

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 XXIV.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

III Книга (118).

МАЙ — ЮНЬ. — 1913 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К^о.

Пименовская ул., соб. домъ.

1913 г.

Библиотека "Руниверс"

СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
Философія Вильгельма Шуппе. Б. Яковенко	175
Недостатки гносеологіи Бергсона и вліяніе ихъ на его метафизику. Н. Лоссаго	224
Этика Метерлинка. (Окончаніе.) В. Хвостова	236

Богопониманіе Декарта. С. Грузенберга	273
Методологическіе принципы психологіи Гербарта. А. Бол- тунова	297
Къ методологіи изученія философіи Спинозы. В. Полов- цовой	317

Критика и библиографія.

1. Библиографическій листокъ.

Извѣстія и замѣтки.

Полемика.

- I. Замѣтка по поводу статьи кн. Е. Трубецкого—«Жизнен-
ная задача Соловьева и всемірный кризисъ жизне-
пониманія»—въ «Вопросахъ Философіи и Психологіи»,
сентябрь—октябрь 1912 года. **Н. Петерсона**. 405
- II. Нѣсколько словъ о Соловьевѣ и Федоровѣ. (Отвѣтъ
Н. П. Петерсону). **Кн. Е. Трубецкого**. 412
- Объявленія.**
-

Философія Вильгельма Шуппе ¹⁾.

Неокантіанство и имманентизмъ.

Когда сходить въ могилу большой философскій духъ, создавшій свою собственную систему и въ теченіе своей жизни испробовавшій ее и изжившій въ различныхъ направленіяхъ, въ прошлое отходить такая категорія философскаго творчества, которая, казалось, еще нѣсколько дней тому назадъ знаменовала собою философскую современность, была, такъ сказать, энтелехіальной или монадической формою еще вчера господствовавшей философской системы. То, что совсѣмъ еще недавно представлялось такимъ близкимъ, животрепещущимъ, насущнымъ, и обсужденіе чего до крайности затруднялось субъективизмомъ этой близости, вдругъ сразу становится въ нѣкоторомъ отдаленіи, получаетъ перспективу, а вмѣстѣ съ нею и необходимую для безпристрастной оцѣнки объективность. Просыпается сознаніе того, что эпоха, стоящая подъ знакомъ этой системы, изжила себя, закончила внутренній циклъ своего энтелехіальнаго развитія, что наступаетъ новая эпоха, нарождается новая энтелехія, обѣщающая новую философскую систему, новую категорію философскаго творчества. Если, при этомъ, „ученики“ продолжаютъ еще

¹⁾ Было читано въ сокращенномъ видѣ по поводу кончины В. Шуппе въ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества 6 апрѣля 1913 года. В. Шуппе въ годичномъ засѣданіи 2 марта 1913 года былъ избранъ почетнымъ членомъ Психологическаго Общества.

свою „ученическую“ работу и все снова и снова заявляют о томъ, что система отошедшаго знаменуетъ собою современность, представляетъ послѣднее слово философской мудрости и даетъ самоновѣйшій отвѣтъ на философскія загадки, вполне удовлетворяя тѣмъ наличныя потребности, то отъ этого положеніе дѣла нисколько не мѣняется. Ибо причиною такого „ученическаго“ заявленія можетъ быть только одно изъ двухъ: либо они ограничены и узки и далѣе словъ „учителя“ вообще неспособны видѣть никакихъ иныхъ горизонтовъ;—и въ такомъ случаѣ новая эпоха и идетъ, и пройдетъ мимо нихъ въ силу ихъ коснаго „ученичества“; либо, фактически двигаясь впередъ вмѣстѣ съ эпохой и уже оставивъ позади себя своего „учителя“, они просто еще не дошли до сознанія того, что сами своими собственными мыслями и словами зачинаютъ уже новую эпоху, вѣщаютъ новое категоріальное откровеніе философскаго духа.

Въ лицѣ Вильгельма Шуппе философскій міръ потерялъ, безспорно, очень крупнаго оригинальнаго мыслителя, который въ свое время рукоположилъ отходящую нынѣ философскую эпоху на царство и за все время ея существованія неустанно шелъ въ первыхъ рядахъ ея поборниковъ, никогда не сворачивая съ прямого пути, никогда не отказываясь отъ изначально принятыхъ основоположеній. Если что и мѣшаетъ признать Шуппе въ подлинномъ смыслѣ слова философскимъ гениемъ и поставить въ рядъ тѣхъ философскихъ умовъ, которыми знаменуются кардинальные этапы философскаго мышленія, то это—только своеобразный характеръ той эпохи и того движенія, однимъ изъ вождей котораго ему суждено было стать. Не отдѣльный мыслитель знаменуетъ собою эту эпоху, а совокупныя усилія многихъ мыслителей, главнымъ же образомъ двухъ изъ нихъ: его—Шуппе и Германа Когена; такова ужъ внутренняя природа и логика этого движенія. И потому-то категорія философскаго духа, только что изжитая и нынѣ вмѣстѣ

со смертю Шуппе какъ бы отходящая въ прошлое, отмѣчается не столько именемъ отдѣльнаго генія, сколько словомъ, указующимъ на ея внутреннее устремленіе. Имя ей—*неокантіанство*, а ближайшая ея характеристика—*гносеологическій имманентизмъ*.

Любопытно распредѣлились роли Шуппе и Когена въ утвержденіи и проведеніи этого движенія. Въ то время, какъ Шуппе сразу же шагнулъ *in medias res* систематическаго анализа и синтеза, сразу же сталъ строить новую систему гносеологическаго имманентизма своими собственными силами, Когенъ обратился къ исторической подготовкѣ движенія, желая сначала взять все, что можно, отъ Канта и его первыхъ послѣдователей, чтобы уже на такой исторически расчищенной и тѣмъ облегченной почвѣ строить зданіе собственной философской системы. Эта историческая подготовка, эта ориентировка на Кантѣ и его системѣ, отъ которой и получило наименованіе новой, тогда надвигавшейся системы неокантіанствомъ, имѣла въ первыя десятилѣтія несомнѣнно болѣе успѣхъ и болѣе многочисленныхъ послѣдователей: неокантіанство заслонило собою гносеологическій имманентизмъ въ новомъ движеніи. И это повело къ одному въ высшей степени прискорбному недоразумѣнію. А именно: немалымъ числомъ мыслителей новое движеніе было усвоено только со стороны его исторической подготовки, своеобразный и генуинный характеръ новой выступающей категоріи философскаго духа былъ просмотрѣнъ и на движеніе во всемъ его цѣломъ было поставлено гнетущее и философски-позорное клеймо „эпигонства“. Слово „неокантіанецъ“ и „эпигонъ“ стали въ устахъ очень и очень многихъ синонимами ¹⁾.

¹⁾ Подобный смыслъ имѣетъ, напр., сужденіе, высказанное о неокантіанскомъ движеніи кн. С. Н. Трубецкимъ. См. Собраніе сочиненій, т. II (1908) стр. 41 и сл. И это несмотря на то, что онъ является горячимъ поклонникомъ Канта въ самыхъ главныхъ дѣяніяхъ послѣдняго. „Великое открытіе Канта, говоритъ онъ (*ibid.*, стр. 57),—состояло въ томъ, что онъ призналъ всѣ явленія, точно такъ же какъ и самыя идеи и необходимые идеалы человѣческаго разума—обусловленными а priori трансцендентальнымъ сознаниемъ“.

Между тѣмъ, такая квалификація лишена правомѣрности не только по отношенію ко всему такъ называемому неокантіанскому движенію цѣликомъ, но даже и по отношенію къ тому его аспекту, который по праву носитъ имя неокантіанства. Дѣйствительно, тѣ мыслители, которые взяли своимъ лозунгомъ слова „назадъ къ Канту“, совсѣмъ не хотѣли возвращаться къ буквѣ Кантова ученія, повторять слово въ слово его мысли, пересказывать его систему. Возвращаясь къ Канту, они преслѣдовали гораздо болѣе систематическую, глубокую и оригинальную цѣль: они возвращались къ тому критическому методу, который впервые былъ систематически развитъ и упроченъ Кантомъ, возвращались къ очагу новаго и на этотъ разъ, какъ они думали, поставленнаго на твердый научный фундаментъ философскаго мышленія. И они дѣлали это только и только для того, чтобы, вернувшись и укрѣпившись на этой упроченной основѣ, затѣмъ работать философски за свой счетъ. Только и только это сознание руководило ими въ тѣ поры, когда, погрузившись съ головою въ труды Канта, они стремились тщательно проанализировать каждое его слово и жарко спорили по поводу самыхъ ничтожныхъ на первый взглядъ мелочей. Они подготовлялись и подготовляли. Они учили и изучали Канта, учились у него мыслить и понимать, разбирая его идеи и конструируя изъ нихъ цѣлое,

„Открытие идеализма состояло не въ томъ, что дѣйствительность есть призрачное субъективное представленіе, а въ томъ, что она есть истинное объективное, универсальное представленіе“ (172). „У насъ многіе недостаточно обращаютъ вниманіе на существенную особенность Канта—на отличіе его трансцендентальнаго идеализма отъ простаго иллюзіонизма“ (169, прим.). „Какъ показываетъ исторія, въ ученіи Канта заключается переходъ отъ эмпирическаго идеализма къ трансцендентальному, отъ субъективнаго идеализма—къ объективному, универсальному идеализму“ (295).—Но кто какъ не неокантіанцы, какъ не эти „этигоны“ или „выхощенные критицисты“ (выраженіе кн. С. Н. Трубецкаго, стр. 42), кто какъ не они подчеркнули и вывели съ особенной силой эти плодотворныя стороны Кантовскаго ученія? Кто какъ не они сдѣлали изъ Канта подлиннаго трансценденталиста и тѣмъ представили на общее пользованіе освобожденный отъ устарѣвшихъ одеждъ и формулировокъ трансцендентальный методъ?!

только и только для того, чтобы потомъ дать свои собственные идеи или даже системы. Они дѣлали то же, что дѣлаетъ каждый будущій ученый, изучая основы своей науки съ яснымъ сознаниемъ того, что только по ихъ усвоеніи онъ сможетъ идти дальше и творить самостоятельно. Словомъ, возвратившись къ Канту, они были учениками просто, не учениками въ кавычкахъ, не эпигонами ¹⁾.

Чрезвычайно нагляднымъ тому свидѣтельствомъ служить философское творчество *Германа Когена*. Много лѣтъ своей научной дѣятельности посвятилъ онъ разработкѣ и реконструкціи Кантова ученія, вставъ съ перваго же момента во главѣ той фаланги, которая возвратилась къ Канту. Но съ самаго же начала въ каждой строкѣ этого мыслителя чувствовалась скрытая цѣль его стараній, сквозилъ оригинальный духъ, совсѣмъ не задавленный проходимою имъ школой Кантовскаго метода философствованія. Съ каждымъ новымъ его произведеніемъ, неизмѣнно связывавшимся съ именемъ Канта, этотъ духъ проглядывалъ все больше и больше, такъ какъ больше и больше созрѣвалъ въ лицѣ Когена самостоятельный носитель критическаго метода. И вотъ, наконецъ, послѣ болѣе чѣмъ тридцати лѣтъ неустаннаго изученія Канта и ученія другихъ Канту, Когенъ почувствовалъ себя „выучившимся“, ощутилъ въ себѣ готоваго мыслителя и далъ свою собственную систему, родную Канту по методу философствованія и общему духу проповѣдуемой философіи, но во всемъ цѣломъ своемъ принадлежащую только и только гению и уму самого Когена. Можно не соглашаться съ основоположеніями Когеновской философіи, можно считать ихъ насквозь ложными, отвергать даже тотъ методъ, который проникаетъ ихъ, а

¹⁾ „Наша задача двигать впередъ теорію, развивать ее, а не пережевывать старое“. См. *Н. Бердяевъ*, „Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи“ (1901), стр. III.—Вотъ какъ мѣтко въ двухъ словахъ умѣлъ Н. Бердяевъ защитить неокантіанское движеніе въ тѣ недавнія времена, когда онъ чувствовалъ, что „только трансцендентальная философія обосновываетъ познавательный объективизмъ“ (20).

вмѣстѣ съ нимъ и весь критицизмъ вообще. Можно считать систему Когена, а вмѣстѣ съ нимъ и всю новую и новѣйшую философію, поскольку она проникнута аналогичными аспираціями, искривленіемъ, болѣзненнымъ состояніемъ человеческого духа, можно клясть ее и предавать анаѣмѣ, какъ наущеніе діавола ¹⁾. Но одного у нея нельзя будетъ никакъ отнять, это — того, что система Когена есть его система, есть философія Когена, т. е. что она *оригинальна*. А это и будетъ значить, что неокантіанскій аспектъ всего послѣдняго періода былъ лишенъ по своей внутренней сущности эпигонскаго обличія и что слѣлать слова „неокантіанецъ“ и „эпигонъ“ синонимами было несправедливо.

Еще болѣе разителенъ въ этомъ отношеніи примѣръ *Вильгельма Шуппе*. Вставъ вмѣстѣ съ Когеномъ во главѣ нынѣ отходящей эпохи и будучи подобно ему однимъ изъ властныхъ вдохновителей неокантіанства, Шуппе при этомъ, какъ было упомянуто, съ самага же начала отдался систематическому укрѣпленію неокантіанской позиціи и самостоятельному проведенію критическаго метода. Дѣло Канта онъ уразумѣлъ и впиталъ въ себя быстро, еще не сходя съ ученической скамьи въ прямомъ смыслѣ этого слова. Ни одинъ изъ его трудовъ не носитъ на себѣ печати подготовительной разработки Кантова ученія, печати конкретно продѣлываемаго историческаго возврата къ Канту. И тѣмъ не менѣе, все его мышленіе насыщено мотивами Кантовскаго критицизма, руководствуется его максимами и задачами, даетъ отвѣты въ его духѣ, служить укрѣпленію и развитію его дѣла, — словомъ, является по существу своему тоже возвратомъ къ Канту, но только чисто-систематическимъ, идейнымъ, методическимъ. Это врядъ ли можетъ быть сколько-нибудь серьезно подвергнуто сомнѣнію, хотя бы уже потому, что центральное усиліе Шуппе: утвердить познавательный имманентизмъ, сохраняя притомъ объективизмъ и бытій-

¹⁾ См., напр., *Н. Бердяевъ*, „Философія свободы“ (1911), стр. 4 и сл., 22 сл., 99 сл., 121 сл., 135 сл., 140 сл.; *С. Булаковъ*, „Философія хозяйства“, I (1912) стр. 13 сл., 34, 199 сл.

ность, есть именно то, чего всегда добивалось неокантианство, видя въ этомъ истинный методъ Кантовскаго критицизма.—Въ лицѣ Шуппе, такимъ образомъ, то движеніе, которое по одному изъ своихъ аспектовъ, именно по его подготовительно историческому аспекту, принято называть неокантианскимъ, уже въ первые годы своего существованія обнаружилось во всей своей оригинальности, показало себя со стороны своего самостоятельнаго, творческаго существа, выявилось, какъ особая категория философской мысли. Такъ что, не посадишь тому, съ одной стороны, неблагопріятно сложившіяся историческія обстоятельства, а съ другой—произвольное смѣшеніе Шупповскаго имманентизма съ внутренно чуждыми ему ученіями¹⁾,—печальнаго обвиненія неокантианства въ эпигонствѣ могло бы и не послѣдовать.

Нижеслѣдующее изложеніе ставитъ себѣ цѣлью вскрыть основные и характернѣйшіе моменты Шупповскаго критическаго или гносеологическаго имманентизма и тѣмъ конкретнѣе и обстоятельнѣе продемонстрировать ту оригинальность, которая присуща его ученію, а черезъ него и всему неокантианскому движенію. Такъ, думается, лучше и достойнѣе всего будетъ почтена память отошедшаго²⁾.

1) Напр. съ ученіями Лааса, Шуберта—Зольдерна, Кауффмана съ одной стороны, Авенариуса съ другой. Изъ нихъ трое первыхъ являются безусловными сторонниками сенсуалистическаго психологизма (отчасти подъ влияніемъ Юма), Авенариусъ же—ярый приверженецъ біологизма въ философіи. Самъ Шуппе полагалъ, что близокъ указаннымъ мыслителямъ. Онъ упускалъ при этомъ изъ виду, что является принципиальнымъ противникомъ психологизма и біологизма, и руководствовался сходствомъ въ пунктахъ менѣе принципиальнаго значенія.

2) Шуппе оставилъ послѣ себя немалое наслѣдіе. Но большая часть его произведеній разсыпана по различнымъ журналамъ. Поэтому нижеслѣдующій списокъ не рискуетъ претендовать на абсолютную полноту. Das menschliche Denken (1870); Die aristotelische Kategorien (1871); Erkenntnistheoretische Logik (1878); Bergmanns Reine Logik und die Erkenntnistheoretische Logik mit ihrem angeblichen Idealismus въ Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie (III, 1879); Das Verhältniss zwischen Kants formaler und trans-

Satz der Immanenz.

Свою основную точку зрѣнія, на которой, какъ на оси, вертится вся его философія и которую обычно принято обозначать, какъ *Satz der Immanenz*, Шуппе предваряетъ безпощадной критикой, острымъ, до конца разрушительнымъ

cendentaler Logik въ Philosophische Monatshefte. (XVI, 1880); Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie (1881); Das metaphysische Motiv und die Geschichte der Philosophie im Umriss (1882); Was sind Ideen? въ Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik (82, 1883); Die Normen des Denkens въ Vierteljahrsschrift f. w. Philos. (VII, 1883); Zum Eudämonismus въ Vierteljahrsschr. f. w. Ph. (VIII, 1884); Begriff des subjectiven Rechts (1887); Das Gewohnheitsrecht (1890); Das Recht des Besitzes (1891); Empfindung und Wahrnehmung въ Zeitschrift f. Philos. (Bd. 98, 1891); Die Bestätigung des Realismus въ Vierteljahrsschrift f. w. Phil. (XVII, 1893); Staat, Schule und Religion въ Paedagogium'ъ (январь, 1893); Die natürliche Weltansicht въ Philos. Monatshefte (XL, 1894); Wundt's Erkenntnistheorie въ Göttigliche gelehrte Anzeiger (№ 3, 1894); Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik (1894); Begriff und Grenzen der Psychologie въ Zeitschrift für immanente Philosophie (I, 1895); Das Recht und die Ehe, ibid. (I, 1896); Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt, ibid. (II, 1897); Solipsismus, ibid. (III, 1898); System der Wissenschaften und das des Seienden, ibid. (III, 1898); Was ist der Verstand und wie kann er gebildet oder geschärft werden?, ibid. (IV, 1899); Was ist Bildung oder was soll in unseren Schulen gelernt und gelehrt, werden?, ibid. (IV, 1900); Zum Psychologismus und Normcharakter der Logik въ Archiv für systematische Philosophie (VII, 1901); Meine Erkenntnistheorie und das bestrittene Ich, ibid. (VII, 1901); Zusammenhang von Leib und Seele (1902); Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik, 2 Aufl. (1910).—Methoden der Rechtsphilosophie въ Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft (Bd. V); Der Begriff des Rechts въ Zeitschrift für das privat—und öffentliche Recht der Gegenwart (Bd. X); Die spezifische Differenz im Begriff des Rechts, ibid. (Bd. XI); Das Wesen der Dinglichkeit въ Kritische Vierteljahrsschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft (N. F. Bd. XIV); Subjectlose Sätze (1883); Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie; Ueber die Natur der Eidesdelation.—О Шуппе писали мало. См. R. Herrmann, Schuppe's Lehre von Denken kritisch beleuchtet (1895); M. Brennekam, Ein Beitrag zur Kritik der Kantischen Ethik, Kants Ethik beleuchtet durch Schuppe's Ethik (1895); P. Natorp въ Archiv für system. Philosophie (II, 1896); Wundt, Ueber naiven und kritischen Realismus въ Philosophische Studien (Bd. XII—XIII, 1896—97); A. Schapira, Erkenntnistheoretische Strömungen der Gegenwart. Schuppe, Wundt und Sigwart als Erkenntnistheoretiker (1904); A. Aliotta, Guglielmo Schuppe въ Cultura filosofica (1908); H. Amrhein, Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt“ (1909) S. 161—167; H. Lanz, Das Problem der Gegenständigkeit in der modernen Logik (1912), см. главу, посвященную Шуппе; A. Aliotta, La reazione idealistica contro la scienza (1912), см. главу, посвященную фило-

уничтоженіємъ противоположной ему философской точки зрѣнія, такъ называемаго „естественнаго взгляда на міръ“ (natürlicher Weltansicht), точки зрѣнія наивнаго натурализма и всѣхъ прямо или косвенно вытекающихъ изъ нея послѣдствій.

Наивный человѣкъ представляетъ себѣ положеніе дѣла слѣдующимъ образомъ. Вокругъ него, со всѣхъ сторонъ и во всѣхъ направленіяхъ, распространяется міръ вещей, болѣе или менѣе другъ отъ друга независимыхъ, такъ или иначе другъ на друга воздѣйствующихъ и другъ съ другомъ связанныхъ, а по своей сущности болѣе или менѣе своеобразныхъ и самостныхъ. Всѣ эти вещи лежатъ внѣ его, независимы отъ него и доступны ему только черезъ чувственное ихъ воспріятіе, черезъ дѣятельность сознающаго я, которая направляется на нихъ и въ состояніи болѣе или менѣе приближаться къ ихъ адекватному уразумѣнію. Другими словами, всѣ вещи міра суть по отношенію къ нему „вещи въ себѣ“ подобно тому, какъ и онъ по отношенію къ нимъ является тоже нѣкоторымъ дѣйственнымъ „я въ себѣ“.

софіи Шуппе; *G. de Ruggiero*, La filosofia contemporanea (1912), см. главу, посвященную философскимъ взглядамъ Шуппе.— На русскомъ языкѣ литература о Шуппе тоже весьма ограничена. См. *П. Струве*, Предисловіе къ книгѣ Н. Бердяева: Субъективизмъ и индивидуализмъ (1901); *Борецкая*, Имманентная философія и трансцендентная метафизика въ Научномъ обзорѣніи (№ 5 и 7. 1902); Солипсизмъ и „сознаніе вообще“ въ имманентной философіи, *ibid.* (№ 8 и 9, 1902); *Г. Челпановъ*, Объ имманентной философіи въ Философскихъ изслѣдованіяхъ, редак. проф. Г. Челпановымъ (I, 1904); *Н. Виноградовъ*, Философія Давида Юма, часть 1-ая (1906); *Д. Викторовъ*, Эмпіріокритицизмъ или философія чистаго опыта (1909); *Г. Ланцъ*, Вильгельмъ Шуппе и идея универсальной имманентности въ Вопросахъ Философіи и Псих. (кн. 100, 1909); *В. Эрнъ*, Беркли, какъ родоначальникъ современнаго имманентизма, *ibid.* (кн. 103, 910); *Вундтъ*, О наивномъ и критическомъ реализмѣ, пер. Водена (1910); *Н. Лосскій*, Имманентная философія В. Шуппе въ сборникѣ № 3 „Новыхъ идей въ философіи“ (1913); *Б. Яковенко*, Объ имманентномъ трансцендентизмѣ въ „Логосѣ“ (годъ 1912/13, кн. 1/2), стр. 137—143; *Н. Лосскій*, Преобразование понятія сознанія въ современной гносеологіи и роль Шуппе въ этомъ движеніи въ Вопросахъ Фил. и Псих. (кн. 116, 1913); *В. Шуппе*, Понятіе психологіи и ея границы въ сборникѣ № 4 „Новыхъ идей въ филос.“ (1913); Солипсизмъ въ сборникѣ № 6, *ibid.* (1913).

Внутренняя затруднительность такого отношенія къ міру обнаруживается тотчасъ же, какъ только наивный чело-вѣкъ пытается философски мыслить. Рѣзкій дуализмъ между „вещью въ себѣ“, съ одной стороны, и сознающимъ „я въ себѣ“ съ другой, присущій естественному міропониманію, нестерпимъ для философа, мѣшая ему сколько-нибудь осмысленно разобраться въ его гносеологическихъ и онтологическихъ, а значить и всѣхъ вообще философскихъ проблемахъ. Отсюда—отказъ отъ естественнаго взгляда на міръ и попытки мыслить этотъ послѣдній иначе. Самой естественной попыткой, но и наименѣе радикальной при этомъ, является такъ называемая „теорія отображенія“, т.-е. установленіе между „вещами въ себѣ“ и „сознающимъ я въ себѣ“ нѣкоторой престабилизированной гармоніи. Гораздо радикальнѣе, но вмѣстѣ съ тѣмъ и произвольнѣе, попытки свести все существующее либо только на „вещи въ себѣ“ (матеріализмъ), либо только на „сознающее я въ себѣ“ (субъективный идеализмъ).

Шуппе одинаково отвергаетъ всѣ три попытки, отвергаетъ ихъ потому, что отвергаетъ самый ихъ исходный пунктъ: натуралистическое міропониманіе. Это послѣднее, по его мнѣнію, совершенно неправильно толкуетъ какъ природу вещей, такъ и природу сознающаго я, а значить и природу ихъ отношенія, извращая ихъ донельзя. Чтобы понять то, что есть на самомъ дѣлѣ, мало искать какого-либо менѣе наивнаго истолкованія для наивно-натуралистически-даннаго противоположенія вещей и я. Нужно отказаться отъ наивнаго взгляда совершенно, нужно въ качествѣ самого исхода взять совершенно другое міропониманіе. Въ противномъ случаѣ никакъ нельзя будетъ выйти изъ напередъ постулированныхъ затрудненій ¹⁾.

И прежде всего совершенно произвольно и неправомѣрно наивно-натуралистическое установленіе „вещей въ себѣ“, независимыхъ отъ сознающаго ихъ я. На самомъ

¹⁾ См. Erkenntnistheoretische Logik (1878), s. 26—56; Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik (1894), s. 8—15.

дѣлѣ! Какъ можно утверждать, что существуетъ нѣчто такое, что по самому существу своего существованія находится за предѣлами сознанія и его носителя—я? Развѣ, утверждая существованіе такого нѣчто, не утверждаютъ тѣмъ что-то совсѣмъ другое по сравненію съ тѣмъ его существованіемъ, которое оно ведетъ и имѣетъ само по себѣ, т.-е. развѣ не утверждаютъ тѣмъ такого его существованія, которое утверждается, какъ существованіе, и, стало-быть, сознается и дано въ сознаніи и въ я? И развѣ, съ другой стороны, утверждая что-либо, какую-либо вещь, существующей по себѣ и самотно, развѣ этимъ утвержденіемъ, какъ таковымъ, не утверждаютъ уже того, что она существуетъ по себѣ и самотно только въ сознаніи и въ сознающемъ и производящемъ это утвержденіе я? Совершенно же очевидно, что о томъ, что было бы совершенно въ себѣ и внѣ сознанія, нельзя бы было ничего сказать, такъ какъ говорить и утверждать значить сознавать. И не менѣе очевидно, что что бы такое ни утверждалось: познаваемое ли или непознаваемое, вещи ли въ себѣ или переживаніе,—безразлично все утверждается лишь постольку, поскольку сознается. Утверждая что-либо, какъ нѣчто такое, что существуетъ само по себѣ, внѣ сознанія и независимо отъ него,—что только можетъ сознаваться, но можетъ и не сознаваться и быть къ сознанію безъ отношенія, утверждаютъ это о томъ, что уже въ силу самого этого утвержденія цѣликомъ опредѣляется, какъ нѣчто внутри сознательное и съ сознаніемъ соотнесенное, т.-е. приписываютъ утверждаемому то, что отрицается наличностью его утвержденія, или же, выражаясь болѣе прямо и болѣе точно, утверждаютъ нѣчто противорѣчивое ¹⁾.

¹⁾ См. напр., Erkenntnisth. Logik. s. 87 f. Пытаться достичь такъ „вещи въ себѣ“ ни на волосъ не отличается, по мнѣнію Шуппе, отъ „попытки перепрыгнуть свою собственную тѣнь“. Срв. напр. Т. Н. Green, Works. Vol. I (1885) p. 487: „It is enough to point out that ascertainable relations, apart from a conscionsness to which they are relative, are a contradiction, and that objects „ascertainably related“, apart from the relations, are nothing at all... It is only through conscionsness that the world exists for us at all“.

„Стремленіе мыслить объектъ по себѣ,—говорить Шуппе, представляетъ собою хорошо извѣстное *contradictio in se*, состоящее въ желаніи мыслить что-нибудь, не мысля при этомъ. То, что еще не опознано, потому именно и не существуетъ для насъ“ ¹⁾. То же, что осознано,—и существуетъ для насъ именно потому, что осознано, какъ существующее. Если оно кажется при этомъ существующимъ по себѣ, это происходитъ просто лишь изъ-за некритическаго отношенія къ дѣлу, изъ невниманія къ гносеологическому положенію вещей.

Равнымъ образомъ произвольно и неправомѣрно наивно-натуралистическое установленіе нѣкотораго „я въ себѣ“, пассивно отпечатлѣвающаго въ себѣ внѣшнія ему вещи или дѣйственно на нихъ направляющагося въ цѣляхъ ихъ опознанія и уразумѣнія, въ своемъ же существованіи отъ нихъ совершенно независимаго и самостнаго. Дѣйствительно! Попробуйте правда отграничить отъ такого я всѣ предметы, воспринимаемые, мыслимые, воображаемые, желаемые и перечувствуемые; попробуйте лишить сознание его такъ называемыхъ „объективныхъ содержаній“. И вы увидите, что отъ сознательной жизни, отъ я, не останется ничего живого: оно угаснетъ вмѣстѣ со своими содержаніями. Останется одна только голая, отвлеченная сознательность, какъ таковая, знаменующая собой абстрактную отнесенность къ чему-нибудь вообще, простую формальную возможность сознанія и познанія. Жизнь сознанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и его индивидуальныя нюансы и различія, обуславливается наличностью содержаній и притомъ такихъ-то и такихъ-то опредѣленныхъ содержаній. Только разнообразіе окружающаго міра и въ особенности разнообразіе явленій, происходящихъ въ организмѣ человѣка или тѣсно связанныхъ съ его органическимъ существованіемъ, дифференцируетъ и общую функцію сознательности и превращаетъ ее въ безконечный рядъ всяческихъ переживаній.

1) См. Erkenntnisth. Logik. s. 145.

И это каждый моментъ подтверждается опытомъ. Человѣкъ, вѣдь, сознательно живетъ не простой возможностью мыслить, а мышленіемъ чего-либо опредѣленнаго и въ этомъ смыслѣ конкретнаго, отдѣльнаго, индивидуальнаго. Даже когда онъ мыслить что-нибудь абстрактное, предметъ его мысли,—напр., 2 или понятіе вообще—поскольку онъ является предметомъ его мысли и именно этой и данной его мысли, своеобразенъ, единиченъ и въ этомъ смыслѣ индивидуаленъ. И когда человѣкъ хочетъ,—онъ живетъ не общимъ и отвлеченнымъ хотѣніемъ, а хотѣніемъ чего-либо опредѣленнаго, даннаго, конкретнаго. Въ отсутствіи такого индивидуально-конкретнаго содержанія и мышленіе, и хотѣніе сводятся къ простымъ сознательнымъ возможностямъ. Жизнь же душевная, что очевидно, развертывается лишь вмѣстѣ съ наличностью и развертываніемъ содержаній ¹⁾).

Кромѣ того, тѣсная внутренняя связь сознанія съ предметомъ, отсутствіе какой-либо абсолютной самостности „я“ и невозможность какого-либо его дѣйствительнаго перехода къ внѣшнимъ ему вещамъ утверждается еще и слѣдующимъ чисто-логическимъ соображеніемъ. Какъ бы могло оно, въ себѣ самомъ сосредоточивающееся и внутренно съ вещами, внѣ его находящимися, ничего общаго не имѣющее я, какъ могло бы оно выйти изъ своей собственной шкуры, приблизиться къ вещамъ и вступить съ ними въ общеніе? И съ другой стороны, какъ могли бы вещи, тоже въ себѣ самихъ сосредоточенныя и ничего общаго ни съ какимъ я не имѣющія, вдругъ подчиниться его воз-

¹⁾ См. Erkenntnisth. Logik s. 19 ff., 26 ff., 73 ff., 143, 155, 523 ff.; Grundriss d. Erkenntnisth. Logik s. 18 ff., 35 f., 142 ff.; Begriff und Grenzen der Psychologie въ Zeitschrift für im. Philos. I (1895) 1. 46, 60, 62, 105; Das System der Wissenschaften und das des Seienden, ibid. III (1898) s. 71 ff.; Die Normen des Denkens въ Vierteljahrschr. f. wiss. Philosophie VII (1883) s. 391. Ср. *Schubert-Soldern*, Grundlagen einer Erkenntnistheorie (1884) s. 101, 122, 204, 276; Der Gegenstand der Psychologie und das Bewusstsein въ Vierteljahrschrift f. w. Ph. VIII (1884) s. 410; Ursprung und Element der Empfindung въ Zeitschrift für im. Philos I s. 15, 22.

дѣйствіямъ или начать со своей стороны на него воздѣйствовать? Вѣдь, ни внутренніе законы я, вѣдающіе только я, ни внутренніе законы вещей, вѣдающіе только вещи, не позволили бы этого, и фактъ сознанія и познанія былъ бы внутренне-противорѣчивъ, соединяя въ себѣ по внутренней своей сущности несоединимое.

Такимъ образомъ, я и вещь, сознаніе и бытіе, нельзя ни мыслить, ни понять независимо другъ отъ друга, превращая ихъ въ отдѣльныя и самостоятельныя сущности. На самомъ дѣлѣ, они и теоретически понятны и дѣйствительно даны въ самой тѣсной внутренней, принципиальной связи другъ съ другомъ. Однако же эта внутренняя и тѣсная связь ихъ не означаетъ внутренней и тѣсной связи двухъ субстанцій или двухъ особенныхъ и независимыхъ міровъ. Если бы это было такъ, то принципиально все оставалось бы по-старому: и въ очень тѣсномъ, самомъ наивнутреннѣйшемъ сближеніи двѣ субстанціи остаются двумя субстанціями, а ихъ сближеніе и непонятно и противорѣчиво. Внутренняя связь, связующая я и не-я, сознаніе и бытіе, связуетъ ихъ не натуралистически, какъ субстанціи, а критически, какъ моменты одной и той же функціи, какъ крылья одного и того же коррелятивнаго взаимоотношенія, какъ стороны одной и той же сферы. Только такъ можно преодолѣть наивный натурализмъ въ самой его сущности. Между сознаніемъ и бытіемъ, стало-быть, разница не принципиальная, а относительная. И сознаніе, и бытіе состоятъ изъ безконечнаго разнообразія всевозможнѣйшихъ содержаній. И сознаніе и бытіе являютъ собою единый опытъ, единое знаніе, единый міръ. Они тождественны по своей сущности и разнятся лишь въ томъ, что знаменуютъ собою различные аспекты этого единаго своего существа: сознаніе—аспектъ субъективный, бытіе—аспектъ объективный. Всякому моменту бытія соотвѣтствуетъ особый моментъ сознанія; всякому моменту сознанія присущъ особый моментъ бытія. На всякій моментъ бытія можно взглянуть съ точки зрѣнія сознанія, и на всякій моментъ сознанія можно взглянуть съ точки

зрѣнія бытія ¹⁾). Такое взаимоотношеніе лучше всего будетъ характеризовать, какъ *функціональное* или *относительное тождество*, или *тождество въ предѣлѣхъ*. Пбо сознаніе или субъективный моментъ всегда стремится въ предѣлѣхъ стать бытіемъ или объективнымъ моментомъ, а бытіе или объективный моментъ всегда въ предѣлѣхъ становится сознаніемъ или субъективнымъ моментомъ. И это адекватнѣе всего передаетъ сущность имманентизма.

Satz des Bewusstseins.

Наивный человѣкъ, какъ сказано, представляетъ себѣ міръ натуралистически, какъ рядъ независимыхъ отъ него и самостныхъ вещей—субстанцій. Познать міръ или бытіе значить для него получить путемъ сравненія и отвлеченія ихъ наиболѣе общія черты, установить постоянство въ ихъ связи или послѣдовательности,—словомъ, дать ихъ формальную классификацію. И непосредственнымъ исходнымъ матеріаломъ для такой познавательной работы являются для него при этомъ сами эти вещи въ ихъ самостоятельной субстанціальной данности. Отвергнувъ самую эту субстанціальность вещей и бытія, Шуппе долженъ, конечно, отказаться и отъ исхода изъ нея при опознаніи сущности вещей. Если вещи даны не какъ самостоятельныя и независимыя отъ я и сознанія сущности, а какъ содержанія сознанія, если бытіе не есть нѣчто противоположное сознанію, а есть само сознаніе со своей объективной стороны или въ своемъ вещномъ предѣлѣхъ, то ясно, что исходить изъ вещей будетъ значить совсѣмъ другое, чѣмъ раньше, что такой исходъ не будетъ уже такъ первиченъ и непосредственъ, какъ то казалось натурализму, что есть фактъ болѣе основной, общій и непосредственный, чѣмъ данность

¹⁾ См. Erkenntnisth. Logik. s. 64 f., 68 f., 73 ff., 79, 195; Grundriss d. Erkenntnisth. u. Logik s. 18 ff.; Zusammenhang von Leib und Seele (1902) s. 21 ff., 49—58; Begriff und Grenzen der Psychologie въ Zeitschr. f. im. phil. I. S. 61—76; Das System der Wissenschaften und das des Seienden, ibid. III. z. 70—95.

каждой отдѣльной вещи. Этотъ новый исходный пунктъ находить у Шуппе свою формулировку въ видѣ *Satz des Bewusstseins*.

Наипростѣйшимъ и непосредственнѣйшимъ исходомъ является, по мнѣнію Шуппе, фактъ самого сознанія, фактъ сознанія чего-либо, фактъ сознанія какого-нибудь бытія вообще. Ибо всякое отдѣльное бытіе, всякій отдѣльный вещный моментъ предполагаетъ бытійность вообще, являясь ея индивидуальнымъ выраженіемъ, и предполагаетъ потому сознательность, какъ необходимый коррелятъ бытійности. Сознательность есть общая предпосылка для всѣхъ своихъ содержаній, для всѣхъ отдѣльныхъ видовъ и формъ бытія, являющихся неминуемо ея содержаніями;—болѣе того, она есть предпосылка себя самое въ томъ случаѣ, когда содержаніемъ сознанія,—какъ во внутреннемъ опытѣ,—является бытіе со своей субъективной стороны, т.-е. сама же сознательность. *Она одна только знаменуетъ собою то, что предполагается самимъ собою*, и она одна только настолько проста и очевидна, что не требуетъ ничего, кромѣ непосредственнаго узрѣнія ¹⁾. Главное же, въ ней *нельзя никакъ усомниться*, такъ какъ и сомнѣніе въ ней есть ея же собственное проявленіе, такъ какъ и это сомнѣніе есть видъ сознанія. Сомнѣніемъ въ себѣ самой сознательность разбиваетъ такое сомнѣніе и обнаруживаетъ единственный простой и непосредственно прочный фактъ ²⁾. Другими словами, сознаніе это такой фактъ, который одновременно и заключаетъ въ себѣ очевиднѣйшее саморучательство, и служить обязательнымъ условіемъ всего остального. Въ немъ всякое содержаніе, всякая мысль, всякій объектъ находитъ свой высшій масштабъ, свое глубочайшее основаніе.

¹⁾ См. Erkenntnisth. Logik. s. 60 ff.; Das System der Wissenschaften u. das des Seienden въ Zeitschr. f. im. Phil. III 71 f.; Der Solipsismus, ibid. III s. 328; Zum Psychologismus und Normcharakter der Logik въ Archiv für systh. Philosophie VII (1901) s. 13—14.

²⁾ См. Erkenntnisth. Logik 671; Grundriss d. Erkenntnisth. u. Logik. 16 f.; Was sind Ideen? въ Zeitschrift f. Philos. Bd. 98 (1891) s. 24; Ср. *Riehl*: Der Philosophische Kriticismus II, Th. 1. s. 291, Th. 2 s. 157.

Спрашивать о томъ, какъ возможенъ этотъ фактъ или откуда онъ взялся, какъ можетъ сознание имѣть вообще содержаніе и воспринимать себя въ этомъ содержаніи въ качествѣ его основы или условія,—спрашивать объ этомъ бессмысленно и напрасно, такъ какъ сознание со всѣми этими своими свойствами есть *перво-фактъ* и, какъ таковой, являетъ собою то *перво-чудо* или ту *перво-загадку*, для которой нѣтъ никакого другого разрѣшенія, кромѣ простого признанія. Сколько бы ни ломать тутъ головы, всегда послѣднимъ словомъ анализа ли или синтеза, констатирования или умозаключенія, будетъ фактъ сознательности, содержащей въ себѣ бытіе. Самый вопросъ о возможности этого предполагаетъ уже этотъ фактъ въ наличности, и къ нему въ конечномъ итогѣ приводится. Это значитъ, что *сознательность отвѣчаетъ на всѣ предъявляемые къ ней вопросы сама собою* и что *чуждость ея есть вмѣстѣ съ тѣмъ и самое обычное, а загадочность—въ то же время и самое очевидное* ¹⁾.

Но исходъ изъ факта сознанія не имѣетъ у Шуппе самоудовлѣвающей цѣнности. Въ противоположность наивно-натуралистической точкѣ зрѣнія, для которой исходъ изъ внѣшнихъ и самостоятельныхъ вещей имѣлъ непосредственно-онтологическій и метафизическій смыслъ, для Шуппе исходъ изъ факта сознанія есть только первый и наиболѣе непредвзятый и осторожный шагъ. Онъ не хочетъ исходить изъ отдѣльныхъ вещей, отдѣльныхъ разновидностей бытія, собираясь проникнуть въ сущность бытія вообще, такъ какъ чувствуетъ непосредственную предвзятость и непростоту такого исхода. Каждая вещь въ своей отдѣльности (а равно и болѣе или менѣе значительныя совокупности вещей)

¹⁾ См. Erkenntnisth. Logik. s. 69, 74, 75, 147, 223, 237, 243, 251, 366, 389, 397, 413, 432, 513, 524, 527, 590, 669, 696; Grundriss d. Erkenntnisth. u. Logik. s. 19, 21; Zusammenhang v. Leib u. Seele s. 28, 61; Begriff und Grenzen der Psychologie въ Zeitschr. f. im. Philos. I s. 62; System der Wissenschaften u. des Seienden, ibid. III s. 70, 75, 109; Cp. *Riehl*, Der philos. Kritizismus, II, Th. 1. s. 10, Th. 2 s. 141 ff., 195; *Rehmke*, Die Welt als Wahrnehmung u. Begriff (1880) s. 297; Allgemeine Psychologie (2 Aufl. 1905) s. 123; *Laas*, Analogien der Erfahrung (1899) s. 90, 270; Idealismus und Positivismus III (1884) s. 54 f., 638.

чрезвычайно неустойчива и чрезвычайно обусловлена, сложна. Взять ее за исходъ представляется грубымъ догматизмомъ. Потому Шуппе обращается, какъ было уже сказано, къ бытію вообще, къ общей формѣ всѣхъ отдѣльныхъ бытійныхъ формъ. Бытіе же вообще непосредственно и прямо дано именно и только, какъ содержаніе сознанія вообще, характеризуется именно и только, какъ нѣчто вообще сознаваемое. Отсюда прямой выводъ, что за исходъ нужно взять фактъ сознанія. Но и Шуппе, разумѣется, подобно наивному натуралисту ищетъ основныхъ характеристикъ бытія, а не сознанія, какъ такового, и его цѣль лежитъ не по сторону сознанія, а по сторону бытія. Его цѣли тоже онтологичны и метафизичны ¹⁾. Онъ только не хочетъ быть онтологиченъ и метафизиченъ въ исходѣ, ясно сознавая, что впадетъ въ такомъ случаѣ въ произвольный догматизмъ. И потому онъ беретъ себѣ исходъ чисто-критическій, гносеологическій, т.-е. исходъ ничего другого кромѣ себя самого не предполагающій, простой и самъ собою очевидный, надѣясь такъ лучше и непредвзятѣе разрѣшить свою основную задачу: вопросъ о сущности и свойствахъ бытія.

Съ такимъ гносеологически-критическимъ исходомъ въ тѣсной связи стоитъ и тотъ методъ, примѣняя который, Шуппе двигается по направленію къ своей онтологической цѣли. Это и не методъ догматической конструціи и не методъ эмпирической классификаціи. Это—*методъ анализа непосредственно-даннаго факта сознанія*, методъ разложенія этого факта на его различные моменты, выдѣленія среди этихъ моментовъ элементовъ бытія и реконструкціи самого бытія изъ этихъ правомѣрно-бытійныхъ элементовъ. Вслѣдъ за

¹⁾ См. Grundriss d. Erkenntnisth. u. Logik s. 4: «Die Logik lehrt also nicht eine subjective Verfahrungsweise des blossen Denkens (ohne Objecte)—die ist gar nicht denkbar—sondern giebt inhaltliche Erkenntnisse, natürlich allgemeiner Art, vom Seienden überhaupt und seinen obersten Arten... Von dieser Seite ist die Logik materiale Logik, zugleich Ontologie». Erkenntnisth Logik s. 112: „Die Logik ist von dieser Seite eine materiale; sie erkennt die obersten Gattungen des Seienden“.

всей этой аналитической работой должна, конечно, послѣдовать конструкція бытія, непрерывное и цѣлостное его возведеніе, которое явится вмѣстѣ съ тѣмъ и внутренней, принципиальной классификаціей подлинныхъ родовъ, видовъ и индивидуумовъ бытія. Но только въ томъ случаѣ эта конструкція, эта подлинная цѣль всѣхъ философскихъ стараній, будетъ правомѣрна и неоспорима, если за спиной ея будетъ всегда чувствоваться пройденный критико-аналитическій путь ¹⁾. Взаимоотношеніе этихъ двухъ методовъ *предварительнаго* и *систематическаго* можно пояснить слѣдующимъ образомъ. Вотъ передъ вами руководитель раскопками какого-либо древняго города. Осторожно по его указаніямъ притрогиваются къ землѣ заступы, медленно и постепенно снимаются пласты за пластами, предварительно будучи обкапываемы со всѣхъ сторонъ и прорываемы во всѣхъ направленіяхъ. А онъ—руководитель въ это время пристально смотритъ въ землю, сравниваетъ, умственно взрываетъ цѣлыя глыбы и бѣгаетъ взоромъ своимъ по всѣмъ ямамъ, рвамъ и пещерамъ, пытливо выискивая правильнаго разрѣза и оголѣнія, наиболѣе безопаснаго и соответствующаго разрываемому городу способа его выявленія. И такъ постепенно вырастаетъ мертвый городъ, эта груда развалинъ, обломковъ и осколковъ и полуразрушенныхъ зданій.— Но вотъ работы кончены, и городъ стоитъ на поверхности. Тогда бывшій руководитель раскопками преобразуется. Толпы народа ходятъ за нимъ по пустыннымъ улицамъ, и какъ бы по мановенію жезла отъ его словъ улицы эти для нихъ оживаютъ. Обломки тогда пріобрѣтаютъ прежнюю цѣльность, осколки спаиваются воедино, развалины получаютъ снова свой бывшій жизненный видъ. И городъ въ эти минуты живетъ своей старой жизнью, какъ живой организмъ, какъ подлинная система. Какъ бы возможно это было, если бы длительный аналитическій трудъ не создалъ условій для возможности такого оживленія, такой конструкціи?

1) См. Erkenntnisth. Logik. s. 142 ff., 164 ff., 554 ff.

Не явствуешь ли изъ этого, какъ велика цѣнность такой предварительной критической работы и сколько правъ Шуппе, полагая ее въ основаніе своего философскаго дѣла? Этотъ предварительный методъ нынѣ получилъ спеціальное наименованіе: его зовутъ *феноменологическимъ* ¹⁾. Не Шуппе далъ ему это имя, но онъ рылъ имъ неустанно и мощно философскую почву и главнымъ образомъ этому обязанъ какъ своею значительностью, такъ и своимъ значеніемъ.

Сознаніе вообще.

Но не только въ качествѣ исходнаго непосредственнаго факта фигурируетъ сознаніе въ философіи Шуппе. Сыгравъ эту свою предварительно-критическую роль, оно получаетъ затѣмъ у него *критически-систематическое, принципиальное* значеніе. Разумѣется, его смыслъ при этомъ радикально мѣняется: изъ факта оно превращается въ норму, изъ непосредственно-переживаемой сознательности—въ объективно-логическое образованіе, носящее названіе „*Bewusstsein überhaupt*“. Однако, какъ бы радикально ни было это превращеніе, оно вполне естественно и затребовано уже самимъ исходнымъ пунктомъ Шуппе, самимъ непосредственнымъ фактомъ сознанія.

