свою свободу, онъ можетъ пробудить въ себѣ и дремлющія интуитивныя потенціи. Съ этой точки зрѣнія человѣкъ есть какъ бы «raison d'être всей организациі жизни на нашей планетѣ» (Ev. 201). Однако, сказать это—значитъ лишь символически выразить ту мысль, что въ данномъ направленіи своей эволюціи интегральный потокъ жизни одержалъ дѣйствительную побѣду надъ матеріей. Такъ понятая жизнь—это взрывающаяся граната, характеръ осколковъ которой зависитъ отъ силы пороха и отъ свойствъ металла (Ev. 107). Живыя существа—это какъ бы «вихри пыли», вздымаемые вѣтромъ и отъ него неотдѣлимые. Они обнаруживаютъ относительную устойчивость, и мы готовы признать ихъ скорѣе «вещами», чѣмъ «движеніями впередъ», забывая о томъ, что самая ихъ форма есть лишь символъ общаго процесса измѣненія (Ev. 139). Вѣдь, «жизнь вообще—сама подвижность».

Какъ, однако, объяснить себѣ эту противоположность, эту борьбу матеріи и жизни? Какъ мыслить себѣ взаимоотношеніе матеріальнаго и духовнаго процесса и ихъ послѣднюю сущность? Для рѣшенія этихъ вопросовъ придется сдѣлать попытку проникнуть въ наиболѣе глубокую и темную область метафизики.

Не есть ли сама матерія, очищенная отъ наслоеній, принесенныхъ практическою функціею нашего сознанія, послѣдняя основа всего существующаго? Но, вѣдь, какъ показываетъ критика внѣшняго опыта, матерія въ себѣ вовсе не какая-то таинственная сущность, о которой мы судимъ лишь по иллюзорнымъ

воспріятіямъ и которая, пожалуй, могла бы породить явленія духа. Теорія воспріятія устанавливаетъ, что матеріализмъ и спиритуализмъ одинаково заблуждаются, утверждая «совершенную относительность чувственныхъ качествъ» (М. 66). А разсѣяніе этого заблужденія, оставляя нетронутымъ спиритуализмъ въ его основѣ, разрушаетъ матеріализмъ. Воспріятія наши—вовсе не «истинныя галлюцинаціи»; въ нихъ намъ дается сама матерія и мы въ правѣ утверждать, что нѣтъ основаній приписывать ей инныя качества, кромѣ физическихъ, и надѣлять ее скрытыми способностями (М. 66, 67). Даже болѣе того. Чистый опытъ рисуетъ намъ матерію какъ процессъ, чуждый количественной однородности, сопряженный съ конкретнымъ недѣлимымъ протяженіемъ, цѣлостный въ своихъ динамическихъ связяхъ, не укладывающійся въ рамки абсолютной необходимости. Такая матерія со всѣми ея физическими опредѣленіями не есть что-то совершенно чуждое духу, какъ «матерія» атомистовъ, надѣленная лишь атрибутами отвлеченной механики; она похожа на «нейтрализованное» сознаніе <sup>1)</sup> (М. 278). Очищенный внѣшній опытъ и философія физики показываютъ намъ, что между матеріальнымъ и духовнымъ нѣтъ непреходимой бездны; вопреки матеріализму они наталкиваютъ насъ на ту мысль, что матеріальное есть только низшая степень духовнаго.

Обратимся теперь къ внутреннему опыту. Попробуемъ погрузиться въ чистое время. Тогда мы почувствуемъ, какъ натягивается до послѣдней степени пружина нашей воли: вѣдь, все прошлое должно быть использовано нами, претворено въ абсолютно-новомъ настоящемъ. Мы почувствуемъ, какъ наше переживаніе постепенно растворяетъ въ себѣ все интеллектуальное, удаляетъ насъ отъ всего внѣшняго. Только такимъ путемъ мы можемъ достигнуть истинной свободы, при чемъ наша личность какъ бы сожмется въ непротяженный центръ, и мы проникнемъ въ сокровенныя глубины своего психическаго бытія и вмѣстѣ

1) Становясь на точку зрѣнія Бергсона, замѣтимъ мимоходомъ, что мысля матерію энергетически, онъ долженъ отнести отрицательно не только къ атомистической, но и къ монадологической концепціи вещества. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ монады Лейбница—эти „истинныя атомы вселенной“—не носятъ на себѣ явной печати матеріалистическаго или, общѣе, интеллектуалистическаго метода? А это отсутствіе «оконъ», ихъ разобшенность, не есть ли результатъ того же метода?

духовнаго бытія вообще (Ev. 218).—Положимъ теперь, что наше усиліе прерывается. Тогда мы становимся пассивными, почти исчезаетъ воля, прошлое распадается на тысячи отдѣльныхъ, безсвязныхъ воспоминаній, наше я какъ бы разсѣивается, эволюционируя въ направленіи протяженности (Ev. 220). Такъ мы приближаемся къ существованію совершенно чуждому длительности—одному безпрестанно возобновляющемуся настоящему,—хотя и никогда его не достигаемъ. Это существованіе, несомнѣнно, есть тотъ предѣлъ, къ которому тяготеетъ матерія.—Такимъ образомъ, между совершенной «духовностью», которая равнозначна полной внутренней организованности, абсолютной свободѣ,—и совершенной «матеріальностью» (и «интеллектуальностью»), равнозначной полной обособленности частей, абсолютной необходимости, есть, очевидно, связь. Ослабленіе духовнаго «напряженія» само собою влечетъ насъ въ сторону матеріальнаго «растяженія» (Ev. 219). Иными словами, внутренний опытъ побуждаетъ насъ сдѣлать тотъ выводъ, что «физическое есть просто обращенное психическое» (Ev. 220). Въ самомъ дѣлѣ, не есть ли космологія «перевзрнутая психологія»—въ томъ смыслѣ, что все представляющееся положительнымъ физіку, метафизіку должно представиться чѣмъ-то отрицательнымъ, какъ бы перерывомъ, происходящимъ въ томъ, что дѣйствительно положительно и выразиимо только на языкѣ психологіи <sup>1)</sup>? (Ev. 227).—

Станемъ на эту точку зрѣнія—а къ ней приводятъ насъ совокупныя данныя опыта,—и намъ сдѣлается яснымъ, съ одной стороны, послѣднее основаніе солидарности интеллекта и матеріи, съ другой—причина подчиненнаго познавательнаго значенія логики и геометріи сравнительно съ интуиціей. Тогда мы увидимъ, что взаимное приспособленіе другъ къ другу ума и матеріи произошло совершенно естественно—именно потому, что «интеллектуальность духа» и «матеріальность вещей» одинаково являются результатомъ «обращенія» того же самаго творческаго духовнаго процесса (Ev. 225). Но, вѣдь, сущностью духовной жизни является «движеніе впередъ къ всегда новымъ твореніямъ, къ заключеніямъ, несоизмѣримымъ съ послылками и неопредѣлимымъ по отношенію къ нимъ». Какъ же можно надѣяться постичь

<sup>1)</sup> Припомнимъ, что, по Бергсону, геометрической порядокъ не требуетъ объясненія, оказываясь лишь обращеніемъ жизненнаго порядка (Ev. 257).

эту сущность при помощи заключеній, уже содержащихся въ посылахъ, при помощи абсолютно необходимыхъ отношеній? (Ев. 231, 258). Чтобы «достичь принципа всякой жизни, какъ и всякой матеріальности», необходимо обратиться къ интуиціи. Только путемъ напряженнаго усилія интуитивной способности, растворяя свою волю въ томъ «импульсѣ, который она продолжаетъ, мы постигаемъ, мы чувствуемъ, что реальность есть непрестанный ростъ, творчество, осуществляющееся безъ конца» (Ев. 260). Наша собственная творческая способность ограничена: мы въ состояніи создавать лишь новыя формы, пользуясь готовымъ матеріаломъ. Но развѣ мы—само жизненное теченіе въ его первоначальной чистотѣ? «Мы—это теченіе, уже отягощенное матеріей, т.-е. застывшими частями его субстанціи, которая оно несетъ вдоль своего пути» (Ев. 260). Почему не допустить, что возможно не только образованіе новыхъ *формъ*, что и сама *матерія* возникаетъ творческимъ путемъ: именно, какъ неизмѣнный результатъ всякаго мгновеннаго перерыва созидательнаго процесса, происходящаго въ возрастающей рѣзкими порывами основной реальности? (Ев. 261). Вѣдь, при такой интерпретаціи идея творчества совпадаетъ съ идеей возрастанія и утрачиваетъ свой традиціонный неясный характеръ. Проникнутые ошибочной увѣренностью въ томъ, что абсолютное необходимо чуждо времени, метафизики оказываются вынужденными «полагать отъ вѣчности или самую матеріальную множественность, или актъ, творящій эту множественность, данный сразу въ божественной сущности» (Ев. 226). Но можно ли говорить о вселенной, какъ о чемъ-то законченномъ? Нѣтъ, потому что она непрерывно *становится*: сгущаются туманности, возникаютъ одни, разрушаются другіе міры. Правда, намъ представляется немыслимымъ, чтобы къ существующимъ «вещамъ» прибавились «новыя»,—напримѣръ, въ формѣ системъ атомовъ,—и въ этомъ мы правы: вещи, какъ таковыя, лишь плодъ нашего ума, произвольно останавливающаго потокъ реальности. Поэтому говорить, что вещи творятся—значитъ утверждать, что «умъ даетъ себѣ больше, чѣмъ даетъ». Но указывать на простое расширеніе абсолютнаго творческаго процесса, объяснять матеріальный процессъ какъ его слѣдствіе—иное дѣло (Ев. 270) «Итакъ, представимъ себѣ пріемникъ, наполненный паромъ высокаго давленія, и—то здѣсь, то тамъ—въ стѣнкахъ сосуда трещину,

чрезъ которую вырывается струя пара. Вытѣсненный въ воздухъ паръ почти цѣликомъ сгущается въ капельки, которыя падаютъ, и эта конденсація, и это паденіе представляютъ собою просто потерю чего-то, перерывъ, недочетъ. Но небольшая часть струи пара въ теченіе нѣсколькихъ мгновеній остается еще не сгущенной; она усиливается поднять падающія капельки, — ей удается, самое большее, замедлить процессъ паденія. Такъ изъ огромнаго резервуара жизни должны безпрестанно выбрасываться струи, каждая изъ которыхъ, падая, становится міромъ. Эволюція живыхъ видовъ внутри такого міра являетъ собою то, что сохраняется отъ первоначальнаго направленія возникшей струи, и отъ импульса, который продолжается въ направленіи, противоположномъ матеріальности» (Ев. 268, 269). Это сравненіе универсальнаго творческаго процесса съ ограниченнымъ матеріальнымъ имѣетъ, конечно, чисто условный характеръ; но не даетъ ли оно, въ извѣстномъ отношеніи, вѣрную картину міровой эволюціи? Припомнимъ сущность второго закона термодинамики. Этотъ принципъ, въ его болѣе общей формулировкѣ, является «самымъ метафизическимъ изъ законовъ физики»; онъ выражаетъ собою стремленіе всѣхъ видовъ энергіи къ переходу въ тепловую и тяготѣніе этой послѣдней къ равномерному распредѣленію между тѣлами (Ев. 264). Выходитъ, что міры, подобные нашей солнечной системѣ, какъ бы мало-по-малу утрачиваютъ свою способность къ измѣненію, которая прежде была присуща имъ въ максимальной степени. Съ другой стороны, не ясно ли, что хлорофильная функція растений и чувствозательно-двигательная функція животныхъ показываютъ намъ, какъ жизненный потокъ, безсильный остановить общій процессъ деградации энергіи, стремится, и до нѣкоторой степени успѣваетъ, его задержать, противодѣйствуя разсѣянію энергіи? (Ев. 267). Нераздѣльная въ себѣ жизнь, проходящая сквозь матерію и формирующая организмы, есть именно «усиліе поднять падающій грузъ».

Откуда же взялся первоначальный запасъ энергіи? Скованный пространствомъ физикъ дать отвѣта на этотъ вопросъ не въ состояніи. Но на почвѣ метафизики можно получить удовлетворительное объясненіе происхожденія энергіи. Только для этой цѣли необходимо обратиться именно къ внѣ-пространственному творческому процессу и вмѣстѣ съ тѣмъ признать, что этотъ

абсолютный процесс сопряженъ съ временемъ. Иными словами, необходимо допустить, что тотъ духовный центръ, изъ котораго «брызжутъ» міры, какъ «ракеты изъ огромнаго ракетнаго бункета», вовсе не есть «вещь», но «непрерывная жизнь, дѣйствіе, свобода» (Ев. 270). Если теорія эволюціи подготавливаетъ почву для высшаго метафизическаго синтеза, то съ этой новой онтологической точки зрѣнія самый процессъ эволюціи, въ свою очередь, получаетъ дополнительное освѣщеніе. Во-первыхъ, онъ окончательно пріобрѣтаетъ тотъ характеръ творческой простоты, который совершенно не учитывается ни механистической теоріей, ни доктриной цѣлесообразности—обычными концепціями эволюціи. Дѣйствительная эволюція не есть результатъ ни случайнаго упорядоченія безчисленныхъ элементовъ, ни ихъ заранѣе обдуманнаго распредѣленія. Въ корнѣ обѣихъ этихъ концепцій лежитъ, въ сущности, одна и та же гносеологическая предпосылка: за отправный пунктъ они фактически принимаютъ интеллектъ. Поэтому, когда ихъ представителями дѣлается попытка объяснить генезисъ интеллекта и матеріи,—она оказывается заранѣе обреченной на неудачу. Таковъ эволюціонизмъ Спенсера, который бесплодно пытается «возстановить эволюцію при помощи обломковъ того, что уже эволюціонировало» (Ев. 393). Вѣдь, тѣ элементы, отъ которыхъ онъ отправляется, предполагаютъ уже сформировавшійся интеллектъ! (Ев. 394—396). Но для интуитивнаго разсмотрѣнія нѣтъ ни безчисленныхъ элементовъ, ни безконечно мудраго плана: то и другое — лишь продукты нашего ума. Въ основѣ эволюціи лежитъ «простой процессъ, дѣйствіе, совершающееся сквозь дѣйствіе того же рода, но разрушающееся, — что-то въ родѣ пути, который пролагаетъ себѣ послѣдняя ракета фейерверка сквозь ниспадающіе остатки потухшихъ ракетъ» (Ев. 272). Эта встрѣча двухъ процессовъ — подъема и спуска — и объясняетъ намъ эмпирической фактъ борьбы сознанія и матеріи. Самое возникновеніе этой противоположности естественно отнести къ тому моменту, когда только что образовалась наша туманность. Дѣйствительно, если сущность жизни, поскольку она находитъ себѣ внѣшнее проявленіе, заключается въ собираніи и расходованіи энергіи — жизнь могла возникнуть и въ средѣ еще не сгущенной матеріи. Только эта первородная «жизненность, неопредѣленная и нѣжная», должна была отличаться отъ извѣстныхъ намъ жизненныхъ проявленій такъ же, какъ

сонъ отъ бодрствованія (Ev. 278—279). И подобно тому какъ матерія, тяготея къ пространству, претерпѣла эволюцію отъ первоначальной слитности частей до ихъ сравнительной раздѣльности, такъ и эта первоначальная «жизненность», эта свособразная туманность, становясь все болѣе опредѣленной, выдѣлила изъ себя, наконецъ, «свѣтлое ядро» — интеллектъ (Ev. V). Таковы показанія интуиціи. Но интуиція, вѣдь, и есть «самъ духъ и, въ извѣстномъ смыслѣ, сама жизнь: умъ выдѣляется изъ нея путемъ процесса, представляющагося подражаніемъ тому, который породилъ матерію. Такъ обнаруживается единство духовной жизни» (Ev. 290).

Заканчивая изложеніе метафизики Бергсона, дадимъ ей общее опредѣленіе. Несомнѣнно, что она носитъ явно выраженный спиритуалистическій характеръ. Вѣдь, послѣднимъ результатомъ онтологическаго интегрированія, выполненнаго Бергсономъ, является утвержденіе, что въ корнѣ жизни и матеріи лежитъ «сознаніе—или, лучше, сверхсознаніе» (Ev. 283). Однако, отъ традиціоннаго спиритуализма ее отличаетъ, главнымъ образомъ, одна оригинальная черта. Особенность метафизики Бергсона проистекаетъ изъ его своеобразнаго пониманія природы и значенія времени, съ которымъ, по его мнѣнію, нераздѣльно связано все существующее. Можно даже сказать, что вся вообще философія Бергсона какъ бы является творческимъ раскрытіемъ содержанія отрицательнаго отвѣта на вопросъ, поставленный эпиграфомъ къ нашей статьѣ: «Le temps est-il de l'espace?» Въ подтвержденіе этой мысли намѣтимъ въ различныхъ частяхъ творчества Бергсона тѣ важныя слѣдствія, къ которымъ привело проводимое имъ коренное различеніе времени и пространства, и постараемся показать, что они, какъ въ фокусѣ, концентрируются въ его онтологіи.

Переживаемое нами время не пространственно, утверждаетъ французскій мыслитель въ своихъ психологическихъ изслѣдованіяхъ,—и результатомъ этого признанія является теорія свободы воли и отрицаніе приложимости къ душевнымъ явленіямъ не только мѣры и числа—орудій математическаго естествознанія,—но и всѣхъ вообще разсудочныхъ опредѣленій. Но и объективное время не пространственно, заключаетъ Бергсонъ во второй части своей трилогіи, присмотрѣвшись ближе къ сущности матеріи и отрѣшившись отъ чересчуръ рѣзкаго ограниченія психическихъ



явленій отъ физическихъ, характернаго для его перваго труда. Отсюда—его рѣшеніе проблемы взаимоотношенія духа и тѣла и новые гносеологическіе результаты: своеобразная оцѣнка реальнаго значенія чувственныхъ качествъ, идеалистическая концепція объективной значимости однороднаго времени и пространства и формъ дискурсивнаго мышленія, болѣе полное развитіе интуитивизма. Обращаясь, далѣе, къ специальному изслѣдованію жизненныхъ явленій, Бергсонъ настойчиво подчеркиваетъ ту мысль, что конкретное время служитъ наиболѣе характернымъ признакомъ жизни, поскольку ей присущи свобода и творчество; здѣсь же, въ «L'évolution créatrice», дѣлается окончательная попытка раскрытія природы нашей интуитивной способности, путемъ рѣшительнаго сближенія ея съ самой жизнью въ ея интегральной полнотѣ<sup>1)</sup>, и растворенія въ ней интеллекта, естественно сопряженнаго съ пространствомъ. Но если время, длительность есть основной признакъ какъ субъективнаго, такъ и объективнаго міра, если оно является принципомъ ихъ эмпирическаго объединенія, — то не слѣдуетъ ли заключить, что въ немъ можетъ быть усмотрѣно основаніе и ихъ метафизическаго единства? И не придется ли, въ такомъ случаѣ, мыслить основу всего сущаго по аналогіи съ нашимъ собственнымъ сознаніемъ, въ которомъ мы интуитивно и раскрываемъ дѣйствительную творческую природу времени, — и объяснять матеріальную сторону вселенной какъ результатъ перерывовъ творческой дѣятельности сверхсознанія, а ея плюралистически выступающую духовную сторону—какъ связанную въ своей основѣ совокупность отпрысковъ того же первоисточника? Бергсонъ и дѣлаетъ такой выводъ, приписывая временное бытіе самому абсолюту. Его метафизика есть спиритуализмъ, преобразованный на основаніи идеи времени: неоспиритуализмъ, который, согласно предыдущему, ближе можно было бы опредѣлить какъ *панхронизмъ*.

\* \*  
\*

Оцѣдывая міросозерцаніе Бергсона общимъ взглядомъ, мы воспринимаемъ въ немъ единый цѣлостный порывъ той самой интуиціи, которую французскій мыслитель считаетъ бази-

1) Бергсонъ нерѣдко поясняетъ, что интуиція не есть только созерцаніе, что ея наиболѣе совершенныя проявленія требуютъ участія и нашей эмоциональной природы и, главнымъ образомъ, нашей воли (Св. 272, 290, 260 и др.).

сомъ реального познанія. Гносеологія, психологія, естествознаніе, метафизика — выступаютъ предъ нами не какъ обособленныя дисциплины, но какъ динамически взаимодействующія отрасли знанія или, скорѣе, какъ нераздѣльные элементы одного и того же интуитивнаго процесса. Бергсонъ отчетливо сознаетъ, что провозглашаемый имъ методъ *интуитивнаго эмпиризма* ведетъ къ нѣкоторому смѣшенію различныхъ наукъ, въ частности—гносеологіи и онтологіи. Но онъ находитъ, что рѣзкое разграниченіе областей знанія есть плодъ статической точки зрѣнія интеллекта, и думаетъ, что безъ ихъ тѣснѣйшаго соединенія приближеніе къ подлинной, вѣчно становящейся природѣ вещей невозможно. Вѣдь, отринуть внутреннюю взаимную зависимость отдѣльныхъ функций познавательнаго процесса—значить замѣнить время, длительность—пространствомъ, неподвижностью. Но дѣйствительность динамична; все статическое—не дѣйствительно. И если сама абсолютная реальность «длительна», таково же и всякое реальное познаніе. Въ этомъ смыслѣ, согласно Бергсону, можно сказать, что интуиція есть сама жизнь. Вотъ почему поставленная нами выше задача логическаго систематизированія идей французскаго философа, распредѣленія ихъ по внутренне-замкнутымъ группамъ, могла быть выполнена лишь отчасти: то здѣсь, то тамъ приходилось сталкиваться съ невозможностью проведенія пограничной черты.

Интуиція характерна не только своей внутренней организованностью, многогранностью и вмѣстѣ цѣльностью: въ своей глубинѣ она есть творческое начало высшаго, метафизическаго познанія. Тамъ, гдѣ есть углубленная интуиція—а въ твореніяхъ Бергсона она, несомнѣнно, имѣется—должно быть и открытіе новыхъ горизонтовъ, и проникновеніе въ тайники бытія. Но созидательная работа въ философіи, какъ и вездѣ, оказывается въ то же время и разрушительной; и чѣмъ значительнѣе достигаемые ею положительныя результаты, тѣмъ нагляднѣе ея отрицательныя—для того, что превзойдено—слѣдствія. Поэтому, если мы теперь, въ заключеніи нашего очерка, поставимъ *explicité* тотъ вопросъ, отвѣтомъ на который должно было служить все его содержаніе,—именно, если мы спросимъ себя, что же новаго даетъ намъ мировоззрѣніе Бергсона?—то предъ нами самъ собою встанетъ и другой, соотносительный съ первымъ вопросъ: чему изъ прежняго наносить ударъ это мировоззрѣніе? Попытаемся же опредѣленно

формулировать нашъ отвѣтъ на эти связанные другъ съ другомъ вопросы.

Какъ бы странно это ни звучало, но *разсужокъ*—вотъ тотъ главный врагъ, съ которымъ неустанно и побѣдоносно борется французскій мыслитель. Говоря общѣе, интеллектуализмъ—вотъ то направленіе, которое онъ преодолеваетъ. Въ началѣ нашей статьи мы, впрочемъ, уже предвосхитили эту мысль, которая является естественнымъ заключеніемъ анализа творчества Бергсона. Намъ пришлось также, руководствуясь отчасти указаніями нашего автора, отмѣтить тѣ новыя научныя теченія, которыя знаменуютъ собою развитіе въ человѣчествѣ потребности расширенія интеллектуальныхъ рамокъ. Поэтому теперь мы лишь добавимъ, что и въ исторіи философіи протестъ противъ чрезмѣрныхъ притязаній дискурсивнаго мышленія не можетъ считаться чѣмъ-то совершенно новымъ. Достаточно указать, что онъ получилъ яркое выраженіе еще у Гераклита, проявился въ ученіяхъ мистиковъ, выступилъ у Декарта, косвенно сказался въ провозглашеніи Кантомъ примата практическаго разума, былъ выдвинутъ Шеллингомъ. Въ современной философіи анти-интеллектуалистическое теченіе обнаруживается вполне отчетливо. Не служатъ ли яркимъ его показателемъ такія популярныя направленія, какъ эмпириокритицизмъ и, особенно, прагматизмъ? И, однако, всѣ эти движенія философской и научной мысли—лишь переходныя ступени къ той рѣшительной переоцѣнкѣ правъ интеллекта, которую производитъ Бергсонъ. Въ творествѣ французскаго мыслителя анти-интеллектуализмъ какъ бы достигаетъ полнаго самосознанія: онъ выступаетъ глубоко теоретически обоснованнымъ, облеченнымъ въ форму принципіальнаго интуитивизма. Нужно ли добавлять, что отъ указанныхъ новѣйшихъ философскихъ теченій путь, пролагаемый Бергсономъ, вообще отличается по существу? Позитивистическому эмпирио-критицизму нашъ авторъ противопоставляетъ грандіозное по замыслу зданіе метафизики; противъ прагматическаго отрицанія чистаго знанія онъ выдвигаетъ гносеологическій приоритетъ интуиціи предъ интеллектомъ, какъ орудіемъ знанія практическаго, относительнаго.

Рѣшительный шагъ впередъ былъ сдѣланъ французскимъ мыслителемъ въ тотъ моментъ, когда, направляемый «непосредственными данными сознанія», онъ установилъ, что конкретное время, отличаясь признаками длительности, нераздѣльности, творческой

гетерогенности, недоступно прикованному къ пространству математическому и, вообще, интеллектуальному познанію. Отсюда, какъ мы это недавно уже подчеркнули, предъ Бергсономъ и раскрылись широкія философскія перспективы. Мы сейчасъ напомнимъ въ рядѣ тезисовъ внутреннюю связь достигнутыхъ имъ результатовъ. Это послужитъ сжатымъ резюме нашего изложенія и дастъ наглядный матеріалъ для заключительной оцѣнки трудовъ Бергсона и установленія тѣхъ главныхъ философскихъ вліяній, которыя ближайшимъ образомъ сказались въ развитіи его творчества.

I. Внутренній опытъ, съ характерными для него проявленіями длительности, памяти, свободы, трансцендентснъ интеллектуальному познанію; слѣдовательно, математика и логика могутъ имѣть лишь ограниченное познавательное значеніе.

II. Гносеологическая роль интеллекта представляется еще менѣе значительной, когда выясняется, что и внѣшній опытъ, чрезъ воспріятіе открывающій намъ доступъ въ предѣлы матеріи, не укладывается въ его рамки; зато возрастаетъ въ цѣнности интуиція.

III. Далѣе выступаетъ вопросъ объ отношеніи интеллекта къ интуиціи, при чемъ установленіе критикою внутренняго и внѣшняго опыта рѣшительнаго пріоритета интуиціи выдвигаетъ проблему генезиса интеллекта.

IV. Эта проблема разрѣшается путемъ установленія практической функціи сознанія, указанія стоящей предъ нимъ задачи дѣйствія на матерію. Именно, интеллектъ истолковывается, какъ результатъ практическаго компромисса между сознаніемъ и матеріею. Интуиція оказывается тѣмъ высшимъ началомъ, изъ котораго, подъ давленіемъ требованій жизни, выдѣляется интеллектъ, и въ которомъ онъ долженъ вновь раствориться—для того, чтобы стало возможнымъ абсолютное познаніе.

V. Съ достигнутой такимъ образомъ точки зрѣнія задача реального познанія представляется разрѣшимой лишь путемъ очищенія данныхъ опыта отъ интеллектуальныхъ наслоеній. Это очищеніе ведетъ къ философскому познанію матеріи и духа въ ихъ эмпирическихъ проявленіяхъ и подготавливаетъ ихъ онтологическій синтезъ. Въ матеріи—самой по себѣ—усматривается процессъ, направленный въ сторону все большаго взаимнаго обособленія частей, имѣющей своимъ предѣломъ *чистое простран-*

ство, какъ символъ абсолютной *необходимости*. Въ эмпирическихъ проявленіяхъ духа — процессъ, идущій, наоборотъ, къ усиленію внутренняго напряженія, взаимнаго проникновенія элементовъ, — къ *чистому времени*, какъ символу абсолютной *свободы*.

VI. Наконецъ, попытка онтологическаго «интегрированія» данныхъ чистаго опыта приводитъ къ тому, что матерія постигается, какъ процессъ, *сопряженный* съ творческими порывами дѣятельности сверхсознанія, въ которомъ сводятся къ высшему реальному единству индивидуальныя проявленія духа.

Этотъ бѣглый обзоръ внутренней связи основныхъ моментовъ философіи анти-интеллектуализма обнаруживаетъ, въ чемъ заключается ея главный вкладъ въ эволюцію философской мысли, имѣющій принципиальное значеніе. Въ сущности всѣ положительныя построенія французскаго мыслителя, всѣ созданныя имъ теории: времени, свободы, воспріятія, матеріи, памяти, жизни — обязаны своимъ происхожденіемъ, фактически провозглашенному имъ еще въ «*Essai sur les données immédiates de la conscience*» *интуитивному методу*. Тѣ или иныя части его оригинальныхъ построеній могутъ представиться неубѣдительными или недостаточно обоснованными, что, впрочемъ, допускаетъ и онъ самъ, утверждая, что философскимъ лозунгомъ современности долженъ явиться призывъ къ обмѣну интуиціями, къ коллективной работѣ мыслителей, что время законченныхъ системъ «*à prendre ou à laisser*» уже миновало: тѣмъ важнѣе указаніе пути, слѣдующаго по которому можно приблизиться къ абсолютной истинѣ, а таковъ, несомнѣнно, путь интуиціи.

Разсматриваемое съ историко-философской точки зрѣнія творчество Бергсона представляетъ собою, какъ, повидимому, полагаетъ и самъ авторъ, опытъ синтеза картезіанства и кантіанства (Ев. 387). Не Декартъ-ли (впрочемъ, вслѣдъ за Августинимъ) провозгласилъ гносеологическій приоритетъ внутренняго опыта? Въмѣстѣ съ тѣмъ онъ отчетливо указалъ на интуицію, какъ на основное орудіе знанія, поставивъ дедукцію въ зависимость отъ нея и выдвинувъ на первый планъ принципъ непосредственной самодостовѣрности мыслящаго «я». Та же интуитивная струя философіи Декарта сказала и въ его теории свободы воли. Съ своей стороны Кантъ, подвергнувъ разрушительной критикѣ традиціонную метафизику, расчистилъ почву для созданія новой; вскрывъ иллюзіи догматическаго эмпиризма, онъ подгото-

вилъ возникновеніе эмпиризма интуитивнаго. Его критическій методъ воочію раскрылъ безсиліе дискурсивнаго мышленія и тѣмъ какъ бы призвалъ къ болѣе глубокому проникновенію въ природу нашей познавательной способности. Кантъ впервые постигъ всю несопзмѣримость «вещей въ себѣ» съ обусловливаемыми ими представленіями и тѣмъ проложилъ дорогу къ проведенному Бергсономъ важному гносеологическому разграниченію точекъ зрѣнія анализа и интуиціи.—Но Декартъ, мечтая объ универсальной математикѣ, не оцѣнилъ вполне и не использовалъ до конца выдвинутый имъ принципъ интуитивнаго познанія. Мало того: своимъ ученіемъ о полной субъективности чувственныхъ качествъ онъ настолько принизилъ значеніе *внѣшней* интуиціи, что косвенно далъ поводъ усомниться въ рѣшающемъ гносеологическомъ значеніи интуиціи *внутренней*: не встрѣчаемъ ли мы уже у Спинозы признаніе абсолютнаго детерминизма, идущее въ разрѣзъ съ тѣми показаніями непосредственнаго сознанія, съ которыми считался его учитель? Увлеченный критикой разума, Кантъ съ своей стороны погрѣшилъ въ томъ, что не понималъ дѣйствительной природы нашей интуитивной способности и оставилъ въ тѣни вопросъ о матеріи познанія. Вслѣдствіе этого онъ впалъ въ односторонній формализмъ и тѣмъ самымъ оказался, въ теоретической области, въ узахъ релятивизма.—Необходимо было уловить животворный созидательный порывъ философіи Декарта, углубить и расширить его и одухотворить имъ формалистическое кантіанство. Это и попытался сдѣлать Бергсонъ, подведя вмѣстѣ съ тѣмъ итогъ современному состоянію научнаго знанія.

Какъ всякое, дѣйствительно новое теченіе мысли, философія интуиціи, несмотря на исключительный даръ изложенія, свойственный ея основателю, не можетъ быть свободна отъ нѣкоторыхъ неясностей: полная отчетливость присуща лишь окончательно выкристаллизовавшейся мысли. Этихъ неясностей мы и предполагаемъ теперь коснуться. Далѣе, всякое философское зданіе—и такое, которому, подобно зданію интуитивнаго эмпиризма, принципиально суждено всегда оставаться недостроеннымъ—не во всѣхъ своихъ частяхъ представляетъ одинаковую прочность. Мы попробуемъ испытать міросозерцаніе Бергсона и съ этой стороны. Наконецъ, новый методъ, расширяя нашъ духовный кругозоръ, естественно приносить съ собою и новыя про-

блемы. Мы сдѣлаемъ попытку нѣсколько ориентироваться въ раскрывающихся на почвѣ интуитивнаго метода перспективахъ. Вообще говоря, наши дальнѣйшія замѣчанія не направляются противъ принциповъ философіи Бергсона, но имѣютъ въ виду лишь нѣкоторую провѣрку ихъ приложенія и указаніе нѣкоторыхъ, выступающихъ изъ нихъ выводовъ. Критиковать основы изложенной нами философіи было бы или слишкомъ легко, или чрезчуръ трудно. Легко, но зато и бесплодно,—если стать на точку зрѣнія интеллектуализма, который Бергсономъ принципиально отвергается и, на нашъ взглядъ, въ значительной мѣрѣ преодолевается. Чрезчуръ трудно, если искать примиренія интеллектуализма и интуитивизма въ высшемъ—чисто гипотетическомъ—синтезѣ: этотъ послѣдній для своего осуществленія требуетъ времени; онъ долженъ органически, «какъ плодъ изъ цвѣтка», выступить изъ дальнѣйшей эволюціи философіи, науки и жизни.

Интуитивный методъ, прежде всего, настойчиво требуетъ работы пластичной словесной символики, болѣе отвѣчающей запросамъ новаго міросозерцанія, непрерывно борющагося съ оковами языка.—Рядомъ съ этой общей проблемой, разрѣшеніе которой одинаково важно для всѣхъ областей философіи, выдвигаются и другія. Такъ, въ сферѣ психологіи возникаетъ задача тщательнаго изученія различныхъ «плоскостей сознанія», изслѣдованія типовъ систематизаціи воспоминаній въ зависимости отъ внѣшнихъ условій и степени внутренняго усилія <sup>1)</sup>. Въ области гносеологіи предстоитъ дальнѣйшая разработка проблемъ причинности и субстанціальности, поставленныхъ Бергсономъ на новую почву. Кромѣ того—и это особенно важно—теорія знанія должна будетъ заняться дальнѣйшимъ изслѣдованіемъ познавательной роли интуиціи, болѣе полнымъ выясненіемъ отношенія къ ней интеллекта. Съ своей стороны, метафизика, пользуясь открытой ей Бергсономъ дорогой, должна глубже проникнуть въ природу духа и матеріи и тѣмъ приблизить насъ къ постиженію послѣдней сущности вещей.—Но мы касаемся этихъ будущихъ перспективъ только мимоходомъ. Болѣе существеннымъ намъ представляется указаніе неясностей, не чуждыхъ построеніямъ Бергсона, и положеній, имъ недостаточно

---

<sup>1)</sup> Ср. М. 185.

обоснованныхъ. На этомъ мы остановимся подробнѣе, не претендуя, впрочемъ, на исчерпывающую полноту нашихъ критическихъ замѣчаній, тѣмъ болѣе, что они являются лишь добавленіемъ къ нашему очерку.

Едва-ли мы ошибемся, если скажемъ, что ученіе Бергсона с матеріи является какъ разъ тою стороною его системы, которая по преимуществу, сопряжена съ неясностями и въ которой особенно чувствуется неполнота обоснованія. На разсмотрѣніи этого ученія мы, главнымъ образомъ, и сосредоточимъ свое вниманіе.— Мы видѣли, что Бергсонъ противопоставляетъ математической концепціи матеріи физическую, надѣляя объективную дѣйствительность качественнымъ, внутренне связаннымъ содержаніемъ. Но этого мало: онъ разлагаетъ матерію на элементарныя, неразложимыя далѣ колебанія, приписываетъ матеріи длительность, хотя и въ исчезающе малой степени. Это послѣднее положеніе его теоріи намъ представляется и неяснымъ и необоснованнымъ. Признать извѣстную внутреннюю организованность тѣхъ матеріальныхъ колебаній, о которыхъ трактуетъ физика, приписать матеріи что-то вродѣ элементарной памяти намъ кажется затруднительнымъ. Указанное допущеніе у Бергсона стоитъ въ тѣсной связи съ другимъ, также не имѣющимъ на нашъ взглядъ достаточнаго основанія. Мы имѣемъ въ виду его своеобразную теорію временного синтеза, осуществляемаго памятью въ воспріятіи. Припомнимъ, что хотя въ своемъ рѣшеніи проблемы воспріятія Бергсонъ и признаетъ вмѣстѣ съ наивнымъ реализмомъ непосредственную данность внѣшней сознанію дѣйствительности, но онъ вноситъ въ міросозерцаніе практики существенную поправку, усматривая въ конкретномъ воспріятіи синтезъ «чистыхъ воспріятій». Цвѣта, напримѣръ, по его мнѣнію, въ актѣ воспріятія какъ бы концентрируются; независимо отъ этого акта они существуютъ какъ бы въ растворенномъ состояніи, въ послѣдовательныхъ элементарныхъ колебаніяхъ.—Два аргумента приводитъ Бергсонъ въ пользу своей теоріи. Одинъ характера отчасти экспериментальнаго, другой чисто теоретическаго. Первый заключается въ слѣдующемъ. Согласно опытнымъ даннымъ, мы не въ состояніи воспринять промежутка пустого времени менѣе 0,002 сек. Но физикою установлено, что въ природѣ существуетъ неисчислимое множество элементарныхъ процессовъ, продолжительность которыхъ неизмѣримо мала по



сравненію съ этимъ промежуткомъ: вѣдь, напримѣръ, за одну только секунду протекають триллионы колебаній, соотвѣтствующихъ красному цвѣту. Всѣ эти процессы, какъ таковые, оказываются недоступными нашему человѣческому воспріятію. Но колебанія безкачественными мыслить нельзя. Естественно поэтому было бы признать, что чувственныя качества нашего воспріятія возникаютъ въ результатѣ синтеза, который осуществляетъ нашъ духъ надъ независимой отъ него матеріей.—Второй аргументъ стремится обнаружить необходимость указаннаго истолкованія чувственныхъ качествъ для высшаго синтеза практическаго и научнаго опыта: объективные процессы, констатируемые наукой и протекающіе параллельно съ нашими ощущеніями, не могутъ быть чѣмъ-то внѣшнимъ по отношенію къ этимъ послѣднимъ, иначе строгій параллелизмъ этихъ двухъ моментовъ былъ бы совершенно непонятенъ.—Что сказать относительно этихъ аргументовъ? Допустимъ, что Бергсонъ правъ въ своемъ толкованіи соотвѣтствующихъ экспериментовъ, что они дѣйствительно доказываютъ невозможность воспріятія промежутка времени менѣе 0,002 сек.<sup>1)</sup> Можно ли, однако, дѣлать изъ нихъ тотъ дальнѣйшій выводъ, что независимо отъ акта нашего воспріятія, *въ себѣ*, чувственныя качества являются чѣмъ-то инымъ, чѣмъ въ этомъ актѣ, какой-то болѣе однородной массой? Намъ кажется, что нельзя, и противъ утвержденія французскаго философа мы приведемъ въ свидѣтели тѣ самыя непосредственныя данныя сознанія, на которыя такъ любить ссылаться онъ самъ, и которыя онъ изслѣдовалъ съ такою глубиною проникновенностию. Цвѣта, звуки суть для насъ несомнѣнно нѣчто простое и притомъ объективно-реальное. Есть ли, спросимъ мы, принудительное основаніе признать извѣстную

1) Хотя въ этомъ, м. б., позволительно усомниться. Въ самомъ дѣлѣ, при интерпретаціи соотвѣтствующихъ опытовъ съ электрической машиной, повидному, не принимается въ расчетъ то обстоятельство, что всякій звукъ, какъ бы коротокъ онъ ни былъ, занимаетъ извѣстную толщу времени, и что, слѣдовательно, изъ того факта, что, при извѣстной быстротѣ вращенія колеса машины, отдѣльные трески начинаютъ сливаться, нельзя дѣлать указаннаго вывода. Вѣдь, при измѣненіи скорости вращенія, естественно можетъ наступить такой моментъ, когда трески, слѣдовавшіе до тѣхъ поръ другъ за другомъ съ перерывами, начнутъ непосредственно примыкать другъ къ другу, образуя *непрерывный* рядъ, являясь *объективно* сливающимися.

долю ошибочности въ этомъ убѣжденіи? Есть ли основаніе усматривать особую «форму» въ самой «матеріи» воспріятія? По мнѣнію Бергсона, безъ такого допущенія параллелизмъ чувственныхъ качествъ и колебательныхъ элементарныхъ процессовъ представляется непонятнымъ. Съ нашей точки зрѣнія, этого было бы еще недостаточно для такой смѣлой гипотезы. Да и вѣрно ли, что данныя науки и сознанія иначе кажутся несогласуемыми? Присмотримся ближе къ этой проблемѣ. Выведеніе изъ предыдущаго состоянія объективной дѣйствительности ея послѣдующаго состоянія возможно, говоритъ нашъ авторъ, лишь въ томъ случаѣ, если подъ видимой разнородностью чувственного содержанія скрываются однородные, доступные исчисленію элементы (М. 228). Но достигаетъ ли Бергсонъ этой однородности своимъ «раствореніемъ» чувственныхъ качествъ во времени? Мы полагаемъ, что нѣтъ. Если, напримѣръ, цвѣтъ, по мѣрѣ такого «растворенія», все еще продолжаетъ, по его собственному утвержденію, сохранять въ себѣ нѣчто цвѣтовое, то же самое надо признать и относительно звука и другихъ качествъ, и трудно будетъ допустить, что когда-либо удастся такимъ путемъ достигнуть дѣйствительной однородности (М. 226). А если удовольствоваться, какъ это иногда дѣлаетъ Бергсонъ, лишь уменьшеніемъ (и то чисто гипотетическимъ) разнородности,—дедукція качествъ другъ изъ друга все-таки не получить желаемого имъ объясненія. Но необходима ли, въ сущности, однородность элементарныхъ міровыхъ процессовъ для того, чтобы возможно было научное предвидѣніе? Припомнимъ ту оцѣнку, какую даетъ нашъ философъ закону сохраненія энергіи въ своемъ позднѣйшемъ произведеніи (Iv. 263). Здѣсь онъ отмѣчаетъ формальный характеръ этого принципа, справедливо указывая, что смыслъ его сводится лишь къ установленію опредѣленной правильности физическихъ процессовъ, а не къ утвержденію, что «нѣчто пребываетъ въ постоянномъ количествѣ». А если такъ, есть ли препятствіе къ тому, чтобы признать возможнымъ нѣкоторый порядокъ смѣны качественно-разнородныхъ явленій, представляющій реальную почву для научнаго предвидѣнія? По-видимому, нѣтъ. Скорѣе, надо сказать, что ограниченность нашей воспринимающей способности ведетъ къ тому, что мы охватываемъ лишь по частямъ и лишь отчасти великій процессъ космической эволюціи и потому видимъ затрудняющіе насъ

пробѣлы тамъ, гдѣ ихъ на самомъ дѣлѣ не существуетъ. И говоря такъ, мы лишь послѣдовательно примѣняемъ тотъ истинно эвристическій принципъ, который Бергсонъ положилъ въ основу своего объясненія воспріятія, но, къ сожалѣнію, не провелъ до конца: объективная дѣйствительность заключаетъ въ себѣ не меньше, но больше, чѣмъ наше воспріятіе; она содержитъ въ себѣ все то, что можно воспріять со всѣхъ безчисленныхъ точекъ зрѣнія.

Какъ же, однако, истолковать научныя теоріи, касающіяся данныхъ нашего воспріятія? По нашему мнѣнію, цѣнность этихъ теорій вовсе не въ томъ, что онѣ якобы раскрываютъ намъ внутреннее содержаніе образовъ воспріятія, но, главнымъ образомъ, въ томъ, что математически фиксируя пластичную эволюцію внѣшняго міра, методологически сводя качественныя отношенія къ количественнымъ, онѣ даютъ намъ возможность ориентироваться въ окружающемъ насъ разнообразіи и въ этомъ смыслѣ дѣлаютъ дѣйствительность для насъ болѣе ясной. Съ другой стороны, наука, микроскопически анализируя объективную реальность, открываетъ въ ней и такіе процессы, которые недоступны нашему непосредственному воспріятію, и, такимъ образомъ, восполняетъ это послѣднее. Тамъ, гдѣ изысканія науки носятъ чисто методологическій характеръ, вопросъ объ основаніи реального соотвѣтствія между ея показаніями и данными воспріятія естественно отпадаетъ. Онъ можетъ имѣть мѣсто только въ томъ случаѣ, когда наука раскрываетъ сопряженныя съ чувственными данными элементарныя реальныя процессы. Не всегда можно съ увѣренностью сказать, имѣемъ ли мы дѣло съ однимъ или другимъ случаемъ. Есть ли, на примѣръ, эфиръ нѣчто реальное или только удобная научная схема, воображаемая канва, по которой природа какъ бы вышиваетъ свои живописныя узоры? Скорѣе—второе; допустимъ, однако, что эфиръ реаленъ; слѣдуетъ ли отсюда, что воспринимаемая нами цвѣтотыя качества являются какимъ-то ненужнымъ и необъяснимымъ придаткомъ? Вовсе нѣтъ. Волны эфира могли бы играть чисто служебную роль, дѣйствуя на нашъ органъ зрѣнія и опредѣляя къ функціонированію нашу способность зрительнаго воспріятія, а соотвѣтствующіе образы, согласно Бергсону, вліяли бы на направленіе нашей дѣятельности. Но не будемъ останавливаться на развитіи этой гипотезы. Намъ важно было лишь показать, что

избранный нашимъ авторомъ путь примиренія научнаго и обыкновеннаго опыта—вовсе не единственно возможный. Этого достаточно для того, чтобы скептически отнестись и къ выдвигаемой французскимъ философомъ теоріи свособразнаго временнаго синтеза объективно даннаго элементарнаго матеріала, и къ его оригинальной концепціи этого матеріала.

Собственно говоря, теорія «чистаго» воспріятія носитъ на себѣ явные слѣды традиціоннаго спиритуализма, лишающаго матерію «въ себѣ» того качественнаго разнообразія, которое дано намъ во внѣшнемъ созерцаніи. Съ нею тѣсно связано стремленіе Бергсона постигать матерію какъ бы изнутри, *психологически*, приписывая ей—правда, безконечно бѣдное—психическое бытіе, а не извнѣ, *космологически*, со всѣмъ богатствомъ ея качественныхъ проявленій и со всѣмъ значеніемъ этихъ проявленій для развитія ограниченныхъ существъ. Мысля матерію, по крайней мѣрѣ практически, какъ противостоящую нашей свободѣ необходимость, Бергсонъ объясняетъ особенности нашего воспріятія интересами дѣйствія. Но не *односторонне* ли такое объясненіе? Вѣдь, для обезпеченія точекъ приложенія для дѣятельности было-бы достаточно несравненно меньшей дифференціаціи, чѣмъ та, съ которой мы сталкиваемся во внѣшнемъ опытѣ. Сама собою напрашивается мысль, что составъ воспріятія опредѣляется не только нуждами дѣйствія, но и непосредственными интересами эстетическаго созерцанія. Иными словами, матерія, повидимому, не есть только косное сопротивленіе нашей свободѣ, только возстающая противъ нея необходимость,—она, какъ будто, сама служитъ дѣлу свободы, обогащая духъ красочнымъ содержаніемъ, вооружая его противъ застоя. Но эта конкретная дѣйствительность, о которой говоримъ мы, не есть, разумѣется, та, черезчуръ очищенная «матерія», которую преимущественно склоненъ представлять себѣ Бергсонъ, особенно, когда онъ пытается установить ея онтологическій генезисъ. Эта послѣдняя попытка носитъ, впрочемъ, какъ замѣчаетъ и самъ авторъ, незаконченный характеръ. Здѣсь нашъ философъ опредѣляетъ матеріальный процессъ, какъ отрицательный результатъ перерывовъ, происходящихъ въ творческой дѣятельности сверхсознанія—основы всего сущаго. Но удовлетворительнаго объясненія этихъ перерывовъ, допущеніе которыхъ оказывается необходимымъ именно вслѣдствіе преобладающаго у нашего автора пониманія матеріи, какъ

чего-то отрицательнаго, мы въ его системѣ не находимъ. Образныя сравненія, какъ-бы блестящи они ни были, не могутъ замѣнить непосредственныхъ аргументовъ. Проводимая Бергсономъ аналогія космическаго процесса съ психическимъ также не устраняетъ неясности: въ психической области наблюдается, вѣдь, лишь творчество формъ. Кромѣ того, перерывы вполне понятны въ предѣлахъ творческой дѣятельности уже ограниченныхъ матеріей духовъ; но какъ мыслить ихъ тамъ, гдѣ, согласно признанію самого автора, существуетъ лишь «чистая форма»?

Резюмируя все до сихъ поръ нами сказанное по поводу предлагаемой Бергсономъ концепціи объективной реальности, мы должны отмѣтить, что эта концепція намъ представляется недостаточно обоснованной. Вообще говоря, матерія, повидимому, не такъ ужъ отрицательна, какъ это склоненъ полагать французскій мыслитель.—Съ гносеологической точки зрѣнія, тѣ выводы, къ которымъ въ данномъ случаѣ пришелъ Бергсонъ, являются прямымъ слѣдствіемъ характерной для нашего автора недооцѣнки реальнаго значенія чувственной интуиціи. Здѣсь, думается намъ, французскій философъ впалъ въ крайность, противоположную той, которой не избѣжалъ Кантъ и аналогичной, которой былъ не чуждъ Декартъ. Правда, родоначальникъ критицизма просто отвергалъ наличность у насъ нечувственной интуитивной способности, а Бергсонъ, ставя во главу угла, какъ орудіе чистаго познанія, именно нечувственную интуицію, существованіе чувственной интуиціи признаетъ. Но дѣло въ томъ, что это признаніе связывается у него съ такими ограниченіями ея гносеологическаго значенія, которыя исключаютъ всякую возможность равновѣсія между этими двумя направленіями нашей интуитивной способности. Недостаточная оцѣнка чувственной интуиціи имѣетъ для Бергсона и для Декарта то значеніе, что они съ самаго начала лишаются возможности построить вполне удовлетворительную метафизику матеріи. Въ результатѣ, Декартъ сводитъ матерію къ чистому пространству, отрицая у нея, такимъ образомъ, всякія динамическія связи, все качественное многообразіе; Бергсонъ, правда, не считаетъ возможнымъ отождествить матерію съ пространствомъ, но, во всякомъ случаѣ, черезчуръ приближаетъ ее къ нему, вопреки непосредственнымъ указаніямъ опыта.