Какъ было сказано, исходя изъ этого послѣдняго, Шуппе имѣетъ въ виду природу бытія. Онъ разлагаетъ и анализируетъ непосредственное переживаніе сознанія потому, что въ немъ дается бытіе и его наличностью обуславливается въ своей наличности,—и для того, чтобы такимъ способомъ добраться до основныхъ характеристикъ бытія. Ясно, что основными свойствами бытія будутъ тѣ черты, которыя при анализѣ факта сознанія встанутъ, какъ необходимыя условія всякаго сознанія, всякаго содержанія, всякаго бытія. И ясно, что, будучи необходимыми условіями всякаго сознанія всякаго бытія, эти черты въ то же время будутъ

¹⁾ См. *Husserl, Logische untersuchungen II (1901) s. 3—22.*

и необходимыми характеристиками всякаго сознанія, ибо бытіе и сознаніе коррелятивны и въ своемъ коррелятивизмѣ тождественны. „Bewusstsein überhaupt“, „сознаніе вообще“, представляетъ собою связную совокупность такихъ условій или характеристикъ. Оно коррелятивно и въ своемъ коррелятивизмѣ тождественно тому, что можно назвать „Sein überhaupt“, или „бытіемъ вообще“. Оно означаетъ собою *принципальную, сознательную сущность бытія или объективную, бытийную сущность сознанія*¹⁾.

Шуппе именуеъ его обычно „родовымъ сознаніемъ“. Это неудачное названіе много навредило въ дѣлѣ уразумѣнія намѣреній Шуппе. Дѣло въ томъ, что прилагательное „родовой“ принято употреблять по отношенію къ признакамъ, полученнымъ путемъ простаго отвлеченія, т.-е. путемъ сравненія, обобщенія и сведенія. Шуппе же имѣлъ при этомъ въ виду нѣчто совсѣмъ другое. Подъ „родовымъ“ онъ подразумѣвалъ *основное и принципальное*, т.-е. та-

¹⁾ См. Erkenntnisth. Logik s. 634; Grundriss d. Erkenntnisth. u. Logik s; 3, 31 ff., 37 f. 59, 99, 168 ff.; Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie (1881) s. 135 ff., 212 ff., 391 ff.; Zusammenhang von Leib und Seele s. 25 f., 32, 46; Begriff und Grenzen der Psychologie въ Zeitschr. f. im. Phil. I s. 40. Das System d. Wissenschaften. ibid. III s. 80; Solipsismus, ibid. III s. 356; Was ist Verstand, ibid. IV s. 63; Was ist Bildung, ibid. IV s. 326; Normen des Denkens въ Vierteljahrschr. f. w. Phil. VII s. 394; Zum Psychologismus въ Archiv f. s. Phil. VII s. 6; Was sind Ideen? въ Zeitschr. f. Philos. Bd. 98 s. 2; Das metaphysische Motiv s. 25.—Ср. также *Schubert-Soldern*, Grundlagen einer Erkenntnistheorie (1884) s. 7 ff., 155; Der Gegenstand der Psychologie und das Bewusstsein въ Vierteljahrschr. f. w. Phil. VIII (1884) s. 434; *Rehmke*, Die Welt als Wahrnehmung und Begriff (1880) s. 34 ff., 218, 275 ff., 294 f., 305; *v. Leclair*, Der Realismus der modernen Naturwissenschaft (1879) s. 9, 48, 58 ff.; *Richl*, Der philos. Kritizismus II Th. 2. (1887) s. 102, 164 ff.; *Cohen*, Kants Begründung der Aesthetik (1889) s. 106 ff., 342 ff.; *Liebmann*, Zur Analysis der Wirklichkeit 3 Aufl. (1900) s. 172, 222, 251 ff., 581 ff.; *Laas*, Analogien der Erfahrung (1879) s. 94, 108, 135 f., 179, 258, 275; Idealismus und Positivismus III (1884) s. 36 f., 47 f., 53, 93, 139, 143, 262, 267, 287, 292, 295, 305, 360, 364, 449, 451, 454, 473, 477, 487, 498, 502, 591 f., 601 f., 630, 642 f., 644, 663, 685, 687. *Hindelband*, Präludien² (1903) s. 248—321; *Rickert*, Gegenstand d. Erkenntniss² (1904) s. 142 ff.; *Münsterberg*, Grundzüge der Psychologie (1900) I s. 74, 97, 107, 202 f., 210, 242; *Bergmann*, System des objectiven Idealismus (1903) s. 216 ff.—*кн. С. Н. Трубицкой*, Собр. Соч. II (1908) стр. 56 сл., 169 прим.; *Н. Бердяев*, Субъективизмъ и идеализмъ (1901) стр. 29 сл. сл., 135 сл. сл.

кое, которое обусловливает собою, какъ начальной законодательной силой, каждое отдѣльное подходящее подъ него явленіе, каждаго отдѣльнаго носящаго его черты индивидуума. „Родовое“ для Шуппе обладаетъ *конститутивнымъ значеніемъ, оформляющимъ значеніемъ идей, интеллекции или монады*, а не собирательнымъ значеніемъ искусственно-созданнаго знака или понятія. Подъ „родовымъ“ онъ разумѣлъ *категоріальность, объективно-логическую первоначальность, принципиальность*. Было бы лучше потому назвать „сознаніе вообще“ *объективнымъ или трансцендентальнымъ*, имѣя въ виду, что словомъ „трансцендентальный“ Кантъ обозначалъ именно совокупную систему условій возможности объективнаго познанія или опознаваемого бытія, а не продуктъ отвлеченія общихъ чертъ отъ многихъ познающихъ сознаній. Тогда бы отпала всякая возможность упрекать Шуппе въ грубомъ субъективизмѣ, какъ нельзя въ грубомъ субъективизмѣ упрекать и метафизическаго спиритуалиста. Впрочемъ, въ этомъ обвиненіи виновать не столько самъ Шуппе, сколько невниманіе его интерпретовъ и критиковъ къ его же собственнымъ словамъ. Самъ Шуппе далъ самое пространное описаніе тому, что онъ понимаетъ подъ „родовымъ“, отдѣливъ *„подлинно-родовое“* отъ *„неподлинно-родовою“*, сущностные принципы бытія отъ болѣе или менѣе субъективныхъ и эмпирическихъ абстракцій ¹⁾.

Въ какое же отношеніе становится у Шуппе объективное „сознаніе вообще“ къ сознанію, какъ исходному факту?— Оно знаменуетъ собою объективную сущность этого сознанія, характеризуетъ сознаніе, какъ сознаніе бытія въ прямомъ и подлинномъ смыслѣ этого слова. Помимо же этой объективной сущности, анализъ вскрываетъ въ фактѣ сознанія еще субъективную и индивидуальную периферію, т.-е. ту субъективную сторону, которая характеризуетъ собою сознательность въ противоположность бытію. Эта

1) См. Erkenntnisth. Logik s. 554 ff. Grundriss d. Erkenntnisth. u. Logik s. 90 f, 146 ff.

суб'єктивна периферія отмѣчается Шуппе словомъ „*суб'єктивное*“ или „*индивидуальное*“ *сознаніе*. Въ то время, какъ „сознаніе вообще“, составляя собою сущность бытія и имѣя своимъ содержаніемъ и коррелятомъ „бытіе вообще“, едино, единственно и принципиально, индивидуальное сознаніе варьируетъ такъ же, какъ и индивидуальное бытіе или индивидуальный объектъ, являющийся его содержаніемъ и коррелятомъ, и такъ же, какъ онъ, лишено какой бы то ни было единности и какой бы то ни было принципиальности ¹⁾. Можно сказать поэтому, что сознаніе тѣмъ объективнѣе и бытійнѣе, чѣмъ въ большей мѣрѣ принципиально и закономѣрно его содержаніе. Наоборотъ, оно тѣмъ субъективнѣе и тѣмъ дальше отъ подлиннаго бытія, чѣмъ больше оказывается заполнено измѣнчивымъ, необоснованнымъ бытіемъ непосредственнаго воспріятія. Еще лучше это можно выразить слѣдующимъ образомъ: *въ то время, какъ индивидуальное сознаніе является собою предѣлъ субъективности бытія, бытіе, какъ бытіе, знаменуетъ собою предѣлъ объективности сознанія.*

Яснѣ всего станетъ это взаимоотношеніе различныхъ сторонъ сознанія въ предѣлахъ одного и того же факта сознанія, если привлечь къ дѣлу проблему познанія. Для познающаго идеаломъ всегда есть и будетъ проложеніе точки зрѣнія „сознанія вообще“, т.-е. объективнаго, принципиальнаго, сущностнаго сознанія, во всѣ уголки и мелочи своего непосредственнаго индивидуально-суб'єктивнаго сознанія. Познать бытіе въ его законѣ и необходимости, познать въ законѣ и необходимости даже наимимолетнѣйшее свойство и состояніе какой-либо вещи, значитъ познать эту вещь съ точки зрѣнія „сознанія вообще“. „*Сознаніе вообще*“ является, такимъ образомъ, *познавательнымъ идеаломъ*, — тѣмъ познавательнымъ предѣломъ, къ которому долженъ стре-

¹⁾ См. Grundriss d. Erkenntnisth. u. Logik s. 31 ff., 169 f.; Grundzüge der Ethik u. Rechtsphilosophie s. 131 ff., 209 ff.; Begriff u. Grenzen. d. Psychologie въ Zeitschr. f. im. Phil. I s. 37—76; Das System der Wissenschaften, ibid. III s. 62—116.

миться и неизбежно всегда въ большей или меньшей степени стремится познающій. А какъ такой идеаль, онъ знаменуетъ собою точку зрѣнія истины. Познавать бытіе въ его принципахъ значить познавать его такимъ, каково оно есть, значить достигать истины. Принимать же бытіе въ томъ видѣ, какъ оно непосредственно дается, значить познавать его субъективно, не такъ, какъ оно есть въ дѣйствительности, т.-е. не въ законѣ или принципѣ его, и потому значить ошибаться. Всякая ошибка есть приближеніе къ предѣлу субъективно-индивидуальнаго сознанія. *Всякая истина есть выявленіе подлинной сущности бытія какой-либо данной индивидуальной вещи* ¹⁾. Процессъ познанія есть процессъ подчеркиванія или выявленія подлинной бытійности или процессъ оформленія точкой зрѣнія „сознанія вообще“ все новыхъ и новыхъ содержаній, все новыхъ и новыхъ предметовъ. Различныя индивидуальныя сознанія въ различной степени способны отрѣшиться отъ своей индивидуальности, въ различной степени способны подняться на точку зрѣнія „сознанія вообще“. Поскольку они это дѣлаютъ, постольку они содержатъ въ себѣ объективное бытіе и познаютъ истину. Разныя индивидуальныя сознанія содержатъ разныя объективности бытія и истины, въ различномъ отношеніи и въ разномъ смыслѣ. Ни одно изъ нихъ, ни всѣ они вмѣстѣ, не въ состояніи исчерпать собою „сознанія вообще“, а стало-быть, и „бытія вообще“, такъ какъ эти послѣднія предѣльны и идеальны. Но, съ другой стороны, ни въ одномъ индивидуальномъ сознаніи не можетъ появиться въ качествѣ его содержанія ничего такого, что не было бы въ какомъ-либо смыслѣ объективно и бытійно, т.-е. не составляло бы въ какомъ-либо смыслѣ собою содержанія

¹⁾ См. *Schuppe*. Erkenntnisth. Logik s. 112 ff., 554—582, 644 ff.; Grundriss d. Erkenntnisth. u. Logik s. 31 f., 168 ff.; Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie s. 140 ff., 191 ff., 210 ff.; Die Normen des Denkens въ Vierteljahrsschr. f. w. Philos. VII s. 387—410; Begriff und Grenzen der Psychologie въ Zeitschr. f. im. Philos. I s. 45 ff., 59 ff., 63—76; Zum Psychologismus въ Archiv f. s. Phil. VII s. 9 f., 13 f.; Das metaphysische Motiv s. 4, 6 ff. 18, 25 f., 35 f.; Was sind Ideen? въ Zeitschr. f. Philos. Bd. 82. s. 23 f.

„сознанія вообще“, хотя возможно и не въ томъ, въ какомъ оно является содержаніемъ даннаго индивидуальнаго сознанія. Все субъективное съ другой стороны объективно, и если въ данномъ индивидуальномъ сознаніи оно обнаруживаетъ лишь свой субъективный аспектъ, этимъ нисколько еще не уничтожается возможность посмотрѣть на него съ точки зрѣнія „сознанія вообще“. *Всякая ошибка, будучи понята въ своемъ существіи, можетъ быть превращена въ истину; всякое содержаніе сознанія можетъ получить бытійно-объективное истолкованіе* ¹⁾.

Логика, онтологія и психологія.

Это новое значеніе сознанія, значеніе его уже не какъ простаго и непосредственнаго факта, а какъ основы бытія, а потому и высшей познавательной нормы, вводитъ вслѣдъ за собою неизбѣжно коренную реформу представленія о познанія и бытіи, логики и онтологіи. вмѣсто того, чтобы вести, какъ прежде, раздѣльное существованіе, онѣ сливаются воедино. Ибо, изучая объективную сущность познанія, устанавливая нормы мышленія, проникая въ природу истины, логика тѣмъ самымъ раскрываетъ и природу бытія. Съ другой стороны, онтологія, отдаваясь изложенію основныхъ характеристикъ бытія, тѣмъ самымъ даетъ не что иное, какъ систему категорій объективнаго сознанія и познанія ²⁾. Лучше всего это можно выразить слѣдующимъ образомъ: онтологія у Шуппе перестаетъ быть натуралистически-наивной онтологіей субстанціальныхъ „вещей въ себѣ“, логика же теряетъ свой традиціонно-формалистическій характеръ; или, выражая это въ положительной формулировкѣ: *логика становится у него логикой бытія, а онтологія—онтологіей объективнаго знанія.*

1) „Der Irrtum ist vollständig begrifflich, so weit er aus der Unvollständigkeit unserer Erfahrungen stammt“ въ Erkenntnisth. Logik s. 113. Срв. Die Normen des Denkens въ Vierteljahrschr. f. w. Ph. VII, s, 389.

2) См. выше.

Очевидно, что для полного торжества такого результата мало было бы огульно-принципиального отрицанія формалистической логики. Нужно было подвергнуть ее самому детальному разсмотрѣнію, самой скрупулезной и придирчивой критикѣ. И Шуппе не испугался такой задачи. Много страниц своей „теоретико-познавательной логики“ посвятилъ онъ мелочному и настойчивому выясненію всей внутренней абсурдности большинства формально-логическихъ ученій. Послѣ Гегеля еще никто не наносилъ формальной логикѣ такого жестокаго удара. Даже колеблющая ее основанія критика Зигварта меркнетъ передъ наступленіемъ Шуппе. А наступаетъ онъ во всѣхъ направленіяхъ, не оставляя безъ вниманія ни одного существеннаго угла формалистическаго ученія. Безпощадно крушитъ онъ и традиціонное дѣленіе формальнаго процесса познанія на понятіе, сужденіе и умозаключеніе, и традиціонное ученіе о понятіи и сужденіи въ отдѣльности, и формалистическое ученіе о силлогизмѣ, и ученіе формальной логики о прямыхъ умозаключеніяхъ, объ имперсоналіяхъ и т. д. ¹⁾

Въ результатѣ этой радикальной критики получается полное убѣжденіе въ томъ, что подлинной существенной формой мышленія является *только сужденіе*, тогда какъ понятіе и умозаключеніе являютъ собою чисто внѣшніе и вспомогательные способы сохраненія или раскрытія внутренняго содержанія сужденія. Только сужденіе знаменуетъ собою то подчеркиваніе объективно-бытійныхъ характеристикъ, то оформленіе точкой зрѣнія „сознанія вообще“ матеріала, даннаго индивидуальному сознанію, которое носить имя познанія или объективнаго сознанія. И только такія понятія, которыя являютъ собою продуктъ сужденія, т.-е. фиксируютъ въ себѣ результатъ такого подчеркиванія или оформленія, суть подлинныя объективныя понятія. Большинство же такъ называемыхъ въ традиціонномъ смыслѣ

¹⁾ Срв. Erkenntnisth. Logik s. 117—141, 254—374, 496 ff. Grundriss d. Erkenntnisth. u. Logik. s. 39 ff., 47 ff., 94 ff., 134 ff.

понятій представляють собою совершенно произвольное, субъективно-эмпирическое образование; это все — мыслительныя схемы, вызванныя къ жизни не существенной потребностью самого объективнаго мышленія, а какими-либо побочными и чуждыми бытійной природѣ сознанія мотивами¹⁾. Отсюда—приблизительность, неадекватность и внутренняя случайность всѣхъ эмпирическихъ классификацій и искусственная бесплодность всѣхъ традиціонныхъ силлогистическихъ операцій. Ни эмпирическая классификація, ни силлогистика не отвѣчаютъ, по мнѣнію Шуппе, объективной сущности и объективному составу знанія, и потому ни та, ни другая не въ состояніи принести никакой пользы въ дѣлѣ научнаго познанія и осуществленія истины. И упражненіе въ нихъ, когда оно не руководствуется сознаніемъ ихъ объективно-познавательнаго безплодія и приписываетъ имъ дѣйствительную логическую цѣнность, можетъ принести только одинъ вредъ.

Другимъ, не менѣе существеннымъ моментомъ той реформы, которой подвергаетъ Шуппе логику и онтологию, объединяя ихъ въ понятіи „сознанія вообще“, является радикальное ограниченіе ихъ отъ психологіи. Старая логика и старая онтологія всегда имѣли въ своемъ основаніи психологію, всегда предполагали ее, такъ какъ предметомъ логики тогда былъ отвлекаемый отъ живого мыслительнаго процесса формальный его скелетъ, а объектомъ онтологіи—противостоящее мышленію и имъ какъ-нибудь—активно или пассивно—улавливаемое или постигаемое бытіе. Совершенно ясно, что въ такомъ случаѣ прежде, чѣмъ изслѣдовать сущность формальнаго мышленія или природу бытія, нужно бывало изслѣдовать то, отъ чего происходило отвлечение и чѣмъ совершалось постиженіе, т.-е. психическій

¹⁾ См. Erkenntnisth. Logik s. 121: „Der Begriff im eigentlichen Sinne kann überhaupt nur gedacht werden als das Zusammen eines Subjectes mit Prädikaten. Wenn wir nicht bloss das Wort nennen, sondern seinen Inhalt verstehen, also den Begriff wirklich denken, so ist dieses Denken immer ein Urtheil“. Ср. 117—141. 570 ff.

феноменъ мышленія. Психологія систематически предваряла собою философію ¹⁾).

Съ отказомъ отъ такого пониманія бытія и логической природы мышленія отпала и систематическая необходимость въ психологіи. Не въ психологическомъ изслѣдованіи познанія нуждается объективная, онтологическая логика Шуппе, а въ критико-гносеологическомъ анализѣ непосредственно-наличнаго факта сознанія, въ разложеніи его на его основные моменты, въ выдѣленіи тѣхъ изъ нихъ, которые носятъ на себѣ черты объективности, истинности и бытійности, и въ точномъ ихъ описаніи. *Онтологической, объективной логикѣ предшествуетъ гносеологія съ ея феноменологическимъ методомъ, а не психологія. Эта послѣдняя сама предполагаетъ гносеологическій анализъ,* такъ какъ только послѣ него становится ясно, что въ непосредственно-данномъ фактѣ сознанія относится къ сферѣ объективнаго познанія и что остается на долю того изслѣдованія, которое занято субъективной стороною сознанія, т.-е. на долю психологіи ²⁾).

Вотъ какъ объ этомъ говоритъ самъ Шуппе: „Разъ все то, что я нахожу въ себѣ и переживаетъ, распадается на то, что обладаетъ объективнымъ существованіемъ и значеніемъ, и на то, что въ вышеуказанномъ смыслѣ слова субъективно, такъ что согласіе можетъ осуществиться только такимъ образомъ, что многіе будутъ сознать не одно и то же, а всего лишь по содержанію своему одинаковое (мысли, чувства), разъ оказывается, что какъ разъ то, что безъ спора относилось до сихъ поръ къ психологіи и никогда не причислялось ни къ какой другой наукѣ, принадлежитъ къ сферѣ такого субъективнаго, къ сферѣ индивидуальнаго сознанія, какъ индивидуальнаго, и разъ выходитъ

1) Таково положеніе дѣла, напр., у Sigwart'a. См. его Logik³ (1904) I, s. 1—31.

2) Husserl, Logische Untersuchungen II (1901) s. 3—22, а также его статья въ Логосѣ (1911 г. кн. 1-ая) „Философія, какъ строгая наука“ и статью автора этого очерка въ сборникѣ № 3 „Новыхъ идей въ философіи“ (1913). „Философія Эд. Гуссерля“ стр. 102 с.с.

далѣ, что обычное словоупотребленіе (несмотря на массу неточностей) все же подразумѣваетъ подъ душою по преимуществу именно то, что въ нашемъ изслѣдованіи было признано субъективностью индивидуальнаго сознанія, то въ такомъ случаѣ теорія познанія и логика, этика и эстетика также мало относятся къ сферѣ психологіи, какъ и математика, естественно-научныя дисциплины и міровая исторія. Въ такомъ случаѣ психологія не основная наука. Правда, мы находимъ предметы всѣхъ наукъ сначала только въ видѣ нашего собственнаго переживанія, нашего собственнаго воспріятія, чувства, мысли, умозаключенія,—но разграниченіе на объективное и субъективное при этомъ очевидно и неизбѣжно. Конечно, въ связи съ этимъ слѣдуетъ еще принять во вниманіе слѣдующихъ два пункта или же сдѣлать двѣ слѣдующихъ уступки. И теорія познанія съ логикой, и этика съ эстетикой врядъ ли могутъ быть излагаемы безъ того, чтобы при этомъ не прибѣгали неоднократно къ упоминанію своеобразныхъ чертъ развитія индивидуальнаго сознанія, къ упоминанію того, какъ во временномъ теченіи и въ зависимости отъ чего-нибудь того или другого вступаютъ отдѣльныя душевныя переживанія согласно психологическимъ законамъ въ самый ясный фокусъ сознанія. Такъ, напр., ученіе объ умозаключеніи не могло бы быть какъ слѣдуетъ опознано, если бы мы должны были совершенно оставить безъ вниманія процессъ становленія отдѣльныхъ познаній, процессъ постепеннаго сближенія отдѣльныхъ наблюденій и сужденій, какого-нибудь $M-P$, напр., и какого-либо другого уже въ прежнее время извѣстнаго $S-M$, а также и тѣхъ обстоятельствъ, которыя побуждаютъ нашъ умственный взоръ обратиться на тождественность M и такимъ образомъ позволяютъ достигнуть познанія $S-P$. Какъ здѣсь, такъ и во многихъ другихъ пунктахъ, изложеніе нормативныхъ наукъ предполагаетъ психологическіе факты. И хотя при этомъ самое существенное,—въ нашемъ случаѣ, напр., принудительный моментъ въ умозаключеніи,—не принадлежитъ къ сферѣ субъективности и согласно вышеуказанно-

му разграниченію понятій не можетъ быть объяснено изъ психологическихъ основаній, тѣмъ не менѣе совершенно же ясно, что мы, не будучи въ состояніи такъ сказать выскочить изъ своей собственной шкуры, всегда предполагаемъ такую точку зрѣнія, какъ естественное основаніе и исходный пунктъ. Поэтому то, съ другой стороны, психологическое и выступаетъ, какъ то самое важное, къ чему въ концѣ-концовъ приводитъ все остальное. Ибо, дѣйствительно, все въ конечномъ счетѣ заключается для насъ въ томъ и сводится къ тому, какъ это происходитъ все въ отдѣльности, какъ это я самъ, мои дѣти, мои ученики и вообще мои близкіе приходятъ къ тому (или какъ это такъ выходитъ у нихъ), что они сознають въ данномъ случаѣ такія-то и такія-то сужденія, убѣжденія, чувства, волевые акты, и какъ это мы бываемъ въ силахъ понять смыслъ дѣйствія другихъ людей и пожалуй даже лучше, чѣмъ нашихъ. Однако, всѣмъ этимъ нисколько нельзя оправдать признанія психологіи за основную и фундаментальную науку въ системѣ наукъ“ ¹⁾. Изъ сказаннаго ясно, „что всякое психологическое трактованіе предполагаетъ уже объективную истину и дѣйствительность теоріи знанія и логики“ ²⁾.

Составные элементы объективнаго сознанія или бытія.

Итакъ, логика должна быть логикой теоретико - познавательной, т. е. матеріальной, онтологической, должна быть наукой о сущности и природѣ дѣйствительнаго, о сущности и природѣ предмета, вещи. *Ея главной проблемой является понятіе вещи, ея главной задачей — раскрытіе и изложеніе логически-познавательнаго возникновенія и становленія предметности.* Другими словами, она должна систе-

¹⁾ См. Begriff u. Grenzen d. Psychologie въ Zeitschrift f. im. Philosophie I s. 73 f.

²⁾ Ibid., s. 59.

матически представить тотъ логическій путь, который приводитъ въ результатъ къ понятію конкретного реальнаго предмета ¹⁾).

Всякій конкретный предметъ, всякая реальная вещь есть нѣчто единичное, индивидуальное, представляетъ собою нѣкоторый конкретный синтезъ, нѣкоторое реальное единство многочисленныхъ разнородныхъ моментовъ. Образовать подлинное сущностное понятіе отдѣльной вещи значитъ понять ея логически-бытійное происхождение изъ общаго сотрудничества этихъ моментовъ, значитъ вскрыть и установить шагъ за шагомъ самый процессъ логическаго зарожденія этихъ моментовъ и объединенія ихъ въ одно цѣлое даннаго конкретного индивидуума²⁾). Только такимъ образомъ можетъ быть достигнуто внутреннее логически-онтологическое опознаніе вещи, противоположное ея поверхностному классификаціонно-формалистическому описанію; только такимъ образомъ можетъ быть до конца преодоленъ та преграда, которую представляетъ собою для мышленія оторванная отъ него и противопоставленная ему въ глазахъ наивнаго реализма вещь. На свой главный вопросъ — что такое вещь?—подлинная логика должна, стало-быть, отвѣтить разложеніемъ конкретного реальнаго предмета на его объективно-умственные конституэнты, т.-е. установленіемъ элементарныхъ формъ, категорій, чертъ бытія. А такъ какъ всякая вещь есть содержаніе сознанія, фактъ же сознанія представляетъ собою самый непредвзятый и потому наиболее критическій исходъ для логической работы, то ясно, что такое разложеніе конкретного предмета будетъ разложеніемъ самого факта сознанія съ его бытійной, матеріальной стороны, т.-е. со стороны его вещнаго содержанія, а такое установленіе основныхъ чертъ бытія—установле-

1) „Der Begriff des Dinges ist ja das Hauptproblem der ganzen Logik. Sie wird die Reihe von Urtheilen zeigen, welche aus gegebenem Bewusstseini sinhalte ein Ding machen“, въ Erkenntnisth. Logik s. 70, ср. также s. 226, 387, 522, 555 ff.; Grundriss d. Erkenntnisth. u. Logik s. 4 f., 115 ff.

2) См. Erkenntnisth. Logik s. 169 f., 389, 459, 478, 554 ff.

ніемъ примитивныхъ, другъ на друга не сводимыхъ формъ объективнаго мышленія, т.-е. сужденія¹⁾).

Первымъ шагомъ такой аналитически-феноменологической работы является точное опредѣленіе и отграниченіе логическаго момента *данности*. Въ основаніи всякаго вещнаго синтеза, въ началѣ всякой предметной конструкціи, неизбѣжно лежитъ нѣкоторый матеріаль, аморфный и необработанный, только ждущій еще своей обработки и отъ мышленія независимый. Въ то время, какъ феноменологически даннымъ можетъ быть все, ибо все дано въ сознаніи, какъ содержаніе послѣдняго, и все образуетъ вмѣстѣ съ сознаніемъ одну и ту же непосредственную данность,—логически данное получаетъ совсѣмъ иной смыслъ: это—то, что не просто непосредственно дано, а дано, какъ нѣчто „чуждое“, „непостижимое“, „алогическое“, словомъ, какъ „голый матеріаль“ познанія. Логически-феноменологическій анализъ разсѣкаетъ непосредственно-переживаемую данность и выявляетъ данность коренную, подлинную и принципіальную. Эту данность Шуппе называетъ *чистымъ фактомъ*, чистымъ переживаніемъ или впечатлѣніемъ и видитъ въ ней первый и основной логическій элементъ конкретной вѣщности,—апостеріорное начало знанія въ противоположность дальнѣйшимъ апіорно-мыслительнымъ моментамъ²⁾).

На основаніи такой данности вещь строится, по мнѣнію Шуппе, пятью слѣдующими категоріальными шагами апіорной мысли. Первый изъ нихъ самымъ тѣснымъ образомъ связанъ съ наличностью апостеріорнаго момента, съ наличностью самой чистой данности. Какъ несомнѣнный, хотя и самый глубинный, послѣдній, а потому и самый бѣдный сознательностью, элементъ сознанія, эта данность все же ужъ самой своей наличностью, самымъ своимъ присутствіемъ въ сознаніи требуетъ отъ сознанія нѣкотораго ея

¹⁾ Ibid. s. 97 f., 142 ff. 175, 184; Grundriss d. Erkenntnisth. u. Logik 3 f. 36 f., 45.

²⁾ См. Erkenntnisth. Logik s. 91 f., 97, 143 f., 555; Grundsiss d. Erkenntnisth., s. 35 ff. Срв. E. Lask, Die Logik der Philosophie (1911) s. 52 ff., 72 ff., 190 ff.

утвержденія, санкціи, фиксаціи. Самое ея осознаніе, какъ данности, только впервые и дѣлающее изъ нея данность,—самое ея воспріятіе, какъ чего-то абсолютно неразложимаго и чуждаго, только впервые и дѣлающее изъ нея неразложимость и чуждость,—ибо внѣ сознанія и воспріятія ничего нѣтъ и быть не можетъ—, есть уже нѣкоторое положеніе, нѣкоторая квалификація, нѣкоторый примитивный актъ мышленія и познанія. Быть моментомъ въ содержаніи сознанія значить уже быть какъ-то, самымъ примитивнымъ образомъ, сознаніемъ утвержденнымъ, положеннымъ. Самое имѣніе сознаніемъ своего содержанія, даже самаго простаго и элементарнаго содержанія, есть въ то же время и актъ сознанія, признаніе этого наипростѣйшаго содержанія, какъ такового. Уже тутъ начинается обработка данности, работа мышленія, ибо уже здѣсь на данность эту ставится штемпель нѣкоего нѣчто, себѣ равнаго и самимъ собою являющагося. Шуппе отмѣчаетъ это первое проявленіе умственной дѣятельности именемъ Принципа тождества; матеріаль фиксировуется, какъ таковой и какъ ничто другое. Этимъ осуществляется *чистое отождествленіе и различеніе* ¹⁾.

Вторымъ основнымъ шагомъ мышленія при построеніи изъ данности вещи является разложеніе чистой данности на элементы, въ ней конкретно слитые, и раскрытіе логическихъ связей, соединяющихъ между собою эти отвлеченно выдѣленные элементы. Шуппе характеризуетъ эти связи, какъ *связи сопринадлежности*, и указываетъ три слѣдующихъ основныхъ ихъ формы. Во-первыхъ, каждая данность, каждое чистое переживаніе обнаруживаетъ три не-сводимыхъ другъ на друга момента: 1) какое-либо чувственное качество, 2) какое-либо пространственное опредѣленіе и 3) какое-либо временное опредѣленіе. Другими словами, каждая свободная ото всякой умственной обработки дан-

¹⁾ Erkenntnisth. Log. s. 89 f., 144 ff., 375—387; Grundriss d. Erkenntnisth. s. 35—47.

ность представляет собою нѣкоторый качественный пространственно-временный моментъ и, какъ таковой, открывается съ самаго же начала обращающемуся на нее умственному взору. При этомъ, элементы качества, пространственности и временности, хоть и отдѣлимы другъ отъ друга конкретно, но не допускаютъ независимаго другъ отъ друга существованія. Не можетъ быть качества безъ пространственно-временныхъ опредѣленій и наоборотъ. Равнымъ образомъ, и пространство съ временностью связаны самой тѣсной связью взаимной сопринадлежности. Этотъ видъ связи элементовъ въ данности Шуппе называетъ *элементарной сопринадлежностью*.—Во-вторыхъ, данность можетъ при наличности какого-либо пространственно-временнаго опредѣленія содержать не одно, а два или болѣе качественныхъ опредѣленія, напр., цвѣтовое или осязательное. Въ этомъ случаѣ элементарная сопринадлежность сказывается въ томъ, что на всемъ пространственно-временномъ протяженіи переживаемой данности оба качественныхъ характера располагаются одинаковымъ образомъ, равнымъ образомъ заполняютъ собою ее, взаимнопроникаясь и взаимносливаясь.—Наконецъ, въ -третьихъ, каждый элементъ данности, кромѣ своей элементарной опредѣленности, заключаетъ въ себѣ санкцію рода. Напр., зеленость или краснота содержитъ въ себѣ моментъ цвѣта, будучи его спецификаціей; или каждое индивидуальное сознание содержитъ въ себѣ родовой моментъ, такъ сказать, несетъ въ себѣ „сознание вообще“, какъ свое родовое начало, какъ свою образовательную форму. Въ противоположность конкретному различію элементовъ, элементъ и его родовое начало не могутъ быть различены нагляднымъ образомъ. Ихъ разграниченіе доступно и допустимо только въ мысли. И потому связующее ихъ отношеніе сопринадлежности Шуппе характеризуетъ, какъ *сопринадлежность отвлеченную*. Къ этимъ тремъ основнымъ формамъ сопринадлежности присоединяется еще одна форма сопринадлежности, опирающаяся главнымъ образомъ на сопринадлежность элементовъ,—

именно сопринадлежность числовая, обуславливающая собою возможность счисления, а также и точнаго опредѣленія величины, длительности и внѣшнихъ формъ вещи¹⁾.

Третій шагъ мысленной обработки даннаго выражается въ сочетаніи двухъ первыхъ шаговъ и отграниченіи пространственно-временнаго индивидуума. Основнымъ и характернымъ свойствомъ пространства и времени является то, что они въ противоположность пестрому варіированію явленій или впечатлѣній въ ихъ предѣлахъ, въ противоположность кажущейся случайности и произвольности послѣднихъ, знаменуютъ собою абсолютно постоянное и неизмѣнное. Элементарная характеристика даннаго, какъ чего-то обладающаго неизбѣжнымъ образомъ какимъ-либо пространственнымъ и какимъ-либо временнымъ опредѣленіемъ, не выводитъ еще мысленной обработки изъ сферы самой данности и не служитъ еще установленію вещной характеристики вещи, какъ таковой. Для этого необходимъ предикать непреходящности, постоянства. Правда, необходимость такой непреходящности временно-пространственнаго индивидуума покоится на томъ же самомъ изначальномъ и общемъ положеніи, что сознание не можетъ быть безъ содержанія, а содержаніе не можетъ быть безъ пространственно-временной характеристики. Но выявляется здѣсь она по новому, а именно какъ *необходимость существованія отдельной временно-пространственной части*²⁾.

Этими тремя шагами мышленіе закладываетъ общее основаніе для понятія вещи, дѣлаетъ какъ бы первый разбѣгъ для построенія дѣйствительной вещи³⁾. Но для того, чтобы изъ простой возможности вещи, до сихъ поръ только и достигнутой, получить реальный вещный индивидуумъ, для этого необходимы еще два новыхъ умственныхъ

¹⁾ См. Erkenntnisth. Logik s. 147 ff., 164 ff., 387—415; Grundriss d. Erkenntnisth. s. 99—106; Begriff. u. Grenzen d. Psychologie въ Zeitschr. f. i. Phil. I s. 43 ff; Grunzüge d. Ethik s. 112 ff., 131 ff.

²⁾ См. Erkenntnisth. Logik s. 415 ff.; Grundriss d. E. s. 107 ff.

³⁾ См. Erkenntnisth. Logik. s. 557 f.

шага, вводящихъ совершенно 'новый категоріальный моментъ: *причинную необходимость въ широкомъ смыслѣ* ¹⁾. Вещь была бы невозможна, если бы ея содержаніе образовала только чувственная данность съ ей присущими внутренними различіями и тождествами. На дѣлѣ вещь предполагаетъ множественность чувственныхъ временно-пространственныхъ опредѣленныхъ датъ и нѣкоторое ихъ опредѣленное соединеніе. Другими словами, элементы простого и отдѣльнаго воспріятія не опредѣляютъ еще собою понятія вещности: вещь требуетъ для своего опредѣленія объяснить наличность измѣнчивости и преходящности и ихъ сочетанія съ неизмѣнностью и постоянствомъ временно-пространственного индивидуума. Какъ возможно, чтобы на мѣсто одной характеристики временно-пространственного индивидуума становилась другая и тѣмъ не менѣе самъ временно-пространственный индивидуумъ оставался самимъ собою, хотя и претерпѣвшимъ измѣненіе? Мышленіе отвѣчаетъ на это установленіемъ новой необходимости, необходимости закона, *закономѣрности* въ сферѣ отдѣльныхъ временно-пространственныхъ данностей. Эта *закономѣрность* прежде всего выявляется,—и это составляетъ четвертый шагъ мысленной обработки,— какъ *закономѣрность движенія*. Движеніе невозможно для отдѣльныхъ элементовъ; оно по силамъ только для конкретнаго цѣлаго; оно заключается не въ чемъ иномъ, какъ въ воспринимаемомъ различіи положеній въ различные моменты времени. Непрерывность его состоитъ въ возможности все снова и снова различать измѣненіе въ пространственномъ и временномъ состояніи. Стержень же его, т.-е. постоянный тождественный его моментъ, образуетъ опредѣляемый качественными характеристиками пространственный индивидуумъ. Этимъ осуществляется новый видъ сопринадлежности: *сопринадлежность эмпирическая*, отличающаяся отъ элементарной и отвлеченной формы сопринадлежности

¹⁾ Erkenntnisth. Logik. s. 157 ff.; Grundriss d. Erk. 58 ff.

своимъ закономѣрнымъ характеромъ. Эта сопринадлежность состоитъ въ законахъ, образующихъ собою весь временно-пространственный мѣръ. Разумѣется, законы эти до чрезвычайности разнообразны въ зависимости отъ своеобразія тѣхъ совмѣстностей, рядоположеній, послѣдовательностей и т. д., къ которымъ они относятся ¹⁾.

Пятымъ шагомъ умственного построенія понятія вещи является второе проявленіе причинной закономѣрности: *закономѣрность въ измѣненіи и варіированіи качественныхъ характеристикъ воспринимаемыхъ предметовъ*. Хотя закономѣрно опредѣленное постоянство временно - пространственного индивидуума во времени и пространствѣ и создаетъ для вещи прочный фундаментъ и даетъ ей прочную структуру, — хотя имъ-то собственно и строится самый корпусъ вещи, тѣмъ не менѣе вещь можетъ быть закончена своей отстройкой лишь въ томъ случаѣ, если она и на всемъ протяженіи своей поверхности, т.-е. во всѣхъ своихъ качественныхъ проявленіяхъ, получить закономѣрную санкцію. „Закономѣрность всего происходящаго, благодаря которой возможность измѣненій въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ будетъ ограничиваться опредѣленными размѣрами, является такимъ образомъ абсолютно существеннымъ моментомъ въ дѣлѣ установленія понятія индивидуума“ ²⁾. „Понятіе пространственного индивидуума, которое обуславливаетъ собою измѣненіе, является, благодаря его неразрушимости, основаніемъ для понятія вещи. Но его недостаточно, такъ какъ ему недостаетъ опредѣленности границъ. Эта же послѣдняя вносится лишь закономѣрностью, открываемой между качественными заполнениями пространства“ ³⁾.

Завершая собою зданіе конкретной вещи, пятый шагъ умственной обработки чистаго переживанія ставитъ передъ мыслью вмѣстѣ съ тѣмъ и совершенно особую, чрез-

¹⁾ См. Erkenntnisth. Logik. s. 429 ff., 557, 577, 579, 581, 606, 657; Grundriss d. Erk. 107 ff., 116 ff.

²⁾ См. Erkenntnisth. Logik. s. 451.

³⁾ Ibid. s. 491. Срв. 459, 580 f., 590 f., 657; Grundriss d. Erk. s. 82 f., 155.

вычайно обширную и трудную задачу. Въ то время, какъ всѣ остальные шаги ея имѣють въ виду вещь вообще, являются родовыми, конститутивными моментами любой отдѣльной вѣщности, закономѣрное опредѣленіе качественной фізіономіи предмета не только служитъ условіемъ возможности всякой вѣщности, но и требуетъ еще установленія родового, конститутивнаго начала каждой данной вещи, какъ именно такой-то и такой-то, вотъ этой-то или вонъ той-то конкретной вѣщи. Другими словами, всѣ пять основныхъ актовъ построенія вещи знаменуютъ собою и устанавливають логическіе роды, логическіе конституэнты, такъ сказать, логическіе стержни всякой конкретной вѣщности; пятый же актъ этого построенія указываетъ еще и на необходимость для полнаго умственного раскрытія вѣщности, для полнаго развитія ея понятія, установить то, что лучше всего будетъ называть *реальными родами*, реальными конституэнтами и что Шуппе именууетъ *подлинными родами* ¹⁾.

Установленіе этихъ послѣднихъ, разумѣется, не дѣло логики, которая не занимается сама матеріально-индивидуальными различіями вещей и интересуется только логической структурой предметности. Дѣло логики только логически фиксировать настоятельную, принципиальную необходимость такой обработки, т.-е. выявить логическую категорію такого матеріально-реального, качественно-закономѣрнаго оформленія вещи. Самимъ же установленіемъ матеріально реальныхъ родовъ и видовъ или матеріально-реальныхъ категорій и подкатегорій заняты науки, напрягаясь и сѣлясь дать наиболѣе адекватную классификацію изучаемыхъ ими предметовъ. Но достигаютъ онѣ этой своей цѣли въ рѣдкихъ случаяхъ и обычно достаточно отрывочнымъ и несовершеннымъ образомъ. Обыкновенно ихъ вниманіе сосредоточено на полученіи возможно наиболѣе обширныхъ представленій, подъ которыми бы было удобно груп-

1) См. Erkenntnisth. Logik. s. 569 ff., 576 ff.; Grundriss d. Erk. s. 146 ff.

пировать отдѣльные предметы, распредѣляя ихъ по классамъ, подклассамъ и т. д. въ зависимости отъ того, какъ они относятся къ той чертѣ, которая положена въ основаніе отвлеченія¹⁾).

Такую классификацію вещей нельзя считать ихъ подлиннымъ матеріально-конкретнымъ опознаніемъ, такъ какъ руководящія тутъ познаніемъ общія представленія поверхностны и въ большей или меньшей степени произвольны, служатъ скорѣе аббревіатурой и удобнымъ вспомогательнымъ средствомъ оріентировки среди отдѣльныхъ вещей, чѣмъ дѣйствительнымъ основаніемъ этихъ послѣднихъ. Настоящая научная классификація требуетъ того, чтобы въ ея основаніе была положена *точка зрѣнія законности*, чтобы всѣ входящіе въ данную группу индивидуумы внутренне опредѣлялись въ своей индивидуальной особенности этой точкой зрѣнія. Никакой подлинно-научной классификаціи нельзя достигнуть путемъ абстракціи или сравненія. „Кто вообще признаетъ это требованіе справедливымъ, тотъ тѣмъ самымъ отодвинетъ въ сторону и принципъ абстракціи и будетъ долженъ все образованіе видовыхъ и родовыхъ понятій вывести изъ желаннаго познанія отдѣльныхъ вещей. Сравненіе многихъ индивидуумовъ другъ съ другомъ отступаетъ съ перваго плана на второй, ибо, хотя его и нельзя никакъ избѣжать, но оно играетъ уже роль только средства къ цѣли, т.-е. для познанія закона“²⁾).

Осуществленіе подлинной реальной классификаціи есть осуществленіе подлинной и законномѣрной научности. Такое осуществленіе, значитъ, равняется достиженію *совершеннаго знанія вселенной*. Это — безконечный идеалъ человѣческаго познанія, къ которому оно всегда стремится и котораго постепенно достигаетъ замѣною своихъ предварительныхъ абстракцій и аббревіацій подлиннымъ законномѣрнымъ ура-

1) См. Erkenntnisth. Logik. s. 563 ff., 570 ff., 576 ff., 580 ff., 620 f.

2) Ibid. s. 577; см. также 580 f., 590 f., 620 f., 657; Grundriss d. Erk. s. 133 f., 146 ff. 173 f.

зумѣніемъ конкретнаго, или же, выражаясь терминами Шуппе, замѣною неподлинныхъ видовыхъ и родовыхъ понятій понятіями подлинно-видовыми и родовыми ¹⁾.

Заключительныя замѣчанія.

Этотъ поминальный очеркъ былъ и начатъ, и проведенъ сознательно въ нѣсколько апологетическомъ духѣ. Думается, что лучше будетъ не мѣнять этого настроенія и теперь, когда изложеніе подходитъ къ концу, и не пускаться въ критику Шуппе. Это больше будетъ соотвѣтствовать его непосредственной поминальной цѣли ²⁾. Потому, въ заключеніе, самое лучшее будетъ кратко защитить Шуппе отъ одного постоянно выдвигаемаго противъ него обвиненія, которое есть въ то же время и обвиненіе всего имманентизма и неокантіанства и которое авторъ этого очерка, какъ поборникъ и адэптъ неокантіанскаго движенія, не можетъ не перенести и на себя. Это обвиненіе идетъ отъ мыслителей, противъ философской точки зрѣнія которыхъ все время боролся Шуппе и основные взгляды которыхъ онъ считалъ разбитыми его предварительной критикой. Это обвиненіе въ субъективизмѣ, вырастающее при нѣкоторой склонности къ эксажераціи въ обвиненіе въ солипсизмѣ.

Шуппе, такъ говорятъ его обвинители, превращаетъ весь міръ въ содержаніе сознанія и такимъ образомъ помѣщаетъ все существующее въ сознаніе. Ну, а сознаніе есть всегда сознаніе того или иного индивидуальнаго субъекта, всегда внутренно и изначально субъективно. Стало-быть, Шуппе лишаетъ сущее его объективности. Если онъ вводитъ, при этомъ, еще въ качествѣ корректива такъ называемое *имъ*

1) Erkenntnisth. Logik. s. 161, 173 f.

2) Краткая, но принципиальная критика имманентизма Шуппе и его ученія о сознаніи была дана авторомъ этого очерка въ его статьѣ „Объ имманентномъ трансцендентизмѣ, трансцендентномъ имманентизмѣ и дуализмѣ вообще“ (см. Логосъ, 1912/13, кн. 1/2, стр. 137 сл. сл.).

„сознаніе вообще“, то это мало чему помогаетъ, такъ какъ такое „сознаніе вообще“ есть простая отвлеченная схема индивидуальнаго сознанія, и помѣщеніе всего міра въ „сознаніе вообще“ есть только отвлеченная формулировка помѣщенія его въ сознаніе индивидуальное. Отсюда же какъ будто неизбѣженъ тотъ выводъ, что всякій мыслитель запертъ въ своемъ собственномъ сознаніи,—ибо все вѣдь исчерпывается тѣмъ, что дано въ сознаніи—, и что такимъ образомъ единственно правомѣрной является лишь точка зрѣнія солипсизма.

Это обвиненіе Шуппе было бы правильно, если бы выдвигающіе его мыслители смогли доказать, что Шуппе понимаетъ подъ сознаніемъ именно то, что они разумѣютъ, говоря о сознаніи и что они непроизвольно для себя самихъ вкладываютъ и въ его уста. Если бы они смогли показать, что Шуппе разсматриваетъ сознаніе или эмпирически на манеръ Юма, какъ пучокъ или связку психическихъ переживаній, или метафизически на манеръ Лейбница, какъ дѣйственно-духовную субстанцію, Шуппе дѣйствительно пришлось бы обвинить въ субъективизмѣ, ибо въ такомъ случаѣ, помѣщая по-своему міръ въ сознаніе, онъ дѣйствительно превращалъ бы его въ какой-то деривативъ, какой-то эпифеноменъ сознанія. Но они этого не доказали и не показали, да и не могутъ показать по той простой причинѣ, что Шуппе во главу угла своего философствованія кладетъ отказъ и отъ эмпирическаго, и отъ метафизическаго представленія о сознаніи и вслѣдъ за рѣзкой критикой такихъ взглядовъ выдвигаетъ свое собственное *критико-гносеологическое понятіе сознанія*.

Какъ это уже было выше много разъ подчеркнуто, Шуппе отрицаетъ наличность традиціонной пропасти между сознающимъ духомъ и міромъ вещей и сплавиваетъ эти двѣ сферы воедино. Для него сознаніе лишь постольку сознаніе, поскольку оно сознаетъ вещи; а вещи для него лишь постольку вещи, поскольку онѣ сознаются сознаніемъ. И эту формулу нужно понимать буквально и не-

предвзято, не припостулируя къ ней никакихъ теорій и ученій.— Да, вещи суть вещи лишь постольку, поскольку онѣ сознаются! Но развѣ отсюда хотя бы самомалѣйшимъ образомъ слѣдуетъ, что онѣ суть продукты или состоянія самого сознанія? Развѣ можно въ этомъ „постольку“ видѣть также и актъ порожденія либо превращенія вещей въ психическія переживанія? Думается, что Шуппе не подавалъ повода для такого смѣшенія понятій, ибо всегда подчеркивалъ наличное тутъ принципиальное различіе. „Тотъ фактъ, говоритъ онъ, что Вы имѣете и знаете себя непосредственно, а весь міръ только опосредствованнымъ образомъ, сознавая себя знающимъ его или имѣя себя, какъ обладающаго имъ, не можетъ ничего измѣнить въ этомъ порядкѣ вещей; ибо Вы имѣете себя только въ Вашихъ опредѣленіяхъ и никакъ иначе. „Безъ знанія о себѣ нѣтъ знанія о другомъ; безъ знанія о другомъ—нѣтъ знанія о себѣ“; и это другое сознается, какъ объектъ, именно заодно съ собственнымъ „я“. Пусть это „я“ всегда играетъ роль центра, къ которому естественно по самому понятію относится периферія; но вѣдь периферія столь же мало—центръ, какъ центръ—периферія, и еще никто не утверждалъ, что только центръ существуетъ на томъ основаніи, что периферія, безъ сомнѣнія, есть его периферія“ ¹⁾. „Итакъ, нельзя называть нормальное, неоспоримое воспріятіе субъективнымъ въ томъ смыслѣ, что оно присуще субъекту, какъ таковому, и образуетъ его. Называть же воспріятіе субъективнымъ только въ силу того, что субъектъ имѣетъ его, какъ свое, сознаетъ, какъ свое, несогласно съ обычнымъ словоупотребленіемъ. Здѣсь, какъ въ тысячѣ подобныхъ случаевъ, все дѣло въ томъ, чтобы твердо установить смыслъ словъ и при употребленіи одного и того же слова не смѣшивать его различныхъ значеній. Въ обычномъ смыслѣ слова субъективнымъ называютъ то, что свойственно

¹⁾ См. Солипсизмъ въ сборникѣ № 6 „Новыхъ идей въ философіи“ 1913. Стр. 12,9.

одному субъекту въ противоположность другимъ, и сферу такихъ особенностей, которыми субъекты отличаются другъ отъ друга: субъективный вкусъ, субъективные взгляды и чувства, субъективныя ощущенія органовъ чувствъ. И въ этомъ субъективномъ субъектъ находитъ самого себя, имѣть самого себя, пребываетъ въ немъ. Это одинаково относится къ его мыслямъ, чувствамъ, рѣшеніямъ. Ни у кого другого нѣтъ точно такихъ же, разъ они имѣются у меня, и безъ нихъ я не зналъ бы больше, что я изъ себя представляю. И такъ же, то-есть одинаково по качеству, какъ я знаю и чувствую себя въ этомъ своемъ тѣлѣ, находить себя, вѣроятно, и каждый другой въ своемъ тѣлѣ, но никто не находитъ себя такъ въ моемъ, и я себя—ни въ чьемъ другомъ. Сколько людей на свѣтѣ, столь же многообразно и „чувствованіе себя въ своемъ тѣлѣ“. И каждое тѣло отличается отъ другого уже тѣмъ, что занимаетъ другую часть пространства; и отъ всего, что качественно присуще ему, и отъ его положенія каждый разъ въ пространствѣ зависитъ безконечно многое въ составѣ и качествѣ содержанія сознанія; далѣе, столь же многое въ этомъ содержаніи зависитъ и отъ того, что пришлось данному сознанію воспринять, какія мысли и чувства были пробуждены въ немъ и какого рода привычки пониманія они развили, какія прирожденные способности воспріятія и пониманія упражнялись при этомъ. Въ собственномъ тѣлѣ и въ собственномъ мышленіи, чувствованіи и волѣ вы находите самого себя въ отличіе отъ всякаго другого человѣка, но въ звѣздномъ небѣ, которое мы въ полномъ согласіи созерцаемъ рядомъ, ни вы не находите себя, ни я себя. Ибо при общности этого объекта воспріятія, которая вѣдь только подтверждается возможностью учестъ и откинуть незначительныя различія обоихъ нашихъ образовъ воспріятія, ни одинъ изъ воспринимающихъ субъектовъ не можетъ относить его къ себѣ, какъ свой отличительный признакъ. Объ этомъ мы уже толковали. То, что мы находимъ этотъ объектъ, какъ наше общее достояніе,

связывает насъ, и безъ этой связи мы не могли бы со-
всѣмъ существовать. Но эта общность придаетъ вѣдь и
объекту самостоятельность, которая должна помѣшать
считать каждому этотъ объектъ своей субъективной при-
надлежностью, ибо свою независимость отъ даннаго субъ-
екта онъ доказываетъ тѣмъ, что является объектомъ дру-
гого субъекта. И онъ вѣдь совершенно не зависитъ отъ
нашего произвола. Онъ появляется и исчезаетъ не по за-
конамъ смѣны нашихъ представлений, не по нашему жела-
нію и волѣ, но по своимъ собственнымъ законамъ, изслѣ-
довать которые наша—задача“¹⁾.—Ясно, что въ смѣшеніи
виновны сами обвинители Шуппе, подмѣняя его взглядъ
своими традиціонными представленіями.

Согласно критическому понятію сознанія нужно тща-
тельно различать между *состояніемъ* сознанія и *содержаніемъ*
сознанія или содержаніемъ сознанія въ субъективномъ
смыслѣ и его содержаніемъ въ объективномъ смыслѣ. Со-
стояніемъ сознанія или субъективнымъ его содержаніемъ
является каждое психическое переживаніе, всякій психиче-
скій феноменъ, появляющійся въ полѣ даннаго сознанія.
Содержаніемъ же сознанія въ объективномъ смыслѣ являет-
ся все то, что фигурируетъ въ качествѣ его предмета.
Объективное содержаніе тоже принадлежитъ къ полю со-
знанія, но совершенно иначе, чѣмъ субъективное содержа-
ніе. Его отношеніе къ сознанію есть *объектное отношеніе*,
сознаніе сознаетъ его, какъ предметъ свой, т.-е. отрѣшаясь
отъ своей индивидуальной окраски, отъ своей непосред-
ственной жизни и сосредоточиваясь на обще-сознательной
объективности. Отношеніе же субъективнаго содержанія
къ сознанію есть *отношеніе переживательное*, сознаніе живетъ

1) См. *ibid.*, стр. 123 сл. сл. Срв. Die Bestätigung des naiven Realismus (Напечатано въ видѣ приложенія къ книгѣ *Авенариуса* „Der menschliche Weltbegriff“ 3 Aufl. 1912) s. 149 f. Абзацъ начинается словами: „Wenn ich an anderen Stellen die Welt im ich sein lasse, so habe ich doch für jeden, der den guten Willen hat mich zu verstehen, ausreichend erklärt, Was ich meine...“
И т. д.

въ немъ непосредственно, какъ данное индивидуальное сознание, отвлекшись отъ обезличивающаго его отношенія къ предметности ¹⁾).

Только въ томъ случаѣ, если бы Шуппе сводилъ объективное содержаніе сознанія на субъективное его состояніе, было бы правомѣрно вмѣнять ему въ вину субъективизированіе міра вещей и провозглашеніе въ себѣ замкнутого солипсизма. Но Шуппе движимъ, какъ это видно изъ приведенныхъ цитатъ, совершенно обратными намѣреніями: онъ принципиально разграничиваетъ эти моменты. И не слѣдуетъ обманываться насчетъ этого первоначальнымъ исхожденіемъ Шуппе изъ факта сознанія. Въ первый моментъ сознаніе имъ берется во всей полнотѣ своихъ элементовъ, какъ оно непосредственно дано, т.-е. равнымъ образомъ и до-субъективистически и до-объективистически. Изойдя же изъ такого первичнаго факта сознанія, Шуппе тотчасъ же производитъ указанное разграниченіе и базируетъ свою гносеологію и онтологію всецѣло на объективномъ моментѣ сознанія, на предметномъ его содержаніи.

Такимъ образомъ, весь пресловутый субъективизмъ Шуппе оказывается просто напросто новымъ, непредвзятымъ и критическимъ подходомъ къ разрѣшенію старой центральной въ философіи проблемы бытія. Все въ общемъ остается попрежнему: вещи — вещами, психическія переживанія — психическими переживаніями. Вотъ эта комната и для Шуппе, какъ для наивнаго натуралиста и матеріалиста, есть комната, а не представленіе или воспріятіе сознанія; вотъ этотъ домъ и для него есть домъ, а не греза, порожденная духомъ. Онъ и не пытается переносить ихъ изъ внѣшняго міра въ голову человѣка. Но вмѣстѣ съ тѣмъ не хочетъ онъ признать за ихъ сущность и подлинную природу и то, какъ они даны чувственно каждому индивидуальному сознанію. Онъ не хочетъ безъ критики и анализа

¹⁾ Срв. *Husserl*, *Logische Untersuchungen*, II (1901) s. 324—399, а также см. статью *H. H. Joachim'a* *Psychical Process в Mind* (№ 69, 1909) p. 65 ff.

отдаться на волю догматическихъ познаній чувственнаго опыта. Онъ напоминаетъ, что весь смыслъ независимаго существованія отдѣльныхъ вещей тѣсно связанъ съ тѣмъ фактомъ, что онѣ сознаются сознаниемъ. Только на основаніи начальнаго признанія этого факта, по его мнѣнію, можетъ быть правильно понято, что означаетъ собою внѣшнее существованіе вещей вообще. И отсюда-то, изъ этого наинепосредственнѣйшаго и наизначальнѣйшаго пункта начинается онъ свое критическое изслѣдованіе ихъ бытійной сущности ¹⁾.

Этотъ объективизмъ, присущій имманентизму Шуппе и по его внутреннимъ aspiraціямъ, и по вытекающимъ изъ него на дѣлѣ послѣдствіямъ еще явственнѣе выступить на передній планъ, если сравнить его не только съ натуралистическимъ міропониманіемъ, но и со спиритуалистической точкой зрѣнія, представители которой тоже не прочь обвинить Шуппе въ субъективизмѣ. Спиритуализмъ есть міропониманіе, которое сводитъ міръ и по его истокамъ и по его составу къ единому духовному началу. Тѣ спиритуалистическія теоріи, которыя допускаютъ какое-либо духовное начало, противодѣйствующее духу и побуждающее его выйти изъ его границъ и сотворить міръ матеріальныхъ вещей, съ одной стороны столь же внутренне противорѣчивы, какъ и любое дуалистическое ученіе вообще, а съ другой являются столь же спиритуалистическими, сколь и не спиритуалистическими. Истинный спиритуализмъ долженъ все объяснять изъ единого духовнаго источника, все сводить къ одному и тому же духовному принципу.—Этотъ духовный принципъ спиритуализмъ мыслить себѣ по подобію съ человѣческой душою. Въ своемъ непосредственномъ внутреннемъ опытѣ спиритуалистъ открываетъ этотъ принципъ въ лицѣ дѣйственной сущности своего собствен-

¹⁾ Срв. *Schuppe*, Bergmanns Reine Logik und die „Erkenntnistheoretische Logik“ mit ihrem angeblichen Idealismus въ Vierteljahrshr. f. W. Phil. (1879) s. 478 f. См. R. W. Emerson, Works vol. I (1890) p. 268.

наго индивидуального сознанія и затѣмъ истолковываетъ въ его терминахъ все содержаніе вселенной.

Если выразить это въ понятіяхъ критической гносеологіи Шуппе, то вотъ что получится: спиритуалистъ, вполне правильно признавая за корень челоѣческой души, какъ таковой, субъективный моментъ сознанія, затѣмъ, безъ всякихъ правъ на то, истолковываетъ въ терминахъ этого субъективно-сознательнаго момента все объективное содержаніе сознанія, т.-е. превращаетъ объективный моментъ его въ субъективный. Не это ли—настоящій и подлинный субъективизмъ? Не въ правѣ ли Шуппе возратить поборникамъ спиритуалистической доктрины сторицею ихъ упрекъ и обвиненіе въ субъективизмѣ? И не правильно ли будетъ, стоя на критической почвѣ, признать, что понятіе „сознаніе вообще“ представляетъ собою гораздо болѣе *бытійный и объективистическій* принципъ объясненія міра, чѣмъ абсолютный дѣйственный духъ спиритуализма, такъ какъ „сознаніе вообще“ получено отправляясь отъ объективнаго содержанія сознанія, отъ бытія въ сознаніи, а понятіе абсолютнаго духа есть продуктъ размышленій надъ его чисто-субъективнымъ, индивидуальнымъ моментомъ, надъ состояніями или переживаніями сознанія, надъ самою индивидуально-сознательною стороною факта сознанія?

Кантъ положилъ начало глубокой радикальной реформѣ понятія сознанія, вскрывъ въ фактѣ сознанія эти два самостоятельныхъ момента: субъективный и объективный,—сознанія, какъ переживанія, и бытія, какъ содержанія сознанія,—и признавъ для теоріи познанія и бытія принципиальную важность только за вторымъ, отмѣченнымъ имъ многократно въ различныхъ его произведеніяхъ именемъ „сознанія вообще“. „Дѣло чувствъ, говоритъ онъ въ одномъ изъ наиболѣе ясныхъ и убѣдительныхъ мѣстъ, созерцать, дѣло разсудка—мыслить. Мыслить же значить соединять представленія въ какомъ-либо сознаніи. Это соединеніе возникаетъ либс

только въ зависимости отъ субъекта и бываетъ тогда случайно и субъективно, либо оно устанавливается само по себѣ и бываетъ необходимо или объективно. Соединеніе представленій въ какомъ-либо сознаниіи есть сужденіе. Стало-быть, мыслить значить то же, что и судить или относить представленія къ сужденіямъ. Поэтому, сужденія или чисто субъективны, когда представленія бываютъ отнесены къ сознанию только въ субъектѣ и только въ немъ соединяются, или сужденія объективны, когда представленія соединяются въ сознаниіи вообще, т.-е. необходимымъ образомъ¹⁾. Этимъ разграниченіемъ былъ сдѣланъ рѣшительный шагъ за предшествовавшіе Канту эмпиристическіе и метафизическіе способы міроистолкованія: на мѣсто „пучка переживаній“ и душевной субстанціи былъ поставленъ чисто-гносеологическій принципъ. Шуппе одинъ изъ первыхъ вспомнилъ объ этомъ „Коперниковскомъ дѣяніи“ Канта послѣ длительного періода забвенія и отдался разработкѣ, укрѣпленію и методическому проведенію основныхъ идей Канта²⁾. Этимъ онъ, безспорно, сдѣлалъ большое

1) См. *Kant*, Prolegomena § 22; ср. также § 29. Въ *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie* Bd. II № 981 сказано: „Категорія есть представленіе отношенія множественности созерцанія къ общему сознанию (къ общности сознанія, которое и является собственно объективнымъ)“.

2) Въ своей послѣдней статьѣ о Шуппе („Вопросы философіи и психологіи“, кн. 116, стр. 33 с. с.) Н. О. Лосскій склоненъ видѣть въ ученіи Шуппе шагъ отъ Канта въ сторону совершенно новой и, какъ онъ думаетъ, совсѣмъ не-кантіанской теоріи. Н. О. Лосскій былъ бы совершенно правъ, если бы критицизмъ Канта дѣйствительно сосредоточивался на мысли о томъ, что вся данная въ опытѣ природа есть „созданіе человѣческаго разсудка“ (*ibid.* стр. 34) и что Кантово ученіе есть „психологистическій феноменализмъ, субъективизмъ и антропоцентризмъ“ (*ibid.*) Но думается, что у Канта слишкомъ рѣзко выражена и слишкомъ много разъ подчеркивается объективистическая тенденція, чтобы признать такой взглядъ на Канта вѣрнымъ. Думается, что съ поразительной уже ясностью провелъ Кантъ различіе между знаніемъ индивидуальнымъ и неиндивидуальнымъ, а объективнымъ, что трансцендентальную апперцепцію, на которой покоится вся его гносеологія, онъ неотступно ставилъ въ связь именно съ неиндивидуальнымъ знаніемъ и что только неиндивидуальное знаніе такимъ образомъ являлось у него „создателемъ“ опыта, а ни въ коемъ случаѣ не индивидуальный, т.-е. чело-

дѣло и заслужилъ большаго вниманія и признанія, большаго, чѣмъ то, которымъ наградила его покамѣсть современная философская мысль ¹⁾.

Б. Яковенко.

вѣческой умъ. Не на это ли указываетъ и его ориентировка на фактъ математической науки, и то, какъ строить онъ и обосновываетъ такъ называемыя „основоположенія разсудка“? Думается, что натяжкой будетъ не объективистическое истолкованіе Канта, слѣдующее не только за современными руководителями критицизма (Когеномъ, Виндельбандомъ, Рилемъ, Либманомъ, Ренувье, Гриномъ, Кэрдомъ, Рэйсомъ, Кантони и др.), но и за ближайшими учениками Канта (вродъ Маймона и Бэка), и нисколько не боящееся признать въ кантовской „буквѣ“ *очень много остатковъ*, совершенно не соответствующихъ сущности его ученія, а скорѣе исключительно-субъективистическое его пониманіе, которое лишаетъ *всякой возможности* понять то, какимъ образомъ Маймонъ могъ считать себя лишь простымъ комментаторомъ Канта, Фрисъ выдавалъ себя за его правовѣрнаго ученика, а Гегель такъ интерпретировалъ трансцендентальную апперцепцію Канта, какъ это онъ дѣлалъ въ своихъ первыхъ статьяхъ (см. S. Werke, Bd. I, s. 18 ff.). Не говоря уже о томъ, что всѣхъ руководителей современного критицизма придется почестъ либо слѣпцами, либо ослѣпленными.—На дѣлѣ Шуппе, идя въ этомъ отношеніи рука объ руку и съ Когеномъ, и съ Ренувье, и съ Кэрдомъ, и съ Кантомъ, и съ Виндельбандомъ, и съ Рилемъ, повторяетъ ученіе Канта, очистивъ его только отъ слишкомъ явныхъ и кричащихъ остатковъ докантинскаго догматизма. То, что Н. О. Лосскому такъ нравится въ Шуппе, пришло къ нему *только и только* отъ Канта. И то новое ученіе о сознаніи, которое Н. О. Ласкій считаетъ столь великимъ приобрѣтеніемъ, есть не что иное, какъ раскрытіе подлинныхъ мыслей Канта. Порвать съ Кантомъ (съ тѣмъ Кантомъ, который является авторомъ вышеприведенной цитаты) значитъ для этого ученія отказаться отъ самого себя.

¹⁾ Такъ что и теперь еще приходится повторить слова П. Б. Струве объ „Erkenntnisth. Logik“ Шуппе: „Этотъ классическій трудъ до сихъ поръ, къ сожалѣнію, мало оцѣненъ и еще менѣе извѣстенъ“. (См. книгу Н. Бердяева, „Субъективизмъ и индивидуализмъ“ 1901, стр. XXVI, прим.).

Недостатки гносеологіи Бергсона и вліяніе ихъ на его метафизику.

Философія Бергсона есть интуитивизмъ, примѣненный для построенія метафизики. Въ наше время, берясь за разработку метафизики, необходимо дать ей гносеологическое оправданіе, что и дѣлаетъ Бергсонъ въ своемъ ученіи объ интуиціи, какъ источникъ абсолютнаго знанія. Однако интуитивизмъ Бергсона содержитъ въ себѣ крупныя недостатки, тяжело отражающіеся на его метафизическихъ теоріяхъ. Эти недостатки его гносеологіи и вліяніе ихъ на метафизику я и сдѣлаю предметомъ критическаго разсмотрѣнія.

Прежде всего слѣдуетъ отмѣтить методологическое несовершенство теорій Бергсона: гносеологическое изслѣдованіе у него сплетено съ психологическимъ, фізіологическимъ и метафизическимъ. Какъ извѣстно, современная философія рѣзко различаетъ эти стороны проблемы знанія. Необходимость изслѣдовать знаніе по всѣмъ направлѣніямъ она признаетъ, но утверждаетъ, что изученіе психологіи знанія, фізіологическихъ условій его, генезиса его не даетъ отвѣта на вопросъ, что такое истина и каковы ея свойства. Это различеніе гносеологіи, психологіи знанія и другихъ наукъ о знаніи не слѣдуетъ понимать, какъ требованіе внѣшняго отдѣленія ихъ другъ отъ друга. Въ одномъ и томъ же изслѣдованіи могутъ быть страницы, посвященныя какъ гносеологическимъ, такъ и психо-фізіологическимъ вопросамъ; *такихъ переходовъ даже и нельзя избѣ-*

жить въ обстоятельномъ изслѣдованіи, потому что въ человѣческомъ знаніи субъективно-психологическіе процессы, физиологическіе процессы и объективное содержаніе знанія всегда существуютъ вмѣстѣ. Но тѣмъ отчетливѣе долженъ изслѣдователь видѣть своимъ умственнымъ окомъ, въ какой моментъ какую сторону знанія онъ изучаетъ. Въ противномъ случаѣ именно въ гносеологическомъ изслѣдованіи можетъ оказаться, что незамѣтно для самого автора важнѣйшія стороны проблемы отъ него ускользнутъ и останутся нерѣшенными. Такъ, напр., рассматривая ученіе Бергсона о знаніи, приходится сказать, что онъ собственно разработалъ обстоятельно только вопросъ о роли физиологическихъ процессовъ для познавательной дѣятельности. Какъ ни почтенна эта работа, все же для гносеологии въ точномъ смыслѣ этого слова (для теоріи истины) она имѣетъ лишь отрицательное значеніе, именно показываетъ, что физиологическіе процессы не служатъ причиною объективнаго состава воспріятія и сужденія. За этимъ отрицательнымъ ученіемъ должно послѣдовать положительное, именно анализъ состава сознанія. Въ современной гносеологии эта работа привела къ различенію важныхъ понятій: акта знанія, предмета знанія, содержанія знанія. Этотъ анализъ привелъ къ различенію субъективной и объективной стороны всякаго сужденія, а также къ открытію *логическихъ* элементовъ въ составъ всякаго *знанія*. Далѣе, въ теоріяхъ знанія, утверждающихъ непосредственную данность транссубъективнаго въ сознаніи, развито ученіе о сознаніи, какъ своеобразномъ *отношеніи* между сознающимъ субъектомъ и объектомъ ¹⁾.

Этихъ анализовъ и различеній нѣтъ у Бергсона, и этимъ обстоятельствомъ объясняется то, что, напр., въ его ученіи о воспріятіи субъективные и транссубъективные элементы сознанія смѣшиваются и переплетаются самымъ при-

1) См. объ этомъ мои статьи „Преобразование понятія сознанія въ современной гносеологии и его значеніе для логики“,—Энциклопедія философскихъ наукъ, т. I, Логика; „Преобразование понятія сознанія въ современной гносеологии и роль Шуппе въ этомъ движеніи“, Вопр. фил., кн. 116 (1913).

чудливымъ и противорѣчивымъ образомъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, рассмотримъ его ученіе о чувственныхъ качествахъ, о цвѣтѣ, звукѣ и т. п. ¹⁾

По Бергсону, въ свѣтящей, звучащей и т. п. матеріальной средѣ транссубъективно совершаются только колебанія и потому „чистое воспріятіе“, напр., краснаго луча дало бы только созерцаніе четырехсотъ билліоновъ колебаній въ секунду, но къ чистому воспріятію присоединяется дѣятельность нашей памяти, сохраняющая въ сознаниі весь процессъ колебаній, протекающей, положимъ, въ теченіе секунды, создающая взаимопроникновеніе, какъ бы сгущеніе ихъ и ведущая къ тому, что мы воспринимаемъ не раздѣльные колебанія, а нѣчто новое, именно чувственное качество — красный цвѣтъ.

Это ученіе полно противорѣчій. Въ чистомъ воспріятіи я созерцаю транссубъективные колебанія въ подлинникѣ, но вмѣшательство моей памяти превращаетъ ихъ въ ощущеніе свѣта? Гдѣ же существуетъ этотъ свѣтъ? — Если *транссубъективно*, то это значило бы, что моя память вмѣшивается въ процессъ внѣшняго міра настолько, что преобразуетъ его теченіе, въ данномъ случаѣ, напр., ведетъ къ потуханію колебаній и замѣнѣ ихъ чѣмъ-то рѣзко инымъ. Само собою разумѣется, такого нелѣпаго ученія Бергсонъ не развиваетъ; онъ полагаетъ, что благодаря дѣятельности памяти возникаетъ свѣтъ, какъ *субъективное* явленіе. Но и при такомъ истолкованіи возникаютъ безвыходныя противорѣчія: приходится думать, что колебанія транссубъективно продолжаютъ существовать, и въ то же время моя память создаетъ изъ нихъ субъективное явленіе свѣта въ моей душѣ; это все равно, какъ если бы кто сказалъ: „льномъ, выросшимъ на этомъ полѣ, я воспользовался какъ матеріаломъ для пряжи, теперь у меня есть пряжа, но въ то же время тотъ же лень продолжаетъ расти на полѣ“. Замѣчу

¹⁾ О неправильности ученія Бергсона, субъективирующаго чувственныя качества, есть цѣнныя замѣчанія въ статьѣ Б. Бабынина „Философія Бергсона“, Вопр. фил., кн. 108, 109, (1911).

еще, что учение о творческой дѣятельности памяти несогласимо съ теорією памяти, развитою самимъ Бергсономъ въ сочиненіи „Матерія и память“. Духовная память, память-греза (о ней идетъ рѣчь въ данномъ случаѣ), поскольку она есть „чистое воспоминаніе“, состоитъ, по Бергсону, въ духовномъ видѣннїи *самого подлиннаго прошлаго*, а вовсе не въ твореніи чего-то новаго; между тѣмъ, здѣсь рѣчь идетъ о твореніи новаго изъ данныхъ матеріаловъ.

Задумываясь о томъ, почему Бергсонъ принялъ учение о субъективности чувственныхъ качествъ, столь несогласное съ остальными его теоріями, можно прійти къ мысли, что ему не оставалось иного выхода, разъ субъективность чувственныхъ качествъ доказана физиологією, физикою и т. п. Однако, это соображеніе не имѣетъ силы: на дѣлѣ это учение до сихъ поръ не доказано ни физиологією, ни другими спеціальными науками. Замѣчательно, что самъ Бергсонъ привелъ въ книгѣ „Матерія и память“ одно изъ остроумнѣйшихъ соображеній, уничтожающихъ важнѣйшіе доводы въ пользу субъективированія ощущеній, но не использовалъ его для этой цѣли. „Можно спросить,—говоритъ онъ,—не содержитъ ли электрическое возбужденіе различные *составныя* элементы, отвѣчающіе объективно разнаго рода ощущеніямъ, и не сводится ли роль каждого чувства къ простому извлеченію изъ цѣлаго одной составной части, его интересующей: тогда именно одни и тѣ же возбужденія давали бы одинаковыя ощущенія, и различныя возбужденія давали бы разныя. Точнѣ говоря, трудно предположить, чтобы электризація языка, напр., не вызывала химическихъ измѣненій, а вѣдь эти измѣненія мы и называемъ вкусовыми ощущеніями. Съ другой стороны, если физикъ могъ отождествить свѣтъ съ электро-магнитной петурбаціей, можно, наоборотъ, сказать, что то, что онъ называетъ электро-магнитной петурбаціей и есть свѣтъ, такъ что зрительный нервъ дѣйствительно объективно воспринимаетъ свѣтъ при электризаціи“ 1).

1) „Матерія и память“, перев. А. Баулеръ, стр. 41.

Въ настоящее время ученіе о субъективности чувственныхъ качествъ пересматривается самими разнообразными представителями гносеологии и болѣе или менѣе рѣшительно, болѣе или менѣе полно отвергается ими: въ этомъ отношеніи интересно, напр., сравнить имманентную философію Шуппе, эмпириокритицизмъ Авенаріуса, ученіе Ремке, интуитивизмъ Лосскаго, ученія неотомистовъ и т. п. ¹⁾

Бергсонъ своею остроумною теоріею физиологической стороны воспріятія какъ нельзя болѣе содѣйствуетъ возрожденію древняго ученія о трансубъективности чувственныхъ качествъ, и тѣмъ не менѣе самъ онъ не использовалъ этой выгодной стороны своей теоріи. Основную причину этого я вижу въ томъ, что онъ слишкомъ сосредоточился лишь на физиологической сторонѣ знанія и не занялся главною задачею гносеологии—анализомъ состава сознанія и выработкою точнаго ученія о томъ, что такое сознаніе съ гносеологической точки зрѣнія.

Созиданіемъ такого ученія Бергсонъ даже и не можетъ заняться открыто, такъ какъ для этого необходимо было бы сознательно прибѣгнуть къ помощи разсудка, къ его *аналитической* дѣятельности, возводящей въ сферу общихъ понятій; между тѣмъ Бергсонъ считаетъ разсудокъ непригоднымъ для пріобрѣтенія философскаго знанія. Здѣсь кроются наиболѣе серьезные недостатки его гносеологии. Перейдемъ къ разсмотрѣнію ихъ.

Съ цѣлью очистить почву для метафизики Бергсонъ развиваетъ теорію, которую можно охарактеризовать, какъ *гносеологическій дуализмъ*; онъ вырываетъ пропасть между разсудкомъ и интуиціею, между положительными науками и метафизикою, между раціональнымъ и ирраціональнымъ содержаніемъ знанія. По его мнѣнію, для познанія подлинной дѣйствительности, напр., личности, жизни, движенія и т. п., не годятся никакія понятія разсудка. Напр., *la durée*

¹⁾ Богатая литература этого вопроса указана въ статьѣ Фришейзенъ-Кёлера „Ученіе о субъективности чувственныхъ качествъ и его противники“ перев. Г. Котляра въ № 6 „Новыя идеи въ философіи“.

(творческая измѣнчивость) не можетъ быть понятна ни черезъ понятіе единства, ни черезъ понятіе множества, ни черезъ сочетаніе этихъ понятій ¹⁾). Всѣ эти понятія разсудка, думаетъ Бергсонъ, даютъ лишь *относительное и символическое* знаніе; только интуиція способна дать знаніе абсолютное о самой подлинной дѣйствительности.

Попробуемъ строго провести такое раздѣленіе разсудочнаго пониманія и интуитивнаго постиженія дѣйствительности, и намъ сразу станетъ ясно, что метафизика по рецепту Бергсона не осуществима: если даже понятія единства и множества не выражаютъ характера подлиннаго бытія, то это значить, что оно *несказанно*, и подвигъ Бергсона, написавшаго три довольно большія книги, содержащія въ себѣ положительныя метафизическія ученія, пропаль даромъ.

Къ счастью, нѣтъ никакой необходимости приходить къ столь печальному выводу. Подвергая гносеологию Бергсона имманентной критикѣ, не трудно замѣтить, что рѣзкій дуализмъ разсудка и интуиціи имъ вовсе не обоснованъ. Что такое разсудокъ, по Бергсону? — Дѣятельность сравниванія, выдѣляющая изъ предметовъ сходныя ихъ черты, т.-е. осуществляющая *анализъ* и *обобщеніе*. Такая дѣятельность можетъ быть осуществлена лишь въ томъ случаѣ, если она направлена на какой-либо *данный* ей матеріаль. Но кто же можетъ доставить ей этотъ матеріаль, если не интуиція, — именно самонаблюденіе, внѣшнее воспріятіе и духовная память (какъ видѣніе самого прошлаго)? — Этотъ матеріаль есть подлинное бытіе, и намъ необходимо теперь отвѣтить, гдѣ, въ какой моментъ своей дѣятельности разсудокъ подмѣняетъ подлинное бытіе символами. Быть-можетъ, своею дѣятельностью анализа и абстракціи? — Анализъ есть *раздѣленіе*, абстракція — *выдѣленіе*, между тѣмъ какъ міръ есть нераздѣльный, сплошной, органически цѣльный потокъ творческихъ измѣненій. Чѣмъ органичнѣе система, тѣмъ

¹⁾ См. Бергсонъ „Введеніе въ метафизику“, стр. 204с.

болѣ рѣзкія искаженія возникаютъ при выдѣленіи изъ нея какой-либо стороны, напр., если выдѣлить сердце изъ организма человѣка. Это разсужденіе содержитъ въ себѣ безспорную истину однако лишь въ томъ случаѣ, когда рѣчь идетъ... о *реальномъ* раздѣленіи; между тѣмъ въ гносеологіи рѣчь идетъ о *мысленномъ* выдѣленіи, объ умственномъ созерцаніи одной какой-либо стороны цѣлаго, нисколько не вмѣшивающемся въ составъ и теченіе реального процесса и, слѣдовательно, вовсе не искажающемъ бытія наблюдаемой стороны цѣлаго. Если выдѣленная сторона разсматривается на фонѣ продолжающагося созерцанія цѣлаго, то не можетъ быть рѣчи даже и объ искаженіи въ смыслѣ односторонности знанія. Итакъ, аналитическая дѣятельность разсудка не искажаетъ знанія о подлинномъ бытіи, и если Бергсонъ настаиваетъ на этомъ, то является подозрѣніе, что онъ смѣшиваетъ „мысленное“ и „реальное“ раздѣленіе ¹⁾.

Таковъ первый важный недостатокъ ученія Бергсона о разсудкѣ. Далѣе, говоря о сравниваніи, производимомъ разсудкомъ, Бергсонъ утверждаетъ, что оно приводитъ къ нахожденію *сходнаго* въ предметахъ, т.-е. только къ знанію *общаго*. Между тѣмъ, въ дѣйствительности знаніе сходнаго всегда осуществляется не иначе, какъ рука объ руку съ знаніемъ различнаго: отождествленіе неосуществимо безъ различенія и наоборотъ. Выдѣленіе общаго и знаніе его, какъ общаго, достигается *путемъ отличенія его отъ индивидуальнаго*. Точно также знаніе сторонъ цѣлаго не уничтожаетъ знанія цѣлаго, а *впервые путемъ противопоставленія частей и цѣлаго приводитъ къ опознанію цѣлаго*.

Но допустимъ вмѣстѣ съ Бергсономъ, что разсудокъ своею аналитическою дѣятельностью создаетъ только знаніе, состоящее изъ общихъ понятій, и посмотримъ, правда ли, что общія понятія суть только символы, что ихъ со-

¹⁾ На этотъ недостатокъ его теоріи указываетъ И. И. Лапшинъ въ своей статьѣ «Бергсонъ» во 2-мъ изд. Энциклоп. словаря Брокгауза и Ефрона.

держаніемъ не служить подлинное бытіе. Доводы, приводимые Бергсономъ въ пользу этого утверженія, таковы: дѣйствительность есть недѣлимая сплошность, творчески измѣнчивая и неповторяемая, между тѣмъ какъ общія понятія прерывисты, неизмѣнны и имѣютъ въ виду нѣчто повторяемое безчисленное множество разъ. Изъ этихъ замѣчаній о характерѣ общихъ понятій одни невѣрны, а другія, хотя и вѣрны, вовсе не доказываютъ символической природы понятій.

Прежде всего слѣдуетъ отмѣтить органическую цѣльность системы понятій, особенно замѣтную въ высшихъ, такъ называемыхъ категоріальныхъ понятіяхъ. Какъ въ душевной жизни, въ изображеніи Бергсона, каждое глубокое чувство, каждое настроеніе, поступокъ и т. п. содержатъ въ себѣ *всю душу*, такъ и въ каждомъ высшемъ понятіи содержатся *всѣ остальные понятія*, такъ что, продумавъ его содержаніе, неизбѣжно приходится перейти къ мышленію о другомъ, третьемъ понятіи и т. д. вплоть до полученія цѣлой системы понятій. Такъ, понятіе качества неразрывно связано съ понятіемъ количества ¹⁾, понятіе множества съ понятіемъ единства и т. п. Самая увлекательная работа философіи, съ такимъ успѣхомъ выполнявшаяся въ свое время Гегелемъ, теперь Когеномъ и др., состоитъ именно въ изслѣдованіи органической связи между основными понятіями, обнаруживающемъ „взаимопроникновеніе“ ихъ ²⁾.

Безъ сомнѣнія, Бергсонъ возразилъ бы на это, что недѣлимый организмъ понятій содержитъ въ себѣ только *неподвижныя логическія связи*: въ немъ есть зависимости, но нѣтъ *durée*, т.-е. нѣтъ потока творческихъ измѣненій. И въ самомъ дѣлѣ, общія понятія въ такой системѣ имѣютъ явно *внѣвременный* характеръ; я полагаю однако, что изъ

¹⁾ См., напр., Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, стр. 53с.

²⁾ См. объ этомъ, напр., N. Hartmann, Systematische Methode, Logos, т. III, вып. 2.

этого вовсе не слѣдуетъ, будто они искажаютъ живую текучую дѣйствительность. Всякое такое понятіе есть сторона, абстрагированная отъ сложнаго цѣлаго предмета. Въ предметѣ *временнаго* міра есть теченіе, творческое измѣненіе, но это нисколько не мѣшаетъ ему имѣть и такую сторону, которая вовсе не есть теченіе и не находится во времени. Если назвать первую сторону словомъ реальное бытіе, а вторую—идеальное бытіе, то можно будетъ сказать о всякой вещи временнаго міра, что она есть бытіе идеально-реальное. Такъ, всѣ отношенія, безъ которыхъ невозможна органическая цѣлость текучаго міра, принадлежать къ области идеальнаго. Наблюдая движеніе солнца, земли и луны, можно абстрагировать *положеніе* этихъ трехъ свѣтилъ на одной прямой линіи во время полнолунія и новолунія; эта абстракція не есть теченіе, но это не мѣшаетъ ей выражать сторону такого цѣлаго, въ которомъ совершается теченіе. Заблужденіе *механистическаго* міровоззрѣнія состоитъ не въ томъ, что оно приписываетъ бытіе этимъ абстрактнымъ сторонамъ дѣйствительности, а въ томъ, что оно надѣляетъ эти абстракціи самостоятельнымъ бытіемъ и пытается понять цѣлое *путемъ* *внѣшняю прикладыванія* другъ къ другу *однихъ такихъ абстракцій*. Это—заблужденіе не разсудка, а людей, неумѣло пользующихся разсудкомъ. Отъ этой ошибки свободно *органическое* міровоззрѣніе: начиная съ интуиціи *цѣлаго*, оно переходитъ къ *аналитическому* разсмотрѣнію сторонъ его, *сохраняя ихъ на фонѣ цѣлаго и не теряя его изъ виду*. При такомъ разсмотрѣніи міра идеальные принципы реального бытія оказываются, несмотря на свою безвременность, нисколько не препятствующими процессу творческихъ измѣненій. Мало того, самыя оригинальныя интуиціи Бергсона, открывающія, напр., свободу воли, становятся только болѣе выпуклыми, когда начинаешь разсматривать ихъ сквозь призму общихъ понятій, и ничуть не теряютъ отъ этого своей жизненности.

Такимъ образомъ, борьба Бергсона съ *платонизмомъ* оказывается основанною на недоразумѣніи. Искаженіе міра

является лишь тогда, когда какой-либо неумѣренный поклонникъ платоновскаго міра идей пытается построить *все временное бытіе только изъ идей*. Однако не меньшее искаженіе получается и тогда, когда утверждаютъ, будто въ мірѣ нѣтъ никакихъ безвременныхъ началъ, *будто міръ есть только потокъ измѣненій*.

Насколько такія односторонности неправильны, легче всего обнаружить путемъ столкновенія ихъ лицомъ къ лицу. Бергсонъ утверждаетъ, что безвременное бытіе есть субъективное построеніе разсудка. Наоборотъ, его антиподъ съ такимъ же мнимымъ правомъ можетъ утверждать, что измѣненіе есть субъективное представленіе, что хотя и существуетъ *представленіе измѣненія*, все же нѣтъ *измѣненія представленій*. Въ свою пользу онъ можетъ привести, напр., извѣстное заявленіе Канта: „Время слѣдуетъ считать дѣйствительнымъ не какъ объектъ, а какъ способъ представлять меня самого, какъ объектъ. Но если бы я самъ или какое-нибудь другое существо могло наглядно представлять меня безъ этого условія чувственности, то тѣ же самыя опредѣленія, которыя теперь представляются намъ, какъ измѣненія, дали бы знаніе, въ которомъ не было бы представленія времени, а, слѣдовательно, не было бы также представленія измѣненій“ ¹⁾. Кто правъ въ этомъ спорѣ?— Безъ сомнѣнія, ни тотъ, ни другой: интуиція съ неоспоримою очевидностью открываетъ наличность потока творческихъ измѣненій, но та же интуиція съ такою же очевидностью вскрываетъ и наличность безвременныхъ началъ. Если кто по недоразумѣнію станетъ отрицать одну изъ этихъ очевидностей, онъ утратитъ право довѣрять другой изъ нихъ и долженъ будетъ прійти къ самопротиворѣчивому нигилизму. Истина заключается не въ одностороннемъ актуалистическомъ реализмѣ (признающемъ только существованіе потока событій) и не въ одностороннемъ идеализмѣ, а въ органическомъ сочетаніи этихъ направленій— въ идеаль-реализмѣ. Для гносеологическаго оправданія этого

¹⁾ Кантъ, Критика чистаго разума, перев. Н. Лоссаго, стр. 52.

ученія необходимо расширить ученіе объ интуиціи въ указанномъ выше направленіи, именно признать, что и *разсудокъ есть* не что иное, какъ *видъ интуиціи*: это есть *способность созерцанія идей* (въ платоновскомъ смыслѣ), это есть видѣніе безвременныхъ началъ, лежащихъ въ основѣ временного міра.

Такой интуитивизмъ не низводитъ положительныя науки на степень лишь техническаго и относительнаго знанія; и въ положительныхъ наукахъ, и въ метафизикѣ онъ находитъ знаніе о подлинномъ бытіи, только направленное на различныя стороны міра, такъ что идеаломъ знанія ему представляется органическое сочетаніе метафизики съ положительными науками.

Невозможность обособить метафизику отъ положительныхъ наукъ до такой степени очевидна, что является вопросомъ, не ошибаемся ли мы въ истолкованіи взглядовъ Бергсона, подчеркивая его гносеологическій дуализмъ. И въ самомъ дѣлѣ, изъ сочиненій Бергсона нетрудно подобрать цитаты, показывающія, что для него, какъ и для насъ, идеаломъ развитія знанія является сочетаніе положительныхъ наукъ и метафизики. Конечно, говоритъ Бергсонъ, понятія необходимы метафизикѣ, „потому что всѣ другія науки чаще всего орудуютъ при помощи понятій, а метафизика не можетъ обойтись безъ другихъ наукъ. Но метафизика тогда лишь находится въ своей собственной сферѣ, когда она идетъ дальше понятія или, по крайней мѣрѣ, когда она избавляется отъ закоснѣлыхъ и готовыхъ понятій, для того, чтобы создавать понятія, совсѣмъ непохожія на тѣ, которыя мы обыкновенно употребляемъ, а гибкія, подвижныя, почти текучія представленія, всегда готовые вылиться въ неуловимыя формы интуиціи“ ¹⁾. „Истинно интуитивная философія осуществила бы столь желанное сліяніе метафизики и науки. Возведя метафизику въ положительную—т.е. прогрессирующую и безконечно совершенствующуюся—науку, она привела бы положительныя

¹⁾ Введеніе въ метафизику, стр. 204.

науки, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, къ сознанию ихъ истиннаго значенія, часто гораздо большаго, чѣмъ они сами полагаютъ. Она ввела бы больше науки въ метафизику и больше метафизики въ науку. Въ результатѣ ей бы удалось возстановить непрерывность между интуиціями, полученными въ положительныхъ наукахъ, черезъ большіе промежутки времени за всю ихъ исторію и всегда только лишь геніальнымъ прозрѣніемъ“¹⁾.

Замѣчательно, что Бергсонъ рѣшается даже принять за образецъ знанія *самую разсудочную* изъ наукъ, именно математику, сдѣлавъ, правда, оговорку, что онъ имѣетъ въ виду специально „методъ безконечно малыхъ“. „Современная математика,—говоритъ Бергсонъ,—есть въ сущности попытка замѣнить *готовое становящимся*, чтобы прослѣдить возникновеніе величинъ, чтобы схватить движеніе уже не извнѣ и не въ готовыхъ его результатахъ, а изнутри, въ его стремленіи къ измѣненію“²⁾.

Задача метафизики въ отношеніи къ *качеству*, по его словамъ, та же, что задача математики въ отношеніи къ *количеству*: „Скажемъ же, уже заранѣе смягчивши эту слишкомъ скромную и вмѣстѣ съ тѣмъ претенціозную формулировку, что *задача метафизики производитъ качественныя дифференцірованія и интегрированія*“³⁾.

Итакъ, Бергсонъ видитъ идеаль знанія въ сочетаніи науки и метафизики въ единое цѣлое. Однако даже изъ приведенныхъ цитатъ ясно, что онъ пытается достигнуть этой цѣли путемъ изгнанія изъ науки именно того, что дѣлаетъ ее наукою: — идей въ платоновскомъ смыслѣ этого слова. Такимъ образомъ идеаль объединенія выставленъ имъ только на словахъ, на дѣлѣ же своею гносеологіею онъ отрѣзываетъ пути для его осуществленія, такъ какъ отрицаетъ объективное значеніе понятій разсудка, выражающихъ сферу идеальнаго безвременнаго бытія.

Н. Лосскій.

1) Тамъ же, стр. 230.

2) Тамъ же, стр. 228.

3) Тамъ же, стр. 229.

Этика Метерлинка ¹⁾.

V. Двѣ міровыя тайны и ихъ соотношеніе.

Наиболѣе полное счастье, какъ мы видѣли, доступно только справедливому человѣку, мудрецу. Но это, какъ мы также не разъ имѣли случай отмѣтить, вовсе не значитъ, что для мудреца не существуетъ многочисленныхъ внѣшнихъ бѣдствій и страданій, ими причиняемыхъ, справедливость которыхъ очень проблематична. Правда, людямъ присуща тенденція всюду искать справедливости. Ищутъ они ея и въ природѣ и стремятся истолковать ея событія въ духѣ своего пониманія справедливости. „Человѣкъ не можетъ рѣшиться повѣрить, что во всемъ внѣшнемъ онъ долженъ бороться и считаться только со слѣпыми фактами и силами: водой, огнемъ, воздухомъ, законами тяготѣнія и нѣкоторыми другими. У насъ есть потребность извинять случай... Намъ нравится создавать случай болѣе справедливый, чѣмъ мы сами, и, когда онъ совершитъ неизвинимую несправедливость, то, по минованіи ошеломленія, въ глубинѣ нашего сердца мы возвращаемъ ему наше довѣріе, говоря себѣ, что мы не знаемъ всего, что онъ знаетъ, что онъ повинуется законамъ, въ которые мы не можемъ проникнуть. Міръ показался бы намъ слишкомъ чернымъ, если бы случай не былъ моральнымъ“ (Sagesse, 175 ср. Temple, 14—5, 19, 22). Но всѣ такія разсужденія покоятся, несомнѣнно, на иллюзіи, съ которой надлежитъ разстаться

1) № 117 „Вопр. фил. и псих.“.

во имя истины. Съ нами постоянно происходятъ событія, не зависящія отъ нашей воли и постигающія насъ внѣ всякой связи съ нравственнымъ закономъ. „Добродѣтель очень часто оказывается наказанной и самая сила какой-нибудь души иногда ускоряетъ ея несчастіе. Чѣмъ больше чело-вѣкъ любить, тѣмъ большую поверхность онъ предоставляетъ для благородной скорби; но мудрецъ любить увеличивать эту поверхность, которая прекрасна. Да, слѣдуетъ признать, судьба не всегда остается въ глубинѣ своихъ потемокъ; ей нужны въ нѣкоторые часы жертвы болѣе чистыя, которыя она хватаетъ, простирая на свѣтъ свои ледяныя руки... Нельзя отрицать, что Антигона является добычею холоднаго бога, потому что ея душа имѣетъ втрое больше силы, чѣмъ душа другой женщины. Она погибаетъ, потому что судьба поставила ее въ такое положеніе, что она считаетъ самую повелительную изъ своихъ обязанностей, какъ сестры. Она захвачена внезапно между смертью и любовью, и притомъ любовью наиболѣе безкорыстной, такъ какъ дѣло идетъ о любви къ тѣни, которую она никогда не увидитъ на этой землѣ“ (Sagesse, 115—6).

Нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній ожидать встрѣтить въ природѣ что-либо подобное нашему нравственному закону. Природа аморальна. „Между внѣшнимъ міромъ и нашими актами существуютъ простыя отношенія причины къ слѣдствію, по существу аморальныя. Если я совершаю какую-нибудь неосторожность или эксцессъ, то я подвергаюсь извѣстной опасности и плачу извѣстный долгъ природѣ. И, такъ какъ неосторожность или эксцессъ чаще всего имѣютъ причину, которую мы называемъ безнравственной, ибо мы должны были приспособить нашу жизнь къ маленькимъ требованіямъ нашего здоровья и нашей безопасности, то мы не можемъ удержаться отъ того, чтобы не установить извѣстное соотношеніе между безнравственной причиной и опасностью, которой мы подверглись, или долгомъ, который мы вынуждены уплатить, и у насъ возникаетъ вѣра въ

справедливость вселенной, которая составляетъ весьма укоренившійся предрассудокъ нашего сердца. Но, укрѣпляясь въ этой вѣрѣ, мы теряемъ изъ вида, что все вѣдь было бы въ томъ же положеніи, если бы эксцессъ или неосторожность имѣли причину невинную или героическую, выражаясь нашимъ дѣтскимъ языкомъ. Бросаюсь ли я въ холодную воду, чтобы спасти моего ближняго, или же падаю въ нее, пытаюсь его туда бросить, послѣдствія простуды будутъ абсолютно сходны, и ничто ни на землѣ, ни въ небесахъ, помимо меня самого и человѣка, если онъ можетъ, не прибавить страданія къ моимъ страданіямъ на томъ основаніи, что я совершилъ преступленіе, не убавитъ горести у моихъ горестей на томъ основаніи, что я совершилъ актъ добродѣтели“ (Temple, 6—7). Возможно, что неизвѣстная намъ въ цѣломъ вселенная оставила въ своемъ вѣчномъ и колоссальномъ планѣ небольшое эфемерное мѣстечко для всего человѣческаго рода, но дѣйствія самаго мощнаго, самаго лучшаго и самаго худшаго индивида имѣютъ въ этомъ планѣ не больше значенія, чѣмъ въ исторіи морей и континентовъ едва замѣтныя движенія маленькой геологической частицы. Невидимое и безконечное каждый моментъ вмѣшивается въ нашу жизнь, но только въ видѣ безразличныхъ элементовъ, огромныхъ и слѣпыхъ, которые проходятъ надъ нами и въ насъ, проникаютъ въ насъ, воздѣйствуютъ на насъ и оживляютъ насъ, совершенно не подозревая о нашемъ существованіи, какъ это дѣлаютъ вода, воздухъ, огонь и свѣтъ (108—9). „Нѣтъ идеи, о которой вселенная думаетъ меньше, чѣмъ идея справедливости. Вселенная занимается только равновѣсіемъ, и то, что мы называемъ справедливостью, есть лишь человѣческое преобразование законовъ равновѣсія, точно такъ же, какъ медь есть только преобразование соковъ, которые находятся въ цвѣтахъ. Внѣ человѣка нѣтъ справедливости“ (Sagesse, 108). Нѣтъ никакой связи между шарикомъ рулетки и жизнью игрока; шарикъ повинуетъ только сложнымъ законамъ центробѣжной и центростремительной силы; для него не

имѣютъ никакого значенія думы, волненія и надежды играющихъ, но большое значеніе получаютъ такія событія, какъ сотрясеніе пола ихъ шагами или даже восходъ какой-нибудь звѣзды на небосклонѣ (*Le double jardin*, 33—49). Не существуетъ „справедливости вещей“, справедливости физической; есть только заключающаяся въ самомъ чело-вѣкѣ справедливость психологическая и справедливость социальная, которая основана на психологической (*Temple*, 4—5). Приходится констатировать, „что есть между нашею моралью и образомъ дѣйствій природы такое же противорѣчіе, какъ между нашимъ инстинктомъ, который мы получили отъ природы, и нашимъ сознаниемъ, которое въ послѣднемъ счетѣ мы получили также отъ природы, но которое сформировали мы сами и которое мы все болѣе и болѣе твердо, въ силу самой возвышенной человѣческой морали, противопоставляемъ желаніямъ нашего инстинкта“ (45). Въ природѣ торжествуетъ всегда самый сильный и наименѣе разборчивый. Когда постигающія насъ бѣдствія мы зовемъ испытаніями, наградами и наказаніями, то мы даемъ слишкомъ высокое и слишкомъ моральное имя безразличнымъ капризамъ природы (140).

Дѣлались различныя попытки отыскать въ природѣ справедливость, но слѣдуетъ признать, что всѣ онѣ были неудачны. Такъ, на примѣръ, пытались усмотрѣть справедливость въ дѣйствіи наслѣдственности, какъ физической, такъ и духовной. Это была бы, конечно, нѣсколько странная, съ нашей обычной точки зрѣнія, справедливость, такъ какъ она карала бы дѣтей за грѣхи ихъ отцовъ. Но все таки тутъ была бы какая-то справедливость, съ которой мы могли бы освоиться. Но суть дѣла состоитъ въ томъ, что наслѣдственность сурово караетъ за такіе сравнительно невинные грѣхи, какимъ часто, на примѣръ, является алкоголизмъ, и вообще посылаетъ намъ бѣдствія въ результатѣ извѣстнаго внѣшняго поведенія, совершенно не сообразуясь съ тѣмъ, было ли вызвано это поведеніе мотивами нравственными или безнравственными. Природа вообще считается

только съ нашими внѣшними актами, а вовсе не съ намѣреніями и побужденіями къ нимъ (Temple, 7—13).

Въ наше время дѣлаются даже попытки обратнаго характера. Отчаявшись найти въ природѣ подтвержденіе нашей морали, люди пытаются распространить законы природы на наше поведеніе и, такимъ образомъ, отказываются отъ морали во имя законовъ природы. Такой смыслъ, въ глазахъ Метерлинка, имѣютъ всѣ системы такъ называемой эволюціонной морали; эволюціонная мораль основана на подражаніи природѣ, такъ какъ она возлагаетъ на каждого естественныя послѣдствія его дѣйствій; но, оперируя понятіями отбора, торжества сильныхъ и гибели слабыхъ, она вноситъ въ представленія о нормахъ поведенія ту же холодность, безучастность и равнодушіе, которымъ отличается природа, т.-е. на самомъ дѣлѣ уничтожаетъ всякую человѣческую справедливость (Temple, 48). И въ самомъ дѣлѣ, передъ нами возникаетъ серьезный вопросъ: если наша человѣческая мораль въ такой степени расходится съ законами природы, то не представляетъ ли она изъ себя простое заблужденіе, простую иллюзію, и не должны ли мы съ нею разстаться во имя истины? Вѣдь человѣкъ не долженъ жить иллюзіями; онъ всегда долженъ искать правды и подчиняться истинѣ, какъ бы она ни казалась непріемлема. Заблужденіе и ложь никогда не приносили людямъ прочнаго счастья. Иногда съ ихъ помощью достигалось временное утѣшеніе и успокоеніе, такъ какъ поддерживались надежды, несбыточныя передъ лицомъ истины. Но сколько же при этомъ даромъ терялось времени. А между тѣмъ человѣчество, которое хочетъ узнать истину, не можетъ терять времени (Temple, 16—7). „Передъ лицомъ тайны, какъ передъ лицомъ всего остального и даже болѣе, чѣмъ передъ лицомъ всего остального, дѣло идетъ уже не о красотѣ или величіи, но объ истинѣ и искренности“ (Temple, 107).

Однако, болѣе внимательный анализъ обнаруживаетъ, что въ данномъ случаѣ положеніе вовсе не такъ просто,

какъ это можетъ показаться съ перваго взгляда. Правда, мы не знаемъ послѣднихъ основанийъ нашей человѣческой морали. Какъ уже много разъ было указано, причины, по которымъ мы считаемъ одобрительнымъ служеніе добру, а не злу, даются намъ не разумомъ, но чувствомъ, сокрыты въ глубинахъ нашего безсознательнаго, передъ откровеніями котораго только почтительно склоняется нашъ разумъ, какъ передъ высшимъ свѣтомъ. Рациональнаго обоснованія морали дать мы не можемъ. Но вѣдь мы въ одинаковой степени не знаемъ и не можемъ рационально объяснить и послѣднія основания природной законѣрности. Мы не знаемъ, конечно, куда ведетъ человѣческій родъ признаваемый имъ нравственный законъ, но мы въ такой же мѣрѣ не знаемъ и того, куда направляется жизнь всего міра природной законѣрностью. Мы встрѣчаемся здѣсь съ двумя міровыми тайнами и тайну для насъ составляетъ и ихъ соотношеніе. Обѣ эти тайны остаются пока непроницаемыми для нашего интеллекта; міръ представляется намъ въ основѣ непонятнымъ и не вполнѣ согласованнымъ, и мы еще разъ убѣждаемся въ извѣстной уже намъ тщетности нашихъ попытокъ уложить вселенную въ рамки нашего силлогизма.

Но при рѣшеніи вопроса слѣдуетъ принять во вниманіе, что эти двѣ міровыя тайны стоятъ не въ одинаковомъ отношеніи къ самому человѣку. Одна изъ этихъ тайнъ, тайна моральная, заключается въ самомъ человѣкѣ и уже потому одному гораздо намъ ближе, доступнѣе, понятнѣе и родственнѣе, чѣмъ другая. Мы, конечно, могли бы разстаться съ нашей моралью, перестать руководиться нравственнымъ закономъ, присущимъ людямъ, и начать пытаться въ нашихъ дѣйствіяхъ подражать природной законѣрности. Но какое же мы имѣемъ на это право и во имя чего будемъ мы такъ поступать, если и въ природѣ, въ концѣ-концовъ, мы сталкиваемся съ непроницаемой для насъ тайной? „Желая подражать несправедливости природы, мы рискуемъ подражать и благопріятствовать нашей собственной несправедливости“ (Temple, 56). Вѣдь мы, въ концѣ-концовъ, ни-

чего не можемъ сказать объ основаніяхъ дѣйствій природы. „Она не дѣйствуетъ, какъ мы дѣйствуемъ, но, я повторяю, мы абсолютно не знаемъ, почему она дѣйствуетъ инымъ образомъ; и мы не имѣемъ права подражать кому-либо, кто, по нашему представленію, совершаетъ несправедливья или жестокія дѣйствія, разъ мы не знаемъ въ точности тѣхъ основаній, можетъ-быть, даже глубокихъ и спасительныхъ, въ силу которыхъ онъ такъ дѣйствуетъ“ (53). Конечно, возможно выставлять утверженіе, что вся наша мораль есть только иллюзія человѣческаго рода. Но, когда на этомъ основаніи намъ предлагаютъ съ нею разстаться, то возникаетъ вопросъ, во имя какой же другой иллюзіи мы съ ней разстанемся? „Если даже слѣдуетъ допустить, что все это иллюзіи, то справедливо допустить въ то же время, что иллюзія есть единственная вещь, которая можетъ завладѣть душой, и во имя какой же иной иллюзіи присвоимъ мы себѣ право относиться съ неуваженіемъ къ иллюзіи?“ (Sagesse, 102). „Изъ того, что наша мораль не пропорціональна къ огромнымъ размѣрамъ вселенной, не слѣдуетъ, что мы должны ее оставить, ибо она пропорціональна къ нашему росту и къ нашей ограниченной участи. Если даже несправедливость природы не подлежала бы спору, то слѣдовало бы рѣшить еще другой вопросъ, вполне нерѣшенный, а именно, приказано ли человѣку слѣдовать несправедливости природы... Нашъ разумъ и нашъ инстинктъ говорятъ намъ, что законно слѣдовать совѣтамъ природы, но они говорятъ также, что не нужно имъ слѣдовать, если бы это нарушило въ насъ другой инстинктъ, равнымъ образомъ глубокой, т.-е. инстинктъ справедливаго и несправедливаго. И, если инстинкты приближаются къ истинѣ и должны быть уважаемы пропорціонально ихъ силѣ, то этотъ послѣдній является, быть-можетъ, болѣе могущественнымъ, такъ какъ онъ одинъ боролся до сего дня противъ всѣхъ другихъ и не былъ еще поколебленъ. Не пришелъ часъ отъ него отказываться. Мы люди и намъ необходимо, ожидая другихъ увѣренностей, оставаться спра-

ведливыми въ человѣческой сферѣ. Мы не видимъ ни достаточно далеко, ни достаточно ясно, чтобы быть справедливыми въ другой. Не будемъ поэтому порываться въ нѣчто вродѣ пропасти, гдѣ расы и народы, безъ сомнѣнія, найдутъ исходъ, но куда человѣкъ, поскольку онъ просто человѣкъ, не долженъ проникать. Несправедливость природы, въ концѣ-концовъ, становится справедливостью для цѣлаго рода, родъ имѣетъ время ждать и эта несправедливость по его росту. Но насъ это давить и мы насчитываемъ слишкомъ мало дней. Оставимъ силу господствовать во вселенной, а справедливость — въ нашемъ сердцѣ“ (Temple, 57—8).

„Это, конечно, истина и, если хотите, самая обширная и самая вѣрная изъ истинъ, что наша жизнь—ничто, что усилія, которыя мы дѣлаемъ, достойны смѣха, что наше существованіе, что существованіе самой нашей планеты есть только ничтожная случайность въ исторіи міровъ; но вѣдь истиной является и то, что наша жизнь и наша планета оказываются для насъ наиболѣе важными феноменами и даже единственно важными въ исторіи міровъ. Которая изъ истинъ наиболѣе вѣрная? Развѣ первая съ необходимостью разрушаетъ вторую и безъ второй имѣли ли бы мы силу формулировать первую? Одна обращается къ нашему воображенію и можетъ сдѣлать намъ добро въ своей области, но другая непосредственно интересуетъ нашу реальную жизнь. Каждая должна имѣть свою часть. Самое существенное состоитъ въ томъ, чтобы привязаться не къ той истинѣ, которая, быть-можетъ, наиболѣе истинна съ точки зрѣнія вселенной, но къ той, которая болѣе истинна съ точки зрѣнія человѣческой. Мы не знаемъ цѣли вселенной и того, важны ли для нея судьбы нашего рода; слѣдовательно, вѣроятная бесполезность нашей жизни или нашего рода есть истина, которая касается насъ только не прямымъ образомъ и остается для насъ подъ сомнѣніемъ. Напротивъ, другая истина, та, которая даетъ намъ сознаніе важности нашей жизни, безъ сомнѣнія, есть истина болѣе

узкая, но она затрогиваетъ насъ на дѣлѣ, непосредственно и безспорно. Мы были бы неправы, если бы принесли ее въ жертву или подчинили посторонней истинѣ. Конечно, намъ дозволено не терять изъ вида первую, она поддержитъ и освѣтитъ вторую, она научитъ насъ не быть ея хвастливыми и ограниченными рабами, извлекающими выгоду изъ всего, чего она не охватываетъ. Но если она насъ лишаетъ мужества и парализуетъ, то это потому, что мы не въ достаточной степени отдаемъ себѣ отчетъ въ томъ огромномъ, но и очень непрочномъ мѣстѣ, которое она занимаетъ въ области важныхъ истинъ; ибо она зависитъ отъ огромнаго количества проблемъ, которыя еще не рѣшены, тогда какъ проблемы, отъ которыхъ зависитъ вторая, рѣшаются на каждомъ шагу самою жизнью“ (116—7).

Мы еще разъ убѣждаемся, что силы нашего интеллекта ограничены и что мы не имѣемъ права полагаться на него въ разрѣшеніи коренныхъ вопросовъ бытія. Человѣкъ не есть животное чисто логическое (*Intelligence des fleurs*, 158), и одинъ изъ большихъ недостатковъ нашего времени составляетъ чрезмѣрное поклоненіе передъ логическимъ разумомъ и основанными на немъ точной наукой и „здравымъ смысломъ“ въ ущербъ правамъ воображенія и мистическаго проникновенія. Не слѣдуетъ забывать, что человѣчество до сихъ поръ не жило однимъ разумомъ и, если оно двигалось впередъ, то главную поддержку при этомъ получало именно отъ мистическихъ силъ. Силы разума до сихъ поръ не работали безъ поддержки мистики и потому преждевременно ожидать, что онѣ дѣйствительно окажутся въ состояніи вести насъ впередъ безъ этой помощи. Во всякомъ случаѣ, не годится разуму выдавать показанія нашего мистическаго чувства за химеры, „такъ какъ по этому поводу мы могли бы спросить, не является ли самъ этотъ высшій судья, со всѣхъ сторонъ превышаемый и опровергаемый геніемъ природы и необъяснимыми законами вселенной, самъ гораздо болѣе химеричнымъ, чѣмъ химеры, которыя онъ пытается уничтожить“ (*Intelligence des fleurs*,

177). „Если химеры стоятъ противъ химеръ, то лучше примемъ химеры, стоящія выше, чѣмъ химеры, стоящія ниже“ (178).

При нашихъ разсужденіяхъ о несправедливости природы, которыя, какъ мы видѣли, лежатъ въ основѣ современныхъ сомнѣній въ правомѣрности человѣческой морали и предположеній объ ея иллюзорности, не слѣдуетъ забывать и еще объ одномъ. Вѣдь, въ концѣ-концовъ, и эта несправедливость природы не есть нѣчто вполне доказанное и твердо установленное. Все дѣло сводится, въ сущности, только къ тому, что мы не въ состояніи охватить природу цѣликомъ и понять ее до конца. Природа совершенно несоизмѣрима нашимъ ограниченнымъ силамъ; она располагаетъ такимъ будущимъ и такимъ пространствомъ, о которыхъ у насъ нѣтъ ни малѣйшаго представленія. Можетъ-быть, у нея есть и своя справедливость, соотвѣтствующая этому протяженію времени и этому пространству? И можетъ-быть, эта справедливость, непонятная для насъ въ нашемъ теперешнемъ ограниченномъ существованіи, станетъ доступна нашему пониманію въ загробной безконечной жизни? (Temple, 54—55). Метерлинкъ убѣжденъ въ томъ, что душа человѣческая бессмертна. Онъ думаетъ только, что обычные представленія о бессмертіи души слишкомъ дѣтски и наивны и потому очень затемняютъ вопросъ для болѣе критическаго ума. По обычнымъ представленіямъ подъ бессмертіемъ души слѣдуетъ понимать нѣчто въ родѣ безконечнаго продолженія нашего земнаго личнаго сознанія, основаннаго на памяти. Метерлинкъ согласенъ, что въ этой формѣ бессмертіе души непредставимо и мало вѣроятно: вѣдь это сознаніе даже въ предѣлахъ земной нашей жизни постоянно прерывается, хотя бы сномъ, и очень часто намъ измѣняетъ и помимо этого, постепенно притомъ ослабѣвая по мѣрѣ приближенія старости. Но бессмертіе становится вполне допустимымъ, если представлять его себѣ, какъ высшую жизнь духа, превышающую предѣлы нашего обычнаго сознанія; проблески

такой жизни мы ощущаемъ въ себѣ, когда бываемъ охвачены порывомъ безкорыстной симпатіи къ другому чело-вѣку или же погружаемся въ эстетическое созерцаніе и т. п. (*Intelligence des fleurs*, 277—313) ¹⁾.

Есть, во всякомъ случаѣ, свое величіе и въ томъ положеніи, которое является удѣломъ чело-вѣка въ его земной жизни. Правда, онъ не знаетъ навѣрное, справедлива ли судьба, и даже имѣетъ очень много видимыхъ основаній вѣрить въ ея несправедливость. Но вѣдь только при этомъ условіи и возможна безкорыстная добродѣтель и безкорыстная заслуга. „Какая душа могла бы себя назвать доброй, если бы награда была обезпечена?“ (*Sagesse*, 124). Когда мы жалуемся на несправедливость судьбы, „мы забываемъ, что, если бы случай былъ надѣленъ малѣйшимъ чувствомъ справедливости, то высокая и безкорыстная мораль, о которой мы мечтаемъ, была бы невозможна... Не будемъ терять изъ вида, что именно изъ неморальности судьбы рождается болѣе прекрасная мораль. Здѣсь, какъ и вездѣ, чѣмъ болѣе чело-вѣкъ чувствуетъ себя оставленнымъ, тѣмъ болѣе онъ находитъ въ себѣ настоящей чело-вѣческой силы... Съ уничтоженіемъ возмездія и награды возникаетъ необходимость дѣлать добро ради добра... Все,

¹⁾ Свои мысли о безсмертіи души Метерлинкъ теперь подробнѣе развилъ и обосновалъ въ только что появившейся новой книгѣ „*La mort*“ (1913), съ которой я познакомился уже во время печатанія этихъ статей. И здѣсь также отрицается безсмертіе въ формѣ продолженія личнаго сознанія того же характера, съ какимъ это сознаніе является во время земной жизни. Но Метерлинкъ продолжаетъ вѣрить въ вѣчность нашего духа, указывая однако на то, что постигнуть эту тайну, какъ и тайну всякой безконечности, мы не въ силахъ средствами нашего ограниченнаго ума, и потому намъ остается впадать въ эту тайну тотъ смыслъ, который больше всего намъ поможетъ жить, больше всего соотвѣтствуетъ нашимъ идеаламъ и стремленіямъ. Мысли Метерлинка о міровой тайнѣ принимаютъ въ этомъ сочиненіи явно прагматическій оттѣнокъ и, надо думать, эта новая версія представленій Метерлинка о безконечномъ сложилась подъ прямымъ вліяніемъ Джемса, на котораго часто дѣлаются ссылки въ этой книгѣ, хотя по другимъ поводамъ, болѣе мелкимъ. Очень яркими красками изображена въ этомъ новомъ трудѣ Метерлинка неспособность нашего ограниченнаго интеллекта понять безконечный космосъ въ его цѣломъ

что мы прибавляемъ къ моральности судьбы, мы отнимаемъ отъ чистоты нашего моральнаго идеала. Напротивъ, чѣмъ болѣе мы убѣждены, что судьба несправедлива, тѣмъ болѣе мы расширяемъ и очищаемъ передъ собой поля лучшей морали“ (176—7). „Не въ законахъ тяготѣнія, но въ насъ самихъ должны мы искать награды... Есть человѣческая радость дѣлать добро, преслѣдуя опредѣленную цѣль; но есть и божественная радость дѣлать добро и ни на что не надѣяться“ (179). „Несправедливость судьбы ставить чело-вѣка на его мѣсто въ природѣ. Вовсе не полезно для него постоянно озираться вокругъ себя, подобно ребенку, который ищетъ еще свою мать“ (189).

Есть нѣчто даже возвышающее насъ въ мысляхъ о необъятности и непонятности вселенной. „Изъ самаго несоотвѣтствія между безконечнымъ, которое насъ убиваетъ, и ничтожествомъ, которое мы представляемъ, рождается чувство извѣстнаго величія въ насъ самихъ: намъ пріятнѣе быть раздавленнымъ горой, чѣмъ камешкомъ; на войнѣ мы предпочитаемъ погибнуть въ борьбѣ противъ тысячи, а не противъ одного. Интеллектъ, показывая намъ, такъ сказать, огромность нашего безсилія, тѣмъ самымъ избавляетъ насъ отъ сожалѣнія о нашемъ поражении“ (192). „Нѣчто въ нашей душѣ предпочтетъ всегда по временамъ плакать въ безграничномъ мірѣ, чѣмъ быть постоянно счастливымъ въ ограниченномъ мірѣ“ (193). „Когда наши глаза открываются, мы чувствуемъ, что надъ нами господствуетъ сила все болѣе и болѣе необъятная, но въ то же время мы приобретаемъ увѣренность все болѣе и болѣе интимную, что и мы составляемъ часть этой силы; и даже, когда она насъ поражаетъ, мы можемъ на нее любоваться, какъ Телемакъ-ребенокъ любовался силою отцовской руки“ (191).

„Если бы даже было вѣроятно, что мы не имѣемъ никакой иной миссіи, чѣмъ на моментъ занять маленькое мѣстечко, которое иначе было бы занято кузнечиками или фіалками безъ всякаго отъ этого измѣненія блеска или экономіи все-

ленной, безъ всякаго отъ этого сокращенія или продолженія хотя бы на часъ судебъ земли, если бы мы шли только, чтобы идти, не направляясь никуда, то и въ этомъ случаѣ намъ ничего бы не оставалось, какъ интересоваться этимъ бесполезнымъ шествіемъ и это было бы, сверхъ того, самымъ рациональнымъ и самымъ высокимъ рѣшеніемъ, которое мы могли бы принять“ (Temple, 102).

Человѣкъ долженъ жить, главнымъ образомъ, своею внутренней тайной, тайной моральной, а не тайной міровой. Вотъ почему неправильно поступаютъ тѣ поэты и вообще „истолкователи жизни“, которые ищутъ трагедію человѣка, главнымъ образомъ, во внѣшнемъ фатумѣ. Подобная идея ярко проведена у греческихъ трагиковъ, но она часто встрѣчается и у новыхъ, даже у такихъ, какъ Шекспиръ. Въ наше время Ибсенъ пытался воскресить ее подъ формой наслѣдственности, тяготѣющей надъ людьми. И самъ Метерлинкъ, передавая настроеніе большинства людей, посвятилъ этой мысли свои маленькія драмы (Temple, 112). Но не слѣдуетъ поддерживать въ людяхъ такое представленіе о жизни. „Конечно, съ извѣстной точки зрѣнія, несмотря на все, что мы узнаемъ, несмотря на всѣ завоеванія, которыя мы сдѣлаемъ, и всѣ увѣренности, которыя мы, быть-можетъ, приобрѣтемъ, мы всегда будемъ маленькими жалкими и бесполезными существами, обреченными на смерть и преданными во власть капризовъ невнимательныхъ и неизмѣримыхъ силъ, которыя насъ окружаютъ. Мы представляемъ моментомъ въ безграничномъ пространствѣ и не имѣемъ иной уловимой миссіи, кромѣ продолженія рода, который самъ не имѣетъ опредѣленной миссіи, въ организмѣ вселенной, протяженіе и продолжительность которой ускользаютъ отъ самаго мощнаго и самаго смѣлаго воображенія. Это — истина, одна изъ тѣхъ глубокихъ, но бездѣятельныхъ истинъ, передъ которыми поэтъ можетъ склониться мимоходомъ, но около которыхъ человѣкъ съ тысячею обязанностей, живущій въ поэтѣ, не долженъ останавливаться долго. Существуетъ куча вели-

кихъ и достойныхъ уваженія истинъ, въ области которыхъ не годится, однако, засыпать“ (115).

Истолкователь жизни долженъ обращать вниманіе людей, главнымъ образомъ, на ту моральную тайну, которая заключается въ нихъ самихъ. Устранить тайну справедливости намъ не удастся. Да это и бываетъ очень рѣдко, что тайна исчезаетъ. Большой заслугой часто является простое перемѣщеніе тайны. Это и происходитъ въ данномъ случаѣ. Мы перемѣщаемъ тайну, которой мы живемъ, въ самого человѣка и тѣмъ отводимъ ей такое мѣсто, гдѣ она становится ближе къ намъ, представляется намъ глубже и получаетъ характеръ не убійственный, отравляющій энергію, но спасительный, понуждающій къ дѣйствованію въ направленіи добра (27—32, 37).

Во всякомъ случаѣ никогда не слѣдуетъ олицетворять внѣшній фатумъ и придавать ему черты личнаго существа, по своимъ свойствамъ похожаго на человѣка, но гораздо болѣе могущественнаго, чѣмъ онъ. Главный ужасъ, который людямъ внушаетъ судьба, всегда происходилъ именно отъ такого ея олицетворенія (157).

VI. Драмы и стихотворенія Метерлинна.

Данный выше очеркъ міровоззрѣнія Метерлинка составленъ на основаніи его книгъ, появившихся въ печати, начиная съ 1896 года (*Le trésor des humbles*; далѣе идутъ: *La sagesse et la destinée* 1898, *La vie des abeilles* 1901, *Le temple enseveli* 1902, *Le double jardin* 1904, *L'intelligence des fleurs* 1907 ¹⁾). Но литературное творчество Метерлинка началось раньше и выражалось въ стихотвореніяхъ и драматическихъ произведеніяхъ. Поэтому представляетъ интересъ бросить взглядъ и на этотъ матеріаль, такъ какъ по нему въ извѣстной степени можно прослѣ-

¹⁾ О только-что появившейся (1913 г.) книгѣ „*La mort*“ сказано было выше въ примѣчаніи.

дить, какъ постепенно пришелъ нашъ авторъ къ своему міровоззрѣнію. Сверхъ того, здѣсь мы найдемъ рядъ не лишенныхъ интереса художественныхъ иллюстрацій къ отвлеченнымъ разсужденіямъ поэта-мыслителя. Я не ставлю себѣ задачи произвести подробный разборъ этихъ вещей Метерлинка, эстетическую критику оставлю совершенно въ сторонѣ и ограничусь тѣмъ, что въ возможно краткой формѣ попытаюсь намѣтить философское содержаніе, заключающееся въ этихъ произведеніяхъ.

Первый трудъ Метерлинка ¹⁾, появившійся въ 1889 г., носитъ названіе „Теплица“ (Les serres chaudes). Очень трудно передать общее содержаніе это сборника стихотвореній, написанныхъ въ весьма свободной и часто причудливой внѣшней формѣ. Здѣсь описываются страданія человѣческой души, которая изображается авторомъ въ видѣ растенія, заключеннаго въ теплицу. На образахъ, создаваемыхъ при этомъ фантазіей автора, явственно отражаются картины родного города Гента съ его мрачными каналами, госпиталями, старыми замками и монастырями ²⁾. Душа задыхается въ тепличной влажной и тяжелой атмосферѣ, куда не проникаетъ ни вѣтеръ, ни снѣгъ, и гдѣ весь окружающій міръ видѣнъ только сквозь зеленатоватыя стекла. Въ этомъ мірѣ теплицы нѣтъ никакого порядка и связи, и воображеніе автора рисуетъ ему все время весьма странныя и противорѣчивыя по своему внутреннему содержанію картины. Мы постоянно встрѣчаемся съ самыми причудливыми сопоставленіями; поэту приходятъ на умъ „мысли принцессы, которая голодна, скука матроса въ пустынѣ, музыка мѣдныхъ инструментовъ подъ окнами неизлѣчимо больныхъ, безумная передъ судьями, военный корабль съ распущенными парусами на каналѣ, запахъ ээира въ солнечный день, бродяга на тронѣ, косарь на прудѣ, допотопныя животныя, наполняющія города, больная не-

1) Родился Метерлинкъ 29 августа 1862 года.

2) *Ансельма Гейне*, Морисъ Метерлинкъ (изд. Всеобщ. библ.), стр. 10.

вѣста, предательство въ воскресенье, маленькія дѣти въ темницѣ, умирающая у дверей кухни и т. п.". Настроеніе автора все время остается самымъ подавленнымъ и ярко пессимистическимъ. Его душа жаждетъ освобожденія отъ тепличной обстановки, но въ то же время полна усталости и скуки. Чувственные соблазны раздраютъ душу и наносятъ тяжелыя раны ея гордости. Авторъ молить Бога о томъ, чтобы Онъ послалъ дождь, вѣтеръ и снѣгъ въ теплицу. Онъ ожидаетъ хоть какого-нибудь пробужденія, мечтаетъ о томъ, чтобы прошелъ сонъ и чтобы хоть немного свѣта попало на его руки, замороженныя луной. Онъ молить Бога о томъ, чтобы Онъ открылъ ему Свои пути, освѣтилъ его усталую душу, ибо печаль его радости представляется ему травой подо льдомъ.

Въ этомъ сборникѣ, такимъ образомъ, мы уже встрѣчаемъ нѣкоторые мотивы будущаго ученія. Міръ внѣшней жизни не увлекаетъ поэта; онъ не находитъ въ немъ внутренняго смысла и не можетъ имъ наслаждаться; ему хочется проникнуть за предѣлы теплицы, въ которую помѣщена его душа, и узнать хоть что-нибудь о настоящей реальной жизни, которая скрыта тепличными стеклами и отравлена тепличной атмосферой. Но поэтъ пока остается въ предѣлахъ своей тоски; путь избавленія еще не видѣнъ.

Слѣдующимъ по времени созданіемъ поэта является драма въ пяти дѣйствіяхъ подъ названіемъ „Принцесса Малень“ (1889). Въ отличіе отъ дальнѣйшихъ драматическихъ произведеній Метерлинка, эта драма полна внѣшними событіями и имѣетъ довольно сложную интригу. Принцесса Малень помолвлена съ принцемъ Гіальмаромъ, при чемъ молодые люди искренно любятъ другъ друга. Но хитрая и чувственная королева Анна, сама питающая страсть къ принцу, сватаетъ за него свою дочь Угліану; ей удается разстроить помолвку и даже заставить отца жениха, стараго Гіальмара, влюбленнаго въ нее, объявить войну отцу неврѣсты. Въ результатѣ этой войны погибаютъ родители принцессы Малень и разрушается все ихъ королевство.

Принцесса не отказывается однако отъ своей любви къ Гіальмару. Она разыскиваетъ его резиденцію, гдѣ случай помогаетъ ей подъ видомъ служанки проникнуть во дворецъ. Тамъ она находитъ возможность открыться Гіальмару, котораго успѣли уже обручить съ Углианой. Гіальмаръ отказывается отъ своей новой невѣсты, желая остаться вѣрнымъ первой и единственной любви къ Малень. Королева Анна пробуетъ отравить принцессу Малень, но, такъ какъ врачъ даетъ слишкомъ слабый ядъ, то она, при содѣйствіи стараго короля, душитъ Малень своими руками. Старый король такъ потрясенъ этимъ событіемъ, что раскрываетъ тайну, и драма кончается тѣмъ, что принцъ Гіальмаръ убиваетъ королеву Анну, а затѣмъ и самого себя.

Въ этой драмѣ человѣческія страсти роковымъ образомъ ведутъ людей по извѣстному пути и затѣмъ, благодаря скрещиванію этихъ путей, фатально разыгрываются ужасныя событія, которыя дѣйствующими лицами смутно предчувствуются, но не предвидятся ясно. Принцесса Малень все время послѣдовательно движется по тому пути, который ей указанъ любовью къ принцу Гіальмару. Королева Анна увлечена аналогичной страстью, ослѣплена своимъ честолюбіемъ, но отличается существенно тѣмъ, что не стѣсняется никакими средствами при достиженіи своихъ цѣлей. Дороги этихъ двухъ женщинъ скрещиваются и наступаетъ катастрофа, ничѣмъ не отвратимая, хотя смутно все время предчувствуемая всѣми участниками драмы. Предчувствія эти выражаются въ томъ, что эти люди постоянно склонны въ трагическомъ духѣ истолковывать происходящія вокругъ нихъ по внѣшности совершенно невинныя событія. И чѣмъ проще и искреннѣе существо, тѣмъ сильнѣе говорить въ немъ этотъ голосъ предчувствія. Особенно ярко проявляются предчувствія у самой принцессы Малень передъ ея трагической кончиной, а затѣмъ у ея собаки Плутона. Старый король, въ концѣ драмы впадающій въ дѣтство, видитъ указаніе на совершенное имъ преступленіе во всей окружающей его обстановкѣ и проникается полной

увѣренностью, что „здѣсь есть кто-то, все знающій, здѣсь есть кто-то, все подстроившій, кто-то, все видѣвшій, но не смѣющій сказать прямо“.

Такимъ образомъ, въ этой драмѣ мы уже встрѣчаемся съ таинственной и ужасной судьбой, которая влечетъ людей въ бѣдствія помимо ихъ воли и вѣдома, воздействуя на ихъ страсти и создавая для нихъ роковыя положенія. Но внутренняя драма человѣка намъ не изображается; все дѣйствіе вертится на внѣшнихъ событіяхъ. Люди изображены пассивными жертвами судьбы, и никакой попытки ступить съ ней въ борьбу или противопоставить ей нѣчто въ родѣ будущей „Мудрости“ мы здѣсь не находимъ.

Уже съ болѣе тонкимъ символизмомъ встрѣчаемся мы въ одноактной картинѣ „Непрошенная“ (*L'intruse*, 1890), гдѣ изображается появленіе смерти въ семьѣ, которая только что была успокоена обнадеживающими заключеніями врача. Вся пьеса посвящена опять изображенію тѣхъ предчувствій грозящаго несчастія, которыя въ разной степени появляются у собравшихся рядомъ съ комнатою умирающей женщины членовъ семьи. Интересно, что больше всего безпокойства проявляетъ слѣпой старикъ, отецъ умирающей ¹⁾. Онъ пугается рѣшительно всего; онъ видитъ мрачныя предзнаменованія во внезапномъ прекращеніи пѣнья соловьевъ, въ упоминаніи о столярѣ, котораго ждутъ завтра для какихъ-то работъ, въ звукѣ оттачиванія косы, раздающемся изъ сада, въ стукѣ въ дверь и т. п. Онъ чувствуетъ приближеніе смерти: ему кажется, что кто-то вошелъ въ комнату и сѣлъ за столъ рядомъ съ находящимися въ ней людьми. Женщины также обнаруживаютъ большую чуткость, чѣмъ мужчины, присутствующіе въ комнатѣ, со включеніемъ мужа умирающей: дѣвушки раньше другихъ замѣчаютъ, что кто-то вошелъ въ садъ. Наконецъ, новорожденный ребенокъ умирающей матери начинаетъ кричать въ самый моментъ смерти. Всѣ эти существа живутъ бо-

1) Ср. съ этимъ *Trésor*, стр. 168.

лѣе внутренней, болѣе глубокой жизнью; они ближе къ своему погребенному храму, чѣмъ другіе люди.

Грандіозная аллегорическая картина набросана въ небольшой одноактной пьесѣ „Слѣпые“ (1890). Здѣсь мы находимъ изображеніе современнаго человѣчества, утратившаго вѣру и вынужденнаго полагаться только на разумъ, руководство котораго недостаточно въ основныхъ вопросахъ жизни и который именно здѣсь-то и оставляетъ насъ безъ всякой помощи. Въ пьесѣ всѣ люди, кромѣ ихъ вождя—старога священника—представлены слѣпыми. Нѣкоторые изъ нихъ—слѣпорожжденные, другіе—давно ослѣпли. Такимъ образомъ, человѣчество въ цѣломъ, по пониманію автора, ничего не видитъ вокругъ себя, живетъ въ потемкахъ и движется ощупью. Люди имѣли до сихъ поръ руководителя въ лицѣ старога священника. Онъ вывелъ ихъ на прогулку изъ старога замка, гдѣ они жили въ безопасности за стѣнами, и къ вечеру умеръ между ними, такъ что они этого не замѣтили. Все общество слѣпыхъ изображено находящимся въ томительномъ ожиданіи возвращенія священника, котораго слѣпые считаютъ просто ушедшимъ. Въ разговорахъ, которые они ведутъ между собою, авторъ пытается представить разные человѣческіе типы. Не всѣ слѣпые одинаково смотрятъ на свое положеніе и не всѣ они одинаково относятся къ старому вождю священнику, въ которомъ изображена угасающая религіозная вѣра. Прежде всего бросается въ глаза разница въ положеніи мужчинъ и женщинъ. Женщины стоятъ вообще ближе къ священнику. Онѣ однѣ его слушали и знаютъ его ученіе. Онѣ вообще чувствуютъ окружающую ихъ тайну и стараются прозрѣть. „Самая старая слѣпая“ боится встать съ мѣста, гдѣ находится. Она повинуется наставленіямъ священника, приказавшаго ждать его въ молчаніи. Она знакома хорошо съ планами священника. Слыша шумъ моря, страшщаго слѣпыхъ, она указываетъ, что молитвами этотъ шумъ заглушается. Когда къ слѣпымъ приближается собака, въ которой мужчины готовы видѣть своего новаго вождя,

она прежде всѣхъ догадывается, что это—не человѣкъ, и отказывается слѣдовать за нею. Красавица „молодая слѣпая“ также знакома съ ученіемъ священника; она знаетъ, что онъ хотѣлъ пойти по направленію къ маяку. Священникъ ее обнялъ передъ уходомъ. Она чувствуетъ свѣтъ луны, слышитъ шумъ крыльевъ пролетающихъ птицъ. Она не совсѣмъ забыла, какъ была зрячей, и можетъ узнавать, какимъ людямъ предстоитъ несчастіе. Она не теряетъ надежды на прозрѣніе, такъ какъ ея вѣки сомкнулись, но взоръ не угасъ. Себя она никогда не видала. Она слышитъ запахъ цвѣтовъ и вдохновляетъ одного изъ мужчинъ къ поискамъ за ними; сама она идетъ прямо на нихъ, но не можетъ преодолѣть встрѣчающихся на пути препятствій. Она первая слышитъ шаги таинственнаго избавителя, приближающіеся къ слѣпымъ въ концѣ пьесы. „Безумная слѣпая“ имѣетъ ребенка, который является единственнымъ зрячимъ существомъ во всемъ обществѣ. Ребенокъ подымаетъ раздирающій душу плачь при приближеніи таинственныхъ шаговъ. Остальные три слѣпые все время погружены въ молитвы и молчатъ.—Совсѣмъ иначе ведутъ себя мужчины. Изъ нихъ „первый слѣпорожденный“ является типомъ упорнаго и ограниченнаго позитивиста, который не хочетъ знать никакихъ тайнъ, не хотѣлъ бы совсѣмъ уходить изъ безопаснаго замка, считаетъ глупостями всякое упоминаніе о Богѣ и готовъ идти за явившейся собакой, полагая, что она будетъ лучшимъ вожакомъ, такъ какъ во всемъ будетъ слушаться людей. У него нѣтъ воспоминаній, а сны онъ видитъ только въ полночь. „Второй слѣпорожденный“ стоитъ очень близко къ первому по настроенію, но только не такъ самоувѣренъ и проявляетъ большее безпокойство. „Третій слѣпорожденный“ любитъ огонь въ столовой; онъ боится молчанія и страшится моря. До нѣкоторой степени онъ прислушивается къ тому, что говорятъ женщины, и раскаивается, что плохо слушалъ разъясненія священника. Всѣ трое сходятся въ томъ, что слышать вокругъ себя только запахъ земли; всѣ они изъ

одного прихода. „Самый старый слѣпой“ постоянно повторяетъ, что женщины, какъ ему кажется, правы. Онъ утверждаетъ, что слѣдуетъ больше думать о жизни, и признается, что не можетъ выходить одинъ. Вообще, онъ въ большей степени чувствуетъ вокругъ себя тайну жизни, чѣмъ слѣпорожденные. „Пятый слѣпой“, кромѣ слѣпоты, страдаетъ еще глухотой. Онъ постоянно спитъ и очень огорчается, когда его будятъ. Внезапно возглашаетъ: „подайте слѣпому, ради Христа“. „Шестой слѣпой“ не совсѣмъ слѣпъ: когда свѣтитъ солнце, онъ видитъ голубую полосу; онъ надѣется прозрѣть; по указанію молодой слѣпой онъ рветъ для нея цвѣты. Въ приближающемся избавителѣ, шаги котораго слышатся женщинами, онъ предполагаетъ женщину.

Въ пьесѣ „Семь принцессъ“ (1891) мы опять находимъ то же самое описаніе тоски человѣческой души, съ которымъ встрѣчались въ сборникѣ стихотвореній „Теплица“. Семь принцессъ по смерти своихъ родителей пріѣхали къ дѣдушкѣ и бабушкѣ въ страну, гдѣ холодно и туманно, гдѣ онѣ не видятъ солнца и гдѣ имъ скучно. Онѣ больны и постоянно спятъ въ большомъ залѣ, поставивъ около себя воду, такъ какъ ихъ мучитъ жажда, и свѣтильникъ, такъ какъ онѣ боятся темноты. Наконецъ, пріѣзжаетъ давно ожидаемый принцъ и застаетъ ихъ спящими. Бабушку-королеву томятъ страшныя предчувствія. Въ залу, гдѣ спятъ принцессы, нельзя войти черезъ дверь, которая принцессами заперта изнутри, и на нихъ приходится смотрѣть черезъ окна. Принцъ проникаетъ въ залу страшнымъ подземнымъ ходомъ и будитъ всѣхъ сестеръ, за исключеніемъ, однако, самой желанной—Урсулы, которая умерла, не дождавшись его.

„Пелеасъ и Мелизанда“ (1893) опять вводитъ насъ въ царство страшной судьбы, съ которымъ мы уже имѣли дѣло въ „Принцессѣ Малень“. И здѣсь происходитъ трагедія на почвѣ страстей, возникающихъ въ людяхъ помимо ихъ воли и вѣдома. Пожилой и суровый Голо влюбляется

въ Мелизанду, молоденькую дѣвочку, встрѣченную имъ на охотѣ, и немедленно женится на ней, несмотря на то, что происхожденіе ея ему совершенно неизвѣстно. Но затѣмъ Мелизанда встрѣчается съ братомъ своего мужа, молодымъ Пелеасомъ, и между ними рождается любовь съ перваго взгляда. Голо не выносить мученій ревности и оба, влюбленныхъ становятся его жертвами, вынуждены поплатиться жизнью. Случай устроилъ такъ, что Пелеасъ, созданный для Мелизанды, слишкомъ поздно появился на ея дорогѣ. Въ драмѣ мы опять все время имѣемъ дѣло съ предчувствіями, которыя предвѣщаютъ несчастія. Но эти предчувствія нерѣдко истолковываются людьми превратно напр., Пелеасъ ошибочно относитъ посылаемые ему судьбой предостереженія къ болѣзни своего отца. Какъ и въ „Принцессѣ Малень“, никому изъ дѣйствующихъ лицъ и въ голову не приходитъ вступить въ борьбу съ судьбой и противопоставить ей какую-нибудь внутреннюю силу. Старый король Аркель прямо заявляетъ: „Я никогда не противился судьбѣ... въ жизни, вѣроятно, все предопредѣлено, не случается ничего ненужнаго“.

„Три маленькихъ драмы для маріонетокъ: Алладина и Паломидъ; Тамъ внутри; Смерть Тентажиля“ составляютъ слѣдующее произведеніе Метерлинка (1894). Почему эти пьесы названы драмами для маріонетокъ? Повидимому, авторъ хотѣлъ этимъ сказать, что истинная реальная жизнь заключается не въ рассказанныхъ тамъ внѣшнихъ событіяхъ, но скрывается глубже. Люди ведутъ двойную жизнь. Они двигаются, разговариваютъ, переживаютъ внѣшнія событія, но при этомъ внутри нихъ течетъ невидимая извнѣ таинственная жизнь души, а вовнѣ ихъ окружаетъ еще болѣе таинственная, имъ вполне неизвѣстная судьба. Старикъ въ пьесѣ „Тамъ внутри“ говоритъ: „Цѣлыми мѣсяцами мы живемъ съ тѣми, кто не принадлежитъ уже этому міру и чья душа не можетъ больше опуститься до него; мы отвѣчаемъ имъ, не думая объ этомъ; и вы видите, что происходитъ... Онѣ похожи на неподвижныхъ куколъ, а между тѣмъ

столько событій разыгрывается у нихъ въ душѣ“. И такъ, передъ нами двѣ тайны: тайна человѣческой души и тайна внѣшней судьбы.—Въ „Алладинъ и Паломидъ“, мы встрѣчаемся съ тайной человѣческой души. Старый Абламоръ, мудрецъ, который до сихъ поръ останавливалъ событія и точно сковалъ судьбу, вдругъ ощущаетъ въ себѣ любовь къ маленькой рабынѣ изъ Греціи, Алладинѣ, и начинаетъ жадать событій, разсуждая, что даже несчастье лучше, чѣмъ жизнь тихихъ ожиданій. Паломидъ—женихъ послѣдней оставшейся въ живыхъ дочери Абламора, Астолэны, хотя и понимаетъ, что душа Алладины въ сравненіи съ душой Астолэны—душа ребенка, бѣднаго, слабаго ребенка, но все же не можетъ сопротивляться внезапно охватившей его любви къ Алладинѣ. Абламоръ, внѣ себя отъ ревности и отъ скорби за свою дочь, запираетъ влюбленныхъ въ подземелье и самъ исчезаетъ въ безуміи. Охваченнымъ страстью Алладинѣ и Паломиду на первыхъ порахъ подземелье кажется чуднымъ волшебнымъ гротомъ, но все великолѣпіе меркнетъ, лишь только гуда проникаетъ солнечный свѣтъ, и влюбленная пара падаетъ въ море, даже не сопротивляясь опасности. Будучи спасены оттуда, Паломидъ и Алладина не могутъ однако пережить своего разочарованія и умираютъ, не жалѣя солнечныхъ лучей, въ полной увѣренности, что опять увидятъ новую зелень травъ.—Въ пьесѣ „Тамъ внутри“ изображены люди, спокойно сидяшіе въ мирной семейной обстановкѣ у себя дома, занимающіеся своими обычными дѣлами, считающіе себя въ полной безопасности за запертыми засовами и не подозревающіе, что неподалеку отъ нихъ только что разыгралась душевная драма одной изъ трехъ дочерей семейства; она утопилась въ рѣкѣ и трупъ ея уже несутъ къ нимъ въ домъ. Чужіе люди уже знаютъ про несчастье, постигшее семью, но самой семьѣ оно еще остается неизвѣстнымъ. Правда, у сестеръ умершей возникаютъ какія-то смутныя предчувствія, которыя заставляютъ ихъ подходить къ окнамъ и всматриваться въ темноту, но смотрятъ онѣ

не въ ту сторону, откуда идетъ несчастіе.—„Смерть Тентажиля“ изображаетъ власть смерти надъ людьми. Смерть—ревнивая королева, живущая въ башнѣ, откуда она не показывается; всѣ ея приказанія слѣпо исполняются, хотя неизвѣстно, какъ передаются; никто не можетъ противиться ея велѣніямъ. Воспитатель Агловаль привезъ маленькаго Тентажиля по ея приказанію изъ его безопаснаго убѣжища. Правда, прислужницы королевы отступаютъ передъ крикомъ самого Тентажиля, но, когда онъ заснулъ, вся сила любви его сестеръ, спящихъ съ нимъ и опутавшихъ его своими волосами, не можетъ спасти его отъ этихъ прислужницъ. Золотистые волосы сестеръ обрѣзываются ножницами и, когда сестра Игрэнъ, разбуженная крикомъ Тентажиля, находитъ дорогу къ жилищу королевы по разбросаннымъ на пути волосамъ, то ей не удается открыть желѣзную дверь, имѣющую лишь узенькую щель, и Тентажилъ погибаетъ въ башнѣ смерти. Даже сила женской любви оказывается ничтожной передъ неумолимымъ господствомъ старой королевы, которая хочетъ властвовать одна.