Наше заключеніе, въ связи съ предыдущимъ, естественно касается того общаго направленія, въ которомъ, повидимому, должны быть прилагаемы силы философской мысли. Намъ думается, что стремленіе къ повышенію гносеологической цѣнности конкретной чувственной интуиціи, къ установленію недостигнутаго Бергсономъ равновѣсія между чувственнымъ и нечувственнымъ познаніемъ составляетъ ближайшую задачу будущаго.

**Б. Бабынинъ.**

---

# Натурфилософія Аристотеля и ея значеніе въ настоящее время.

## ПРЕДИСЛОВІЕ.

«Слѣдуетъ ли тревожить давно уснувшія тѣни? Снова и снова раскапывать старыя гробницы, въ надеждѣ найти въ нихъ тотъ кладъ, который долженъ обогатить идейную жизнь современнаго человѣка и доставить ему удовлетвореніе? Вѣдь эти могилы давнымъ давно опустошены; то цѣнное, что въ нихъ было, давно уже, размѣнявшись на мелочи, ходитъ по рукамъ, — оставшееся можетъ интересовать только археолога. Не будемъ же засорять и безъ того скудную почву современности старымъ хламомъ и тѣмъ заглушать новую, пробивающуюся жизнь!»

Приблизительно такой урокъ можно извлечь изъ цѣлаго ряда оцѣнокъ, дававшихся Аристотелю за послѣдніе 50 лѣтъ. И этотъ взглядъ совершенно естественно вытекаетъ изъ той коренной противоположности, которая существуетъ между міропониманіемъ Аристотеля и современныхъ философскихъ теченій, идущихъ по слѣдамъ нѣмецкаго идеализма, въ частности Канта. Въ самомъ дѣлѣ, что можетъ быть общаго между трансцендентальными философами, для которыхъ вся область бытія сводится къ логическимъ категоріямъ, дедуцируемымъ изъ нѣдръ человѣческаго познанія, и старымъ догматикомъ-реалистомъ? Не меньшая пропасть лежитъ между эллинскимъ ученымъ 4-го вѣка до Р. Х. и современной наукой. Не говоря уже о фактическомъ матеріалѣ, который весь заново измѣнился, самыя пріемы изученія дѣйствительности, субстанціальныя формы, телеслогія, все это можетъ вызвать лишь улыбку пренебреженія на устахъ строгаго

экспериментатора, признающаго одну механическую причинность и дифференціальныя уравненія. А между тѣмъ точныя науки составляютъ нашу гордость. Чтобы проявлять не одинъ историческій интересъ къ Аристотелю, необходимо прежде всего свободное отношеніе къ основамъ неокантіанства и современному математическому естествознанію, необходимо или стоять въ сторонѣ отъ этихъ сильныхъ теченій или освободиться отъ ихъ очарованія. Но этого еще мало: тѣ, кто критически относятся къ Канту, тяготеютъ къ Лейбницу и легко довольствуются той долей аристотелизма, которую вобралъ въ себя этотъ разносторонній умъ. Для нихъ Аристотель представляетъ интересъ лишь въ той обработкѣ, которую сообщилъ ему глава современнаго спиритуализма, а не самъ по себѣ.

Остается еще одно направленіе, стоящее въ сторонѣ отъ широкой дороги современной философской мысли. Я говорю о неотомизмѣ или неосхоластикѣ, вызванной къ жизни въ католическихъ университетахъ велѣніемъ папы Льва XIII. Тамъ Аристотель въ почетѣ, его ученіе выдвигается на первый планъ въ томъ видѣ, какой сообщили ему 600 лѣтъ назадъ великіе доктора схоластики. Но объ этомъ направленіи до самаго послѣдняго времени какъ то не принято было говорить.

Такое положеніе вещей въ состояніи вызвать вполне законное сомнѣніе въ цѣлесообразности задуманнаго авторомъ труда. И если онъ рѣшается тѣмъ не менѣе приглашать читателя къ пересмотру давно рѣшеннаго дѣла, то только потому, что работы надъ общими вопросами естествознанія совершенно неожиданно привели его къ Аристотелю, а изученіе его твореній вселило въ немъ твердое убѣжденіе, что роль великаго философа далеко еще не сыграна.

Предлагаемая работа раздѣляется на двѣ неравныхъ части. Въ первыхъ шести главахъ излагается ученіе Аристотеля о природѣ и все, что необходимо для его пониманія, послѣдняя седьмая глава обсуждаетъ значеніе его натурфилософіи въ настоящее время. Я заботился прежде всего о томъ, чтобы читатель, недостаточно знакомый съ Аристотелемъ, но имѣющій извѣстную философскую подготовку, возможно глубже вошелъ въ кругъ его идей. Поэтому я позволялъ себѣ останавливаться на та-



кихъ вопросахъ, которые на первый взглядъ выходятъ за предѣлы темы, какъ напр., отношеніе Аристотеля къ Платону, его этика и т. д.; съ другой стороны, излагая ученіе, старательно избѣгалъ критики и модернизации. Разъ достигнуто пониманіе, и міровоззрѣніе мыслителя начинаетъ оживать передъ нашими умственными очами—главное дѣло сдѣлано. Критика является сама собой и легко отдѣляетъ золото натурфилософіи, сохраняющее свою цѣнность и понынѣ, отъ песка эллинской науки. Смѣю думать однако, что изложеніе основныхъ положеній философіи Аристотеля можетъ представить нѣкоторый интересъ и для специалистовъ, такъ какъ оно нѣсколько отличается отъ обычнаго. Въ немъ сильнѣе подчеркивается реализмъ метафизики Аристотеля, благодаря чему связь между онтологіей и натурфилософіей выступаетъ рѣзче. Это даетъ въ свою очередь возможность лучше понять его теорію познанія.

Пособіями мнѣ служили прежде всего классическія изложенія системы Аристотеля: Брандиса, Целлера, Зибекка, изъ новѣйшихъ авторовъ Піа и Гомперца. Затѣмъ цѣлый рядъ монографій, программъ и диссертаций, относящихся къ метафизикѣ, физикѣ и всѣмъ областямъ, соприкасающимся съ ученіемъ о природѣ; часть изъ нихъ будетъ указана въ ссылкахъ къ тексту. Литература объ Аристотелѣ необозрима, и русскому изслѣдователю приходится довольствоваться сравнительно немногимъ, что удастся достать. Но, конечно, главнымъ источникомъ служили подлинныя сочиненія Аристотеля и прекрасныя комментаріи, сдѣланныя къ нимъ трудами нѣмецкихъ ученыхъ. Index Aristotelicus Бонича поминаетъ добромъ всякій изучавшій Аристотеля.

Гдѣ можно, я старался предоставить слово самому философу, приводя подлинныя мѣста въ возможно точномъ переводѣ. Въ мѣстахъ важныхъ, касающихся основныхъ терминовъ и положеній, я привожу въ скобкахъ греческія выраженія. Всякій переводъ содержитъ уже извѣстное толкованіе, и только имѣя передъ глазами подлинникъ можно контролировать его точность, да кромѣ того многіе термины совершенно точно перевести не удастся. Мѣста, откуда заимствованы цитаты, указаны по тексту изданія Берлинской Академіи, какъ это обычно принято дѣлать.

## ГЛАВА I.

## Аристотель и Платонъ.

Около 387 года до Р. Х. произошло событие, имѣвшее большое значеніе въ идейной жизни Европы: Платонъ, вернувшись въ Аѳины изъ своего пераго путешествія въ Сицилію, основалъ философскую школу, такъ называемую Академію. Возстановить съ полной точностью характеръ этого учрежденія трудно; повидимому оно представляло изъ себя высшую школу въ полномъ смыслѣ этого слова <sup>1)</sup>. Съ одной стороны это было учебное заведеніе, гдѣ жаждущіе просвѣщенія юноши получали философское образованіе, съ другой—научная школа, т.-е. общество лицъ, работавшихъ совмѣстно надъ различными вопросами науки и философіи. Можетъ быть, даже связь была тѣснѣе, и лица, принадлежавшія къ школѣ, образовывали особый союзъ, связанный общностью культа, какъ это было у пифагорейцевъ. Душой всего дѣла была конечно гениальная личность основателя, она привлекала къ себѣ не только учениковъ, но даже такихъ самостоятельныхъ ученыхъ, какъ напр., астрономъ Евдоксъ, имѣвшій собственную школу математики и астрономіи въ Кизикѣ.

По мѣрѣ того, какъ крѣпла и развивалась Академія, объемъ захватываемыхъ ею областей знанія увеличивался. Первое мѣсто занимала, конечно, философія—ученіе о дѣйствительно сущихъ вѣчныхъ основахъ бытія, путь къ которой лежалъ черезъ діалектику, созданную Платономъ и разрабатываемую имъ съ особымъ увлеченіемъ. Философія была цѣль и вѣнецъ знанія, съ ея вершины открывался широкій взглядъ на весь міръ и въ частности на жизнь человѣческую, которой она давала смыслъ и идейное содержаніе. Въ тѣсной зависимости отъ философіи находились этика и политика, особенно интересовавшая всякаго аѳинскаго гражданина. Самъ Платонъ до конца дней не разставался съ идеей наилучшаго государственнаго устройства и, хотя у себя на родинѣ не принималъ активнаго участія въ политикѣ—демократическій строй Аѳинъ рѣзко противорѣчилъ его аристократизму—но за предѣлами своего города не разъ пытался осуществить свои мечты. Философія и діалектика требуютъ зрѣлости

<sup>1)</sup> См. напр., *Const. Ritter. Platon. Bd. I. München. 1910*

ума и большого предварительнаго образованія; эту подготовку лучше всего можетъ доставить математика, которой Платонъ, отчасти подъ вліяніемъ пифагорейцевъ, придавалъ огромное значеніе. Преданіе гласитъ, что на дверяхъ Академіи было написано οὐδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσέλθω—«да не входитъ сюда никто, незнающій математики». Не подлежитъ сомнѣнію, что въ Академіи происходила оживленная разработка вопросовъ геометріи и астрономіи, и вокругъ Платона сгруппировался рядъ выдающихся математиковъ: Лаодамій изъ Фазоса, Филиппъ Опунтскій, Евдоксъ Книдскій. Самому Платону приписываютъ открытіе аналитическаго способа рѣшенія задачъ.

Довольно распространено убѣжденіе, что Платонъ пренебрежительно относился къ естествознанію, считая его просто болтовней. Такой взглядъ не вполне соотвѣтствуетъ дѣйствительности, о чемъ наглядно свидѣтельствуетъ діалогъ Тимей: написать это произведеніе могъ только человѣкъ, стоявшій на высотѣ современной науки. Весьма вѣроятно, что естественныя науки входили въ кругъ предметовъ Академіи, и тамъ было организовано настоящее практическое обученіе зоологіи и ботаникѣ, доказательство этому доставляетъ сохранившійся отрывокъ комика Эпикрата <sup>1)</sup>. Къ числу лицъ, много работавшихъ надъ естественно научными проблемами въ школѣ Платона, принадлежалъ и Аристотель.

Аристотель вступилъ въ Академію юношей 17 лѣтъ въ 367 году, когда это учрежденіе насчитывало уже 20 лѣтъ существованія. Онъ пробылъ въ ней сначала въ качествѣ ученика, затѣмъ друга и сотрудника Платона, цѣлыхъ 20 лѣтъ. Послѣ смерти учителя Аристотель странствуетъ по разнымъ мѣстамъ, состоитъ въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ воспитателемъ Александра Македонскаго, а когда Александръ вступилъ на престолъ, возвращается въ Аѳины и основываетъ собственную школу—Ликей (335 г.). Съ этого времени начинается самостоятельная дѣятельность Аристотеля. Всѣ сочиненія Аристотеля, дошедшія до насъ, были написаны имъ въ теченіе этого послѣдняго періода жизни, когда онъ стоялъ во главѣ Ликейя; они представляютъ изъ себя циклъ лекцій, читанныхъ имъ избраннымъ ученикамъ и охватывающихъ всю совокупность наукъ того времени.

<sup>1)</sup> См. у Риттера I. с. р. 191.

Долговременное пребываніе въ школѣ Платона наложило глубокой слѣдъ на всю жизнь и дѣятельность Аристотеля. Обладая неутолимой жаждой знанія (Платонъ, по разсказу Діогена Лаэртія, называлъ его жилище «домъ любителя чтенія»), Аристотель не былъ предоставленъ самому себѣ, а получилъ связанное и систематическое образованіе, много содѣйствовавшее дисциплинѣ ума. Но въ особенности повліяло на него личное общеніе съ Платономъ, оно опредѣлило выработку его основныхъ убѣжденій. Несмотря на совершенно опредѣленную индивидуальность, на постоянную полемику съ своимъ бывшимъ учителемъ, Аристотель въ значительной степени былъ и остался платоникомъ. Не касаясь оцѣнки взглядовъ обоихъ мыслителей, я остановлюсь немного на томъ вліяніи Платона, которое ясно чувствуется въ произведеніяхъ Аристотеля. Выясненіе этого отношенія въ то же время введетъ насъ въ атмосферу эллинской мысли, современной Аристотелю.

Прежде всего основное родство обоихъ философовъ сказывается въ общности философскаго настроенія. Пониманіе духа истинной философій, ея значенія совершенно одинаково. Философія не забава, не средство къ осуществленію тѣхъ или иныхъ практическихъ благъ, не ремесло,—а дѣло жизни, ея высшая цѣль. Занятіе ей требуетъ наличности особаго строя душевной жизни, при которомъ θεωρία—теоретическое созерцаніе—съ непреодолимой силой завладѣваетъ человѣкомъ. Въ яркихъ выраженіяхъ рисуетъ намъ Платонъ идеаль философа. «Эти люди—говоритъ Сократъ математику Θεодору—съ юныхъ лѣтъ не знаютъ дороги на площадь, не знаютъ, гдѣ зданіе суда, совѣта или какого бы то ни было общественнаго собранія. Законовъ, народныхъ постановленій—устныхъ или письменныхъ—они не видятъ и не слышатъ. Заботы о достиженіи должностей въ интересахъ партіи, сходки, пиры, веселія процессіи съ флейтистками не грезятся имъ даже во снѣ. На благо или на зло уродился кто нибудь въ государствѣ, пришлось ли пострадать кому-нибудь черезъ своихъ предковъ съ мужской или женской стороны отъ нихъ больше скрыто, чѣмъ по пословицѣ, количество воды въ морѣ. Даже о своемъ незнаніи всѣхъ этихъ вещей они не знаютъ: вѣдь они держатся въ сторонѣ отъ всего этого не ради доброй славы, а потому, что на самомъ дѣлѣ одно лишь тѣло ихъ обрѣтается въ городѣ, мысль же, считая все это малымъ и ничтожнымъ,

не видя ничего достойнаго для себя, носится, по словамъ Пиндара, повсюду, измѣряя глубину и поверхность земли, наблюдая звѣзды превыше небесъ и, всецѣло погруженная въ изслѣдованіе природы всего сущаго, не снисходитъ ни къ чему близкому.— *Теодоръ*. Какъ ты можешь говорить такъ Сократъ! *Сократъ*. Точно также, Теодоръ, наблюдалъ звѣзды и Фалесъ—и взирая вверхъ, упалъ въ колодезь. И вотъ одна служанка, аккуратная и остроумная Фракіянка,—разсказываютъ—подшутила надъ нимъ: горить, дескать, желаніемъ познать небесное, а что передъ нимъ и подъ ногами скрыто отъ него. Та же насмѣшка подходитъ ко всѣмъ, кто проводитъ жизнь въ философствованіи» (Θεετηγ. 173с—174). Въ Тимеѣ, перечисляя блага, данныя человѣку, Платонъ на первомъ мѣстѣ ставитъ философію: «благо, выше котораго никогда не было и не будетъ, получено смертными въ даръ отъ боговъ» (47а, в). Соотвѣтственно этому, разумъ есть высшее достоинство (ἀρετή) человѣка. «Прочія такъ называемыя достоинства души повидимому стоятъ ближе къ тѣлеснымъ; ибо въ дѣйствительности они не присущи ей съ самаго начала, а возникаютъ впослѣдствіи путемъ привычки и упражненія. Способность же мыслить, очевидно, больше всего приближается къ божественному...» (Государство. 518 е).

То же настроеніе находимъ мы у Аристотеля. По его ученію εὐδαιμονία—блаженство,—есть та цѣль, къ которой долженъ стремиться человѣкъ. И вотъ въ послѣдней книгѣ Никомаховой этики, мы встрѣчаемъ описаніе того, въ чемъ состоитъ высшее блаженство. Если блаженство есть дѣятельность сообразно достоинствамъ (ἀρετή), то естественно, сообразно наиболѣе важнымъ, а они свойственны наилучшему. Будетъ ли это наилучшее разумъ (νοῦς) или что-нибудь иное, что по природѣ управляетъ, руководитъ нами и мыслитъ о прекрасномъ и божественномъ, будетъ ли оно само божествомъ или наиболѣе божественной частью насъ самихъ—его дѣятельность соотвѣтственно присущимъ ему достоинствамъ даетъ совершенное блаженство. Что эта дѣятельность теоретическая (θεωρητική), объ этомъ уже сказано. Повидимому этотъ взглядъ согласенъ съ взглядами предшественниковъ и истиной... Мы думаемъ обычно, что къ блаженству должно быть примѣшано наслажденіе (ἡδονή), но по общему признанію наибольшее наслажденіе изъ всѣхъ видовъ дѣятельности доставляетъ дѣятельность философская. Филосо-

фія заключаетъ въ себѣ удивительныя наслажденія по чистотѣ и постоянству...» (1177 а, 12 и сл.). Въ Метафизикѣ, опредѣляя задачи первой философіи, Аристотель характеризуетъ ее какъ «наиболѣе божественную и цѣнную». «Всѣ остальные науки болѣе необходимы, лучше же ея нѣтъ ни одной» (983 а, 10).

Этотъ приматъ теоретическаго разума, взглядъ на созерцаніе (*θεωρία*), какъ на высшій удѣлъ человѣка, является характернымъ для эпохи высшаго разцвѣта эллинской мысли и совпадаетъ съ временемъ начавшагося упадка общественной жизни. Но удержаться долго на этой высотѣ философская мысль не могла: у послѣдующихъ школъ—эпикурейцевъ и стоиковъ—она получаетъ замѣтный практическій уклонъ. Идеаломъ становится ясное состояніе духа, безмятежность, полное подавленіе страстей, однимъ словомъ, сформированіе нравственной личности съ отбѣнкомъ аскеза. Философія все больше захватываетъ область религіи, оставляя теоретическое изслѣдованіе вновь народившемуся классу ученыхъ, группирующихся въ Александріи. На арену міровой жизни выступаетъ христіанство, въ первыхъ стадіяхъ своего развитія враждебное къ теоріи: «мудрость міра, безуміе предъ Господомъ». И только черезъ пять вѣковъ послѣ Аристотеля гениальный Плотинъ возобновляетъ прерванную традицію. Съ необыкновенной послѣдовательностью онъ доводитъ мысли Платона и Аристотеля до крайнихъ предѣловъ, не боясь показаться парадоксальнымъ: «все стремится къ созерцанію (*θεωρίας ἐπίσταναι*) и взираетъ на него какъ на цѣль, не только разумныя, но и неразумныя животныя, и природа растений, и земля, породившая ихъ, и все достигаетъ этой цѣли, поскольку ему возможно» (Эннеада 3-я, VIII).

Единство философскаго настроенія у Аристотеля и Платона въ значительной степени обуславливается *одинаковой постановкой основной философской проблемы*. Найти за міромъ непрерывно мѣняющейся и безконечно разнообразной дѣйствительности подлинный міръ вѣчнаго, неизмѣннаго бытія, такъ формулировалъ свою задачу Платонъ. «Прежде всего, по моему мнѣнію нужно опредѣлить слѣдующее: Что есть вѣчно существующее, не имѣющее рожденія и что вѣчно рождается, никогда не имѣя бытія? Одно, всегда оставаясь тождественнымъ, воспринимается разумнымъ мышленіемъ, другое составляетъ предметъ мнѣнія, связаннаго съ неразумнымъ чувственнымъ воспріятіемъ—

рождающееся и погибающее, въ дѣйствительности же никогда не существующее» (Тимей, 27 d).

Эта онтологическая задача должна быть разрѣшена совмѣстно съ проблемой познанія, какъ это видно изъ предыдущей цитаты. Міръ подлиннаго бытія познается только разумомъ: «ибо не имѣющая ни цвѣта ни формы, неосязаемая, вѣчно пребывающая сущность (*οὐσία*) зрима только одному разуму, кормчому души» (Федръ, 247 с.). Въ глазахъ Платона именно наличность разума служитъ главнымъ доказательствомъ существованія міра вѣчнаго бытія; первую ступень образуетъ математика, имѣющая дѣло съ вѣчными необходимыми истинами, но полное проникновеніе въ міръ сущностей возможно лишь при помощи діалектики.

Всѣмъ извѣстно, какимъ именно способомъ разрѣшаетъ Платонъ онтологическую задачу. Вѣчное и неизмѣнное не образуетъ единой цѣлой и непрерывной субстанции, какъ думалъ родственный ему по духу Парменидъ, а распадается на міръ отдѣльных сущностей, пребывающихъ внѣ пространства и времени, такъ называемыхъ «идей». Идеи являются прообразами существующаго (*παράδειγματα*) и, отпечатлѣваясь въ безформенной, трудно поддающейся опредѣленію матеріи, образуютъ предметы чувственнаго міра; сама идея при этомъ не измѣняется. Каждый предметъ обладаетъ тѣмъ или инымъ свойствомъ лишь благодаря сопричастію идеи (*μετοχή*) которая какъ бы присутствуетъ (*παρουσία*) и общается съ нимъ (*κοινωνία*). Въ дальнѣйшей разработкѣ этой теоріи, подъ влияніемъ пифагорейцевъ, съ которыми Платонъ близко сошелся во время путешествія въ Италію, къ идеямъ были присоединены числа, служащія какъ бы посредниками между міромъ идей и чувственныхъ предметовъ <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Я не могу примкнуть къ попыткамъ толкованія идей Платона какъ логическихъ понятій или законностей, имѣющихъ мѣсто въ душѣ человѣка или въ мысляхъ Бога. Это толкованіе въ новое время было дано впервые историкомъ философіи Теннеманномъ и подробно развито Лютославскимъ (*Lutoslawski. Origin and growth of Platos logic. London, 1897, 2-е изд. 1905*) и Марбургской школой (*Natorp, Platos Ideenlehre. Leipzig, 1903*). Если даже не обращать вниманія на діалоги Федръ, Пиръ, Федонъ и Государство, принадлежащія къ первому «докритическому» періоду творчества Платона, и основные взгляды которыхъ подверглись будто бы переработкѣ въ діалектическихъ діалогахъ, то во всякомъ случаѣ Тимей не поддается такому толкованію. Этотъ діалогъ, по общему признанію, является однимъ изъ послѣднихъ, но въ немъ съ полной ясностью изложено ученіе объ идеяхъ какъ

Какъ настоящій ученикъ Платона, Аристотель не сомнѣвается въ существованіи міра неизмѣннаго и вѣчнаго. Его изученіе и составляетъ задачу первой философіи «теоретическаго разсмотрѣнія первыхъ началъ и причинъ»,—науки, которая изучаетъ «сущее, поскольку оно является сущимъ (τὸ ὄν ἢ ὅν) и то, что свойственно ему какъ таковому», и которая находитъ свое завершеніе въ познаніи «вѣчной недвижимой сущности»—Бога. Ни одна наука не можетъ имѣть своимъ предметомъ существующіе въ наличности индивидуумы чувственнаго міра, ибо число ихъ необозримо, а «о безконечномъ нѣтъ науки»; она не рассматриваетъ явленія случайныя, которыя могутъ быть и не быть, но доходитъ до познанія необходимыхъ истинъ.

Орудіемъ теоретическаго познанія является разумъ. Въ этомъ отношеніи Аристотель такъ близко слѣдуетъ за Платономъ, что не разъ наличность разума выставляетъ какъ одно изъ доказательствъ существованія вѣчнаго и неизмѣннаго. «Если нѣтъ ничего кромѣ существующихъ въ отдѣльности предметовъ,—говоритъ онъ въ *Метафизикѣ*,—не было бы ничего мыслимаго, но все воспринималось бы чувствами и никакой науки не существовало бы (ἐπιστήμη οὐδεὶς), развѣ только кто-нибудь чувственное воспріятіе назоветъ наукой. Не было бы ни вѣчнаго, ни недвижимаго, ибо все, воспринимаемое чувствами, разрушается и находится въ движеніи». (*Метаф.* III, 999 b.). «Воспріемникомъ мыслимаго и сущностей является разумъ» (XII, 1072 b. 22). Попытки превратить Аристотеля въ сенсуалиста, повторяющіяся до послѣдняго времени, не имѣютъ подъ собой никакой почвы.

Вмѣстѣ съ Платономъ Аристотель признаетъ, что неизмѣнно сущее образуетъ совокупность отграниченныхъ другъ отъ друга формъ, реализующихся при посредствѣ матеріи. Онъ беретъ отъ Платона основные термины своей философіи — εἶδος — видъ, οὐσία — сущность и вообще извѣстную часть своего онтологическаго пути проходитъ объ руку съ учителемъ. Но дальше дороги расходятся, и та переработка, которой Аристотель подвергаетъ идеи Платона, ведетъ къ совершенно новому и оригинальному міропониманію.

Я указалъ главные черты сходства между обоими великими

---

реальныхъ существахъ. Признать идеи продуктомъ творчества деміурга также нельзя: деміургъ ничего не творитъ, онъ лишь устрояетъ міръ, смотря на предвѣчные образцы.



философами, но оно не ограничивается сказаннымъ. Общность основныхъ концепцій влечетъ за собой рядъ сходныхъ чертъ и въ деталяхъ разработки; это особенно бросается въ глаза, если читать ихъ произведенія въ скорости другъ за другомъ. Близость къ Платону сказывается даже въ той области, гдѣ Аристотель значительно превосходитъ его, въ натурфилософіи. Я имѣю въ виду органическое пониманіе вселенной, взгляды на міръ какъ на живое существо, превосходно изложенный въ Тимееѣ и ставшій однимъ изъ краеугольныхъ камней натурфилософіи Аристотеля. Въ Государствѣ Платонъ проводитъ параллель между государствомъ и отдѣльнымъ человѣкомъ. Желая опредѣлить понятіе справедливости и затрудняясь найти его при разсмотрѣніи индивидуума, онъ переходитъ къ разсмотрѣнію общества—этого большого человѣка; у Аристотеля мы встрѣчаемъ уже органическую теорію общества, въ формѣ близкой къ современной. Въ раздѣленіи формъ государственнаго устройства и ихъ оцѣнкѣ, въ опредѣленіи искусства, въ отдѣльныхъ вопросахъ этики Аристотель довольно близко слѣдуетъ за Платономъ. Его вліяніе сказывается и въ психологіи, особенно тамъ, гдѣ Аристотель не гонится за точностью, напр. въ подраздѣленіи души для потребностей этики. Если Аристотель при всемъ этомъ ведетъ постоянную полемику съ учителемъ, критикуетъ его ученіе объ идеяхъ, доказываетъ несостоятельность многихъ натурфилософскихъ взглядовъ, то это не должно вводить въ заблужденіе. Давно уже замѣчено, что больше всего разногласій можно ожидать между людьми, стоящими рядомъ, на общей почвѣ.

Если бы до насъ дошли раннія сочиненія Аристотеля, мы могли бы составить болѣе правильное представленіе о развитіи его философіи и постепенной переработкѣ платонизма. Даже изъ скудныхъ отрывковъ и указаній можно видѣть, что Аристотель въ началѣ своей дѣятельности сильнѣе подражалъ Платону. Онъ разрабатывалъ съ любовью форму діалога и по свидѣтельству Цицерона «изливалъ золотой потокъ краснорѣчія» (*aureum flumen orationis fundens*. Acad. II, 41). Въ діалогѣ Евдемъ онъ разсуждалъ о божественныхъ свойствахъ гармоніи, признавалъ безсмертіе души и съ довѣріемъ относился къ пророческимъ снамъ. Все это въ послѣдствіи исчезло, и мы можемъ только благодарить судьбу. вмѣсто рабскаго подражанія великому

образцу, изъ котораго не могли выйти ни Спевсиппъ, ни Ксенократъ, Аристотель завѣщаль вѣкамъ не менѣ замѣчательный образецъ философа-ученаго.

Аристотель представляетъ изъ себя примѣръ—не особенно частый въ исторіи—того, какъ крупный умъ и рѣзко выраженная индивидуальность, черпая идейное богатство въ школѣ великаго мыслителя, можетъ тѣмъ не менѣ въ полной мѣрѣ проявить себя, создавая свою систему. Оставаясь платоникомъ по школѣ, Аристотель совершенно оригиналенъ и въ общемъ далекъ отъ Платона. Сравнительная характеристика обоихъ мыслителей составляла во всѣ времена излюбленную тему. На фрескѣ Рафаэля, «Аѳинская школа», Платонъ изображенъ въ видѣ старца, ведущаго бесѣду съ ученикомъ Аристотелемъ. Въ одной рукѣ онъ держитъ книгу «Тимей», другая приподнята вверхъ и указываетъ перстомъ на небо. Аристотель—мужъ въ расцвѣтѣ силы, протянутой впередъ рукой какъ бы умѣряетъ порывъ суроваго учителя и приближаетъ его къ землѣ; въ другой рукѣ у него «Этика». Гете въ своей много разъ цитированной характеристикѣ сравниваетъ Платона съobeliskомъ или острымъ пламенемъ, взвивающимся къ небу, тогда какъ Аристотель—умъ строительный, напоминаетъ ему правильно vzdымающуюся пирамиду. Въ противоположность Рафаэлю для Эйкена Платонъ—юноша. «Если мы можемъ сравнить Платона съ юношей, водушевленнымъ всѣмъ, что есть высокаго и всей душой отдающимся этому высокому, то Аристотель представляетъ изъ себя спокойнаго, разсудительнаго мужа, который сохранилъ въ битвахъ жизни идеалы юности и теперь съ осторожностью и силой стремится воплотить ихъ въ мѣръ дѣйствительности»<sup>1)</sup>.

Во всѣхъ этихъ характеристикахъ лежитъ несомнѣнно доля истины, сводящаяся къ выясненію различнаго темперамента обоихъ философовъ, поскольку онъ отразился въ ихъ произведеніяхъ. Платонъ представлялъ изъ себя удивительно сложную и очень ярко проявлявшуюся натуру, различныя стороны которой не всегда уравнивали другъ друга. Въ цѣломъ рядѣ диалоговъ онъ съ неотразимой силой захватываетъ читателя, отрываетъ отъ земли и уноситъ въ мѣръ идеала. Но это результатъ

<sup>1)</sup> *R. Eucken.* Ueber die Bedeutung der Aristotelischen Philosophie für die Gegenwart. Akad. Antrittsrede. 1872, p. 9.

не философской аргументаціи, а глубокихъ личныхъ переживаній, выраженныхъ въ необыкновенно художественной формѣ. Здѣсь затронуты темы, близкія всякому человѣку и очевидно сильно волновавшія автора: безсмертіе души, загробная жизнь, въ которой осуществится справедливость, не всегда встрѣчающаяся здѣсь, на землѣ, бѣгство въ міръ идей отъ ужасовъ жизни, жизнь, какъ приготовленіе къ смерти, вопросы любви, ея апоѳеозъ, превращающій простое человѣческое чувство въ первую ступень философскаго Эроса и т. д. Художественные оттѣнки рѣчи непрерывно мѣняются сообразно съ характеромъ предмета: отъ добродушнаго юмора до язвительной ироніи, отъ легкаго налета грусти до торжественнаго паѳоса, переходящаго въ лиризмъ. Но на ряду съ этимъ Платонъ предстаетъ передъ нами какъ математикъ, считающій нужнымъ до мелочей опредѣлять пропорціи, по которымъ смѣшана душа, какъ педантичный и сухой діалектикъ, способный привести въ отчаяніе читателя безконечными подраздѣленіями и плохими софизмами, наконецъ, какъ законодатель, изгоняющій изъ государства поэтовъ и доходящій въ своемъ пренебреженіи къ индивидуальному лицу до жестокости. Очевидно это была личность необыкновенно широкаго діапазона и, несмотря на многое, писанное о немъ, до сихъ поръ недостаточно объясненная.

Въ сравненіи съ Платономъ Аристотель проще и цѣльнѣе.

Первое впечатлѣніе отъ его произведеній, что это сухіе, очень ученые и мѣстами довольно утомительные трактаты. Это впечатлѣніе усугубляется тѣмъ, что многіе изъ сочиненій Аристотеля дошли до насъ въ испорченномъ видѣ, другіе не были обработаны, а представляютъ изъ себя черновые конспекты лекцій. Слогъ неровный: мѣстами мысль сжата до невозможности, короткія предложенія слѣдуютъ другъ за другомъ съ невѣроятной быстротой, мѣстами совершенно ненужныя и водянистыя повторенія. Отдѣльныя фразы, нерѣдко въ самыхъ интересныхъ мѣстахъ, совершенно не имѣютъ смысла; иногда теченіе мысли вдругъ обрывается и начинается что-то совершенно новое. Ни одинъ авторъ не вызывалъ столько комментаріевъ; если собрать ихъ всѣ вмѣстѣ, начиная съ Александра Афродизійскаго и кончая Боницемъ, они одни могутъ заполнить цѣлую бібліотеку. Дѣйствительно, помощь комментаторовъ во многихъ мѣстахъ положительно необходима.

Но если преодолѣть всѣ эти непріятности и прочесть хотя нѣсколько произведеній, картина мѣняется. Сѣрая оболочка спадаетъ, и передъ глазами читателя вырисовываются контуры необыкновенно стройнаго и опредѣленнаго міровоззрѣнія. Кажется, будто всѣ книги (объемъ которыхъ больше чѣмъ въ два раза превышаетъ написанное Платономъ) сразу въ законченномъ видѣ вышли изъ головы автора. вмѣсто художественной формы діалога, нерѣдко оставляющей читателя въ недоумѣніи насчетъ истинной мысли автора, намъ дана форма научно-философскаго трактата, матеріалъ котораго расположенъ въ строгой логической послѣдовательности. Въ началѣ излагается литература вопроса—все, что писали и думали предшественники, что является ходячимъ мнѣніемъ народа,—все это обсуждается и подвергается критикѣ. Затѣмъ формулируются нерѣшенные вопросы, указываются трудности, возникающія при рѣшеніи ихъ въ томъ или другомъ направленіи, такъ называемыя апоріи. Для разрѣшенія вопроса привлекается весь имѣющійся на лицо фактической матеріалъ; выводы идутъ въ строгой постепенности, шагъ за шагомъ, послѣ разносторонняго освѣщенія фактовъ. Окончательный результатъ всегда резюмируется, и тогда ставится точка: «объ этомъ сказано достаточно». Этотъ порядокъ повторяется съ небольшими измѣненіями въ каждой книгѣ. Еще въ большихъ сочиненіяхъ, соединенныхъ въ одно цѣлое неумѣлой рукой редактора или дѣломъ случая, основной планъ иногда затемняется, но такія произведенія какъ *parva naturalia*—рядъ отдѣльныхъ книгъ, служащихъ дополненіемъ къ ученію о душѣ, остаются и для современнаго ученаго трудно достигаемымъ образцомъ научнаго стиля.

Въ самомъ изложеніи предмета Аристотель проявляетъ большой научный тактъ: «образованный человѣкъ будетъ въ каждомъ отдѣльномъ родѣ наукъ производить изслѣдованіе съ той степенью точности, какую позволяетъ природа предмета: одинаково странно одобрять краснорѣчіе математика и требовать научныхъ доказательствъ отъ оратора» (Ник. эт. 1094 b, 23). Степень точности, достигнутая Платономъ въ обоснованіи основныхъ положеній его метафизики и натурфилософіи не можетъ удовлетворить Аристотеля. Діалектика представляется ему лишь предварительной ступеню, выясняющей простую вѣроятность того или иного положенія «она лишь испытываетъ то, что познаетъ

философія» (Met. 1004 b, 25). Полной точностью обладает лишь научное доказательство „ἀπὸδείξις“ — заключение, вытекающее съ полной необходимостью изъ установленныхъ посылокъ. Вопросы научной методики настолько привлекаютъ вниманіе Аристотеля, что онъ самостоятельно разрабатываетъ цѣлую дисциплину, имѣющую своимъ предметомъ силлогизмъ и доказательство, такъ наз. аналитику, — то, что у насъ извѣстно подъ именемъ логики. Повидимому, точность математическаго доказательства была для Аристотеля путеводной звѣздой, какъ это доказываетъ Эйкенъ.

Настоящимъ математикомъ Аристотель не былъ никогда; по складу своего ума это былъ естествоиспытатель, постоянно державшій мысль подъ контролемъ факта. Даже въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ приходитъ къ выводамъ, абсурднымъ на нашъ взглядъ, всегда можно обнаружить въ основѣ ихъ факты, казавшіеся элину того времени точно установленными. Здѣсь сказалась, можетъ быть, кровь длиннаго ряда предковъ врачей: его отецъ, врачъ, велъ свое происхожденіе отъ извѣстнаго по Гомеру Махаона, сына Асклепія. Гомперцъ поэтому удачно характеризуетъ Аристотеля какъ соединеніе Асклепіада и Платоника <sup>1)</sup>. Ставить Аристотелю въ упрекъ, что онъ не былъ экспериментаторомъ, значитъ совершенно не имѣть исторической перспективы и не совсѣмъ ясно понимать значеніе эксперимента; онъ лежитъ совсѣмъ не въ той области, которую разрабатывали древніе натурфилософы.

Форма, въ которую отливалъ Аристотель свою систему, соотвѣтствовала характеру преподаванія въ Ликее, гдѣ читались систематическія лекціи передъ подготовленными слушателями. Въ этикѣ Аристотель даже опредѣляетъ условія, которымъ долженъ удовлетворять слушатель. Эти лекціи исчерпывали всю доступную въ то время область знанія: научную методику, первую философію, физику, психологію, ученіе о животныхъ и растеніяхъ, этику, политику, поэтику, реторику, общую математику, механику и даже медицину. Нельзя не поражаться тѣмъ громаднымъ количествомъ фактическаго матеріала, которымъ Аристотель владѣлъ и распоряжался совершенно свободно. Въ глазахъ многихъ значеніе Аристотеля этимъ окончательно исчерпывается; онъ рисуется энциклопедистомъ, осторожнымъ ученымъ,

<sup>1)</sup> Gomberg, Griechische Denker. Bd. III. Leipzig. 1909.

и только. Но вѣдь ученость сама по себѣ не особенно большое достоинство, и то обаяніе, которое производилъ Аристотель въ теченіе вѣковъ, зависитъ, главнымъ образомъ, не отъ нея. Синтезъ Платоника и Асклепіада былъ гораздо глубже, чѣмъ это думаетъ Гомперцъ, въ глазахъ котораго Демокритъ и атомизмъ совершенно заслоняютъ Аристотеля. Чрезъ всю научную энциклопедію Аристотеля проходитъ одно цѣльное міровоззрѣніе, связывающее всѣ области знанія въ органическое цѣлое, и жизненнымъ узломъ его является метафизика.

Строго объективное и сухое изложеніе какъ будто рассчитано на то, чтобы скрыть личность автора. Но это только кажется такъ; на самомъ дѣлѣ, по мѣрѣ дальнѣйшаго знакомства съ произведеніями, она выступаетъ все яснѣе, и вмѣстѣ съ скудными біографическими данными позволяетъ возстановить духовный обликъ Аристотеля. «Этотъ мужъ былъ умѣренъ (μέτριος) въ своихъ привычкахъ до чрезвычайности», читаемъ мы въ одной изъ біографій <sup>1)</sup>; дѣйствительно, чувство мѣры, необыкновенной уравновѣшенности сквозитъ во всѣхъ его писаніяхъ и особенно ясно проявляется въ этикѣ. До насъ дошли оскорбительныя эпиграммы, гдѣ Аристотель рисуется чревоугодникомъ и вообще человѣкомъ невоздержанной жизни; враги рассказывали, что онъ въ молодости протратилъ большое состояніе, что онъ непочтительно обходился и ссорился съ Платономъ <sup>2)</sup>. Къ этимъ рассказамъ нужно относиться, конечно, осторожно, но я не вижу необходимости отвергать ихъ цѣликомъ, какъ это дѣлаютъ иногда нѣмецкіе біографы, желающіе стряхнуть всякую пылинку съ великаго человѣка. Та личность, которая выступаетъ передъ нами въ произведеніяхъ, такъ же какъ и самыя произведенія, есть дѣло жизни и долгой работы надъ самимъ собой «ради прекраснаго» (*καλῶ ἔνεκα*); а то, что достигнуто безъ труда, не достоинство, какъ замѣчаетъ самъ Аристотель. Если у него и были страсти, онѣ меркли передъ яснымъ, немного холоднымъ свѣтомъ разума и насмѣшливой улыбкой, которая такъ часто проскальзываетъ въ его критическихъ отзывахъ. Разумъ былъ его настоящей стихіей. Вспомнимъ цитату, приведенную мною раньше о высшемъ блаженствѣ; это апоѳеозъ разума, и соот-

<sup>1)</sup> Aristotelis vita (auctore Ammonio), въ Парижскомъ изданіи Діогена Лаэртія, р. 11—12.

<sup>2)</sup> См. *Stahr*. Aristotelia. I. Halle. 1830. 1. Das Leben des Aristoteles.

вѣтственно этому Первый Двигатель рисуется Аристотелю какъ вѣчно дѣятельный разумъ, замкнутый въ себя. Къ нему стремится все, какъ къ предмету любви (*ὡς ἐρῶμενον*), самъ же онъ пребываетъ въ вѣчномъ блаженствѣ мысли, довольствуясь собой и нисколько не интересуясь движимымъ имъ міромъ. Многого бы желалъ человѣкъ для себя, многія изъ этихъ чаяній были воплощены Платономъ въ чудныхъ мифахъ, но не слѣдуетъ обольщаться, говорить намъ Аристотель: въ области разума нѣтъ мѣста вымысламъ. Аристотель чтитъ поэтовъ, тонко понимаетъ ихъ и учитываетъ ихъ психологическое дѣйствіе, но, не изгоняя поэтовъ изъ государства, какъ Платонъ, онъ изгоняетъ мифологию изъ области философіи. Ея назначеніе выражать вѣрованія толпы, «мифологическое философствованіе недостойно серьезнаго разсмотрѣнія» (Мет. 1000 а, 18); и онъ бросаетъ по адресу учителя холодно-насмѣшливое замѣчаніе: «утверждать же, что идеи—образцы, которымъ сопричастно все остальное, значитъ пустословить (*κευλολογεῖν*) и говорить поэтическія метафоры» (ib. 991 а, 20). Если разумъ не даетъ доказательствъ въ пользу безсмертія личности, то нечего и мечтать о немъ; надо примириться съ тѣмъ, что смерть есть самое страшное изъ золъ. Чтобы достигнуть блаженства, необходима неустанная работа: «дѣятельность соотвѣтственно достоинствамъ души»; но могутъ ли эти пріобрѣтенныя съ такимъ трудомъ достоинства гарантировать эвдемонию? Аристотель просто и ясно отвѣчаетъ — нѣтъ; надо еще родиться счастливымъ. Пріямъ не можетъ быть жалкимъ бѣднякомъ, но кто же рѣшится назвать его блаженнымъ? Утѣшеніемъ можетъ служить лишь сознаніе правильности своихъ дѣйствій.

Мы знаемъ, что и къ Аристотелю судьба не была милостива до конца: послѣ смерти Александра Македонскаго онъ принужденъ былъ оставить Ликей и бѣжать изъ Аеинъ, такъ какъ былъ обвиненъ, какъ въ свое время Сократъ, въ оскорбленіи боговъ. Годъ спустя онъ умеръ отъ мучительной болѣзни желудка; рассказы о его самоубійствѣ, очевидно, вымышлены. Діогенъ Лаэртій сохранилъ намъ его завѣщаніе, которое рисуетъ Аристотеля любящимъ и заботливымъ человѣкомъ. Оно показываетъ, что разсужденія Аристотеля о дружбѣ, которую онъ понималъ въ широкомъ смыслѣ, обнимающемъ нашу любовь, не были простыми фразами.

Школа Аристотеля, во главѣ которой онъ стоялъ 12 лѣтъ, въ возрастѣ отъ 50 до 62 лѣтъ, была проникнута тѣмъ же духомъ научнаго изслѣдованія. Нѣтъ сомнѣнія, что Аристотель одинъ не могъ бы собрать и разработать такое множество матеріала, какой имѣется въ его естественной исторіи и въ исторіи 148 греческихъ конституцій. Кромѣ того, ученики самостоятельно дополняли и продолжали дѣло учителя: Теофрастъ написалъ естественную исторію растений и исторію физики, Эвдемъ—исторію математики и астрономіи, Менонъ—исторію медицины, Аристоксенъ разрабатывалъ ученіе о музыкѣ. Со смертью Аристотеля и его ближайшихъ учениковъ научный характеръ перипатетической школы исчезъ безвозвратно.

## ГЛАВА II.

### Онтологія Аристотеля.

Вся обширная область человѣческаго мышленія раздѣляется Аристотелемъ на три главныхъ вида: 1) мышленіе практическое (*πρακτικὴ διάνοια*), имѣющее въ виду совершеніе какого нибудь дѣйствія; 2) мышленіе созидательное или поietetическое (*ποιητικὴ*), въ результатѣ котораго создается какой нибудь предметъ, будь то домъ или трагедія и 3) теоретическое или созерцательное (*θεωρητικὴ*), т.-е. разсматриваніе предметовъ или дѣйствій, объективное изученіе дѣйствительности, не преслѣдующее какихъ либо постороннихъ задачъ, но имѣющее цѣль въ самомъ себѣ. Этотъ высшій родъ мышленія свойственъ исключительно человѣку, тогда какъ зачатки другихъ видовъ мы встрѣчаемъ и у животныхъ: онъ служитъ основой наукъ теоретическихъ.

Теоретическія науки увѣнчиваютъ собой всю область человѣческаго знанія и распадаются на три основныхъ дисциплины, *математику, физику* или ученіе о природѣ и наконецъ *первую философію*. Эта послѣдняя наука больше извѣстна подъ именемъ *метафизики*, названія совершенно случайнаго, даннаго редакторомъ сочиненій Аристотеля, который помѣстилъ рядъ книгъ, имѣющихъ отношеніе къ первой философіи послѣ книгъ о природѣ (*μετὰ τὰ φυσικά*, а затѣмъ и просто *μεταφυσικά*). Самъ Аристотель называлъ ее или первой философіей (*πρώτη φιλοσοφία*), или просто философіей (*σοφία*), или наконецъ теологіей (*θεολογική*),



такъ какъ ученіе о первыхъ началахъ включаетъ въ себя ученіе о божественномъ.

Первая философія дѣйствительно представляетъ изъ себя узелъ, который связываетъ въ одно цѣлое нити различныхъ наукъ. Она даетъ ключъ къ ихъ пониманію и въ свою очередь можетъ быть вполне понята только при условіи основательнаго знакомства съ ними. Ученіе о природѣ само образуетъ философію, но только вторую (*δευτέρα φ.*) Можно начинать съ нея и переходить къ первой—такого пути держался Аристотель въ своихъ лекціяхъ,—но можно идти и наоборотъ. Мы изберемъ послѣдній путь, болѣе подходящий для цѣлей краткаго изложенія системы, и постараемся прежде всего выяснить основныя положенія метафизики Аристотеля, поскольку они имѣютъ отношеніе къ нашей темѣ.

Пониманіе ученія Аристотеля объ основахъ бытія представляетъ значительныя трудности. И они зависятъ не только отъ безпорядка, въ которомъ дошла до насъ метафизика и краткой конспективности нѣкоторыхъ отдѣловъ ея—причины трудностей коренятся глубже. Между современнымъ европейцемъ и эллиномъ 4-го вѣка до Р. Х. лежатъ 23 столѣтія. Мы пользуемся тѣми же способами выраженія мыслей, термины, введенные греками, сдѣлались основой нашей философской терминологіи, но за два тысячелѣтія на нихъросло столько новыхъ ассоціацій, что самыя слова звучатъ для насъ совершенно иначе. Доведись намъ писать то же самое, мы выразили бы это совершенно другими словами. Чтобы понять подлинную мысль Аристотеля кромѣ внимательнаго отношенія къ той умственной средѣ, въ которой онъ жилъ, необходимо насколько возможно освободиться отъ современныхъ, въ особенности отъ школьныхъ взглядовъ, и, сохраняя глаза открытыми для созерцанія окружающаго міра, слѣдовать за философомъ какъ ребенокъ. Все это, конечно, трудно, а потому греческая философія для насъ вполне понятна быть не можетъ; этимъ объясняется нескончаемое количество противорѣчивыхъ сужденій объ одной и той же фразѣ.

Задачею первой философіи является «разсмотрѣніе первыхъ началъ и причинъ». Оно неизбежно приводитъ къ вопросу, *что же существуетъ въ дѣйствительности — τί τὸ ὄν*, поэтому изслѣдованіе «сушаго, какъ и такового, и того, что принадле-

жить сущему самому по себѣ» занимаетъ въ метафизику первое мѣсто. Метафизика представляетъ изъ себя совершенно самостоятельную науку: «она не тождественна ни съ одной изъ частныхъ наукъ, такъ какъ ни одна изъ послѣднихъ не изслѣдуетъ общихъ положеній о сущемъ, какъ таковомъ (*καθόλου περί τοῦ ὄντος ἢ ὄν*), но отдѣляя какую нибудь одну часть, разсматриваетъ, что можетъ происходить съ ней, какъ на примѣръ, математическія науки» (Мет. IV, 1003а, 22). Тотъ отдѣлъ первой философіи, который занимается вопросомъ о природѣ бытія вообще, получилъ въ послѣдствіи названіе *онтологіи*<sup>1)</sup>. Если среди сущаго найдется что нибудь неподвижное и вѣчное, то оно явится несомнѣнно чѣмъ-то божественнымъ—первымъ началомъ въ собственномъ смыслѣ слова (XI, 1064а, 36). Поэтому Аристотель въ нѣкоторыхъ мѣстахъ называетъ первую философію *теологіей*. Но эта часть была разработана Аристотелемъ лишь въ самыхъ общихъ чертахъ (вторая половина XII книги), и главное мѣсто въ сборникѣ, извѣстномъ подъ именемъ метафизики, занимаетъ онтологія.