Въ одинъ годъ съ „Сокровищемъ смиренныхъ“ (1896) появляется новая драма Метерлинка „Аглавена и Селизетта“. Здѣсь мы находимъ гораздо меньше внѣшняго символизма и гораздо больше углубленія въ сокровенныя переживанія человѣческой души. Внѣшнихъ событій въ драмѣ чрезвычайно мало.—Красивая и умная Аглавена и Мелеандръ любятъ другъ друга съ перваго взгляда такой любовью, при которой души начинаютъ говорить одна другой раньше, чѣмъ раскрываются губы; они созданы другъ для друга и живутъ другъ другомъ. Но Мелеандръ—мужъ некрасивой и невидной, маленькой Селизетты. Она его горячо любитъ, но слишкомъ проста для него. Мелеандръ ее скорѣе жалѣетъ, чѣмъ любитъ; Селизетта жалуется, что онъ ее любитъ за что-то другое, тогда какъ ей хотѣлось бы, чтобы онъ ее любилъ за то, что это—она, только за это. Для Селизетты такой любви мало; она

чувствуетъ себя лишней, мѣшающей чужому счастью. Она не можетъ перенести того, что къ ней стали относиться покровительственно, что съ ней не говорятъ иначе, какъ съ улыбкой, цѣлуютъ ее въ лобъ, называютъ маленькой Селизеттой. Правда, любовь Аглавены и Мелеандра остается вполнѣ чистой; Аглавена мечтаетъ о томъ, что всѣ они будутъ счастливы втроемъ. Мелеандръ любитъ и ту, и другую, но разную любовью. Тѣмъ не менѣе въ головѣ Селизетты складывается планъ пожертвовать собою для любящихъ другъ друга и любимыхъ ею самою людей. Когда Аглавена убѣждается въ томъ, что счастье втроемъ невозможно, такъ какъ не насталь еще часъ, когда люди могли бы такъ соединиться, то она рѣшается уѣхать и прямо сообщаетъ объ этомъ Селизеттѣ, чтобы она знала, какъ страдаетъ Аглавена, уходя отъ нихъ, и несла свою долю жертвъ. Но во время этихъ сборовъ Аглавены Селизетта, не говоря никому ни слова, приводитъ свой планъ въ исполненіе: она бросается съ высокой башни и умираетъ, увѣряя всѣхъ, что упала нечаянно. Аглавена вынуждена признать, что всѣ мы нищіе передъ тѣми, кто любить просто. Мелеандръ выражаетъ свое отчаяніе, проклиная красоту, потому что она ведетъ за собою несчастье, разумъ, потому что онъ хочетъ быть слишкомъ прекрасенъ, судьбу, потому что она ничего не хочетъ знать, слова, которыя обманываютъ, жизнь, которая не слышитъ жизни.

„Аріана и Синяя Борода или бесполезное освобожденіе“ (1901) представляетъ собою волшебную сказку, полную аллегорическаго смысла. Рыцарь Синяя Борода заперъ уже въ подземелье пять женъ за нарушеніе его приказа пользоваться золотымъ ключомъ. Шестая жена его Аріана—разсуждаетъ однако слѣдующимъ образомъ: „онъ меня любитъ, я прекрасна, я узнаю его тайну. Прежде всего надо нарушить приказаніе; это—первая обязанность, когда приказаніе грозно и непонятно. Другія впали въ ошибку и онѣ погибли, потому что колебались“. При помощи кре-

стьянъ, возставшихъ противъ Синей Бороды, Аріана проникаетъ въ подземелье, гдѣ заперты пять первыхъ женъ, и узнаетъ отъ нихъ, что онѣ не смѣли искать спасенія, такъ какъ это было имъ запрещено, и сверхъ того, такъ какъ онѣ боялись моря, которое могло ворваться въ подземелье, если бы онѣ стали открывать выходъ изъ него. Аріана безстрашно открываетъ этотъ выходъ и выводитъ всѣхъ на свободу. Но когда крестьяне приносятъ въ замокъ израненнаго ими рыцаря, то женщины сохраняютъ ему жизнь и освобождаютъ его. Аріана не желаетъ оставаться въ замкѣ Синей Бороды; она отправляется далеко, туда, гдѣ ее ждутъ еще. Остальныя женщины за ней не слѣдуютъ. Своимъ поведеніемъ онѣ оправдываютъ слова Аріаны, сказанныя еще въ подземельи: „бѣдныя, бѣдныя мои сестры, зачѣмъ вы желаете освобожденія, если обожаете мракъ ¹⁾“.

Содержаніе „Сестры Беатрисы“, написанной въ 1901 г., очень несложно. Принцъ Беллидоръ похищаетъ изъ монастыря сестру Беатрису, затѣмъ бросаетъ ее, и она вынуждена вести жизнь, полную испытаній, страданій и порока. Но въ теченіе двадцати пяти лѣтъ ея отсутствія Святая Дѣва, статую которой должна была охранять Беатриса, сойдя со своего возвышенія и принявъ видъ Беатрисы, исполняетъ за Беатрису всѣ ея обязанности, такъ что исчезновеніе Беатрисы остается незамѣченнымъ въ монастырѣ, и сама она становится въ глазахъ монахинь святой. По истеченіи двадцати пяти лѣтъ Беатриса возвращается, измученная и умирающая, въ монастырь. Святая Дѣва вновь занимаетъ оставленное ею возвышеніе—и Беатриса умираетъ, окруженная сестрами, которыя не замѣчаютъ перемѣны и продолжаютъ смотрѣть на нее, какъ на святую. Смыслъ этой аллегоріи, мнѣ кажется, довольно ясенъ, если

¹⁾ Аналогичное настроеніе женской души, къ чему-то стремящейся и не находящей исхода, передано и въ «*Quinze chansons*» Метерлинка, относящихся, въ большей части, къ этой же эпохѣ: «*Les filles aux yeux bandés... ont salué la vie, et ne sont point sorties*». «*Les sept filles d'Orlamonde... frappent à la porte close, sans oser l'ouvrir*».

вспомнить все то, что намъ извѣстно о взглядахъ Метерлинка на человѣческую природу. Мы знаемъ, что внутреннее реальное существо человѣка, по Метерлинку, живетъ жизнью, довольно независимой отъ всѣхъ внѣшнихъ приключеній человѣка; мы знаемъ также, что реальное существо человѣка, по внѣшности святого, можетъ быть антипатично, и, наоборотъ, какой-нибудь злодѣй можетъ быть очень привлекателенъ. Вотъ это-то раздвоеніе человѣческаго существа и изображено аллегорически въ „Сестрѣ Беатрисѣ“: пока внѣшне существующая Беатриса странствуетъ по свѣту, ея реальная душа остается спокойной и невозмутимой въ своей святости въ стѣнахъ обители. Всѣ внѣшніе грѣхи Беатрисы, разъ только они вызываютъ искреннія слезы ея прекрасной сущности, служатъ только къ ея спасенію. Эта мысль и проводится въ пѣснѣ Мадонны, которой открывается второе дѣйствіе:

Всякой плачущей душѣ,
 Бѣдной грѣшницѣ мгновенья,
 Простираю въ лонѣ звѣздъ
 Руки съ благостью прошенья.
 Грѣхъ не можетъ больше жить,
 Гдѣ любовь, грустя, вздохнула.
 Духъ не можетъ умереть,
 Гдѣ любовь слезой блеснула.
 Если жъ тѣмъ, кто полюбилъ,
 Суждено съ дороги сбиться,
 Слезы ихъ текутъ ко мнѣ
 И не могутъ заблудиться.

(Переводъ Л. Вилкиной).

Въ „Моннѣ Ваннѣ“ (1903) передъ нами изображается та непроницаемая стѣна, которая отдѣляетъ человѣческія души другъ отъ друга, приводитъ часто къ непониманію людьми своихъ отношеній и фатально вызываетъ человѣческую ложь. У героини пьесы—Монны Ванны—вспыхиваетъ любовь къ Принцивалле, такъ какъ она убѣждается

въ его необычайной любви къ ней, сказывающейся въ томъ, что онъ не завладѣваетъ ею, имѣя на то полную внѣшнюю возможность, и въ объясненіи съ нею вполнѣ искренъ, такъ какъ устраняетъ самъ ея ложное предположеніе о той жертвѣ, которую онъ раньше, будто бы, принесъ ей. Но тѣмъ не менѣе, Монна Ванна принимаетъ рѣшеніе отказаться отъ любви къ Принцивалле во имя вѣрности своему мужу. Когда же она убѣждается, что мужъ ей не вѣритъ, что онъ не видитъ ея такъ непосредственно, какъ это дѣлаетъ настоящая любовь, что онъ вообще неспособенъ къ любви высшаго типа, то она рѣшается солгать мужу, видя въ этомъ единственное средство успокоить его ревность, и отдается любви къ Принцивалле. „Люди безумны,—говоритъ она.—Ихъ надо обманывать. Они любятъ ложь. Когда имъ показываютъ жизнь, они думаютъ, что это смерть, когда имъ предлагаютъ смерть, они принимаютъ ее за жизнь“. „Надо еще лгать,—говоритъ старикъ Марко Колонна,—когда намъ не вѣрятъ“. Такъ кончился для Ванны ужасный сонъ и начался иной, прекрасный, чудный сонъ.

Пьеса „Жуазель“ (1903) есть фантазія на мотивъ „Сокровеннаго храма“ и „Судьбы и мудрости“. Мерлинъ прозрѣваетъ будущее свое и отчасти тѣхъ, кого онъ любитъ, такъ какъ ему удалось разбудить Аріель, гробницу своей жизни, свой сокровенный храмъ. Лансеора, сына Мерлина, соединяетъ любовь съ Жуазелью, любовь наивысшаго типа, которая проходитъ всѣ испытанія, посылаемая судьбой, не ослабѣвая, и побѣждаетъ судьбу въ той мѣрѣ, въ какой человѣкъ вообще властенъ ее побѣдить. Это любовь такого рода, что влюбленные понимаютъ другъ друга безъ словъ и даже вопреки словамъ, составляютъ одно и могутъ читать въ душѣ другъ друга, любовь такого рода, что она, смѣясь, не останавливается даже передъ преступленіемъ, чтобы снова обрѣсти счастье. Мерлинъ, изъ любви къ сыну, отказывается отъ Жуазели, хотя Аріель, желая сохранить его и свою жизнь, протестуетъ противъ этого. Мерлинъ повинуется при этомъ слабому голосу, который ничего

опредѣленнаго и увѣреннаго сказать не можетъ, но который одинъ правъ, т.-е. голосу долга. Онъ добровольно идетъ на печальную участь, которая его ожидаетъ въ случаѣ отказа отъ любви къ Жуазели. „Но не всѣ скрытыя отъ насъ предначертанія жизни такъ опредѣленны и такъ прекрасны... И мы напрасно говоримъ о томъ, что предначертано... Будемъ же наслаждаться прѣдоставленнымъ намъ часомъ въ тихой грусти, слѣдующей за большими радостями, слушая, какъ проходятъ и текутъ одна за другой минуты любви, при свѣтѣ этихъ слабыхъ лучей ночного свѣта, когда мы сжимаемъ другъ друга въ своихъ объятіяхъ, чтобы быть болѣе счастливыми... Остальное не дано еще людямъ“.

Небольшая пьеса „Чудо святого Антонія“ показываетъ намъ, что подлинный святой, появившись среди людей, погруженныхъ въ заботы и интересы чисто внѣшней жизни, не былъ бы ими узнанъ и признанъ, несмотря на чудеса. Святого Антонія узнаетъ только служанка, „такъ какъ она добра, проста духомъ, проста сердцемъ, безупречна, безъ боязни и безъ лукавства передъ великими тайнами и вѣрна своимъ смиреннымъ обязанностямъ“.

Въ „Синей птицѣ“ (1908 г.) Метерлинкъ аллегорически изобразилъ всѣ свои этическія идеи. Отсюда мы узнаемъ, что мертвыхъ нѣтъ; они живутъ въ воспоминаніяхъ, слѣдовательно, они—не мертвые; люди не знаютъ этой тайны, потому что они вообще мало что знаютъ. Картина въ царствѣ будущаго показываетъ намъ, что будущее уже дано, уже существуетъ и только остается намъ неизвѣстно. По поводу этихъ картинъ припоминаются слѣдующія строки изъ „Сокровища смиренныхъ“: „Мы находимся за тысячу вѣковъ отъ насъ самихъ, когда мы выбираемъ нашу возлюбленную, и первый поцѣлуй жениха есть только печать тысячи рукъ, стремящихся родиться, которую онѣ налагаютъ на уста желаемой ими матери. Съ другой стороны, мы знаемъ, что мертвые не умираютъ. Мы знаемъ теперь, что они находятся не около нашихъ церквей, но во всѣхъ

нашихъ домахъ, во всѣхъ нашихъ привычкахъ. Нѣтъ ни одного жеста, ни одной мысли, грѣха, слезы, атома пріобрѣтеннаго сознанія, которые бы терялись въ глубинахъ земли; при самомъ незначительномъ изъ нашихъ актовъ предки встаютъ не въ своихъ могилахъ, гдѣ они недвижимы, но въ глубинѣ насъ самихъ, гдѣ они живутъ всегда. Насъ ведетъ такимъ образомъ прошедшее и будущее. Настоящее, составляющее нашу сущность, падаетъ въ глубину моря, какъ маленькій островъ, который непрерывно гложутъ два непримиримыхъ океана“ (200—201). — Въ этой пьесѣ мы находимъ природу въ лицѣ деревьевъ и животныхъ, которая ненавидитъ человѣка, но въ то же время его боится и подъ покровомъ ночи, стерегущей тайну жизни, старается скрыть отъ него свои тайны. Исключеніе составляетъ только одно животное, преданное человѣку и искренно его любящее, именно собака. И эта собака напоминаетъ намъ тотъ граціозный этюдъ, который въ сборникѣ „Двойной садъ“ посвященъ смерти маленькой собаки и содержитъ въ себѣ чрезвычайно живое и любопытное воспроизведеніе внутренней жизни бульдога Пелеаса. — Изъ этой пьесы мы узнаемъ, наконецъ, что счастье—синяя птица,—та подлинная синяя птица, которая не боится солнечнаго свѣта и отъ него не чернѣетъ, совсѣмъ близко къ намъ. Оно внутри насъ самихъ и каждое доброе, свѣтлое движеніе нашей души, каждый порывъ любви приближаютъ насъ къ нему; только благодаря нашей нерѣшительности и неловкости оно отъ насъ ускользаетъ.

Таковы пьесы Метерлинка. Конечно, этотъ сжатый и сухой обзоръ ихъ содержанія не можетъ дать понятія обо всемъ богатствѣ поэтическихъ образовъ и глубокихъ переживаній человѣческой души, которое въ нихъ содержится. Моя задача состояла лишь въ томъ, чтобы показать, какъ постепенно занимающій насъ авторъ отъ глубокаго и безпросвѣтнаго пессимизма, налагающаго такой мрачный отпечатокъ на его первыя произведенія, отъ безнадежнаго ужаса, внушаемаго человѣку холодной и несправедливой

судьбой, пришелъ къ бодрому и энергическому міровоззрѣнію, которое сумѣло всѣмъ этимъ ужасамъ внѣшней доли человѣка противопоставить внутреннюю силу, заключающуюся въ человѣкѣ и состоящую въ его мудрости, не интеллектуальной только, но опирающейся на все духовное содержаніе. Если сдѣланный обзоръ показалъ, въ какой тѣсной связи поэтическія произведенія Метерлинка стоятъ съ эволюціей его общаго міровоззрѣнія, то моя цѣль достигнута. Намъ остается теперь подвести общій итогъ всему изслѣдованію и, между прочимъ, посмотрѣть, можно ли то окончательное міровоззрѣніе, которое сложилось у Метерлинка по преодолѣніи имъ пессимизма, назвать оптимистическимъ въ обычномъ смыслѣ этого слова.

VII. Общая оцѣнка ученія Метерлинка.

Наше изложеніе ученія Метерлинка закончено. Я постарался въ извѣстной системѣ представить тѣ соображенія по основнымъ вопросамъ человѣческаго бытія, которыя содержатся въ произведеніяхъ поэта - мыслителя. Теперь мнѣ остается въ заключеніе выразить собственное отношеніе къ нравственному міровоззрѣнію Метерлинка ¹⁾.

Въ общемъ, мое отношеніе къ этому ученію является вполне сочувственнымъ. Хотя Метерлинкъ много говоритъ на протяженіи своихъ книгъ о счастіи людей, хотя онъ приглашаетъ своего мудреца не отказываться отъ счастія, но, напротивъ, добиваться его и открывать свою душу возможно полнѣе для воспріятія радостей бытія, тѣмъ не менѣе его этику нельзя было бы назвать эвдемонистической. Во-первыхъ, Метерлинкъ признаетъ, что сколько-нибудь абсолютное счастіе человѣку недоступно. Человѣкъ всегда останется, какъ бы онъ ни былъ мудръ, во власти судьбы, которая будетъ ему посылать, по своему усмотрѣнію и часто для насъ непонятному капризу, всевозможныя бѣд-

¹⁾ Библиографія критическихъ этюдовъ о Метерлинкѣ дана въ книгѣ *Ad. van Bever et Paul Léautaud, Poètes d'aujourd'hui* (1908 г.), стр. 315 и 322.

ствія, которыя могутъ причинять ему тяжелыя страданія. Во-вторыхъ, и пониманіе счастья у Метерлинка такъ тонко и такъ возвышенно, что оно мало общаго имѣетъ съ утилитаризмомъ или эвдемонизмомъ въ обычныхъ формахъ. Въдъ мудрецъ Метерлинка часто оказывается счастливъ именно своими несчастіями. Для него благородная скорбь настолько выше грубаго довольства, что онъ никогда не промѣняетъ ее на послѣднее.

Если вдуматься хорошенько въ этику Метерлинка, то ее придется отнести, несомнѣнно, не къ числу эвдемонистическихъ моральныхъ ученій, но въ категорію тѣхъ ученій, которыя усматриваютъ разрѣшеніе нравственной проблемы въ чувствѣ человѣческаго достоинства. Въдъ для Метерлинка нравственное совершенствованіе состоитъ въ расширеніи человѣкомъ своего сознанія, при чемъ онъ долженъ все время стараться какъ можно больше почерпнуть добра и красоты изъ своего „погребеннаго храма“, изъ той своей реальной души, которая такъ мало имѣетъ общаго съ нашей внѣшной жизнью и такъ жадна къ добру и красотѣ. Но въдъ такое расширеніе духовной личности человѣка, воспитаніе въ себѣ служенія истинѣ, добру и красотѣ и составляетъ то, что называется *достоинствомъ человѣка*. И только къ человѣку, который воспиталъ въ себѣ чувство достоинства, примѣнимо то, что пишетъ Метерлинокъ о своемъ мудрецѣ; только такой человѣкъ откажется пожертвовать своей скорбью узкому мѣщанскому счастью. Откажется онъ это сдѣлать именно во имя своего достоинства: для него благородная скорбь дѣйствительно много, неизмѣримо дороже низменнаго счастья, такъ какъ, принявъ послѣднее, онъ понизилъ бы уровень своего достоинства.

Метерлинокъ ставитъ свою этику и самъ на почву достоинства. Можно привести не одну цитату изъ его произведеній, гдѣ мы встрѣчаемся именно съ этимъ словомъ. Вотъ одна изъ самыхъ яркихъ. Разсуждая въ „Погребенномъ храмѣ“ о справедливости, Метерлинокъ пишетъ: „Она поддерживаетъ въ глубинѣ нашего духа и нашего сердца по-

ниманіе и удовлетвореніе, можетъ-быть, нѣсколько разочарованное, но благородное и неистощимое, *достоинств существованія*, которыя достаточны для того, чтобы питать нашу жизнь послѣ того, какъ потеряно богатство, послѣ того, какъ молнія или болѣзнь нанесли свой ударъ, послѣ того, какъ обожаемое существо навсегда покинуло наши руки“ (95).

Этика достоинства получаетъ у Метерлинка обоснованіе, главнымъ образомъ, эмпирическое. Въ основу ея онъ кладетъ изслѣдованіе человѣческой природы. Это изслѣдованіе выводитъ его далеко за предѣлы обычной психологіи и заставляетъ создать начатки новой психологіи, той психологіи, которая пытается проникнуть за предѣлы яснаго сознанія и вскрыть сокровенное существо человѣка, въ которомъ и заключается корень нравственныхъ убѣжденій людей. Чисто Кантовская идея, что моральный долгъ живетъ въ каждомъ человѣкѣ и что въ своихъ основахъ долгъ непостижимъ и необъяснимъ для теоретическаго разума, оставаясь въ то же время самымъ высокимъ и самымъ цѣннымъ достояніемъ человѣка, получаетъ въ такой постановкѣ нѣчто въ родѣ эмпирическаго фундамента, отчего становится намъ ближе и понятнѣе. Строя ученіе о долгѣ на эмпирической основѣ, на природѣ человѣка какъ даннаго въ опытѣ существа, а не на простомъ понятіи „разумнаго существа вообще“, изъ котораго повсюду исходитъ Кантъ, Метерлинокъ въ своей этикѣ избѣгаетъ нѣкоторыхъ существенныхъ недостатковъ Кантовской морали. Признавая, подобно Канту, коренную антиномію между природной необходимостью и нравственнымъ закономъ, въ предѣлахъ, по крайней мѣрѣ, нашего человѣческаго пониманія, рѣзко проводя различіе между жизнью чисто инстинктивной и жизнью разумной, Метерлинокъ тѣмъ не менѣе не впадаетъ въ Кантовскій преувеличенный ригоризмъ и формализмъ и видную и положительную роль отводитъ въ морали чувству. При такой постановкѣ нравственное ученіе окрашивается теплымъ любовнымъ колоритомъ, оно становится для насъ го-

раздо болѣе убѣдительнымъ и пріемлемымъ, такъ какъ дѣйствуетъ не на одинъ только нашъ логическій разумъ, но и на другія стороны нашего существа, имѣющія въ морали не меньшее, если не большее значеніе, чѣмъ теоретическій разумъ.

Въ своемъ ученіи о „сокровенномъ храмѣ“ Метерлинкъ довольно близко подходитъ также къ Кантовскому разграниченію человѣка - феномена и человѣка-ноумена. Но и здѣсь онъ остается на почвѣ расширеннаго эмпиризма и не впадаетъ въ Кантовскій холодный и, въ концѣ-концовъ, ничего не объясняющій даже теоретическому разуму априоризмъ. Мистическій Метерлинковскій человѣкъ долженъ быть гораздо понятнѣе и доступнѣе людямъ, нежели Кантовскій homo noumenon. Ставши на почву сверхчувственнаго опыта, Метерлинкъ сдѣлалъ и ученіе о нравственной свободѣ человѣка, на ряду съ природной необходимостью, гораздо болѣе понятнымъ, чѣмъ оно является въ извѣстномъ Кантовскомъ построеніи. Подчеркивая все время возможность для человѣка бороться съ грозящимъ ему слѣпымъ неумолимымъ рокомъ силами своей мудрости, Метерлинкъ тѣмъ самымъ показываетъ намъ, что человѣкъ есть существо свободное и что основы этой свободы коренятся въ той мощи, которой надѣлена подсознательная сфера человѣка. Чѣмъ больше удастся человѣку ввести въ свое сознаніе содержаніе ея темныхъ идей и сдѣлать ихъ практическими идеями своего поведенія, тѣмъ на большую независимость отъ судьбы можетъ онъ рассчитывать. Метерлинкъ приближается къ Канту и своимъ ученіемъ о безсмертіи души, которое однако у него также является въ значительной степени психологизированнымъ, приближеннымъ къ природѣ человѣка, какъ она намъ извѣстна изъ опыта, и потому болѣе понятнымъ и пріемлемымъ.

Этика Метерлинка, какъ и всякая этика достоинства, носить характеръ императивный. Ея совѣты обязательны для человѣка, какъ разумнаго существа, т.-е. какъ существа, дорожающаго своимъ достоинствомъ. Уклониться отъ ея

предписаній я могу лишь путемъ заявленія, что достоинство не имѣетъ въ моихъ глазахъ никакой цѣнности. Но на такое заявленіе человѣку не такъ легко рѣшиться и въ огромномъ большинствѣ случаевъ люди, нарушающіе въ своемъ поведеніи требованія достоинства, не признаются въ этомъ открыто, но всѣми силами стараются доказать, что они только понимаютъ эти требованія иначе, чѣмъ окружающія ихъ и несогласныя съ ихъ поведеніемъ лица. Метерлинкъ показываетъ намъ всѣми своими разсужденіями, что такое оправданіе низкаго поведенія на почвѣ достоинства неосуществимо; изучая его книги, мы ясно видимъ, что есть извѣстное объективное содержаніе въ чувствѣ человѣческаго достоинства, что, хотя этика людей должна весьма индивидуализироваться, смотря по ихъ конкретнымъ задаткамъ и положенію въ обществѣ, но извѣстныя руководящія тенденціи остаются для всѣхъ общеобязательными. Можно бесконечно спорить о счастіи и немислимо навязать другъ другу опредѣленный идеаль счастія. Но споры о достоинствѣ вовсе не такъ безнадежны. Всегда возможно показать, что достоинство состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ культивированіи въ насъ именно тѣхъ духовныхъ свойствъ, которыя отличаютъ насъ отъ остальныхъ живыхъ существъ, и что человѣческое чувство уваженія—эмоція, соотвѣтствующая нравственному достоинству,—всегда вызывается совершенно опредѣленными свойствами людей. Такимъ образомъ, этика достоинства имѣетъ достаточно объективное содержаніе и въ достаточной мѣрѣ надѣлена императивнымъ характеромъ.

Эта императивность этики еще болѣе усиливается у Метерлинка тѣмъ, что онъ не отказывается и отъ извѣстнаго метафизическаго обоснованія нравственнаго долга. Расширеніе сознанія у него представляется не только единственнымъ возможнымъ путемъ для завоеванія независимости отъ внѣшней судьбы, но и дѣломъ, соотвѣтствующимъ космическому назначенію человѣка. Хотя Метерлинкъ не даетъ намъ опредѣленной метафизической схемы міро-

зданія, хотя мы постоянно встрѣчаемся у него съ упоминаніемъ о слѣпой и безжалостной, вѣроятно, вполне аморальной судьбѣ, господствующей надъ человѣкомъ, но есть у него, какъ мы видѣли, указанія и на то, что добро едва ли можетъ быть считаемо только за человѣческую иллюзію, что въ немъ есть нѣчто космическое и что человѣкъ, служащій нравственному принципу и расширяющій свою духовность, такъ же выполняетъ свое космическое назначеніе, какъ пчела выполняетъ свое назначеніе, вырабатывая медь.

Если я тѣмъ не менѣе вынужденъ сдѣлать нѣсколько упрековъ Метерлинку, то эти замѣчанія касаются сравнительно второстепенныхъ пунктовъ его ученія и притомъ такихъ, въ которыхъ, какъ мы увидимъ, самъ Метерлинкъ не особенно твердъ. Я не могу, въ частности, согласиться съ двумя идеями, которыя иногда проскальзываютъ у Метерлинка.

Первой изъ этихъ идей является его вѣра въ данность будущаго, помимо человѣческаго сознанія, которое въ силу своей ограниченности только лишено способности его видѣть, и въ связанное съ этимъ неизбежно предопредѣленіе всѣхъ событій во всемъ мірѣ и въ жизни каждаго человѣка. Мы уже видѣли, какъ изъ этой «своей вѣры Метерлинкъ выводитъ даже возможность для человѣка предвидѣть будущія событія, если только ему удастся привести свое сознаніе въ болѣе тѣсное общеніе со своей внутренней сущностью, которая стоитъ внѣ времени и для которой будущее не существуетъ. Это ученіе Метерлинка я считаю цѣликомъ неприемлемымъ и думаю, что при послѣдовательномъ его проведеніи намъ пришлось бы отказаться отъ всякой этики.

Вторымъ недостаткомъ Метерлинка я считаю его нѣсколько преувеличенный оптимизмъ, который проглядываетъ временами въ его разсужденіяхъ. Хотя Метерлинкъ и говоритъ, что „человѣческая жизнь, въ общемъ, есть нѣчто довольно печальное“ (Temple, 163), но тѣмъ не менѣе

иногда въ его сочиненіяхъ сквозить увѣренность, что міръ устроенъ, въ концѣ-концовъ, вполне разумно и что, несмотря на кажущуюся несправедливость судьбы, человечество придетъ къ блаженному состоянію, когда не будетъ ни физическихъ, ни моральныхъ страданій и восторженствуетъ добро и красота въ чистомъ видѣ. Главное основаніе для такого оптимизма высказано въ сочиненіяхъ, посвященныхъ жизни пчелъ и интеллекту цвѣтовъ. Убѣдившись въ томъ удивительномъ умѣ, который обнаруживается не только въ дѣятельности насѣкомыхъ, но и въ жизни растений, при помощи весьма хитрыхъ приспособленій преодолевающихъ судьбу, приковавшую ихъ къ мѣсту, Метерлинкъ заключаетъ, что интеллектъ природы вполне подобенъ человѣческому и дѣйствуетъ такъ же ощупью, какъ и человѣческій, руководясь той же логикой и съ той же неуѣренностью. Отсюда онъ дѣлаетъ выводъ, что вообще всѣ вещи проникнуты міровымъ интеллектомъ, для котораго человѣкъ оказывается только наилучшимъ вмѣстилищемъ, наиболее сильнымъ аккумуляторомъ, что вся вселенная устроена этимъ интеллектомъ, а потому и жизнь ея направляется къ счастью и разуму, такъ что зло является только тѣнью на лицѣ интеллекта или состояніемъ его, подобнымъ сну. „Развѣ вѣроятно, заключаетъ Метерлинкъ эти свои разсужденія, когда мы находимъ въ жизни такую сумму пониманія, что эта жизнь не является дѣломъ интеллекта, т.-е. не преслѣдуетъ цѣли счастья, совершенства, побѣды надъ тѣмъ, что мы называемъ зломъ, смертью, тьмой, небытіемъ, которое, вѣроятно есть только тѣнь его лица или его собственный сонъ?“ (*Intelligence des fleurs*, 107). Увлекаясь этимъ оптимизмомъ, Метерлинкъ въ статьѣ о нашемъ социальномъ долгѣ рекомендуетъ намъ при разрѣшеніи социальнаго вопроса отбросить всякую осторожность и смѣло проводить самыя радикальныя мѣропріятія, полагаясь на то, что сила вещей сама устранитъ всякія затрудненія и исправитъ допущенныя ошибки (*Intelligence des fleurs*, 255—276). Оптимизмъ въ такой формѣ мнѣ пред-

ставляется также неприемлемымъ и покоящимся на своего рода фатализмѣ и вѣрѣ въ предопредѣленіе, исключющее всякую человѣческую свободу ¹⁾).

Въ самомъ дѣлѣ, если мы примемъ ученіе Метерлинка о данности будущаго, которое только является для насъ субъективно неизвѣстнымъ, то вѣдь всѣ наши усилія, направленныя къ прогрессу человѣчества въ цѣломъ и къ искорененію нравственнаго зла въ насъ самихъ, теряютъ всякое самостоятельное значеніе. При такихъ условіяхъ все, что каждый изъ насъ дѣлаетъ, также уже дано и только намъ представляется еще несдѣланнымъ и зависящимъ отъ самого человѣка. Каждый нашъ шагъ уже существуетъ въ этомъ навсегда данномъ въ своемъ прошедшемъ и будущемъ мірѣ. Всѣ мы обращаемся тогда въ простыхъ маріонетокъ, которыя живутъ неизвѣстно кому и зачѣмъ понадобившейся иллюзіей свободы, а на самомъ дѣлѣ только выполняютъ заранѣе предначертанную имъ во всѣхъ деталяхъ роль. И безъ того, мы не въ силахъ объяснить, почему міръ устроенъ такъ, что большая часть человѣчества вполнѣ лишена физической возможности, погруженная въ заботы просто о повседневной жизни и ея поддержаніи, предаваться тѣмъ утонченнымъ внутреннимъ эмоціямъ, которыя ведутъ къ высшему достоинству человѣка, что для нея попросту весьма затрудненъ или даже совсѣмъ закрытъ нравственный прогрессъ (см. Sagesse, 1—2). И самъ Метерлинкъ не въ силахъ дать этому явленію сколько-нибудь удовлетворительное объясненіе, хотя съ его точки зрѣнія злѣйшій рокъ человѣка именно въ томъ и состоитъ, что иногда для человѣка безъ его вины можетъ оказаться закрытой дорога къ мудрости. Но вѣдь съ точки зрѣнія данности будущаго дѣло получаетъ такой видъ, что и подобнаго рода явленія также разъ навсегда предопре-

¹⁾ Интересно, что подобный же совѣтъ даетъ практическимъ дѣятелямъ и Г. Спенсеръ, опираясь на свою этику, проникнутую фатализмомъ и отрицающую человѣческую свободу. См. мою книгу „Очеркъ исторіи этическихъ ученій“ (изд. 2-е 1913 г.), стр. 183—4.

дѣлены и даны въ цѣликомъ уже существующемъ и не допускающемъ переменъ мірѣ. А такъ какъ міръ, устроенный міровымъ разумомъ, если вѣрить второй изъ отмѣченныхъ мыслей Метерлинка, въ концѣ-концовъ, идетъ къ добру, то нечего намъ и особенно беспокоиться: все это необходимыя тѣни на лицѣ мірового интеллекта, тѣни, которыя допущены въ томъ количествѣ, въ какомъ безъ нихъ обойтись было нельзя. Да и вообще, если мы примемъ подобное ученіе, то нечего намъ приходиться въ волненіе отъ чего бы то ни было: все устроено уже безъ насъ и помимо насъ, все дано и ничто измѣнено быть не можетъ. Мы кончаемъ полнымъ фатализмомъ и къветизмомъ, а вмѣсто нравственныхъ заданій и нравственной борьбы получаемъ этику, какъ чисто описательную науку о томъ, какъ различно устроены люди міровымъ интеллектомъ и сколь различная отведена имъ участь въ міровомъ планѣ. Мы можемъ при этихъ условіяхъ совершенно спокойно изучать чловѣческія страсти, какъ очень любопытную вещь, проявляя не большій энтузіазмъ при этомъ, какъ если бы дѣло шло, по классическому выраженію Спинозы, о линіяхъ, поверхностяхъ и тѣлахъ. Ясно, что не о такого рода спинозизмѣ мечталъ Метерлинкъ, когда писалъ свои труды, и это показываетъ, что все ученіе о предопредѣленіи и о данности будущаго должно быть откинуто изъ его системы. Въ такомъ случаѣ проблематичнымъ становится и излюбленная имъ теорія вѣщихъ предчувствій и предзнаменованій, допускающая возможность предвидѣть будущее.

Слѣдуетъ отмѣтить, что и самъ Метерлинкъ оказывается не особенно твердымъ въ своемъ ученіи о предвидѣннн будущаго. Въ одномъ изъ позднѣйшихъ своихъ произведеній, въ сборникѣ, озаглавленномъ „L'intelligence des fleurs“, Метерлинкъ проводитъ уже другую идею о роли инстинкта въ тѣ моменты, когда насъ постигаетъ опасность. Здѣсь мы уже не находимъ извѣстной намъ изъ „Погребеннаго храма“ теоріи предвидѣннн и предостереженій, исходящихъ отъ нашего сокровеннаго существа, но совсѣмъ другой

взглядъ на вещи, гораздо болѣе пріемлемый. Именно, Метерлинкъ здѣсь утверждаетъ, что, когда насъ постигаютъ непредвидѣнныя и внезапныя опасности, то интеллектъ оказывается совершенно безсиленъ съ ними справиться и найти путь къ спасенію. Онъ спокойно созерцаетъ сложившееся положеніе, правильно оцѣниваетъ силу опасности, но оказывается неспособнымъ уловить средство, которое дало бы возможность избѣжать надвигающагося бѣдствія. Въ этихъ случаяхъ инстинктъ можетъ спасти человѣка; съ быстротой молніи и безъ всякаго предварительнаго анализа онъ усматриваетъ такую комбинацію, которая является спасительной, и тѣ люди, въ которыхъ инстинктъ силенъ, имѣютъ гораздо больше шансовъ спастись при подобныхъ катастрофахъ, нежели тѣ, у которыхъ онъ слабъ. Притомъ Метерлинкъ увѣренъ, что инстинктъ сильнѣе всегда у тѣхъ людей, жизнь которыхъ проходитъ ближе къ природѣ. Попутно здѣсь высказывается замѣчаніе, получившее аллегорическое развитіе въ „Синей птицѣ“, что природа вообще боится человѣка; если бы не было такой боязни съ ея стороны, то современный человѣкъ, окружившій себя массой имъ же самимъ созданныхъ опасностей, постоянно дѣлался бы жертвой имъ самимъ вызванныхъ для служенія себѣ силъ природы (236—253).

По моему глубокому убѣжденію всякое ученіе о предопредѣленіи и данности будущаго, въ какой бы утонченной формѣ оно ни проводилось, наноситъ тяжелый и непоправимый ударъ морали, такъ какъ отнимаетъ всякую почву для реальной, а не кажущейся только человѣческой свободы и не оставляетъ мѣста для дѣйствительной нравственной борьбы, для связаннаго съ ней риска и для вытекающей отсюда заслуги. Я не буду подробно останавливаться на этихъ мысляхъ, такъ какъ онѣ достаточно были мною развиты въ моемъ „Очеркѣ исторіи этическихъ ученій“ (2-е изд. 1913 г.) и моей „Этикѣ человѣческаго достоинства“ (1912 г.). Я утверждаю, что при построеніи моральной системы мы должны отказаться отъ всякой вѣры

въ предопредѣленіе, отъ всякой мысли о гарантированности міровой развязки въ духѣ побѣды добра или зла. Съ моральной точки зрѣнія можно принять только представленіе о незаконченности, пластичности бытія, которое предполагаетъ въ свою очередь принятіе трансцендентной реальности времени. Становясь на почву такого представленія о мірѣ, мы, конечно, неизмѣримо увеличиваемъ тѣмъ самымъ иррациональный элементъ въ нашей космической концепціи и отказываемся, между прочимъ, отъ всякаго космическаго оптимизма. Не можемъ мы тогда принять и той весьма для нашего успокоенія соблазнительной мысли Метерлинка, что вся вселенная есть плодъ строительства интеллекта, такъ что зло является лишь тѣнью на его лицѣ. Но вѣдь слѣдуетъ признать, что у Метерлинка этотъ оптимистическій выводъ является не болѣе обоснованнымъ, чѣмъ и у всѣхъ иныхъ проповѣдниковъ монистическаго оптимизма. Если даже и согласиться съ Метерлинкомъ, что во вселенной замѣчаются явственные слѣды мірового интеллекта, то отсюда вѣдь вовсе еще не слѣдуетъ, что вся вселенная цѣликомъ находится во власти этого интеллекта и что онъ представляетъ собою единственную космическую силу. Зло вовсе еще не вынуждено этимъ снизойти на степень несамостоятельнаго начала. Вполнѣ возможно, что рядомъ съ разумомъ и добромъ, рядомъ съ творческими, созидательными силами, во вселенной дѣйствуютъ, какъ вполнѣ самостоятельныя начала, зло и неразуміе, находящіяся въ ожесточенной борьбѣ съ добромъ и разумомъ. Весьма возможно, далѣе, что міръ не исчерпывается силами этихъ двухъ порядковъ, что въ немъ имѣются также элементы вполнѣ безразличныя къ добру и злу, которые могутъ быть использованы для тѣхъ и другихъ цѣлей. Между всѣми этими силами возможно взаимодействіе и въ этомъ смыслѣ между ними существуетъ какая-то связь, выражающаяся въ природной закономерности. Но въ то же время онѣ враждуютъ другъ съ другомъ и претендуютъ на безраздѣльное господство надъ міромъ. Какая изъ

этихъ силъ побѣдить, намъ не дано знать, и слѣдуетъ думать, что въ этой борьбѣ извѣстную роль играетъ не только все человѣчество, но и каждый отдѣльный человѣкъ, представляющій изъ себя микрокосмъ. Но если, такимъ образомъ, мы не можемъ успокоиться на безусловномъ оптимизмѣ и считать побѣду добра обеспеченной, то ничто не заставляетъ насъ впадать и въ безнадежный пессимизмъ. Наша плюралистическая концепція міра признаетъ возможнымъ полное устраненіе изъ міра зла, полное подчиненіе добру безразличныхъ элементовъ міра, такъ какъ она считаетъ міръ пластичнымъ, незаконченнымъ и подлежащимъ переработкѣ. Въ то же время она призываетъ людей къ энергичной борьбѣ за добро, борьбѣ, сопряженной съ рискомъ пораженія, но зато и съ возможностью безкорыстной нравственной заслуги. Необходимо искренно любить добро само по себѣ, чтобы при такихъ условіяхъ быть его вѣрнымъ защитникомъ и служителемъ. Не непоколебимая увѣренность въ окончательной побѣдѣ добра, но уваженіе и любовь къ добру, желаніе ему побѣды и надежда на эту побѣду должны вдохновлять людей, какъ самостоятельныхъ и свободныхъ участниковъ мірового процесса.

Слѣдуетъ отмѣтить, что и самъ Метерлинкъ не чуждъ этой концепціи, что и не удивительно при общемъ характерѣ его бодрого и энергичнаго этического ученія. Въ статьѣ „Le rameau d'olivier“, помѣщенной въ сборникѣ „Le double jardin“, Метерлинкъ приводитъ рядъ аргументовъ, доказывающихъ наличность въ человѣчествѣ не только интеллектуальнаго, но и нравственнаго прогресса. Однако, въ концѣ-концовъ, онъ самъ сознается, что всѣми этими доводами его тезисъ не превращенъ въ непоколебимую истину и что оптимистическая вѣра не является вполнѣ доказанной. Но онъ настаиваетъ на томъ, что, если намъ придется *выбирать* между оптимизмомъ и пессимизмомъ, то лучше и благороднѣе отдать преимущество первому. Это заключеніе дѣлается однако въ такихъ выраженіяхъ, что,

въ результатѣ, получается уже не оптимистическая увѣренность, но оптимистическія *надежды*, т.-е. именно то, что, по моему мнѣнію, и можетъ быть единственно пригоднымъ основаніемъ нравственнаго міровоззрѣнія.

„Такъ какъ мы имѣемъ выборъ между истолкованіемъ, которое составляетъ свѣтлый или мрачный фонъ нашего существованія, то всякое колебаніе обнаруживало бы мало мудрости. Въ самыхъ незначительныхъ обстоятельствахъ, наше невѣдѣніе чаще всего оставляетъ намъ только выборъ этого рода и не болѣе неизбѣжный. Понимаемый такъ оптимизмъ не заключаетъ въ себѣ ничего блаженнаго и дѣтскаго; онъ не радуется глупо, какъ крестьянинъ, выходящій изъ трактира, но онъ взвѣшиваетъ то, что было и что могло быть, опасенія и надежды; и если послѣднія не достаточно тяжелы, то онъ къ нимъ прибавляетъ вѣсь жизни... Я повторяю, мы никогда не имѣли столько мотивовъ для надежды. Наши предшественники были поддерживаемы гораздо меньшими мотивами, когда они совершали великія дѣла, оставшіяся для насъ лучшими свидѣтельствами человѣческихъ судебъ. Они имѣли довѣріе тогда, когда находили только весьма неразумныя основанія для него. Теперь, когда нѣкоторыя изъ этихъ основаній исходятъ поистинѣ изъ разума, было бы плохо показывать меньше смѣлости, чѣмъ проявляли тѣ, кто черпалъ свою смѣлость изъ такихъ источниковъ, изъ которыхъ мы почерпаемъ только наше отчаяніе“ (295—6).

Этотъ бодрый призывъ къ надеждѣ на лучшее будущее и къ его созданію нашими усиліями, гораздо больше подходитъ къ общему духу бодрой этики Метерлинка, нежели самодовольный и спокойный оптимизмъ, для котораго все уже дано и все предрѣшено. Только такое міровоззрѣніе, основанное на надеждѣ и на безкорыстной любви къ добру, соотвѣтствуетъ природѣ человѣка, какъ дѣятельнаго существа.

В. М. Хвостовъ.

Богопониманіе Декарта ¹⁾.

(Опыт критическаго анализа онтологическаго и антропологическаго аргумента бытія Бога).

Доказательство бытія Бога, составляющее послѣднее убѣжище для религиозныхъ вѣрованій философа, пріобрѣтаетъ въ системѣ Декарта высокій интересъ не только по гносеологическимъ тенденціямъ, но и по психологическимъ мотивамъ его творчества. Съ этой стороны богопониманіе Декарта, вѣнчающее пирамиду его спекулятивныхъ построеній, поучительно не только для исторической оцѣнки метафизики Декарта, но и для характеристики моральной энергіи его мышленія: обнажая глубокій расколъ между требованіями «естественнаго свѣта» разума и жгучими запросами вѣры, богопониманіе творца новой философіи раскрываетъ ту непроходимую пропасть, которая раздѣляла Декарта-теолога отъ Декарта-философа; это характерное сращеніе мыслителя съ богословомъ красной нитью проходитъ черезъ все богопониманіе Декарта, налагая особый схоластическій отпечатокъ на всю его діалектику, съ ея тенденціей къ перечеканкѣ философскихъ понятій въ богословскіе образы. Въ этомъ смыслѣ весьма поучительна попытка Декарта примирить въ своемъ богопониманіи рационалистическія и антропологическія тенденціи съ схоластическимъ построеніемъ онтологическаго аргумента бытія Бога. Аргументъ этотъ, изобрѣтенный въ XI вѣкѣ Ансельмомъ Кентерберійскимъ, выводитъ необходимость бытія Бога изъ самаго понятія божества, какъ абсолютно совершеннаго существа. Тенденція этого аргумента,

¹⁾ Предлагаемая статья представляетъ главу, извлеченную изъ труда автора о философіи Декарта.