Центральный пунктъ онтологіи Аристотеля и всего его міропониманія образуетъ ученіе объ *υσία*—*οὐσία*—единичномъ бытіи какъ таковомъ, существѣ или сущности. Въ установленіи этого основного философскаго понятія Аристотель слѣдуетъ своему обычному методу<sup>2)</sup>. Онъ исходитъ изъ того, что извѣстно каждому и, постепенно углубляя и очищая обычные представленія—спутанныя, неясныя, иногда ошибочныя—вырабатываетъ научныя понятія, охватывающія природу вещей. «Первому для насъ» (*πρώτον πρὸς ἡμᾶς*) или «болѣе извѣстному намъ» (*γνωριμώτερον π. ἡ*) противопоставляется «первое по природѣ» (*πρώτον φύσει*), которое «для насъ» является конечно позднѣйшимъ (*ὕστερον*). Все, что было высказано прежними философами по данному

1) Терминъ онтологія предложенъ картезианцемъ Клаубергомъ. Хр. Вольфъ, благодаря которому этотъ терминъ получилъ широкое распространеніе, опредѣляетъ его въ полномъ согласіи съ Аристотелемъ: *Ontologia seu philosophia prima est scientia entis in genere, seu quatenus ens est.*

2) Желаящій подробнѣе ознакомиться съ методами Аристотеля найдеть полное изложеніе вопроса въ книгѣ Эйкена (*R. Eucken. Die Methode der Aristotelischen Forschung. Berlin, 1872*). Эйкенъ принадлежитъ къ числу ученыхъ, глубже другихъ понимающихъ личность Аристотеля и значеніе его системы.

вопросу, также принимается во вниманіе и подвергается самому серьезному обсужденію. Аристотель съ довѣріемъ относится къ силамъ человѣческаго разума и почти во всѣхъ высказанныхъ мнѣніяхъ, какъ бы они ни разнились отъ его собственныхъ, находитъ извѣстную долю истины. «Изъ этихъ мнѣній одни высказываются большинствомъ и древними, другіе немногими и славными мужами: естественно предположить, что ни тѣ, ни другіе не могли ошибаться во всемъ, но въ чемъ нибудь одномъ или даже въ большинствѣ своихъ мнѣній были правы» (Ник. Эт. I, 1098b, 27). Эта фраза очень характерна для Аристотеля. Я бы сказалъ, что его преобладающей чертой было стремленіе *философски углубить обычное пониманіе дѣйствительности*. Отъ этого зависитъ кажущаяся элементарность многихъ положеній его системы.

Попытки опредѣлить подлинную природу существующаго, вызываютъ прежде всего вопросъ, что мы называемъ *существующимъ* (τὸ ὄν), въ какихъ значеніяхъ мы употребляемъ это слово. Точное перечисленіе обычнаго значенія термина обычный техническій приемъ, съ котораго Аристотель начинаетъ изслѣдованіе. Названіе «существующаго» можно примѣнить и къ предметамъ, какъ напримѣръ, человѣкъ, лошадь, и къ качествамъ предмета—бѣлый человѣкъ, музыкантъ, и къ количественной характеристикѣ—двухфутовой, и къ нахожденію предмета въ извѣстномъ мѣстѣ или времени, къ отношенію между однимъ предметомъ и другимъ, вообще ко всему, что подходитъ подъ ту или иную «категорію». Что высказывается (*κατηγορεῖται*) о чемъ либо, то до извѣстной степени существуетъ (См. Мет. V, гл. 7; VII, гл. 1).

Но это положеніе сейчасъ же подвергается ограниченію: «Хотя существующее употребляется въ столькихъ различныхъ значеніяхъ, *первымъ* изъ нихъ является существующее какъ опредѣленный предметъ, то именно, которое обозначаетъ *оубію* (*ὑπερ σφαιραὶ οὐσίᾳ*)» (VII, 1028a, 14) Въ ряду категорій *оубія* занимаетъ первое мѣсто, и въ сочиненіи, посвященномъ вопросу о категоріяхъ, мы находимъ слѣдующія опредѣленія ея. «*Оубія* въ собственномъ, первоначальномъ и наиболѣе употребляемомъ смыслѣ то, что не высказывается ни о какомъ подлежащемъ предметѣ и не заключается ни въ одномъ подлежащемъ, напримѣръ: этотъ опредѣленный человѣкъ или эта опредѣленная лошадь» (2 а, 11). «Всякая *оубія* повидимому обозначаетъ нѣчто опредѣленное» (*τὸδε*

ти) (3 b, 10). «Ὀὐσία не допускаетъ примѣненія понятій быть больше и меньше» (3 b, 33). «Самая же характерная ея особенность по видимому состоитъ въ томъ, что, оставаясь тождественной и единичной по числу, она является носительницей противоположныхъ свойствъ (τῶν ἐναντιῶν εἶναι δεχτικόν)». Подобнаго нельзя утверждать ни о чемъ другомъ, что не есть οὐσία, какъ на примѣръ: «цвѣтъ, оставаясь однимъ и тѣмъ же по числу, не будетъ бѣлымъ и чернымъ, тотъ же самый единичный поступокъ не будетъ плохимъ и порядочнымъ... Οὐσία же оставаясь той же самой, принимаетъ противоположныя свойства, какъ на примѣръ, этотъ человекъ, оставаясь тѣмъ же самымъ, иногда будетъ бѣлымъ, иногда темнымъ, теплымъ или холоднымъ, плохимъ или хорошимъ» (4 a 10).

Таково *предварительное* опредѣленіе термина οὐσία, знакомство съ которымъ предполагаетъ онтологія. Изъ приведенныхъ цитатъ ясно, что οὐσία, какъ основная категорія, можетъ быть переведена словомъ *существо*; отсюда наше «имя существительное», черезъ посредство латинскаго substantivum.

Ученіе Аристотеля о категоріяхъ доставляло много хлопотъ ученымъ. Это было первое сочиненіе Аристотеля, получившее извѣстность въ Европѣ въ началѣ среднихъ вѣковъ; оно опредѣлило форму, въ которую отливалась схоластика съ ея ученіемъ объ универсаліяхъ, пока не сдѣлалось извѣстнымъ ученіе Аристотеля въ цѣломъ. Но и до самаго послѣдняго времени историки философіи не могли столкнуться относительно значенія категорій въ системѣ Аристотеля <sup>1)</sup>. Одни склонны были видѣть въ нихъ грамматическія подраздѣленія, другія основныя философскія понятія, третьи прилагали къ нимъ мѣрку кантовскихъ категорій. За послѣднее время чаще всего приводятъ мнѣніе Брандиса <sup>2)</sup>, по которому категоріи представляютъ изъ себя предварительную обработку дѣйствительности, вспомогательныя понятія (Hülfsbegriffe). Къ нему склоняется и Целлеръ, считающій ихъ остовомъ, на который наносятся реальныя понятія.

<sup>1)</sup> Сводку этого вопроса см. у Целлера. *Zeller. Philosophie der Griechen*, II, 2. 258.

<sup>2)</sup> См. напр. *Tatarakiewicz. Disposition der Aristotelischen Principien*. Giessen. 1910. Эта работа вышла изъ нѣдръ Марбургской школы, но отличается значительно большимъ безпристрастіемъ по отношенію къ Аристотелю, чѣмъ труды Наторна и Герланда.

Это мнѣніе довольно точно передаетъ взглядъ самого Аристотеля, который никогда не смотрѣлъ на категоріи, какъ на нѣчто окончательное и только начиналъ съ нихъ настоящее изслѣдованіе. Не останавливаясь долѣе на этомъ вопросѣ, я хотѣлъ бы отмѣтить одно предубѣжденіе, связанное съ близостью категорій къ современнымъ грамматическимъ формамъ. Высказывались прежде (Фр. Альб. Танге), высказывается и теперь (Маутнеръ), что вся философія Аристотеля состоитъ въ разсужденіи о словахъ, что онъ смѣшивалъ дѣйствительность съ ея словеснымъ выраженіемъ и грамматическій анализъ выдавалъ за логическій или реальный. Мы видѣли, дѣйствительно, что Аристотель начинаетъ изслѣдованіе сущаго съ перечисленія значенія словъ—*ποσαυτως λέγεται*, и этимъ какъ бы подтверждаетъ высказанное мнѣніе.

Заниматься теперь же опроверженіемъ этого мнѣнія, я считаю излишнимъ, такъ какъ неосновательность его будетъ видна изъ дальнѣйшаго, но что представляется страннымъ—это боязнь грамматики и полное устраненіе ея изъ области реального и философіи. Вѣдь основы грамматики не представляютъ изъ себя искусственно придуманныхъ правилъ; въ ея формахъ отложилось выработанное вѣками народное пониманіе и расчлененіе *опытности*, и для мыслителя, не пренебрегающаго гласомъ народа, грамматическія формы должны предстать совершенно въ иномъ свѣтѣ, чѣмъ для школьника. Я не вижу поэтому ничего удивительнаго въ томъ, что грамматическія формы рѣчи могли быть привлекаемы Аристотелемъ въ качествѣ матеріала для выработки его системы.

Устанавливая положеніе, что первымъ видомъ сущаго является *οὐσία*—«существо», и слѣдовательно все остальное не имѣетъ самостоятельнаго бытія, а получаетъ его лишь черезъ посредство существа какъ нѣчто происходящее съ нимъ или его акциденціи (*τα συμβαζήματα*), Аристотель продолжаетъ. «Первое употребляется въ различномъ смыслѣ, но *οὐσία* первое во всѣхъ отношеніяхъ и въ рѣчи (*λόγῳ*) и въ отношеніи познаніе (*γνώσει*) и по времени. Вѣдь изъ всѣхъ остальныхъ категорій ничто не существуетъ въ отдѣльности (*χωριστόν*), только она одна. Въ рѣчи *οὐσία* является первымъ, такъ какъ необходимо, чтобы въ каждомъ предложеніи находилось ея выраженіе. Мы также тогда думаемъ, что имѣемъ наилучшее знаніе о каждомъ

предметъ, когда узнаемъ *что такое* (τί ἔστιν) человекъ или огонь, а не тогда, когда узнаемъ качество, количество или мѣсто; причемъ каждую изъ этихъ послѣднихъ категорій лучше всего знаемъ тогда, когда узнаемъ *что такое* количество или качество. И тотъ вопросъ, который являлся предметомъ вѣчнаго изслѣдованія и вѣчнаго недоумѣнія и въ древности, и теперь: «что есть сущее», сводится къ вопросу, «что такое οὐσία». Одни говорятъ, что это есть *единое*, другіе *множественное*, одни *ограниченное* (πεπερασμένης), другіе — *безграницное* (ἄπειρα). Поэтому намъ слѣдуетъ больше всего и прежде всего, если не исключительно это одно,—разрѣшить, что представляетъ изъ себя этотъ видъ бытія» (VII, 1028a, 31 и сл.).

Такимъ образомъ основная проблема онтологіи окончательно связывается съ вопросомъ объ οὐσία. Въ послѣдующихъ разсужденіяхъ, непосредственно примыкающихъ къ приведенной цитатѣ, Аристотель еще глубже вдвигаетъ вопросъ объ οὐσία въ рядъ проблемъ, разрабатывавшихся прежними философами.

«Повидимому, наиболѣе явнымъ образомъ οὐσία присуща тѣламъ, поэтому мы называемъ «существами» (οὐσίαις) животныхъ, растений и части ихъ, а также естественныя тѣла, какъ напримѣръ, огонь, воду, землю, и каждое въ отдѣльности изъ нихъ и то, что составляетъ части ихъ или состоитъ изъ нихъ, частью или цѣликомъ, какъ напримѣръ: небо и части его, звѣзды, луну и солнце. Слѣдуетъ рассмотретьъ, являются ли эти тѣла единственными «существами» (οὐσίαι) или есть и другія, или ни одно изъ перечисленныхъ (не заслуживаетъ этого названія), а какія нибудь иныя. Нѣкоторымъ кажется, что границы тѣлъ, какъ напримѣръ, поверхность, линія, точка, монада—«существа» (οὐσίαι), и ихъ можно называть такъ съ\* большимъ правомъ, чѣмъ тѣло физическое или геометрическое. Далѣе, одни думаютъ, что кромѣ чувственныхъ существъ, никакихъ другихъ нѣтъ, другіе признаютъ большое число разрядовъ и считаютъ вѣчное болѣе реальнымъ; такъ, напримѣръ, Платонъ признаетъ идеи и математическія величины двумя видами существъ (δύο οὐσίαις), а третьимъ—чувственныя тѣла. Спевсиппъ считаетъ еще большее количество... Нѣкоторые говорятъ, что идеи и числа имѣютъ одну и ту же природу, все же остальное вытекаетъ отсюда: линіи и поверхности, вплоть до существа неба и чувственныхъ предметовъ. Что изъ этого сказано хорошо, что

нѣтъ, намъ надлежитъ изслѣдовать, опредѣливши прежде всего въ общихъ чертахъ, что такое οὐσία<sup>1)</sup>.

Разрѣшенію поставленныхъ вопросовъ посвящены 6 книгъ метафизики: (VII, VIII, IX, XII, XIII, XIV). Изъ нихъ XIII и XIV посвящены специально критикѣ Платона о Пифагорейцахъ, а выясненіе собственныхъ взглядовъ Аристотеля находится въ VII (Z) и VIII (H) книгѣ. Особенно важное значеніе имѣетъ VII книга,

1) Не лишнимъ будетъ привести нѣкоторыя филологическія и историческія справки относительно слова οὐσία. Это слово производятъ отъ глагола εἶμι обыкновенно черезъ посредство корня εἶ (εἶμι). По крайней мѣрѣ Платонъ въ Кратилѣ (401 с) указываетъ на существованіе древней формы εἶα. Οὐσία съ давнихъ поръ принадлежала обиходной рѣчи эллиновъ и встрѣчается у Гомера въ значеніи утвари, имущества, состоянія. Это значеніе сохранилось и во времена Аристотеля; въ Политикѣ онъ самъ часто употребляетъ οὐσία въ смыслѣ имущества. Какъ философскій терминъ это слово было примѣнено, вѣроятно, пифагорейцами, по крайней мѣрѣ изъ сохранившихся отрывковъ досократовскихъ философовъ мы встрѣчаемъ его только у Филолая (См. Diels. Fragmente der Vorsokratiker. Wortindex Kranz'a. Berlin. 1910) въ слѣдующемъ контекстѣ: θεορῶν δὲ τὰ ἔργα καὶ τὴν οὐσίαν τῶ ἀριθμῶ, и дальше: ἀριθμὸς καὶ ἅ τοῦτω οὐσία (Bd I, 243, Fr. 11). У Филолая мы встрѣчаемъ также терминъ ἐστὼ : ἅ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀίδιος οὐσα (Fr. 6), повидимому тождественный съ οὐσία (См. Boisacq. Diction. etym. de la langue grecque). Возможность примѣнять обиходный терминъ «имущество», «состояніе» въ смыслѣ философскомъ—совокупности свойствъ, которымъ владѣетъ предметъ или совокупности существенныхъ свойствъ—легко понять. У Платона этотъ терминъ встрѣчается много разъ въ значеніи сущности или подлиннаго бытія: οὐσία въ этомъ смыслѣ противопоставляется возникновенію—γένεσις (см. Ast. Lexic. platonicum).

Что касается переводовъ термина οὐσία, то ни въ одномъ языкѣ нельзя найти слово, которое могло бы включать въ себя всѣ отѣнки, связанные съ нимъ въ греческомъ языкѣ, поэтому приходится переводить его различно—смотря по смыслу. На латинскій языкъ его переводили substantia (не вполне правильно, такъ какъ substantia соотвѣтствуетъ ἰσχυρίζεσθαι) и essentia; по французски substance и essence, по-нѣмецки—Substanz и Wesen (последній переводъ самый удачный, такъ какъ Wesen обозначаетъ и существо и сущность). На русскій языкъ обычно переводятъ οὐσία—«сущность», но этотъ одинъ терминъ недостаточенъ и его приходится дополнять словомъ «существо». Можно было бы удовольствоваться однимъ последнимъ, такъ какъ и у насъ существо можетъ обозначать и предметъ и его сущность («по существу», напр., дѣла). Надо имѣть въ виду, что иногда въ переводѣ оба термина звучатъ по-русски плохо и на языкъ просится слово «существованіе» (напримѣръ, 1028b 8 : δοκεῖ εἶναι οὐσία ὑπερῶν φησὶν ἄτα μεν τοῖς σώματι). Я во многихъ мѣстахъ избѣгалъ перевода, чтобы читатель, не отвлекаясь побочными ассоціациями, лучше усвоилъ мысль Аристотеля.

которую самъ Аристотель цитируетъ подъ названіемъ «о сущности и сущемъ» (*περὶ οὐσίας καὶ τοῦ ὄντος*); внимательное чтеніе ея позволяетъ выяснитъ основной характеръ философскаго мышленія Аристотеля, такъ часто искажаемый современными комментаторами.

Слѣдуя своему обычному приему, Аристотель сначала устанавливаетъ значенія, въ которыхъ употребляется *οὐσία*—на этотъ разъ имѣя въ виду современныхъ ему философовъ—такихъ основныхъ значеній онъ насчитываетъ четыре. *Καὶ γὰρ* (1) *τὸ τί ἦν εἶναι* (2) *καὶ τὸ καθόλου* (3) *καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου* (4) *καὶ τέταρτον τοῦτων τὸ ὑποκειμένον* (1028 b, 34). «Ибо *οὐσία* кажется (1) тѣмъ опредѣленнымъ бытіемъ, которое присуще каждой вещи (точнѣе: «то, чѣмъ вещь была»), (2) общимъ понятіемъ, (3) родовымъ понятіемъ (4) и въ четвертыхъ «подлежащимъ» (субстратомъ)». Разсматривая по очереди каждое изъ этихъ значеній, подвергая его критикѣ, устраняя одно толкованіе, принимая другое, Аристотель шагъ за шагомъ тѣснѣе очерчиваетъ содержаніе термина, вѣрнѣе, заново вырабатываетъ его. То, что думали другіе, служитъ для него лишь исходнымъ пунктомъ, даетъ, такъ сказать, планъ изслѣдованія. Для насъ этотъ приемъ представляетъ нѣкоторыя неудобства, такъ какъ мы часто не можемъ знать, кого и что имѣетъ въ виду Аристотель, да и тѣ термины, при помощи которыхъ производится характеристика—понятны для современниковъ—для насъ могутъ быть крайне загадочными. Но, съ другой стороны, слѣдовать за всѣми его разсужденіями необходимо—это единственный надежный путь для уразумѣнія духа его онтологіи.

*Οὐσία* какъ *ὑποκειμένον*.

Что *οὐσία* является тѣмъ *подлежащимъ*, о которомъ высказывается что-либо, иначе говоря *субстратомъ*, носителемъ тѣхъ или иныхъ свойствъ, объ этомъ было уже говорено раньше. Но такого общаго опредѣленія недостаточно: возникаетъ вопросъ, что считать первичнымъ субстратомъ (*τὸ ὑποκειμένον πρῶτον*). Возьмемъ какой нибудь предметъ, доступный чувствамъ, напимѣръ, мѣдную статую: мы можемъ видѣть въ ней прежде всего матеріаль, изъ котораго она сдѣлана, т.-е. *матерію* (*ὕλη*), съ другой стороны опредѣленную *форму*, которая придана матеріи или ея *видъ* (*μορφή* или *εἶδος*) и наконецъ *соединеніе тою и другою* (*τὸ ἐκ τούτων*). Что же считать здѣсь основнымъ субстратомъ?



Этотъ вопросъ сразу ставитъ Аристотеля лицомъ къ лицу съ ранними греческими натурфилософами, признававшими основнымъ началомъ матерію: «ибо должно существовать какое нибудь природное начало (*τινα φύσιν*) или единое или множественное, изъ котораго происходитъ все остальное, при чемъ оно само сохраняется» (I, 983 b, 17). Фалесъ считалъ такимъ началомъ воду, Анаксименъ, и позднѣе Диогенъ, воздухъ, Гераклитъ и Гиппась—огонь, Эмпедокль признавалъ четыре основныхъ вида матеріи, присоединяя къ водѣ, воздуху, огню—землю. За признаніе матеріи *οὐσίᾳ* ей говорятъ слѣдующія соображенія, служившія и впослѣдствіи много разъ аргументами въ пользу мірового субстрата. «Если матерія не *οὐσίᾳ*, непонятно, что же иное. Когда мы устраняемъ все остальное, намъ не кажется, что все исчезло. Ибо все остальное—частью состоянія тѣль активныя или пассивныя, частью силы; длина же, ширина и глубина—количественныя свойства, а не «сущности» (*οὐσίαι*). (Количество не сущность (*οὐσία*), а скорѣе сущность и есть то первоначальное, чему оно присуще). Если же мы отнимемъ длину, ширину и глубину, мы ничего не увидимъ въ остаткѣ, кромѣ того, что ограничено при ихъ посредствѣ; поэтому тѣмъ, кто смотритъ съ этой точки зрѣнія, матерія должна казаться единственной сущностью. Я употребляю слово «матерія» въ смыслѣ того, что само по себѣ не является ни чѣмъ нибудь опредѣленнымъ, ни количествомъ, ни какимъ нибудь инымъ опредѣленіемъ бытія. Вѣдь существуетъ нѣчто такое, о чемъ высказывается каждое изъ этихъ опредѣленій, чье бытіе отлично отъ бытія категорій; все остальное высказывается относительно сущности (*οὐσία*), она же сама является опредѣленіемъ матеріи» (VII 1029a, 11) <sup>1)</sup>.

Но это невозможно—сейчасъ же отвѣчаетъ Аристотель: съ понятіемъ «существа» или «сущности», неразрывно связано понятіе «отдѣльнаго» (*χωριστόν*) и «вполнѣ опредѣленнаго» (*τό-*

1) Последняя фраза: *τὰ μὲν γὰρ ἄλλα οὐσίας κατιχόρευται, αὐτὴ δὲ τῆς οὐσίας* (1029a 23) вводила нѣкоторыхъ ученыхъ въ заблужденіе. Если ее вырвать изъ текста, легко подумать, что это мнѣніе самого Аристотеля, въ которомъ онъ противорѣчитъ самому себѣ, такъ какъ онъ раньше говорилъ, что *οὐσία* не можетъ быть высказываема ни о чемъ. На самомъ дѣлѣ это служить какъ бы аргументомъ защитниковъ мірового субстрата. Самъ Аристотель никогда такого мнѣнія не поддерживалъ и вообще былъ гораздо тверже въ своей номенклатурѣ, чѣмъ это кажется ученымъ, обвиняющимъ его въ сбивчивости понятій.

δε τι). Поэтому «форма» или соединеніе матеріи съ формой (τι ἐξ ἀμφοῖν) могутъ быть признаны сущностью съ гораздо большимъ правомъ.

Рѣшительный отказъ считать основной субстратъ міра, его матерію, за подлинное существо явится мало понятнымъ для многихъ современныхъ читателей, но Аристотель думалъ иначе. Въ этомъ отношеніи онъ близокъ къ Платону, который, выражаясь еще рѣзче, называлъ матерію «не существующимъ» (μὴ ὄν). Первоматерія (πρώτη ὕλη), по мнѣнію Аристотеля, есть нѣчто неопредѣленное (ἀόριστον), лишенное всякой формы (ἄμορφον), какъ таковая она не воспринимается чувствами и непознаваема (ἄγνωστος καθ' αἰτήν). Мы можемъ разсуждать о ней только по аналогіи. Какое же значеніе можетъ она имѣть для пониманія бытія, какъ можетъ выражать «сущность» міра? Если мы будемъ, по примѣру натурфилософовъ, признавать первоосновой воду, воздухъ или что нибудь подобное, это не будетъ первой матеріей, а одна изъ формъ существующаго, и даже нѣчто сложное—форма плюсъ матерія.

Ученіе о формѣ и матеріи Аристотель развиваетъ въ той же 7-ой книгѣ метафизики немного далѣе (гл. 7), излагая, какъ онъ понимаетъ возникновеніе предметовъ (γένησις). Здѣсь выступаетъ тѣсная связь между метафизикой и натурфилософіей: первая философія принуждена опираться на вторую и черпать изъ нея свой матеріалъ. Общая схема возникновенія такова: возникаетъ всегда что нибудь опредѣленное (τι) изъ чего нибудь (ἐκ τινος) и черезъ посредство чего нибудь, (ὅτι τινος). Если мы возьмемъ естественный продуктъ, на примѣръ, человѣка, то можемъ въ общихъ чертахъ сказать, что онъ возникаетъ изъ матеріи (ὕλη)—(здѣсь разумѣтся, конечно, не первая матерія, но матерія по отношенію къ человѣку; съ фізіологической точки зрѣнія она имѣетъ опредѣленную форму: это извѣстное выдѣленія женскаго организма)—черезъ посредство другого естественнаго бытія (τῶν φύσει τι ὄντων). Такимъ является опять таки человѣкъ; онъ впечатлѣваетъ, если можно такъ выразиться, свою форму (εἶδος) въ матеріи и такимъ путемъ произраждаетъ человѣка. Возникшій человѣкъ является сложнымъ цѣлымъ, состоящимъ изъ матеріи и опредѣленной формы. Люди рождаются и умираютъ, но форма человѣка продолжаетъ существовать, не подвергаясь рожденію и уничтоженію. «Ясно, что видъ (εἶδος), или какъ бы

тамъ ни называть форму (*μορφή*) чувственнаго тѣла, не возникаетъ; для него не существуетъ рожденія» (1033 b, 5). Такимъ образомъ производящій предметъ подобенъ возникающему, онъ образуетъ съ нимъ единое не по числу, а по виду (*οὐδ' ἐν τῷ ἀριθμῷ, ἀλλὰ τῷ εἶδει*); различіе индивидуумовъ—Сократа, Каллія зависитъ отъ матеріи. Она образуетъ *principium individuationis*, какъ говорили впослѣдствіи схоластики <sup>1)</sup>).

Та же схема приложима и къ искусственнымъ произведеніямъ, напримѣръ, къ дому. Въ этомъ случаѣ видъ или форма дома предсуществуютъ въ душѣ человѣка какъ нѣчто мыслимое. Осушествленіе всякой формы требуетъ ряда движеній, вызывающихъ къ жизни промежуточные ступени—формы. Представимъ себѣ, что одинъ изъ этихъ видовъ движеній, одна изъ промежуточныхъ формъ встрѣчается въ природѣ въ силу какихъ нибудь условій, мы поймемъ тогда возможность самопроизвольнаго возникновенія.

Такимъ образомъ субстрату можно приписывать подлинное бытіе, но только беря его въ смыслѣ опредѣленнаго предмета, состоящаго изъ матеріи и формы или въ смыслѣ формы. Здѣсь намѣчаются два основныхъ оттѣнка слова *οὐσία*, которыя затѣмъ встрѣчаются во всѣхъ сочиненіяхъ Аристотеля. *οὐσία* какъ нѣчто цѣльное (*σύνολον*), какъ сложное (*ὡς συνήτη*), т.-е. какъ *существо*, и *οὐσία* какъ форма, что удобнѣе передавать по-русски *сущность*. Но этимъ различіямъ не слѣдуетъ придавать кореннаго значенія, такъ какъ въ окончательномъ итогѣ, какъ будетъ видно изъ дальнѣйшаго, оба значенія сливаются въ одно. *οὐσία* какъ *τὸ τί ἦν εἶναι* <sup>2)</sup>).

<sup>1)</sup> Слѣдуетъ имѣть въ виду, что это положеніе правильно только въ примѣненіи къ *οὐσία* какъ сложному цѣлому, поскольку ея сложность обнаруживается въ процессѣ развитія. Матерія вноситъ въ него индивидуальныя черты. Но въ законченномъ существѣ матеріи нѣтъ, она претворена въ форму, а поэтому различіе индивидуальностей, само собой разумѣется, будетъ зависетьъ отъ формы. Все это будетъ ясно изъ дальнѣйшаго.

<sup>2)</sup> Происхожденіе термина *τὸ τί ἦν εἶναι* представляется загадочнымъ. Скорѣе всего его можно связать съ сократикомъ Антисоеномъ, относительно котораго мы находимъ у Диогена Лаэртія слѣдующее указаніе: *Πρώτος τῶ ἀρίστα λόγον εἶπών: „λόγος ἐστὶ τὸ τί ἦν ἔστι δὲ τῶ“* (р. 134 Парижск. изд.). Разъясненіе смысла термина много занимало ученыхъ, и нельзя сказать, чтобы онъ даже теперь былъ для насъ вполне ясенъ. Главныя трудности представляеть *imperfectum* ἦν. Можно предполагать: 1) что онъ просто указываетъ

Исконное значеніе τὸ τί ᾗ εἶναι—реальное; это есть *опредѣленный видъ бытія*, свойственный какому нибудь предмету. Аристотель считаетъ возможнымъ отождествить этотъ терминъ съ οὐσία въ значеніи «сущности» или «вида». «Я называю видомъ (εἶδος) τὸ τί ᾗ εἶναι каждаго предмета и его первую сущность» (1032 b, 1). «Я называю сущность безъ матеріи—τὸ τί ᾗ εἶναι» (1032 b, 14). Для насъ такое сопоставленіе имѣетъ чисто номенклатурное значеніе, такъ какъ самый терминъ совершенно чуждъ намъ, но главный интересъ заключается въ томъ, что при посредствѣ этого термина Аристотель доходитъ до правильнаго словеснаго выраженія сущности. Такимъ, по его мнѣнію, является *научное опредѣленіе*. (ὁρισμός), (VII, гл. 4).

Правильное употребленіе слова τὸ τί ᾗ εἶναι требуетъ, по мнѣнію Аристотеля, относить его только къ тому, что имѣетъ значеніе «само по себѣ» (καθ' αὐτό): нельзя сказать «быть собой» значитъ «быть музыкантомъ», такъ какъ музыкантъ самъ по себѣ не существуетъ. Этотъ терминъ имѣетъ въ виду нѣчто опредѣленное, «поскольку оно является самимъ собой» (ἄπερ γὰρ τότε τι ἔστι τὸ τί ᾗ εἶναι). Если мы хотимъ выразить это «опредѣленное бытіе» словами, мы не должны вставлять въ словесное выраженіе имени самого предмета. Такимъ образомъ мы приходимъ къ убѣжденію «что τὸ τί ᾗ εἶναι относится къ такимъ предметамъ, словесное выраженіе которыхъ является *опредѣленіемъ*» (ὥστε τὸ τί ᾗ εἶναι ἐστὶ ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός. 1030a, 6). Опредѣленіе, какъ это ранѣе извѣстно изъ Аналитики, совершается при помощи родового по-

---

одно изъ прошедшихъ состояній, фиксированное въ извѣстный моментъ; 2) обозначаетъ длительное состояніе, бывшее и продолжающееся въ настоящее время, наконецъ 3) обозначаетъ бытіе въ смыслѣ вида или идеи, предшествующее индивидуальному бытію предмета.

Буквальный переводъ τὸ τί ᾗ εἶναι с. dativo—„быть для какого нибудь предмета тѣмъ, чѣмъ онъ былъ“; въ болѣе свободной передачѣ „быть чѣмъ нибудь“, „длительное, опредѣленное бытіе“. Переводить его словомъ „понятіе“ (Begriff) или даже „творческое понятіе“ (der schöpferische Begriff) неправильно; это даетъ такой отгѣнокъ термину, котораго Аристотель не имѣлъ въ виду. Въ тѣсной связи съ этимъ терминомъ стоитъ τὸ εἶναι с. dat. наприм., τὸ εἶναι, τὸ σακί εἶναι; это болѣе простое выраженіе иногда замѣняетъ собой τὸ τί ᾗ εἶναι, почему послѣдній терминъ и возможно передавать—„быть чѣмъ нибудь“. Болѣе подробныя разсужденія см. у Trendelenburg'a. Комментарій къ De anima. Ed. 2. Berolini. 1877, p. 160, также Ueberweg-Heinze. Grundriss d. Gesch. d. Phil. 10 Aufl. p. 218.

нѣтія и отличій (*ἐν γένους καὶ διαφορῶν*), т.-е. относится къ *видовымъ* понятіямъ, точно также и *τὸ τί ᾗ ἔστι*—опредѣленное бытіе—«присуще только видамъ родовъ» (*οὐδενὶ τῶν μὴ γένους εἰδῶν*). Бытіе можетъ быть присуще, въ широкомъ значеніи, всѣмъ категоріямъ и качеству и количеству, но въ подлинномъ значеніи «въ первоначальномъ и прямомъ смыслѣ» только *οὐσίᾳ*; и совершенно то же относится и къ опредѣленію. «Опредѣленіе въ первоначальномъ и прямомъ смыслѣ, такъ же какъ опредѣленное бытіе (т. т. η. ε.) принадлежатъ сущностямъ» (1030 b, 5).

Положеніе, что *οὐσία* или *τὸ τί ᾗ ἔστι* высказываются посредствомъ опредѣленія, можетъ вызвать, по мнѣнію Аристотеля, недоразумѣнія. Одно изъ нихъ заключается въ слѣдующемъ: такъ какъ опредѣленіе есть извѣстная рѣчь или предложеніе (*λόγος*), а каждое предложеніе состоитъ изъ частей, то существуетъ ли между частями предложенія и частями предмета такое же соотвѣтствіе какъ между опредѣленіемъ въ цѣломъ и предметомъ? Подобный вопросъ рискуетъ показаться страннымъ для современныхъ читателей, но онъ прекрасно характеризуетъ то громадное значеніе, которое придавали древніе слову. Для нихъ не было лишнихъ словъ, каждое должно было имѣть опредѣленный смыслъ и значеніе. «Вѣкъ просвѣщенія» породилъ софистовъ, злоупотреблявшихъ словомъ и тѣмъ вводившихъ въ заблужденіе довѣрчивые и слабые умы; какъ противовѣсь этому мы находимъ у Платона и въ особенности у Аристотеля необыкновенно внимательное и бережное отношеніе къ слову, подчасъ такія тонкости, которыя кажутся излишнимъ педантизмомъ. Но иначе не могъ поступать древній мыслитель, поставившій своей задачей созданіе «точной науки».

Отвѣтъ на поставленный вопросъ имѣетъ очень характерную для Аристотеля форму: въ нѣкоторыхъ случаяхъ да, въ другихъ—нѣтъ. Опредѣленіе круга не включаетъ въ себя указанія на отрѣзки его, тогда какъ опредѣленіе слога включаетъ въ себя перечисленіе его частей, т.-е. буквъ. Надо знать въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, что можно считать частями «существа» (*οὐσία*). Какъ было уже указано раньше, подъ «существомъ» можно разумѣть и нѣчто сложное, состоящее изъ формы и матеріи и одну форму. Существо, въ результатѣ распаденія котораго получается опредѣленная матерія, напримѣръ, желѣзный кругъ, глиняная статуя, въ своемъ словесномъ опредѣленіи

будеть состоять изъ соотвѣтствующихъ частей. Когда же мы возьмемъ одну форму, напримѣръ, кругъ, шаръ, то его части, т.-е. отрѣзки, въ опредѣленіи не упоминаются; опредѣленіе «вида» включаетъ въ себя лишь указаніе рода и различій. Въ данномъ случаѣ родъ явится какъ бы особой «умственной» матеріей для формы (ὕλη ψητή). Въ громадномъ большинствѣ случаевъ реальное опредѣленіе будетъ заключать матерію, и устранять ее совершенно лишнее дѣло (ἀφαίρειν τὴν ὕλην περίεργον). (1036 b, 23); это имѣетъ особенно значеніе для натурфилософій, гдѣ изучаются чувственные существа.

Тѣсная связь «опредѣленія» съ οὐσία черезъ посредство τὸ τί ἦν εἶναι имѣетъ большое значеніе для философіи Аристотеля. Она позволяетъ перебросить мостъ между онтологіей и аналитикой, дать силлогизму и научному доказательству онтологическое значеніе. Логика Аристотеля была «формальной», но не въ современномъ значеніи этого слова, а въ смыслѣ, который давалъ ему Аристотель, для котораго форма сливалась съ сущностью. Такое пониманіе Аристотеля было намѣчено еще Прантлемъ <sup>1)</sup> и находитъ подтвержденіе въ новѣйшихъ трудахъ о силлогизмѣ Аристотеля Генриха Майера <sup>2)</sup>.

Для лица, вышедшаго изъ школы Платона, жившаго и дѣйствовавшаго среди платониковъ, совершенно естественно было ставить вопросъ: что τὸ τί ἦν εἶναι и отдѣльный предметъ слиты въ одно цѣлое или различны? Считая ихъ обособленными, мы приходимъ къ ученію объ идеяхъ. «Если само доброе и быть добрымъ, животное и быть животнымъ, сущее и быть существующимъ—разное, то будутъ другія существа, природныя явленія и идеи, кромѣ тѣхъ, о которыхъ идетъ рѣчь, и они будутъ первыми «сущностями», разъ «быть чѣмъ-нибудь» (т. т. η. ε) есть сущность» (VII, 1031a, 31). Опроверженіе этого ученія составляетъ любимую тему Аристотеля; онъ охотно возвращается къ ней по первому поводу; такъ поступаетъ онъ и въ данномъ мѣстѣ, указывая на совершенно ненужное и вредное удвоеніе дѣйствительности. «Если они разъединены другъ отъ друга, то одни не могутъ быть предметомъ науки, другіе не будутъ въ числѣ существующаго. Я говорю разъединены, если самому доб-

<sup>1)</sup> Prantl. Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. I. 1856. Berlin.

<sup>2)</sup> H. Maier. Die Syllogistik des Aristoteles. 2 Theil, 2 Hätte. Tübingen. 1900.

рому (ἀγαθὸν αὐτῷ) не будетъ присуще быть добрымъ (τὸ εἶναι ἀγαθὸν) или этому послѣднему не будетъ присуще доброе. Вѣдь научное знаніе каждаго предмета получается тогда, когда мы знаемъ, «чѣмъ онъ былъ» (τὸ τί ᾗ εἶναι) (1031 b, 3). Для Аристотеля «сущность» имманентна отдѣльнымъ предметамъ и обусловливаетъ его познаваемость: ratio essendi и cognoscendi сливаются въ одно.

Въ итогѣ всѣхъ приведенныхъ разсужденій четыре термина: «опредѣленное бытіе» (τὸ τί ᾗ εἶναι) «сущность» (οὐσία), «видъ» (εἶδος) и «точное опредѣленіе» (ὀρίσμός) становятся какъ бы синонимами, и въ дальнѣйшихъ сочиненіяхъ одно ставится на мѣсто другого. А такъ какъ опредѣленіе есть *словесное выраженіе* (λόγος) для «опредѣленнаго бытія» или «сущности», то Аристотель нерѣдко употребляетъ «сущность въ словесномъ выраженіи» (οὐσία κατὰ λόγον) или даже просто «λόγος» для обозначенія формы. Такой способъ выраженія—если не обращать вниманія на его происхожденіе—можетъ вызвать предположеніе о «логизмѣ» Аристотеля, о гипостазированіи имъ абстрактныхъ понятій и т. п., но подобное пониманіе совершенно неправильно. Аристотель рѣзко отдѣлялъ слово и общее понятіе отъ реальнаго бытія, и это лучше всего доказываютъ послѣдующія разсужденія (VII, гл. 13).

Дѣло идетъ о возможности характеризовать *сущность какъ καθόλου*, т.-е. *общее понятіе* и какъ *γένος*—*родовое понятіе*, т.-е. о двухъ послѣднихъ значеніяхъ, придававшихся ей. Противъ возможности такого примѣненія Аристотель протестуетъ самымъ энергичнымъ образомъ.

«Невозможно, чтобы сущность принадлежала къ числу общихъ высказываній (τῶν καθόλου λεγόμενων): первая сущность свойственна именно единичному предмету и не можетъ принадлежать другому, общее же является общимъ достояніемъ (τό δὲ καθόλου κοινόν). Вѣдь общимъ называется то, что присуще многимъ. Чьей же сущностью она будетъ тогда? Или всѣхъ вмѣстѣ или ничьей» (1038 b, 8). Далѣе, сущность не можетъ быть предикатомъ, «общее» же высказывается всегда о какомъ нибудь подлежащемъ, такъ напр., «живое существо» относится и къ человѣку, и къ лошади. Если общее понятіе—«живое существо» будетъ сущностью, оно должно быть присуще какому нибудь опредѣленному предмету, считать же присущимъ какой нибудь другой сущности значитъ уве-

личивать до любыхъ предѣловъ количество сущностей въ каждомъ предметѣ. Тогда «сущность—живое существо» будетъ сущностью и «сущности—человѣкъ» и этого опредѣленного человѣка—Сократа. Получится много невозможнаго, получится и *τρίτος ἀνθρώπος* <sup>1)</sup>).

Но можетъ быть въ составъ одной сущности могутъ входить нѣсколько другихъ сущностей? Для Аристотеля и это кажется невозможнымъ.

Дѣйствительное, реальное существованіе (*ἐντελέχεια*) имѣетъ въ данный моментъ въ данномъ предметѣ только одна «сущность»; въ тѣхъ случаяхъ когда въ процессѣ развитія соединяются разныя сущности въ одну, они могутъ сохранить въ ней только потенциальное существованіе, являясь его матеріей. Это станетъ яснѣе въ дальнѣйшемъ, послѣ знакомства съ ученіемъ Аристотеля о потенциальномъ и дѣйствительномъ бытіи (*δύναμις* и *ἐντελέχεια*).

Тѣ же соображенія имѣютъ силу, если мы будемъ считать *родовое понятіе* (*γένος*) сущностью. И въ этомъ случаѣ мы повторимъ ошибку Платона, гипостазировавшаго абстрактныя понятія въ видѣ идей; поэтому всѣ детальныя разъясненія по этому поводу направлены опять-таки на критику Платона, платониковъ и отчасти пифагорейцевъ. Аристотель возвращается къ этому вопросу въ разныхъ книгахъ метафизики. «Современные философы считаютъ сущностями преимущественно общее (*τὰ καθόλου*); ибо родовыя понятія есть общее (*τὰ γὰρ γένη καθόλου*), а ихъ то они и называютъ началами и сущностями, главнымъ образомъ вслѣдствіе изслѣдованія словъ» (XII, 1069 а, 26). Платоники «въ одно и то же время дѣлаютъ идеи общимъ и какъ бы сущностью, а

1) *Τρίτος ἀνθρώπος*—„третій человѣкъ“ одинъ изъ ходячихъ аргументовъ противъ теоріи идей Платона, которымъ не разъ пользуется Аристотель. Сущность его сводится къ слѣдующему: чтобы понять сходство идеи человѣка, существующей самостоятельно, и отдѣльнаго человѣка, также существующаго самостоятельно, надо предположить между ними что нибудь общее,—посредника. Этотъ посредникъ долженъ быть похожъ и на идею и на реальнаго человѣка, т. е. быть какимъ то „третьимъ“ человѣкомъ. Аргументъ этотъ былъ предложенъ повидимому не Аристотелемъ, а софистомъ Поликсеномъ.

Интересно, что въ Парменидѣ Платона фигурируетъ этотъ самый аргументъ противъ теоріи идей и остается неопровергнутымъ, почему нѣкоторые ученые отказываются признать Парменида произведеніемъ самого Платона.



затѣмъ отдѣльнымъ и свойственнымъ единичнымъ предметамъ» (XIII, 1086 а. 32). Также и пифагорейцы вывели свое ученіе изъ занятій математикой и «изъ разсужденій объ общихъ понятіяхъ» (ἐκ τῶν λόγων τοῦ καθόλου 1087 b, 23).

Все вышеприведенное воочію доказываетъ, что Аристотель имѣя совершенно ясное понятіе о логическихъ абстракціяхъ, былъ далекъ отъ того, чтобы давать имъ онтологическое значеніе. Онъ толковалъ идеи Платона приблизительно такъ же какъ нѣкоторые современные ученые (Лютославскій, Наторпъ) и расходился съ ними только въ одномъ пунктѣ—именно приписывалъ Платону гипостазированіе этихъ абстрактныхъ понятій. Наши же философы болѣе склонны обвинить въ этомъ догматика Аристотеля. Получается забавное *qui pro quo*. Что Аристотель имѣлъ возможность знать подлинныя мнѣнія Платона, это врядъ ли можетъ подлежать сомнѣнію, да это доказываютъ сохранившіеся діалоги самого Платона, въ которыхъ нѣтъ серьезныхъ противорѣчій съ толкованіями Аристотеля.

Признаніе реального бытія за единичными предметами (τὸδε τι) приводитъ Аристотеля къ очень серьезному вопросу—апоріи по его терминологіи. Онъ формулируетъ его слѣдующимъ образомъ. «Если ни одно изъ общихъ понятій не можетъ быть сущностью, вслѣдствіе того, что общее обозначаетъ качество (букв. таковое: τὸ τοιοῦδε), а не опредѣленный предметъ (τὸδε τι), и ни одна сущность въ моментъ ея реализаціи (ἐντελέχεια) не можетъ быть составлена изъ сущностей, то всякая сущность будетъ простой (ἀσύνθετος), а слѣдовательно не будетъ и словеснаго опредѣленія (λόγος) ни одной сущности. Однако, всѣмъ извѣстно и раньше было сказано, что опредѣленіе (ὄρος) главнѣйшимъ образомъ, если не исключительно, относится къ сущности—теперь же оказывается, что оно и къ ней не относится. Стало бытъ ни для чего опредѣленія (ὄρισμος) быть не можетъ; или въ одномъ смыслѣ оно будетъ, въ другомъ нѣтъ» (VII, 1039 а, 15). Эта апорія имѣетъ еще болѣе глубокое значеніе, она затрогиваетъ вопросъ о научномъ знаніи. Аристотель во многихъ мѣстахъ совершенно опредѣленно указываетъ, что наука имѣетъ дѣло съ общими понятіями—*πάσα ἐπιστήμη τῶν καθόλου* (напр. XI, 1059, 26); «чувственное воспріятіе по необходимости относится къ единичному, наука же имѣетъ дѣло съ общимъ» (Втор. Аналит. 87 b, 36) и т. д. Но если «сущность» не является общимъ, она должна

быть исключена изъ области науки и превращается въ непознаваемое (III, 1003 а, 14).

Разрѣшенія, которыя давалъ Аристотель указанной апоріи въ глазахъ многихъ ученыхъ казались совершенно неудовлетворительными. Целлеръ—авторъ наиболѣе распространеннаго и подробнаго труда по исторіи греческой философіи, утверждаетъ, что Аристотель не могъ выпутаться изъ затрудненія и отклоняетъ толкованія Бизе, Рассова, Брандиса, выступавшихъ въ его защиту. «Въ заключеніе остается—пишетъ Целлеръ <sup>1)</sup> признать въ этомъ пунктѣ не простой пробѣлъ, но противорѣчіе глубоко внѣдряющееся въ систему философа. Платоновское гипостазированіе общихъ понятій онъ устранилъ, но двѣ предпосылки: что только общее является предметомъ знанія, и что истинность знанія идетъ рука объ руку съ дѣйствительностью (Wirklichkeit) предмета знанія—онъ оставилъ; какъ же можно соединить ихъ безъ противорѣчій?» По слѣдамъ Целлера суровый приговоръ Аристотелю произноситъ и Боницъ <sup>2)</sup>. Изъ новѣйшихъ писателей Фрейтагъ и Гомперцъ <sup>3)</sup> видятъ въ томъ же главную погрѣшность всей системы. Съ другой стороны Буллингеръ и въ самое послѣднее время Нейбауеръ <sup>4)</sup> выступаютъ съ критикой Целлера.

Одна изъ причинъ неудовлетворенности объясненіями Аристотеля заключается въ томъ, что они не сведены имъ въ одно цѣлое, а разсѣяны по разнымъ мѣстамъ метафизики. Онъ разрѣшаетъ поставленные вопросы приблизительно такимъ образомъ.

1) Во-первыхъ, если *οὐσία* существуетъ въ дѣйствительности только въ видѣ единичныхъ предметовъ, *общія высказыванія о ней тѣмъ не менѣе возможны*. Какъ примѣръ можно привести слѣдующую фразу изъ XIV книги метафизики: «если правильно высказываемое здѣсь *общее* (положеніе) (*καθόλου*), что не можетъ быть вѣчной *сущности* (*οὐσία*), если таковая не будетъ энергіей и т. д.». Всѣ разсужденія о сущности, какъ таковой, о

1) Zeller. Die Philos. d. Griechen II, 2. 3 Aufl, p. 312. У Целлера читатель найдетъ всю старую литературу вопроса.

2) Aristotelis metaphysica recognov. et ennaravit Bonitz. Pars 2 p. 569. (Nimia levitate versari Aristotelem in dirinunda ea difficultate).

3) Freytag. Die Entwicklung der griechischen Erkenntnisstheorie bis Aristoteles. Halle. 1905. Gomperz. Griechische Denker Bd. III ссылается въ этомъ вопросѣ на Фрейтага.

4) Neubauer. Der Aristotelische Formbegriff. In. Dis. Heidelberg. 1909.

приложимости къ ней терминовъ εἶδος, τὸ τί ἦν εἶναι представляють изъ себя общія научныя положенія, прямо подходящія подъ опредѣленіе καθόλου, даваемое во Второй Аналитикѣ («Я называю общимъ то, что имѣетъ приложеніе ко всему и къ самому по себѣ, поскольку оно является самимъ собою: καθόλου δὲ λέγω, ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ'αὐτὸ καὶ ἡ αὐτὸ 73 b, 26).

2) Во-вторыхъ *научное знаніе* является общимъ уже потому, что оно выражается въ словахъ, но именно поэтому полное воспріятіе *дѣйствительно существующаю для него невозможно*. Последнее воспринимается или ощущеніемъ или мыслью. «Общее извѣстно намъ въ словесномъ выраженіи (κατὰ λόγον), частное же по чувственному воспріятію» (Физ. I. 189 a.); «не существуетъ опредѣленія (ὄρισμός) единичныхъ предметовъ будь они чувственные или мыслимые, но они познаются при помощи мышленія (μετὰ νοήσεως) или чувствъ» (Мет. VII, 1036 a, 5). Заслуживаетъ вниманія, что для Аристотеля общее не отождествлялось съ мышленіемъ (νόησις), но съ его словеснымъ выраженіемъ—рѣчью (λόγος). Аристотель пытается возможно глубже продвинуть общее знаніе въ область реального бытія, устанавливая, что οὐσία, εἶδος, τὸ τί ἦν εἶναι могутъ быть выражены *опредѣленіемъ* (ὄρισμός, λόγος), но на этомъ пути онъ наталкивается на непреодолимыя преграды. Прежде всего индивидуальное не поддается опредѣленію. Всѣ существа, доступныя чувствамъ, представляютъ изъ себя сложное цѣлое, состоящее изъ формы, соединенной съ матеріей. Форма до извѣстной степени опредѣлима, ее можно назвать λόγος; она не уничтожается, когда чувственное существо гибнетъ и не рождается, такъ же, какъ и опредѣленія (λόγοι). Но матерія исчезаетъ, она существуетъ только разъ: «поэтому-то и для единичныхъ, доступныхъ чувственному воспріятію существъ (οὐσία) не можетъ быть ни опредѣленія, ни научнаго выведенія, что они заключаютъ въ себѣ матерію (ὕλη), природа которой такова, что она можетъ быть, можетъ и не быть» (VII, 1039 b, 27). И далѣе: «для обладающихъ научнымъ познаніемъ предметы способные къ уничтоженію становятся неясными (ἄδηλα), когда уходятъ изъ области чувственнаго воспріятія. И въ то время, какъ опредѣленія (λόγοι) сохраняются въ душѣ, для самихъ предметовъ не существуетъ ни науки ни научнаго доказательства. Поэтому, когда кто нибудь пытается опредѣлить что нибудь единичное, не слѣдуетъ забывать, что всегда приходится разъединять (ἀναίρειν), ибо иначе невоз-

можно дать опредѣленіе». Поэтому нельзя дать опредѣленія «идеи» Платона, дать опредѣленія Сократа и тѣхъ существъ, бытіе которыхъ вѣчно (*αἰσθητά αἰδία*), напр., луны, солнца.

Но какъ же согласовать все сказанное здѣсь о невозможности опредѣленія единичныхъ существъ, съ тѣмъ, что раньше говорилось объ опредѣленіи. Тамъ Аристотель признавалъ возможность опредѣленія предметовъ, заключающихъ въ себѣ матерію—глиняной статуи, желѣзнаго круга и т. д. По этому поводу Аристотель даетъ слѣдующее разъясненіе. «Человѣкъ, лошадь и тому подобное, *относящееся къ единичному, но общее* (*τὰ οὗτως ἐπὶ τῶν καθέκαστα, καθόλου δὲ*) не οὐσία, но нѣчто сложное изъ данной формы и данной матеріи *какъ общаю*; въ качествѣ единичнаго предмета, составленнаго изъ данной послѣдней матеріи (*ἐσχηματῆ ὕλη*), существуетъ Сократъ» (1035 b, 27). Такимъ образомъ возможно образованіе общихъ понятій и относительно матеріи.

Остается еще одинъ важный вопросъ: до какой степени возможно опредѣленіе сущности? Въ своей апоріи Аристотель указываетъ, что οὐσία въ моментъ осуществленія является простой, а возможно ли дать опредѣленіе простому? Въ 3-й гл. VIII кн. мы находимъ разрѣшеніе этого недоумѣнія. Послѣдователи Антисоена утверждали, что опредѣлить предметъ (*τὸ τί ἔστιν*) нельзя, можно только указать его качество: напр., нельзя опредѣлить, что такое серебро, приходится сказать только, что оно «подобно олову». Это утвержденіе—говоритъ Аристотель—имѣетъ нѣкоторое основаніе. Сложная сущность, доступная чувствамъ или мышленію, можетъ имѣть словесное опредѣленіе, «тѣ же простыя, изъ которыхъ она составлена, не имѣютъ». При этомъ простыя сущности будутъ какъ бы матеріей для сложной формы <sup>1)</sup>.

Въ окончательномъ итогѣ Аристотель признавалъ возможность научнаго опредѣленія сущности только въ извѣстныхъ предѣлахъ, когда ее при помощи извѣстныхъ пріемовъ можно расчлениать; это опредѣленіе совершается при помощи общихъ понятій.

<sup>1)</sup> Боницъ, Коммент. р. 369 считаетъ все это разсужденіе принадлежащимъ Антисоену. Такое толкованіе кажется мнѣ неправильнымъ. Если основная мысль и принадлежитъ Антисоену, то форма, въ которую она облечена, несомнѣнно исходитъ отъ Аристотеля и имѣетъ значеніе только для его метафизики. Вспомнимъ, что вообще все ученіе о *τί τί ἐστιν* могло быть навѣрно Антисоеномъ.

Дѣйствительная реальность, проявляющаяся лишь въ единичномъ бытіи, воспринимается полностью только въ чувственномъ или умственномъ созерцаніи. Целлеръ былъ не совѣмъ правъ, когда утверждалъ, что для Аристотеля «истинность знанія идетъ рука объ руку съ дѣйствительностью», по крайней мѣрѣ, этого нельзя утверждать о научномъ знаніи.

3) Послѣднее затрудненіе касается *приложимости общаго научнаго знанія къ единичному бытію*. Суть разъясненій Аристотеля (Мет. XIV, гл. 10) сводится къ слѣдующему. Положеніе, что наука имѣетъ дѣло съ общими понятіями, совершенно правильно, пока мы беремъ науку какъ искусственно обособленное цѣлое, имѣющее самостоятельное существованіе, но оно теряетъ свою исключительность, какъ только мы пытаемся примѣнить научныя понятія къ непосредственно воспринимаемой дѣйствительности. Научное знаніе—говоритъ Аристотель—можно понимать двояко: 1) какъ нѣчто потенциальное (*δύναμις*); это будетъ система общихъ понятій, относящихся къ общему и неопредѣленному, своего рода матерія, 2) какъ дѣятельность мысли, направленная на что нибудь опредѣленное (*ἐνεργεία*). Въ этомъ послѣднемъ случаѣ оно имѣетъ дѣло съ единичнымъ бытіемъ, даннымъ въ чувственномъ или умственномъ опытѣ; иначе говоря, въ моментъ реализации знанія общее сливается съ конкретнымъ.

Въ Первой Аналитикѣ мы находимъ иллюстраціи къ этому общему положенію и болѣе детальное его развитіе. Дѣло идетъ о возможности ошибочныхъ заключеній. Если А присуще всякому Б, а Б всякому Г, то, по правиламъ силлогизма, А будетъ присуще всякому Г. Но въ примѣненіи этого силлогизма могутъ возникнуть ошибки, когда кто нибудь, зная правило, не знаетъ, что такое Г въ дѣйствительности. Напримѣръ: положимъ, что А два прямыхъ угла, Б—треугольникъ, Г—данный, доступный чувствамъ треугольникъ. Можно знать равенство угловъ треугольника двумъ прямымъ и не признать Г за треугольникъ. «Ибо знаніе, что всякій треугольникъ имѣетъ два прямыхъ угла не является простымъ (*οὐκ ἀπλοῦν*), но состоитъ въ обладаніи съ одной стороны знаніемъ общаго, съ другой—знаніемъ единичнаго. Такимъ образомъ, какъ общее положеніе, онъ знаетъ Г (равенство двумъ прямымъ), а въ приложеніи къ единичному не знаетъ» (II, 67 а, 16). Немного далѣе Аристотель указываетъ другой источникъ ошибокъ. Возможно, что кто нибудь знаетъ общее по-

ложене, напримѣръ, что всѣ мулы бесплодны, знаетъ также, что данное животное—мулъ и тѣмъ не менѣе будетъ утверждать, что оно беременно. Здѣсь ошибка заключается въ томъ, что отдѣльныя знанія не сведены вмѣстѣ. «Ибо познавать (*ἐπιστάσθαι*) употребляется въ тройкомъ значеніи: какъ общее знаніе, какъ частное и какъ дѣятельность (*ὡς τῷ ἐνεργεῖν*)» (67 b, 3).

Вопросъ, который приходится разрѣшать Аристотелю, тотъ же самый, съ которымъ имѣетъ дѣло и современная наука. И анатомія, и кристаллографія имѣютъ дѣло съ идеальными схемами дѣйствительности, съ «существительными нарицательными», а на самомъ дѣлѣ существуютъ единичные люди и кристаллы—имена собственные. Если тотъ отвѣтъ, который даетъ Аристотель, не доставляетъ полного удовлетворенія, то и современный ученый врядъ ли дастъ лучший. Онъ всегда будетъ колебаться между искушеніемъ гипостазировать абстрактныя понятія и признаніемъ, что науки не имѣютъ дѣла съ дѣйствительностью, какъ это съ похвальной откровенностью сдѣлалъ Риккертъ. Дѣлать изъ апоріи, ясно сознанной самимъ Аристотелемъ, надгробный крестъ надъ его системой могли только философы, далекіе какъ отъ самой дѣйствительности, такъ и отъ наукъ о природѣ—для которыхъ реализмъ Аристотеля, его стремленіе возможно рѣзче обособить слово и непосредственно данную намъ дѣйствительность, были чужды и непонятны. Такимъ, повидимому, былъ гегеліанецъ Целлеръ.

Выясняя, съ какимъ правомъ можно примѣнять для характеристики единичнаго бытія—*οὐσία*—рядъ терминовъ, бывшихъ въ ходу среди его современниковъ и главнымъ образомъ въ школѣ Платона, Аристотель тѣмъ самымъ довольно подробно очертилъ рамки собственныхъ взглядовъ. Но всѣ приведенные до сихъ поръ опредѣленія «сущности» носили характеръ предварительнаго обслѣдованія, поэтому, покончивъ съ ними, Аристотель считаетъ нужнымъ подвергнуть вопросъ новому разсмотрѣнію. «Въ какомъ именно смыслѣ слѣдуетъ говорить о сущности и каковой она является, скажемъ снова, сдѣлавши какъ бы новое начало» (VII, гл. 17). Слѣдующія затѣмъ разсужденія, выражающія истинные взгляды Аристотеля, въ изложеніи большинства историковъ философіи какъ то мало выдѣляются; но они предоставляютъ громадное значеніе для пониманія всей его системы.

Руководящей нитью является представлѣніе о сущности какъ «началѣ» и «причинѣ» (*ἀρχὴ καὶ αἰτία τις*) въ томъ онтологическомъ смыслѣ, который придавали ему прежніе философы: считая, напр., огонь или воду началомъ и причиной. Аристотель разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ. Во всѣхъ изысканіяхъ о причинѣ искомымъ является: «почему всегда такъ, почему что-нибудь одно присуще другому» (1041 a, 10). Почему напр., человекъ является такимъ именно животнымъ? Почему кирпичи и камни образуютъ домъ? Отыскивается, слѣдовательно, причина связи одного съ другимъ, самое же явленіе должно быть дано. Въ области натурфилософіи, когда мы имѣемъ дѣло съ рождающимся и гибнущимъ, мы можемъ искать причины производящія или разрушающія явленіе, цѣль, ради которой оно появляется, но въ области онтологіи важенъ вопросъ о *причинахъ бытія* (*ἐπὶ τοῦ εἶναι*). А такъ какъ само бытіе должно находиться въ наличности, вопросъ сводится къ причинамъ, по которымъ *матерія становится опредѣленнымъ предметомъ* (*τῆν ὕλην ζητεῖ, διὰ τί τί ἐστιν* 1041 b, 5). Напримѣръ, почему домъ таковъ, или человекъ имѣетъ такое тѣло? Вотъ этой то причиной и является *οὐσία*—сущность или форма,—*это есть начало, сообщающее матеріи, а слѣдовательно и бытію ея опредѣленность*.

Отсюда слѣдуетъ, что «относительно простыхъ тѣлъ (*ἀπλόων*, т.-е. лишенныхъ частей, а слѣдовательно и матеріи) не можетъ быть ни научнаго изслѣдованія, ни ученія, но они узнаются какимъ-нибудь другимъ способомъ»; (1041 b, 9)—результатъ, согласный съ тѣмъ, что Аристотель говорилъ раньше по поводу опредѣленія. Всѣ дальнѣйшія разъясненія относятся только къ сложнымъ существамъ (*σύνθετον*); они настолько интересны, что я приведу ихъ въ подлинникѣ.

«Сложное составляется такимъ образомъ, что взятое въ цѣломъ образуетъ единое, но не такъ какъ куча (*σῶρος*), а какъ слогъ. Слогъ не буквы, и *ба* не тождественно съ *б* и *а*, точно также, и мясо (*σάρξ*) не огонь и земля. Вѣдь, когда происходитъ разрушеніе мяса, и слога уже нѣтъ, буквы же существуютъ, также какъ огонь и земля. Слѣдовательно, слогъ *есть нѣчто* (*ἐστι ἄρα τι ἢ συλλαβὴ*), не только гласная и согласная, но и что то другое (*ἕτερόν τι*), и мясо не только огонь и земля или теплое и холодное, но и другое что-то. Если необходимо, чтобы и это *нѣчто* было или элементомъ

(στοιχεῖον) или состояло изъ элементовъ, то въ первомъ случаѣ послѣдуетъ то же разсужденіе. Мясо будетъ состоять изъ огня, земли, этого элемента и еще иного, такъ что разсужденіе будетъ продолжаться до безконечности. Если же оно состоитъ изъ элементовъ, то очевидно не изъ одного, а изъ многихъ, и намъ придется разсуждать о немъ какъ о мясѣ и слогѣ. Повидимому, это *ничто* существуетъ не въ качествѣ элемента; оно то и является причиной бытія въ одномъ случаѣ мяса, въ другомъ слога. Подобнымъ образомъ обстоитъ дѣло и со всѣмъ прочимъ. Это нѣчто есть «сущность» (οὐσία) каждой вещи, ибо оно есть первая причина существованія (αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι). Такъ какъ не всѣ вещи сущности, а тѣ, которыя являются сущностями, возникаютъ согласно природѣ и естественнымъ путемъ (κατὰ φύσιν καὶ φύσει), то сама «природа» (φύσις),—поскольку она не элементъ, а начало,—легко можетъ быть признана сущностью» (1041 b, 11). Сопоставленіе «сущности» и «природы» Аристотель дѣлаетъ въ нѣсколькихъ мѣстахъ. Въ словарѣ философскихъ терминовъ (V книга метафизики или Δ) подъ рубрикой φύσις мы найдемъ, во-первыхъ, обычное опредѣленіе природы: «первая причина движеній въ каждомъ естественномъ тѣлѣ», а затѣмъ опредѣленіе природы какъ сущности. «Природа въ первомъ и собственномъ смыслѣ есть сущность (οὐσία) предметовъ, имѣющихъ начало движенія въ самихъ себѣ, поскольку они являются самими собой» (1015 a, 13). Изъ всего приведеннаго ясно, что Аристотель трактовалъ сущность какъ нѣчто реальное, являющееся источникомъ творческихъ силъ въ естественныхъ тѣлахъ.

Изложенный взглядъ на сущность какъ на причину бытія, какъ на нѣчто связующее въ одно цѣлое элементы и такимъ образомъ претворяющее ихъ въ опредѣленную форму, Аристотель развиваетъ и въ VIII (H) книгѣ метафизики, гдѣ содержится резюме всего ученія объ οὐσία. Тамъ встрѣчается, между прочимъ, проведеніе интересной аналогіи между сущностью естественныхъ тѣлъ, чиселъ и словесныхъ опредѣленій. Вотъ оно. «Ясно также—если числа являются въ нѣкоторомъ отношеніи (πρὸς) сущностями (οὐσίαι)—почему они являются ими такимъ же образомъ (т.-е. какъ нѣчто сложное), а не монадами, какъ утверждаютъ нѣкоторые. Ибо и опредѣленіе своего рода число (ἀριθμὸς τις): оно дѣлимо и распадается на недѣлимья; предложенія (λογεῖ) не могутъ быть безпредѣльными и число также.



И какъ при вычитаніи или прибавленіи къ числу единицъ, изъ которыхъ оно составлено, число уже не остается прежнимъ, но становится другимъ, какъ бы мало къ нему ни прибавить или вычесть, также и опредѣленіе и «опредѣленное бытіе» (τὸ τὴν εἶηαι) перестаютъ существовать, стоитъ отнять отъ нихъ что-нибудь или прибавить. И въ числѣ должно быть нѣчто, благодаря чему оно становится единымъ (τὸ ὅ ἐστὶ), если оно представляетъ изъ себя единство,—причину этого единства современные философы назвать не могутъ. Или въ числѣ нѣтъ единства, и оно подобно кучѣ (σφρός), или, если есть, слѣдуетъ сказать, что дѣлаетъ его единымъ. Опредѣленіе также есть нѣчто единое, но и этого они не могутъ объяснить. И совершенно понятно почему: это требуетъ такого же разсужденія; и «сущность» является единой въ такомъ же смыслѣ: не на подобіе монады или точки—какъ утверждаютъ нѣкоторые—а какъ интеллекція и природа каждой вещи. И подобно тому, какъ опредѣленное число не можетъ быть больше или меньше, такъ и οὐσία въ смыслѣ вида (εἶδος); если она и можетъ подвергаться измѣненіямъ, то только въ соединеніи съ матеріей» (1043 b, 32).

Такимъ образомъ, οὐσία, включая въ себя реальное связующее начало, дающее бытіе не только чувственнымъ, но и мыслимымъ предметамъ, превращается въ универсальный онтологическій принципъ. Намъ становится понятнымъ теперь, почему опредѣленіе и силлогизмъ могли въ глазахъ Аристотеля служить отображеніемъ дѣйствительнаго бытія.

---

Ученіе о сущности, какъ оно изложено до сихъ поръ, представляетъ изъ себя остовъ онтологіи Аристотеля—абстрактный и неподвижный. Необходимымъ дополненіемъ къ нему служить ученіе о δύναμις и ἐντελέχεια—*бытіи потенциальномъ и актуальномъ*, которое придаетъ онтологіи Аристотеля жизненную полноту и перебрасываетъ мостъ между онтологіей и натурфилософіей.

Терминъ δύναμις давно уже былъ въ ходу среди греческихъ философовъ; онъ обозначаетъ прежде всего мощь, силу, а затѣмъ и способность, возможность. На латинскій языкъ его переводятъ—*potentia*; это слово получило право гражданства и у насъ. Аристотель, выясняя различныя значенія термина δύναμις (Мет. V, гл. 12; IX гл. 1), даетъ ему слѣдующее опредѣленіе: въ

первоначальномъ смыслѣ это есть «начало (въ смыслѣ причины) измѣненій въ другомъ, или въ немъ самомъ, поскольку оно является другимъ» (*ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ, ἢ ἢ ἄλλο* 1020 a, 1). Примѣромъ можетъ служить искусство врача; это есть начало или причина измѣненій въ другомъ, т.-е. въ пациентѣ, или въ немъ самомъ, если врачъ заболѣетъ и будетъ лѣчить себя самъ. Въ послѣднемъ случаѣ онъ самъ явится какъ бы другимъ. Иными словами *δύναμις* можетъ быть способностью дѣятельной (*τοῦ ποιεῖν*) или страдательной (*τοῦ πάσχειν*), возможностью производить измѣненія или проявлять ихъ подвѣянiемъ внѣшнихъ воздѣйствiй. Если они обѣ встрѣчаются въ одномъ предметѣ, то все-таки остаются связаннымъ съ различнымъ субстратомъ.

Необходимымъ коррелятомъ къ понятiю потенцiи являются понятiя *энергiя* и *интеллексиа* (*ἐνέργεια* и *ἐντελέχεια*, латинск. *actus*), выражающiя осуществленiе или проявленiе потенцiи, существующей всегда въ скрытомъ видѣ. Слово *ἐνέργεια* мы встрѣчаемъ у Платона; этимологiя его ясна (*ἔργον*): оно имѣетъ значенiе дѣятельности, работы. *ἐντελέχεια*—терминъ, встрѣчающийся только у Аристотеля и совершенно непонятнаго происхожденiя; <sup>1)</sup> онъ привноситъ къ понятiю дѣятельности оттънокъ совершенiя или завершенiя (*ἐνέργεια συντείνει πρὸς ἐντελέχειαν* 1050 a, 23), въ смыслѣ реализацiи извѣстной формы или состоянiя, какъ чего то законченнаго (*perfectio*). Впрочемъ, Аристотель самъ не строго

<sup>1)</sup> Еще древнiе комментаторы разсуждали о происхожденiи слова *ἐντελέχεια*, Филопонъ производилъ его отъ *ἐν τέλος* и *συνεχεῖν*. Несомнѣнно, что слово *τέλος*—конецъ, завершенiе, цѣль—играло роль въ образованiи термина. Тейхмюллеръ (*Aristotelische Forschungen* III. Halle. 1873) сближаетъ *ἐντελέχεια* съ *ἐνδελείχεια*, слѣдуя Цицерону, который объяснялъ интеллексию: *quasi continuatam motionem et perpetuam* (*ἐνδελείχης*—непрерывный). По мнѣнiю Тейхмюллера Аристотель какъ бы ввелъ въ *ἐνδελείχεια* слово *τέλος*, измѣнивши букву *δ* на *τ* и такимъ образомъ соединилъ оба значенiя въ одно. Поэтому интеллексиа обозначаетъ такую непрерывную дѣятельность, въ которой исчезаетъ различiе времени и которая какъ бы субстанцируется, образуя сущность (р. 103). Разсужденiя Тейхмюллера очень остроумны и способствуютъ выясненiю значенiя термина, но врядъ ли вѣрны. Подробное обсужденiе вопроса можно найти въ комментарiи Тренделенбурга къ *De anima* (стр. 295 1-го изд.). Тамъ же можно найти интересныя указанiя, какъ измѣнилъ Лейбницъ терминъ Аристотеля, который онъ повидимому никогда вѣрно не понималъ. Новѣйшiе авторы, усваивая себѣ этотъ терминъ (напр., Г. Дришъ), тоже не особенно церемонятся съ Аристотелемъ.

придерживается этого различія и употребляетъ иногда одинъ терминъ вмѣсто другого.

Потенція и энергія или энтелехія понятія строго соотносительныя, имѣющія значеніе только въ связи другъ съ другомъ. Аристотель и поясняетъ ихъ примѣненіе совмѣстно, пользуясь при этомъ методомъ аналогіи, встрѣчающимъ въ его философіи широкое примѣненіе. «Мы опредѣлимъ, что такое энергія и каковы ея свойства. Одновременно съ этимъ производя расчлененіе, мы выяснимъ и потенциальное (*τὸ δυνάτῳ*), такъ какъ мы называемъ обладающимъ потенцией не только то, что можетъ по природѣ двигать другое или приводиться въ движеніе другимъ, прямо или какимъ-нибудь способомъ,—но и въ иномъ смыслѣ, ради котораго мы и коснулись указаннаго (физическаго) значенія. Энергія есть опредѣленный способъ существованія предмета (*τὸ ὑπαρκεῖν τὸ πρῶμα*), но не тотъ, который мы имѣемъ въ виду, говоря о потенции. Мы говоримъ о потенциальномъ бытіи (*δυναμεί*), на примѣръ, Гермеса въ кускѣ дерева или половины въ цѣломъ, такъ какъ ихъ можно выдѣлить, о потенции ученаго, не занятаго въ настоящее время научнымъ разсмотрѣніемъ, если онъ способенъ къ такому разсмотрѣнію—последнее же будетъ энергіей. Въ какомъ смыслѣ хотимъ мы сказать въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, ясно путемъ сопоставленія; не слѣдуетъ искать опредѣленія всего и cadaго, но обращать вниманіе и на аналогію. Именно: какъ постройка дома относится къ умѣнью строить, такъ же точно бодрствующій къ спящему, видящій къ зажмурившему глаза, но обладающему зрѣніемъ, выдѣленное изъ матеріи къ матеріи и законченное дѣло къ незаконченному. Одна изъ этихъ противоположностей должна быть опредѣлена какъ энергія, другая какъ потенція. Ибо энергія не всегда употребляется въ одномъ значеніи, но въ аналогичномъ (по законамъ пропорціи)—какъ одно въ одномъ случаѣ или по отношенію къ одному, такъ другое въ другомъ или по отношенію къ другому; въ одномъ значеніи какъ движеніе по отношенію къ силѣ, въ другомъ — какъ сущность къ матеріи» (IX. 1048 a, 26).

Эти основныя противоположности, почерпнутыя изъ наблюдений повседневнаго опыта, Аристотель обобщаетъ и прилагаетъ къ бытію, которое такимъ образомъ какъ бы раскалывается на двѣ половины: *бытіе потенциальное* (*δυναμεί ὄν*) и *актуальное*

(ἐντελεχεία ὄν). Актуальное бытіе представляетъ изъ себя подлинное бытіе, то, которое даетъ намъ дѣйствительность; оно является истинной характеристикой какъ бы синонимомъ сущности. Сущность, форма, τὸ τί ἦν εἶναι—*есть первая интеллекція, энергія* (φανερόν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέρχεται ἐστίν. IX. 1050 b, 1). Приматъ актуальнаго бытія Аристотель доказываетъ приблизительно въ тѣхъ же выраженіяхъ, какія раньше приводилъ по поводу сущности. Энергія является первой и въ словесномъ выраженіи, (λόγῳ) и во времени (χρόνῳ). Въ словесномъ выраженіи потому, что всѣ слова, относящіяся къ потенціи, возможности или силѣ имѣютъ исходной точкой ея осуществленіе. «По времени она первая слѣдующимъ образомъ: дѣятельность, тождественная по виду, но не по числу, существуетъ прежде. Я говорю это на томъ основаніи, что прежде по времени, чѣмъ этотъ въ дѣйствительности (κατ' ἐνέρχεται) существующій человѣкъ или хлѣбъ или видящій, существуетъ матерія человѣка, сѣмя и способность зрѣнія: то, что является человѣкомъ, хлѣбомъ, видящимъ въ потенціи, но еще не въ дѣйствительности; однако, прежде всего этого по времени другое, существующее въ дѣйствительности, изъ которыхъ произошло потенциальное. Ибо всегда изъ потенциальнаго возникаетъ актуальное при посредствѣ актуальнаго, напр., человѣкъ отъ человѣка, музыкантъ отъ музыканта» (1049 b, 4). Энергія является первой и «по сущности», «такъ какъ болѣе позднее въ процессѣ развитія является первымъ по виду и сущности, напр., мужъ первѣе ребенка, человѣкъ—сѣмени: одни приняли уже опредѣленный видъ, другіе еще нѣтъ. Кромѣ того еще потому, что все возникающее движется къ извѣстному «началу» (ἐπ' ἀρχήν) и завершенію (τέλος). Вѣдь «ради чего» (οὗ ἕνεκα) есть «начало»; развитіе происходитъ ради завершенія, завершеніе же—энергія; ради нея и наступаетъ потенція» (1050 a, 4). Актуальное бытіе также «лучше и цѣннѣе» (βέλτιον καὶ τίμιωτέρα) даже хорошей потенціи. Ибо возможность всегда заключаетъ противоположности—можетъ быть такъ, а можетъ быть и нѣтъ—для нея такимъ образомъ не существуетъ правильной оцѣнки.

Разъ сущность и форма—энергія, матерія получаетъ потенциальное бытіе. Она есть нѣчто такое, что можетъ быть, можетъ не быть, проявиться въ различной формѣ въ зависимости отъ условій. То несуществующее (μὴ ὄν), наличность котораго при-

знавалъ Платонъ, въ противоположность Пармениду, и къ разряду котораго онъ причислялъ матерію, по мнѣнію Аристотеля есть потенціальное бытіе. «Оно не существуетъ потому, что оно не энтелехія» (ὄντι ἔστι δὲ, ὅτι οὐκ ἐντελεχία ἐστὶν). 1047 в). Съ другой стороны, вѣчныя существа, доступныя чувствамъ—солнце, луна, небесныя свѣтила—заключаютъ въ себѣ минимумъ потенціи, а та вѣчная неподвижная сущность, которая заслуживаетъ названія божества, является чистой формой и вѣчной энергіей.

При попыткахъ научно расчленивъ въ окружающую насъ дѣйствительность, мы легко придемъ къ убѣжденію, что простая схема бытія потенціального и актуального слишкомъ проста. Возможности и ихъ осуществленія вплетены другъ въ друга, образуютъ различныя степени. Взятое въ цѣломъ живое существо: человѣкъ или растеніе—есть οὐσία; совокупность основныхъ жизненныхъ проявленій, включая сюда внѣшній видъ, всѣ движенія и функціи есть οὐσία—какъ осуществленная форма или «энтелехія». Но уже повседневный опытъ обнаруживаетъ въ каждомъ существѣ органы, изъ которыхъ каждый обособленъ анатомически; иногда такія части способны развиваться въ самостоятельныя существа, какъ напр., вѣтви растеній. Органы образуютъ «матерію» по отношенію къ цѣлому и существуютъ какъ его «потенціи», но, разсматриваемыя сами по себѣ, могутъ, до нѣкоторой степени, считаться сущностями. Это—οὐσία ὑλική—«матеріальная сущность» или ἐσχατή ὕλη—«последняя матерія» (IX, гл. 7). Органы состоятъ въ свою очередь изъ однородныхъ частей (ὁμομερῆ): мяса, костей, крови; являясь матеріей по отношенію къ органамъ, эти части въ свою очередь форма и сущность по отношенію къ элементамъ—огню, водѣ, воздуху, землѣ. То, что является матеріей для элемента, заслуживаетъ названія первая матерія (πρώτη ἄλη). Объ ней уже нельзя сказать, что она состоитъ изъ чего-нибудь, она неопредѣлима и непознаваема.

Такія подраздѣленія необходимы въ интересахъ научнаго изслѣдованія; но, вводя ихъ, Аристотель не упускаетъ изъ виду ихъ провизорный характеръ. «Ясно—говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ—что многое изъ того, что кажется сущностью, суть потенціи, какъ части животныхъ, земля, огонь, воздухъ. Вѣдь изъ нихъ ничто не образуетъ единого, но они подобны составнымъ частямъ сыворотки (ὄρρος), еще не перевареннымъ и не образующимъ единства» (1045 в, 5). Признакомъ дѣйствительной сущности слу-

жить обособленность (*κεχωρισμένον*) и единство (*ἓν*), дающее возможность самостоятельного существованія.

Ученіе объ энтелехіи, какъ реализаціи формы, заканчиваетъ философскій анализъ бытія, предпринятый Аристотелемъ, и возвращаетъ мысль къ тому начальному синтезу, который даетъ непосредственно воспринимаемая дѣйствительность. Если въ теченіе анализа у читателя и могли возникнуть недоразумѣнія, связанные съ различными отгѣнками термина *οὐσία*, одинъ разъ обозначавшаго сложное цѣлое, другой разъ форму, то въ окончательномъ итогѣ они должны исчезнуть. Въ мірѣ чувственномъ реальна только форма, осуществленная при посредствѣ матеріи и лишь въ той мѣрѣ, въ какой она осуществлена; для нея понятія сущности и существа сливаются въ одно, и въ такомъ видѣ *οὐσία* дана міру какъ его *подлинное бытіе*.

Вѣчная форма (*εἶδος*) чувственныхъ существъ, передающаяся въ процессѣ развитія отъ отца къ сыну, не существуетъ внѣ акта реализаціи, какъ нѣчто отдѣльное (*χωριστόν*). Такая форма, такъ же какъ и матерія, является результатомъ научнаго расчлененія дѣйствительности, неизбежно связаннаго съ изученіемъ причинъ, и Аристотель нигдѣ не приписываетъ имъ реального бытія, а лишь потенциальное. Что Аристотель считаетъ возможнымъ прилагать терминъ *δύναμις* не только къ *ἔλλ.*, но и къ *εἶδος* доказываютъ его собственныя выраженія <sup>1)</sup>. Уяснить себѣ этотъ пунктъ крайне важно для пониманія всей системы Аристотеля. Совершенно иное значеніе въ его глазахъ имѣетъ та форма, лишенная матеріи, которую представляетъ изъ себя первый двигатель. Это есть чистая энергія, осуществляемая безъ помощи матеріи, т.-е. особый видъ реального бытія.

Таково ученіе Аристотеля о бытіи, поскольку оно изложено въ *Метафизикѣ*; оно является какъ бы завершеніемъ долгаго періода развитія самостоятельной эллинской мысли. Гераклитъ Эфесскій рѣзко формулировалъ мысль всѣхъ раннихъ натурфилософовъ: «все течетъ», все возникаетъ путемъ измѣненія единой субстанціи, лежащей въ основѣ міра явленій, будь то огонь

<sup>1)</sup> См. о возникн. и уничт. I, 5. Говоря о томъ, что пища является мясомъ (*σάρξ*) въ потенціи: *ταῦτο δὲ τὸ εἶδος ἄνευ ἔλλης οἷον ἄλλος δύναμις τις ἐν ἔλλῃ ἔστιν* (322 a, 28).

(какъ онъ думалъ), вода или воздухъ. Парменидъ сдѣлалъ удареніе на субстанціи. Пусть все течетъ, сущее неизмѣнно, оно одно только и есть. Платонъ гениальнымъ размахомъ мысли произвелъ синтезъ противоположныхъ воззрѣній; онъ соединилъ вѣчно мѣняющееся съ вѣчно существующимъ, поставивъ міръ идей, какъ неизмѣнный образецъ для природы. Если природа и производитъ что-нибудь, то только благодаря сопричастію идеѣ. Но въ этомъ міропониманіи оставалась трещина, раздѣлявшая два міра и заставлявшая колебаться мысль. Аристотель завершилъ этотъ синтезъ, уничтоживъ насколько возможно двойное бытіе. Вѣчному «теченію» онъ противопоставилъ вѣчную смѣну формъ, періодически повторяющихся. Онѣ вѣчны, но имманентны дѣйствительности—это сама дѣйствительность. Въ системѣ Аристотеля эллинская мысль вновь возвращается къ традиціямъ натурфилософіи, можетъ быть даже еще дальше, къ первобытному анимизму и заканчиваетъ свое развитіе.

### ГЛАВА III.

#### Основные натурфилософскія понятія.

Среди сочиненій Аристотеля, дошедшихъ до насъ, естественныя науки занимаютъ главное мѣсто. Сюда относятся: 8 книгъ Физики, 4 книги О вселенной, 4 О возникновеніи и уничтоженіи, 4—Метеорологіи, 3—О душѣ; 9 книгъ дополненій къ ученію о душѣ, извѣстныхъ подъ именемъ *трагва naturalia*, 4 книги О частяхъ животныхъ, 5—О развитіи животныхъ, 10—Исторіи животныхъ, отрывки сочиненій о растеніяхъ и камняхъ, Механика, рядъ научныхъ вопросовъ съ отвѣтами, извѣстныхъ подъ именемъ Проблемъ. Если присоединить сюда недошедшія до насъ сочиненія по анатоміи, снабженныя рисунками, на которыя Аристотель не разъ ссылается, астрологію, основы медицины и земледѣлія, то все вмѣстѣ давало полную энциклопедію естественныхъ знаній, доступныхъ эллинамъ 4-го вѣка. До Аристотеля подобную энциклопедію, но въ меньшемъ размѣрѣ, писалъ, повидимому, Демокритъ—философъ, учености котораго Аристотель отдавалъ должную дань, хотя кореннымъ образомъ расходился съ нимъ во взглядахъ.

Громадное большинство изъ того, что было написано Аристотелемъ по естествознанію, представляетъ для насъ только

историческій интересъ: фактическія данныя частью невѣрны, частью черезчуръ элементарны, выводы, къ которымъ онъ приходилъ на основаніи этихъ данныхъ, нерѣдко вызываютъ улыбку своей наивностью, но, несмотря на все это, его пониманіе природы въ цѣломъ, та картина міра, которую онъ развертываетъ передъ читателемъ, поражаетъ своей стройностью, законченностью и глубокой продуманностью. Этимъ только и можно объяснить то гипнотическое обаяніе, которое производила система Аристотеля въ средніе вѣка на выходившихъ изъ состоянія варварства европейцевъ. Принципы, изъ которыхъ исходилъ Аристотель въ своемъ пониманіи природы, основныя понятія и приемы научной обработки изложены имъ въ «Лекціяхъ по физикѣ» (*φυσικῆς ἀκρόασις*). Это сочиненіе, тѣсно соединенное съ Метафизикой, и есть «вторая философія» или общее ученіе о природѣ; основныя натурфилософскія понятія, развитыя въ ней, составляютъ предметъ настоящей главы <sup>1)</sup>.

Какъ мы знаемъ изъ онтологіи, бытіе проявляется въ видѣ отдѣльныхъ существъ: они могутъ быть доступны чувствамъ (*οὐσία αἰσθητή*), или недоступны и тогда постигаются только разумомъ. Изученіе чувственныхъ существъ составляетъ предметъ «второй философіи», которая была бы единственной, если бы иныхъ существъ не было.

<sup>1)</sup> Слѣдуетъ пожалѣть, что мы не имѣемъ хорошаго комментированнаго изданія Физики. Лучшія изданія редактированы Прантлемъ, который еще въ 1843 году работалъ надъ этимъ сочиненіемъ (*Prantl. Symbolae criticae in Aristot. physic. auscultationes. Berol. 1843*). Въ 1854 г. онъ издалъ греческій текстъ съ нѣмецкимъ переводомъ и объяснительными примѣчаніями (изданіе Engelmann'a); это изданіе является очень полезнымъ пособіемъ, хотя переводъ мѣстами труднѣе подлинника. Къ 1879 г. относится послѣднее изданіе греческаго текста Физики, также Прантля (въ *Bibliotheca Teubneriana*). Но съ тѣхъ поръ появились обширныя замѣтки Дильса (*Diels. Zur Textgeschichte d. Aristotelischen Physik. Abhandl. d. Ak. d. Wis. Berlin. 1882*), который воспользовался текстомъ, приведеннымъ греческимъ комментаторомъ Физики Симпликіемъ (VI в.). На французскій языкъ Физика переведена (съ комментаріями) Бартеlemi Сентъ Илеромъ, которому принадлежитъ переводъ и всѣхъ остальныхъ сочиненій Аристотеля. Къ сожалѣнію я нигдѣ не могъ достать этого изданія, слѣдовавшагося библіографической рѣдкостью. Переводъ 2-й главы Физики съ обширными комментаріями, въ которомъ использованы всѣ греческіе комментаторы, изданъ недавно Гамеленомъ (*Hamelin. Physique d'Aristote. II. Trad. et commentaire. Paris. 1907*). Перевода Физики на русскій языкъ я не видалъ. Въ виду плачевнаго состоянія нашей библіографіи трудно даже сказать, существуетъ онъ или нѣтъ.



Основная особенность чувственного существа состоитъ въ его *измѣнчивости* (ἡ δ' αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητὴ. XII. 1069 b, 3), или въ способности къ движению, благодаря чему оно и можетъ дѣйствовать на наши органы чувствъ. Въ противоположность этому умопостигаемая сущности, куда относятся математическія величины и вѣчный первый двигатель, слѣдуетъ назвать неподвижными (ἀκίνητος).

Естествоиспытатель изучаетъ не всѣ доступныя чувствамъ существа, но только тѣ, которыя относятся къ разряду *естественныхъ тѣлъ* (σώμα φυσικόν). Отличіе естественныхъ тѣлъ отъ искусственныхъ Аристотель опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ: «Изъ всего существующаго одно существуетъ по природѣ, другое вслѣдствіе другихъ причинъ; мы говоримъ, что по природѣ (φύσει) существуютъ животныя и ихъ части, растенія и простыя тѣла, какъ-то земля, огонь, вода и воздухъ. Всѣ указанныя тѣла отличаются отъ существующаго не по природѣ: каждое изъ нихъ *имѣетъ въ себѣ самоѣ начало движенія и покоя* (ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως), — одни въ отношеніи мѣста, другія въ отношеніи роста и убыли, третьи въ отношеніи качественного измѣненія. Платье же, ложе или предметъ подобнаго рода, поскольку онъ подходитъ подъ каждую изъ этихъ категорій и поскольку онъ является искусственнымъ (ἀπὸ τέχνης) не имѣетъ никакого врожденнаго стремленія къ измѣненію; онъ имѣетъ его лишь въ той мѣрѣ, въ какой ему пришлось быть каменнымъ, землянымъ или образовать смѣсь этихъ тѣлъ» (Физ. II. 192 b, 8).

Тотъ принципъ, который образуетъ начало движенія въ естественныхъ тѣлахъ, по мнѣнію Аристотеля, есть сама *природа* (φύσις). Это названіе можно прилагать и къ матеріи, но главнымъ образомъ, какъ это было выяснено уже въ онтологіи, природа есть форма и «видъ»: «ибо мясо или кость въ потенціи (δυνάμει) не имѣетъ еще свойственной ему природы (τῆ ἐαυτοῦ φύσει), пока не получитъ того, что въ словесномъ выраженіи мы называемъ видомъ, посредствомъ чего мы опредѣляемъ, что такое мясо или кость,—и до тѣхъ поръ не существуетъ по природѣ (φύσει)» (II. 193a, 36). Доказывать существованіе природы и естественныхъ тѣлъ смѣшно (γελοῖον): оно очевидно для всѣхъ; «доказывать же ясное посредствомъ неяснаго свойственно человѣку не умѣющему различить, что позна-

ваемо само по себѣ и что посредствомъ другого (*μη δὲ αὐτῷ*)» (193а, 4) <sup>1)</sup>.

Въ такихъ выраженіяхъ очерчиваетъ Аристотель въ началѣ Физики предметъ ея изученія. Но прежде чѣмъ развивать самое ученіе о природѣ, онъ считаетъ необходимымъ точнѣе разграничить области натурфилософіи и математики. Онъ ставитъ вопросъ, имѣющій громадное методологическое значеніе: *«чѣмъ отличается математикъ отъ естествоиспытателя (φυσικός)?* (II, гл. 3). «Вѣдь естественныя тѣла имѣютъ поверхности, стереометрическія формы, длины и точки, которыя изучаетъ математикъ», кромѣ того существуетъ цѣлый рядъ естественныхъ наукъ, въ которыхъ математика играетъ большую роль: астрологія, оптика, гармоника, механика. Выяснить этотъ вопросъ было очень важно, такъ какъ въ то время, какъ и теперь,—находились школы, выдвигавшія математику на первый планъ (пифагорейцы, Платонъ) и видѣвшія въ математическомъ естествознаніи идеаль пониманія природы.

Разъясненія Аристотеля по этому вопросу сводятся къ слѣдующему. Математика имѣетъ дѣло съ тѣми же тѣлами, что и естествознание, но изучаетъ ихъ съ совершенно иной стороны. Математическіе объекты, будь то числа или линіи и фигуры, не существуютъ въ природѣ отдѣльно и независимо отъ физическихъ тѣлъ (*χωρῶσμενα*), но отдѣляются отъ нихъ путемъ особаго процесса абстракціи (*ἐξ ἀφαίρεσεως*). Абстракція эта такого рода, что матерія, присущая естественнымъ тѣламъ, не принимается во вниманіе; не принимается во вниманіе и способность движенія, а, слѣдовательно, цѣлый рядъ особенностей и процессовъ, свойственныхъ реальнымъ тѣламъ, остается внѣ математическаго разсмотрѣнія. Математическія величины существуютъ только въ умѣ (*νοητά*); но не слѣдуетъ думать, что онѣ являются тамъ въ видѣ чистыхъ формъ, такъ какъ мысль снабжаетъ ихъ особой «умственной матеріей» (*ἄλλη νοητή*), безъ которой мы не можемъ представить себѣ наглядно ни круга, ни линіи. Кривая математика имѣетъ совершенно иную матерію, чѣмъ, напримѣръ, «курносость» (*σιμότης*), встрѣчающаяся въ природѣ, хотя она можетъ быть выдѣлена именно изъ этого объекта. Такимъ образомъ чистая математика

<sup>1)</sup> Понятію природы Аристотеля посвящено специальное изслѣдованіе: Schmitz. De φύσις apud Aristotelem notione ejusque ad animam ratione. Dis. Bonnae. 1884.

представляетъ изъ себя совершенно особую область, вполне отличную отъ естествознанія. Отсутствие реальной матеріи придаетъ математическимъ операціямъ особую точность (*ἀκριβολογία*), до которой естественнымъ наукамъ далеко.

Съ другой стороны астрологія, механика, оптика представляютъ науки, въ которыхъ происходитъ какъ бы обратное воздѣйствіе математики на естествознаніе: «геометрія разсматриваетъ физическую линію, но не постольку, поскольку она является физической, оптика же разсматриваетъ математическую линію, но не какъ математическую, а какъ физическую» (II, 194a, 9). Болѣе подробныя указанія на характеръ этихъ физико-математическихъ дисциплинъ мы находимъ во Второй аналитикѣ. Разъясняя въ этомъ сочиненіи, что задача науки не только опредѣлять то, что есть (*τὸ ὄν*), но и выяснять основанія (*τὸ διότι*), Аристотель замѣчаетъ, что иногда фактическая сторона и выясненіе основаній могутъ принадлежать различнымъ наукамъ. «Подобное замѣчается въ наукахъ, находящихся другъ къ другу въ отношеніи подчиненія (*θὰ τέρου ὑπὸ θὰ τέρου*), какой является оптика по отношенію къ геометріи, механика къ стереометріи, гармоника къ арифметикѣ и наука о небесныхъ явленіяхъ къ астрологіи... Здѣсь знаніе фактовъ (*τὸ ὄν*) принадлежитъ наукамъ о чувственныхъ явленіяхъ, основаній (*τὸ διότι*) — математическимъ наукамъ, ибо послѣдніе могутъ научно доказывать причины и часто не знаютъ фактической стороны, подобно тому, какъ лица, занимающіяся разсмотрѣніемъ общихъ вопросовъ, нерѣдко не имѣютъ тѣхъ или иныхъ частныхъ свѣдѣній, оставляя ихъ безъ вниманія. Къ такимъ наукамъ принадлежатъ всѣ тѣ, которыя, будучи по существу иными, пользуются лишь формами (*κέρρηται τοῖς εἰδέσι*). Вѣдь математика имѣетъ дѣло съ формами, но не съ опредѣленнымъ субстратомъ; если же геометрическіе вопросы возникаютъ по поводу опредѣленнаго субстрата, то не постольку онъ является именно такимъ. Также обстоитъ дѣло и съ оптикой: какъ она сама относится къ геометріи, такъ къ ней—другое ученіе, напримѣръ, о радугѣ. Ибо знать «что есть»—дѣло естествоиспытателя, причины же—оптика, или прямо или на основаніи математики. Подобное отношеніе замѣчается и во многихъ другихъ наукахъ, не подчиненныхъ другъ другу, напримѣръ, въ медицинѣ и геометріи: знать, что круглыя язвы заживаютъ медленно—дѣло врача, почему именно—геометра». (78 b, 35). Прибли-

зительно такое же разъясненіе даетъ Аристотель и въ первой главѣ Механики.

Такое осторожное разграниченіе дисциплинъ не можетъ нравиться защитникамъ современнаго математическаго естествознанія. Указывая на тотъ фактъ, что математика съ помощью дифференціального исчисленія нашла возможность выражать въ формулахъ движеніе, они видятъ въ этомъ полное опроверженіе взглядовъ Аристотеля. Можетъ ли дѣйствительно анализъ безконечно малыхъ выражать движеніе, это большой вопросъ; такъ же какъ вопросомъ остается и то, насколько современные успѣхи математики могли бы заставить Аристотеля стереть границу между ней и естествознаніемъ. Но на этихъ вопросахъ удобнѣе будетъ остановиться въ концѣ изслѣдованія <sup>1)</sup>.

Самой характерной особенностью естественныхъ тѣлъ, какъ было уже указано, является ихъ измѣнчивость или способность къ *движенію*. Выясненіе этого основного процесса составляетъ главную задачу натурфилософіи. Но полное пониманіе движенія требуетъ знакомства съ цѣлымъ рядомъ другихъ натурфилософскихъ понятій, которыя всѣ такъ или иначе связаны съ нимъ. Одни изъ нихъ Аристотель разсматриваетъ раньше движенія,—ученіе о причинахъ, случаѣ, необходимости; другія послѣ—безконечность, пространство, время. Я буду излагать ихъ въ томъ порядкѣ, какой мы находимъ въ Физикѣ, дѣлая, гдѣ это представится необходимымъ, дополненія изъ другихъ его сочиненій.

#### *Ученіе о причинахъ.*

Всякое научное изслѣдованіе имѣетъ въ виду разрѣшить одну изъ слѣдующихъ четырехъ задачъ: или установить *наличность* явленія (*то ὄτι*),—когда, на примѣръ, мы убѣждаемся, что происходитъ затменіе солнца; или выяснить *причину* (*διότι*)—зная, что затменіе происходитъ, мы спрашиваемъ почему. Иногда мы рѣшаемъ вопросъ: *существуетъ ли* въ дѣйствительности какойнибудь предметъ, на примѣръ, кентавръ (*εἰ ἔστι*), и зная, что существуетъ, спрашиваемъ, *что онъ представляетъ* изъ себя, (*τί ἔστι*).

<sup>1)</sup> Всѣ мѣста изъ сочиненій Аристотеля, относящіяся къ математикѣ, были собраны (въ латинск. переводѣ) и объяснены иезуитомъ Бланканомъ. *Blancanus. Aristotelis loca mathematica. Vpononiae. 1640.* Этотъ трудъ остается единственнымъ въ своемъ родѣ и до сихъ поръ. Изъ новѣйшихъ сочиненій: *Görland. Aristoteles und Mathematik. Marburg. 1899.* Авторъ когеніанецъ и рѣшительный сторонникъ Платона.

(Втор. Анал. II, гл. 1). Особенную важность для научнаго знанія имѣеть вопросъ о причинахъ: «Мы только тогда увѣрены, что знаемъ каждое явленіе, когда узнаемъ «почему» (*διὰ τί*), т.-е. овладѣемъ первой причиной» (Физ. 194 b, 18). Это положеніе Аристотель повторяетъ при каждомъ удобномъ случаѣ и, дѣйствительно, широко пользуется въ естественнонаучныхъ дисциплинахъ «каузальнымъ» методомъ. Только понятіе причины онъ понимаетъ болѣе широко, чѣмъ мы.

Аристотель раздѣляетъ причины (*αἰτίαι*) иногда *ἀρχή*) на четыре основныхъ вида (II, гл. 3). 1) *Матерія* (*ὑλη*), иначе субстратъ (*ὑποκείμενον*) или «изъ чего» (*ἐξ οὗ*) образовано что нибудь; на-примѣръ, серебро, изъ котораго сдѣлана чаша. 2) *Видъ* (*εἶδος*), форма или сущность (*οὐσία*) какъ «словесное выраженіе опредѣленнаго бытія» (*ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι*). Объ этой причинѣ шла уже рѣчь въ онтологіи; въ Физикѣ Аристотель прибавляетъ для ея поясненія слово «образецъ» (*παράδειγμα*), очевидно сближая эту причину съ Платоновскими идеями, для которыхъ *παράδειγμα* было обычной характеристикой. 3) *Движущая причина*, «откуда берется начало перемѣны и движенія» (*ὁθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ κινήσεως*) и 4) противоположная третьей—*цель* (*τέλος*), «ради чего» (*οὗ ἕνεκα*) что нибудь происходитъ. Эту причину можно называть также «благомъ» (*τὰγαθόν*), такъ какъ она является, конечнымъ завершеніемъ всякаго процесса возникновенія и движенія,—а то, къ чему стремится что-либо, есть благо. Полное знаніе явленія требуетъ выясненія всѣхъ четырехъ видовъ причинъ.

Объясняя явленіе, слѣдуетъ указывать послѣднія или ближайшія причины, такъ какъ, вообще говоря, для каждаго явленія можно назвать очень большое число причинъ, имѣющихъ побочный или случайный характеръ. Такъ, на-примѣръ, Поликлеть, сдѣлавшій извѣстную статую, является одной изъ ея ближайшихъ причинъ, но можно сказать, что творцомъ статуи является скульпторъ или вообще человѣкъ. Въ разныхъ наукахъ преобладаютъ различные виды причинъ. Въ математикѣ, на-примѣръ, вопросъ о причинахъ сводится въ окончательномъ итогѣ на опредѣленіе (прямой линіи, діаметра и т. д.), т.-е. на второй родъ причинности. Естествоиспытатель долженъ принимать во вниманіе ихъ всѣ, но при изученіи естественныхъ тѣлъ, особенно органическихъ, *три послѣднихъ вида причины какъ бы сливаются въ одну*. Форма или сущность человѣка является въ то же время

движущей причиной (такъ какъ человѣкъ производитъ человѣка), и конечной цѣлью, съ осуществленіемъ которой развитіе достигаетъ естественнаго конца.