какъ развиваетъ его въ «Proslogium» св. Ансельмъ, сводится къ отождествленію понятія Бога съ его реальнымъ существованіемъ. Доказательство ведется по методу *reductio ad absurdum*: во всѣ времена подъ Богомъ разумѣютъ абсолютно совершенное существо (*ens perfectissimum, summe perfectum*), т.-е. такое существо, обладающее возможной полнотою идеальныхъ качествъ, *выше и совершеннѣе коего мы не въ силахъ даже ничего и помыслить* (*id, quo majus cogitari non potest*). Было бы безразумно отрицать такое абсолютно идеальное существо: даже безумецъ, произнося слова «существо, выше коего нельзя себѣ ничего представить», и тотъ—говоритъ св. Ансельмъ—все же «понимаетъ, что слышитъ, и понимаемое присутствуетъ въ его умѣ, хотя бы даже онъ и не понималъ, что вещь, о коей я говорю ему, дѣйствительно существуетъ». Правда—«имѣть въ умѣ идею какого-нибудь существа»—не значить еще представлять себѣ его реальное существованіе: «такъ»—по словамъ св. Ансельма—«иногда живописецъ, обдумывая свое произведеніе, носитъ въ умѣ идею этого произведенія, хотя и не имѣетъ мысли, что произведеніе это *дѣйствительно исполнено*; но за то, когда картина окончена, живописецъ въ одно и то же время имѣетъ ея идею и мыслить, что она исполнена; такимъ образомъ безумецъ убѣжденъ, по крайней мѣрѣ, въ томъ, что въ умѣ его есть идея существа, выше коего нельзя себѣ ничего представить. Въ самомъ дѣлѣ: вѣдь «понимаетъ же безумецъ эти слова, когда произноситъ ихъ, а то, что понимаетъ онъ подъ этими словами, присутствуетъ въ его умѣ». Допустимъ теперь, что Богъ существуетъ лишь въ моемъ представленіи (*in intellectu*) и что въ дѣйствительности (*in re*) нѣтъ такого абсолютно совершеннаго существа. Въ такомъ случаѣ мы (логически) въ правѣ мыслить на ряду съ такимъ не существующимъ Богомъ еще и такого Бога, который, обладая точь въ точь той же самой суммой идеальныхъ качествъ, что и не существующій Богъ, обладалъ бы еще однимъ новымъ качествомъ—*реальностью*, т.-е. былъ бы, въ отличіе отъ него, *существующимъ Богомъ*. Не трудно видѣть, однако, что этотъ второй, существующій Богъ, оказался бы при такомъ допущеніи *совершеннѣе* перваго, несуществующаго Бога, такъ какъ, обладая полнотою идеальныхъ качествъ, въ той же мѣрѣ, что и этотъ послѣдній (не существующій) Богъ, онъ превосходилъ бы его однимъ качествомъ—

реальностью и, слѣдовательно, обладалъ бы, по сравненію съ нимъ, явнымъ преимуществомъ. Однако, нелѣпость такого вывода слишкомъ очевидна. Въ самомъ дѣлѣ: вѣдь мы условились понимать подъ Богомъ такое совершенное существо, выше и совершеннѣе коего нельзя ничего и помыслить; на повѣрку же оказывается, что можно мыслить еще болѣе совершенное существо. Нелѣпость такого вывода свидѣтельствуетъ воочію о нелѣпости нашего допущенія, будто нѣтъ Бога; слѣдовательно, мы вынуждены признать, что Богъ существуетъ. Мало того: мы прямо-таки не въ силахъ отмыслить отъ понятія Бога его существованіе, какъ не въ силахъ помыслить треугольника безъ равенства суммы его угловъ двумъ прямымъ. Въ самомъ понятіи Бога, какъ таковомъ, *напередъ* уже мыслится его существованіе; поэтому понятіе не существующаго Бога разрѣшается въ логической *nonsens*.

Совершенно такъ же развиваетъ онтологическій аргументъ бытія Бога и Тома Аквинскій: стоитъ мнѣ только услышать и понять, что означаетъ слово «Богъ», и *тѣмъ самымъ* уже становится для меня очевиднымъ его существованіе. Въ самомъ дѣлѣ: подъ именемъ «Богъ» мы разумѣемъ нѣчто такое, выше и совершеннѣе чего нельзя себѣ ничего и представить. Не подлежитъ, однако, сомнѣнію, что существующее одновременно и въ нашемъ умѣ, и въ дѣйствительности, должно быть *совершеннѣе* того, что существуетъ всего лишь въ нашемъ умѣ; а такъ какъ Богъ существуетъ въ нашемъ умѣ, то онъ не могъ бы почитаться абсолютно совершеннымъ, если бы не существовалъ и въ дѣйствительности. Иными словами: Богъ есть наивысшее существо, совершеннѣе коего нельзя себѣ ничего и представить; а такъ какъ природа такого существа *напередъ* уже предполагаетъ его бытіе, то, слѣдовательно, Богъ не можетъ не существовать: изъ самаго понятія Бога логически неизбѣжно вытекаетъ его существованіе.

Такова конструкція онтологическаго аргумента, послужившаго моделью для построенія картезіанскаго доказательства бытія Бога. Прежде чѣмъ показать, какъ преломилась идея онтологическаго аргумента въ истолкованіи Декарта, попытаемся уяснить себѣ, какъ претворилась эта идея въ богопониманіи Декарта въ самостоятельное антропологическое доказательство бытія Бога. Такой порядокъ изложенія вытекаетъ изъ внутренней преем-

ственной связи между обоими этими типами построения доказательства бытія Бога и соответствуетъ аналитическому характеру изложенія, какъ придерживается его самъ философъ: развивая онтологическій аргументъ въ третьемъ и пятомъ «Размышленіяхъ» и «Методѣ», Декартъ опирается въ своихъ построеніяхъ на антропологическое доказательство бытія Бога и только въ «Отвѣтахъ на вторичныя возраженія» и въ «Началахъ философіи» (§§ 14—22 первой части), слѣдуя синтетическому порядку изложенія, предпосылаетъ свое истолкованіе онтологическаго аргумента изложенію антропологическаго; однако внутренняя *генетическая* связь въ построеніи обоихъ аргументовъ проступаетъ болѣе отчетливо въ аналитическомъ порядкѣ изложенія его идей. Чтобы уяснить себѣ эту внутреннюю генетическую связь, попытаемся сперва вскрыть логическое преемство въ самой архитектурикѣ обоихъ этихъ аргументовъ. Такая постановка вопроса оправдываетъ планъ рѣшенія задачи: такъ какъ генетическая связь идей логически предваряетъ ихъ хронологическій порядокъ, то *этіологія* идей должна предварять ихъ *хронологію*. Слѣдуя аналитическому плану изложенія, попытаемся расчленивъ предпосылки обоихъ этихъ типовъ построения доказательства бытія Бога и вскрыть причинную связь между ними: критическій анализъ предпосылокъ Декартова богопониманія не только уяснить намъ, какъ преломился онтологическій аргументъ св. Ансельма въ картезіанской архитектурикѣ антропологическаго доказательства бытія Бога, но и объяснить намъ также, почему онъ неизбѣжно *долженъ* былъ вылиться въ форму антропологическаго аргумента—какъ *логическаго корректива ко всякому, вообще, онтологическому аргументу*.

«Бытіе Бога»—говоритъ Декартъ въ «Началахъ философіи» (§ 14)—«можно доказать уже изъ одного того положенія, что *необходимость Его бытія или существованія заключается въ идеѣ, какую мы имѣемъ о Немъ*»: мы не въ силахъ отмыслить отъ идеи Бога его существованіе, какъ безсильны отдѣлить отъ понятія треугольника равенство его угловъ двумъ прямымъ. Какъ нельзя представить себѣ гору безъ долины, такъ точно нельзя представить себѣ и верховное совершенное существо безъ существованія: существованіе Бога *напередъ* уже мыслится въ понятіи абсолютно совершеннаго существа и логически неизбѣжно вытекаетъ изъ его природы, совершенно такъ же, какъ изъ при-

роды круга слѣдуетъ равенство его радиусовъ: «я воленъ вообразить себѣ лошадь безъ крыльевъ или съ крыльями»—говоритъ Декартъ въ «Размышленіяхъ»—«но я не воленъ представить себѣ Бога безъ бытія, т.-е. верховное совершенное существо—безъ верховнаго совершенства... Богъ обладаетъ *всѣми* совершенствами, а существованіе есть *одно* изъ нихъ». Тутъ имѣетъ рѣшающую силу слѣдующая дилемма: либо Богъ—и впрямь абсолютно совершенное существо, обладающее идеальной полнотой *всѣхъ* вообще совершенствъ; въ такомъ случаѣ существованіе Бога, будучи однимъ изъ такихъ совершенствъ, исключаетъ всякія сомнѣнія; либо Бога нѣтъ; тогда о совершенствѣ такого не существующаго Бога не можетъ быть и рѣчи—*Tertium non datur*. Въ самомъ дѣлѣ: *если* Богъ—и впрямь абсолютно совершенное существо, то въ суммѣ его свойствъ *напередъ* уже содержится, въ качествѣ одного изъ слагаемыхъ, его существованіе; *если же* Бога нѣтъ, то, стало-быть, суммѣ его свойствъ не хватало бы этого слагаемаго, а безъ него самая сумма его свойствъ страдала бы неполнотой; и, слѣдовательно, Богъ не былъ бы *столна* совершеннымъ существомъ: но *такъ какъ* Богъ—и впрямь совершенное существо, то бытіе его исключаетъ всякія сомнѣнія. Такова конструкція онтологическаго аргумента. Вдумаемся въ смыслъ его отправной посылки и спросимъ себя: нѣтъ ли въ ней скрытой ошибки? 1).

1) Еще монахъ Гаунилонъ (ивнокъ изъ Мармутъ, жившій въ XI вѣкѣ) справедливо доказывалъ въ своемъ сочиненіи „Liber pro insipiente adversus Anselmi proslgio ratiocinationem“, что оттого, что мы будемъ мыслить какую-либо вещь, надѣляя ее какими угодно совершенствами, она не станетъ еще существующей, такъ какъ бытіе предмета отнюдь еще не входитъ въ составъ содержанія понятія въ качествѣ неотъемлемаго его признака. Соображенія Гаунилона предвосхитили мысль Канта, нанесшаго въ своей „Критикѣ чистаго разума“ окончательный ударъ онтологическому аргументу: понятіе вещи не претерпѣваетъ, по мнѣнію Канта—никакихъ измѣненій оттого, существуетъ ли эта вещь въ дѣйствительности или нѣтъ; такъ, напримѣръ, понятіе ста талеровъ нисколько не измѣнится отъ того, лежатъ ли они въ моемъ кошелькѣ или нѣтъ; по этимъ основаніямъ—думаетъ Кантъ—сужденіе о существованіи Бога не можетъ почитаться аналитическимъ: понятіе подлежащаго такого сужденія („Богъ“) отнюдь еще не содержитъ въ себѣ сказуемаго („существуетъ“), такъ какъ понятіе Бога, какъ таковое, не предполагаетъ еще его бытія; содержаніе этого понятія логически равно совмѣстимо и съ признаніемъ, и съ отрицаніемъ существованія Бога: „въ существующей вещи“—говоритъ Кантъ въ „Единственно возможномъ основаніи для дока-

Что такое идея Бога? Не трудно видѣть, что идея эта, какъ и всякое, вообще, представленіе, есть не что иное, какъ мыслимый, т.-е. всего лишь *возможный* образъ вещи. Спросимъ себя теперь: вытекаетъ ли изъ *природы* представленія, какъ такового, *необходимость* соотвѣтствія мыслимаго образа его реальному субстрату? Конечно, нѣтъ. Я могу мыслить себя мертвымъ. Слѣдуетъ ли отсюда, что я и впрямь умеръ? Геометры мыслятъ идеальныя невѣсомыя тѣла, но отсюда не слѣдуетъ еще, что такія тѣла *должны* существовать и въ дѣйствительности. Каждая идея должна быть *чьимъ-либо* представленіемъ, закрѣпленнымъ за *къмъ-либо* въ *его* сознаніи; какъ мое переживаніе, идея эта лежитъ внутри моего и *только* моего душевнаго міра, будучи имманентной моему сознанію; между тѣмъ сфера реального бытія лежитъ по *ту сторону* моихъ представленій и ускользаетъ, поэтому, отъ моего мышленія, будучи *трансцендентной* моему сознанію. Сфера мыслимаго существованія относится къ сферѣ реального бытія—какъ вогнутая поверхность—къ выпуклой; первая составляетъ мое «я»; вторая—мое «не-я»: между обѣими этими сферами нѣтъ и не можетъ быть никакого сродства, такъ какъ всѣ тѣ переживанія, которыя воспринимаются мною, какъ достояніе моего «я», уже въ силу того, что они—мои и только мои переживанія, не могутъ быть достояніемъ моего «не-я»; такъ какъ сфера мыслимаго бытія и реального существованія составляютъ два *того же* рода разнородныхъ и непроницаемыхъ другъ для друга міра, то въ природѣ представляемаго объекта нельзя еще почерпнуть увѣренности въ *необходимости* его реального бытія. Умозаключать отъ мыслимаго бытія вещи къ необходимости ея реального существованія (*ab posse ad esse*)—значитъ рассуждать совершенно такъ же, какъ тотъ наивный смѣльчакъ въ сказкѣ барона Мюнхгаузена, который не на шутку пытался было вытащить себя изъ воды за свои же волосы. «Непонятно»—говоритъ Куно Фишеръ («Исторія новой философіи», т. I, Спб. 1906, стр. 319)—«какимъ образомъ мое представленіе и мышленіе могутъ когда-либо выйти изъ самихъ

зательства бытія Бога“ (1763)—„не утверждается ничего сверхъ того, что утверждается лишь въ *возможной* вещи, (такъ какъ въ этомъ случаѣ рѣчь идетъ о ея предикатахъ); однако существующая вещь утверждаетъ *ничто большее*, чѣмъ всего лишь возможная вещь, т. к. она заключаетъ въ себѣ также абсолютное утвержденіе самой вещи“.

С. Г.

себя и свидетельствовать о реальности существа, находящегося *по ту сторону* всѣхъ представляемыхъ и представимыхъ объектовъ. Поэтому—до тѣхъ поръ, пока идея Бога есть только *мое* представленіе, продуктъ *моего* мышленія,—какъ бы необходимо ни было это мышленіе,—до тѣхъ поръ существованіе Бога есть также *только* идея». *Отожествленіе категорій мыслимаго и реальною бытія*—вотъ та молчаливая предпосылка, которая напередъ уже *предрѣшаетъ* въ утвердительномъ смыслѣ вопросъ о бытіи Бога и дѣлаетъ, поэтому, невозможнымъ, да и ненужнымъ его объективное рѣшеніе. *Эта-то предпосылка и составляетъ ахиллову пятку онтологическаго аргумента бытія Бога.* Такъ какъ мыслимое бытіе—не что иное, какъ категория возможности, то всѣ сужденія о бытіи Бога—по самой логической структурѣ своей—всего лишь гипотетическія сужденія, т.-е. голыя допущенія возможности его бытія. Изъ понятія Бога, какъ абсолютно совершеннаго существа, слѣдуетъ не необходимость, а *всею лишь* возможность или логическая допустимость его существованія: я въ правѣ мыслить безъ противорѣчія съ законами логики и фактами природы *возможность* существованія Бога—таковъ единственный правильный выводъ, логически неизбежно вытекающій изъ предпосылокъ онтологическаго аргумента.

Для того, чтобы идея абсолютно совершеннаго существа могла стать *ratio essendi* Бога, необходимо, чтобы она превратилась въ *божественное откровеніе*, возвѣщающее мнѣ Его бытіе, какъ непосредственный актъ божественной эманации (излученія), необходимо, иными словами, чтобы идея эта претворилась въ моемъ сознаніи изъ образа Бога въ его первообразъ, т.-е. стала бы до извѣстной степени отображеніемъ самого Бога; а для этого необходимо, чтобы я не только сознавалъ Бога, какъ онъ существуетъ внѣ меня, но чтобы я непосредственно *ощущалъ* Его *въ самомъ себѣ*, какъ свой первообразъ. Идея Бога, какъ Онъ существуетъ внѣ меня—есть *моя* идея; напротивъ—идея Бога, какъ Онъ существуетъ во мнѣ—должна быть не *моимъ*, а *Его* созданіемъ.

Если бы идея Бога была простой идеей, то изъ нея вытекала бы не необходимость, а всего лишь *допустимость* бытія Бога; но такъ какъ идея эта; въ отличіе отъ всѣхъ другихъ идей,—не простая, а *прирожденная* и богоданная, т.-е. заложена во мнѣ самимъ Богомъ, то уже божественное происхожденіе ея свидѣ-

тельствуетъ воочію о бытіи Бога. «Сила моего аргумента»—говоритъ Декартъ въ своихъ опроверженіяхъ «Замѣчаній на одно объявленіе, напечатанное въ Нидерландахъ въ концѣ 1647 г.». (Remarques sur un certain placard, imprimé aux Pays-Bas vers la fin de l'année 1647)—«почерпнута не изъ природы этой идеи вообще, но *изъ особаго ея свойства, присущаго только ей одной*, которое раскрывается въ представленіи о Богѣ, хотя не встрѣчается въ идеѣ никакой другой вещи, а именно — изъ необходимости (Его) существованія для завершенія и выполненія совершенства, безъ коего нельзя представить себѣ Бога». Такъ какъ идея Бога «произведена» — по словамъ Декарта—«вмѣстѣ со мною въ моментъ моего творенія, подобно идеѣ, какую я имѣю о самомъ себѣ», то мнѣ остается лишь раскрыть содержаніе этой заложеной во мнѣ идеи и чисто интуитивнымъ путемъ обнаружить *въ себѣ самомъ* присутствіе Бога; поэтому бытіе Бога — не умозаключеніе, а простая аксіома, не выводъ, а непосредственное свидѣтельство моего самосознанія; подобно тому, какъ съ помощью естественнаго свѣта моего разума я открылъ аксіому самопознанія: «я мыслю, слѣдовательно, я существую», совершенно такъ-же съ помощью заложеной во мнѣ идеи Бога я тѣмъ-же интуитивнымъ путемъ открываю аксіому богопознанія: «*я мыслю себя, слѣдовательно, во мнѣ существуетъ Богъ*» (cogitor, ergo Deus mihi inest).

«Когда мысль, обозрѣвъ различныя идеи, какія она имѣетъ, встрѣчаетъ между ними идею нѣкотораго всевѣдушаго, всемогущаго и совершеннаго существа» — говоритъ Декартъ въ «Началахъ философіи» — «она легко заключаетъ *изъ усматриваемаго ею въ этой идеи* о бытіи этого существа, т.-е. Бога. Въ самомъ дѣлѣ: хотя мысль имѣетъ отчетливыя идеи и о многихъ другихъ вещахъ, однако, она не усматриваетъ въ нихъ ничего такого, что свидѣтельствовало бы о необходимости существованія ихъ предмета; *въ идеи же Бога она усматриваетъ не только возможность существованія, какъ въ другихъ идеяхъ, но и абсолютную ея необходимость и вѣчность*; и подобно тому, какъ отъ необходимости, заключающейся въ идеѣ, какую она имѣетъ о равенствѣ трехъ угловъ треугольника двумъ прямымъ, мысль приходитъ къ безусловному убѣжденію, что треугольникъ имѣетъ сумму угловъ, равную двумъ прямымъ, такъ точно единственно изъ того, что мысль усматриваетъ въ присущей ей идеѣ верховнаго

существа необходимость бытія, она должна прійти къ убѣжденію въ бытіи всесовершеннаго существа». Если мыслить — значитъ существовать, то мыслить *себя* — значитъ существовать въ Богѣ, какъ въ своемъ первоисточникѣ или — что то же — сознавать (ощущать) *въ себя* бытіе Бога, какъ своего первообраза. Бытіе Бога *первое* или *изначальнѣе* моего бытія и въ этомъ смыслѣ *предваряетъ* мое собственное существованіе; поэтому положеніе «я мыслю, слѣдовательно, я существую» (cogito, ergo sum), напередъ уже предполагаетъ положеніе «я мыслю *себя*, слѣдовательно, *во мнѣ* существуетъ Богъ» (cogitor, ergo Deus mihi inest). «Могъ ли бы существовать я, имѣющей такую идею о Богѣ, если бы не было Бога?» — спрашиваетъ Декартъ и отвѣчаетъ: *«тѣмъ самымъ, что я существую и во мнѣ заложена идея верховнаго существа, т.-е. Бога, бытіе Его доказывается съ очевидностью»*. Не будь Бога, не было бы и меня, потому что бытіе Бога — есть *prius* всякаго, вообще, а, слѣдовательно, и моего существованія: я существую постольку, поскольку я — *богоподобное* существо, такъ какъ самое мое существованіе есть не что иное, какъ образъ Бога (imago Dei), при чемъ — поясняетъ Декартъ этотъ тезисъ въ своихъ возраженіяхъ Францу Бурману — «я беру здѣсь слово «образъ Бога» (imago Dei) не въ узкомъ и обыкновенномъ смыслѣ, въ которомъ оно обозначаетъ отраженіе или изображеніе, а въ болѣе широкомъ значеніи подобія, въ какомъ оно употребляется также св. писаніемъ»¹⁾. Врядъ ли, поэтому, можно согласиться съ толкованіемъ Куно Фишера, будто «изъ «Богъ мыслится» (Deus cogitatur) слѣдуетъ «Богъ существуетъ» (Deus est)»²⁾. Скорѣе, наоборотъ, изъ *бытія* (или присутствія) во мнѣ Бога слѣдуетъ *моя* идея о Немъ, изъ аксіомы «во мнѣ существуетъ Богъ» (Deus mihi inest) вытекаетъ положеніе «Богъ мыслится» (Deus cogitatur): *prius* бытія или присутствія во мнѣ Бога *предваряетъ мою* идею о Немъ. Не будь *во мнѣ* Бога, у меня не было бы и не могло бы быть и самой идеи о Немъ: идея абсолютно совершеннаго существа

¹⁾ См. *Куно Фишеръ*: «Исторія новой философіи» — Декартъ, его жизнь, сочиненія и ученіе. Перев. съ нѣм. подъ ред. Н. Н. Полилова. Спб. Изд. Д. Е. Жуковскаго. 1906, стр. 424—429.

²⁾ *Ibid.*, стр. 320: «Какъ изъ „cogito“ непосредственно слѣдуетъ „sum“, такъ же изъ „Deus cogitatur“ слѣдуетъ непосредственно „Deus est“.

вытекаетъ непосредственно изъ Его отображенія во мнѣ и свидѣтельствуемъ toto genere о Его бытїи совершенно такъ же, какъ печать, наложенная художникомъ на его произведенїи, свидѣтельствуемъ о его бытїи.

Мы довели анализъ онтологическаго аргумента Декарта до того положенія, откуда почерпаетъ свое обоснованіе его антропологическое доказательство бытїя Бога. Вскрывъ содержаніе отправной посылки богопониманія Декарта, мы уяснили себѣ вмѣстѣ съ тѣмъ глубокое принципиальное различіе въ самой *конструкціи* этого аргумента—какъ строятъ его св. Ансельмъ, Тома Аквинскій и Декартъ. Различіе это заключается въ томъ, что творецъ онтологическаго аргумента выводитъ *бытіе* Бога изъ *идеи* абсолютно совершеннаго существа, между тѣмъ какъ Декартъ идетъ диаметрально противоположнымъ путемъ и выводитъ въ антропологическомъ аргументѣ *идею* Бога изъ *бытїя* его въ насъ; если для св. Ансельма и Тома Аквинскаго *pius meae ideae* Бога предваряетъ его бытіе, то для Декарта, наоборотъ, *pius бытїя* или присутствїя во мнѣ Бога предваряетъ *мою идею* о Немъ; если для Ансельма и Тома Аквината представленіе о Богѣ—*моя* идея, созданная мною, то для Декарта представленіе это—*не моя, а божественная* или богоданная идея, созданная и заложенная во мнѣ отъ рожденія самимъ Богомъ, какъ своего рода откровеніе или актъ божественной эманациі, коимъ Онъ непосредственно заявляетъ моему сознанію о Своемъ бытїи; для св. Ансельма и Тома Аквината идея Бога—*мой* и только мой мысленный *образъ* Его; для Декарта эта идея—непосредственный первообразъ самого Бога, какъ я интуитивно сознаю и ощущаю Его *въ себѣ*, т.-е. не что иное, какъ реальный образъ Бога.

Такъ какъ Богъ, пребывающій во мнѣ,—мой первообразъ, то мое «я»—не что иное, какъ *образъ Бога* (*imago Dei*) и, слѣдовательно, аксіома богопознанія—всего лишь парафраза аксіомы моего самопознанія: познавъ себя въ Богѣ, я *тѣмъ самымъ* уже позналъ заранѣе и Бога, какъ свой первообразъ, и самого себя, какъ образъ Бога.

Если мы вдумаемся въ отправную посылку картезіанскаго онтологическаго аргумента и попытаемся вывести изъ нея тѣ логическія слѣдствїя, которыя таятся въ ней въ имплицитной формѣ (*implicite*), то мы и сами неизбѣжно придемъ къ по-

строенію декартова онтологическаго аргумента и вскроемъ, такимъ образомъ, причинную связь между обоими этими типами построения аргументаціи бытія Бога, поскольку они пополняютъ и разъясняютъ другъ друга. Уже въ самомъ *выводѣ*, вытекающемъ изъ онтологическаго аргумента, приуготовлена въ имплицитной формѣ *отправная посылка* антропологическаго аргумента; намъ остается лишь вскрыть содержаніе онтологическаго аргумента и чисто дедуктивнымъ путемъ вывести изъ него эту посылку. Въ самомъ дѣлѣ: если *prius* бытія Бога предваряетъ мою идею о Немъ, если идея Бога, по самой природѣ своей, *изначальнѣе* идеи человѣка, то не подлежитъ сомнѣнію, что и самая идея совершеннаго, въ свою очередь, *изначальнѣе* идеи несовершеннаго; первая идея предваряетъ вторую и относится къ ней, какъ логическое основаніе къ слѣдствію: «понятіе безконечнаго»—говоритъ Декартъ въ «Размышленіяхъ»—«въ нѣкоторомъ родѣ *первѣе* во мнѣ, чѣмъ понятіе конечнаго, т.-е. понятіе Бога *первѣе* понятія меня самого».

Тезисъ этотъ, вытекающій, какъ выводъ, изъ онтологическаго аргумента, и служитъ *исходнымъ пунктомъ* для декартова построения антропологическаго аргумента бытія Бога: въ немъ почерпаетъ свое обоснованіе скрытая *пессимистическая тенденція богопониманія Декарта*,—тенденція, и понынѣ все еще ускользающая отъ вниманія его критиковъ.

Приоритетъ идеи Бога вытекаетъ изъ самой природы этой *богоданной* идеи, поскольку она заложена во мнѣ самимъ Богомъ—наподобіе клейма художника, запечатлѣннаго на его произведеніи; было бы ошибочно, поэтому, думать, что я постигаю безконечное «не съ помощью истинной идеи о немъ, а только черезъ отрицаніе того, что конечно,—подобно тому какъ я понимаю покой и мракъ черезъ отрицаніе движенія и свѣта»: скорѣе, наоборотъ,—я постигаю все конечное не иначе, какъ черезъ посредство отрицанія безконечнаго. Идея безконечнаго—если позволить себѣ образное выраженіе—отличается отъ всѣхъ остальныхъ идей своимъ *первородствомъ*; какъ актъ божескаго творчества, она ведетъ свое происхожденіе отъ самого Бога, между тѣмъ какъ всѣ остальные идеи—не болѣе, какъ продуктъ человѣческаго мышленія. Какъ богоданный критерій истины, идея эта «содержитъ въ себѣ»—по словамъ Декарта—«больше объективной реальности, чѣмъ всякая другая, и нѣтъ».

ни одной идеи, которая сама по себѣ была бы болѣе истинна и менѣе могла бы быть заподозрѣна во лжи или заблужденіи». Не будь во мнѣ идеи безконечнаго начала, я не былъ бы въ состояніи составить себѣ представленіе о конечномъ существѣ: «какимъ образомъ» — говоритъ Декартъ въ «Размышленіяхъ» — «могъ бы я узнать, что я сомнѣваюсь и желаю, т. е. что мнѣ чего-то недостаетъ и что я несовершененъ, *если бы я не имѣлъ въ себѣ идеи бытія болѣе совершеннаго, чѣмъ мое собственное, черезъ сравненіе съ которой я узналъ бы недостатки своей природы?*» Но, быть-можетъ, я ошибочно приписываю Богу свои собственныя совершенства, быть-можетъ, вся полнота идеальныхъ качествъ заложена потенциально не въ Богѣ, а во мнѣ самомъ? Вѣдь стоитъ мнѣ обратиться къ свидѣтельству опыта, чтобы убѣдиться въ томъ, что мое знаніе способно приумножаться и совершенствоваться до безконечности; а если такъ, то почему же не допустить, что когда уровень моего знанія достигнетъ, наконецъ, полного совершенства, мнѣ удастся также «приобрѣсти черезъ его посредство и всѣ остальные совершенства божественной природы, и, наконецъ, почему находящаяся во мнѣ потенція (способность) къ приобрѣтенію этихъ совершенствъ, — если она теперь и впрямь существуетъ во мнѣ, — не была бы достаточной для того, чтобы породить ихъ идеи? — Однако несостоятельность такого допущенія слишкомъ очевидна. Въ самомъ дѣлѣ: допустивъ, что мое знаніе и впрямь способно приумножаться и совершенствоваться до безконечности и что во мнѣ отъ природы заложена вся полнота *потенциальныхъ* способностей, я напередъ уже призналъ *тѣмъ самымъ*, что мои способности никогда не достигнутъ актуальнаго состоянія, или — что то же — никогда не перестанутъ быть потенциальными качествами, между тѣмъ какъ въ Богѣ — по словамъ Декарта — «*все актуально и дѣйствительно*». Допустивъ, что мое знаніе способно къ безконечному усовершенствованію, я *тѣмъ самымъ призналъ ея безнадѣжное несовершенство*, потому что будь мое знаніе и впрямь совершеннымъ, оно не нуждалось бы, конечно, въ дальнѣйшемъ усовершенствованіи; мало того: для того, чтобы усовершенствованіе моего знанія могло быть *безконечнымъ*, необходимо, чтобы самый процессъ его усовершенствованія никогда не прекращался, или — что то же — необходимо допустить, что мое знаніе *никогда* не достигнетъ полного совершенства и, слѣдовательно, навѣки

останется *безнадежно несовершеннымъ*, между тѣмъ какъ въ Богѣ оно абсолютно совершенно и не нуждается, поэтому, въ дальнѣйшемъ усовершенствованіи; итакъ, допущеніе, будто я ошибочно приписываю Богу *свои* собственныя совершенства, оказывается на повѣрку явно несостоятельнымъ; столь же неосновательны и мои сомнѣнія въ томъ, получилъ ли я свое существованіе отъ Бога. Допустимъ на минуту противное и предположимъ, что я *не обязанъ* Богу своимъ существованіемъ; въ такомъ случаѣ я могъ быть призванъ къ жизни либо самимъ собою, либо своими родителями, либо, наконецъ, какими-то иными существами, менѣе совершенными, чѣмъ Богъ. 1) *Если бы я самъ былъ своимъ творцомъ*, то, разумѣется, я создалъ-бы себя такимъ идеально совершеннымъ существомъ, что не нуждался-бы уже въ дальнѣйшемъ усовершенствованіи: «я далъ бы самъ себѣ всѣ совершенства, идеями коихъ я обладаю, и такимъ образомъ сталъ бы Богомъ»; надѣливъ себя *всѣми* совершенствами, какія только я могу помыслить, я надѣлилъ бы себя, между прочимъ, и всевѣдѣніемъ, такъ что мнѣ, подобно Богу Спинозы, не къ чему было бы стремиться, нечего было бы познавать, и «я ни въ чемъ-бы не сомнѣвался, не питалъ бы никакихъ желаній»; въ дѣйствительности, однако, я не обладаю ни всевѣдѣніемъ, ни способностью сохранять себя или продлить до безконечности свое существованіе, а такъ какъ «естественный свѣтъ нашего ума ясно показываетъ намъ, что сохраненіе и сотвореніе отличаются другъ отъ друга не въ дѣйствительности, а лишь съ точки зрѣнія нашего способа мыслить», то поскольку я не властенъ продлить въ каждый данный моментъ свое существованіе до безконечности, я не властенъ былъ и призвать къ жизни свое «я» и, слѣдовательно, не могъ быть своимъ творцомъ. 2) *Если бы моими творцами были мои родители*, то и они точно также обладали бы способностью не только создать меня, но и продлить до безконечности мое существованіе; въ дѣйствительности, однако, «они не сохраняютъ меня и даже не они породили меня, поскольку я мыслящая вещь, такъ какъ между тѣлеснымъ актомъ, которому я обыкновенно приписываю свое рожденіе, и происхожденіемъ такой субстанціи нѣтъ никакого отношенія»; слѣдовательно, и мои родители точно также не могутъ почитаться моими творцами. 3) *Если бы моимъ творцомъ была какая-то иная причина*, менѣе совершен

ная, чѣмъ Богъ, то, согласно закону причинности, мѣра реальности, содержащейся въ этой причинѣ, должна была бы быть во всякомъ случаѣ *не менѣе* мѣры реальности, содержащейся въ ея дѣйствиі, т.-е. въ моемъ существованіи; а такъ какъ я— вещь мыслящая и «имѣю въ себѣ нѣкоторую идею Бога, то какова бы ни была причина моего существованія, необходимо признать, что она—также мыслящая вещь и заключаетъ въ себѣ идею всѣхъ совершенствъ, приписываемыхъ мною Богу»; если эта причина обязана своимъ происхожденіемъ себѣ самой, то она—не что иное, какъ Богъ; если же она обязана своимъ происхожденіемъ какой-то другой причинѣ, которая, въ свою очередь, обусловлена другой причиной и т. д., то таковой регрессъ причинъ опять-таки неминуемо приведетъ насъ напоследокъ къ первому звену этой цѣпи причинъ или къ послѣдней причинѣ всего сущаго, т.-е. къ Богу. 4) *Если бы, наконецъ, я обязанъ былъ своимъ существованіемъ не одной, а нѣсколькимъ причинамъ*, то такое допущеніе противорѣчило бы «единству, простотѣ и недѣлимости всего, находящагося въ Богѣ»: я безсиленъ помыслить Бога иначе, какъ единое, простое и недѣлимое существо, исключющее, по самой природѣ своей, возможность существованія другихъ такихъ же существъ; такимъ образомъ и это послѣднее допущеніе оказывается на повѣрку явно несостоятельнымъ: я *не могу* быть призванъ къ жизни ни какой-то невѣдомой мнѣ причиной (менѣе совершенной, чѣмъ Богъ), ни комбинаціей такихъ причинъ; остается признать, что я призванъ къ жизни *только* первопричиной всякаго бытія или Богомъ.

Такова конструкція антропологическаго аргумента бытія Бога, какъ строятъ его Декартъ: «вся сила аргумента, употребленнаго мною для доказательства бытія Бога»—говоритъ Декартъ въ «Размышленіяхъ»—«заключается въ томъ, что я признаю невозможнымъ для своей природы быть таковой, какова она есть, т.-е. заключающей въ себѣ идею Бога, если бы Богъ не существовалъ въ дѣйствительности». Аргументъ этотъ *не приводитъ* къ доказательству бытія Бога,—какъ ошибочно думаютъ многіе авторы,—а, напротивъ, самъ *отправляется отъ факта бытія Бога*, какъ отъ непреложной аксіомы, и лишь выводитъ изъ нея ехрлиците тѣ логическіе выводы, которые приуготовлены въ ней въ имплицитной формѣ (implicite). Пріоритетъ идеи Бога

передъ идеей человѣка напередъ уже *предрѣшаетъ* въ утвердительномъ смыслѣ вопросъ о бытіи Бога; въ самомъ дѣлѣ: такъ какъ идея совершеннаго, по самой природѣ своей, *изначальныя* идеи несовершеннаго, то и бытіе Бога *изначальныя* моего бытія или—что то же—изъ положенія: «я есмь *несовершенное* существо» логически неизбѣжно вытекаетъ бытіе Бога, какъ абсолютно совершеннаго существа; такимъ образомъ положеніе «Богъ существуетъ» логически неизбѣжно *предваряетъ* аксіому самопознанія «я есмь»; безъ бытія Бога становится немыслимымъ и невозможнымъ и мое собственное бытіе. Вся сила *онтологическаго* аргумента сводится, въ сущности, къ тому, чтобы доказать *приоритетъ идеи Бога передъ идеею человека*, а вовсе не къ тому, чтобы доказать бытіе Бога, которое не нуждается ни въ какихъ доказательствахъ, потому что навязывается моему уму съ неодолимой силой, какъ непреложная аксіома; вся сила *антропологическаго* аргумента сводится къ тому, чтобы доказать, что *я не только мыслящее, но и богоносное существо*. Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ на минуту, что намъ удалось бы доказать бытіе Бога съ очевидностью, исключаяющей всякія сомнѣнія. Слѣдуетъ ли отсюда, что *тѣмъ самымъ* доказано уже и мое существованіе? Конечно, нѣтъ. Для того, чтобы *мое* существованіе вытекало и *могло* вытекать изъ бытія Бога, необходимо сперва доказать присутствіе во мнѣ Бога, или—что то же—необходимо доказать, что я—*богоносное* существо, на коемъ почіетъ печать Бога, подобно клейму художника, запечатлѣнному на его произведеніи. Коль скоро будетъ доказано, что я отношусь къ Богу, какъ микрокосмосъ—къ макрокосмосу, станеть безспорнымъ и то положеніе, что доколѣ существуетъ Богъ, какъ *мой* первообразъ, дотолѣ существую и я, какъ Его отображеніе (*imago Dei*). Въ самомъ дѣлѣ: *если* доказано присутствіе во мнѣ Бога, то *тѣмъ самымъ* уже доказано и *мое существованіе въ Немъ*, потому что доколѣ существуетъ Богъ и доколѣ *Онъ присутствуетъ во мнѣ*,—существую и я, какъ носитель Божества; такимъ образомъ *мое* существованіе слѣдуетъ изъ бытія Бога лишь постольку, поскольку я—*богоносное* существо. Для того, однако, чтобы я, человѣкъ, *могъ* быть богоноснымъ существомъ, необходимо предположить, что въ самой идеѣ Бога, какъ Творца всего сущаго, *напередъ* уже содержится идея человѣка, какъ созданной Имъ твари, или—что то же—необходимо доказать, что идея Бога, будучи по самой приро-

дѣ своей *изначальнѣ* идеи человѣка, *предваряетъ* и предполагать эту послѣднюю идею; *если* будетъ доказанъ приоритетъ идеи Бога передъ *идеей* человѣка, то *вмѣстѣ съ тѣмъ* будетъ доказанъ и приоритетъ *бытія* Бога передъ моимъ *существованіемъ*, потому что при такихъ условіяхъ бытіе Бога будетъ *предварять* мое существованіе, какъ *prius* всего сущаго *предваряетъ* его *posterius*, или какъ бытіе художника *предваряетъ* бытіе его творенія; отсюда слѣдуетъ, что доказательство бытія Бога сводится напослѣдокъ къ доказательству *приоритета идеи Бога передъ идеей* человѣка и *присутствія во мнѣ* Бога или *богоносности моего существованія*. Если будетъ доказано: 1) что идея Бога по самой природѣ своей *изначальнѣ* идеи человѣка и 2) что я—*богоносное* существо, не только сознающее идею Бога, но и непосредственно *ощущающее въ себѣ* Его *присутствіе*, то *вмѣстѣ съ тѣмъ* будетъ доказано и бытіе Бога. Такимъ образомъ логическая схема онтологическаго аргумента бытія Бога разворачивается въ видѣ слѣдующей цѣпи силлогизмовъ: я существую не только какъ мыслящее, но и какъ *богоносное* существо или—иными словами—мое существованіе и присутствіе во мнѣ Бога—*внѣ* всякаго сомнѣнія; какъ *богоносное* существо, я сознаю заложенную во мнѣ отъ рожденія идею Бога; идея эта, будучи по самой природѣ своей *изначальнѣ* идеи человѣка, *предваряетъ* эту послѣднюю идею; слѣдовательно, и бытіе Бога *предваряетъ* мое собственное существованіе; и такъ какъ мое собственное существованіе—безспорный фактъ, то, слѣдовательно, и бытіе Бога исключаетъ всякія сомнѣнія.

Такова конструкція онтологическаго аргумента: для построенія его требуется въ первую голову доказать приоритетъ идеи Бога передъ идеей человѣка. Для рѣшенія этой задачи Декартъ *расчленяетъ* вопросъ о приоритетѣ идеи Бога на два момента: 1) доказательство интеллектуальнаго и нравственнаго превосходства *природы* Бога надъ *природой* человѣка и 2) доказательство логическаго приоритета *идеи* Бога передъ *идеей* человѣка; первый тезисъ служитъ предметомъ антропологическаго аргумента, второй—онтологическаго доказательства бытія Бога; первый тезисъ *предваряетъ* второй и относится къ нему, какъ основаніе—къ выводу: такъ какъ *логическій* приоритетъ идеи Бога передъ идеей человѣка *вытекаетъ*, какъ логически неизбѣжный *выводъ*, изъ интеллектуальнаго и нравственнаго превосходства природы Бога

надъ природою челоуѣка, то, доказавъ такое превосходство, мы *тѣмъ самымъ* уже докажемъ и логическій приоритетъ идеи Бога. Въ самомъ дѣлѣ: идея Бога не была бы изначальнѣе идеи челоуѣка, если бы Богъ, по самой природѣ своей, не былъ неизмѣримо совершеннѣе челоуѣка или—что то же—*если бы челоуѣкъ, по самой природѣ своей, не былъ безнадежно несовершеннымъ существомъ*. Эта идея интеллектуальнаго и нравственнаго несовершенства челоуѣческой природы и служитъ *точкой отправления* для декартова построения антропологическаго аргумента бытія Бога: въ этомъ тезисѣ и почерпаетъ свое обоснованіе скрытая *пессимистическая тенденція богопониманія Декарта*, тенденція, и понынѣ все еще ускользящая отъ вниманія его критиковъ. Самая идея Бога, какъ абсолютно совершеннаго существа, покоится на молчаливомъ признаніи несовершенства природы челоуѣка: «когда я размышляю о самомъ себѣ»—говоритъ Декартъ въ «Размышленіяхъ»—«то не только понимаю, что я—*вещь несовершенная, неполная, зависящая отъ чего-то другого, безпрестанно помогающаяся и стремящаяся къ чему-то лучшему и большему, чѣмъ я самъ*, но понимаю въ то же время, что тотъ, отъ кого я нахожусь въ зависимости, обладаетъ не только неопредѣленно и потенциально всѣми великими вещами, къ которымъ я стремлюсь, но и пользуется ими на дѣлѣ актуально и безгранично»... ¹⁾

Въ этой пессимистической тенденціи и кроется ключъ къ объясненію той внутренней антиноміи, въ которую неизбѣжно разрѣшается богопониманіе Декарта. Антиномія эта, и понынѣ все еще не нашедшая себѣ сколько-нибудь удовлетворительнаго объясненія въ богатой литературѣ о Декартѣ, покоится на *тисеологическихъ предпосылкахъ* декартова раціонализма, поскольку онъ почерпаетъ свое обоснованіе въ догматической вѣрѣ въ разложимость всѣхъ реальныхъ связей и отношеній на чисто логическія.

Тезисъ этой антиноміи гласитъ: такъ какъ всѣ реальныя связи и отношенія сполна разложимы на чисто-логическія, то, слѣ-

¹⁾ Ср. Куно Фишеръ: „Декартъ“ и т. д.; стр. 322: «Кто въ картезіанскомъ „cogito“, этомъ самодостовѣрномъ выраженіи собственнаго мышленія, не усматриваетъ вмѣстѣ съ тѣмъ самопризнанія *своей полной интеллектуальной нищеты*, тотъ не понимаетъ, каковъ смыслъ упомянутаго положенія и не знаетъ ни его темы, ни его происхожденія. Самодостовѣрность мыслящаго бытія происходитъ изъ сомнѣнія и проникнута *убѣжденіемъ въ томъ, что наше мышленіе лишено познанія, не обладаетъ истиной и несовершенно*». С. Г.

довательно, все, что существуетъ (находится въ бытіи), должно быть рационализировано и въ этомъ смыслѣ—познаваемо; а такъ какъ Богъ существуетъ (а существованіе Бога вытекаетъ изъ заложенной во мнѣ идеи о немъ), то, слѣдовательно, *Онъ—познаваемъ*.

Такъ гласитъ тезисъ; антитезисъ, напротивъ, приходитъ къ диаметрально противоположному выводу, отрицая въ корнѣ (in pise) самую *возможность* познанія Бога: познать данное явленіе—значитъ разложить его на причину и слѣдствіе или—что то же—вскрыть причинную связь реальныхъ отношеній; но такъ какъ, согласно закону причинности, мѣра реальности, содержащейся въ дѣйствии, должна быть либо *равна* мѣрѣ реальности, содержащейся въ причинѣ, либо *меньше* ея, то поскольку мѣра реальности, содержащейся въ дѣйствии, *превышаетъ* мѣру реальности, содержащейся въ причинѣ,—постольку данное явленіе, по самой природѣ своей, ускользаетъ отъ закона причинности и не поддается, поэтому, рационализированію, оставаясь для насъ безнадежно непознаваемымъ; а такъ какъ мѣра реальности, содержащейся въ Богѣ, бесконечно, *превышаетъ* мѣру реальности, содержащейся во всѣхъ, вообще явленіяхъ, какія только мы можемъ помыслить, то, слѣдовательно, Богъ, по самой природѣ своей, ускользаетъ отъ закона причинности и не поддается, поэтому, рационализированію или—что то же—Богъ недоступенъ нашему познанію, т. е.—непознаваемъ. Такъ гласитъ антитезисъ. Такъ какъ Богъ, по самой природѣ своей, (или—точнѣе—въ силу ограниченной и несовершенной природы *нашихъ* познавательныхъ способностей) *безнадежно непознаваемъ*, то, слѣдовательно, всякая попытка *познать непознаваемую Бога*—завѣдомо несостоятельна; а такъ какъ онтологическій и антропологическій аргументъ бытія Бога и есть не что иное, какъ *такая попытка познать непознаваемую Бога*, то, слѣдовательно, *всякій* (а не только декартовъ) *антропологическій* (и *онтологическій*) *аргументъ бытія Бога*, поскольку онъ *притязаетъ доказать, т. е. рационализировать иррациональное бытіе Бога*,—завѣдомо невозможенъ и *разрѣшается, поэтому, въ логическій nonsense*. Одно изъ двухъ: Богъ либо познаваемъ, либо непознаваемъ. Tertium non datur. Если Богъ—познаваемъ, то законъ причинности, какъ конструируетъ его Декартъ, утрачиваетъ всякій смыслъ, потому что мѣра реальности, содержащейся въ Богѣ, *вопреки требованію этого закона*, бесконечно *превышаетъ* мѣру реальности, содержащейся

во всѣхъ явленіяхъ, какія только можно, вообще, помыслить; если же Богъ и впрямь—непознаваемъ, то какъ возможно познать его съ помощью онтологическаго или антропологическаго аргумента? Таковъ тотъ заколдованный кругъ (*circulus vitiosus*), въ который впадаетъ богопониманіе Декарта, поскольку оно разрѣшается въ непримиримую внутреннюю антиномію.

Коренная ошибка (*прѳтерон феѳдос*) богопониманія Декарта кроется въ допускаемомъ имъ *отожествленіи идеи Бога съ откровеніемъ или постулатомъ бытія Его въ насъ*: въ этомъ-то постулатѣ и почерпаетъ свое обоснованіе молчаливая предпосылка Декартова богопониманія—*отожествленіе категорій мыслимаго и реальною бытія*. Если бы идея Бога была только прирожденной идеей, то, какъ сказано выше, изъ нея вытекала бы не необходимость, а всего лишь *допустимость бытія Бога*; но такъ какъ эта изначальная и прирожденная идея заложена во мнѣ самимъ Богомъ, какъ Его отображеніе (*imago Dei*), то, въ отличіе отъ всѣхъ остальныхъ идей,—учить Декартъ—, она—не представленіе, не умственный, а *реальный образъ Бога*; иными словами: *идея Бога и есть не что иное, какъ самъ Богъ или бытіе во мнѣ Бога*; отсюда—мистическій характеръ этой *богоданной* идеи, возвѣщающей мнѣ непосредственное бытіе во мнѣ Бога и окружающей меня ореоломъ *богоноснаго* существа: „поистинѣ не слѣдуетъ находить страннымъ“—говоритъ Декартъ въ „Размышленіяхъ“—, что Богъ, создавая меня, вложилъ въ меня эту идею, долженствующую служить какъ бы знакомъ, запечатлѣваемымъ мастеромъ на своемъ произведеніи. *И нѣтъ никакой необходимости, чтобы этотъ знакъ былъ вещью, отличающейся отъ самаго произведенія*“. Иными словами: этотъ знакъ и есть не что иное, какъ само произведеніе, или—переводя образъ Декарта на языкъ понятій—заложенная во мнѣ *идея Бога и есть не что иное, какъ самъ Богъ, открывшійся мнѣ непосредственно въ этой идее, возвѣщающей Его бытіе во мнѣ*; такимъ образомъ идея Бога есть не только представленіе, но и эманация или излученіе во мнѣ Бога: я не познаю, а непосредственно воспринимаю Бога, ощущая въ себѣ Его присутствіе, иными словами—*я интуитивно постигаю въ себѣ Бога черезъ ниспосланное Имъ мнѣ откровеніе*—таковъ истинный смыслъ *богоданной* идеи Бога. Отожествленіе Бога съ идеей о Немъ придаетъ этой идеѣ *богоносный* характеръ, окружая ее мистическимъ ореоломъ открове-

нія ¹⁾. Въ этомъ тезисѣ, составляющемъ ядро картезіанской метафизики, и коренится *прѳтерон феѳдос* той непримиримой внутренней антиноміи, въ которую, какъ я показалъ выше, разрѣшается на послѣдокъ богопониманіе Декарта. *Тезисъ этотъ напередъ уже предпрѣшаетъ въ утвердительномъ смыслѣ вопросъ о бытіи Бога и дѣлаетъ, поэтому, невозможнымъ да и ненужнымъ ея объективное рѣшеніе*: отождествивъ идею Бога съ образомъ Божіимъ, Декартъ уподобляется Моисею, возвѣстившему на Синаѣ бытіе Бога, явившагося ему въ ниспосланномъ откровеніи. Тутъ не нужны никакіе аргументы, потому что слѣпая догматическая вѣра, по самой природѣ своей, *алоична*: не внемля голосу разума и попирая законы логики, она вѣруетъ потому, что это абсурдъ (*credo, quia absurdum est*—слова Тертуліана).

Исповѣдуя втихомолку убѣжденіе въ разложимость всѣхъ реальныхъ связей и отношеній на чисто-логическія, Декартъ незамѣтно для себя поступаетъ въ своемъ богопониманіи этимъ убѣжденіемъ, обнаруживая рѣзкій наклонъ въ сторону мистичизма и наивнаго догматизма. Это сращеніе мистика и рационалиста, слившихся въ немъ наподобіе сіамскихъ близнецовъ, — красной нитью проходитъ черезъ все его богопониманіе и разрѣшается на послѣдокъ въ непримиримую внутреннюю антиномію. Тезисъ этой антиноміи гласитъ: такъ какъ разумъ—*единственный источникъ всякаго возможнаго, вообще, міропознанія, то всѣ ирраціональные предметы*, поскольку они (по самой природѣ нашихъ ограниченныхъ познавательныхъ способностей) ускользаютъ отъ нашего мышленія,—не могутъ быть рационализированы, оставаясь черезъ это недоступными нашему познанию; а такъ какъ Богъ, какъ первопричина и прообразъ всякаго бытія, по самой природѣ своей — ирраціоналенъ, то, слѣдовательно, познаніе Бога завѣдомо невозможно или,—что тоже—*Богъ, по самой природѣ нашихъ познавательныхъ способностей—завѣдомо непознаваемъ*. Такъ гласитъ тезисъ; антитезисъ, напротивъ, приходитъ къ діаметрально противоположному выводу, допуская возможность мистическаго (или интуитивнаго) познанія Бога: такъ какъ Богъ—

¹⁾ Ср. *Купо Фишеръ*: „Исторія новой философіи“, Декартъ и т. д., стр. 319: „если идея Бога во мнѣ должна доказать бытіе Бога, то она должна быть чѣмъ-то болѣе, чѣмъ *только* моимъ представленіемъ: она должна не только представлять бытіе Бога, но въ извѣстномъ смыслѣ *быть Имъ самимъ*“.

ирраціоналенъ и, слѣдовательно, по самой природѣ своей не можетъ быть рационализированъ, то онъ оставался бы недоступнымъ моему познанию, *если бы заложенная во мнѣ идея Бога не была бы въ то же время и откровеніемъ Бога, въ коемъ Онъ непосредственно возвыщаетъ мнѣ свое бытіе*; а такъ какъ идея Бога, будучи самимъ Богомъ, поскольку Онъ присутствуетъ во мнѣ, свидѣтельствуется toto genere о Его бытіи, то, хотя Богъ и не можетъ быть рационализированъ, *Онъ все же доступенъ нашему интуитивному познанию, такъ какъ постигается нами черезъ откровеніе*. Такъ гласитъ антитезисъ. Тезисъ провозглашаетъ разумъ *единственнымъ* источникомъ и критеріемъ всякаго возможнаго, вообще, міропознанія, отрицая тѣмъ самымъ самую допустимость всякаго иного міропознанія; антитезисъ, напротивъ, признаетъ наряду съ разумомъ еще и *откровеніе* — какъ *второй самостоятельный источникъ особой категоріи сверхъ-разумнаго или мистическаго (интуитивнаго) міропознанія*: если ирраціональные предметы (Богъ), по самой природѣ своей, недоступны разуму и неразложимы, поэтому, на логическія связи и отношенія, то они доступны за то интуитивному воспріятію черезъ откровеніе — такова молчаливая предпосылка, на которой покоится богопониманіе Декарта.

Вдумаемся въ этотъ тезисъ и попытаемся — вслѣдъ за Декартомъ — вывести изъ него логическія слѣдствія, скрытыя въ немъ въ имплицитной формѣ (implicite):

Мы условились разумѣть подъ Богомъ абсолютно совершенное существо, обладающее идеальной полнотой *всѣхъ*, вообще, совершенствъ, какія только мы можемъ помыслить. Спросимъ себя теперь: можно-ли при такихъ условіяхъ допустить, чтобы Богъ былъ способенъ обманывать насъ? Разумѣется нѣтъ, потому что такое допущеніе противорѣчило бы въ корнѣ (in pice) нашему представленію о Богѣ. «*Первое свойство Бога*» — говоритъ Декартъ въ «Началахъ философіи» (§ 29. I ч.) — «*состоитъ въ томъ, что онъ абсолютно правдивъ и есть источникъ всякаго свѣта*»; было бы, поэтому, безразсудствомъ думать, что онъ можетъ насъ обмануть или быть — въ подлинномъ и положительномъ смыслѣ — причиной заблужденій, коимъ мы, какъ показываетъ опытъ, подвержены... Хотѣтъ обманывать — всегда несомнѣнное слѣдствіе злобы, боязни или слабости и не можетъ, поэтому, относиться къ Богу». Какъ абсолютно совершенное существо, Богъ обладаетъ *всей суммой* идеальныхъ качествъ, а правдивость (veracitas)

есть лишь *одно изъ слагаемыхъ*, входящихъ въ составъ этой суммы; поэтому, если бы Богъ и впрямь не былъ правдивъ, то суммѣ, присущихъ Ему идеальныхъ качествъ, не хватало бы, по крайней мѣрѣ, одного слагаемаго — правдивости, а *безъ* этого слагаемаго самая сумма Его качествъ страдала бы неполнотой, и существованіе Бога, поскольку мы приписываемъ Ему идеальную полноту *всѣхъ*, вообще, возможныхъ совершенствъ, было бы прямо таки немыслимо; но мы доказали уже, что Богъ существуетъ; слѣдовательно, Онъ — правдивъ; а коль скоро Богъ правдивъ, мы не въ правѣ уже болѣе сомнѣваться въ истинности заложенныхъ Имъ въ насъ идей, хотя-бы даже идеи эти существовали въ нашемъ сознаниіи независимо отъ нашей воли или вопреки ей; а такъ какъ къ числу такихъ идей относится заложенная во мнѣ идея внѣшняго міра, поскольку она властно и принудительно навязывается моему сознанию независимо отъ моей воли, то правдивость Бога служитъ надежной гарантіей соотвѣтствія этой идеи дѣйствительности; поэтому существованіе внѣшняго міра становится для меня отнынѣ такой же непреложной истиной, какъ и бытіе Бога: доколѣ существуетъ Богъ, дотолѣ существуетъ и внѣшній міръ, какъ Его твореніе. Не будь Бога, у меня не было бы и не могло бы быть увѣренности въ реальности внѣшняго міра: безъ Бога нѣтъ и не можетъ быть міра, какъ нѣтъ и не можетъ быть міропознанія безъ богопознанія. *Какъ бытіе Бога — ratio essendi міра, такъ познаніе Бога ею — ratio cognoscendi*; поэтому доказать бытіе Бога значить — иными словами — доказать реальность внѣшняго міра: «Убѣдившись въ существованіи Бога и признавъ въ то же время, что всѣ вещи зависятъ отъ него, а Онъ не можетъ быть обманщикомъ», — говоритъ Декартъ въ «Размышленіяхъ» — «я вывелъ отсюда то слѣдствіе, что все постигаемое мною ясно и отчетливо должно быть истиннымъ. И нельзя представить ни одного противоположнаго довода, который заставилъ бы меня усомниться въ этомъ... Слѣдовательно, я имѣю истинное и достовѣрное знаніе о немъ (т.-е. объ этомъ слѣдствіи). И это самое знаніе простирается также на всѣ друія вещи, которыя я нѣкогда доказывалъ, каковы, напримѣръ, истины математики и т. п.» Допустимъ на минуту, что Декартъ пришелъ-бы къ выводу о *недоказуемости* бытія Бога; не трудно видѣть, однако, что доколѣ не доказано бытіе Бога, дотолѣ я въ правѣ сомнѣваться въ реальности внѣшняго міра и утверждать, что

вся картина дѣйствительности — всею лишь сплошной миражъ моего воображенія. Иными словами: доколѣ не опровергнуть солипсизмъ, дотолѣ и самый вопросъ о существованіи внѣшняго міра остается безнадежно неразрѣшимымъ; между тѣмъ отъ того или иного рѣшенія вопроса о солипсизмѣ зависитъ судьба проблемы реальности міра (поскольку рѣшеніе ея сводится къ опроверженію солипсизма); въ этомъ смыслѣ онтологическій аргументъ бытія Бога, какъ построаетъ его Декартъ, можно съ такимъ же правомъ назвать *аргументомъ опроверженія солипсизма*, такъ какъ, въ сущности, *доказательство бытія Бога — не болѣе, какъ средство или путь къ рѣшенію этого гносеологическаго вопроса*. В. Виндельбандъ идетъ еще дальше, и полагаетъ, что «знаменитое доказательство бытія Бога, излагаемое Декартомъ, принято не въ силу теологическихъ, — не говоря уже о лично религіозныхъ — а *исключительно* въ силу гносеологическихъ интересовъ»: Декартъ — по его мнѣнію — «трактовалъ бы понятіе матеріи точно такъ же, какъ понятіе Божества, если-бы оно могло оказать ему здѣсь ту же услугу»¹⁾. Врядъ-ли, однако, можно согласиться съ такимъ толкованіемъ В. Виндельбанда и А. И. Введенскаго: доказательство бытія Бога принято Декартомъ не столько въ силу гносеологическихъ, сколько, главнымъ образомъ, въ силу *моральныхъ* постулатовъ, поскольку они почерпаютъ свое обоснованіе въ указанной выше *пессимистической* тенденции богопониманія Декарта. Въ этомъ смыслѣ и самый солипсизмъ Декарта почерпаетъ свое обоснованіе не въ гносеологическихъ, а въ *пессимистическихъ тенденціяхъ его богопониманія*: такъ какъ человекъ — учитъ Декартъ — по самой природѣ своей — безнадежно *несовершенное* существо, то уже самое несовершенство его природы исключаетъ toto genere возможность всякаго достовѣрнаго міропознанія, и если бы человекъ былъ *только* несовершеннымъ въ интеллектуальномъ отношеніи существомъ, то о достовѣрномъ критеріи его міропознанія не могло

¹⁾ См. В. Виндельбандъ: „Исторія новой философіи“ т. I, изд. второе, пер. подъ ред. проф. А. И. Введенскаго, Спб. 1908, стр. 147. Въ русской литературѣ взглядъ Виндельбанда раздѣляетъ проф. А. И. Введенскій въ статьѣ „Декартъ и рационализмъ“: „И Виндельбандъ справедливо замѣчаетъ, что если бы Декартъ могъ добиться тѣхъ же результатовъ при помощи другой идеи, то взамѣнъ Бога онъ разсматривалъ бы эту идею съ такой же тщательностью, какъ идею Бога“. (См. Декартъ: „*Метафизическія размышленія*“ пер. подъ ред. проф. Введенскаго. Труды Спб. фил. Общ. Выпускъ I, Спб., 1901, введеніе, стр. XXXIV). С. Г.

бы быть и рѣчи. Въ самомъ дѣлѣ: допустимъ на минуту, что въ насъ *не было бы заложено* отъ природы идеи Бога, свидѣтельствуемой непосредственно о Его бытіи въ насъ и что правдивость Бога не была-бы гарантіей истинности заложенныхъ Имъ въ насъ прирожденныхъ идей. Не трудно видѣть, что при такихъ условіяхъ *гносеологія Декарта неминуемо разрѣшилась бы въ проповѣдь агностицизма или гносеологическаго пессимизма, какъ единственно возможнаго, вообще, типа міропознанія.* Чтобы найти выходъ изъ заколдованнаго круга гносеологическаго пессимизма, Декартъ построяетъ свое доказательство бытія Бога: задача его — *преодолѣть интеллектуальный пессимизмъ, поскольку онъ разрѣшается въ проповѣдь солипсизма.* Если бы человѣкъ былъ только несовершеннымъ существомъ, то не былъ бы возможенъ никакой, вообще, выходъ изъ заколдованнаго круга интеллектуальнаго пессимизма. Этотъ выходъ становится впервые возможнымъ благодаря заложенной въ насъ идеѣ божества, свидѣтельствуемой непосредственно о *богоподобіи* человѣка: хотя человѣкъ, по самой природѣ своей, — существо несовершенное, но поскольку заложена въ немъ идея Бога свидѣствуетъ о Его бытіи въ насъ, постольку человѣкъ превращается изъ несовершеннаго существа въ отображеніе Бога: *какъ богоносное и богоподобное существо, я приобщаюсь къ божескому всевѣдѣнію и въ этомъ смыслѣ возвышаюсь надъ человѣческимъ невѣдѣніемъ.* Отсюда объясняется, почему критерій нашего міропознанія почерпаетъ свою санкцію не въ природѣ нашихъ несовершенныхъ познавательныхъ способностей, а въ природѣ абсолютно совершеннаго божества. Такъ какъ Богъ—первообразъ и первоисточникъ всего сущаго, то, слѣдовательно, все, что существуетъ, существуетъ въ Богѣ; такъ какъ идея Бога—первообразъ всѣхъ возможныхъ, вообще, идей, то, слѣдовательно, все, что существуетъ въ нашемъ представленіи, существуетъ въ Богѣ, какъ въ первоисточникѣ всякаго возможнаго, вообще, міропознанія. Отсюда слѣдуетъ, что *мы познаемъ всѣ вещи въ Богѣ и черезъ Бога*—тезисъ, въ которомъ мерцаетъ уже свѣтъ зари окказіонализма; заря эта, возсіявшая въ ученіи Малбранша, занимается въ богопониманіи Декарта: свѣтъ заложенной въ насъ идеи Бога преодолеваетъ мракъ безпросвѣтнаго гносеологическаго пессимизма. Искра Божія, которую несетъ въ себѣ человѣкъ, и есть тотъ немеркнущій свѣтъ истины, который одинъ озаряетъ скорбную стезю *«viae eminentiae».*

С. О. Грузенбергъ.

Методологическіе принципы психологіи Гербарта.

Со времени появленія «Psychologia empirica» Христиана Вольфа отличительнымъ признакомъ психологическихъ изслѣдованій въ Германіи становится ихъ эмпирической характеръ. Всѣ разнообразныя попытки того времени реализовать психологію какъ естественную науку ¹⁾—будь то чисто психологическій анализъ душевныхъ явленій Тэтэнса или описанія индивидуальныхъ переживаній популярной психологіи, будь то физиологическое объясненіе психическихъ процессовъ Боннэ или стремленіе психологіи способностей—объяснить ихъ какъ результатъ дѣйствія душевныхъ силъ, или, наконецъ, тенденція ассоціативной психологіи—отыскать закономерность душевной жизни на поверхности самихъ явленій,—всѣ эти попытки научной постановки психологіи исходной точкой изслѣдованія считаютъ факты душевной жизни, а основнымъ методомъ—наблюденіе надъ ними. Къ той же цѣли—обеспечить психологіи почетное мѣсто въ ряду естественныхъ наукъ—стремится и Гербартъ ²⁾, но онъ не удовлетворенъ результатами, которые дало эмпирическое изслѣдованіе его предшественниковъ. Причиной неудовлетворительности этихъ результатовъ онъ считаетъ именно эмпирической характеръ указанныхъ психологическихъ изслѣдованій. Поэтому Гербартъ прежде всего подвергаетъ основательной критикѣ методы эмпирической психологіи, а показавъ ихъ недостаточность для

¹⁾ См. статью „Понятіе эмпиризма въ нѣмецкой психологіи XVIII вѣка“ въ „Вопросахъ философіи и психологіи“ за 1912 г. (№ 111).

²⁾ «Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik». S. 198 (Schriften zur Psychologie herausgegeben von Hartenstein. Bd. I, 1850).

осуществленія цѣлей строго научнаго психологическаго изслѣдованія, онъ дѣлаетъ попытку ввести въ психологию математическіе приемы изслѣдованія, полагая, что только они могутъ обезпечить психологіи научность. Возможность же примѣненія математики къ психологіи онъ устанавливаетъ путемъ предварительнаго спекулятивнаго разсмотрѣнія проблемы самосознанія. Нить методологическихъ разсужденій Гербарта идетъ, какъ мы видимъ, отъ условій опыта черезъ метафизику къ математикѣ. Этого же порядка въ предлагаемомъ изложеніи будемъ держаться и мы.

Исходнымъ пунктомъ психологическаго изслѣдованія должны быть, безъ сомнѣнія, факты сознанія. Игнорировать факты душевной жизни—значить обрекать психологию на голословныя утвержденія ¹⁾. Слѣдовательно, первая задача психолога—внимательно наблюдать явленія сознанія, задача, на первый взглядъ, легкая. Вѣдь проникнуть въ свой внутренній міръ можетъ каждый и когда угодно. Въ сознаніи всегда найдется какое-нибудь представленіе, чувство, желаніе, по меньшей мѣрѣ—какое-нибудь органическое ощущеніе, обусловленное, напримѣръ, положеніемъ нашего тѣла въ данный моментъ ²⁾. Такая доступность психическихъ явленій нашему сознанію и послужила основаніемъ для утвержденія о несомнѣнныхъ преимуществахъ внутренняго опыта передъ внѣшнимъ.

Болѣе близкое знакомство съ условіями самонаблюденія приводитъ однако къ противоположному выводу. Прежде всего, внутренній опытъ не находитъ для себя устойчиваго предмета. Представленія быстро блѣднѣютъ и уходятъ изъ фокуса вниманія, а вмѣстѣ съ тѣмъ мѣняется постоянно наблюдаемое содержаніе сознанія. Мѣняется картина наличныхъ душевныхъ явленій даже отъ самой попытки самонаблюденія, такъ какъ произвольное самонаблюденіе само вызываетъ новый рядъ мыслей, которыя черезъ нѣкоторое время въ свою очередь становятся предметомъ нашего вниманія. Такъ, если мы во время систематическихъ занятій, сильнаго волненія или разговора съ другими попробуемъ прислушаться къ самимъ себѣ, занятія тотчасъ же

¹⁾ Psych. als Wissenschaft. S. 203.

²⁾ Ibidem. S. 206.

остановятся, волненіе уляжется, рѣчь потечетъ медленнѣе, и явится стремленіе придать ей болѣе точную и выразительную форму ¹⁾).

Отрицательной стороной внутренняго опыта нужно считать и его неполноту. Предметомъ самонаблюденія становятся не всѣ явленія сознанія. Прежде всего, самонаблюденіе недоступно себѣ самому, такъ какъ въ иномъ случаѣ мы могли бы имѣть безконечное множество актовъ самовоспріятія, чего въ дѣйствительности нѣтъ. О многихъ другихъ процессахъ нашего сознанія мы заключаемъ только на основаніи собственныхъ поступковъ или со словъ другихъ людей. Такъ, если мы безъ вниманія читаемъ вслухъ газету или исполняемъ музыкальное произведеніе, будучи заняты мыслями, совершенно посторонними музыкѣ, то только присутствующіе своими вопросами и замѣчаніями доводятъ до нашего свѣдѣнія о томъ, что «прошло черезъ нашу голову». Повидимому, цѣлые ряды блѣдныхъ представленій не попали въ фокусъ сознанія и такимъ образомъ ускользнули отъ самонаблюденія. А между тѣмъ эти блѣдныя представленія отличаются отъ ясныхъ только количественно, только по степени интенсивности, и притомъ не всегда рѣзко; кромѣ того, приходится констатировать, что воспринятое и ускользнувшее отъ воспріятія стоятъ въ неразрывной связи другъ съ другомъ какъ составныя части единой душевной дѣятельности, т.-е. одинаково являются процессами сознанія. Мы видимъ, что у насъ нѣтъ никакихъ основаній не признавать ускользающія отъ самонаблюденія блѣдныя представленія явленіями душевной жизни, и еще меньше основаній исключить изъ ряда этихъ явленій само активное наблюденіе ²⁾).

Итакъ, мы приходимъ къ заключенію, что данныя непосредственнаго самонаблюденія не могутъ быть полнымъ выраженіемъ естественнаго теченія явленій душевной жизни: въ нихъ, съ одной стороны, содержатся совершенно случайные элементы, введенные самимъ самонаблюденіемъ, а съ другой—въ нихъ не хватаетъ весьма существенныхъ составныхъ частей наблюдаемаго.

Въ распоряженіи изслѣдователя есть еще пріемъ опосредствованнаго самонаблюденія, наблюденія надъ душевной жизнью

¹⁾ Ibidem. S. 206.

²⁾ Ibid., S. 207, 208, 209.

другихъ людей. Но этотъ пріемъ психологическаго изслѣдованія, по мнѣнію Гербарта, имѣетъ даже больше недостатковъ, чѣмъ пріемъ непосредственнаго самонаблюденія. Допустимъ, что можно не сомнѣваться въ добросовѣстности показаній тѣхъ лицъ, которыя служатъ объектомъ нашего психологическаго изслѣдованія. Въ такомъ случаѣ научная цѣнность полученныхъ нами данныхъ будетъ зависѣть отъ того, во-первыхъ, насколько полно и объективно эти лица восприняли свои душевныя переживанія; во-вторыхъ, насколько точно они передаютъ ихъ въ словесныхъ выраженіяхъ; въ-третьихъ, наконецъ, отъ того, насколько правильно мы истолковываемъ внѣшнія выраженія ихъ внутренней жизни.

Что касается полноты и объективности внутренняго опыта, то мы уже видѣли выше, что ихъ невозможно достигнуть съ помощью одного только самонаблюденія, а между тѣмъ и изслѣдуемая нами другія лица по отношенію къ самонаблюденію находятся вѣдь въ такихъ же точно условіяхъ, какъ и мы сами. Хорошо извѣстно дальше и то, что передать въ словесныхъ выраженіяхъ свои переживанія со строгой опредѣленностью—задача далеко не легкая. Не меньшія трудности представляетъ, наконецъ, и психологическое истолкованіе разсказа другихъ людей о ихъ внутренней жизни. Такимъ образомъ, мы видимъ, что неизбежные недостатки самонаблюденія изслѣдуемыхъ лицъ очень легко могутъ еще увеличиться неопредѣленностью внѣшнихъ выраженій ихъ внутренняго опыта и невѣрностью пониманія ихъ со стороны изслѣдователя. Изслѣдователь въ этомъ случаѣ подвергается опасности тройнаго заблужденія, которое будетъ увеличиваться по мѣрѣ того, какъ будетъ проходить черезъ третьи, четвертыя руки и т. д. Прибавимъ къ этому еще, что наиболѣе рѣдкія душевныя состоянія исключительно одаренныхъ индивидуумовъ, наиболѣе сильныя и благородныя порывы духа недоступны пониманію большинства людей. Методъ опосредствованнаго самонаблюденія, какъ мы видимъ, ничуть не повышаетъ научной цѣнности данныхъ опытной психологіи ¹⁾.

Въ результатѣ разсмотрѣнія пріемовъ изслѣдованія такъ называемой эмпирической психологіи получается твердое убѣжденіе

¹⁾ Ibidem. S. 209, 210.

въ невозможности съ ихъ помощью зафиксировать съ достаточной полнотой и объективностью дѣйствительную картину душевной жизни, въ невозможности «написать естественную исторію духа» ¹⁾).

Какой же научной обработкѣ можно подвергать такой несовершенный фактическій матеріалъ? Возможно ли при такихъ условіяхъ установить законы, управляющіе психическими явлениями?—Характерный для эмпирической психологіи отвѣтъ на эти вопросы даетъ такъ называемая психологія способностей. Она классифицируетъ собранные наблюденіемъ факты душевной жизни и для каждаго класса явленій сознанія признаетъ особую душевную способность. Такимъ образомъ, за реальное многообразіе душевной жизни она, естественно, выдаетъ только логическія схемы, совершенно оторванныя отъ психической дѣйствительности и ничѣмъ не связанныя другъ съ другомъ. На вопросы: почему именно столько и такихъ именно душевныхъ способностей? и почему онѣ должны быть поняты именно въ такомъ сообществѣ?—на эти вопросы психологія способностей не даетъ уже никакого отвѣта ²⁾). Увлечшись желаніемъ очертить явленія сознанія съ логической опредѣленностью, она, естественно, замалчиваетъ все, что недоступно логическому опредѣленію, и оперируетъ только съ абстрактными образованиями. Такъ психологи этого направленія охотно говорятъ о памяти вообще, но они остерегаются упоминать даже о различныхъ видахъ памяти: о памяти на числа, имена, понятія, сужденія, чувства и т. п. Остерегаются, конечно, потому, что въ противномъ случаѣ пришлось бы считаться и съ тѣми конкретными условіями, которыя оказываютъ вліяніе: на первое запоминаніе, на воспріятіе, на соединеніе представленій другъ съ другомъ, на сопровождающія ихъ чувства, на длительность первоначальнаго переживанія и т. д.—Этой логической тенденціей и объясняется абсолютная изолированность душевныхъ способностей, что онѣ—пользуемся сравненіемъ Гербарта—«подобно островамъ поднимаются изъ непостижимаго и непроходимаго моря» психической дѣйствительности ³⁾).

¹⁾ Lehrbuch zur Psychologie. S. 9 (Schriften zur Psychologie herausgegeben von Hartenstein. Bd. I. 1850).

²⁾ Psychologie. S. 199.

³⁾ Ibidem. S. 214, 215, 216.

Итакъ, эмпирическая психологія, пользующаяся только методомъ самонаблюденія, не въ состояніи ни доставить сколько-нибудь достовѣрный фактичекій матеріалъ, ни тѣмъ болѣе связать разрозненные самимъ же наблюдениемъ факты душевной жизни въ одно законотѣрное цѣлое, скрѣпленное внутреннимъ смысломъ или причиннымъ взаимоотношеніемъ своихъ составныхъ частей. А такая эмпирическая психологія не можетъ считаться наукой, такъ какъ задача всякой, не исключая и опытной, науки—не оставаться «на обманчивой поверхности явленій», а искать ихъ внутреннюю связь, искать законы, управляющіе этими явленіями ¹⁾).

Тогда возникаетъ вопросъ: могутъ ли самыя душевныя явленія исчерпывать свою собственную законотѣрность, или ее нужно искать за предѣлами опытныхъ данныхъ?—Психологія самонаблюденія даетъ поучительный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Если взять душевную жизнь такъ, какъ она представляется этой наукѣ въ результатѣ ея изслѣдованій, то мы застанемъ здѣсь душевныя способности въ состояніи *bellum omnium contra omnes*. «Воображеніе, предоставленное себѣ самому, создаетъ призраки; но чувства разгоняютъ ихъ; иногда однако поддаются ихъ обману, такъ что привидѣнія появляются у насъ передъ глазами. Сильная память бываетъ и при слабомъ разсудкѣ, и наоборотъ; развитіе одной способности при этомъ идетъ въ ущербъ развитію другой. Еще меньше мира царитъ между разсудкомъ и чувствами; разсудокъ открываетъ ихъ обманъ, онъ показываетъ, что солнце стоитъ на мѣстѣ, а весло и въ водѣ остается прямымъ; онъ замѣчаетъ простые законы тамъ, гдѣ чувства видятъ полный беспорядокъ. Не лучше отношенія между разсудкомъ и воображеніемъ; первый считаетъ послѣднее неразумнымъ и легкомысленнымъ, а воображеніе находитъ разсудокъ неуклюжимъ и сухимъ» и т. д. ²⁾—Эти выводы эмпирической психологіи ясно показываютъ, что наблюденіе само не въ состояніи привести въ порядокъ добытый имъ матеріалъ; для его научной обработки нужно искать, повидимому, другихъ средствъ.

Естественныя науки пользуются для этой цѣли экспериментомъ и прикладной математикой. Психологія, по мнѣнію Гер-

¹⁾ Lehrbuch. S. 3.

²⁾ Psychologie. S. 216, 217.

барта, не имѣеть права производить надъ человѣкомъ эксперименты, и аппаратовъ для нея не существуетъ ¹⁾. Остается, слѣдовательно, только математика, и тѣмъ болѣе значительную роль должна она играть въ психологіи, если эта послѣдняя желаетъ стать точной наукой. Но вопросъ о возможности примѣненія математики къ даннымъ внутренняго опыта рѣшается не такъ просто. Необходимо предварительно доказать по меньшей мѣрѣ всеобщій количественный характеръ психическихъ процессовъ.

Способъ этого доказательства указываетъ точно на внутренній опытъ. Вѣдь уже при первомъ знакомствѣ съ данными самонаблюденія мы констатируемъ, что явленія душевной жизни протекають во времени, что они постоянно измѣняются, что они представляютъ собою многообразіе разнородныхъ опредѣленій въ единомъ, что они, наконецъ, являются сознаниемъ я и не-я; къ этому присоединяется еще связь психическихъ явленій съ физическими,—все это, по мнѣнію Гербарта, проблемы метафизическія ²⁾. А разъ это такъ, то и въ психологіи математическому изслѣдованію должно предшествовать метафизическое, спекулятивное.

Задача такого спекулятивнаго изслѣдованія—выяснить общій характеръ психологической закономерности, обосновать принципиальную возможность примѣненія математики къ явленіямъ душевной жизни. Въ методологическомъ отношеніи оно имѣеть большія преимущества передъ эмпирическимъ изслѣдованіемъ. А именно *Methode der Beziehungen* («методъ отношеній», какъ передають этотъ терминъ въ русскихъ переводахъ) ³⁾ состоитъ въ томъ, что, исходя изъ нѣкотораго противорѣчиваго понятія, отыскивають при помощи логическаго разсужденія такія новыя понятія, которыя устраняють первоначальное противорѣчіе. Въ такомъ случаѣ то, что было недостаткомъ для эмпирическаго

¹⁾ Lehrbuch. S. 9.

²⁾ Ibidem. S. 11, 12.

³⁾ Подъ *Beziehungen* Гербартъ разумѣеть здѣсь тѣ отношенія (*Relationen*) между предметами, въ силу которыхъ существованіе одного необходимо предполагаетъ существованіе другого, и показателемъ которыхъ служитъ то обстоятельство, что одинъ предметъ не можетъ быть мыслимъ безъ другого. *Psychologie*. S. 219.

изслѣдованія, именно абстрактность установленныхъ имъ психологическихъ понятій, для умозрительнаго изслѣдованія является большимъ достоинствомъ: вѣдь чѣмъ общѣе понятіе, тѣмъ больше даетъ оно логическихъ производныхъ, тѣмъ шире, слѣдовательно, и сфера его примѣненія ¹⁾).

Такимъ образомъ успѣхъ спекулятивному изслѣдованію обезпеченъ.—Но гдѣ же точка соприкосновенія между столь различными областями знанія, какъ психологія и метафизика? Гдѣ такое метафизическое понятіе, изъ котораго можно было бы съ логической необходимостью вывести понятія, опредѣляющія характеръ психологической закономерности?—Такимъ понятіемъ можно считать понятіе самосознанія, понятіе Я. Это понятіе, несомнѣнно, метафизическое, но въ то же время оно является и собственнымъ предметомъ психологіи ²⁾). Герbartъ ставитъ Фихте въ большую заслугу именно то, что онъ указалъ на понятіе Я какъ на источникъ всесторонней системы связей въ нашемъ сознаніи ³⁾). Методическое умозрѣніе, обрабатывая понятіе Я, скоро находитъ его внутреннюю противорѣчивость и указываетъ съ логической опредѣленностью и достовѣрностью примиряющія это внутреннее противорѣчіе понятія, чего самонаблюденіе никогда не въ состояніи было бы сдѣлать ⁴⁾). Итакъ, нужно приступить къ изслѣдованію этого основного психологическаго понятія въ надеждѣ найти ключъ къ пониманію тѣхъ отрывочныхъ опытныхъ данныхъ, которыя устанавливаетъ самонаблюденіе.

Опредѣлимъ прежде всего отношеніе душевныхъ явленій, конкретныхъ индивидуальныхъ переживаній къ самосознанію, считая отличительнымъ признакомъ этого послѣдняго его единство. Самосознанія среди сознаваемаго найти нельзя, какъ видно изъ слѣдующихъ показаній. Во-первыхъ, ни одинъ отдѣльный моментъ воспріятія не даетъ представленія даже объ индивидуальномъ Я, если къ нему не присоединятся воспоминанія о предшествовавшихъ ему моментахъ; при чемъ комплексъ этихъ воспоминаній носитъ совершенно неопредѣленный и случайный характеръ, не соотвѣтствующій строгому единству самосознанія. Во-вторыхъ, эти индивидуальные опредѣленія нашего Я пред-

¹⁾ Ibidem. S. 224.

²⁾ Ibidem. S. 229, 230.

³⁾ Ibidem. S. 223.

⁴⁾ Ibidem. S. 225.

ставляют собою агрегатъ, который составлялся постепенно и въ каждый данный моментъ находится въ стадіи развитія,—въ самосознаніи же мы находимъ себя, какъ нѣчто уже извѣстное, законченное и наличное; агрегатъ есть нереальная множественность, о себѣ же мы говоримъ какъ о реальномъ единствѣ. Въ-третьихъ, вся сумма нашихъ представленій, влеченій и индивидуальныхъ состояній не можетъ образовать личности, если она не явится объектомъ сознающаго ее субъекта. Въ-четвертыхъ, для этого субъекта, для знанія о насъ самихъ сознаваемое совершенно случайно, и при другомъ содержаніи сознанія онъ останется тѣмъ же самымъ. Въ-пятыхъ, даже не только сами конкретныя содержанія сознанія, но даже и понятія ихъ многообразія исключаетъ понятіе Я. Субъектъ не можетъ приравнять себѣ то, что не такъ же просто, какъ онъ самъ. Наконецъ, и непосредственный внутренній опытъ протестуетъ противъ отождествленія я съ индивидуальнымъ содержаніемъ сознанія. Вѣдь часто мы опредѣленно разграничиваемъ сознаніе Я отъ сознаваемого. Такъ, при сновидѣніяхъ и въ состояніи раскаянія мы опредѣленно отрекаемся отъ даннаго содержанія, противопоставляя ему свое настоящее Я ¹⁾. — Итакъ, мы видимъ, что содержанія сознанія, какъ таковыя, ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть отождествлены съ самосознаніемъ.

Допустимъ въ такомъ случаѣ существованіе самостоятельнаго акта самосознанія. Тогда понятіе самосознанія будетъ опредѣляться тождествомъ субъекта и объекта. При такомъ допущеніи положеніе: «Я сознаетъ себя самого» будетъ равно положенію: «Я сознаетъ сознающаго себя самого». А это въ свою очередь будетъ равно положенію: «Я сознаетъ сознающаго себя самого сознающаго» и т. д. до безконечности, такъ какъ объектъ (себя) всегда можно будетъ замѣнить субъектомъ (сознающей). Къ такому же безконечному ряду самосознаній приведетъ и замѣна субъекта объектомъ. Положеніе: «Я сознаваемо самимъ собою» будетъ равно положенію: «я сознаваемо самимъ собою сознаваемымъ» и т. д. *in infinitum*. А между тѣмъ въ самосознаніи нѣтъ такого безконечнаго ряда направленныхъ на самихъ себя актовъ ²⁾. Мы убѣждаемся изъ этого, что и допущеніе само-

1) Ibidem. S. 270, 271.

2) Ibidem. S. 274, 275, 276.

довлѣющаго, независимаго отъ содержаній сознанія Я такъ же мало объясняетъ намъ самосознаніе, какъ и сами эти содержанія сознанія.

Итакъ, съ одной стороны, самосознанію чужды содержанія сознанія, съ другой же стороны, и безъ нихъ оно объяснено быть не можетъ. Какъ же разрѣшить это противорѣчіе во взаимномъ отношеніи между субъектомъ и объектомъ? Понятіе Я, какъ мы видимъ, содержитъ два противоположные члена: понятіе субъекта и понятіе объекта. Понятіе объекта въ извѣстномъ смыслѣ противоположно понятію субъекта, но, съ другой стороны, нельзя конституировать это послѣднее безъ перваго. Если мы понятіе объекта разложимъ на понятія отдѣльныхъ объектовъ, то по отношенію къ каждому изъ нихъ все же противоположность понятію субъекта останется въ силѣ. Единственнымъ выходомъ изъ такого положенія является допущеніе, что отдѣльные объекты, взятые въ совокупности, подвергнутся извѣстной модификаціи, въ результатѣ которой и получится то, что можно будетъ приравнять понятію субъекта ¹⁾. Это можно убѣдительно доказать, по мнѣнію Гербарта, слѣдующимъ простымъ разсужденіемъ. Пусть N — это субъектъ, а M — объектъ. Такъ какъ M, само по себѣ, не можетъ быть равно N, то оно должно быть модифицировано нѣкоторымъ X, чтобы быть равнымъ N. Но наименьшимъ отступленіемъ отъ даннаго понятія будетъ допущеніе, что одинъ объектъ модифицируетъ другой. Тогда само X становится объектомъ сознаваемымъ. Слѣдовательно, N, т.-е. субъектъ, получится въ результатѣ взаимной модификаціи отдѣльныхъ M, т.-е. объектовъ. Такимъ образомъ мы приходимъ къ выводу, что для полученія единаго Я изъ данныхъ въ сознаніи представленій, необходимо взаимное видоизмѣненіе этихъ представленій, которое обозначаетъ переходъ представляющаго субъекта отъ содержаній сознанія къ себѣ самому, къ самосознанію ²⁾.

Въ чемъ же состоитъ эта взаимная модификація содержаній сознанія, обуславливающая переходъ отъ не-Я къ Я? Такъ какъ Я стоитъ въ необходимой связи съ многообразіемъ тѣхъ объектовъ, которые суть не-Я, то эти объективные представленія должны

¹⁾ Ibidem. S. 304.

²⁾ Ibidem. S. 305.

сохранить ихъ собственный характеръ, и будучи объектами созерцающаго ихъ субъекта: вѣдь въ иномъ случаѣ эта связь нарушалась бы. Въ виду этого мы должны признать качества представленій неизмѣнными. Въ такомъ случаѣ можетъ измѣняться въ извѣстномъ смыслѣ только количество представленія: оно должно уменьшиться, чтобы Я могло «притти въ себя» ¹⁾. Именно въ этомъ измѣненіи количества представленія должны быть субъективно согласованы уменьшеніе количества сознаемаго и неизмѣнность количества самого сознанія. Дѣятельность субъекта въ представленіи должна оставаться неизмѣнной, а ея результатъ, представленный образъ, долженъ быть ослабленъ или даже уничтоженъ. Но такая дѣятельность, которая пребываетъ и тогда, когда ея результатъ подавляется чѣмъ-то постороннимъ, можетъ быть только стремленіемъ (Streben). Изъ представленій, слѣдовательно, получается стремленіе къ представленію, когда въ субъектѣ соединяются противоположныя представленія ²⁾. А то, что противоположныя другъ другу представленія могутъ подавлять другъ друга, а слѣдовательно, и превращать дѣятельность представленія въ соотвѣтствующей степени въ стремленіе, можно считать непосредственно очевиднымъ. Вѣдь внутренній опытъ не знаетъ такихъ содержаній сознанія, которыя не блѣднѣли бы при извѣстныхъ условіяхъ; ощущенія, мысли, намѣренія, мотивы—однимъ словомъ, все, что встрѣчается въ сознаніи, какъ само въ состояніи вытѣснять другія переживанія, такъ въ свою очередь часто вытѣсняться ими ³⁾. Такимъ образомъ, представленія въ условіяхъ совмѣстнаго существованія въ сознаніи становятся воздѣйствующими другъ на друга силами, а вполне понятное, по мнѣнію Гербарта, метафизическое основаніе этого—единство души, самосохраненіями которой они являются. ⁴⁾

Спекулятивное изслѣдованіе понятія самосознанія привело насъ къ понятію стремленія. Что же, приблизились мы такимъ образомъ хоть сколько-нибудь къ познанію характера законмѣрности, господствующей въ душевной жизни? Открыли мы что-нибудь существенно новое?—Собственно уже непосредственный внутренній опытъ учитъ насъ, что всѣ наши переживанія

¹⁾ Ibidem. S. 317, 318.

²⁾ Ibidem. S. 318.

³⁾ Ibidem. S. 321, 322.

⁴⁾ Lehrbuch. S. 21.

находятся въ постоянномъ колебаніи, становясь то яснѣе, то темнѣе, то сильнѣе, то слабѣе; что теченіе представленій бываетъ то быстрѣе, то медленнѣе, ихъ количество то больше, то меньше; что наша чувствительность къ раздраженіямъ, наше предрасположеніе къ чувствованіямъ то повышается, то понижается. А все это вѣдь опредѣленія количественныя ¹⁾. Спекулятивное изслѣдованіе доказало, слѣдовательно, съ логической необходимостью только неотъемлемость этого количественнаго признака, который несомнѣнно присущъ понятію стремленія, для всѣхъ состояній сознанія и его истинный метафизическій смыслъ.

Этимъ метафизическимъ понятіемъ стремленія и должны регулироваться задачи научнаго психологическаго изслѣдованія. Гербартъ находитъ у психологіи сходство съ фізіологіей. Какъ фізіологія конструируетъ тѣло изъ волоконъ, такъ психологія конструируетъ духъ изъ рядовъ представленій; какъ тамъ раздражимость волоконъ является основнымъ факторомъ фізіологическихъ процессовъ, такъ здѣсь напряженность въ рядахъ представленій является основнымъ моментомъ всѣхъ душевныхъ состояній. Порядокъ же, въ которомъ каждое представленіе дѣйствуетъ на соединенныя съ нимъ, служитъ основаніемъ всѣхъ формъ, которыя мы замѣчаемъ въ нашемъ сознаніи и мышленіи,— другими словами, всѣ явленія душевной жизни объясняются понятіемъ напряженности представленій въ качествѣ стремленій, изслѣдованіе которой и должно составлять основную задачу психологіи ²⁾. Эта же задача можетъ быть расчленена на двѣ спеціальныя группы задачъ. Передъ научнымъ изслѣдованіемъ можетъ стоять вопросъ о томъ, какъ велико при данной силѣ и противоположности представленій ослабленіе каждаго, изъ нихъ—вопросъ статики духа; или же вопросъ о томъ, съ какой постоянной или постепенно мѣняющейся скоростью совершается это ослабленіе соответствующихъ представленій и въ какое время оно заканчивается—вопросъ динамики духа ³⁾.

1) Psychologie. S. 212. Ueber die Möglichkeit und Notwendigkeit Mathematik auf Psychologie anzuwenden. 1822. S. 138, 139. (Sämmtliche Werke herausgegeben von Hartenstein. Bd. VII. 1851).

2) Psychologie. S. 192, 193.

3) Ibidem. S. 325. Гербартъ предупреждаетъ, однако, чтобы за этимъ сходствомъ механики духа съ механикой матеріальнаго міра не забывали и раз-

Только что указанные задачи естественно требуют для своего разрешения применения математики. Закономерность, господствующая в душевной жизни, должна быть выражена в математических формулах. Принципиально этот вопрос уже решен в положительном смысле спекулятивным исследованием. Но его практическое осуществление может встретить всякие возражения.

Во-первых, душевные явления очень изменчивы и неопределенны: «наши мысли быстрѣе молніи», «человѣческія настроенія такъ же изменчивы, какъ вѣтеръ, а расположенія духа такъ же неопределенны, какъ погода»... ¹⁾

Какъ можно найти здѣсь данныя величины, которыя подчинялись бы закону математической закономерности? А вѣдь тамъ, гдѣ нельзя измѣрять, нельзя и вычислять; слѣдовательно, невозможно применять математику при психологическихъ исследованияхъ. — Въ этомъ возраженіи, по мнѣнію Гербарта, совершенно невѣрно утвержденіе, что можно вычислять только тамъ, гдѣ предварительно производится измѣреніе. Какъ разъ наоборотъ! можно вычислить каждый гипотетически допущенный, даже завѣдомо невѣрный законъ соединенія величинъ; и при весьма запутанныхъ, но важныхъ предметахъ слѣдуетъ до тѣхъ поръ строить гипотезы и точно изслѣдовать посредствомъ вычислений вытекающія изъ нихъ слѣдствія, пока не будетъ установлено, которая изъ гипотезъ согласуется съ данными опыта. Такъ, древніе астрономы предполагали эксцентрическіе круги, а Кеплеръ до-

личій между той и другой. „Въ области механики духа мы не имѣемъ никакого сложенія или разложенія силъ въ пространствѣ, не имѣемъ никакихъ угловъ, а слѣдовательно, синусовъ и косинусовъ, не имѣемъ никакого вращенія; не имѣемъ мы здѣсь и безконечнаго пространства; все движеніе представленій происходитъ между двумя постоянными предѣлами—между состояніемъ полной задержки представленій и ихъ полной свободы; наконецъ, мы не имѣемъ здѣсь никакого постоянного движенія впередъ, слѣдовательно, и никакого ускоренія, сходнаго съ ускореніемъ движенія тѣла, такъ какъ каждое данное движеніе представленія есть непосредственный результатъ дѣйствующихъ на него силъ. Зато мы имѣемъ здѣсь много совсѣмъ иныхъ основныхъ понятій, которыхъ не знаетъ механика тѣла... Въмѣсто тяжести, которая тянетъ тѣла внизъ, мы имѣемъ здѣсь естественное и постоянное стремленіе представленій вверхъ, чтобы вернуться въ прежнее свободное состояніе“... (S. 325, 326).

¹⁾ Ueber die Möglichkeit und Notwendigkeit... Bd. VII. S. 136.

пустилъ эллипсисъ, чтобы свести къ этимъ началамъ движенія планетъ..... Точно также Ньютонъ сдѣлалъ предположеніе, не достаточно ли силы тяготѣнія, обратно пропорціональной квадрату разстоянія, чтобы получить движеніе луны вокругъ земли... 1)

Именно въ томъ и состоитъ преимущество математики, что она способна установить закономерность измѣнчивыхъ явленій, не требуя предварительнаго точнаго измѣренія ихъ: на этомъ по-κειται весь анализъ безконечно малыхъ величинъ. Нужно только отказаться отъ ложнаго взгляда на математическія формулы, какъ на нѣчто оцѣпенѣлое, неподвижное и мертвое 2).

Второе возраженіе касается содержанія психологіи. Математика оперируетъ только съ величинами, психологія же имѣетъ своимъ предметомъ состоянія и дѣятельности различнаго качества 3).

На это возраженіе является отвѣтомъ результатъ спекулятивнаго изслѣдованія проблемы самосознанія. Метафизическимъ основаніемъ всѣхъ процессовъ сознанія оказалось, какъ мы видѣли, стремленіе, количественный характеръ котораго едва ли кто-нибудь станетъ оспаривать; количественныя же различія стремленій къ представленію опредѣляютъ и то качественное многообразіе душевной жизни, которое противники математической психологіи и принимаютъ за истинный предметъ психологическаго изслѣдованія. Такимъ образомъ, отпадаетъ и это возраженіе противъ возможности примѣненія математики въ наукѣ о психическихъ явленіяхъ.

Итакъ, никакія возраженія не могутъ поколебать увѣренности въ возможности математической психологіи. И психологія, если только она желаетъ стать точной наукой, должна пользоваться математическими приѣмами изслѣдованія, такъ какъ только математика способна сообщить полную достовѣрность ея положеніямъ. Вѣдь «вычисленія до такой степени связываютъ всякаго рода произволь, что даже попытки противорѣчія быть не могутъ» 4).

Однако въ математическую форму можно облечь не всѣ про-

1) Ibidem S. 136, 137.

2) Psychologie. S. 212.