Устанавливая четыре основныхъ вида причинъ, Аристотель совершенно сознательно завершаетъ и систематизируетъ воззрѣнія своихъ предшественниковъ. Исторія этого вопроса подробно изложена имъ въ первой книгѣ метафизики. Ранніе натурфилософы, сводившіе все къ одной стихіи, имѣли въ виду лишь первую изъ четырехъ причинъ—матерію. Эмпедокль и Анаксагоръ ставятъ вопросъ о движущей причинѣ (любовь и вражда у Эмпедокла, разумъ у Анаксагора). Форма или сущность, какъ причина, была выдвинута пифагорейцами и особенно Платономъ (числа и идеи), тогда какъ четвертый видъ причины—цѣль, по мнѣнію Аристотеля, былъ обособленъ и формулированъ лишь имъ самимъ. Многіе считаютъ неправильнымъ такое изложеніе исторіи, указывая, что всѣ четыре вида причинъ можно найти уже у Платона <sup>1)</sup>, но Аристотель и самъ не оспариваетъ этого. Авторы, говоря объ одномъ видѣ причинъ, не могли не касаться другихъ; они только не разграничивали ихъ вполне отчетливо (σαφῶς) и не приводили въ систему.

Ученіе Аристотеля о четырехъ видахъ причинъ цѣликомъ перешло въ средневѣковую философію; схоластики обозначали ихъ: *causa materialis, formalis, efficiens* и *finalis*. Въ новой философіи это ученіе было отброшено: особенному гоненію со времени Декарта подверглась *causa finalis*. Въ механическомъ естествознаніи причинность понималась только какъ *causa efficiens*, и съ ней сливалось понятіе необходимости. Мало по малу исчезло даже пониманіе того смысла, который Аристотель связывалъ съ цѣлепричиной; телеологію стали связывать съ антропоцентризмомъ, т.-е. устройствомъ всего въ мірѣ для блага и пользы человѣка. Въ такомъ именно смыслѣ ее высмѣивалъ Вольтеръ, и его остроты повторяютъ современные популяризаторы науки. Въ дѣйствительности, телеологія Аристотеля никогда не была внѣшней; онъ понималъ цѣль какъ нѣчто имманентное природѣ, какъ естественное завершеніе процесса индивидуальнаго развитія, соотвѣтственно тому значенію, которое имѣло греческое слово *τέλος*, соединявшее въ себѣ понятіе конца, завершенія и цѣли.

<sup>1)</sup> См. напр. *Mosses. Zur Vorgeschichte der vier Aristotelischen Principien bei Platon. Dis. Bern. 1893.*

Плохому пониманію Аристотеля много содѣйствуетъ странное для современнаго читателя отождествленіе цѣли съ благомъ (*ἀγαθόν*), цѣннымъ (*τίμιον*) и прекраснымъ (*καλόν*), которое на каждомъ шагу встрѣчается въ естественно-научныхъ трудахъ Аристотеля. Здѣсь опять-таки сказывается пропасть, отдѣляющая насъ отъ эллина 4-го вѣка до Р. Х. Аристотель употреблялъ эти выраженія подъ несомнѣннымъ вліяніемъ Платона, какъ термины, понятные для всякаго образованнаго современника и выражающіе объективное бытіе; но въ противоположность Платону онъ не признавалъ блага, какъ чего то самостоятельно существующаго на ряду съ вещами (*παρὰ τὰ πράγματα*), а вѣдрялъ его въ самое существованіе, сливая въ одно цѣлое съ понятіемъ осуществленнаго бытія, а затѣмъ и цѣли. Такимъ же точно образомъ прекрасное (*καλόν*) имѣло для Аристотеля значеніе опредѣленнаго вида объективнаго бытія. «Хотя благое отличается отъ прекраснаго (одно вѣчно связано съ дѣятельностью, красота же и въ неподвижномъ); тѣ, кто утверждаетъ, что математическія науки ничего не говорятъ о прекрасномъ или благомъ, ошибаются. Они больше всего говорятъ о нихъ и доказываютъ ихъ; вѣдь если они не называютъ ихъ по имени, а указываютъ ихъ дѣйствія и отношенія (*ἔργα καὶ λόγους*), это не значитъ, что они не говорятъ о нихъ. Главнѣйшіе виды прекраснаго: порядокъ, симметрія, опредѣленность (*τάξις, συμμετρία καὶ ὀρισμένον*), именно то, что больше всего обнаруживаютъ математическія науки. И такъ какъ все перечисленное (напримѣръ, порядокъ и опредѣленность) является причиной для многаго, ясно, что, указывая подобныя причины, они указываютъ извѣстнымъ образомъ какъ причину прекраснаго» (Мет. XIII, 1078 а, 30).

Ученіе о цѣлепричинѣ настолько противорѣчитъ установившейся привычкѣ признавать лишь одну механическую причинность, что въ глазахъ многихъ оно является основнымъ для всей натурфилософіи Аристотеля. До извѣстной степени это такъ, но не слѣдуетъ упускать изъ виду, что ученіе о всѣхъ причинахъ, и особенно о цѣли, необходимо вытекаетъ изъ основнаго онтологическаго положенія Аристотеля: дѣйствительное **√** бытіе есть *ὄνεια*—бытіе единичное. Это узелъ, къ которому сходятся всѣ нити натурфилософіи. Если мы будемъ видѣть въ природѣ совокупность естественныхъ тѣлъ, каждое изъ которыхъ воплощаетъ въ себѣ опредѣленный видъ бытія, одну изъ вѣчно

повторяющихся формъ, мы получаемъ рядъ опорныхъ пунктовъ, вѣхъ, опредѣляющихъ теоретическое разсмотрѣніе природы. Все имѣетъ значеніе только по отношенію къ формѣ, всѣ движенія, происходящія въ природѣ, получаютъ совершенно естественное раздѣленіе, и понятія конца движенія или цѣли возникаютъ сами собой. Удовлетвориться однимъ понятіемъ конца или цѣли конечно нельзя, и Аристотель, какъ ученый, самъ работавшій въ области естествознанія, прекрасно понималъ односторонность такого воззрѣнія. Понятіе о движущей причинѣ и о томъ матеріалѣ, безъ котораго ничего не можетъ возникнуть, являются настолько же необходимыми для объясненія дѣйствительности, и легко убѣдиться, что при изложеніи частныхъ дисциплинъ Аристотель никогда не оставляетъ ихъ безъ вниманія <sup>1)</sup>.

Въ видѣ дополненія къ ученію о причинахъ Аристотель разсматриваетъ понятія *случайнаго*, *самопроизвольнаго* и *необходимаго*, къ которымъ человѣческая мысль обращалась во всѣ времена для обозначенія невѣдомыхъ причинъ различныхъ явленій.

Можно ли помѣщать *случай* (τύχη) и *само собой* (τὸ αὐτόματον) въ число причинъ? Въ противоположность мнѣнію большинства, нѣкоторые философы считали необходимымъ изъять эти термины. «Ничего не дѣлается случайно (ἀπὸ τύχης), говорили они, но все то, что мы называемъ возникающимъ случайно или само собой, имѣетъ совершенно опредѣленную причину; такъ, напримеръ, если кто-нибудь случайно пришелъ на площадь и засталъ тамъ человѣка, котораго желалъ застать, но не думалъ—причиной является то, что онъ желалъ, придя купить; подобнымъ образомъ и относительно всего иного случайнаго, всегда возможно найти опредѣленную причину, а не считать ея случай» (Физ. II, 196 а, 1). Съ другой стороны находились философы, широко пользовавшіеся этими понятіями: «нѣкоторые считаютъ самопроизвольность (τὸ αὐτόματον) причиной и этой вселенной, и всѣхъ міровъ: само собой возникаетъ и вихревое движеніе (δίνη) и то движеніе, которое раздѣляетъ и приводитъ въ порядокъ все. И вотъ что въ особенности достойно удивленія: говоря, что животныя и растенія не могутъ ни существовать, ни возникать слу-

<sup>1)</sup> Ученіе Аристотеля о цѣли подробно изложено въ книгѣ Kaufmann'a. Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles. 2 Aufl. Paderborn. 1893. Имѣется также старая диссертация Schneider'a. Quae sit causae finalis apud Aristotelem vis atque natura. Berolini. 1865.



чайно, но что причиной ихъ является природа, или разумъ, или что-нибудь иное подобное (вѣдь не что попало возникаетъ изъ каждаго сѣмени, а изъ этого—маслина, изъ этого—человѣкъ)—они утверждаютъ, что вселенная и наиболѣе божественныя изъ доступныхъ чувствамъ явленій возникаютъ сами собой... Если это такъ, нужно было бы опредѣлить эти понятія точнѣе» (196 а, 24). Третьи, наконецъ, признають случай причиной, но неясной человѣческому разумѣнiю, какъ если бы она была чѣмъ то божественнымъ.

Самъ Аристотель считаетъ наличность «случая» и «самопроизвольности» не подлежащимъ сомнѣнiю. Мы видимъ, что одни явленія всегда или въ большинствѣ случаевъ (ἀεὶ или ὡς ἐπὶ τὸ πᾶν) протекають одинаковымъ образомъ—причиной такихъ явленiй никто не будетъ считать случай. Но на ряду съ ними и нерѣдко въ разрѣзъ съ ними возникаютъ совершенно непредвидѣнныя явленiя, для которыхъ названiе «случайный» является вполне подходящимъ. Въ онтологiи Аристотеля мы находимъ ученiе о «случайномъ бытiи», или объ акциденцiяхъ (ἢ κατὰ συμβεβηχός лат. accidens) <sup>1)</sup>—съ нимъ Аристотель и связываетъ теорiю случая. Случайное бытiе не вытекаетъ съ необходимостью изъ свойствъ той или иной сущности, но можетъ быть, можетъ и не быть, въ зависимости отъ постороннихъ условiй; примѣромъ могутъ служить свѣтлый цвѣтъ волосъ или музыкальная профессiя того или иного человѣка. Для сущности «человѣкъ» оба указанныхъ признака являются акциденцiями. Разъ есть такой «приключаящiйся» видъ бытiя, и причина можетъ быть случайной; напримѣръ, собственной причиной дома является архитекторъ, но по совпадению (κατὰ συμβεβηχός) такой причиной можно считать и блондина и музыканта. Причина въ собственномъ смыслѣ будетъ строго опредѣленной, случайная же—неопредѣленной (ἀόριστος), «такъ какъ съ однимъ можетъ произойти (συμβαίνει) безконечно многое».

Такимъ образомъ, «случай» (τύχη) можно считать причиной по совпадению (κατὰ συμβεβηχός); но этого мало: онъ относится къ такимъ дѣйствiямъ, которыя мы могли бы произвести по сознательно принятому рѣшенiю (κατὰ προαίρεσιν), преслѣдуя опре-

1) Оно изложено въ Метаф. V, гл. 30, VI, гл. 2. См. также Brentano. Ueber die mannigfachen Bedeutung des seienden bei Aristot. Freiburg i. Br. 1862.

дѣленную цѣль; иначе говоря, къ дѣйствіямъ, которыя могли бы имѣть иную, совершенно естественную причину. Напримѣръ: я выкопалъ яму, чтобы посадить дерево, и случайно нашелъ кладъ. Если бы я зналъ о существованіи клада, я сталъ бы копать землю такимъ же точно образомъ, но уже преслѣдуя иную цѣль. Слѣдовательно, полнымъ опредѣленіемъ «случая» (τύχη) будетъ: «причина по совпаденію для такихъ дѣйствій, которыя совершаются по рѣшенію и въ виду опредѣленной цѣли» (Физ. 197 а, 5).

Понятіе «самопроизвольнаго» (τὸ αὐτόματον), по мнѣнію Аристотеля, шире понятія «случай» и включаетъ въ себя послѣдній. Случай относится къ области дѣйствій, въ которыхъ можно предполагать сознательный выборъ, тогда какъ «само собой» приложимо къ дѣйствіямъ дѣтей, животныхъ и неодушевленныхъ предметовъ. Происходящее само собой также симулируетъ извѣстную цѣль, напр.: лошадь спаслась (ἐξώθη) сама собой, потому что ушла, камень самъ собой упалъ съ крыши и убилъ человѣка. Главная область нахождения самопроизвольнаго—явленія, происходящія въ природѣ: «когда что либо происходитъ вопреки природѣ (παρὰ φύσιν), тогда мы говоримъ не случайно, но само собой (197 b, 34). Это относится, напримѣръ, къ самопроизвольному зарожденію, которое Аристотель допускалъ въ широкихъ размѣрахъ (черви, насѣкомыя), и для осуществленія котораго требуется совпаденіе извѣстныхъ условій. Такое совпаденіе встрѣчается въ тѣлѣ животныхъ, размножающихся обычнымъ путемъ, какъ норма.

Такимъ образомъ, характерной особенностью случайнаго и самопроизвольнаго, въ глазахъ Аристотеля, является разрывъ между causa efficiens и causa finalis, которыя въ естественныхъ процессахъ связаны въ одно цѣлое. Осуществляется цѣль, которая не была предварительно поставлена, отъ этого зависитъ непредвидимость цѣлаго ряда явленій въ природѣ. Подобнаго рода разрывъ наблюдается и въ другихъ случаяхъ, когда возникаютъ уродства (πέρωμα) или «несовершенныя животныя», такъ называемыя, «ошибки природы» (ἀμαρτίματα φύσεως)—здѣсь природа ставитъ цѣль, но не можетъ достигнуть ея. Много разъ уже указывали, что теорія случайнаго у Аристотеля очень близка къ теоріи французскаго математика Курно (Cournot), опредѣлившаго случай приблизительно такимъ же образомъ: воздѣйствіемъ другъ на друга независимыхъ цѣпей событій.

Понятіе *необходимости* (ἀνάγκη) было въ большомъ ходу у греческихъ философовъ досократовскаго періода; его можно встрѣтить въ отрывкахъ Гераклита, Парменида, Эмпедокла, наконецъ у атомистовъ. Иногда оно отождествляется съ понятіемъ судьбы (εἰμαρμένη) или божественнаго закона, иногда приближается къ понятію механической необходимости. Приводимые Аристотелемъ взгляды философовъ рисуютъ намъ любопытную картину, насколько механическое пониманіе природы въ то время было близко къ современному. Кажется, будто онъ цитируетъ современныхъ популяризаторовъ науки. «На эту причину (т.-е. необходимость) ссылаются (въ естественныхъ наукахъ) всѣ: разъ, напримѣръ, теплое, холодное, или что-нибудь другое подобно, имѣетъ по природѣ такія-то свойства, то въ силу необходимости (ἐξ ἀνάγκης) существуетъ и возникаетъ такое-то явленіе; и даже когда заговорятъ о другой причинѣ,—то, едва коснувшись, раскланиваются съ ней (χαίρειν εἶπαι),—одинъ поступаетъ такъ съ дружбой и враждой (Эмпедокль), другой съ разумомъ (Анаксагоръ). Вѣдь не такъ легко рѣшить, что заставляетъ природу творить въ виду извѣстной цѣли (ἐνεκά τοῦ) и ради лучшаго (ὅτι βέλτιον), а не поступать подобно Зевсу, который проливаетъ дождь не для взращиванія хлѣба, а въ силу необходимости. Поднявшись, испареніе должно охладиться, охладившись и сдѣлавшись водой, спуститься внизъ; разъ это явленіе произошло, приключается ростъ хлѣба. Подобнымъ же образомъ, если хлѣбъ погибаетъ на корню, дождь льетъ не для того, чтобы его погубить, но гибель получилась какъ побочный результатъ (συμβέβηκε). Поэтому, что же мѣшаетъ, чтобы такимъ же образомъ въ природѣ возникали части живыхъ существъ, чтобы зубы, напримѣръ, появлялись въ силу необходимости: передніе—острыми, годными для разрыванія, коренные же—плоскими и подходящими для размельченія пищи; возникли они не для этой цѣли, но случайно оказались пригодными. Также и относительно другихъ частей, въ которыхъ, повидимому, осуществляется цѣль. Части, въ которыхъ все совпало такъ, какъ если бы они образовались въ виду извѣстной цѣли—составившись сами собой (ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου) надлежащимъ образомъ—сохранились (ἐσωθήν). Тѣ, въ которыхъ этого не произошло, погибли и погибаютъ, подобно тѣмъ быкамъ съ человѣческимъ лицомъ, о которыхъ говоритъ Эмпедокль» (Физ. II, 198 b, 12).

Такое дарвинистическое пониманіе природы кажется Аристотелю невозможнымъ. Дѣйствительно, оно противорѣчитъ его основному онтологическому положенію и разрушаетъ ученіе о причинахъ, превращая ихъ всѣ въ случайныя. Съ другой стороны, признаніе цѣлей въ природѣ не представляется Аристотелю произвольнымъ толкованіемъ дѣйствительности, объ нихъ на каждомъ шагу говоритъ сама природа. «Если по природѣ (φύσει) и въ то же время ради извѣстной цѣли ласточка дѣлаетъ гнѣздо и паукъ паутину, если растенія производятъ листья ради плодовъ и корни внизу, а не наверху, въ цѣляхъ питанія, то ясно, что существуетъ подобная причина въ томъ, что есть и возникаетъ по природѣ» (199 а, 26). «Странно,—прибавляетъ онъ немного далѣе, отрицать возникновеніе чего-нибудь ради извѣстной цѣли, если не увидишь двигателя, принимающаго извѣстное рѣшеніе (τὸ κινῶν βουλευσάμενον)». Въ отношеніи цѣлей существуетъ извѣстное сходство между искусствомъ (τέχνη) и природой, объяснимое тѣмъ, что искусство есть подражаніе и дополненіе природы. И подобно тому, какъ бывають промахи въ искусствѣ—грамматикъ написалъ слово невѣрно, врачъ не такъ составилъ лекарство, такіе же промахи дѣлаетъ и природа, это—уродства.

Необходимое существуетъ, противъ этого спорить нельзя, но оно имѣетъ совсѣмъ не то значеніе, которое приписывали ему натурфилософы. Разъ цѣль опредѣлена, этимъ самымъ опредѣляется и рядъ предшествующихъ условій и дѣйствій, — они являются необходимыми. Если, на примѣръ, задумана пила, инструментъ для раздѣленія дерева, она должна по необходимости имѣть зубья изъ металла. Такимъ образомъ необходимость возникаетъ въ результатѣ извѣстнаго «предположенія» (ἐξ ὑποθέσεως). Въ такомъ видѣ она встрѣчается и въ математикѣ: если дано опредѣленіе прямой, то треугольникъ въ силу необходимости долженъ заключать два прямыхъ угла. Въ естественныхъ тѣлахъ необходимое связано съ матеріей (какъ это видно и изъ примѣра пилы), такъ же какъ цѣль съ формой.

Ученіе Аристотеля о необходимости представляетъ лишь дальнѣйшее развитіе взглядовъ Платона, изложенныхъ имъ еще въ Федонѣ (99 А). Тамъ Сократъ высмѣиваетъ ученыхъ, которые считали бы возможнымъ объяснить его нахожденіе въ темницѣ и нежеланіе убѣжать взаимнымъ положеніемъ костей и нервовъ въ организмѣ, вмѣсто того, чтобы обратить вниманіе на созна-

тельный выборъ лучшаго. «Это значитъ,—прибавляетъ онъ,— не быть въ состояніи различить, что одно есть дѣйствительная причина, другое же то, безъ чего причина не могла бы быть причиной». Въ Тимеѣ Платонъ уже опредѣленно называетъ это другое необходимостью и характеризуетъ ее какъ «сопричину» (*συναίτια*). Близость Аристотеля къ Платону въ указанномъ пунктѣ достаточно объясняется тѣмъ, что міропониманіе Платона, какъ и Аристотеля, было въ основѣ телеологичнымъ.

*Движеніе и его виды* <sup>1)</sup>.

Изложивши ученіе о причинахъ, изслѣдованіе которыхъ составляетъ одну изъ важнѣйшихъ задачъ естествоиспытателя, Аристотель переходитъ къ разсмотрѣнію движенія, основного физическаго процесса, неотдѣлимаго отъ понятія естественнаго тѣла. Положенія метафизики, дающія глубокое обоснованіе другимъ натурфилософскимъ понятіямъ, находятъ себѣ примѣненіе и въ этомъ случаѣ. Они позволяютъ дать точное опредѣленіе движенію, которое не удавалось всѣмъ прежнимъ философамъ, такъ какъ попытки характеризовать движеніе какъ неравенство, разность, не сущее и т. п., очевидно, нельзя считать удачными.

Опредѣляя естественное тѣло какъ существо, доступное чувственному воспріятію и подлежащее измѣненію, Аристотель связываетъ понятіе измѣненія съ ученіемъ о потенциальномъ и актуальномъ бытіи.

*Процессъ перехода потенциальнаго бытія въ актуальное*, иначе говоря, осуществленіе возможности есть *измѣненіе* (*μεταβολή*) или *движеніе* (*κίνησις*) въ широкомъ смыслѣ слова.

Измѣненіе проявляется въ нѣсколькихъ видахъ, соотвѣтственно четыремъ главнымъ категоріямъ существующаго: «то, что измѣняется, измѣняется или по отношенію къ *сущности* (*κατ' οὐσίαν*) или въ *количественномъ* отношеніи, или въ *качественномъ*, или по отношенію къ *мѣсту*» (III, 200 b, 33). Такимъ образомъ получается слѣдующая классификація процессовъ измѣненія.

1) Измѣненіе въ отношеніи *οὐσία*: возникновеніе и уничтоженіе (*γένεσις καὶ φθορά*).

2) Измѣненіе въ количественномъ отношеніи: ростъ и убыль (*αὔξησις καὶ φθίσις*).

<sup>1)</sup> См. *Kappes*. Die Aristotelische Lehre über Begriff und Ursache der *Κίνησις*. Dis. Bonn. 1887. Небольшая диссертация, дающая хорошую сводку вопроса.

3) Измѣненіе въ качественномъ отношеніи: качественное измѣненіе (*ἀλλοίωσις*).

4) Измѣненіе въ отношеніи мѣста: перемѣщеніе (*φορά*).

Указанные виды движенія могутъ встрѣчаться въ одномъ и томъ же естественномъ тѣлѣ вмѣстѣ или порознь, независимо другъ отъ друга, поэтому точное опредѣленіе движенія гласитъ: «осуществленіе потенциальнаго бытія, поскольку оно является таковымъ (*ἢ τοιοῦτον*)» (201 a, 10). Понятіе движенія близко къ понятію «энтелехія» и въ особенности «энергія», но не тождественно съ ними: это есть *незавершенная энергія* (*ἀτελής*). Поэтому божество, напримѣръ, вѣчно пребываетъ въ состояніи энергіи, хотя и недвижимо (*ἀκίνητος*).

Всякое измѣненіе происходитъ въ предѣлахъ противоположностей (*ἐναντία*) и имѣетъ исходной точкой одну изъ противоположностей или какой-нибудь промежуточный пунктъ (*μετὰ*) между ними. Это одно изъ положеній, къ которому Аристотель возвращается очень часто; какъ и многія другія оно выработано предшественниками Аристотеля, встрѣчается и у Платона. Въ количественномъ измѣненіи противоположности обозначаются какъ большее или меньшее. Въ качественномъ они не имѣютъ общаго названія, но тѣмъ не менѣе существуютъ; примѣромъ ихъ могутъ служить элементарныя противоположности, называемыя Аристотелемъ просто элементами (*στοιχεῖα*): теплое — холодное, сухое — влажное. Въ процессѣ перемѣщенія противоположностями служатъ: верхъ и низъ, право и лѣво, передъ и задъ, однимъ словомъ основныя измѣренія пространства. *Ὀυσία* или форма сама по себѣ не имѣетъ противоположностей; она только существуетъ или не существуетъ, при чемъ переходъ отъ небытія къ бытію есть возникновеніе, обратный — уничтоженіе <sup>1)</sup>. Эти процессы, по

<sup>1)</sup> Самый фактъ отсутствія какой либо опредѣленной формы Аристотель иногда называетъ особымъ терминомъ — *στέρησις* (лишеніе) и въ нѣсколькихъ мѣстахъ (XII кн. Метаф.) выставляетъ его въ качествѣ третьяго принципа (*ἀρχή*) въ дополненіе къ двумъ основнымъ — формѣ и матеріи. Такое сопоставленіе — для насъ довольно странное — можетъ внушить мысль, что Аристотель гипостазировалъ небытіе и устанавливалъ столько видовъ сго, сколько существуетъ формъ, но подобное предположеніе будетъ совершенно неосновательнымъ. Изъ употребленія термина *στέρησις* въ вопросахъ естественнонаучнаго характера, ясно, что онъ является вспомогательнымъ понятіемъ; онъ служитъ нерѣдко для обозначенія положительныхъ свойствъ, проявляемыхъ предметомъ, когда другое хорошо извѣстное свойство или опредѣленная форма

миѣнію Аристотеля, совершаются сразу, т.-е. не требуютъ какого-либо промежутка времени. Поэтому возникновеніе и уничтоженіе нельзя назвать движеніемъ въ собственномъ смыслѣ слова (*κίνησις*), а лишь общимъ терминомъ «измѣненіе». Впрочемъ Аристотель самъ не особенно точно придерживался этой терминологіи.

Первымъ и основнымъ видомъ измѣненія является перемѣненіе въ пространствѣ; безъ его участія не можетъ происходить ни одно измѣненіе, и мы увидимъ дальше, что причиной всѣхъ движеній, замѣчающихся во вселенной, является по Аристотелю перемѣненіе сферы неподвижныхъ звѣздъ.

Движеніе необходимо должно имѣть какую-нибудь причину. Ни одно изъ естественныхъ тѣлъ, наблюдаемыхъ въ природѣ не можетъ двигать себя само (*αὐτὸ ἐαυτὸ κινεῖν*); каждое получаетъ импульсъ къ движенію и въ свою очередь передаетъ его другимъ. Поэтому во всякомъ движеніи мы имѣемъ пару: движущее (*κινεῖν*, *κίνησις*) и движимое (*κινούμενον*, *κίνητον*), первое въ состояніи энергіи, второе—потенціи, переходящей въ энергію. Въ моментъ движенія они образуютъ какъ бы одно цѣлое. Вопросъ, составлявшій камень преткновенія для древнихъ философовъ: когда одно тѣло движетъ другое, какому же изъ нихъ присуще движеніе, получаетъ такимъ образомъ простое разрѣшеніе.

Я изложилъ ученіе Аристотеля о движеніи лишь въ самыхъ главныхъ чертахъ, избѣгая подробностей, имѣющихъ значеніе въ частныхъ наукахъ о природѣ, чтобы не затемнять его основныхъ воззрѣній. Впрочемъ Аристотель и самъ въ 3-й и 5-й книгѣ Физики не вдается въ особыя детали, а 7-я книга, гдѣ ученіе о движеніи излагается въ большемъ масштабѣ, какъ доказано, представляетъ особое сочиненіе. Непосредственно за движеніемъ Аристотель разсматриваетъ рядъ остальныхъ натурфилософскихъ понятій, необходимыхъ для пониманія природы въ цѣломъ—сюда относятся понятія безконечнаго, пространства и времени.

---

отсутствуетъ (напр. покой—отсутствіе движенія; холодное—отсутствіе теплаго и т. д.). Съ онтологической точки зрѣнія имѣетъ значеніе только дѣйствительно существующая форма, въ данномъ случаѣ та, которая заступаетъ мѣсто исчезнувшей, поэтому холодное опредѣляется имъ не только какъ отсутствіе теплаго, такъ-же положительно, какъ „извѣстная природа“ (См. Wonnitz. Index Aristot.).

*Безконечное.*

Начиная съ Анаксимандра терминъ *απειρον*—безпредѣльно, безгранично,—играетъ большую роль въ греческой философіи. Анаксимандръ рассматривалъ его какъ субстратъ, изъ котораго возникаетъ все видимое въ природѣ, слѣдовательно, придавалъ ему значеніе матеріи. Математическое безконечное встрѣчается у пифагорейцевъ въ томъ же смыслѣ: какъ матерія, изъ которой при помощи предѣла (*πέρας*) образуются числа, лежащія въ основѣ вещей. Живые отклики этого ученія мы находимъ у Платона, который различалъ два вида безконечнаго: большое и малое (*μέγα καὶ μικρόν*). Подобное толкованіе безконечнаго, конечно, не можетъ найти себѣ мѣста въ системѣ Аристотеля—это ясно уже изъ онтологіи; но самый вопросъ о существованіи безконечнаго и его свойствахъ заслуживаетъ, по его убѣжденію, самаго серьезнаго рассмотрѣнія.

Увѣренность въ существованіи безконечнаго можно почерпнуть, по мнѣнію Аристотеля, изъ пяти источниковъ: 1) изъ рассмотрѣнія времени (оно кажется безконечнымъ); 2) изъ раздѣленія величинъ (математическое безконечное); 3) принимая во вниманіе, «что только такимъ образомъ не прекратится возникновеніе и уничтоженіе, если имѣется безконечное, откуда выдѣляются возникающія тѣла» (III, 203b, 18); 4) изъ того соображенія, что конечное всегда граничитъ съ чѣмъ нибудь, слѣдовательно, по необходимости предѣла такому ограниченію или послѣдней границы, быть не можетъ (*μηδὲν εἶναι πέρας*); 5) и наконецъ, главнымъ образомъ «изъ того, что для мышленія нѣтъ остановки; безконечнымъ кажется и число и математическія величины и то, что находится за небомъ (*ἐξω τοῦ οὐρανοῦ*). Если же безконечность находится за предѣлами неба, то вѣроятнымъ представляется существованіе безконечнаго тѣла (*σῶμα ἀπειρον*) и безконечныхъ міровъ; дѣйствительно, почему должно быть больше пустоты съ этой стороны, чѣмъ съ другой? Поэтому, если масса (*ὄγκος*) находится въ одномъ мѣстѣ, то и повсюду» (203b, 23).

Для натурфилософа вопросъ о безконечномъ вообще представляетъ большую важность, но прежде всего его долженъ интересовать одинъ частный вопросъ: *можетъ ли доступная чувствамъ, т.-е. существующая въ природѣ величина, быть безконечной?* Рассмотрѣнію этой проблемы Аристотель удѣляетъ много мѣста, и



полученные имъ выводы имѣютъ громадное значеніе для всей его натурфилософіи.

Отвѣтъ Аристотеля гласитъ: *безконечно большого тѣла (ἀπειρον σῶμα) существовать не можетъ*, съ какой бы точки зрѣнія мы ни рассматривали вопросъ. Беря исходной точкой подлинное значеніе слова «тѣло», ясно, что мы не можемъ даже помыслить его *безконечнымъ*, такъ какъ въ понятіе о тѣлѣ неизбѣжно входитъ представленіе ограничивающей поверхности. Точно также *безконечнымъ* нельзя назвать опредѣленное число, такъ какъ по самому понятію число можетъ быть сочтено (ἀριθμητόν). А если мы можемъ счесть число или дойти тѣмъ или инымъ путемъ до поверхности тѣла—имъ нельзя приписать *безконечности*. Этотъ аргументъ основанъ на общихъ соображеніяхъ или выясненіи точнаго смысла словъ. (λογικῶς σιλοεῖν).

Для тѣхъ, кто смотритъ съ точки зрѣнія естественныхъ наукъ и самой природы (φυσικῶς θεωρεῖν), *безконечнаго тѣла* быть не можетъ по слѣдующимъ соображеніямъ. Предполагаемое тѣло должно быть или составленнымъ изъ другихъ (σύνθετον) или простымъ. Въ случаѣ сложнаго тѣла мы не можемъ признать каждую составную часть его *безконечной*: такъ какъ *безконечное тѣло* должно простираться въ *безконечность* во всѣхъ направленіяхъ, то нѣсколькихъ такихъ тѣлъ вмѣстѣ быть не можетъ. Если же предположить одну изъ составныхъ частей тѣла *безконечной*, на примѣръ, огонь, а другія конечными, то *безконечная* часть пересилитъ и уничтожитъ всѣ другія. Это положеніе, можетъ быть, не совсѣмъ понятное для насъ, согласовано съ физическими понятіями древнихъ. Если соединить небольшое количество одного элемента съ очень большимъ другого, то, какъ думалъ Аристотель, первый элементъ подвергнется перерожденію и будетъ *ассимилированъ*; это зависитъ отъ того, что извѣстные въ то время элементы: огонь, вода и т. д. считались до нѣкоторой степени противоположными другъ другу по свойствамъ. Основой такого положенія служили, конечно, непосредственныя наблюденія исчезанія малаго въ большомъ.

Признать существованіе одного простаго *безконечнаго тѣла*, изъ котораго могли бы произойти остальные тѣла, также невозможно. Если это тѣло не будетъ ни однимъ изъ извѣстныхъ намъ, т.-е. ни водой, ни огнемъ и т. д., то мы просто на-просто не обнаруживаемъ его въ наличности; слѣдовательно, дѣйстви-

тельность не подтверждаетъ самаго факта его существованія. Если же считать имъ какое нибудь изъ извѣстныхъ намъ по опыту, хотя бы огонь, слѣдуя Гераклиту, то нельзя понять, какимъ образомъ изъ *одного* могутъ возникнуть снабженныя противоположностями многія тѣла.

Доводы противъ существованія безконечнаго тѣла этимъ не исчерпываются. Все, доступное чувствамъ, помѣщается въ какомъ нибудь мѣстѣ, всему этому присуще отъ природы опредѣленнос движеніе (тяжелыя тѣла двигаются внизъ, легкія кверху)—но *идь* же можетъ помѣщаться безконечное тѣло, будетъ ли оно оставаться въ покоѣ или двигаться? Всякій отвѣтъ на эти вопросы окажется неудовлетворительнымъ. Наконецъ, можно ли признать безконечнымъ мѣсто? Если нѣтъ, то, конечно, и тѣло, помѣщенное въ немъ. Если же предположить, что не само безконечное тѣло помѣщается въ извѣстномъ мѣстѣ, а наоборотъ, что мѣста выдѣляются изъ безконечнаго и являются его частями, то непонятно, какимъ образомъ въ безконечномъ можетъ быть выдѣлены верхъ, низъ, вообще всѣ основныя направленія пространства. Вѣдь они опредѣляются не только условно по отношенію къ намъ (*πρὸς ἡμᾶς καὶ θέσει*), но имѣютъ и объективное существованіе въ природѣ.

Такимъ образомъ въ дѣйствительности (*ἐνεργεία*) безконечнаго тѣла нѣтъ, но, вообще говоря, отрицать существованіе безконечности нельзя, «иначе послѣдуетъ много невозможнаго: и время будетъ имѣть начало и конецъ, и величины не будутъ дѣлимы на величины, и счетъ чиселъ не будетъ безконечнымъ» (2оба 10). Возникающее отсюда противорѣчіе требуетъ третейскаго судьи (*διαίτητή*) и рѣшеніе, которое онъ вынесетъ, легко предугадать: «въ извѣстномъ отношеніи безконечное существуетъ, въ извѣстномъ—нѣтъ» (*πῶς μὲν ἔστι, πῶς δ' οὐ*).

Ключъ къ разрѣшенію вопроса даетъ понятіе объ актуальномъ и потенциальномъ, именно: безконечность въ дѣйствительности (*ἐντελεχεία*), какъ нѣчто реализованное, не существуетъ, — *она можетъ существовать лишь въ потенціи* (*δύναμι*).

Терминъ потенція въ примѣненіи къ безконечному нельзя понимать въ томъ же смыслѣ, въ какомъ мы употребляли его раньше, говоря, напримѣръ, о матеріалѣ для статуи: это есть статуя въ потенціи, а стало быть изъ нея возникнетъ и дѣйствительная статуя. Изъ безконечнаго въ потенціи актуальное безконечное

получиться не можетъ. Говоря о потенціальномъ безконечномъ, слѣдуетъ имѣть въ виду два способа его возникновенія: путемъ прибавленія (*προσθήσει*) и дѣленія (*ἀφαιρέσει*). Примѣромъ перваго могутъ служить понятія, имѣющія отношенія къ бытію во времени: «день», «олимпійскія игры», когда мы употребляемъ ихъ въ смыслѣ постоянно осуществляющагося, но не завершеннаго. День слѣдуетъ за днемъ, на мѣсто каждаго исчезнуващаго появляется новый день, то же относится и къ Олимпійскимъ играмъ; «для нихъ бытіе не является въ видѣ извѣстнаго существа (*οὐσία τις*), но всегда находится въ состояніи возникновенія и уничтоженія, (*ἀεὶ ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ*); если мы и видимъ нѣчто ограниченное, то оно вѣчно является новымъ и новымъ» (20а, 31). Точно также и безконечное: не слѣдуетъ предполагать, что за предѣлами его ничего нѣтъ, наоборотъ, «внѣ его всегда есть нѣчто» (*ἀεὶ τι ἔξω*)» и въ этомъ-то и состоитъ его коренное отличіе отъ цѣлаго (*ἅλον*) и законченнаго (*τέλειον*). Поэтому Парменидъ поступалъ гораздо правильнѣе своего послѣдователя Мелисса, считая міровое цѣлое ограниченнымъ («равноотстоящимъ отъ середины»), въ то время, какъ Мелиссъ призналъ его безграничнымъ.

Если ни одна чувственная величина не можетъ быть безконечнымъ въ дѣйствительности, то въ потенціи любая изъ нихъ обладаетъ этимъ свойствомъ. Для этого стоитъ начать дѣлить ее: какъ бы ни тонка была выдѣленная нами линія, всегда можно сдѣлать ее тоньше; недѣлимыхъ линій (*ἄτομος γραμμή*) не существуетъ. Дѣленіе не единственный способъ, которымъ можно обнаружить потенціальную безконечность конечныхъ величинъ, ее можно обнаружить и примѣняя противоположный методъ—сложеніе. Станемъ дѣлить любую величину слѣдующимъ образомъ: возьмемъ половину, изъ оставшейся части вновь половину (т.-е.  $\frac{1}{4}$  всего), изъ остатка вновь половину (т.-е.  $\frac{1}{8}$ ) и т. д. Какъ бы долго мы ни продолжали дѣленіе, мы не исчерпаемъ цѣлаго, всегда будетъ получаться извѣстный остатокъ. Теперь будемъ поступать наоборотъ, получать данную величину путемъ прибавленія. Возьмемъ сначала ея половину, затѣмъ половину этой половины ( $\frac{1}{4}$ ) и т. д. мы получимъ сумму безконечнаго ряда  $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots$ , которая всегда будетъ меньше искомоѣ величины. А то, «за предѣлами чего всегда остается нѣчто», и есть безконечность. Такимъ образомъ всякая чувственная величина

является бесконечной, но только въ видѣ потенціи; для законченнаго цѣлаго бесконечность служитъ какъ бы матеріей ( $\delta\lambda\eta$ ), она не охватываетъ цѣлое,—какъ обыкновенно говорятъ,—а скорѣе включается въ него. Поэтому бесконечное и непознаваемо; въ качествѣ матеріи оно не обладаетъ формой <sup>1)</sup>.

Подобное пониманіе бесконечнаго не затрагиваетъ математики: она не нуждается въ реальныхъ бесконечныхъ величинахъ и не пользуется ими. Для математическихъ доказательствъ важно лишь, чтобы ограниченная величина могла имѣть любой нужный размѣръ. Потенціальная бесконечность чиселъ отличается отъ бесконечности величинъ тѣмъ, что для чиселъ нѣтъ бесконечно малаго, такъ какъ исходнымъ пунктомъ всякаго счета является единица.

Таково въ существенныхъ чертахъ ученіе Аристотеля о бесконечномъ. Обозрѣвая въ заключеніе аргументы, выставленные въ защиту актуальнаго бесконечнаго, Аристотель замѣчаетъ, что они не выдерживаютъ критики. «Для того, чтобы возникновеніе не прекращалось, нѣтъ необходимости въ существованіи бесконечнаго чувственнаго тѣла. Возможно признать мировое цѣлое ограниченнымъ, если уничтоженіе одного явится рожденіемъ другого» (208a, 8). Что касается времени, движенія, мышленія—то они дѣйствительно не прекращаются, но та часть, которая была, не остается. Тѣмъ же, кто утверждаетъ, что бесконечность мыслится, а слѣдовательно, существуетъ, Аристотель бросаетъ ядовитое замѣчаніе: «довѣряться же мышленію странно ( $\tau\omicron\ \delta\epsilon\ \tau\eta\ \nu\omicron\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \tau\iota\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\ \acute{\alpha}\tau\omicron\tau\omicron\nu$ ): вѣдь увеличеніе или уменьшеніе въ данномъ случаѣ принадлежитъ не вещамъ, а мышленію. Каждый изъ насъ ктонибудь можетъ вообразить во много разъ больше самого себя, увеличивая до бесконечности; но не потому вѣдь извѣстное лицо оказывается за чертой города или имѣетъ свойственную ему величину, что ктонибудь это мыслить,

<sup>1)</sup> Утвержденіе Штольцле (*Stölzle*. Die Lehre vom Unendlichen bei Aristoteles. I Th. Programm. Augsburg. 1882), что Аристотель признавалъ актуальность бесконечнаго (р. 16 и сл.) не въ видѣ актуальности бытія, а актуальности становленія (Aktualität des Werdens) основывается на сомнительной конъектурѣ Прантля (206 b, 13) и совершенно произвольномъ толкованіи цитатъ. Вообще эти мѣста, какъ показалъ Diels (Z. Textg. d. Ar. Ph.) сильно попорчены. Противъ толкованія Штольцле говоритъ вся совокупность разсужденій Аристотеля и резюме, сдѣланное имъ въ 8-й гл. 3-й книги.

а потому, что такъ есть — мышленіе же совпало съ этимъ» (208 а, 14).

*Пространство.*

Мы не найдемъ у Аристотеля ученія о пространствѣ въ его современной формѣ, оно сводится у него къ ученію о *мѣстѣ*. *Ποῦ*—гдѣ, есть одна изъ главныхъ категорій, которую Аристотель никогда не пропускаетъ при перечисленіи; отвѣтомъ на нее должно служить указаніе мѣста (*τόπος*). Движеніе соотвѣтственно этой категоріи, т.-е. пространственное перемѣщеніе, является первымъ изъ видовъ движенія. Поэтому натурфилософъ долженъ отдать себѣ ясный отчетъ въ томъ, что такое мѣсто. Несмотря на такую узкую, на первый взглядъ, постановку вопроса, всѣ главнѣйшія проблемы, связанныя съ пространствомъ, получаютъ у Аристотеля опредѣленное разрѣшеніе.

Зенонъ въ одномъ изъ своихъ софизмовъ приходитъ къ отрицанію мѣста; у Платона (Тимей) представленіе о пространствѣ (*χώρα*) какъ бы сливалось съ понятіемъ о матеріи (*ἕλη*), но сколько нибудь обстоятельнаго изслѣдованія о пространствѣ не было дано ни однимъ изъ предшествовавшихъ философовъ. Аристотель отмѣчаетъ это и принимается за самостоятельную разработку вопроса <sup>1)</sup>.

Существованіе мѣста доказывается возможностью перемѣщенія тѣлъ: тамъ, гдѣ была вода, теперь находится воздухъ, или какое нибудь другое тѣло, «отсюда ясно, что мѣсто представляло изъ себя нѣчто (*ἧν ὁ τόπος τι*), и пространство (*χώρα*), изъ котораго и въ которое передвинулись тѣла, отлично отъ обоихъ тѣлъ» (208 b, 6). Движеніе, далѣе, позволяетъ обнаружить и свойства мѣста: «Каждое тѣло, если ничто не мѣшаетъ, движется въ свое собственное мѣсто (*εἰς τὸν ἑαυτοῦ τόπον*), одно вверхъ, другое внизъ. Части и виды мѣста таковы: верхъ, низъ и остальные изъ шести направленій. Эти части: верхъ, низъ, право и лѣво, существуютъ не только по отношенію къ намъ; для насъ они не всегда одни и тѣ же, но возникаютъ, смотря по положенію, въ зависимости отъ того, какъ мы повернемся... Въ природѣ же каждое направленіе въ отдѣльности опредѣлено. Верхъ (*ἄνω*) не есть что либо случайное, но мѣсто, куда несется огонь или легкое тѣло, рав-

<sup>1)</sup> Исторію ученія о пространствѣ см. въ монографіи Дейхманна: *Deichmann. Das Problem des Raumes in der griechischen Philosophie bis Aristoteles.* Dis. Halle. 1892.

нымъ образомъ и низъ (*κίτω*) не случайное мѣсто, но куда движутся твердыя и землистыя тѣла, поэтому они отличаются не только по положенію (*θέσει*), но и по свойствамъ (*δυνάμει*)» (*ib.*, 11).

Уже въ этихъ вступительныхъ замѣчаніяхъ обнаруживается ясно натурфилософская позиція Аристотеля. Онъ разсматриваетъ пространство въ тѣсной связи съ движениемъ и мировымъ цѣлымъ, въ которомъ главные направленія вполне точно опредѣляются свойствами естественныхъ тѣлъ, входящихъ въ составъ цѣлаго. Въ то время, какъ мы привыкли сливать реальное пространство съ математическимъ и довольствоваться тѣмъ, что даетъ намъ математика, Аристотель, согласно своему взгляду, выдѣляетъ математическое пространство изъ разсмотрѣнія. Математическія величины получаютъ мѣсто «по положенію относительно насъ», сами по себѣ они его не имѣютъ.

Пытаясь опредѣлить точнѣе понятіе мѣста, Аристотель подходитъ къ его рѣшенію постепенно, путемъ послѣдовательныхъ исключеній; по пути разрѣшаются недоумѣнія прежнихъ авторовъ. Общій ходъ его разсужденій приблизительно таковъ. Хотя пространство имѣетъ, какъ и любое тѣло, три измѣренія, но очевидно его нельзя назвать *тѣломъ*, въ противномъ случаѣ два тѣла находились бы сразу въ одномъ мѣстѣ; равнымъ образомъ нельзя представить его элементомъ тѣлъ, будь то чувственнымъ или мыслимымъ. По обычному выраженію, тѣла находятся *въ* опредѣленномъ мѣстѣ, т.-е. мѣсто представляется какъ нѣчто *охватывающее тѣло* (*περιέχον*) — противъ этого спорить нельзя, но такое опредѣленіе недостаточно, его требуется углубить. На этомъ пути возможны различныя предположенія. Поверхностную границу тѣла обозначаютъ его формой (*μορφή, εἶδος*), можно, слѣдовательно, предположить, что мѣсто есть *форма*, но такое предположеніе не выдерживаетъ критики. Форма отъ тѣла неотдѣлима, а мѣсто съ нимъ не связано и можетъ воспринимать различныя тѣла. Обращая, далѣе, вниманіе, что мѣсто, какъ нѣчто охватывающее тѣло, должно имѣть извѣстное протяженіе, занимать «промежутки» (*διάστημα*), легко отождествить мѣсто съ *матеріей* этого промежутка (*ἕλη*) и такимъ образомъ придти къ мнѣнію Платона. Но вѣдь матерія такъ же мало отдѣлима отъ тѣла, какъ и форма; признавая ее мѣстомъ, мы запутаемся въ рядѣ противорѣчій и должны будемъ признать, что мѣсто находится въ мѣстѣ. Равнымъ образомъ нельзя признать

мѣстомъ и самый *промежутокъ* (*διάστημα τι τὸ μεταξύ τῶν ἐσχημάτων*). Въ этомъ случаѣ мы признаемъ существованіе чего-то, могущаго обособляться отъ движущаго тѣла и цѣлый рядъ явленій станетъ непонятнымъ. Какимъ образомъ, на примѣръ, можетъ помѣститься въ мѣстѣ, занятомъ раньше водой, рядъ другихъ тѣлъ— въ одномъ мѣстѣ мы получимъ тогда много мѣстъ и самое мѣсто будетъ перемѣщаться.

Остается въ концѣ-концовъ обратить главное вниманіе не на то тѣло, которое помѣщается, а на то, которое вмѣщаетъ его въ себѣ, и мы придемъ тогда къ единственно возможному въ глазахъ Аристотеля опредѣленію: «*мѣсто есть франна охватывающая тѣла, по которой оно касается охватываемаго* (*πέρασ τοῦ περιέχοντος σώματος καὶ οὗ συνάπτετ τὸ περιεχόμενον*)» (212 а, 5) <sup>1)</sup>. «Я называю охватываемымъ тѣломъ способное къ перемѣщенію», прибавляетъ онъ непосредственно за опредѣленіемъ, и это добавленіе очень важно. Оно прямо показываетъ, что понятіе мѣста не приложимо къ тому, что само по себѣ не можетъ передвигаться, а перемѣщается лишь случайно, какъ акциденція движущагося (*κατὰ συμβεβηχός*)—напр., къ мысли. Прообразомъ мѣста является любой сосудъ, и это сравненіе Аристотель постоянно имѣетъ въ виду во время разсужденія.

Разъ мѣсто опредѣляется границей охватывающаго тѣла, то конечно всякое тѣло можетъ помѣщаться только въ другомъ тѣлѣ, но никакъ не само въ себѣ. Если же этого другаго тѣла нѣтъ—когда мы беремъ вселенную въ цѣломъ, — то оно *нигдѣ* не помѣщается (*οὐδαμῶς*). Такимъ путемъ разрѣшается апорія Зенона, недоумѣвавшаго, въ какомъ мѣстѣ должно помѣщаться мѣсто. Какъ сказано, міръ не помѣщается ни въ какомъ мѣстѣ, да ему, взятому въ цѣломъ, и не присуще никакого движенія; все же остальное, что движется, содержится въ немъ, какъ въ «первомъ мѣстѣ». Мы привыкли, указываетъ Аристотель, соединять съ понятіемъ мѣста представленіе о неподвижномъ, во вселенной мы находимъ именно такіе опорные пункты—середину и верхъ. Центральный пунктъ — земля, совершенно недвижимъ, верхнія части (небесныя сферы) пребываютъ въ одномъ и томъ же круго-

<sup>1)</sup> Слова *καὶ οὗ συνάπτετ τὸ περιεχόμενον* добавлены Дильсомъ (l. c. p. 4 и 5) изъ текста, который имѣлъ передъ собой комментаторъ Симпликій; въ обычныхъ изданіяхъ Физики ихъ нѣтъ.

вомъ движеніи, но въ цѣломъ остаются неподвижными. Между центромъ и периферіей совершается движеніе твердыхъ и легкихъ тѣлъ, и такимъ путемъ обособляются отдѣльныя мѣста. Понятія потенціи и ея осуществленія находятъ себѣ примѣненіе и въ данномъ случаѣ. Когда мы имѣемъ передъ глазами однородную и сплошную массу, въ ней заключаются отдѣльныя мѣста, но лишь въ потенціи; они выдѣляются въ дѣйствительности (*ἐντελέχεια*), когда однородное цѣлое раздѣляется на части, подобно кучѣ, составленной изъ песчинокъ. Такимъ же образомъ обособляется въ природѣ мѣсто для каждаго тѣла: внизу земля, надъ ней вода, воздухъ, эфиръ, въ силу того, что каждое тѣло по своимъ естественнымъ свойствамъ стремится его занять. Въ результатъ такого распредѣленія мѣстъ мировое цѣлое распадается на части и получаетъ организацію.

Не трудно видѣть, что ученіе Аристотеля о мѣстѣ всецѣло опредѣляется основными натурфилософскими концепціями, изложенными раньше. Его представленія о естественномъ тѣлѣ и движеніи, отрицаніе безконечности, рѣзкое разграниченіе сферы математики и естествознанія, должны были подготовить именно такое пониманіе пространства. Но есть еще одно обстоятельство, которое должно было окончательно укрѣпить Аристотеля въ его взглядахъ—это отрицаніе пустоты, которую философы нерѣдко отождествляли съ мѣстомъ.

*Пустота* (*κενόν*) играла большую роль въ системѣ атомистовъ, наиболѣе значительной изъ всѣхъ системъ до Аристотеля. Левкиппъ, а за нимъ Демокритъ признавали два основныхъ элемента всего сущаго: «полное» (*πλήρες*) и «пустое» (*κενόν*). Полное не существуетъ въ видѣ сплошной массы, но раздѣляется на безчисленное количество атомовъ, между которыми находится пустота. Всѣ тѣла въ природѣ образованы изъ соединенія разнообразныхъ атомовъ, расположенныхъ различнымъ образомъ; кругомъ нашего міра находится безконечно большое пустое пространство, въ которомъ разсѣяно безконечное множество міровъ. Эта система представляетъ полную противоположность ученію Аристотеля почти по всѣмъ пунктамъ, но такъ какъ она была наиболѣе разработанной системой древности и Демокриту принадлежит большое количество естественнонаучныхъ сочиненій, Аристотель не скрываетъ своего уваженія къ этому философу и обращаетъ серьезное вниманіе на всѣ его положенія. Иначе от-



носился къ Демокриту Платонъ, который, какъ извѣстно, ни разу не упоминаетъ его имени.

Приводя, по своему обыкновению, доводы за и противъ существованія пустоты, Аристотель не безъ ироніи замѣчаетъ, что противники пустоты совсѣмъ не поняли сущности вопроса, и опыты, приводимыя Анаксагоромъ противъ пустоты (сдавливаніе мѣшковъ), доказываютъ только существованіе воздуха. Аргументы въ защиту пустоты заслуживаютъ по его мнѣнію, болѣе серьезнаго разсмотрѣнія. Такихъ имѣется два. Во-первыхъ, невозможность объяснить движеніе при отсутствіи пустоты, такъ какъ полное не можетъ вмѣстить въ себя полное. Если же допустить это, придется признать существованіе въ одномъ мѣстѣ любого количества тѣлъ. Во-вторыхъ, возможность уплотненія и сжатія тѣлъ съ одной стороны и ихъ расширенія съ другой, — факты легче всего объяснимыя находженіемъ въ тѣлахъ пустыхъ пространствъ.

Оба аргумента, по мнѣнію Аристотеля, представляютъ изъ себя проблемы, которыя можно рѣшать различными способами, но никакъ не доказательства пустоты. Что касается движенія тѣлъ, то нѣтъ никакой необходимости для его объясненія требовать пустоты: оно можетъ совершаться путемъ взаимнаго перемѣщенія отдѣльныхъ тѣлъ, какъ это наблюдается въ водоворотахъ или при движеніи твердаго тѣла въ жидкости. Ростъ и уменьшеніе могутъ происходить и на счетъ превращенія тѣлъ, связаннаго съ измѣненіемъ объема: переходъ воздуха въ огонь сопровождается увеличеніемъ объема, воздуха въ воду — сжатіемъ. Эти явленія, такимъ образомъ, не требуютъ непременно нарушенія непрерывности вещества или пустого мѣста. Скорѣе наоборотъ: можно привести рядъ соображеній, указывающихъ на невозможность движенія при допущеніи пустоты. Предположимъ мѣсто, лишенное всякаго вѣсмага тѣла, т. е. абсолютно пустое; если мы вложимъ въ него какое-нибудь вѣсомое тѣло меньшихъ размѣровъ, въ какомъ направленіи оно будетъ двигаться? Гдѣ будетъ для него верхъ, низъ и другія направленія? Если и возможно что-нибудь предположить, такъ скорѣе, что оно будетъ оставаться въ покоѣ. Указаніе на возможность насильственнаго движенія (*βία, παρὰ φύσιν*) въ пустотѣ парализуется тѣмъ, что всякое насильственное движеніе является вторичнымъ, оно требуетъ предварительнаго существованія естественнаго дви-

женія (*κίνησις φυσική*), а послѣднее связано съ организаціей цѣлаго. Въ пустотѣ же не можетъ быть никакого различія частей, такъ какъ она въ прямомъ смыслѣ есть нѣчто не существующее (*μη οὐ*). Мы приведены такимъ образомъ къ дилеммѣ: или какое тѣло нигдѣ не имѣетъ естественнаго движенія, или не существуетъ пустоты.

Признаніе пустоты влечетъ за собой рядъ затрудненій и относительно скорости движенія въ ней. Скорость движенія зависитъ по Аристотелю во-первыхъ, отъ самаго тѣла, его тяжести или легкости, во-вторыхъ, отъ среды, въ которой оно движется: чѣмъ плотнѣе послѣдняя, тѣмъ медленнѣе движеніе и наоборотъ. При перемѣщеніи тѣла въ менѣе плотную среду, скорость его увеличивается въ отношеніи плотностей средъ. Представимъ теперь, что движущее тѣло переходитъ изъ любой среды въ пустоту: такъ какъ плотность пустоты равна нулю, то никакого отношенія между плотностью ея и среды быть не можетъ, а слѣдовательно скорость движенія въ ней должна превысить всякую возможность. Мы бы сказали, что скорость должна быть бесконечно большой, а время прохожденія пустоты бесконечно малымъ. Далѣе, въ пустотѣ должна сгладиться разница въ движеніи всѣхъ тѣлъ и они должны двигаться съ одинаковой скоростью. Будь въ природѣ пустота, мы должны были бы обнаружить ее по движенію тѣлъ.

Наконецъ, разсматривая пустоту саму по себѣ, намъ придется признать ее дѣйствительно чѣмъ то пустымъ, т.-е. ничѣмъ. Когда мы помѣщаемъ деревянный кубъ въ воду или воздухъ, онъ выталкиваетъ равный объемъ среды—въ пустотѣ это невозможно, такъ какъ она не тѣло. Пустое пространство должно, если можно такъ выразиться, пропитать тѣло,—какъ же отдѣлить его тогда отъ равнаго объема тѣла? Если сразу въ одномъ мѣстѣ будетъ помѣщаться и пустота и тѣло, почему не можетъ помѣститься въ немъ большее число вещей? Все это приводитъ къ нелѣпостямъ.

Въ противовѣсъ философамъ, связывавшимъ разрѣженіе и уплотненіе (*μακρὸν καὶ πυκνόν*) съ уменьшеніемъ или увеличеніемъ пустыхъ промежутковъ внутри тѣла, Аристотель развиваетъ собственную теорію непрерывности вещества. Въ основѣ противоположностей: легкаго и тяжелаго, большого и малаго лежитъ одна и та же потенциальная матерія; въ моментъ реализаціи (*ἐντελεχεία*) она получаетъ различный видъ и объемъ. Вода, пере-

ходя въ воздухъ, даетъ тѣло большаго объема, обратное получается при переходѣ воздуха въ воду. Измѣненіе объема вызываетъ каждый разъ движеніе въ сосѣднихъ частяхъ. Если взять мѣръ въ цѣломъ, то возможно предположить прежде всего, что въ каждый моментъ увеличеніе объема однихъ частей уравновѣшивается уменьшеніемъ другихъ, т.-е. обратныя превращенія компенсируютъ другъ друга. Если же такой компенсации не происходитъ, то міровая поверхность должна волноваться, какъ это предполагалъ Ксусъ. Этотъ вопросъ Аристотель оставляетъ нерѣшеннымъ.

Ученіе о пустотѣ, пространствѣ и безконечномъ составляетъ въ сущности одно цѣлое, неразрывно связанное съ основной натурфилософской концепціей. Такой является ученіе о естественномъ тѣлѣ—*οὐσία αἰδητή*. Вселенная тоже есть *οὐσία* и, какъ всякое тѣло, должно быть ограниченнымъ. Ученіе о безконечномъ пустомъ пространствѣ, окружающемъ мѣръ, при такомъ пониманіи становится излишнимъ. Съ другой стороны, энергетическое пониманіе дѣйствительности не позволяетъ видѣть въ пустотѣ причину чего-либо; пустота не существуетъ совсѣмъ, и ея роль въ объясненіи явленій занимаетъ потенциальное бытіе, въ каждый данный моментъ способное перейти въ дѣйствительность. Вселенная въ цѣломъ есть мѣсто (*τόπος*) для всѣхъ естественныхъ тѣлъ, образующихъ ея части; въ сложномъ организованномъ цѣломъ существуетъ опредѣленный порядокъ размѣшенія частей и ихъ перехода отъ потенціи къ бытію—отсюда ученіе о естественномъ движеніи и свойственномъ каждому тѣлу мѣстѣ. Соответственно процессу постоянного возникновенія и движенія частей непрерывно возникаютъ и исчезаютъ «мѣста». Такимъ путемъ создается своеобразное ученіе о пространствѣ. При его оцѣнкѣ слѣдуетъ имѣть въ виду, что для Аристотеля понятіе мѣста не отождествляется съ протяженіемъ. Пространственное протяженіе сливается для него съ «величиной» (*μέγεθος*) тѣла, а она является необходимымъ свойствомъ всякаго чувственнаго бытія.

*Время* <sup>1)</sup>.

Это наиболѣе загадочное изъ всѣхъ явленій природы—самое существованіе котораго пытались оспаривать—Аристотель

<sup>1)</sup> См. изъ новѣйшихъ сочиненій *Wunderle*. Die Lehre des Aristoteles von der Zeit. Dis. München. 1908. Тамъ можно ознакомиться съ предшествовавшей литературой и найти толкованіе сомнительныхъ мѣстъ.

также приводитъ въ связь съ движеніемъ естественныхъ тѣлъ. Тѣсная связь движенія и времени признавалась всегда, но въ настоящее время чаще опредѣляютъ движеніе какъ «перемѣну мѣста во времени», считая время и пространство чѣмъ-то болѣе основнымъ и понятнымъ, тогда какъ Аристотель поступалъ наоборотъ. Онъ шелъ въ этомъ отношеніи по слѣдамъ своихъ предшественниковъ. Предполагаютъ, что слова Аристотеля «одни считаютъ его движеніемъ цѣлаго», служащія исходной точкой изслѣдованія, относятся именно къ Платону.

Отождествлять время и движеніе или вообще измѣненіе, по мнѣнію Аристотеля невозможно: «измѣненіе и движеніе каждаго тѣла существуетъ только въ самомъ измѣняющемся тѣлѣ или тамъ, гдѣ находятся движущееся и измѣняющееся, время же одинаково вездѣ и во всемъ. Кромѣ того, измѣненіе бываетъ болѣе быстрымъ и болѣе медленнымъ, время же не бываетъ, ибо медленность и быстрота опредѣляется временемъ...» (IV, 218 b, 10). Но съ другой стороны оно не существуетъ безъ измѣненія: «когда наши мысли не измѣняются, или мы не замѣчаемъ измѣненій, время кажется для насъ не существующимъ, такъ же какъ и для тѣхъ, кто,—согласно сказанію,—спитъ въ Сардиніи рядомъ съ героями, когда они проснутся. Вѣдь они связываютъ прежнее «теперь» (νῦν) съ послѣдующимъ «теперь» и сливаютъ ихъ въ одно, устраняя вслѣдствіе безчувствія все промежуточное» (ib. 21). Такимъ образомъ время не движеніе, но и «не безъ движенія» — это есть «нѣчто имѣющее отношеніе къ движенію (τὰ τῆς κινήσεως)». «Мы вмѣстѣ воспринимаемъ движеніе и время: вѣдь даже когда наступаетъ тьма, и мы ничего не воспринимаемъ при посредствѣ тѣла, но внутри души появляется нѣкоторое движеніе, то сейчасъ же вмѣстѣ съ этимъ намъ начинаетъ казаться, что прошло извѣстное время» (219 a, 3).

Установивъ связь времени съ движеніемъ, Аристотель черезъ посредство движенія устанавливаетъ его связь съ пространственной величиной. «Такъ какъ находящееся въ движеніи движется отъ чего-нибудь во что-нибудь и всякая величина непрерывна, движеніе слѣдуетъ за величиной (ἀκολουθεῖ). Вслѣдствіе непрерывности величины и движеніе непрерывно, вслѣдствіе непрерывности движенія и время: каково по своей величинѣ движеніе, столько—намъ всегда кажется—прошло времени. Первое же (букв. прежде: πρότερον) и послѣдующее (послѣ: ὕστερον) прежде всего от-

носитя къ мѣсту. Тамъ оно зависитъ отъ положенія ( $\theta\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ); но такъ какъ въ пространственной величинѣ имѣется первое и послѣдующее, по необходимости и въ движеніи встрѣчается первое и послѣдующее, аналогичное пространственному. А слѣдовательно и во времени есть первое (прежде) и послѣдующее (послѣ), такъ какъ одно изъ нихъ всегда сопровождаетъ другое» (219 а, 10). Опредѣленіе времени неразрывно связано съ различеніемъ «прежде» и «послѣ»: «когда мы чувствуемъ настоящій моментъ ( $\nu\upsilon\omega$ ) какъ единое, а не какъ «первое» и «послѣдующее» въ движеніи, и не какъ тождественное съ чѣмъ-нибудь прежде бывшимъ или послѣдующимъ — намъ кажется что не протекло никакого времени, такъ какъ не было и движенія» (ib. 30)..

Основываясь на приведенныхъ разсужденіяхъ, Аристотель даетъ слѣдующее опредѣленіе времени: «время есть число движенія по отношенію къ предшествующему и послѣдующему ( $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$   $\kappa\iota\upsilon\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$   $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\tau\acute{o}$   $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$   $\kappa\alpha\iota$   $\upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ )» (IV, 219 b, 2). «Время, слѣдовательно не движеніе, но является имъ постольку, поскольку движеніе допускаетъ счетъ». Чтобы предупредить недоразумѣнія Аристотель даетъ слѣдующее разъясненіе. Терминъ число можно понимать различно: съ одной стороны это «исчисляемое» ( $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ), съ другой «то, посредствомъ чего мы считаемъ» ( $\varphi$   $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\mu\epsilon\nu$ ) — время есть число въ смыслѣ исчисляемаго. Разъ дѣло идетъ о числѣ, мы вправѣ спросить о единицѣ, примѣняемой при счетѣ: откуда берется она? Ее доставляетъ опять-таки движеніе, самое равномѣрное и правильное, которое только мы знаемъ, именно круговое движеніе небесныхъ свѣтилъ. Такимъ образомъ время и движеніе опредѣляются взаимно и тѣсно связаны съ природой вселенной. Во времени ( $\epsilon\nu$   $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varphi$ ) находится только то, что само способно двигаться или вообще испытывать какое-нибудь измѣненіе «бытіе чего можетъ быть измѣрено временемъ», т.-е. естественныя тѣла; поэтому математическія истины и вѣчныя сущности находятся внѣ времени. Нельзя смѣшивать понятія «быть во времени» и «быть когда существуетъ время ( $\delta\tau\epsilon$   $\delta$   $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$   $\epsilon\sigma\tau\iota$ )», иначе мы дойдемъ до абсурдовъ и должны будемъ признать, что и вселенная находится въ чечевичномъ зернѣ, такъ какъ оба существуютъ въ одно время.

Покой является противоположностью движенію, и онъ свойственъ только тѣмъ тѣламъ, которыя способны двигаться: неподвижное одинаково чуждо и движенію и покою. Поэтому по-

коющіяся тѣла также находятся во времени и могутъ измѣряться «числомъ движенія».

«Теперь» (νῦν) — непосредственно переживаемый нами моментъ—нельзя назвать временемъ въ собственномъ смыслѣ слова, такъ какъ онъ не имѣетъ длительности, а слѣдовательно не составляетъ какой-нибудь части времени. Это есть граница, раздѣляющая бывшаго и будущаго, подобно точкѣ, раздѣляющей линію. То, что раздѣляетъ, одновременно съ этимъ и соединяетъ, поэтому моментъ можно назвать также спайкой (συνέχουσα). Съ одной стороны—какъ граница прошедшаго и будущаго—моментъ всегда одинъ и тотъ же, но съ другой—взятый въ послѣдовательности времени, онъ является постоянно новымъ. Представлять себѣ непрерывное время составленнымъ изъ ряда раздѣльныхъ моментовъ (какъ, по всей вѣроятности, утверждали атомисты)—нельзя, такъ какъ нельзя составить линію изъ ряда точекъ; это ведетъ къ цѣлому ряду невозможностей.

Вопросъ, неизбежно возникающій у каждаго, читающаго разсужденія Аристотеля о времени: «должны ли мы считать время чѣмъ-то субъективнымъ?» — былъ вполне отчетливо поставленъ имъ самимъ. «У кого-нибудь можетъ возникнуть сомнѣніе — говоритъ онъ — могло ли существовать время, при отсутствіи души, или нѣтъ. Вѣдь разъ исчисляющес не можетъ существовать, невозможно существованіе и исчисляемаго, а слѣдовательно и числа, такъ какъ число есть или исчисляемое или исчисленное. Если же въ природѣ ничто не можетъ производить счетъ кромѣ души, и въ душѣ разума, существованіе времени, при отсутствіи души невозможно; можетъ существовать только то, что вообще когда-нибудь (при извѣстныхъ условіяхъ) становится временемъ (ὁ πότε ὃν ἐστὶν ὁ χρόνος), на примѣръ, движеніе, если окажется возможнымъ его бытіе въ отсутствіи души. Первое и послѣдующее содержится вѣдь въ движеніи; они становятся временемъ, поскольку они могутъ быть сосчитаны» (223 а, 21).

Это разъясненіе Аристотеля давало поводъ къ различнымъ толкованіямъ. Прантль <sup>1)</sup> думаетъ, что время трактуется Аристотелемъ какъ нѣчто вполне субъективное (völlig subjectiv), его объективнымъ коррелятомъ является просто движеніе. Рядъ фи-

<sup>1)</sup> Примѣчаніе къ соотвѣтствующему мѣсту его перевода Физики (Engelmann, 1854).

лософовъ <sup>1)</sup> пытались сопоставлять взгляды Аристотеля и Канта. Торстрикъ и, по его слѣдамъ, Вундерле доказываютъ, что объективнымъ коррелятомъ времени является не само движеніе, а его длительность (*duratio*). Хотя такого точно термина у Аристотеля нѣтъ, но нѣкоторыя выраженія (*τὸ εἶναι τῆς κινήσεως* — бытіе движенія) указываютъ, что Аристотель чувствовалъ въ немъ потребность. И это толкованіе, мнѣ кажется, болѣе другихъ соотвѣтствуетъ дѣйствительности; въ этомъ убѣждаетъ внимательное чтеніе подлинника. Въ непосредственномъ соосѣдствѣ съ приведенной апоріей Аристотель разсматриваетъ другую: «почему время замѣчается во всемъ и на землѣ, и на морѣ, и въ небѣ. Или потому, что, будучи числомъ, оно есть какое-то *состояніе* или *свойство* движенія (*κινήσεως τὴ πάθος ἢ εἶς*), а все указанное движется» (223 а, 17). Терминъ длительность, *durée réelle*, введенный за послѣднее время Бергсономъ, былъ бы несомнѣнно умѣстенъ здѣсь и прекрасно гармонировалъ бы съ реализмомъ Аристотеля, но самъ Аристотель ближе не опредѣлялъ, что онъ подразумѣваетъ подъ *πάθος* и *εἶς* и мы поступимъ лучше, если воздержимся отъ модернизации.

(Окончаніе слѣдуетъ.)

Вл. Карповъ.

1) Buhle, Lévêque, Wundt, Gomperz; см. Wunderle l. с. p. 45.

## Опытъ реабилитаціи соціальной философіи XVII вѣка.

(*Е. В. Сикторскій. Проблема соціальной физики въ XVII вѣкѣ. Т. I. Новое міровоззрѣніе и новая теорія науки. Варшава 1910. Стр. VII+563+XIII.*)

Какъ извѣстно, механическое пониманіе міра и математическій методъ получили въ XVII вѣкѣ всеобщее распространеніе. Подобно тому какъ въ XIX вѣкѣ современники Дарвина говорятъ объ эволюціи, такъ въ XVII вѣкѣ механика и математика были на устахъ у всѣхъ современниковъ Галилея и Ньютона. Пользованіе ими признавалось признакомъ хорошаго вкуса и истинной научности. Политика и право не остались въ сторонѣ отъ этого движенія: обществовѣды считали своимъ долгомъ отдать дань уваженія математическимъ демонстраціямъ, вводя ихъ въ свои системы. Всѣ они свидѣтельствуютъ о своемъ уваженіи къ новому методу, но при этомъ одни довольствуются простымъ упоминаніемъ о томъ, что будутъ относиться къ явленіямъ общественной жизни, какъ математики относятся къ тѣламъ (Гуго Гроцій), другіе же идутъ по стопамъ физиковъ и далѣе, пытаются примѣнить ихъ методы изученія въ своихъ трактатахъ, посвященныхъ праву и государству (Эргардъ Вейгель, Пуфендорфъ).

Это увлеченіе обществовѣдовъ методами и результатами естествознанія и математики неоднократно обращало на себя вниманіе изслѣдователей, но до послѣдняго времени никто не взялъ еще на себя труда подойти къ вопросу ближе и путемъ тщательнаго изученія опредѣлить, какъ глубоко шло это вліяніе, въ чемъ именно оно проявлялось и какіе результаты оно дало, въ положительномъ и въ отрицательномъ смыслѣ. Отрицательные



результаты констатировались. Въ этомъ отношеніи шли, пожалуй, даже слишкомъ далеко, упуская изъ вида и то положительное, чему общественныя науки обязаны XVII вѣку. Авторъ книги, заглавіе которой приведено выше, и задался цѣлью реабилитировать соціальную философію XVII вѣка. Онъ не закончилъ еще своей работы. Однако, появившаяся первая часть ея даетъ возможность утверждать, что онъ занялъ неправильную позицію и что, если онъ ея не покинетъ, ему врядъ ли удастся рѣшить ту проблему, изученіемъ которой онъ нынѣ занятъ. Въ дальнѣйшемъ будутъ указаны и причины этой возможной неудачи.

Инымъ путемъ идетъ къ рѣшенію той же проблемы извѣстный изслѣдователь, Вильгельмъ Дильтей, къ которому г. Спекторскій рѣшительно несправедливъ. «Вильгельмъ Дильтей, говорить онъ, со свойственной ему пронизательностью, почти подошелъ къ такой именно постановкѣ нашей исторической проблемы... Однако и онъ не только не вступилъ *in medias res*, но даже отвернулся отъ настоящей проблемы» (стр. 346). Въ дѣйствительности, Дильтей подошелъ къ проблемѣ правильнѣе, поставилъ ее глубже и разностороннѣе. Въ то время какъ г. Спекторскій выдѣляетъ естествознаніе и ему одному приписываетъ вліяніе на совершившійся въ XVII вѣкѣ переворотъ въ общественвѣдѣніи, Дильтей, наряду съ естествознаніемъ, выдвигаетъ и другіе факторы, оказавшіе могущественное дѣйствіе въ данномъ процессѣ, а именно гуманизмъ съ возродившейся стоической философіей и религиозные мотивы. Благодаря этому, у Дильтея превосходно соблюдена историческая перспектива, которая болѣе чѣмъ отсутствуетъ у г. Спекторскаго; онъ избѣгъ и тѣхъ противорѣчій, которыя довольно часто встрѣчаются у послѣдняго. Если же Дильтей, какъ выражается авторъ, не вступилъ *in medias res*, разумѣя общественвѣдѣніе XVII вѣка и проблему соціальной физики, то и авторъ пока даетъ лишь обѣщаніе вступить *in medias res* во второмъ томѣ своей работы. Дильтей далъ, во всякомъ случаѣ, прекрасный очеркъ антропологии главныхъ представителей рационализма XVII вѣка Декарта, Гоббса, Спинозы и Лейбница, антропологии, послужившей тѣмъ фундаментомъ, на которомъ затѣмъ возведено было все зданіе общественвѣдѣнія.

## I.

Въ предисловіи къ своей книгѣ авторъ указываетъ причины, приведшія его къ постановкѣ проблемы социальной физики, намѣчая въ то же время задачу и планъ всей работы. Работа должна была состоять изъ трехъ частей: «Въ первой характеризуется связанный съ новымъ естествознаніемъ переворотъ въ міросозерцаніи, именно переходъ отъ моральнаго міровоззрѣнія къ физическому. Вторая посвящена вызванной этимъ переворотомъ новой теоріи науки. Наконецъ, предметъ третьей части—поставленныя въ XVII столѣтіи проблемы социальной физики, какъ примѣненіе этой новой теоріи къ человѣческому обществу» (стр. 3). Къ сожалѣнію авторъ слишкомъ увлекся двумя первыми частями, особенно второй, куда ввелъ массу матеріала, къ изслѣдованію непосредственно не относящагося (напримѣръ, проблемъ истины въ XVIII и XIX вв. посвящено болѣе 40 страницъ, въ то время, какъ XVII вѣку отведено всего 18 страницъ), и третьей части, вообще мало разработанной въ литературѣ и для насъ, обществовѣдцевъ, наиболѣе интересной, такъ и не далъ читателю, обѣщая посвятить ей второй томъ своего изслѣдованія. Нельзя не пожалѣть о такомъ измѣненіи первоначальнаго плана и намѣренія автора. Въ настоящее время мы имѣемъ, такимъ образомъ, передъ собою только премиссы, предпосылки, которыя необходимы для дальнѣйшаго, но которыя превратились въ нѣчто самоцѣльное. Вопросы обществовѣдѣнія, естественно, затрагиваются лишь частично, въ той мѣрѣ, въ какой они связаны съ вопросами метафизики и методологій.

Содержаніе двухъ имѣющихся въ наличности частей слѣдующее. Въ первой, озаглавленной «Новое міровоззрѣніе», противопоставляется старое, моральное міровоззрѣніе (глава III, стр. 38—45) новому, физическому (глава IV, стр. 46—64), при чемъ указывается, какъ рѣшаются, въ согласіи съ новымъ міровоззрѣніемъ, проблема природы (глава V, стр. 65—78), проблема человѣка (глава VI, стр. 79—86) и проблема Бога (глава VII, стр. 87—123). Вторая часть посвящена «новой теоріи науки». Последняя излагается въ трехъ главахъ. Глава VIII—(стр. 124—206) рассматриваетъ «проблему истины» въ ея судьбахъ отъ древности до нашихъ дней. Глава IX (стр. 207—434) отведена «методицѣ истины» и занимаетъ чуть ли не половину всей книги.

Въ ней дается «Критика схоластической методологии» (силлогизмъ, абстракція, діалектика) и затѣмъ излагается «методология XVII вѣка» (интуиція, дедукція, демонстрація, конструкція, опредѣленіе, познаніе причинъ, анализъ и синтезъ, *mathesis universalis*, пантометрия, геометрическая метода). Глава X, (стр. 435—487) посвящена «систематикѣ истины», или вопросу о пансофическихъ построеніяхъ (пансофическая проблема, пансофическія проблемы XVII вѣка, причины неудачи пансофическихъ системъ, судьба пансофіи въ XVIII и XIX вѣкахъ).

Изложенію двухъ главныхъ частей («новое міровоззрѣніе» и «новая теорія науки») предпослано введеніе, въ которомъ дается общая характеристика гуманизма въ его отношеніи къ XVII вѣку (глава I, стр. 5—22) и выясняется взглядъ автора на рационализмъ XVII вѣка (глава II, стр. 23—37). Заканчивается книга особымъ приложеніемъ, помѣченнымъ, какъ глава XI (стр. 488—563): «Эргардъ Вейгель, забытый рационалистъ XVII вѣка» (жизнь и труды Вейгеля, *Analysis Aristotelica ex Euclide restituta*, проблема пантометрии у Вейгеля, пантогнозія, пантологія, этика и педагогика, влияніе Вейгеля на Пуфендорфа и Лейбниша).

## II.

Лучшими частями книги слѣдуетъ признать главу IX, особенно ту часть ея, которая посвящена методологии XVII вѣка, и приложеніе, трактующее о Вейгелѣ, или главу XI. Первая изъ этихъ главъ, къ сожалѣнію, искажается, какъ и другія мѣста книги, отступленіями, въ особенностн экскурсами въ область философіи XVIII и XIX вѣковъ. Авторъ прибѣгалъ къ нимъ, «чтобы лучше оттѣнить все своеобразіе XVII вѣка». Онъ слѣдовалъ въ этомъ случаѣ, какъ онъ самъ заявляетъ, примѣру Гирке, который въ работѣ своей объ Альтузіѣ намѣчалъ дальнѣйшій ходъ развитія выставленныхъ упомянутымъ авторомъ положеній въ литературѣ слѣдующихъ вѣковъ. Но въ то время, какъ у Гирке все положеніе объективно-научно, г. Спекторскій усвоилъ себѣ въ отношеніи къ философамъ XVIII и XIX вѣка пренебрежительно-полемическій тонъ, способный скорѣе затемнить, чѣмъ разъяснить излагаемый вопросъ. Употребляя выраженіе автора, примѣненное имъ къ Евгенію Генриху Шмитту, онъ «не столько избавляетъ малыхъ сихъ отъ лукаваго, сколько вводитъ ихъ въ

искушение» (стр. 260). Въ главѣ, посвященной Вейгелю, ему не приходилось дѣлать такихъ отступленій и сравненій и потому она вышла, быть можетъ и болѣе скучной но зато и болѣе обоснованной.

Приведу нѣсколько примѣровъ отношенія автора къ мыслителямъ XVIII и XIX вѣковъ.

Канту посвящено въ одномъ мѣстѣ цѣлыхъ 17 страницъ (стр. 174—191). Въ книгѣ, посвященной XVII вѣку, это, казалось бы, слишкомъ много даже для Канта, тѣмъ болѣе, что весь экскурсъ носитъ характеръ ненужнаго памфлета. Мы узнаемъ, что «вѣчный Кантъ постепенно вытѣсняется бывшимъ Кантомъ, жившимъ во время оно» (175). Авторъ перечисляетъ затѣмъ цѣлый рядъ ошибокъ Канта въ области естествознанія; не забываетъ указать и на то обстоятельство, что всѣ географическія свѣдѣнія, сообщаемыя имъ о Россіи, «ограничиваются бѣлугой, стерлядью и мошами» (176); въ длиннѣйшемъ періодѣ въ 22 строки поучаетъ, что Кантъ, если не создавать себѣ изъ него кумира, просто эклектикъ (177), чѣмъ объясняется возможность противоположнаго истолкованія его сочиненій (178—179). Кантъ, говоритъ авторъ, «своего рода двуликій Янусъ— съ одной стороны эпигонъ классическихъ рационалистовъ XVII вѣка, съ другой же предшественникъ Фихте, Гегеля и Шеллинга» (179—180). Оказывается, Кантъ великъ въ той мѣрѣ, въ какой онъ примыкаетъ къ рационалистамъ XVII вѣка съ ихъ «благороднымъ духомъ», отголоски котораго «сообщаютъ также и Кенигсбергскому философу извѣстную величавость» (180—181). У Канта, оказывается, есть уже историческая тенденція, уступка исторіи, которую «едва ли одобрилъ бы Декартъ» (181). По счастью, Канту не пришлось отдавать своихъ работъ на цензуру Декарту. Другая примѣсь, нарушающая чистоту рационализма у Канта, это — психологизмъ, приведшій къ антитезѣ субъекта и объекта, чуждой рационалистамъ XVII вѣка (182—184). «Кантъ, говоритъ авторъ въ другомъ мѣстѣ (стр. 308—309) повидимому, очень гордился этимъ различіемъ». Ему пришлось «отказаться отъ классическаго, хотя можетъ быть, и наивнаго ученія рационалистовъ XVII вѣка о тождествѣ мысли и бытія» (185—186). Чтобы «выбраться изъ запутаннаго положенія», изъ «безнадежнаго раздвоенія», Канту «пришлось пойти на компромиссъ» (186—187). «Въ XVII вѣкѣ, читаемъ мы по

тому же поводу въ другомъ мѣстѣ книги (стр. 309), не было необходимости въ такихъ ухищреніяхъ. Тогда еще не вели двойной бухгалтеріи». «Такъ лавироваль Кантъ между Сциллою и Харибдою». Выбраться помогъ ему эмпиризмъ англійской философіи, но «гдѣ эмпиризмъ, тамъ и опасность метафизики», и Кантъ ея не избѣжалъ (187—191). Кантъ повиненъ, такимъ образомъ, въ разрушеніи классической чистоты рационалистическаго пониманія людей XVII вѣка. Благодаря ему, «величавый, вѣчный, неизмѣнный, отвлеченный разумъ XVII вѣка выродился въ манію субъективнаго величія» (195).

Изъ 17 страницъ, посвященныхъ авторомъ Канту, непосредственное отношеніе къ темѣ имѣютъ лишь весьма немногія. Если Кантъ привлекъ на себя такое исключительное вниманіе автора, то это находитъ себѣ, если не оправданіе, то объясненіе въ пережитомъ имъ періодѣ увлеченія философіею Канта. «Въ поискахъ за надежною опорой» «онъ въ теченіе нѣкотораго времени находился подъ сильнымъ вліяніемъ неокантианства» (предисловіе, стр. III), но затѣмъ «потерялъ вѣру въ марбургскую школу, а также въ плодотворность совершенно отвлеченной «трансцендентальной гносеологии, по крайней мѣрѣ для рѣшенія вопросовъ положительнаго общественвѣдѣнія» (тамъ же). Мы имѣемъ дѣло съ пристрастнымъ сужденіемъ обманутаго въ своихъ надеждахъ, разочаровавшагося послѣдователя.

Однако, авторъ пристрастенъ и суровъ не только въ оцѣнкѣ философской дѣятельности Канта, но также и въ оцѣнкѣ другихъ мыслителей XVIII и XIX вѣка.

Послѣ Канта авторъ болѣе всего негодуетъ на Конта, и это потому, что съ его именемъ связывается представленіе объ основателѣ социологіи. Между тѣмъ, по мнѣнію автора, честь созданія социологіи принадлежитъ не ему, а общественвѣдамъ XVII вѣка. Контъ—узурпаторъ чужой славы, своего рода Америго Веспуччи социологіи (стр. 480). Ему ставится въ упрекъ увлеченіе Ньютономъ, за чтò физикисты XVII вѣка осыпаются похвалами. Контъ—«Ньютономанъ», желавшій реставрировать въ XIX вѣкѣ физичесизмъ XVII вѣка (стр. 481). Въ другомъ мѣстѣ о Контѣ говорится, что въ его синтезѣ «есть мѣсто и для поэзіи и для женскаго вліянія, но нѣтъ мѣста для великихъ философовъ XVII вѣка» (стр. 326). Контъ, думаетъ авторъ, узурпироваль мысль «математической пансофіи XVII вѣка», вліяніе которой

«проявляется въ томъ, что во главѣ наукъ полагается математика» (стр. 479). Эта же мысль и легла въ основаніе системы наукъ Конта. Но она имѣется уже, замѣчаетъ авторъ, у Вико и Даламбера, и Контъ и въ этомъ отношеніи не является Колумбомъ <sup>1)</sup>. Но автору слѣдовало бы знать, что принятые имъ подъ свое покровительство рационалисты XVII вѣка находятся въ томъ же положеніи. Они заимствовали указанную мысль у писателей среднихъ вѣковъ и у гуманистовъ: Роджера Бэкона, Николая Кузанскаго, Петра Рамуса, Вивеса. Вотъ откуда ведетъ свое начало эта математическая тенденція, связанная еще съ древностью, съ Платономъ и пифагорейцами.

Вотъ еще характеристики нѣкоторыхъ другихъ мыслителей XVIII и XIX вѣковъ. О Фейербахѣ говорится, что «онъ, такъ сказать, зажалъ ротъ субъективному разуму обильнымъ питаніемъ извнѣ и даже совершенно превратилъ человѣка въ то, что онъ ѣстъ» (стр. 193). Въ XVII вѣкѣ, замѣчаетъ онъ, говоря о другомъ мыслителѣ, «философія была слишкомъ возвышена, чтобы заниматься личными дѣлами даже великихъ людей. Но у Штирнера былъ иной вкусъ» (стр. 194), онъ занимался только «собственною особою», и г. Спекторскій не понимаетъ, «почему онъ тѣмъ не менѣе счелъ нужнымъ путемъ печати дѣлиться съ публикой своими личными дѣлами и мыслями» (тамъ же). Еще выпуклѣе та характеристика, которую авторъ даетъ «психопатическому метагоизму» (стр. 195) Ницше. «Ницше объявилъ свое личное я чѣмъ то высшимъ, сверхчеловѣческимъ и, значитъ, уже метафизическимъ» (стр. 194). Этимъ памфлетнымъ замѣчаніемъ ограничивается все, что авторъ счелъ нужнымъ сказать о Ницше. Въ этомъ случаѣ онъ удивительно кратокъ. Но, можетъ быть, автору было бы уместно вспомнить здѣсь слова, сказанныя имъ по адресу Джемса: «такимъ вульгарнымъ способомъ расправляется онъ съ великимъ нѣмецкимъ метафизикомъ», замѣнивъ слово «метафизикъ» словомъ «мыслитель». Слова эти находятся тутъ же, всего лишь четырьмя страницами ниже (стр. 198). Еще хуже то оправданіе, которое даетъ авторъ своему отношенію къ Ницше: «Какъ бы ни были бле-

<sup>1)</sup> „Въ данномъ случаѣ, какъ впрочемъ и во многихъ другихъ, Контъ оказался, такъ сказать, не Колумбомъ, а Веспуччи Америки позитивизма; онъ не открылъ ея, онъ—только далъ ей имя“ (стр. 480).

стящи въ стилистическомъ отношеніи его разсужденія на эту тему, объ ихъ философской или просто разумной цѣнности трудно говорить что бы то ни было просто потому, что разгаръ его литературной дѣятельности совпалъ съ началомъ и быстро прогрессирующимъ развитіемъ душевной болѣзни, задолго до смерти помутившей его разсудокъ» (стр. 194—195). Такого рода возраженія врядъ ли можно назвать научными; они особенно странны въ устахъ поклонника рационализма, хотя бы и позитивнаго. Изъ русскихъ мыслителей достается Н. О. Лосскому, котораго онъ приводитъ, какъ «научнообразный и академическій примѣръ» неумѣлой реставраціи теорій великихъ рационалистовъ XVII вѣка (стр. 262—263).

Изъ всѣхъ мыслителей XVIII и XIX вѣка одинъ только Гегель заслужилъ одобреніе г. Спекторскаго. У него, «въ отличіе отъ другихъ нѣмецкихъ метафизиковъ его времени, уродливая оболочка облекала чрезвычайно здоровое и крѣпкое ядро» (стр. 485).

Если теперь спросить, чѣмъ же объясняется такое огульное, за однимъ исключеніемъ, осужденіе всей философской мысли двухъ послѣднихъ столѣтій, соединенное съ весьма замѣтнымъ пренебрежительнымъ къ ней отношеніемъ со стороны автора, то единственно возможнымъ отвѣтомъ будетъ слѣдующій: авторъ черезъ мѣру увлекся своей ролью апологета рационалистовъ XVII вѣка, величіе которыхъ ему казалось недостаточно оцененнымъ, и, взявшись за ихъ защиту, какъ плохой адвокатъ, началъ съ того, что сталъ чернить и порочить сосѣдей. Превращая людей XVII вѣка въ «титановъ» (предисловіе, стр. VI), авторъ полагалъ, что лучше достигнетъ своей цѣли, если людей эпохи возрожденія и гуманизма, съ одной стороны, и мыслителей XVIII и XIX вѣковъ, съ другой, превратитъ въ пигмеевъ. Мы видѣли, насколько удачно это сдѣлано по отношенію къ послѣднимъ. Посмотримъ теперь, какъ онъ характеризуетъ эпоху предшествовавшую вѣку великихъ рационалистовъ.

### III.

Авторъ затрогиваетъ и средніе вѣка, даже древность. Если, однако, изъ мыслителей слѣдующаго за XVII вѣкомъ времени уцѣлѣлъ одинъ, значеніе котораго признается авторомъ даже

послѣ «титановъ XVII вѣка» и наряду съ ними, то предшествующая XVII вѣку эпоха, по мнѣнію автора, не создала подобнаго мыслителя, способнаго занять мѣсто рядомъ съ блестящей плеядой XVII вѣка. Прежде чѣмъ обратиться къ эпохѣ возрожденія, считаю нужнымъ сказать нѣсколько словъ объ отношеніи автора къ мыслителямъ древности и среднихъ вѣковъ.

Несмотря на благосклонное въ общемъ отношеніе автора къ Платону, результаты дѣятельности послѣдняго признанія не получаютъ. «Діалектика Платоновыхъ діалоговъ остается по большей части безрезультатною, если не считать чисто отрицательнаго результата, именно установленія самимъ авторомъ полного несоотвѣтствія между искомою достовѣрностью и всѣмъ ходомъ изслѣдованія» (стр. 131); «если судить не по замысламъ» — о рационалистахъ XVII вѣка авторъ считаетъ нужнымъ судить именно по ихъ замысламъ, а не по результатамъ, часто неудачнымъ (предисловіе, стр. IV—V), — а по результатамъ, то приходится признать, что Платонъ такъ и остался только искателемъ истины» (стр. 133); «кромѣ бесплодности, діалектика отчасти привела еще и къ отрицательнымъ послѣдствіямъ, именно къ метафизикѣ» (стр. 133—134). То, что говорится о Платонѣ на стр. 237—238, могло бы заставить автора установить извѣстную преемственность между его воззрѣніями (въ связи съ воззрѣніями пифагорейцевъ) и математическимъ направленіемъ XVII в. черезъ посредство писателей и изслѣдователей эпохи возрожденія и гуманизма. Нынѣ это безспорный фактъ. Но авторъ прямо отрицаетъ это вліяніе. «Въ связи съ другими утвержденіями Платона о методологическомъ значеніи геометріи и вообще математики можно предполагать, что уже онъ мечталъ о томъ математическомъ естествознаніи рационально-воззрительнаго типа, которое осуществилось только въ XVII вѣкѣ. Однако, эти методологическія мечты не были имъ осуществлены и не оказали вліянія на его послѣдователей, особенно на неоплатониковъ» (стр. 238).

Къ Аристотелю отношеніе автора еще болѣе отрицательное (стр. 136—141). «Новый типъ рационализма, говоритъ онъ, мы встрѣчаемъ у Аристотеля. Это — рационализмъ, нашедшій, какъ онъ по крайней мѣрѣ увѣряетъ, истину» (стр. 136). «Но торжество преждевременно... Наступаетъ царство терминологическаго рационализма» (тамъ-же). Отъ позднѣйшихъ мыслителей



г. Спекторскій отдѣляется уже легко и просто: «Сенека, этотъ карьеристъ и стяжатель, патетически осуждавшій всякую житейскую суету и богатство, оказался (въ эпоху гуманизма) мудрецомъ и учителемъ жизни, или риторика трактата Цицерона *De officiis* была признана образцомъ высокой морали» (стр. 12). Курьезно то, что Сенека именно въ XVII вѣкѣ пользуется значительнымъ влияніемъ.

Своеобразную характеристику даетъ г. Спекторскій не только античной философіи, но и античной наукѣ. «Моральное міровоззрѣніе вводило въ физику древности и средневѣковья антропоморфизмъ, телеологизмъ и іерархизмъ» (стр. 41). Чтобы доказать, какимъ метафизическимъ, ненаучнымъ путемъ шла наука древности къ отысканію истины, авторъ приводитъ въ примѣръ Платона (напр., его разсужденіе о кишкахъ въ діалогѣ «Тимей»), точно онъ является образцомъ научной методологіи древняго міра. Лучше было бы вспомнить по этому поводу хотя бы пиогагорейцевъ, Архимеда, Плинія, Галена.

Къ среднимъ вѣкамъ у автора тоже странное отношеніе. Онъ упрекаетъ изслѣдователей въ пристрастіи къ гуманизму, вслѣдствіе чего «они по большей части или оставляютъ въ тѣни предшествовавшую и слѣдовавшую эпохи, или же при ихъ характеристикѣ сгущаютъ темныя краски, изображаютъ ихъ какъ времена мрака или пустой схоластики и метафизики». (Мы видѣли, что такъ именно поступаетъ авторъ, возвышая XVII вѣкъ за счетъ эпохи возрожденія и послѣдующимъ за XVII вѣкомъ времени.) Однако, «по отношенію къ эпохѣ, предшествовавшей гуманизму и возрожденію, замѣчаетъ авторъ, эта невольная или вольная ошибка перспективы въ значительной степени уже исправлена изслѣдователями такъ называемаго ранняго возрожденія» (стр. 5). Можно было ожидать, что авторъ и самъ будетъ проводить этотъ новый взглядъ на эпоху среднихъ вѣковъ. Оказывается, однако, что онъ самъ снова впадаетъ въ эту «невольную и вольную ошибку» и рисуетъ средніе вѣка, какъ періодъ, когда человѣческая мысль завязла въ терминологическихъ спорахъ и перестала плодотворно работать.

Характеризуя средніе вѣка, авторъ считаетъ даже возможнымъ помануть добрымъ словомъ Сократа, Платона, Аристотеля и даже римскихъ юристовъ, у которыхъ была истинная философія. Зато «въ средневѣковой школѣ совсѣмъ не искали истины,

не потому, чтобы вообще сомнѣвались въ ней, а потому, что считали себя ея счастливыми обладателями: вся ея полнота должна была находиться въ авторитетныхъ книгахъ» (стр. 8). «Главнымъ авторитетомъ для схоластики было конечно св. Писаніе. Последнее принималось безъ всякой рационалистической или исторической критики, какъ откровеніе Божества, содержащее въ законченномъ видѣ всю полноту доступной человѣческому уму истины» (тамъ-же). «Они совершенно такъ же отнеслись и къ языческимъ памятникамъ — къ Юстиніанову своду римскаго права, этой библии средневѣковаго правовѣдѣнія, къ сочиненіямъ Аристотеля» (стр. 8—9). «Изъ содержанія рукописей (Юстиніанова свода), пестрѣвшихъ интерполяціями, анахронизмами и нерѣдко поддѣлками, ухитрились образовать систему такъ называвшагося писанаго разума (*ratio scripta*)» (стр. 9). «Интересъ къ физикѣ, какъ таковой, къ матеріальной природѣ безъ какихъ бы то ни было моральныхъ цѣлей и заключеній считается если не грѣховнымъ дѣломъ, то празднымъ любопытствомъ» (стр. 39).

Вотъ характеристика среднихъ вѣковъ, даваемая авторомъ. Онъ повторяетъ ходячее мнѣніе, противъ котораго самъ же принципиально протестовалъ. Въ средніе вѣка природу не изучали; Аристотель и св. Писаніе стояли выше разума; римское право провозгласили писаннымъ разумомъ. Всѣ эти утвержденія должно принимать съ большими оговорками. Начнемъ съ самой слабой стороны среднихъ вѣковъ, — съ изученія природы.

Въ подтвержденіе того, что моральныя разсужденія въ средніе вѣка стояли выше научныхъ задачъ естествознанія, авторъ ссылается на Франциска Ассизскаго, на Лактанція и даже на книгу пророка Іоны (стр. 39 — 40). Автору не слѣдовало упустить изъ виду, что проповѣдники морали во всѣ времена ставили добродѣтель выше знанія; они относятся къ естествознанію индифферентно или враждебно, готовые мириться съ нимъ въ той мѣрѣ, въ какой имъ можно воспользоваться для подтвержденія признанныхъ положеній морали. Къ тому же пророка Іону незачѣмъ было относить къ среднимъ вѣкамъ. Но авторъ представляетъ дѣло такъ, какъ будто въ средніе вѣка физической природы совсѣмъ не изучали. Это — преувеличеніе. Сильное развитіе астрологіи и алхиміи въ это время свидѣтельствуетъ о большомъ интересѣ къ естественнымъ наукамъ. Можно говорить о невѣрныхъ методахъ изученія природы, но отрицать факта

изученія невозможно. Притомъ, и въ методологическомъ отношеніи средніе вѣка дали такого выдающагося изслѣдователя, какъ Роджеръ Бэконъ, этого генія XIII вѣка, жившаго въ самый разгаръ среднихъ вѣковъ, одновременно съ Томомъ Аквинскимъ. Его большое сочиненіе (*Opus majus*), въ особенности 4, 5 и 6 части его, является нагляднымъ свидѣтельствомъ и чрезвычайной любви къ изученію физической природы и удивительнаго пониманія путей, ведущихъ къ познанію природы. Значеніе опытной науки, «владычицы всѣхъ наукъ», какъ ее называлъ Роджеръ, и первенствующая роль математики, въ частности геометріи, въ научныхъ изслѣдованіяхъ были имъ поняты и указаны такъ убѣдительно и наглядно, что послѣдующимъ вѣкамъ пришлось только принять къ свѣдѣнію эти указанія и слѣдовать имъ. Однофамилецъ Роджера, Фрэнсисъ Бэконъ, сумѣлъ хорошо использовать своего предшественника.

По вопросу о взаимоотношеніи разума и авторитета въ средніе вѣка судили разнo. Если во всѣ времена встрѣчались писатели, ставившіе авторитетъ выше разума (направленіе Ансельма Кэнтерберійскаго), то встрѣчались и такіе, которые разумъ ставили выше писанія. Писателей послѣдняго направленія мы встрѣчаемъ, какъ въ началѣ среднихъ вѣковъ (напр. Эригена), такъ и въ концѣ ихъ. Въ видѣ примѣра приведу совершенно опредѣленные, даже нѣсколько рѣзкія заявленія одного мыслителя въ санѣ епископа, жившаго въ XV вѣкѣ. («Кто былъ Аристотель,—спрашиваетъ онъ,—какъ не любитель истины, а потому работникъ, занятый тѣмъ, чтобы найти познаніе истины какъ для себя, такъ и для другихъ... Я не люблю поклоняться Аристотелю и слѣдовать за нимъ противъ истины», ибо «желаніемъ Аристотеля никогда не было, чтобы кто нибудь поступалъ такимъ образомъ»). Въ защитѣ рачіонализма противъ авторитета св. Писанія и церкви тотъ же мыслитель высказывается съ поразительной смѣлостью. Разумъ, эта, по его словамъ, величайшая авторитетная книга, когда либо созданная Богомъ, «столь силенъ и могущественъ во всякаго рода вещахъ, что хотя бы всѣ ангелы на небѣ твердили, что данное заключеніе (сдѣланное по законамъ логики изъ двухъ вѣрныхъ предпосылокъ) невѣрно, мы все же должны оставить ангеловъ твердить свое, и должны болѣе довѣрять доказательству подобнаго силлогизма, чѣмъ противному утвержденію всѣхъ ангеловъ на небѣ... Если церковь

на землѣ опредѣляетъ что-либо, противорѣчащее тому, что выводитъ подобный силлогизмъ, мы болѣе должны довѣрять такому силлогизму и держаться его, чѣмъ опредѣленію церкви на землѣ». Правда, эти мысли были признаны еретическими.

Я могу привести одно мѣсто изъ книги г. Спекторскаго, гдѣ онъ самъ, забывъ, что имѣетъ дѣло съ средневѣковымъ мыслителемъ—рѣчь идетъ о рационализмѣ XVII вѣка,—опирается на него въ своей апологіи рационализма. Въ главѣ II, посвященной рационализму XVII вѣка, читаемъ: «Не является ли.. провозглашенный Дунсомъ Скотомъ девизъ *omne intelligibile*, все познаваемо, все подлежитъ интеллекту и логикѣ—въ сущности вѣчнымъ девизомъ, вѣчнымъ регуляторомъ всякаго вообще научнаго изслѣдованія» (стр. 23).

Наконецъ, нѣсколько словъ объ отношеніи средневѣковыхъ юристовъ къ римскому праву. Здѣсь придется коснуться и гуманистовъ и рационалистовъ XVII вѣка, чѣмъ и будетъ подготовленъ переходъ къ этимъ послѣдующимъ эпохамъ.

Авторъ утверждаетъ, что Юстиніановъ сводъ былъ библіею средневѣковаго правовѣдѣнія, которое признало его писаннымъ разумомъ, хотя онъ былъ испещренъ «интерполяціями, анахронизмами и нерѣдко поддѣлками». Превращеніе пестраго Юстиніанова свода въ писанный разумъ совершенно было не въ средніе вѣка, а было дѣломъ, какъ мы увидимъ, именно «великихъ рационалистовъ XVII вѣка». Но въ средніе вѣка авторитетъ Юстиніанова свода, дѣйствительно, признавался; въ немъ искали отвѣта на всѣ вопросы современной правовой жизни. Юристы иначе и поступить не могли: сводъ былъ дѣйствующимъ правомъ. Однако, эти юристы сдѣлали все, чтобы удовлетворить жизненные потребности, толкуя нормы свода въ согласіи съ новыми запросами жизни. Эта внутренняя работа средневѣковыхъ юристовъ и упущена изъ виду г. Спекторскимъ. Гуманисты потому-то и нападали на нихъ, что ихъ право не было римскимъ правомъ въ чистомъ видѣ, а было своеобразнымъ новымъ правомъ, развившимся подъ сѣнью римскаго. Бартолъ тѣмъ и великъ, что сумѣлъ удачно привлечь римское право на службу повседневной жизни.

Гуманисты въ отношеніи къ Юстиніанову своду имѣютъ тоже свою заслугу: они возстановили его текстъ и изучили историческое происхожденіе отдѣльных частей его. Если кто дѣй-

ствительно грѣшенъ передъ наукою въ своемъ отношеніи къ римскому праву, такъ это именно «великіе рационалисты XVII вѣка». За ними не числится въ этомъ дѣлѣ никакой заслуги, а вредъ они причинили значительный. Именно они-то, искавшіе разума въ неразумномъ, и превратили Юстиніановъ пестрый сводъ въ писанный разумъ и заполнили систему естественнаго права содержаніемъ, заимствованнымъ изъ римскаго права. Такое отношеніе къ Юстиніанову своду, испещренному, по словамъ самого г. Спекторскаго, «интерполяціями, анохронизмами и нерѣдко поддѣлками» со стороны рационалистовъ XVII вѣка, особенно Вейгеля и Лейбница, хорошо извѣстно автору. Вейгель, говоритъ онъ, «ссылается на *Corpus juris civilis*, въ которомъ, по его утверженію, не наберется и ста титуловъ, лишенныхъ пангометрическаго характера. Какъ у него, такъ и у Лейбница, римское право оказывается не просто историческимъ памятникомъ средневѣковой схоластики или римской словесности . . . . , а своего рода геометрію римскаго общежитія, если даже не общежитія вообще» (стр. 350—351). «Лейбницъ увѣрялъ», читаемъ мы въ другомъ мѣстѣ, «и притомъ неоднократно, что уже древніе римскіе юристы писали *ordine geometrico*... съ такимъ мастерствомъ, что они могутъ пристыдить профессиональныхъ философовъ... Геометрической методъ Лейбницъ приписывалъ то, что римское право образуетъ законченную логическую систему, въ которой индивидуальность отдѣльныхъ авторовъ совершенно такъ же исчезаетъ, какъ исчезаетъ въ системѣ геометріи индивидуальность Эвклида, Архимеда и Аполлонія» (стр. 379).

Такимъ образомъ, восхищеніе геометрическою стройностью, а слѣдовательно и разумностью Юстиніанова свода высказано мыслителями XVII вѣка, а не юристами среднихъ вѣковъ. Если бы даже можно было констатировать такое же отношеніе къ римскому праву и со стороны средневѣковыхъ юристовъ, то послѣднимъ это было бы простительнѣе. Вейгель и Лейбницъ могли и должны были больше знать о составленіи Юстиніанова свода, чѣмъ знали въ средніе вѣка: эпоха возрожденія и гуманизма отдѣляетъ ихъ отъ среднихъ вѣковъ, и труды Лаврентія Валлы, Куяція, Донелла и другихъ критиковъ Юстиніанова свода находились уже въ ихъ распоряженіи.

## IV.

Оставимъ средніе вѣка и обратимся къ эпохѣ возрожденія и гуманизма. «По наиболѣе распространенному взгляду эпоха гуманизма, говоритъ авторъ,—это время, когда человѣческая мысль, познавъ послѣ многовѣкового рабства свою независимость и мощь, сбросила съ себя оковы метафизики и схоластики, развернулась во всю ширь, обнаружила неисчерпаемое богатство своего содержанія и положила начало научнымъ стремленіямъ современнаго человѣка. . . . На возрожденіе смотрятъ, какъ на цвѣтушій оазисъ между схоластическимъ средневѣковьемъ съ одной стороны, и сухимъ, бесплоднымъ, лишеннымъ жизненныхъ красокъ XVII вѣкомъ съ другой стороны» (стр. 5--6). Съ такою характеристикою этой эпохи авторъ не согласенъ, но вмѣсто того, чтобы установить правильный взглядъ на XVII вѣкъ, онъ набрасывается на эпоху возрожденія и гуманизма и пытается доказать, что это время совершенно бесплодное для науки, ибо проблемою Бога и проблемою природы гуманисты не занимались, а проблему человѣка, на которую обращено было все ихъ вниманіе, они совершенно исказили. «Оставалась проблема человѣка, читаемъ мы на стр. 14. На ней сосредоточились гуманисты... Но во что они превратили изученіе человѣка? Въ восхищеніе литературными реликвіями людей античнаго міра, въ увлеченіе человѣческою мумією... Быть гуманистомъ это значило знать древнихъ авторовъ и умѣть подражать имъ, какъ въ прозѣ, такъ и въ стихахъ». «Въ эпоху гуманизма знатокомъ человѣческаго міра считался ученый или дилеттантъ филологъ, умѣвшій читать и толковать древнихъ авторовъ, наслаждаться ими и болѣе или менѣе удачно подражать имъ въ стихахъ или прозѣ» (стр. 6).

Читая подобную характеристику, съ недоумѣніемъ спрашиваешь себя, кого имѣлъ въ виду авторъ. Нельзя же допустить, что Боккаччо и Маккиавелли, Джордано Бруно и Стефанъ Долэ, Томасъ Моръ, Леонардо да Винчи, по мнѣнію автора, увлекались человѣческою мумією и болѣе или менѣе удачно подражали древнимъ въ стихахъ или прозѣ? Въ оправданіе автора слѣдуетъ сказать, что этихъ именъ, за исключеніемъ Дж. Бруно, о которомъ только и узнаемъ, что онъ «назвалъ пониманіе внутреннимъ чтеніемъ» (стр. 240) и что онъ погибъ на кострѣ (стр. 51), совсѣмъ не имѣется въ его книгѣ. Авторъ игнорируетъ ихъ. Но

и тѣ немногія имена, которыя авторъ приводитъ, таковы, что вышеприведенная характеристика къ нимъ врядъ-ли примѣнима. Это — Лаврентій Валла и Полиціанъ, Куяцій, «дышашій воздухомъ гуманизма» и Балдуинъ, Скалигеръ и Эразмъ. Встрѣчаются въ разныхъ мѣстахъ книги еще имена Ла-Бозси<sup>1)</sup>, Монтеня, Бодэна. Послѣдній фигурируетъ только въ качествѣ противника Коперниковой системы (стр. 51). Куда относить авторъ самого Коперника и Колумба, которыхъ онъ не порицаетъ, остается неизвѣстнымъ. Надо думать, они не причисляются къ рационалистамъ XVII вѣка.

Утвержденіе автора, что люди эпохи возрожденія и гуманизма не занимались проблемою Бога и проблемою природы подлежитъ тоже большому ограниченію. Въ такой общей формѣ оно и вовсе неприемлемо, такъ какъ не соотвѣтствуетъ истинѣ.

«Divina studia, говоритъ авторъ, были совершенно покинуты» (стр. 13) и ссылается при этомъ на Монтеня, который будто бы жаловался, что *les humanistes écrivent trop peu theologalement*. Прежде всего, Монтень и не думалъ жаловаться на гуманистовъ за недостатокъ у нихъ богословности, а, наоборотъ, скорѣе защищаетъ ихъ противъ подобнаго упрека, если его можно назвать упрекомъ. Онъ просто констатируетъ, что «чаще встрѣчается тотъ недостатокъ, что богословы пишутъ слишкомъ по человѣчески, чѣмъ другой, а именно тотъ, что гуманисты пишутъ недостаточно богословски». Монтень, такимъ образомъ находилъ какъ разъ обратное тому, что утверждаетъ г. Спекторскій: онъ находилъ, что недостаточность богословскаго элемента у гуманистовъ явленіе сравнительно рѣдкое. Не говоря уже о французскихъ гуманистахъ, трудно, дѣйствительно, упрекнуть въ недостатокѣ религіознаго чувства такихъ дѣятелей эпохи гуманизма, какъ Эразмъ или Томасъ Моръ. Въ тотъ вѣкъ, когда религіозныя страсти достигли высшаго своего проявленія, могло ли и быть иначе?

Авторъ, впрочемъ, далѣе и самъ говоритъ, что проблема Бога рѣшалась гуманистами, но «или въ атеистической формѣ — поскольку это возможно было безъ опасности для жизни при на-

<sup>1)</sup> La-Boetie оказывается схоластикомъ, вѣрившимъ въ таинственность природы, и это потому, что онъ образно назвалъ природу «служительницей Бога и управительницей людей» (стр. 66).

личности инквизиціи и костровъ — или же въ формѣ конечно неискренне благочестиваго, а напускнаго прославленія языческихъ божествъ... Во всякомъ случаѣ проблема Бога не занимала гуманистовъ, какъ серьезная проблема. Трудно видѣть въ этомъ доказательство ихъ основательности» (стр. 13). Кто и когда доказывалъ основательность гуманистовъ тѣмъ, что ихъ не занимала проблема Бога, вѣдомо одному автору. Въ приведенномъ отрывкѣ, впрочемъ, произвольное утверженіе конкурируетъ съ субъективизмомъ, совершенно недопустимымъ въ научномъ изслѣдованіи. Автору слѣдовало бы вспомнить хотя бы Себастіана Франка, который весьма серьезно рѣшалъ проблему Бога, притомъ не въ атеистической формѣ и не въ формѣ восхваленія языческихъ божествъ; слѣдовало бы ему вспомнить Джордано Бруно и Стефана Долэ, которые, если и рѣшали ее, быть можетъ, въ атеистическомъ смыслѣ, то во всякомъ случаѣ не въ предѣлахъ, дозволенныхъ инквизиціей, ибо оба они окончили свою жизнь на приготовленныхъ имъ инквизиціей кострахъ. Люди XVII вѣка, эти рационалисты, принятые авторомъ подъ свое покровительство, дѣйствительно боялись преслѣдованій и нерѣдко скрывали свои мысли. Но зачѣмъ переносить психологію XVII вѣка на XVI вѣкъ, вѣкъ гуманистовъ, которые были и прямѣе и мужественнѣе своихъ потомковъ.

Что касается проблемы природы, то авторъ не отрицаетъ, что въ эпоху возрожденія ею занимались, но полагаетъ, что это были не гуманисты. «Проблема природы, какъ таковой, начинавшая получать такое глубокое и совершенно новое значеніе въ эпоху возрожденія, мало занимала гуманистовъ (стр. 13). Кто именно занимался проблемою природы, авторъ, къ сожалѣнію, не указываетъ. Гуманисты представляются ему въ видѣ филологовъ, роющихся въ книгахъ и рукописяхъ и неспособныхъ видѣть что-нибудь за этими предѣлами. «Они переводили сочиненія старыхъ физиковъ, главнымъ образомъ Аристотеля и Теофраста, и были совершенно равнодушны къ новой физикѣ» (тамъ же). Новая физика означала отказъ отъ Аристотеля и его физики, а гуманисты не могли отъ нея отказаться, «потому что она была написана по-гречески и принадлежала автору «Реторики» (тамъ же). Понятія «возрожденіе» и «гуманизмъ» обычно принято отождествлять. Извѣстный изслѣдователь ранняго гуманизма, Корелинъ, говоря о «гуманизмѣ или возро-



жденіи», опредѣляетъ ихъ, какъ «движеніе, освободившее на западѣ Европы личность и культуру отъ порабощенія католическою церковью и положившее прочное начало новой независимой наукѣ, свѣтской философіи, литературѣ, школѣ и самостоятельному искусству». Если авторъ понималъ гуманизмъ не такъ, какъ понимаютъ его другіе, то ему слѣдовало дать свое опредѣленіе.

Авторъ касается вскользь и отношенія гуманистовъ къ правовѣдѣнію. Правовѣдѣнія въ книгѣ г. Спекторскаго такъ мало, что приходится останавливаться и на случайныхъ замѣчаніяхъ автора по этимъ вопросамъ. У большинства гуманистовъ авторъ констатируетъ «равнодушіе и даже презрѣніе къ юриспруденціи»; имъ удалось ее поколебать, но она «сама по себѣ ихъ не занимала» (стр. 15). Нѣкоторая доля истины въ этихъ утвержденіяхъ имѣется, но въ такой общей формѣ они безусловно невѣрны. Надо бы указать точнѣе, къ какому времени относятся эти утвержденія и какую юриспруденцію имѣли въ виду гуманисты, выказывая къ ней «равнодушіе и даже презрѣніе». Вѣдь Альціатъ—гуманистъ и въ то же время юристъ, родоначальникъ новаго направленія въ правовѣдѣніи. Куяцій, по словамъ самого автора, «дышалъ воздухомъ гуманизма». Вообще создатели новой, элегантнои (французскои) школы права всѣ тѣсно связаны съ гуманизмомъ. Гуманисты, утверждаетъ даже авторъ, превращаясь на этотъ разъ въ защитника «содержанія рукописей, пестрѣвшихъ интерполяціями, анахронизмами и нерѣдко поддѣлками» (стр. 9), не умѣли «оцѣнить философскую сторону этой абстрактной науки... Въ памятникахъ римскаго права гуманисты ничего не усмотрѣли и ничего не сумѣли оцѣнить, кромѣ не совсѣмъ корректнаго латинскаго языка. И это было вполне достаточно, чтобы отвернуться отъ нихъ» (стр. 16). Любопытно было бы узнать, кому же собственно принадлежитъ, по мнѣнію автора, заслуга возстановленія чистаго римскаго права? До сихъ поръ это приписывалось вліянію гуманизма, представители котораго отвернулись отъ средневѣковыхъ юристовъ съ ихъ практическими комментаріями и принялись по исправленнымъ памятникамъ изучать подлинное римское право, не пренебрегая и греческимъ текстомъ, о чемъ по другому поводу съ нѣкоторымъ упрекомъ (стр. 14: *graeca leguntur!*) упоминаетъ авторъ.

Общій выводъ, къ которому приходитъ авторъ, говоря о гуманистахъ, тотъ, что по существу они мало чѣмъ отличались отъ схоластиковъ, развѣ только своимъ «восхищеніемъ древностями» (стр. 11). «Гуманисты, замѣчаетъ онъ, осуждали средневѣковыхъ схоластиковъ, но не за то, что они вмѣсто реального міра и реальныхъ вещей изучали отвлеченныя понятія и ихъ сочетанія, а за то, что они писали объ этомъ *stilo gotico*» (стр. 16). «Они бранили средневѣковыхъ философовъ, особенно схоластическихъ «реалистовъ»... Но такъ какъ они сами ставили знаніе словъ выше знанія вещей, то вся ихъ философія не поднималась выше словесности, вербализма, который, взятый съ философской стороны, представлялъ не болѣе, какъ вырожденіе схоластическаго номинализма», но схоластики были, по крайней мѣрѣ, строго логичны, а гуманисты «перескакивали *Von Buch zu Buch, von Blatt zu Blatt*» (стр. 16—17).

Откуда у автора могли появиться такого рода болѣе чѣмъ отвлеченныя представленія о гуманизмѣ и гуманистахъ? Повидимому, его ввелъ въ заблужденіе Поръ-Рояль. Онъ однажды (по поводу увлеченія нѣкоторыхъ гуманистовъ Цицерономъ) и сослался на логику Поръ-Рояля, утверждая, что «гуманисты вооружали весь міръ противъ человѣка, недостаточно цѣнящаго Цицерона» (стр. 16). Ссылка не очень удачна. Авторъ говоритъ о нападкахъ Скалигера на Эразма. Между тѣмъ и тотъ и другой — гуманисты, даже по терминологіи самого автора. Очевидно, мода на Цицерона не покрывала всего гуманизма. Авторы Поръ-Рояля имѣли въ виду, нападая на гуманизмъ, гуманистовъ своего времени. Они нападали на узко-филологическое направленіе, которое въ XVII вѣкѣ принялъ гуманизмъ. Къ этимъ «гуманистамъ», къ «эпигонамъ гуманизма», какъ въ одномъ мѣстѣ правильно выразился нашъ авторъ (стр. 20) вполне примѣнима та характеристика, которую онъ даетъ гуманизму вообще и которая оказалась столь чудовишно-невѣрной и несправедливой въ примѣненіи къ гуманистамъ эпохи возрожденія.

## V.

Перехожу теперь къ центральному мѣсту книги г. Спекторскаго, XVII вѣку. Подробный разборъ всего относящагося сюда матеріала занялъ бы слишкомъ много мѣста, а потому я ограничусь указаніями болѣе общаго характера.

Мы уже видѣли, какъ авторъ, съ цѣлью возвысить значеніе дѣятелей этого вѣка, смель возможнымъ свести на нѣтъ всю работу человѣческой мысли предшествующихъ и послѣдующихъ вѣковъ. Теперь онъ занятъ восхваленіемъ XVII вѣка и въ этомъ восхваленіи тоже не знаетъ никакой мѣры.

Онъ вообразилъ, что обществовѣды XVII вѣка находятся въ загонѣ, и потому захотѣлъ «отрѣшиться отъ установившагося по традиціи пренебреженія къ этимъ обществовѣдамъ» (Предисловіе, стр. IV). «Обществовѣдами XVII вѣка въ настоящее время мало интересуются. О нихъ судятъ, и не изучая ихъ. И судятъ о нихъ такъ пренебрежительно, что нисколько не приходится спрашивать, почему ихъ не изучаютъ. Именно въ нихъ видятъ бесплодныхъ, оторванныхъ отъ всего реального и позитивнаго схоластиковъ и метафизиковъ, предававшихся празднымъ умозрѣніямъ подъ знаменемъ столь же неинтересной въ научномъ смыслѣ рационалистической философіи этого столѣтія» (стр. 1). Пока мы только замѣтимъ, что авторъ совершенно не правъ, говоря объ установившейся традиціи пренебреженія къ обществовѣдамъ XVII вѣка. Рѣдко кому изъ обществовѣдовъ удѣляется такое вниманіе, какое — и я долженъ сказать по заслугамъ — выпало на долю хотя бы Гоббса. Не пренебрегаютъ ни Спинозой, ни Лейбницемъ, а Гуго Гроцію даже чрезмерно поклоняются. Не забываютъ ни Пуфендорфа, ни Конринга. Автору слѣдовало бы открыть любой учебникъ по исторіи философіи права (или политическихъ ученій) и онъ сразу констатировалъ бы, какъ глубоко онъ заблуждается. «Всѣ знаютъ, жалуется авторъ, хотя бы только по именамъ, авторовъ возрожденія и гуманизма. (?!). Но авторами XVII вѣка пренебрегаютъ. Многимъ ли извѣстны имена Клауберга, Чирнгаузена или Эргарда Вейгеля? У многихъ ли является желаніе читать Пуфендорфа или Конринга, перелистывать Гокленіуса и Шовена или же рыться въ «Полисторѣ» Моргофа?» (стр. 6). Требовать знакомства со всѣми этими авторами отъ современныхъ обществовѣдовъ слишкомъ жестоко. Особенно странно слышать подобное требованіе изъ устъ того самаго лица, которое осыпаетъ упреками, совершенно незаслуженными, гуманистовъ за ихъ пристрастіе къ чтенію древнихъ авторовъ. Или онъ полагаетъ, что чтеніе Платона и Аристотеля зазорно, чтеніе же Клауберга, Моргофа или Эргарда Вейгеля особенно поучительно и должно быть всячески поощряемо?

Но обратимся къ характеристикѣ XVII вѣка. «Аристотель, конечно, преувеличивалъ, говоритъ авторъ, объявивъ въ началѣ своей метафизики, что всѣ люди отъ природы стремятся къ знанію. Если, къ сожалѣнію, не такова природа всѣхъ людей, то такова была природа новаторовъ XVII вѣка. Ихъ любовь къ знанію, къ истинѣ, какъ таковой, представляетъ нѣчто почти безпримѣрное въ исторіи человѣческой мысли» (стр. 436). «XVII вѣкъ, взятый со стороны его научныхъ стремленій въ дѣлѣ познанія человѣка, гораздо глубже и богаче содержаніемъ, чѣмъ эпоха гуманизма» (стр. 6); онъ своей «строгой величавостью» рѣзко отдѣляется «отъ легкой и фривольной, совсѣмъ не философской эпохи возрожденія съ одной стороны, и отъ полуфилософскаго, полужурнальнаго XVIII вѣка съ другой стороны» (стр. 22). Въ XVII вѣкѣ живутъ «кристально-чистые» мыслители, которые смѣло идутъ къ рѣшенію своихъ задачъ. У нихъ «смѣлое дерзновеніе мысли», «небывалый дотолѣ радикализмъ, какъ теоретическій, такъ и практическій» (стр. 53); «теоретики XVII вѣка порвали со всякою традиціею, провозгласили самихъ себя классиками и дѣйствительно оказались таковыми» (стр. 19). «Новаторы XVII вѣка», «великіе рационалисты XVII вѣка», «великіе мыслители XVII вѣка», «титаны XVII вѣка» — вотъ съ кѣмъ мы имѣемъ дѣло.

Кого же разумѣетъ авторъ? Кто эти новаторы, титаны? Не думаю, чтобъ это были тѣ писатели, на недостаточное вниманіе къ которымъ жаловался авторъ въ приведенномъ выше отрывкѣ. Онъ говоритъ о рационалистахъ, а въ упомянутомъ отрывкѣ перечислены наряду съ рационалистами и «новаторами», Эргардомъ Вейгелемъ и Пуфендорфомъ, Клаубергомъ и Чирнгаузенемъ, также и лица, по собственному признанію автора, къ «новшествамъ» мало склонныя, какъ Моргофъ, Гокленіусъ или Шовень, <sup>1)</sup> и даже—*horribile dictu*—родоначальникъ историческаго направленія въ германскомъ правовѣдѣніи, Конрингъ. Въ другихъ мѣстахъ упоминаются другія имена. Новаторами онъ называетъ то философовъ, какъ «Декартъ, Гоббесъ, Спиноза, Лейбницъ» (стр. 19 и 24), то естествоиспытателей, «Кеплера, Галилея, Ньютона» (стр. 24), то соединяетъ ихъ въ перечнѣ: Кеплеръ, Декартъ, Гоббесъ, Спиноза, Ньютонъ, Локкъ, Лейб-

<sup>1)</sup> Гокленіуса авторъ называетъ „старомоднымъ“ (стр. 47), а Шовена даже „полусхоластикомъ и компиляторомъ“ (стр. 48, прим. 4).

ницъ» (стр. 53). Въ книгѣ разбросано и много другихъ именъ. Они выплываютъ по поводу той или другой проблемы, поставленной новаторами XVII вѣка. Повидимому, къ почитаемымъ авторомъ рационалистамъ XVII вѣка слѣдуетъ отнести не разъ упоминаемыхъ имъ Гуго Гроція, Кампанеллу, Кумберленда, Мальбранша, Гейлинкса. Гассенди, повидимому, исключается, какъ неправовѣрный. Упоминаются сочувственно и педагоги Ратихій (Ратке) и Амось Коменскій. Боюсь ошибиться, но мнѣ показалось, что г. Спекторскій причислилъ къ своимъ также и Шекспира, по его мнѣнію, «дышавшаго атмосферою XVII вѣка» (стр. 471). Куда отнести Паскаля, мнѣнія котораго неоднократно приводятся, остается неизвѣстнымъ. Зато можно сказать опредѣленно, что къ новаторамъ г. Спекторскій не причисляетъ канцлера Бэкона, противъ котораго выступаетъ съ такою же горячностью, какъ противъ Канта, но съ еще большей несправедливостью.

Что общаго между всѣми вышеупомянутыми лицами? То, что они болѣе или менѣе всѣ рационалисты? Прежде всего, необходимо было бы выдѣлить всѣхъ естествоиспытателей, ибо въ нихъ, конечно, никто никогда не думалъ видѣть «безплодныхъ, оторванныхъ отъ всего реального и позитивнаго схоластиковъ и метафизиковъ, предававшихся празднымъ умозрѣніямъ», что вполне примѣнимо къ нѣкоторымъ другимъ лицамъ изъ рационалистовъ XVII вѣка, хотя бы, напр., Эргарду Вейгелю. Самъ авторъ не безъ основанія противопоставляетъ иногда физиковъ и физицистовъ XVII вѣка. Это противопоставленіе необходимо. Можно преклоняться передъ физиками, признавая ихъ великія заслуги передъ наукою, и не обоготворять физицистовъ, а относиться къ нимъ равнодушно, а къ нѣкоторымъ даже отрицательно, какъ къ слѣпымъ, неумѣлымъ подражателямъ первыхъ, усвоившимъ часть ихъ методовъ (чисто внѣшнюю) и пытавшимся приложить ихъ къ изслѣдованію проблемъ совершенно иного порядка. Физики не порывали связи съ изслѣдуемымъ ими міромъ, соединяя рационализмъ съ опытомъ и наблюденіемъ, въ то время, какъ физицисты совершенно отошли отъ опыта и наблюденія надъ человѣкомъ и обществомъ и, дѣйствительно, мало по малу превратили рационализмъ въ ту схоластику и метафизику, изъ которой человѣческая мысль была выведена на свѣжій воздухъ и просторъ дѣятелями возрожденія и гуманизма.

Намъ придется имѣть дѣло только съ «физицистами». На нѣкоторыхъ примѣрахъ я постараюсь отмѣтить, какъ созданныя авторомъ общія схемы разбиваются при соприкосновеніи съ фактами, и самъ авторъ, вынужденный отступать отъ нихъ, впадаетъ въ противорѣчіе съ собственными же утвержденіями и въ концѣ концовъ доходитъ до того, что собственными руками разрушаетъ ту иллюзію величія и единства XVII вѣка, надъ созданіемъ которой онъ такъ много потрудился.

## VI.

Авторъ ставитъ въ заслугу рационалистамъ XVII вѣка то, что они «стремились создать рациональную механику физическаго міра, рациональную механику духовнаго міра и, наконецъ, рациональную механику міра, какъ цѣлаго» (стр. 36). Рациональная механика физическаго міра и была создана, какъ извѣстно, но заслуга въ этомъ дѣлѣ принадлежитъ физикамъ, а не физицистамъ. О неудачѣ попытокъ построить механику міра, какъ цѣлаго, въ видѣ различныхъ пансофистическихъ системъ, повѣствуетъ самъ авторъ, который въ результатѣ считаетъ возможнымъ признать ихъ значеніе лишь въ величіи самаго замысла. Остается рациональная механика духовнаго міра. Къ сожалѣнію, однако, социальная физика не умѣстилась въ настоящую книгу, и объ этомъ главномъ предметѣ всего предпринятаго изслѣдованія намъ говорить не придется. Я коснусь, поэтому, только общаго вопроса о смѣнѣ моральнаго міровоззрѣнія физическимъ, что, по мнѣнію автора, произошло въ XVII вѣкѣ и о послѣдствіяхъ этого переворота, поскольку онъ отразился на рѣшеніи проблемы Бога.

Смѣну моральнаго міровоззрѣнія физическимъ авторъ относитъ къ XVII вѣку, ставя ее въ связь съ «переворотомъ тогдашняго естествознанія» (стр. 38), хотя переворотъ этотъ совершился въ теченіе двухъ предшествующихъ вѣковъ, когда произошло «перерожденіе естествознанія, превращеніе его изъ науки схоластической по формѣ и метафизической по содержанію въ математическую физику» (тамъ же). Въ другомъ мѣстѣ (стр. 46) онъ уже правильно говоритъ, что физическое міровоззрѣніе въ XVII вѣкѣ лишь «окончательно обозначилось», ибо полный переворотъ произвело уже «открытіе, что земля

вращается вокругъ солнца». Открытіе это сдѣлано не въ XVII вѣкѣ; оно принадлежитъ Копернику, жившему въ концѣ XV и первой половинѣ XVI вѣка. Эта мысль о значеніи Коперника даже развивается авторомъ (стр. 51, стр. стр. 55). Несмотря на это авторъ вездѣ упорно твердитъ, что переворотъ совершился въ XVII вѣкѣ. Небольшую уступку онъ дѣлаетъ, вспомнивъ Тихо-де-Браге: «влеченіе къ проблемамъ природы, говорить онъ, начало обнаруживаться уже во второй половинѣ XVI столѣтія» (стр. 61). Очевидно, авторъ успѣлъ забыть то, что говорилъ о Коперникѣ, ибо Коперникъ уже умеръ въ первой половинѣ XVI вѣка.

Но допустимъ, что переворотъ въ міровоззрѣніи происходитъ въ XVII вѣкѣ. Въ чемъ же обнаружилось господство новаго, физическаго міровоззрѣнія въ этомъ вѣкѣ? Рационалисты XVII вѣка, отвѣчаетъ авторъ, порвали съ господствовавшимъ дотолѣ антропоморфизмомъ, телеологизмомъ и іерархизмомъ. «Все антропоморфное было безжалостно изгнано изъ природы» (стр. 47) изгнаны были новыми учеными и таинственныя существа, «*entia*» (стр. 48). «Изгнано было также и все телеологическое... *Verge scire est per causas scire*. Настоящимъ знаніемъ было объявлено знаніе причинъ», (тамъ же). «Наконецъ, изгнано было также и все іерархическое» (стр. 49). Послѣднее достигалось, по замѣчанію автора, тѣмъ, что «земля выбивалась изъ своей іерархической позиціи. Если Архимедъ выражалъ готовность съ помощью рычага повернуть землю, то Коперникъ сдѣлалъ это даже и безъ рычага» (стр. 50). Мы имѣемъ, такимъ образомъ, автентическое свидѣтельство автора, что и въ этомъ отношеніи заслуга принадлежитъ не XVII вѣку, а вѣку Коперника. То же самое слѣдуетъ сказать и о замѣнѣ телеологизма каузальностью: приведенныя авторомъ слова *verge scire est per causas scire* принадлежатъ канцлеру Бэкону.

Попытка примѣнить указанныя общія положенія объ изгнаніи въ XVII вѣкѣ антропоморфизма, телеологизма и іерархизма къ отдѣльнымъ рационалистамъ этого вѣка показала бы сразу, насколько поспѣшно были сдѣланы обобщенія. Если съ натяжками можно примѣнить сказанное къ нѣкоторымъ рационалистамъ, напр. Гоббсу или Спинозѣ, то въ примѣненіи, напр., къ Лейбницу или къ Гейлинксу мы должны бы были убѣдиться въ полной невѣрности высказанныхъ сужденій. Развѣ можно сказать.

что Лейбницъ, въ основаніе всей философской системы котораго положенъ телеологизмъ, изгонялъ телеологизмъ? Самъ авторъ утверждаетъ, что Кампанелла продолжалъ антропоморфически различать *elementa* и *elementata* (стр. 48), и даже Спиноза «пользовался по старой памяти понятіями *natura naturans* и *natura naturata*» (стр. 47). Въ видѣ иллюстраціи учений новой физики авторъ приводитъ нѣсколько тезисовъ. Они любопытны, но не говорятъ въ пользу тезисовъ автора. Такъ напр., тезисъ XXXI гласитъ: «*Finalis causa Mundi principalis est gloria Dei: secundaria seu minus principalis Homo*»; тезисъ XXXII: *Mundus est ordinata compager ex coelo et terra*» и тезисъ XXXIII: «*Dividitur porro Mundus in partem Coelestem et Elementalem*» (стр. 53 прим. 1).

## VII.

Обратимся, однако, къ примѣненію новаго физическаго міросозерцанія къ рѣшенію отдѣльныхъ проблемъ. Я остановлюсь на проблемѣ Бога, но не могу обойти полнымъ молчаніемъ того, что авторъ говоритъ о рѣшеніи проблемы человѣка въ раціональной философіи XVII вѣка.

«Изъ морали такъ же, какъ изъ физики, старались изгнать антропоморфизмъ, телеологизмъ и іерархизмъ» (стр. 81); такъ какъ физика знала только тѣла или вещи, то и человѣка старались разсматривать... какъ тѣло, вещь (тамъ-же). Цѣлей тоже не признается: поступки людей опредѣляются не цѣлями, а причинами. Какъ пренебрежительно объяснялъ Гоббесъ, только въ древней этикѣ были умѣстны разсужденія о высшей цѣли чело-вѣческой жизни» (стр. 82). Изгонялся и іерархизмъ: «Женщина или мужчина, черный или бѣлый» — все это люди и притомъ одинаковые люди, гласитъ одна изъ аксіомъ іенскаго философа Эргарда Вейгеля» (тамъ-же). Благодаря такому господству физическаго міровоззрѣнія, «всѣ основныя предпосылки старой этики» отпадаютъ, а именно: наличность Бога, какъ источника нравственныхъ нормъ; наличность нравственнаго идеала, какъ цѣли; наличность свободной воли; санкція нравственныхъ нормъ въ видѣ наградъ и наказаній, земныхъ и загробныхъ. Этика изъ деонтологической превращалась въ онтологическую, изъ нормативной—въ психологическую (стр. 83—84). Обобщенія эти и въ данномъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ, сдѣланы авто-



ромъ примѣнительно къ воззрѣніямъ Гоббса и Спинозы, на которыхъ онъ, большей частью, и ссылается. Они не находятъ примѣненія къ XVII вѣку вообще. Недаромъ же именно этотъ вѣкъ провозгласилъ обоихъ упомянутыхъ философовъ атеистами, а Спинозу и самъ авторъ упорно продолжаетъ называть атеистомъ, доказывая, что лишь невѣжественный XIX вѣкъ могъ признать его систему пантеистическою.

Утвержденіе, что Вейгель изгонялъ іерархизмъ, неточно; онъ вовсе не былъ сторонникомъ равенства половъ или расъ, какъ можно бы думать на основаніи приведенной выше цитаты. Автору извѣстно, что Вейгель сравнивалъ мужчинъ съ нечетнымъ числомъ, женщинъ—съ четнымъ («wegen ihrer Fruchtbarkeit und gleicher Theilung»), причемъ къ женщинамъ относятся снисходительнѣе «seiner Schwachheit wegen»; авторъ самъ указываетъ, что Вейгель и мужчинъ не признавалъ равноцѣнными, ибо у него дѣти = 1, юноши = 4, взрослые = 16 (различіе весьма значительное), а калѣки представляютъ лишь дробь (стр. 496). Тотъ же Вейгель признаетъ наказанія. «Наказанія при этомъ разсматриваются,—говоритъ авторъ, какъ переводъ принудительнымъ путемъ изъ отрицательнаго міра въ положительный» (стр. 540—541). Вейгель отступаетъ и отъ другого общаго положенія, выставленнаго г. Спекторскимъ для XVII вѣка. «Надъ физическимъ міромъ человѣка, подлежащимъ антропологическому изученію,—такъ излагаетъ авторъ воззрѣнія Вейгеля,—возвышается моральный міръ нравственно должнаго. Міръ этотъ и изучается этикою, наукою деонтологическою, нормативною» (стр. 519—520). Такимъ образомъ у Вейгеля этика изъ онтологической снова превратилась въ деонтологическую, изъ психологической—въ нормативную.

И не у одного только Вейгеля этика оказывается въ такомъ положеніи. Область практической этики сохранилась и при новомъ міровоззрѣніи. «Хотя, казалось бы, физическое міровоззрѣніе совершенно упразднило ее, однако нѣкоторые по крайней мѣрѣ философскіе новаторы вновь берутся за нее. Но берутся они уже на новыхъ основаніяхъ. Они не принимаютъ ее какъ нѣчто богооткровенное... Они хотятъ построить деонтологическую этику на чисто естественныхъ основаніяхъ, безъ какой бы то ни было опоры на небѣ... только послѣ этого они вновь связываютъ нравственность съ Божествомъ» (стр. 119). Этими ука-

заніями пока ограничусь, такъ какъ рѣчь о Божествѣ еще впереди. Къ этой проблемѣ Бога теперь и перехожу.

Какъ же отразилось усвоеніе новаго физическаго міровоззрѣнія на проблемѣ Бога? По заявленію автора, оно произвело въ XVII в. глубокой переворотъ въ рѣшеніи этой проблемы. «Оно изгоняло Бога изъ міра... утверждало, что неба нигдѣ нѣтъ. Выходило какъ будто, что, значить, и Бога нигдѣ нѣтъ, что для Него нѣтъ мѣста» (стр. 89). вмѣсто чудесъ, вмѣсто постоянного вмѣшательства Бога, установилась естественная, необходимая закономерность вещей. «Значить, для Бога не только не оказывалось мѣста въ мірѣ; для Него не оказывалось и дѣла въ немъ... Онъ сталъ просто непонятностью—безъ опредѣленнаго образа, безъ опредѣленнаго мѣста въ мірѣ, безъ опредѣленнаго дѣла») (стр. 90). Однимъ словомъ, у Бога отнято было самостоятельное бытіе:

*Pardonnez moi, dit-il, en lui parlant tous bas.*

*Mais je pense, entre nous, que vous n'existez pas (стр. 97).*

Поступили ли рационалисты XVII вѣка послѣдовательно и сдѣлали ли они и по отношенію къ проблемѣ Бога выводъ, вытекавшій изъ физическаго міросозерцанія? Авторъ склоненъ къ положительному рѣшенію этого вопроса. Онъ полагаетъ, что рационалисты мыслили атеистически, но скрывали свои мысли, ибо «XVII вѣкъ былъ вообще глубоко религіозенъ... Нравственность измѣрялась благочестіемъ, и грѣхъ осуждался строже, чѣмъ преступленіе. Мѣриломъ достоинства людей считалась ихъ религіозность» (стр. 88). Давъ такую, въ общемъ вѣрную характеристику XVII вѣку, авторъ долженъ былъ понять, что физическое міросозерцаніе не могло быть усвоено этимъ вѣкомъ и должно было уступить мѣсто другому.

Послѣдствіемъ перемѣны міровоззрѣнія было, — полагаетъ авторъ, «смѣлое дерзновеніе мысли», «небывалый дотолѣ радикализмъ, какъ теоретическій, такъ и практический (стр. 53). «Съ радикализмомъ новыхъ теоретиковъ, съ ихъ вѣрою въ безграничное могущество человѣческаго разума соединялся ихъ отказъ отъ метафизики» (стр. 59). Нѣтъ болѣе вѣры въ еднную богооткровенную истину, нѣтъ болѣе и «компромисса двойной истины, богословской и философской»; «XVII вѣкъ былъ слишкомъ прямодушенъ, чтобы мириться съ такимъ компромиссомъ» (стр.

98—99). «Наступили времена вѣры въ единую истину, но свободную отъ всего таинственнаго и сверхъ естественнаго, основанную на доказательствѣ и опытѣ» (стр. 59). Сравнимъ все это съ дальнѣйшими утвержденіями автора и приводимыми имъ фактами.

Новаторовъ обвиняли въ атеизмѣ. Не избѣжалъ этихъ обвиненій даже Декартъ; въ большей степени испыталъ ихъ Гоббсъ и особенно сильно Спиноза. «Всѣ эти обвиненія, повидимому, имѣли основаніе»,—думаетъ авторъ (стр. 91). Мы думаемъ иначе. Не говоря уже о такихъ мыслителяхъ, какъ Гейлинксъ или Лейбницъ, которыхъ никто и не обвинялъ въ атеизмѣ, обвиненіе невѣрно и въ отношеніи къ другимъ рационалистамъ XVII вѣка. Нѣкоторое основаніе могъ подавать Гоббсъ съ его материалистически-психологическимъ направленіемъ; могъ подавать и Спиноза, котораго авторъ продолжаетъ называть атеистомъ. Но обвинять даже Декарта не только въ атеизмѣ, но даже и въ противоцерковномъ направленіи было бы неправильно. Между тѣмъ относительно него мы узнаемъ отъ автора, что «христианство Декарта... не совсѣмъ напрасно подвергалось сильному сомнѣнію его современниками и вообще людьми XVII вѣка. Лейбницъ зналъ, что дѣлалъ, когда въ своей теодицеѣ обвинялъ его въ двуличности» (стр. 91—92). «Онъ прошелъ іезуитскую школу и умѣлъ скрывать свои настоящія убѣжденія. И, какъ онъ совершенно откровенно признавался Мерсенну, онъ совсѣмъ не былъ расположенъ страдать за нихъ» (стр. 92). «Вотъ почему... онъ предпочиталъ скрывать ихъ. Вотъ почему онъ шелъ еще дальше и въ своей философской системѣ отводилъ важное, почти даже господствующее мѣсто религіозному моменту. Но при этомъ онъ всегда обнаруживалъ какую-то двойственность» (стр. 92—93).

Такимъ лицемѣромъ изображаетъ авторъ одну изъ наиболѣе крупныхъ фигуръ XVII вѣка. Злѣйшій врагъ не могъ бы дать болѣе неблагопріятной характеристики этому родоначальнику рационализма XVII вѣка. Между тѣмъ авторъ думалъ оказать этимъ услугу Декарту. Онъ хотѣлъ сказать, что Декартъ мысленно остался вѣренъ новому физическому міровоззрѣнію, а если на словахъ отступалъ отъ него, то дѣлалъ это изъ трусости («modestia—nisi forte fuerit metus et pusillanimitas,—говорилъ Р. von Maastricht). Чтобы отстоять свое утвержденіе о по-

слѣдовательности въ примѣненіи рационалистами XVII вѣка физическаго міросозерцанія къ рѣшенію всѣхъ проблемъ, авторъ топить главнаго представителя этого рационализма. Декартъ, по его словамъ, не только скрываетъ свои настоящія убѣжденія, чему онъ научился въ іезуитской школѣ; онъ идетъ еще дальше, и, выходя даже за предѣлы іезуитства, отводитъ религиозному моменту, вопреки своему убѣжденію, чуть ли не господствующее мѣсто въ своей системѣ.

Авторъ забылъ, что данная имъ характеристика Декарта идетъ въ разрѣзъ съ его собственной характеристикой великихъ рационалистовъ XVII вѣка. Это, по его словамъ,—люди, отличающіеся прямотушіемъ, не знающіе компромисса, не научившіеся еще вести двойной бухгалтеріи; вѣкъ Декарта—вѣкъ смѣлый, дерзновенный, непохожій на трусливый вѣкъ гуманистовъ, скрывавшихъ свой атеизмъ изъ боязни инквизиціи (вѣкъ Джордано Бруно и Стефана Долоэ!). Какому изъ утверждений автора вѣрить? Вѣрить тому и другому невозможно. Правильнѣе всего, не вѣрить ни тому, ни другому. Въ обоихъ случаяхъ авторъ увлекся.

Приходится защищать отъ нападокъ автора основателя новаго рационализма XVII вѣка. Декартъ не былъ обманщикомъ, не былъ іезуитомъ, а былъ просто слабымъ человѣкомъ, какъ большинство людей XVII вѣка. Сынъ своего вѣка, онъ не отрывался отъ своей церкви, а наоборотъ, придавалъ религиознымъ вопросамъ огромное значеніе. Въ эпоху повсемѣстной религиозной реакціи это и понятно. Отвергать новыхъ открытій въ физическомъ мірѣ онъ, самъ выдающійся физикъ, не могъ. Нужно было найти какое-нибудь примиреніе ихъ съ унаслѣдованными религиозными воззрѣніями. Такое примиреніе онъ и нашелъ, пожертвовавъ въ конечномъ результатѣ разумомъ въ пользу откровенія. Это подтверждаетъ и авторъ: отношеніе Декарта къ богословію было таково, что онъ «даже предоставлялъ ему самому опредѣлять границы своей компетенціи» (стр. 101): *lumini naturali tamdiu tantum esse credendum, quamdiu nihil contrarium a Deo ipso revelatur.*

Дружба Декарта съ Мерсенномъ и связь его съ основателемъ конгрегациі Ораторіи, кардиналомъ Verulle, сама по себѣ достаточно свидѣтельствуетъ, что мы имѣемъ дѣло съ вѣрующимъ человѣкомъ. Декартъ, какъ Мерсеннъ и Verulle, цѣнилъ естественныя науки не только съ чисто-научной, теоретической сто-

роны; онъ видѣлъ въ нихъ въ то же время и средство для утвержденія религіи. Онъ полагалъ, что богословіе должно пользоваться всѣми средствами, которыя способны укрѣпить въ сознаніи людей религіозныя истины. Истины естествознанія неопровержимы, а потому надо воспользоваться ими и приспособить ихъ для доказательства богословскихъ истинъ. Въ свое время богословіе привлекло на службу свою разумъ, и получилось социальное богословіе. Теперь надо было поступить такимъ же образомъ съ естествознаніемъ, перестать вести съ нимъ войну, а принять его на службу, создавъ естественное богословіе. Все кругомъ дышало физикой и математикой. Надо было говорить этимъ понятнымъ и моднымъ языкомъ. Только такимъ путемъ можно было бороться съ атеизмомъ и скептицизмомъ. Церковь съ ея болѣе отсталымъ духовенствомъ пугалась новаго естествознанія, какъ разрушающаго авторитетъ Библии; но тѣ изъ служителей церкви, которые, какъ Мерсеннъ и кардиналъ Berulle, видѣли глубже и дальше, привѣтствовали естествознаніе, стараясь въ то же время завербовать его на свою службу.

Извѣстно, что кардиналъ Berulle побуждалъ Декарта приняться за опроверженіе путемъ новой методы противниковъ религіи, что затѣмъ и предпринято было Декартомъ въ формѣ доказательства бытія Божія математическимъ путемъ. Что касается Мерсенна, то онъ рѣшительно не былъ склоненъ къ новаторству. По поводу несостоявшагося, какъ мы бы выразились, «по независящимъ обстоятельствамъ» диспута 14 тезисовъ, направленныхъ противъ Аристотеля, и уничтоженія этихъ тезисовъ по постановленію Парламента, Мерсеннъ высказывалъ одобреніе дѣйствию властей<sup>1)</sup>. Тѣмъ не менѣе, Мерсеннъ приверженецъ естествознанія и въ своей *Harmonie Universelle* (1636) уподобляетъ запрещеніе изученія естественныхъ наукъ въ современномъ ему христіанскомъ обществѣ запрещенію Юліаномъ Отступникомъ христіанамъ изучать древнихъ авторовъ, дабы сдѣлать ихъ бессильными въ борьбѣ съ язычествомъ. Любопытно,

1) Особенно недопустимымъ представлялись ему два первыхъ тезиса, въ которыхъ отрицается матерія и форма: „*Car s'il n'y a point de forme ny de matiere, l'homme n'a donc ny corps ny ame: ce qui est contre la creance de la foy Catholique*“.

что Мерсеннь издаеть спеціально *ad usum praedicatorum* свою *Synopsis mathematica*<sup>1)</sup>, изъ которой проповѣдники могли бы черпать темы для своихъ проповѣдей.

### VIII.

Вотъ какое значеніе имѣло естествовѣдѣніе для нѣкоторыхъ рационалистовъ XVII вѣка, и г. Спекторскій дѣлаеть себѣ большую иллюзію, полагая, что рационализмъ XVII вѣка всегда соединялся съ «физическимъ міросозерцаніемъ». Взгляды были разные. Декартъ желалъ отмежевать себя отъ Гоббса, а «Спиноза по заявленію автора, не одобрялъ деизма Декарта и его школы» (стр. 112). Гоббсъ и Спиноза были болѣе или менѣе одиноки и отождествлять рационализмъ XVII вѣка съ этими двумя системами было бы невѣрно. Особенно поучительно сравнить разсужденія автора о «физическомъ міросозерцаніи» XVII вѣка и тѣ данныя, которыя онъ же самъ приводитъ изъ «Этики» Гейлинкса (стр. 120—121).

«Этика Гейлинкса антропоморфна въ старомъ моральномъ смыслѣ, ибо она разсуждаетъ о человѣкѣ, какъ моральномъ существѣ. Далѣе, она вводитъ телеологизмъ... Не ограничиваясь цѣлями человѣческихъ поступковъ (*finis operantis*), она учитъ еще объ объективныхъ цѣляхъ всего міра, всей твари (*finis operis*), установленныхъ верховнымъ существомъ, именно Богомъ. Сообразно съ этимъ она вводитъ іерархизмъ — съ восхожденіемъ къ Богу и даже нисхожденіемъ къ дьяволу».

Охарактеризовавъ такимъ образомъ философію Гейлинкса, авторъ, однако, не видитъ здѣсь возврата къ старинѣ. Наоборотъ, онъ съ удовлетвореніемъ констатируетъ, что «этическая философія Гейлинкса эмансипируется отъ метафизическихъ предпосылокъ для того, чтобы затѣмъ свободно постулировать ихъ». Неужели авторъ думаетъ, что великіе рационалисты среднихъ вѣковъ постулировали метафизическія предпосылки своихъ си-

<sup>1)</sup> „Ils pourront choisir pour l'un de leurs sermons quelque proposition d'Euclide: pour le second, une proposition d'Archimede:... pour le 5, un de l'Optique: pour le 6, un de la Catoptrique... и т. д. для цѣлыхъ 17 проповѣдей, при чемъ каждый день проповѣдь можетъ быть на слова Второзаконія (гл. 39. ст. 13): „питаль его медомъ изъ камня и елеемъ изъ твердой скалы“.

стемъ несвободно? Подобно Гейлинксу поступали и другіе рачіоналисты XVII вѣка. И это даетъ поводъ для новаго торжества прежнему приверженцу «физическаго міровоззрѣнія». Вотъ одна изъ тирадъ по данному поводу: «Они освобождаются отъ Бога, отъ рабства Божія, но не для того, чтобы, какъ либертины, распущенные вольноотпущенники, рабы по воспоминаніямъ и мелкіе деспоты по стремленіямъ, произносить на него хулу и искать себѣ новаго господина въ видѣ новой ипостаси — олицетворенной природы, — а для того, чтобы свободно принять Его, какъ необходимое условіе законченнаго міропониманія и жизнєпониманія» (стр. 119). «Они не знали трусливаго и мелочнаго опасенія, что этимъ будетъ нанесенъ ущербъ наукѣ» (стр. 122). Все это прекрасно, но зачѣмъ было ополчаться противъ достойнѣйшихъ рачіоналистовъ, неугодныхъ автору среднихъ вѣковъ? И зачѣмъ обижаться, когда XVII вѣкъ сближаютъ съ средневѣковьемъ, ставя между ними, какъ своего рода оазисъ, эпоху возрожденія и гуманизма? Можетъ быть потому, что рачіоналисты XVII вѣка, по словамъ автора, «идутъ еще и далѣе. Иногда они какъ бы отдыхаютъ отъ науки, перестаютъ дисциплинировать умомъ свою фантазію и чувство и грезятъ о томъ сверхнаучномъ мірѣ, въ общеніе съ которымъ блаженъ кто вѣруетъ» (стр. 123)? Въ средніе вѣка было и это.

Можно еще думать, что г. Спекторскій ставитъ высоко рачіонализмъ XVII вѣка за его математическій методъ въ примѣненіи къ обществовѣдѣнію. Онъ такъ много говорилъ о значеніи этого метода, что можно было думать, что ему онъ придаетъ особенное значеніе. Но оказывается, въ концѣ книги онъ разрушаетъ то, что создалъ раньше. Теперь Кантъ оказывается уже болѣе правъ, чѣмъ рачіоналисты XVII вѣка. Рѣчь идетъ о Спинозѣ. «Догматическая метода въ философіи, какъ замѣтилъ Кантъ, быть можетъ непосредственно имѣя въ виду Спинозу, даетъ далеко не тѣ же самые результаты, что метода математическая. Такъ разсуждали въ XVIII вѣкѣ. Но въ XVII вѣкѣ разсуждали не такъ. То «логическое опьяненіе», которымъ въ большей или меньшей степени были одержимы всѣ рачіоналисты XVII вѣка, увлекло и Спинозу. Но послѣдствіемъ этого было то, что вмѣсто логики міра онъ далъ логику безъ міра» (стр. 459). Этимъ констатированіемъ авторъ не довольствуется

и наноситъ рационалистамъ XVII вѣка окончательный ударъ, прибѣгая тоже къ помощи Канта:

«Это былъ слишкомъ смѣлый пріемъ, вызвавшій вполнѣ заслуженную критику Канта: man kann mit dem Bischoff Warburton sagen: dass nichts der Philosophie schädlicher gewesen sey als die Mathematik, nämlich die Nachahmung derselben, in der Methode zu denken, wo sie unmöglich kann gebraucht werden»<sup>1)</sup>).

Я заканчиваю этими золотыми словами, которыя г. Спекторскому слѣдовало бы избрать эпиграфомъ для своей работы, разборъ его книги. Указаніе ряда другихъ противорѣчій, которыя я могъ бы отмѣтить въ книгѣ, не прибавили бы ничего къ тому, что уже сказано.

## IX.

Я намѣренно останавливался исключительно на недостаткахъ работы г. Спекторскаго. Они менѣ бросаются въ глаза, уловить ихъ труднѣе, чѣмъ хорошія стороны книги. При бѣгломъ просмотрѣ скорѣе замѣчаешь послѣднія.

Къ достоинствамъ книги слѣдуетъ отнести прежде всего замысль автора — изучить проблему социальной физики, какъ она была поставлена и какъ она была выполнена въ XVII вѣкѣ. Дать общую оцѣнку того, чѣмъ мы обязаны обществовѣдамъ XVII вѣка, было бы крайне важно и своевременно. Въ представленномъ первомъ томѣ работы мы имѣемъ только предпосылки будущей работы въ области обществовѣдѣнія, но въ этихъ вопросахъ надо было разобраться, прежде чѣмъ приступить къ изслѣдованію кардинальнаго вопроса.

Далѣе, хотя авторъ лишилъ свою работу исторической перспективы и своими обобщеніями внесъ цѣлый рядъ противорѣчій въ изложеніе, тѣмъ не менѣ въ деталяхъ разработка интересная, и ряды главъ и отдѣловъ обработаны недурно.

Заслуживаетъ признанія и та любовь, съ которою авторъ бе-

---

<sup>1)</sup> „Одно дѣло построить треугольникъ или кругъ, а другое дѣло построить „Бога или природу“, замѣчаетъ самъ авторъ, и онъ же приводитъ замѣчаніе Шеллинга, что „такъ называемое математическое ученіе о природѣ это до сихъ поръ чистый формализмъ, въ которомъ истинной науки о природѣ и въ поминѣ нѣтъ“ (стр. 462).



рется за изученіе XVIII вѣка. Горячность, съ которою онъ отстаиваетъ нѣкоторыя положенія свои, сама по себѣ весьма симпатична. Люди и мысли трактуются, какъ живыя силы; авторъ то борется съ ними, то становится ихъ защитникомъ. Выступая въ роли то прокурора, то адвоката, онъ этимъ путемъ ярче обрисовываетъ отдѣльныя спорныя положенія.

Интересъ для юриста имѣетъ ученіе Вейгеля о моральномъ пространствѣ и моральныхъ тѣлахъ, а также то вліяніе, которое Вейгелево ученіе оказало на Пуфендорфа.

**В. Грабарь.**

# КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

## Обзоръ книгъ.

**Otto Meyerhof.** Beiträge zur psychologischen Theorie der Geistesstörungen. Göttingen, 1910. 244 стр. 6,40 марокъ.

До послѣдняго времени область психіатріи оставалась сравнительно мало затронутою психологическимъ изслѣдованіемъ. Объясняется это въ значительной степени внѣшними обстоятельствами—психіатры были люди, большею частью совершенно чуждые философскаго образованія, необходимаго для плодотворной разработки психологическихъ вопросовъ; съ другой стороны, психологи мало интересовались психіатріею или, если даже интересовались, то удовлетворялись схемами практической психіатріи, мало вдаваясь въ теоретическій анализъ этихъ схемъ. Книга Мейергофа не подходитъ въ этомъ отношеніи къ общему типу произведеній по психопатологіи. Авторъ находится въ курсѣ психологическихъ вопросовъ. Онъ даетъ психологическую теорію душевныхъ разстройствъ, исходя изъ философско-психологическаго направленія школы Фриса. Съ интересомъ останавливаясь на трудахъ Гейнрота, Гоффбауера, Бенеке, Лотце, онъ часто возвращается къ тому, совершенно забытому современною психіатріею, періоду, когда она развивалась въ тѣсномъ единеніи съ философскими дисциплинами. Возвращается однако не съ цѣлью возстановленія всѣхъ ошибокъ старой психіатріи, а съ цѣлью углубленія психологическаго анализа.

Первая часть посвящена выясненію психологическихъ взглядовъ автора. Мейергофъ является защитникомъ отвергаемой большинствомъ современныхъ психологовъ теоріи способностей. Въ природѣ всѣ измѣненія имѣютъ причины. И эти причины

суть силы. Психическія силы, которыя дѣйствуютъ не постоянно, а лишь подъ вліяніемъ внѣшняго возбужденія, авторъ называетъ способностями. Способности души слиты въ одно нераздѣльное единство. Объединенное цѣлое взаимодействующихъ силъ называется системою. Въ основѣ теченія психическихъ процессовъ лежитъ система способностей, какъ система силъ.

Мы, конечно, можемъ наблюдать психическіе процессы и не прибѣгая къ теоріи способностей, но лишь при допущеніи послѣднихъ психическіе процессы дѣлаются доступными для объясненія. Научную психологию можно построить только на теоріи способностей. Допущенія одной основной способности недостаточно для объясненія разнообразія психическихъ явленій. Множественность дѣйствій требуетъ признанія множественности причинъ. Разсматривая душевную жизнь, мы устанавливаемъ цѣлый рядъ способностей, изъ которыхъ съ помощью психологическаго анализа выдѣляемъ основныя. Существуетъ столько основныхъ способностей, сколько видовъ отношенія психической дѣятельности къ предметамъ. Разбирая данныя нашего внутренняго опыта, мы находимъ возможность троякаго отношенія къ предметамъ, а слѣдовательно и трехъ основныхъ способностей: познанія, эмоціи и дѣйствія.

Каждая изъ этихъ трехъ способностей можетъ находиться на различныхъ стадіяхъ развитія — чувственной, ассоціативной и разсудочной. Стадія ассоціаціи (или привычки) обусловлена длительностью чувственнаго проявленія способности, разсудочная стадія характеризуется какъ стадія произвольнаго, направляемаго вниманіемъ, теченія психическихъ процессовъ. Способность познанія, находясь на первой стадіи, проявляется какъ ощущеніе, способность эмоціи — какъ удовольствіе, неудовольствіе и влеченіе, способность дѣйствія — какъ импульсивный актъ. На второй стадіи тѣ же способности проявляются какъ память и фантазія, какъ пассивныя (печаль и радость) и активныя (аффекты и страсти) настроенія и какъ выработанное привычкою умѣнье. Наконецъ, на третьей — какъ мышленіе, какъ эстетическая, нравственная и религіозная эмоція и какъ сознательное волеовое рѣшеніе. Для теоріи душевныхъ болѣзней особенно важно выяснить функціи разсудка.

Авторъ опредѣляетъ разсудокъ различно — то какъ способность сравниванія и оцѣнки мотивовъ (стр. 122), то какъ способ-

ность установить съ помощью вниманія цѣлесообразное теченіе ассоціацій (стр. 92), то какъ мышленіе, руководящееся исключительно интересомъ къ истинѣ (стр. 111), то какъ внутреннюю активность вообще, направляемую какъ интересами истины, такъ и интересами чувственного наслажденія и красоты, пользы и добра (стр. 119). По ходу идей автора, лучше всего было-бы опредѣлять разсудокъ какъ способность обдуманнаго выбора. При этомъ нужно замѣтить, что выборъ, по Мейергофу, отнюдь не свободенъ, а безусловно детерминируется сильнѣйшимъ мотивомъ.

Разсудокъ обладаетъ способностью выявленія началъ разума, этой единой метафизической сущности, лежащей въ основѣ всякаго сознанія. Выявленіе разума и сознаніе его влеченія къ истинѣ, добру и красотѣ невозможно безъ дѣятельности разсудка. Но не всякая дѣятельность разсудка состоитъ въ выявленіи началъ разума. Дѣятельность разсудка, обдуманный выборъ, опредѣляется вообще интересомъ, а послѣднему можетъ быть присущъ не только разумный, но и чувственный характеръ.

Душевная болѣзнь состоитъ въ ослабленіи или уничтоженіи дѣятельности разсудка. Мейергофъ разбираетъ съ этой точки зрѣнія самыя характерныя формы душевныхъ болѣзней. При помутненіи сознанія, такъ называемой спутанности, теченіе ассоціацій не регулируется обдуманнымъ выборомъ. При разстройствѣ самосознанія, такъ называемомъ измѣненіи личности, никакое напряженіе цѣлестремительнаго, избирающаго вниманія не можетъ установить отношеній новыхъ переживаній къ прежнему опыту. Ослабленіе способности обдуманнаго выбора проявляется также и въ маніакальномъ вихрѣ идей, въ лишенныхъ смысла рѣчахъ кататониковъ. При слабоуміи ослабленіе способности обдуманнаго выбора происходитъ вслѣдствіе ослабленія не только мышленія, но и запоминанія, усвоенія. Ослабленіе дѣятельности разсудка при душевномъ заболѣваніи наблюдается не только по отношенію къ процессамъ познавательнымъ, но и по отношенію къ эмоціямъ, напр., въ случаяхъ меланхолическаго угнетенія. Патологическое чувство ослабляетъ способность обдуманнаго выбора въ опредѣленномъ направленіи, такъ какъ вся личность подпадаетъ вліянію патологическаго аффекта. Ограниченіемъ обдуманнаго выбора въ теченіи ассоціацій характеризуются также и бредовыя идеи первично помѣшанныхъ. О такомъ ограниченіи свидѣтельствуетъ непоколебимость ихъ бредовыхъ идей,

полная неподатливость ихъ какимъ-бы то ни было доводамъ. Въ основаніи ослабленія дѣятельности разсудка при параноѣ лежитъ, по мнѣнію Мейергофа, разстройство первичныхъ влеченій (обусловленное разстройствомъ органическихъ ощущеній).

По поводу теории Мейергофа нужно сказать, что она не столько объясняетъ душевныя болѣзни, сколько подводитъ подъ общее понятіе (ослабленіе дѣятельности разсудка) различныя формы ихъ. Къ сожалѣнію, точно фиксированнаго опредѣленія основного понятія — разсудка — мы у Мейергофа не находимъ. Объединеніе всѣхъ его опредѣленій (отчасти другъ другу противорѣчащихъ) въ толкованіи разсудка, какъ способности облужманнаго выбора, представляется, повидимому, наиболѣе удовлетворительнымъ. Впрочемъ, при такомъ опредѣленіи разсудка можно было напередъ сказать, что подъ понятіе его разстройства можно будетъ подвести всѣ нарушенія душевной дѣятельности. Разсудокъ включаетъ и моментъ мышленія, и моментъ выбора (опредѣляемаго сильнѣйшимъ мотивомъ) — интеллектуальный и эмоціоноально-волевой моментъ. Естественно, что всякое измѣненіе или самого мышленія или того матеріала ощущеній и представленій, надъ которымъ оно оперируетъ, и всякое ненормальное ослабленіе или усиленіе какихъ-нибудь мотивовъ и ограниченіе, вслѣдствіе этого, способности выбора, другими словами, — всякое разстройство познавательной или эмоціоноально-волевой стороны душевной жизни, можетъ быть истолковано какъ разстройство дѣятельности разсудка.

Другой серьезный недостатокъ книги — неудовлетворительность классификаціи психическихъ процессовъ. Такъ, подъ активностью (стр. 97) понимаются то внѣшнія проявленія душевной жизни (въ такомъ случаѣ авторъ относитъ влеченіе къ чувствамъ), то самый волевой процессъ. Мы не будемъ останавливаться на другихъ недостаткахъ приведенной классификаціи.

Несмотря на всѣ эти промахи, сочиненіе представляетъ интересъ, какъ одна изъ немногихъ попытокъ дать психологическій анализъ душевныхъ разстройствъ.

Авг. Крогіусъ.

**Прив.-доц. Ф. Е. Рыбаковъ.** «Вниманіе при умственной работѣ у студентовъ и слушательницъ курсовъ». Москва, 1911.

Съ увѣренностью можно сказать, что ни одинъ изъ психологическихъ вопросовъ не привлекъ такого вниманія русскихъ

ислѣдователей, какъ вопросъ объ условіяхъ умственной работы, утомленіи и т. д. Объясняется это, конечно, тѣмъ огромнымъ значеніемъ, какое имѣетъ рѣшеніе этого вопроса для многихъ педагогическихъ проблемъ.

Какъ и въ другихъ областяхъ психологіи, свѣдѣнія объ условіяхъ умственной работы, утомленіи и т. д. долгое время черпались изъ случайныхъ данныхъ ежедневнаго опыта, изъ наблюденія субъективныхъ симптомовъ утомленія. Неустойчивость, несистематичность и неопредѣленность этихъ данныхъ не давали права на какіе либо цѣнные выводы. Только въ 1879 г. пр. Сикорскій впервые произвелъ попытку измѣренія умственнаго утомленія при помощи коллективныхъ опытовъ. Къ методу диктовокъ, которымъ пользовался пр. Сикорскій, въ послѣдующія десятилѣтія прибавилось очень много (быть можетъ, слишкомъ много) <sup>1)</sup> новыхъ методовъ, которые можно разбить на двѣ группы: методы физиологическіе и психологическіе. Большинство русскихъ ислѣдователей примѣняли въ своихъ работахъ психологическіе методы. Такова, на примѣръ, работа д-ра Владимірскаго, ставившаго опыты съ вычеркиваніемъ значковъ изъ таблицы Pierson et Vaschid, съ воспроизведеніемъ двузначныхъ чиселъ и рѣшеніемъ простыхъ ариѳметическихъ дѣйствій. Смѣшанный методъ д-ра Телятника, опыты со сложеніемъ однозначныхъ чиселъ д-ра Щеглова, опыты съ запоминаніемъ чиселъ или словъ Нечаева, диктовки д-ра Бѣлицкаго—всѣ эти методы должны быть отнесены въ группу психологическихъ, такъ какъ во всѣхъ этихъ работахъ разсматривается и измѣряется уменьшеніе психической работоспособности, которое сопровождается утомленіемъ. Эти психологическіе методы имѣютъ далеко не одинаковое значеніе въ зависимости отъ того, насколько предлагаемая умственная работа удобна для анализа полученныхъ при ней результатовъ, какъ съ качественной, такъ и съ количественной стороны. Наиболѣе пригоднымъ съ этой точки зрѣнія пожалуй можно считать крэпелиновскій методъ сложенія.

Этимъ то методомъ—въ нѣсколько измѣненномъ видѣ—и пользуется г. Рыбаковъ въ своихъ опытахъ, съ помощью которыхъ онъ ислѣдовалъ устойчивость вниманія при умственной работѣ у студентовъ и слушательницъ курсовъ. Методика, которой

<sup>1)</sup> Мейманъ Э. Лекціи по экспериментальной педагогикѣ. Ч. II.

держался авторъ въ своихъ опытахъ, была такова. Послѣ предупрежденія о цѣли работы испытуемымъ раздавались листки съ вертикальными столбцами цифръ—по пяти однозначныхъ цифръ въ каждомъ столбцѣ. Испытуемые въ теченіе часа должны были складывать эти цифры, при чемъ—для облегченія записи—въ суммѣ писались лишь единицы. Черезъ каждыя пять минутъ по сигналу испытуемые отмѣчали вертикальной чертой совершенную за этотъ промежутокъ времени работу. Въ опытахъ, которые происходили отъ 6—8 ч. вечера, приняло участіе 899 ч. (475 студентовъ и 424 слушательницы). Результаты этихъ двухлѣтнихъ опытовъ показали меньшую работоспособность и бѣльшую утомляемость слушательницъ, бѣльшую неустойчивость и разсѣянность вниманія студентовъ, бѣльшую равномерность утомленія вниманія у слушательницъ. Таковы выводы автора, характеризующіе работоспособность въ зависимости отъ пола. Что же касается общихъ законовъ, управляющихъ ходомъ работы по отдѣльнымъ періодамъ времени, то они совершенно одинаковы, какъ у мужчинъ, такъ и у женщинъ. Также одинаково и повышеніе количества производимой работы вслѣдствіе навыка и упражненія въ теченіе первыхъ 45 мин. опыта.

Намъ кажется, что цѣнность всѣхъ этихъ выводовъ изъ опытовъ г. Рыбакова станетъ очень сомнительной, если подробнѣе разобратъ методикку его опытовъ. Дѣло въ томъ, что матеріалъ, который предлагался испытуемымъ въ опытахъ г. Рыбакова, по своему составу былъ очень разнороденъ. Такъ, на ряду со столбцами въ пять цифръ встрѣчаются столбцы въ четыре цифры, такъ какъ пятую цифру г. Рыбаковъ замѣнялъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ нулемъ. Подобное же облегченіе въ сложеніи получалось и для столбцовъ, содержащихъ цифры 1 и 2. Поэтому то Мейманъ, въ цѣляхъ уравниванья трудности работы, опускалъ въ своихъ опытахъ числа отъ 0 до 3.

Съ другой стороны подборъ цифръ въ столбцахъ, даваемыхъ для сложенія, таковъ, что временами давалъ испытуемымъ возможность не складывать, а умножать цифры и такимъ образомъ методъ сложенія въ иныхъ случаяхъ превращался въ методъ умноженія. Конечно, умножить четыре или три одинаковыя цифры гораздо легче, чѣмъ сложить столько же разныхъ цифръ. Во всякомъ случаѣ это уже другая умственная работа, участь вліяніе которой, благодаря хаотичности подбора мате-

ріала и различной податливости внушенію слушательницъ и студентовъ, нѣтъ возможности.

Измѣненія, которыя г. Рыбаковъ внесъ въ крѣпелиновскій методъ сложенія, состоятъ въ томъ, что вмѣсто двухъ цифръ испытваемымъ предлагалось складывать пять цифръ, и записывать не всю сумму, полученную отъ сложенія пяти цифръ, а только единицы, десятки же отбрасывать. Такая экономія въ записываніи результатовъ должна, по мнѣнію автора, исключать вліяніе на опытъ скорости письма. Но, устраняя такимъ образомъ одно неудобство, авторъ не замѣчаетъ что этимъ самымъ вноситъ новое и, пожалуй, еще большее неудобство. Вѣдь методъ всякой текущей работы даетъ тѣмъ лучшіе результаты, чѣмъ болѣе испытательная работа по своему характеру приближается къ привычной обыкновенной работѣ. Такое уклоненіе отъ привычнаго характера работы и вноситъ г. Рыбаковъ тѣмъ, что предлагалъ испытваемымъ писать не всю сумму, а только единицы. Это обстоятельство, какъ намъ кажется, только затруднило работу испытываемаго, который все время долженъ былъ (особенно первое время) стараться не забыть данной инструкціи и не записать механически всей суммы. Желая показать, что на степень работы скорость самого письма не могла оказать вліянія, авторъ поставилъ рядъ повѣрочныхъ опытовъ, изъ которыхъ выяснилось, что въ среднемъ каждая цифра для своего написанія требуетъ  $\frac{1}{2}$  сек. времени. Если испытываемый—въ среднемъ—написалъ въ теченіе часа 550 цифръ, то процессъ писанія, занимающій около  $4\frac{1}{2}$  минутъ, не могъ оказать, по мнѣнію автора, значительнаго вліянія на работу сложенія. Намъ кажется, что авторъ не въ правѣ распространять результаты повѣрочныхъ опытовъ на свои основные опыты. Вѣдь въ повѣрочныхъ опытахъ писанье цифръ было механическимъ, тогда какъ при сложеніи вниманіе испытываемаго, благодаря данной инструкціи (не писать всей суммы), раздваивалось и процессъ писанья не былъ уже механическимъ.

То видоизмѣненіе, которое внесъ г. Рыбаковъ въ крѣпелиновскій методъ, предлагая своимъ испытваемымъ складывать не двѣ, а пять цифръ, дѣлаетъ сомнительной точность анализа полученныхъ результатовъ и съ качественной стороны. Вѣдь едва ли всякую ошибку въ суммѣ, полученной отъ сложенія столбца въ пять цифръ, можно считать за одну ошибку, какъ



это дѣлаетъ г. Рыбаковъ. Аналогичные опыты показываютъ, что при продолжительной работѣ возможны ошибки и при сложении двухъ цифръ. Поэтому можно допустить, что въ отдѣльныхъ случаяхъ ошибка въ суммѣ при сложении пяти цифръ есть результатъ не одной, а двухъ ошибокъ при сложении. Съ другой стороны, въ иныхъ случаяхъ эти ошибки могутъ взаимно покрывать другъ друга, образуя въ конечномъ счетѣ правильный результатъ. Такимъ образомъ число ошибокъ, которымъ г. Рыбаковъ пользуется, какъ показателемъ степени вниманія испытуемыхъ, не поддается точному учету благодаря тѣмъ измѣненіямъ, которыя онъ внесъ въ методъ сложения.

Для правильной оцѣнки полученныхъ результатовъ необходимо учесть вліяніе всѣхъ факторовъ, которые, наряду съ утомленіемъ, такъ или иначе могутъ вліять на ходъ работы, Анализъ вліянія различныхъ компонентовъ на кривую работы, который даетъ г. Рыбаковъ, почти цѣликомъ основанъ на догадкахъ и поэтому едва ли можетъ считаться правильнымъ. Конечно, и факты обыденнаго опыта даютъ нѣкоторое представление о вліяніи на работу упражненія, навыка утомленія и т. д. «Но едва ли кто нибудь въ состояніи, говоритъ Крэпелинъ, безъ опытныхъ данныхъ составить ясное представление о взаимномъ дѣйствіи названныхъ вліяній». Дѣйствіе этихъ факторовъ можетъ быть установлено лишь съ помощью специальныхъ опытовъ. Таковы, на примѣръ, опыты съ паузами <sup>1)</sup>.

Вотъ образецъ анализа кривой работы, который даетъ г. Рыбаковъ «Привыканіе къ работѣ и вліяніе упражненія въ теченіе перваго часа еще настолько значительно, говоритъ авторъ (стр. 9), что оно беретъ перевѣсъ надъ утомленіемъ и значительно повышаетъ количество работы къ концу опыта». Кромѣ привыканія и упражненія, какъ извѣстно, на повышение работоспособности въ концѣ опыта можетъ вліять и заключительное понужденіе, являющееся слѣдствіемъ сознанія близкаго конца работы—этотъ факторъ въ данномъ случаѣ совершенно игнорируется авторомъ.

Въ числѣ выводовъ, которые авторъ дѣлаетъ на основаніи поставленныхъ имъ опытовъ, имѣется утвержденіе, что «степень утомленія и неустойчивости вниманія не находится въ прямой

<sup>1)</sup> Kräpelin E. Die Arbeitskurve. Philosophische Studien Bd. 19.

зависимости отъ скорости выполненія работы» (стр. 21). Это утвержденеіе автора рѣзко расходится съ мнѣніемъ другихъ авторовъ, напримѣръ, Крэпелина, Клапареда и др. Такъ Клапаредъ, напримѣръ, опредѣленно заявляетъ, что «утомленіе одновременно зависитъ и отъ количества произведенной работы и отъ скорости ея выполненія» <sup>1)</sup>. А разъ это такъ, то, чтобы имѣть возможность сравнить степени утомленія студентовъ и курсистокъ, г. Рыбакову слѣдовало бы заставить своихъ испытуемыхъ произвести въ одно и то же время одно и то же количество работы. Въ опытахъ же автора студенты работали больше слушательницъ: студенты въ среднемъ производили въ теченіе каждыя 5 мин. 49,7 знаковъ сложенія, слушательницы 42,3, Средній максимумъ у мужчинъ доходитъ до 119,2 знаковъ, у женщинъ 80,0. Но опыты г. Рыбакова не даютъ большій процентъ ошибокъ для лицъ, работающихъ быстро. Расхожденіе выводовъ г. Рабакова съ выводами другихъ авторовъ въ этомъ пунктѣ, а равно какъ и въ другихъ пунктахъ, объясняется, какъ намъ кажется, несовершенствомъ методики его опытовъ.

Н. Рыбниковъ.

### Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

**Бергсонъ, Анри.** Матерія и память. Спб. 1911. Ст. VIII + 268. Ц. 1 р. 50 к.

**Бирюковъ, П.** Левъ Николаевичъ Толстой. Біографія. Т. I. Изд. 2-е. Стр. 520. Ц. 2 р. 20 к. Москва. 1911.

**Болдуинъ, Д. П.** Духовное развитіе дѣтскаго индивидуума и чловѣческаго рода. Часть I. Москва. 1911. Стр. XVI + 336. Ц. 1 р. 50 к.

**Bubnoff, Nicolai.** Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit. Heidelberg. 1911. Стр. 65. Ц. 1 M. 50 Pf.

**Галаховъ, I.** Проф. прот. О религіи. Томскъ. 1911. Стр. 308 + IX + VI. Ц. 2 р.

**Gaultier, Paul.** La pensée contemporaine. Paris. 1911. Стр. VIII + 312. Ц. 3 fr. 50 c.

<sup>1)</sup> Клапаредъ. Эд. Психологія ребенка и экспериментальная педагогика. Спб. 1911.

**Гомбергъ, Б.** Опытъ изложенія основныхъ началъ этиологіи преступленія. Спб. 1911. Стр. IV+160. Ц. 2 р.

**Грюнбергъ, Ю. К.** Новое о «боб» и его дѣйствиіи и примѣненіи при сифилисѣ. Спб. 1911. Стр. 16. Ц. 40 к.

**Ершовъ, М.** Изъ исторіи идеализма новаго времени. Гносеологія Мальбранша. Сергіевъ-Посадъ. 1911. Стр. 48.

**Ковалевскій, М. М., Гогель, С. К., Бенлешовъ, М. П., Люблинскій, П. И., Щегловъ, А. Л.** Дмитрій Александровичъ Дриль, какъ ученый и общественный дѣятель. Спб. 1911. Стр. 64.

**Конопницкая, М.** Дымъ. Изд. Художественной библіотеки. Спб. Стр. 64. Ц. 5 к.

**Landry, Eugène.** La théorie du rythme et le rythme du français déclamé. Paris. 1911. Стр. 427. Ц. 7 fr. 50 c.

**Левинъ, Эмиль.** Новая теорія физическихъ явленій безъ электроновъ. Одесса. 1911. Стр. 65. Ц. 75 к.

**Лосскій, Н.** Введеніе въ философію. Часть I. Спб. 1911. Стр. 275. Ц. 1 р. 25 к.

**Möller, Siegfried.** Діетическій способъ лѣченія Шпрота. Спб. 1911. Стр. 77. Ц. 50 к.

**Московскій городской Народный университетъ имени А. Л. Шанявскаго.** 1911—1912 академическій годъ. Москва. 1911. Стр. 36.

**Назарьевъ, И. П.** Психологія. Воронежъ. 1911. Стр. II+138+XII. Ц. 1 р.

**Отчетъ о дѣятельности Бѣлгородскаго Педагогическаго кружка за 1910—11 годъ.** Бѣлгородъ. 1911. Стр. 28.

**Отчетъ Общества „Образованіе“ за 1 ноября 1908 г. по 1 сент. 1910 г.**

**Оффнеръ, Максъ.** Умственное утомленіе. Спб. 1911. Стр. 87. Ц. 50 к.

**Первовъ, П. Д.** Проложеніе перваго телеграфа черезъ океанъ. (Изложеніе по книгѣ Фонвіеля.) Изд. 2-е. Москва. 1911. Стр. 92. Ц. 35 к.

**Платоновъ, В.** О святости. Харьковъ. 1911. Стр. 22.

**Реклю, Элизе.** Ручей и его исторія. Москва. 1911. Стр. 136. Ц. 50 к.

**Сикорскій, И. А.** Всеобщая психологія съ физиогномикой въ иллюстрированномъ изложеніи. Кіевъ. 1912. Стр. XIV+770. Ц. 5 р. 50 к.

**Сухановъ, С. А.** Циклотимія. Москва. 1911. Стр. 13.

Вопросы философіи, кн. 109.

Ульяновъ, Н. А. Указатель журнальной литературы. Вып. I. Москва. 1912. Стр. 101. Ц. 90 к.

Успенскій, П. Д. Tertium organum. Ключъ къ загадкамъ міра. Спб. 1911. Стр. VII+264. Ц. 2 р.

Фалькенбергъ, Рихардъ. Краткій обзоръ исторіи философіи. Москва. 1911. Стр. VI+101. Ц. 80 к.

Фламмаріонъ, Камилль. Земля. Москва. 1911. Стр. 118. Ц. 50 к.

Havelock Ellis. Die Welt der Träume. Deutsche Original-Ausgabe besorgt von D-r Hans Kurella. Würzburg. 1911. Стр. XII + 292. Ц. 4 М.

S. Freud. Теорія полового влеченія. Москва. 1911. Стр. 116. Ц. 75 к.

Цюлковскій, К. Защита аэронаута. Калуга. 1911. Стр. 8. Ц. 10 к.

Чернышевъ, С. П. О вѣсѣ головного мозга человѣка. Москва. 1911. Стр. 37.

Шлейермахеръ, Ф. Рѣчи о религіи къ образованнымъ людямъ, ее презирающимъ. Монологи. Перев. съ нѣм. С. Л. Франка. 1911. Стр. LIX + 390. Ц. 2 р. 50 к.

#### Изданія «Посредника»:

Толстой, Л. Н. Корыстолюбіе. Ц. 7 к., на прост. бум. 4 к.

Толстой, Л. Н. Насиліе. Ц. 10 к., на прост. бум. 6 к.

Толстой, Л. Н. Недѣланіе. Ц. 7 к., на прост. бум. 4 к.

Толстой, Л. Н. Слово. Ц. 7 к., на прост. бум. 4 к.

Толстой, Л. Н. Мысль. Ц. 10 к., на прост. бум. 6 к.

Толстой, Л. Н. Самоотреченіе. Ц. 10 к., на прост. бум. 6 к.

Толстой, Л. Н. Смирненіе. Ц. 7 к., на прост. бум. 4 к.

Мопасанъ, Г. Дитя стрѣлочника. Прост. изд. Ц.  $\frac{3}{4}$  к.

Степаненко, Н. Передѣлъ. Прост. изд. Ц. 1 к.

Хотымскій, П. Добытчикъ. Лучш. изд. Ц. 2 к.

Поступаевъ, Ѳ. Не дошелъ. Лучш. изд. Ц. 2 к.

Люддинъ, Г. Руководство къ обученію рукодѣлію. Въ облож. Ц. 45 к.

Толстой, Л. Н. Какъ дѣлають воздушные шары. Лучш. изд. Ц. 2 к.

Семеновъ, С. Т. Нужды и недостатки крестьянскихъ обществъ. Лучш. изд. Ц. 2 к.

Толстой, Л. Н. Отчего зло на свѣтѣ. Прост. изд. Ц.  $\frac{3}{4}$  к., лучш. изд. 1 $\frac{1}{2}$  к.

- Его же. Царскій сынъ. Лучш. изд. Ц. 1<sup>1</sup>/<sub>2</sub> к.  
 Гюи де-Мопасанъ. Сивка. Лучш. изд. Ц. 1<sup>1</sup>/<sub>2</sub> к.  
 Робертсъ, Г. На далекую родину. Въ обл. Ц. 15 к.  
 Его же. Спасенный орломъ. Въ обл. Ц. 17 к.  
 Дурылинъ, С. Н. Крепостныя дѣти. Въ обл. Ц. 30 к.  
 Горностаевъ, Ѳ. З. Деревенскій кузнецъ. Въ обл. Ц. 6 к.  
 Горбуновъ-Посадовъ, И. «Свободное Воспитаніе», № 10. Ц. 25 к.  
 Его же. «Маякъ», № 6. Ц. 40 к.  
 Поповъ, И. О крестьянской рабочей лошади. Ц. 3 к.  
 Архангельскій, А. Сельскій скотолѣчебникъ. Ц. 15 к.  
 Горбуновъ-Посадовъ, И., Горбунова, Е. и Луныанская, Е. Кругомъ свѣта. Часть I-я, въ обл. Ц. 1 р. 60 к.



ПОСТУПИЛИ ВЪ ПРОДАЖУ:

*Проф. Л. М. Лопатинъ.*

**ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЯ ЗАДАЧИ ФИЛОСОФІИ.**

Часть I. Изданіе 2-е. Цѣна 2 руб.

**В. М. Хвостовъ.**

**I. ПСИХОЛОГІЯ ЖЕНЩИНЪ.**

**II. О РАВНОПРАВІИ ЖЕНЩИНЪ.**

Цѣна 50 коп.

Доходъ отъ продажи этой брошюры поступаетъ въ пользу недостаточныхъ слушательницъ московскихъ Высшихъ Женскихъ Курсовъ.

**Бенедиктъ Спиноза.**

**Э Т И К А.**

Перев. съ лат. Н. Иванцова. Изд. 2-е. Ц. 2 р.

**ТРУДЫ МОСК. ПСИХ. ОБЩ.**

**Вып. V.**

Складъ изданій въ редакціи журнала „Вопросы Философіи и Психологіи“.

Открыта подписка на

**ИЗВѢСТІЯ ОБЩЕСТВА**

**ТОЛСТОВСКАГО МУЗЕЯ,**

выходитъ 10 разъ въ годъ.

Адресъ редакціи и конторы: С.-Петербургъ, Толстовскій Музей, Вас. Остр., 1 линія, д. № 24, кв. 8.

**Подписная цѣна:**

Въ Россіи съ пересылкой на годъ . . . 4 р. — к.

” ” ” ” ” полгода . 2 ” — ”

За границей ” ” годъ . . . 5 ” — ”

” ” ” ” ” полгода . . 2 ” 50 ”

За отдѣльный номеръ 50 к. За перемѣну адреса 20 к.

Въ журналѣ, помимо официальныхъ документовъ, исходящихъ отъ общихъ собраній, комиссій и совѣта общества, знакомящихъ съ ходомъ работъ Музея, по мѣрѣ возможности, будутъ печататься еще до сего времени не опубликованныя произведенія Л. Н. Толстого, а также статьи, воспоминанія, дневники и пр., такъ или иначе связанные съ личностью и дѣятельностью Л. Н. Толстого. Кроме того, въ „Извѣстіяхъ“ возможно полно будетъ регистрироваться текущая, русская и иностранная, библиографія, касающаяся Л. Н. Толстого. Каждый номеръ „Извѣстій“ будетъ иллюстрированъ нѣсколькими снимками.

Подписка принимается въ конторѣ „Извѣстій Общества Толстовскаго Музея“. Петербургъ, Толстовскій Музей, Вас. Остр., 1 линія, д. № 24, кв. 8 и во всѣхъ главн. книжн. магаз.

Издатель О-во Толстовскаго Музея. Редакторъ Влад. Бончъ-Бруевичъ.

**ОТКРЫТА ПОДПИСКА  
НА СОБРАНИЕ  
НЕИЗДАННЫХЪ ХУДОЖЕСТВЕННЫХЪ ПРОИЗВЕДЕНІЙ  
Л. Н. ТОЛСТОГО.**

**Изданіе Александры Львовны Толстой.**

Слѣдуя указаніямъ, даннымъ Львомъ Николаевичемъ Толстымъ, дочь его Александра Львовна предприняла изданіе оставшихся послѣ него, еще не бывшихъ въ печати, его художественныхъ произведеній.

Чистый доходъ съ этого изданія будетъ употребленъ издательницей согласно воли Льва Николаевича.

Въ это изданіе войдутъ слѣдующія повѣсти, рассказы,  
драмы и неоконченныя произведенія:

**Хаджи-Муратъ.  
Отецъ Сергій.  
Дьяволъ.  
Фальшивый купонъ.  
Послѣ бала.  
Что я видѣлъ во снѣ?  
Алеша Горшокъ.  
Живой трупъ.  
Ходынка.  
Отъ нея всѣ качества.  
Записки сумасшедшаго.**

**Нѣтъ въ мірѣ виноватыхъ.  
Кто убійцы?  
Записки Федора Кузьмича.  
Вступленіе къ исторіи матери.  
Дѣтская мудрость.  
Отецъ Василій и нѣкоторые другія произведенія.**

Изданіе это выйдетъ въ свѣтъ по подпискѣ въ ограниченномъ количествѣ экземпляровъ и будетъ состоять изъ трехъ изящныхъ томовъ большого формата, на лучшей бумагѣ, съ портретами и автографами Л. Н. Толстого.

I томъ выйдетъ 7 ноября 1911 г.; II—2 дек. 1911 г. и III—5 января 1912 г.

**Цѣна за три тома ШЕСТЬ рублей.** Съ пересылкой **6 р. 50 к.**

Допускается разсрочка: при подпискѣ **3 р.** и при полученіи I тома—остальные **3 руб.**

**Подписка принимается:** Москва, Кузнецкій Мостъ, д. кн. Гагарина, кв. 5, контора изданій А. Л. Толстой, и во всѣхъ главн. книжн. магазинахъ.



# „ВѢСТНИКЪ ЕВРОПЫ“

издаваемый **М. М. Ковалевскимъ**, подъ редакціей  
**К. К. Арсеньева**,

при ближайшемъ участіи: **И. В. Жилкина**, **М. М. Ковалевскаго**, **Н. А. Котляревскаго**, **В. Д. Кузьмина-Караваева**, **А. А. Мануилова**, **Д. Н. Овсяннико-Куликовскаго**, **А. С. Посникова**, **М. А. Славинскаго**, **Л. З. Слонимскаго** и **К. А. Тимирязева**.

Книга 10-я.—ОКТАБРЬ, 1911.

Англійскія гелиографюры: **И. С. Никитинъ** и **Францъ Лясть**.—I. „Моя дочь“. Изъ повѣсти дней моихъ. **Мих. Осоргина (Ильина)**.—II. „Очерки соціальнаго быта Франціи“. Кустари-крестьяне и фабричныя рабочіе наканунѣ революціи. **Максима Ковалевакаго**.—III. Въ желѣзнодорожномъ мірѣ: I. Новая служебная переѣзна. II. Правленская сфера. III. Желѣзнодорожная линія. **Ө. Воропонова**.—IV. „У воды“. Повѣсть. I—XIV. **Н. Осиповича**.—V. „Химеры“. Стихотвореніе **Рубакина**.—VI. Письма **И. С. Тургенева** къ **М. М. Стасюлевичу**.—VII. „Большой человекъ“. Повѣсть **Арнольда Беннета (Arnold Bennett: „A great man“)**. I—XII. Пер. съ англ. **М. Славинской**.—VIII. Хроника.—Къ пересмотру торговаго договора съ Германіей. **В. П. Дроздова**.—IX. Современныя вулканическія теоріи. **В. Агафонова**.—X. Трагическіе моменты соціально-политическихъ отношеній современной Франціи. Письмо изъ Парижа. **Бѣлорусова**.—XI. Въ странѣ Негуса. Окончаніе. **Екатерины Малиновской**.—XII. Литература о Бисмаркѣ. **Л. З. Слонимскаго**.—XIII. Къ пятидесятилѣтію смерти **И. С. Никитина**. † 16 октября 1861 г. **Ч. Вѣтринскаго**.—XIV. Три новыя русскія книга по французской исторіи XVIII вѣка. **Н. И. Карѣва**.—XV. Францъ Лясть. Къ столѣтію со дня его рожденія. 1811—1911. **Григорія Тимофеева**.—XVI. Критическіе наброски. **С. А. Адрианова**.—XVII. Провинціальное обозрѣніе. **И. В. Жилкина**.—XVIII. Внутреннее обозрѣніе.—XIX. Иностранное обозрѣніе.—XX. Литературное обозрѣніе.—XXI. Вопросы общественной жизни.—XXII. Извѣщеніе.—XXIII. Объявленія.—XXIV. Библиографическій листокъ.

Редакція жуурнала Спб., Моховая, 37. Подписка принимается: въ Спб.—въ Главной Конторѣ жуурнала, Моховая, 37; въ книжномъ магазинѣ **М. М. Стасюлевича**, Вас. остр., 5 л., 28; въ Москвѣ—въ отдѣленіи конторы жуурнала, Тверской бульв., 15; въ Кіевѣ—книжный магазинъ **Н. Оглоблина**, Крещатикъ, 33; въ Одессѣ—книжный магазинъ „Образованіе“, Ришельевская, 12 въ книжн. маг. „Одесскихъ Новостей“, Дерибасовская, 20; въ книжн. маг. „Трудъ“, Дерибасовская, 25; въ Варшавѣ—книжный магазинъ **Н. Карбасникова** и, кромѣ того, во всѣхъ извѣстныхъ столичныхъ и провинціальныхъ книжн. магазинахъ.

Книгопродавцы съ каждаго годового экземпляра могутъ удерживать 75 коп.

## ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

	На годъ.	На ½ года.	На ¼ года.
Безъ доставки въ Спб. и Москвѣ . . . . .	15 р. 50 к.	7 р. 75 к.	3 р. 90 к.
Съ доставкой въ Спб. и Москвѣ . . . . .	16 „ —	8 „ —	4 „ —
Съ пересылкой . . . . .	17 „ —	8 „ 50 „	4 „ 25 „
За границу . . . . .	19 „ —	9 „ 50 „	4 „ 75 „

Отдѣльная книга жуурнала съ доставкой и пересылкою—  
1 руб. 50 коп.



# „ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ И ПСИХОЛОГІИ“

продаются «Труды Московскаго Психологическаго Общества»:

*Выпускъ II. Иммануиль Кантъ.* Прологомены ко всякой будущей метафизикѣ. Пер. Влад. Соловьева. Изд. третье. Цѣна 1 руб. 20 коп., съ перес. 1 р. 40 к.

*Выпускъ IV. Г. В. Лейбницъ.* Избранныя философскія сочиненія съ портретомъ Лейбница, подъ ред. В. П. Преображенскаго. Изд. 2-е. Ц. 1 р. 50 к. За пересылку 25 к.

*Выпускъ V. Бенедиктъ Спиноза.* Этика. Перев. съ лат. Н. Иванова. Съ портретомъ Спинозы. Изд. 2-ое. Ц. 2 руб.

*Выпускъ VI. Э. Кердъ.* Гегель. Переводъ съ англійскаго подъ редакціей и съ предисловіемъ кн. С. Н. Трубецкаго. Съ приложеніемъ статьи о Гегелѣ Вл. С. Соловьева. Цѣна 1 р. 50 к.

## Изданія Московскаго Психологическаго Общества:

**К. Фишеръ.** Артуръ Шопенгауэръ. Перев. съ нѣмец. подъ ред. В. П. Преображенскаго. М. 1895. XVI + 521 стр. Ц. 3 р.

**Г. А. Гирнъ.** Анализъ вселенной въ ея элементахъ. Переводъ съ французскаго. Съ предисловіемъ С. И. Старынкевича. Цѣна 2 руб.

**Фр. Паульсенъ.** Введеніе въ философію. 3-е изд. Пер. съ нѣм. подъ ред. В. П. Преображенскаго. Цѣна 3 руб.

**И. А. Вальтеръ.** Основной двигатель наследственности. Ц. 40 к.

**Средина и постоянство.** Переводъ съ китайскаго Д. П. Ко-нисси. Ц. 25 к., съ перес. 35 к.

**М. С. Корелинъ.** Ранній итальянскій гуманизмъ и его историографія. Критическое изслѣдованіе. Т. I. Ц. 3 р.

**Его же.** Очерки итальянскаго возрожденія. Изд. 2-ое. Ц. 1 р.

**В. Н. Ивановскій.** Очеркъ жизни и дѣятельности Н. Я. Грота. Ц. 30 к.

**Его же.** Ассоціационизмъ психологическій и гносеологическій. Ч. I. Ц. 2 р.

**А. Бэнъ.** Психологія т. II. Переводъ и предисловіе Вл. Н. Ивановскаго. М. 1906 г. Ц. 2 р. 50 к., студентамъ 1 р. 75 к.

**Фр. Паульсенъ.** Основы этики. Перев. съ (разрѣш. автора) 6-го нѣмецк. изд. подъ редакц. Вл. Н. Ивановскаго. М. 1907. Ц. 2 р. 40 к.

**Н. Я. Гротъ** въ очеркахъ, воспоминаніяхъ и письмахъ товарищей и учениковъ, друзей и почитателей. С.-ПБ. 1911. Ц. 2 р.

**Л. Лопатинъ.** Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское міросозерцаніе. Ц. 40 к.

**Его же.** Положительныя задачи философіи. Ч. I. Изд. 2-ое. Ц. 2 р.

**Кн. С. Н. Трубецкой.** Полное собраніе сочиненій въ 6 томахъ. Ц. по подпискѣ 12 руб. Вышли: I, II, III, IV томы. I и IV тт. по 2 р. 50 к., II и III тт. по 3 р.

**Его же.** Курсъ исторіи древней философіи. Ч. I. Изд. 2-ое. Ц. 1 р. 25 к.

**Н. Д. Виноградовъ.** Философія Давида Юма. Часть I. Теоретическая философія. Ц. 1 р. 25 к.

**Указатель статей, рецензій и замѣтокъ, напечатанныхъ въ журналѣ «Вопросы Философіи и Психологіи» за двадцатилѣтіе 1889—1909.** Москва 1910. Ц. 20 к.

**В. М. Хвостовъ.** I. Психологія женщинъ. II. О равноправіи женщинъ. Ц. 50 к. Доходъ отъ продажи этой брошюры поступаетъ въ пользу недостаточныхъ слушательницъ Моск. Высш. Женск. Курсовъ.

1911 г. ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА Годъ XXII.

НА ЖУРНАЛЬ

# „Вопросы Философiи и Психологiи“.

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА

ПРИ СОДЪИСТВIИ

С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА

НА 1911 Г.

**Условiя подписки:** на годъ (съ 1-го января 1911 г. по 1-е января 1912 г.) безъ доставки—**6 руб.**, съ доставкой въ Москвѣ—**6 руб. 50 коп.**, съ пересылкой въ другiе города—**7 руб.**, за границу—**8 руб.**

Учащiеся въ высшихъ учебныхъ заведенiяхъ, сельскiе учителя и сельскiе священники пользуются скидкой въ **2 руб.** Подписка на льготныхъ условiяхъ принимается **только** въ конторѣ журнала, непосредственно или письменно.

Подписка, кромѣ книжныхъ магазиновъ: „**Новаго Времени**“ (Спб., Москва, Одесса и Харьковъ), **Карбасникова** (Спб., Москва, Варшава), **Вольфа** (Спб. и Москва), **Оглоблина** (Кievъ), **Башмакова** (Казань) и другихъ, принимается

## ВЪ КОНТОРѢ ЖУРНАЛА:

Москва, Б. Никитская, Чернышевскiй пер., д. 9, кв. 5.

Полные годовые экземпляры журнала за третiй (№№ 10—14), четвертый (№№ 16—20), пятый (№№ 21—25), шестой (№№ 26—30), седьмой (№№ 31—35) — **восьмой** (№№ 36—40), девятый (№№ 41—45), десятый (№№ 46—50), по **2 руб.** за годъ, одиннадцатый (№№ 51—55), двѣнадцатый (№№ 56—60), тринадцатый (№№ 61—65), четырнадцатый (№№ 66—70), шестнадцатый (№№ 76—80), семнадцатый (81—85) и **оосмнадцатый** (№№ 86—90) годы по **3 руб.** за каждый годъ. Экземпляры за 1904 и 1910 гг. всѣ распроданы; 1908—за **5 руб.**, 1909 за **6 руб.** пересылка по разстоянiю. Подписчики на 1911 г. получаютъ журналъ, при выискѣ всѣхъ прежнихъ годовъ изданiя—разу, по **2 руб.** за годъ до 1909 г. включительно. Всѣ книги можно выписывать наложен. платежомъ, при чемъ взимается съ каждаго руб. по **2 коп.**

Юбилейный номеръ (1885—1910) продается отдѣльно. Ц. **1 р. 50 к.**

За перемѣну адреса уплачивается **20 коп.**; въ случаѣ неполученiя какого-либо номера журнала просить увѣдомлять объ этомъ контору **не позже выхода слѣдующаго за неполученнымъ номера.**

Въ журналѣ помѣщаются платныя объявленiя—исключительно о книгахъ и художественныхъ изданiяхъ—по **10 руб.** за страницу.

1. Всѣ статьи, доставляемыя въ редакцiю, въ случаѣ надобности, подлежатъ сокращенiю и редакционнымъ поправкамъ.—2. Время напечатанiя статей и распределенiе ихъ по книгамъ опредѣляются редакторами сообразно наличному материалу.—3. Статьи, присылаемыя въ редакцiю безъ обозначенiя условiй, поступаютъ въ полное ея распоряженiе.—4. Размѣръ оплаты статей гонораромъ опредѣляется по особымъ правиламъ, выработаннымъ редакцiей.—5. Статьи, не принятыя редакцiей, высылаются авторамъ обратно наложеннымъ платежомъ.

Всѣ статьи для журнала и письма въ редакцiю должны быть адресуемы въ контору редакцiи: Б. Никитская, Чернышевскiй пер., д. 9, кв. 5.

Редакторъ **Л. М. Лопатинъ.**