3) Ueber die Möglichkeit und Notwendigkeit... S. 138.

4) Psychologie. S. 194.

блемы психологическаго изслѣдованія. Въ психологіи есть области, для нея совершенно недоступныя. Математическія понятія не могутъ замѣнить конкретныхъ явленій; они обозначаютъ лишь вспомогательныя простыя величины, къ которымъ только до извѣстной степени приближенія сводятся сложныя конкретныя величины. Поэтому и въ психологіи можно примѣнить математическія понятія только къ общимъ типамъ извѣстныхъ классовъ переживаній, а не къ индивидуальной душевной дѣйствительности. «Ничего не могло бы быть смѣшнѣе, если бы кто-нибудь испугался, что какая-то мантика чиселъ и буквъ откроетъ его тайны, или же подкрадется и подслушаетъ затаенныя желанія его сердца; въ этомъ отношеніи обыкновенная житейская мудрость будетъ всегда обладать большей ловкостью и удачей, чѣмъ математика и психологія вмѣстѣ взятыя» ¹⁾).

Эмпирическая психологія, какъ мы видимъ, не вытѣсняется математической, а только въ извѣстныхъ границахъ дополняется ею. Матеріалъ, собранный эмпирической психологіей, подвергается научной обработкѣ со стороны психологіи математической.

Въ результатъ такой научной обработки добытаго самонаблюденіемъ матеріала передъ наукой открывается внутренній смыслъ тѣхъ явленій, которыя до сихъ поръ были для нея только агрегатомъ случайныхъ опредѣленій. «Какъ цѣпь, прикрѣпленная въ двухъ точкахъ, не представляетъ ничего особеннаго для рядового зрителя, не задумывающагося о различномъ напряженіи ея звеньевъ, о законѣ его увеличенія и уменьшенія, о зависимости кривизны отъ величины напряженія, т.-е. о зависимости внѣшняго явленія отъ взаимодѣйствія его составныхъ частей, такъ же бессмысленно въ продолженіе цѣлыхъ вѣковъ стоитъ ассоціативная психологія передъ зрѣлищемъ, которое доставляетъ ей такъ называемая ассоціація идей. Эта послѣдняя говоритъ, что представленія ассоціируются по смежности въ пространствѣ и во времени, и ей не приходитъ въ голову, что пространство и время только ближайшія опредѣленія той же ассоціаціи, которая не допускаетъ приписываемыхъ ей колебаній, но и возникаетъ, и протекаетъ со строгойшей математической правильностью» ²⁾

Хаотическій характеръ теченія душевныхъ процессовъ такъ же

1) Ueber die Möglichkeit und Notwendigkeit... S. 143, 144.

2) Psychologie. S. 193.

обманчивъ, какъ и блужданія планетъ: «закономѣрность чело-
вѣческаго духа совершенно одинакова съ закономѣрностью
звѣзднаго неба»¹⁾).

Указанное различіе между прежней, эмпирической, и новой,
математической, психологіей есть различіе между наивнымъ и
научнымъ отношеніемъ изслѣдованія къ своему предмету. Мате-
матическая точность и логическая непрерывность положеній
должны выгодно отличать новое психологическое изслѣдованіе
отъ случайныхъ и очень несовершенныхъ наблюденій такъ на-
зываемой эмпирической психологіи. Благодаря этимъ преиму-
ществамъ математическихъ приѣмовъ изслѣдованія психологія въ
извѣстныхъ границахъ становится точной наукой; ей доступны
теперь не только отрывочныя фактическія данныя внутренняго
опыта, но и объясняющіе ихъ законы душевной жизни.

Такъ оцѣнивалъ Герbartъ значеніе введеннаго имъ въ пси-
хологію метафизически-математическаго метода изслѣдованія.
Большія надежды возлагали на него и ученики Герbartа. Но
эти надежды не сбылись,—и современная научная психологія
идетъ опять по пути эмпирическаго изслѣдованія.—Въ чемъ
же несостоятельность методологическихъ принциповъ психологіи
Герbartа? и почему, несмотря на эту несостоятельность рефор-
маторскихъ идей Герbartа, все же съ него приходится начинать
новую эпоху развитія научной психологической мысли?

Мы видѣли, какой беспощадной критикѣ подвергъ Герbartъ
методъ случайнаго пассивнаго наблюденія надъ самимъ собою
и надъ другими, которымъ вполнѣ удовлетворялась эмпириче-
ская психологія XVIII вѣка. Герbartъ не пропустилъ почти ни
одной изъ трудностей, которыя стоятъ на пути непосредствен-
наго или опосредствованнаго пассивнаго самонаблюденія, но онъ
не доказалъ однако, что всѣ эти трудности непреодолимы. Въ
наше время положительно приходится поражаться той катего-
ричности, съ которой Герbartъ отрицаетъ возможность экспе-
римента въ психологіи; вѣдь онъ не находитъ нужнымъ даже
приводить доказательства въ пользу своего мнѣнія²⁾).

А между тѣмъ именно при помощи активнаго математическа-

¹⁾ Lehrbuch. S. 20.

²⁾ Ibidem. S. 9. „Die Psychologie darf mit dem Menschen nicht experimentieren; und künstliche Werkzeuge giebt es für sie nicht“—вотъ все, что говоритъ Герbartъ о невозможности эксперимента въ психологіи.

го самонаблюденія, какимъ въ психологїи является по существу экспериментъ, современной психологїи и удастся преодолѣвать, если не всѣ, то большую часть тѣхъ трудностей, на которыя совершенно основательно указывалъ Гербартъ; именно при помощи эксперимента современная научная психологїа и осуществляетъ постепенно все съ большимъ успѣхомъ прежде всего то, что Гербартъ называлъ «написаніемъ естественной исторїи души», и въ невозможности чего онъ былъ вполне увѣренъ.

Вполнѣ основательны, дальше, возраженія Гербарта противъ размноженія самостоятельныхъ психическихъ способностей на основанїи поверхностно схваченныхъ качественныхъ сходствъ и различій душевныхъ явленій. Но осуществленная имъ другая крайность—сведеніе во что бы то ни стало всѣхъ явленій душевной жизни къ представленіямъ посредствомъ замѣны качественныхъ различій количественными—заслуживаетъ еще большаго порицанія, такъ какъ въ послѣднемъ случаѣ извращаются самыя достовѣрныя данныя внутренняго опыта. Гербартъ своей попыткой превратить, напримѣръ, аффекты въ представленія, даетъ Троицкому полное основаніе для такого комическаго ихъ описанія: «Представленія поставлены въ необыкновенное движеніе,—падаютъ, поднимаются, снова опускаются, опять поднимаются,—словомъ, суматоха страшная, полное нарушеніе духовнаго баланса» ¹⁾).

По одному этому примѣру можно судить о томъ, къ какому неожиданному метаморфозамъ состояній сознанія можетъ привести насъ реформа Гербарта.

Несостоятельнымъ приходится считать и то положеніе Гербарта, что научному изслѣдованію психическихъ явленій необходимо предпослать абстрактное разсмотрѣніе психологически-метафизическихъ проблемъ. Въ этомъ вопросѣ болѣе правильнымъ нужно считать мнѣніе Якоба (Ludvig Heinrich Jakob. 1759—1827), крупнаго представителя отвергнутой Гербартомъ ассоціативной психологїи, ссылавшагося на примѣръ физика: «Что стали бы думать о физикѣ, который пожелалъ бы начать свои научныя изслѣдованія анализомъ понятій: тѣла, воздуха, воды, извести и т. п., и получить доказательства изъ опредѣленій этихъ

¹⁾ М. Троицкій. „Нѣмецкая психологїа въ текущемъ столѣтїи“. 1883, Томъ II, стр. 337.

вещей?»¹⁾ Современная физика, занимающая одно изъ самыхъ почетныхъ мѣстъ среди другихъ наукъ, не знаетъ этого спекулятивнаго приѣма. А между тѣмъ Гербартъ придаетъ своимъ метафизическимъ предпосылкамъ особенное значеніе: на нихъ только и покоится, по его мнѣнію, достовѣрность его математическаго метода. — «Я было въ дѣйствительности исходнымъ пунктомъ моего изслѣдованія,—говоритъ онъ:—изъ необходимыхъ разсужденій о самосознаніи вытекло понятіе стремленія къ представленію съ такой опредѣленностью и неизбѣжностью, что теперь уже становилась очевидной возможность вычисленій»²⁾. Логическое оправданіе математическихъ приѣмовъ изслѣдованія, которые единственно, по мнѣнію Гербарта, и придаютъ психологіи научность, какъ мы видимъ всецѣло основывается на предварительномъ спекулятивномъ разсмотрѣніи понятія самосознанія. Въ результатѣ выводовъ изъ этихъ метафизическихъ предпосылокъ получилось то, что всѣ основныя понятія психологіи Гербарта, какъ противоположность представленій, стѣсненіе и освобожденіе ихъ, потемнѣніе, пособія ихъ другъ другу и т. п. не содержатъ въ себѣ, какъ вѣрно замѣтилъ Троицкій, «ничего кромѣ слабыхъ и отдаленныхъ намековъ на дѣйствительные предметы психологическаго анализа»³⁾.—Это аллегоріи, а не категоріи психическихъ процессовъ.

Что касается примѣненія математики къ даннымъ внутренняго опыта, то и въ этомъ отношеніи современная психологія сошла съ пути, указаннаго Гербартомъ. То направленіе современной научной психологіи, которое, подобно Гербарту, въ вычисленіяхъ ищетъ опредѣленности и достовѣрности для своихъ выводовъ, стремится главнымъ образомъ и прежде всего къ точному измѣренію психическихъ явленій, съ предполагаемой невозможностью котораго такъ легко примирился Гербартъ. Предлагаемая Гербартомъ замѣна предварительнаго тщательнаго измѣренія явленій гипотезами, дѣйствительно, можетъ дать вполне научные результаты, какъ показываетъ примѣръ астрономіи, удачно выбранный Гербартомъ,—но и гипотезы должны быть подготовлены наблюденьемъ, а выводы изъ нихъ тщательно провѣрены

1) M. Dessoir. Geschichte der neuen deutschen Psychologie. 1897. 2 Aurel. I Halbband. S. 245.

2) Psychologie. S. 195.

3) Нѣмецкая психологія. Стр. 334.

имъ же. Ни того, ни другого въ дѣйствительности нѣтъ у Гербарта:—индуктивной подготовки, естественно, потому, что источникомъ гипотезъ у него служитъ метафизика, а не опытъ;—тщательной провѣрки, вѣроятно, потому, что эксперимента въ психологіи Гербартъ не допускаетъ, а случайный пассивный внутренней опытъ считаетъ неудовлетворительнымъ.

Послѣ всего вышесказаннаго нетрудно предвидѣть, до какой степени должны расходиться съ дѣйствительными данными внутренняго опыта результаты психологическаго изслѣдованія, руководящаго такими методологическими принципами. Такъ авторъ «Tonpsychologie» Карлъ Штумпфъ, сопоставляя ученіе Гербарта о противоположности представленій съ достовѣрными данными опыта въ области музыкальныхъ тоновъ, гдѣ Гербартъ конкретно провелъ методологическіе принципы своей математической психологіи, приходитъ къ убѣжденію, что единственная противоположность, какая здѣсь существуетъ, — это противоположность между ученіемъ Гербарта и фактами. Поэтому даже сдержанный Штумпфъ рѣзко осуждаетъ психологическіе принципы нашего философа. — «Ни одинъ психологъ, — говоритъ онъ, — не боролся съ такимъ ожесточеніемъ противъ миеологіи въ наукѣ и ни одинъ въ то же время не ввелъ ея въ такой мѣрѣ въ свою науку. Развѣ не похожи у него представленія на пассажировъ, которые, набившись въ почтовую карету, жмутъ, толкаютъ, а при случаѣ и выкидываютъ другъ друга оттуда» ¹⁾.

Мы видимъ полное несоотвѣтствіе между той задачей, которую ставилъ себѣ Гербартъ, и тѣми результатами, къ которымъ привело осуществленіе его научныхъ принциповъ: онъ стремился создать математически точную психологію, а получилась, какъ констатируютъ авторитетные изслѣдователи нашего времени, психологическая миеологія. Этотъ совершенно неожиданный, по отношенію къ Гербарту, какъ выдающемуся философу, можно сказать, загадочный оборотъ дѣла заставляетъ искать въ мето-

¹⁾ Tonpsychologie. Bd. II. 1890. S. 190. „Kein Psychologe hat mehr gegen die Mythologie in seiner Wissenschaft geeifert und keiner sie so ausgiebig betrieben. Erscheinen die Vorstellungen nicht wie Passagiere, die, in eine Postkutsche zusammengepackt, sich gegenseitig drücken, stossen und gelegentlich hinauswerfen?».

дологическомъ обоснованіи его психологіи рокового для нея рѣзкаго уклона мысли. И онъ дѣйствительно есть. «Достопримѣчательнымъ памятникомъ философскаго броженія въ Германіи,—говорить Ланге въ своей «Исторіи матеріализма»,—остается то обстоятельство, что такой тонкій умъ, какъ Гербартъ, человѣкъ, отличавшійся удивительнымъ даромъ критики и такимъ большимъ математическимъ образованіемъ, могъ притти къ такой странной мысли—найти посредствомъ умозрѣнія принципъ для статики и механики представлений. Это въ высшей степени замѣчательный показатель притягательной силы метафизическаго водоворота того времени» ¹⁾. Если и не исключительно, такъ во всякомъ случаѣ главнымъ образомъ—метафизическую тенденцію методологіи Гербарта приходится считать отвѣтственной за всѣ промахи его психологическаго изслѣдованія.

Но и сквозъ этотъ метафизическій туманъ у Гербарта— правда, скорѣе въ формѣ геніальной мечты, чѣмъ въ очертаніяхъ строгой науки—обрисовывается передъ безпристрастнымъ изслѣдователемъ идея психологіи какъ точной науки. Эту идею Гербартъ завѣщалъ слѣдующему научному поколѣнію психологовъ. И его завѣтамъ въ принципѣ слѣдовали такіе выдающіеся представители новой психологіи, какъ Фехнеръ, Гельмгольтцъ и Вундтъ.

Александръ Болтуновъ.

¹⁾ Friedrich Albert Lange. Geschichte des Materialismus. Bd. II. Abschnitt III. Die naturwissenschaftliche Psychologie (Reclam's Ausgabe. S. 469).

Къ методологіи изученія философіи Спинозы.

Философія Спинозы съ 1661 г. (см. Письма Спинозы) и до настоящаго времени является поводомъ къ самымъ разнообразнымъ ея истолкованіямъ. При этомъ изслѣдователи Спинозы приходятъ, какъ по отношенію къ содержанію его ученія, такъ и по отношенію къ историческимъ сопоставленіямъ, къ прямо противоположнымъ заключеніямъ. Въ настоящее время трудно найти выдающуюся философію или направленіе, съ которыми философія Спинозы не была бы поставлена, нерѣдко какъ въ положительное, такъ и въ отрицательное отношеніе. Обильно вытекающія отсюда трудности и недоразумѣнія ставятся при этомъ, обыкновенно, на счетъ самого Спинозы, какъ «недодуманности» и «противорѣчія» его со своими собственными воззрѣніями. Facit такого разнообразія мнѣній находить себѣ, можетъ-быть, особенно наглядное выраженіе въ такихъ произведеніяхъ послѣдняго времени, какими являются, напр., книги Эрхардта или фонъ Дунинъ-Борковскаго. Эрхардтъ въ своемъ произведеніи: «Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik» ¹⁾, быстро и незамѣтно для себя переходя на всевозможныя точки зрѣнія, «освѣщаетъ» ученіе Спинозы такъ, что въ «свѣтѣ его критики» оно является приблизительно какъ бессмысленный наборъ противоположныхъ другъ другу заблужденій и иллюзій; его книга кончается весьма понятной при такихъ условіяхъ надеждой, что скоро всѣми будетъ признано, что подобная философія не достойна занимать то выдающееся положеніе, которое ей отводилось въ исто-

¹⁾ Erhardt. Franz Lpzg. Reisland. 1908 pp. VII+502. См. мѣткую критику Эрхардта у Alberti, H. Die Grundlagen des Systems Spinosas im Lichte der Kritischen Philosophie und der modernen Mathematik. Вѣна. Lpzg. Noske 1910, p. 2 ff.

ри философіи. Іезуитъ *Дунинъ Борковскій* ¹⁾ подобнымъ же образомъ «освѣщаетъ» философію *Спинозы*, главнымъ образомъ съ точки зрѣнія ея историческихъ зависимостей. Результатъ его сопоставленій ученія Спинозы, болѣе или менѣе со всѣми его выдающимися предшественниками и теченіями, тотъ, что *Спиноза* заимствуетъ свои воззрѣнія «направо и налѣво», при чемъ, въ концѣ-концовъ, лишенный всякой самостоятельной мысли *Спиноза* остается въ рукахъ *Дунинъ-Борковского* какъ *Analogiegeist* и *Sammelgenie* ²⁾).

Несмотря на все это, философія *Спинозы*, пройдя черезъ вѣка, стоитъ сейчасъ на высотѣ, которую оцѣнивать можно какъ угодно, но которую обойти уже нельзя. И, дѣйствительно, со времени знаменитой переписки *Якоби* и *Мендельсона*, по поводу спинозизма *Лессинга*, мы не видимъ ни одного изъ великихъ философовъ, который прошелъ бы ее молчаніемъ.

Какъ же отнестись къ такому положенію дѣлъ, гдѣ при колоссальной массѣ изслѣдованій (см. ниже указатели литературы о Спинозѣ) мы, съ одной стороны, почти не находимъ ни одного толкованія съ положительнымъ характеромъ, которое являлось бы общепризнаннымъ, съ другой стороны, видимъ, что «противорѣчія» у *Спинозы* не только не устраняются, но все болѣе и болѣе накаплиются, къ тому же въ прямо противоположныхъ направленіяхъ. Понятно, что такое положеніе дѣлъ неволью вызываетъ сомнѣніе: такъ ли подходитъ изслѣдованіе къ философіи *Спинозы*, какъ это было бы необходимо для ея пониманія? И нѣтъ ли условій, выполненіе которыхъ дало бы возможность болѣе строго и методически подойти къ самой ея сущности? И, именно, здѣсь лежитъ, можетъ быть, основной моментъ, который въ настоящее время требуетъ главнаго вниманія и сосредоточенной работы многихъ изслѣдователей, и не только во имя предотвращенія указанного состоянія дѣла въ будущемъ, но и, вообще, во имя требованій методологіи истиннаго философскаго изслѣдованія.

¹⁾ *Dunin-Borkowski, Stanislaus von. S. J. Der junge De Spinoza Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. Münster i. W. Aschendorff. 1910 pp. XXIII+633.*

²⁾ См. мои замѣтки по поводу книги *Дунинъ-Борковского* въ «Вопросахъ философіи и психологіи», кн. 105, 1910 г. (325—332) и въ „Historische Zeitschrift, herausg. von Meinecke. Bd. 108. H. 1.

Я пользуюсь недавно появившейся въ «Вопросахъ философіи и психологіи» статьей о *Спинозѣ*, какъ поводомъ, чтобы привести нѣкоторые результаты моихъ специальныхъ изслѣдованій въ этомъ направленіи. Я имѣю въ виду статью г. Франка объ атрибутахъ у *Спинозы* и объ отношеніи души и тѣла, въ связи съ 7 положеніемъ II ч. «Этики» ¹⁾. Какъ справедливо указываетъ ее авторъ, ученіе *Спинозы* объ атрибутахъ и ихъ отношеніи къ субстанціи есть «какъ разъ одинъ изъ наиболѣе спорныхъ и трудныхъ вопросовъ исторіи философіи» (Фр. 523). Вопросъ объ атрибутахъ, кромѣ того, такъ же какъ и примыкающій къ нему вопросъ о такъ наз. параллелизмѣ и о положеніи 7 II ч. «Этики», имѣетъ настолько важное самостоятельное значеніе и такъ тѣсно связанъ со всѣми другими воззрѣніями *Спинозы* и съ вытекающими изъ нихъ слѣдствіями, что является чрезвычайно существеннымъ и естественнымъ именно по его поводу отмѣтить тѣ стороны, которыя должны подчеркнуть необходимость крайней осторожности при попыткахъ разрѣшенія вопросовъ ученія *Спинозы*, а главное обязательность выполненія нѣкоторыхъ предварительныхъ условій, безъ которыхъ немислимо пониманіе ученія *Спинозы* ни вообще, ни въ частности. Признавая такимъ образомъ обсужденіе именно этихъ сторонъ въ данный моментъ наиболѣе существеннымъ, я и останавливаю на нихъ главное вниманіе; только въ связи съ ними будутъ указаны нѣкоторые важнѣйшіе моменты, относящіеся къ разъясненію, сначала вопроса объ атрибутахъ, затѣмъ и вопроса о параллелизмѣ или отношеніи духа (не души и тѣла) въ ученіи *Спинозы*. Детальное обоснованіе и развитіе предлагаемыхъ здѣсь взглядовъ и данныхъ войдетъ въ содержаніе другого specialнаго изслѣдованія. Ограничиваясь указанными задачами, я по этому самому не имѣю въ виду входить здѣсь въ подробный разборъ изложенія Франка, а также не буду останавливаться и на мнѣніяхъ другихъ отдѣльныхъ изслѣдователей по этому поводу. Затрогиваемая ученіемъ *Спинозы* философская область сама по себѣ настолько серьезна и богата содержаніемъ, что передъ матеріаломъ, непосредственно даннымъ въ самихъ сочиненіяхъ *Спинозы* и момен-

¹⁾ Франкъ, С. Ученіе Спинозы объ атрибутахъ. „Вопросы философіи и психологіи“, кн. 114, 1912 г., pp. 561—567. (Дальнѣйшія ссылки—сокращено: Фр. р.).

тахъ, естественно съ ними связанныхъ, отходить на задній планъ интересъ къ личнымъ согласіямъ или несогласіямъ отдѣльныхъ интерпретаторовъ. Мнѣ придется однако останавливаться на взглядахъ того или другого современнаго автора, въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ это будетъ способствовать выясненію или иллюстрировать ближе характеръ нѣкотораго общаго утвержденія, дѣлаемаго мною въ намѣченныхъ цѣляхъ на основаніи только что указанныхъ непосредственныхъ данныхъ.

Чтобы облегчить однако читателю, на случай его желанія, возможность сравненій по поводу привлекаемаго матеріала, я прибавлю здѣсь къ нѣкоторымъ литературнымъ указаніямъ *Франка* указаніе еще нѣкоторыхъ сочиненій, специально посвященныхъ вопросамъ объ атрибутахъ и параллелизмѣ; въ текстѣ же отмѣчаю въ скобкахъ страницы статьи *Франка* въ тѣхъ мѣстахъ моей статьи, содержаніе которыхъ посредственно или непосредственно затрoгиваетъ и его содержаніе. При этомъ частныя сравненія и выводы, вытекающія сами собою изъ общаго, легко могутъ быть сдѣланы уже самостоятельно всѣми желающими ¹⁾).

¹⁾ Специально посвящены указаннымъ вопросамъ слѣд. работы:

Baensch, O. Die Entwicklung des Seelenbegriffs bei Spinoza als Grundlage für das Verständniss seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute. Archiv f. Gesch. d. Phil. Bd. XX, 1907. *Becher*, Er. Der Begriff des Attributes bei Spinoza in seiner Entwicklung und seinen Beziehungen zu den Begriffen der Substanz und des Modus. Halle a/s. Niemeyer 1905. *Bratuschek*, E. Worin bestehen die unzähligen Attribute der Substanz bei Spinoza? Phil. Monatshefte. Bd. VII. 1871-2. *Freudenthal*, J. Ueber die Entwicklung der Lehre vom psychophysischen Parallelismus bei Spinoza. *Krüssche*, K. Wie weit stimmt die Lehre vom Parallelismus der göttlichen Attribute überein mit der Theorie vom psychischen-physischen Parallelismus bei Fechner und Fr. Alb. Lange. In. Deis. Erlangen. Berlin. 1910. *Regensburg*, J. Ueber die Abhängigkeit der Seelenlehre Spinozas von seiner Körperlehre und über die Beziehungen dieser beiden zu seiner Erkenntnistheorie. In. Dis. Riga. 1900. *Tumarkin*, A. Zu Spinozas Attributenlehre. Archiv f. Gesch. d. Phil. Bd. XX. 1907. *Wohle*, Rich. Ueber das Verhältnis der Substanz und Attribute in Spinozas Ethik. Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wiss. zu Wien. 1889. *Wolter*, Reinh. Ueber das Verhältnis der Substanz zu ihren Attributen in der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung der Auffassung desselben bei Kuno Fischer, Erdmann und Trendelenburg. Zn. Diss. Erlangen. 1871.

Само собою разумѣется, что вопросъ объ атрибутахъ и отношеніи духа и тѣла у Спинозы затрoгивается, кромѣ того, болѣе или менѣе подробно, во всѣхъ изслѣдованіяхъ о Спинозѣ. Кромѣ известнаго указателя литературы о Спинозѣ: *van der Linde*, A. Benedictus Spinoza. Bibliografie 's Gravenhage

Итакъ, основной планъ дальнѣйшаго изложенія заключается прежде всего въ томъ, чтобы выяснить обязательность нѣкоторыхъ *условій для пониманія ученія Спинозы вообще, а слѣдовательно, и затронутыхъ вопросовъ въ частности.* Укажу немедленно же, что такими условіями является, во-первыхъ, знакомство по существу съ содержаніемъ *латинскихъ терминовъ Спинозы, Декарта и ихъ времени, и, во-вторыхъ, владѣніе теоріей познанія Спинозы, которая должна служить исходнымъ пунктомъ для всѣхъ соображеній объ его ученіи, такъ какъ сама положена имъ въ основу всѣхъ его воззрѣній.* И затѣмъ, отмѣтить уже *въ связи со сказаннымъ* и какъ его приложеніе, по необходимости нѣсколько программно, *нѣкоторые важнѣйшіе моменты и идеи, данные самимъ Спинозой для разъясненія вопроса объ атрибутахъ и вопроса объ отношеніи духа и тѣла, въ связи съ положеніемъ 7-мымъ II части «Этики» Спинозы: «Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum».* Первая часть статьи имѣетъ въ виду всякаго работающаго въ области философіи читателя; вторая предполагаетъ наличность нѣкоторыхъ специальныхъ знаній объ основныхъ воззрѣніяхъ на философію Спинозы ¹⁾.

I. Условія, необходимыя для пониманія воззрѣній Спинозы.

1. Вопросы терминологіи.

Значительное количество недоразумѣній, наполняющихъ философію Спинозы ему же приписываемыми «противорѣчіями», яв-

Nijhoff. 1871, укажу на чрезвычайно полное собраніе также и новой литературы о Спинозѣ, въ специальномъ Каталогѣ Joseph Baer Frankfurt a/M. Katalog 598. 1910. Spinoza. См. также: Max Weg. Bibliotheca Spinozana. Katalog № 29. Lpzg. 1893, и Baldwin. Dictionary of Philosophy and Psychology. Vol. III; Ueberweg-Heinze. Geschichte d. Philosophie. Bd. III.

¹⁾ Ссылки на произведенія Спинозы будутъ даваться въ слѣдующихъ сокращеніяхъ: Этика: *Eth.*; части этики будутъ обозначены римскими; положенія (Propositiones) арабскими цифрами (т.-е. сокр. *Eth. II, 7* будетъ означать: вторая часть Этики, положеніе 7-ое). Сокращеніе: *Dem.* означаетъ демонстрація; *Def.*: опредѣленіе (Definitio); *Ax.*: аксіома; *Sch.*: схолія (scholium); *Cor.*: королларій. Tractatus de intellectus emandatione: *Tr. de int. em.*; Tractatus theologicopoliticus: *Tr. th. p.*; Korte-Verhandlung von God, de Mensch en deszels Welstand: *Tr. de Deo*; Principia Philosophiae Cartesiana: *Pr. Ph. C.*; Cogitata metaphysica: *Cog. met.* Письма: *Ep.* Страницы: *p.p.* даны по тому же изданію, по которому цитируетъ Франкъ, т.-е. по 3-томному изд. J. van Vloten et J. P. N. Land. Nagae comitum. Nijhoff. 1895.

ляется результатомъ 1) несоотвѣтствующаго перевода его латинскихъ терминовъ терминами новыхъ языковъ, при чемъ переводныя выраженія или вовсе не соотвѣтствуютъ по своему содержанию содержаніямъ терминовъ Спинозы, или же, модернизируя его содержанія, придаютъ имъ чуждые мышленію Спинозы оттѣнки. Нѣмецкая философская литература, давшая главное количество изслѣдованій, а также и переводовъ произведеній Спинозы, даетъ въ то же время и типическіе примѣры подобныхъ недоразумѣній. Существенно отмѣтить, что нѣмецкая философская терминологія обязана своимъ происхожденіемъ прежде всего Христіану Вольфу (1679—1754). По нѣсколько революціонному для тѣхъ временъ примѣру Томазіуса, Вольфъ замѣняетъ нѣмецкимъ языкомъ общепринятый тогда латинскій языкъ чтенія лекцій, а главное, на ряду съ латинскими произведеніями, даетъ нѣмецкія обработки всѣхъ своихъ главнѣйшихъ воззрѣній; въ нихъ-то и находитъ свой первоисточникъ терминологія нѣмецкой философской литературы. Характерно, что, принимая отъ Вольфа его терминологію, нѣмецкіе ученые, съ другой стороны, единогласно признаютъ его за слабого и несамостоятельнаго мыслителя, сомнительная заслуга котораго состояла главнымъ образомъ въ популяризаціи или, иными словами, въ упрощеніи идей Лейбница. Бѣдность мысли, однако, неизбѣжно отражается и на характерѣ ея воплощенія, и термины небогатаго мыслителя Вольфа такъ же мало въ состояніи передать богатство идей Спинозы, какъ языкъ умѣренно развитого человѣка былъ бы въ состояніи передать содержанія лучшихъ литературныхъ произведеній того или другого времени. И потому это происхожденіе нѣмецкихъ терминовъ является серьезнымъ источникомъ въ созданіи всевозможныхъ недоразумѣній по поводу ученія Спинозы. Такъ, на примѣръ, Вольфъ заимствовалъ изъ популярной рѣчи выраженіе, можно сказать, трагическое для смѣшенія границъ познанія вообще и для пониманія теоріи познанія Спинозы въ частности, а, именно, выраженіе «представленіе» — *Vorstellung*. Употребляя его вмѣсто выраженія «*receptio*» Лейбница, Вольфъ въ то же время упрощаетъ данныя Лейбницомъ содержанія, придавая термину «представленіе» психологическую, то-есть релятивистическую окраску, и топить затѣмъ въ созданной имъ однообразной массѣ «представленія» всѣ возможныя содержанія сознанія. Попытка Канта спасти отъ этого потопленія нѣкоторые

характерные моменты мышления подъ терминомъ «идея» въ значительной мѣнѣ парализуется въ подведеніи *Кантомъ* идеи подъ видъ «понятія». «Понятіе» же, Begriff, для него, какъ для *Вольфа*, есть опять таки нѣкоторый видъ представленія. Современные логики, въ значительной мѣрѣ подъ влияніемъ стремленій не разойтись съ современными естественно-научными теченіями, являются, почти безъ исключенія, представителями психологически окрашеннаго релятивизма, недавно такъ мѣтко охарактеризованнаго *Гуссерлемъ* ¹⁾, и уже почти безъ оглядки сводятъ всю область сознательнаго (а часто и безсознательнаго психическаго) къ «представленіямъ», или, что то же, къ тѣмъ или другимъ элементамъ или производнымъ отъ «представленія».

Такимъ образомъ, терминъ «представленіе» не имѣетъ для нихъ запретныхъ областей, и они вводятъ его безразлично по отношенію ко всѣмъ встрѣчающимся имъ содержаніямъ сознанія; этимъ однако они закрываютъ доступъ къ пониманію такихъ философскихъ ученій, каковыми являются, напр., ученія *Декарта* и *Спинозы*, основанныя на установленіи специфическихъ различій между отдѣльными областями содержаній нашего сознанія, не сводимыхъ, по самой своей природѣ, къ одному какому нибудь виду содержаній сознанія какой нибудь одной изъ этихъ областей. Для нихъ проходятъ безслѣдными постоянныя указанія *Декарта* въ его «Размышленіяхъ» и «Отвѣтахъ» своимъ естественно-научно, или материалистически, и въ связи съ этимъ номиналистически настроеннымъ, но не достаточно глубоко философски мыслящимъ противникамъ: *Декартъ* многократно повторяетъ, что [дѣлаемая ему возраженія и приписываемыя противорѣчія являются результатомъ смѣшенія специфически различныхъ областей познанія ²⁾]. Не менѣе напрасными являются и всѣ предостереженія *Спинозы*, занимающія основное мѣсто во всѣхъ его произведеніяхъ, не смѣшивать содержаній «адекватнаго» и «не адекватнаго» познанія, такъ какъ между

¹⁾ *Husserl, Edm.* Logische Untersuchungen. Bd. I. 1900. Kap. 7. S. 110 ff. (Bd. II. 1901). Первый томъ имѣется въ русскомъ переводѣ Э. А. Берштейна, подъ ред. и съ пред. С. Л. Франка. Книгоизд. „Образованіе“. Спб. 1909.

²⁾ *Descartes: Meditationes de Prima Philosophia... objectiones... Responsiones* Въ изданіи Ch. Adam et P. Tanneri Vol VII. 1904. См. въ особенности «Отвѣты» Гоббсу и Гассенди.

ними лежитъ непереходимая пропасть, приче́мъ различіе между ними *не* сводится къ различію представленій въ узкомъ смыслѣ слова отъ производныхъ отъ нихъ понятій, то есть представленій же, съ болѣе широкой точки зрѣнія. *Спиноза* разъясняетъ, что оба эти вида представленія, какъ представленіе въ узкомъ, такъ и представленіе въ широкомъ смыслѣ слова,—оба не принадлежатъ вовсе къ области «адекватнаго» познанія, изъ которой, такимъ образомъ, *абстракція современной логики исключена также безповоротно, какъ и непосредственное чувственное воспріятіе*. Все это не принимается во вниманіе послѣдователями релятивизма въ логикѣ и *Вольфовыхъ* терминовъ въ своихъ выраженіяхъ; нѣмецкіе изслѣдователи и переводчики продолжаютъ переводить терминомъ *Vorstellung* истинныя идеи (*ideae verae*) *Спинозы* и обозначать терминомъ *Begriff*, или (абстрактное) понятіе его метафизическія реальности. Между тѣмъ, съ точки зрѣнія *Спинозы*, замѣна, напри́мѣръ, выраженія «идея» Бога, «идея» субстанции, атрибутовъ, безконечныхъ модусовъ и такъ далѣе, выраженіемъ «представленіе» или «понятіе» Бога, или «представленіе» или «понятіе» атрибута и такъ далѣе, въ смыслѣ современной логики, также абсурдно, какъ для современнаго естествовѣдника, имѣя въ виду законъ *Йоганна Мюллера*, пытаются свести, напр., вкусовыя ощущенія на ощущенія зрительныя. Законъ специфичности воспріятія органовъ чувствъ *Йоганна Мюллера* есть, можетъ быть, наиболѣе подходящая аналогія для закона специфичности видовъ познанія устанавливаемаго *Декартомъ*, и въ особенности *Спинозой*, въ ихъ ученіи о границахъ и содержаніяхъ адекватнаго и неадекватнаго познанія.

Въ связи съ указаннымъ общимъ направленіемъ, продолжаютъ также примѣнять безъ дальнѣйшихъ объясненій термины «разсудокъ» и «разумъ» *Verstand* и *Vernunft* для перевода такихъ терминовъ *Спинозы* какъ *intellectus* и *ratio* (*ratio* у *Спинозы* не имѣетъ ничего общаго съ *ratio* у *Вольфа*). Между тѣмъ, эти термины не примѣнимы къ содержаніямъ *Спинозы*, ни въ смыслѣ *Вольфа*, ни въ смыслѣ *Канта*, ни въ смыслѣ *Шопенауэра*, и вообще, ни въ какихъ смыслахъ, какъ бы различны эти послѣдніе ни были, если эти различія могутъ быть сведены къ различнымъ ограниченіямъ по отношенію все къ той же однообразной области представленія.

Результатомъ подобныхъ постановокъ, если взять моменты

наиболѣе значительные по своимъ послѣдствіямъ въ отношеніи къ интересующимъ насъ вопросамъ, является, съ одной стороны, *раціонализація* въ современномъ смыслѣ слова основъ ученія *Спинозы*; при чемъ «раціональныя сущности» *Спинозы* (*entia rationis*) смѣшиваются съ его «реальными сущностями» (*entia realia*); изгоняемая имъ изъ истиннаго изслѣдованія абстракція ставится во главѣ его ученія; его математическіе примѣры принимаются въ буквальный смыслѣ, и т. под., что все ставитъ непреодолимая преграды къ пониманію его ученія вообще, и въ частности его ученія объ атрибутахъ (ср. Фр. I, II); и, съ другой стороны, *реализація* того, что для *Спинозы* является абстракціей, при чемъ «реальныя сущности» *Спинозы* смѣшиваются съ содержаніями неадекватнаго познанія (*entia imaginationis*); вещи (*res*) адекватнаго познанія *Спинозы*, то есть формальныя сущности (*essentiae formaliter*) всѣхъ безконечныхъ модусовъ, безконечныхъ атрибутовъ субстанции понимаются какъ вещи съ натуралистической точки зрѣнія, а случайный порядокъ и связь между послѣдними, являющіеся результатомъ недостаточности человѣческаго познанія подставляются на мѣсто необходимыхъ порядковъ и связи, устанавливаемыхъ между сущностями безконечнымъ и выходящимъ за предѣлы индивидуальнаго человѣческаго познанія интеллектомъ (*intellectus infinitus* въ терминологіи *Спинозы*), все это совершенно запутываетъ пониманіе вопроса о положеніи *Eth.* II, 7 и такъ называемомъ параллелизмѣ у *Спинозы*. (Ср. Фр. II, III, IV).

Сказанное по поводу нѣмецкихъ переводовъ относится ко всѣмъ существующимъ переводамъ *Спинозы*, модернизирующимъ его терминологію и не дающимъ въ текстѣ или примѣчаніяхъ главныхъ терминовъ оригинала, при чемъ хотя избѣгается пестрота текста, но неизбѣжно получается пестрота пониманія. Изъ имѣющихся до сихъ поръ французскихъ, русскихъ и итальянскихъ переводовъ *Спинозы*, такъ-же какъ и нѣмецкихъ, ни одинъ не можетъ быть употребляемъ безъ постояннаго внимательнаго сравненія съ оригиналомъ; единственнымъ исключеніемъ являются въ настоящее время англійскіе переводы, а именно переводы *Уайтъ Гэля*, подъ редакціей госпожи *Гетчисонъ Стерлингъ* ¹⁾.

¹⁾ Ими даны переводы двухъ важнѣйшихъ произведеній *Спинозы*: *Traктатъ de Intellectus Emendatione*. London 1899 *Ethic.* London, New J. etc. 4-th ed. 1910. Translated from the Latin by W. Hale White; Translation revised by Amelia Hutchison Sterling. M. A. (Edin).

Современными английскими философами они признаны за условно наилучшіе и несомнѣнно являются таковыми, именно потому, что не занося національно-литературныя стремленія въ неподходящую для ихъ примѣненія область философіи, они не подставляютъ, какъ это дѣлаютъ нѣмцы, на мѣсто терминовъ *Спинозы* собственныхъ терминовъ, но сохраняютъ, ограничиваясь большимъ или меньшимъ подчиненіемъ ихъ требованіямъ своей грамматики, данные латинскіе термины *Спинозы* ¹⁾).

Кромѣ того, въ большинствѣ случаевъ отступленія отъ этого правила, они даютъ попутно и оригинальныя выраженія Спинозы. Такимъ образомъ, они по существу облегчаютъ возможность перехода къ оригиналу, что и является основнымъ достоинствомъ перевода какъ такового, т.-е. они уже заранѣе знакомятъ читателя съ основными терминами латинскихъ произведеній *Спинозы* и не вносятъ тѣхъ подстановокъ, которыя для читателя, воспитавшаго на нихъ свое мышленіе, являются какъ бы стеклами, которыя направляютъ его взглядъ въ одну опредѣленную сторону и уже не позволяютъ разсмотрѣть особенностей содержаній Спинозы, даже и послѣ замѣны переводовъ оригиналами.

Отмѣтивъ этотъ первый источникъ терминологически обусловленныхъ недоразумѣній, перехожу ко второму источнику ихъ, каковымъ является *недостатокъ ориентировки въ содержаніяхъ и терминологическихъ различеніяхъ философіи и логики средневѣковой эпохи*, изъ которыхъ, однако, самому *Спинозѣ* приходилось заимствовать свою терминологию.

Для цѣлей ознакомленія съ источниками терминологіи Спинозы не могутъ служить достаточнымъ пособіемъ никакія опосредствованія. Напр., для пониманія терминовъ *Спинозы* очень мало могутъ дать отрывочныя сопоставленія его выраженій съ выраженіями нѣкоторыхъ схоластическихъ писателей, какія мы находимъ, напр., въ извѣстной статьѣ *Фрейденталля*: «*Спиноза и схоластика*». (*Фрейденталь*, кстати сказать, и видѣлъ свою цѣль главнымъ образомъ только въ формальномъ удостовѣреніи того, что *Спиноза* «зналъ» схоластиковъ.) Это произведеніе, такъ-же какъ и другія сочиненія подобнаго характера, могутъ

¹⁾ Напр., они переводятъ «intellectus» выраженіемъ «intellection»; «imaginatio»—«imagination» и т. п.

служить только для нѣкоторой ориентировки въ томъ отношеніи, какіе схоластическіе оригиналы требуютъ ближайшаго изслѣдованія, чтобы выяснитъ себѣ, насколько они могутъ явиться полезными или бесполезными для пониманія терминовъ Спинозы. Въ результатѣ ближайшаго изслѣдованія привлекаемыхъ *Фрейденталемъ* авторовъ выясняется, напр., что не только слабыя произведенія *Бурьерсдайка* или *Геереборда*, но и трактаты *Дунсъ Скотуса* или *Суарца*, упоминаемые *Фрейденталемъ*, по существу своихъ взглядовъ, имѣютъ со взглядами Спинозы настолько мало общаго, что данныя терминологическія сопоставленія отрывковъ изъ Спинозы съ отрывками изъ ихъ произведеній могутъ скорѣй запутать пониманіе Спинозы, чѣмъ облегчить его. Только самостоятельное изслѣдованіе и изученіе наиболѣе выдающихся оригиналовъ схоластической литературы можетъ дать достаточныя свѣдѣнія, какъ по отношенію къ источникамъ терминологіи Спинозы, такъ и по отношенію къ характернымъ особенностямъ ея примѣненія имъ въ своихъ произведеніяхъ ¹⁾.

Къ какимъ серьезнымъ недоразумѣніямъ можетъ вести недостатокъ такого изученія покажу на слѣдующемъ примѣрѣ. Болѣе или менѣе общеизвѣстно, какое огромное значеніе придается изслѣдователями Спинозы вопросу о его такъ называемомъ «геометрическомъ методѣ». Если мы обратимся къ произведеніямъ Спинозы, то мы увидимъ, однако, что онъ никогда не говоритъ о геометрическомъ «методѣ»: *methodo geometrico demonstrare* есть выраженіе нигдѣ не встрѣчающееся у Спинозы; онъ говоритъ о демонстраціи и изложеніи *геометрическимъ порядкомъ* (или способомъ) *ordine geometrico* (или *more geometrico demonstrare*).

Съ другой стороны, самыя серьезныя и основныя разсужденія Спинозы въ его письмахъ и, въ особенности, въ *Tr. de int. em.* посвящены методу; приэтомъ *его соображенія о методѣ не стоятъ ни въ какомъ отношеніи къ вопросамъ объ указанномъ геометрическомъ порядкѣ демонстраціи*. Чтобы предупредить возможное хотя и основанное на недоразумѣніи (по поводу хронологіи трактатовъ Спинозы и т. наз. генезиса его воззрѣній) возраженіе, что взгляды Спинозы на методъ въ *Tr. de int. em.* могли

¹⁾ *Freudenthal*, J. Spinoza und die Scholastik. Phil. Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet. Lpzg. Fues. 1887. S. 85 ff.

быть отличны отъ его взглядовъ на методъ въ другое время обращаю, напр., вниманіе на письмо 37 къ J. В. ¹⁾, написанное въ 1666 г., гдѣ Спиноза высказываетъ тѣ же воззрѣнія на методъ, что и въ Tr. de int. em. ²⁾. На самомъ дѣлѣ, взглядъ Спинозы на методъ всюду сохраняется одинъ и тотъ же, и у него мы нигдѣ не найдемъ смѣшенія терминовъ ordo—порядокъ и methodus—методъ.

Если мы обратимся кромѣ того, напр., къ классическому произведенію Царабелла (1532 — 1589), о которомъ Штокль въ своей «Исторіи средневѣковой философіи» говоритъ какъ о самомъ выдающемся логикѣ среднихъ вѣковъ, и не ограничимся парюу тутъ или тамъ вырванныхъ фразъ, но прочтемъ цѣликомъ, по крайней мѣрѣ, его разсужденія о методѣ, то мы увидимъ, что вопросъ о примѣненіи и о содержаніи терминовъ ordo и methodus былъ вопросомъ обсужденія выдающихся умовъ того времени ³⁾. Если бы на это было обращено вниманіе изслѣдователей Спинозы, то врядъ ли бы они стали переводить, какъ это дѣлается сплошь да рядомъ, различаемые Спинозой термины ordo и methodus однимъ и тѣмъ же терминомъ методъ, Methode; и въ результатъ имъ не пришлось бы писать большей части того, что ими написано о «геометрическомъ методѣ» Спинозы, причемъ отпали бы и наиболѣе тяжелыя изъ приписываемыхъ Спинозѣ «противорѣчій» и «трудностей».

Характерно, что не говоря уже о мало извѣстныхъ и болѣе или менѣе трудно достижимыхъ логикахъ схоластики, изслѣдователи и переводчики Спинозы не принимаютъ во вниманіе даже и соображеній Декарта по этому поводу, который не только высказываетъ опредѣленные и чрезвычайно цѣнные мысли по вопросамъ о методѣ съ одной стороны и о геометрическомъ порядкѣ изложенія съ другой, но даже самъ даетъ для послѣдняго соотвѣтствующій переводъ въ редактированномъ имъ французскомъ изданіи его произведеній, говоря о disposition d'une façon

¹⁾ Письмо 37 написано, по всей вѣроятности, не къ Брессеру, какъ это принято думать. Различныя наведенія дѣлаютъ наиболѣе вѣроятнымъ предположеніе, что оно адресовано Боуместеру (Joh. Bouwmeester), какъ я покажу это подробнѣе въ другомъ мѣстѣ.

²⁾ Ср. ниже р. 26.

³⁾ Jacobi Zabarella opera logica. См. De Methodis. (1-ая глава III книги „О методѣ“ прямо озаглавлена: De differentia ordinis et methodi.)

géométrique. (См. переводъ герцога де Люкк—*Responsio ad Sec. Objectiones*).

Въ результатѣ пониманія отличій геометрическаго порядка отъ метода истиннаго изслѣдованія разясняется, между прочимъ, и то обстоятельство, что геометрическій порядокъ изложенія былъ примѣненъ *Спинозою* не только къ изложенію своихъ собственныхъ истинныхъ воззрѣній, но и къ изложенію неудовлетворительныхъ, съ его точки зрѣнія, воззрѣній Декарта въ *Pr. Ph. C.*

Я не могу здѣсь останавливаться на томъ, какія серьезныя послѣдствія вытекаютъ изъ этого случая терминологическихъ смѣшеній по отношенію къ вопросамъ объ атрибутахъ и параллелизмѣ, такъ какъ это завело бы слишкомъ далеко въ глубь основныхъ воззрѣній *Спинозы*. По поводу изученія схоластической литературы добавлю еще, что ея изученіе сразу же устранить привычку говорить о ней, какъ о чемъ-то единомъ (Фр. 543, 556) и въ связи съ этимъ внесетъ большую ясность мысли и различеній по отношенію къ ставшимъ съ нею въ связь вопросамъ и ученіямъ.

По поводу еще другихъ источниковъ терминологически обусловленныхъ недоразумѣній необходимо здѣсь указать на одну группу ихъ, которая имѣетъ особенно непосредственное значеніе для дальнѣйшаго изложенія. Я имѣю въ виду недоразумѣнія, вытекающія изъ *недостаточнаго вниманія къ указаніямъ самого Спинозы по поводу его терминологіи и способа его съ ней обращенія*. Результатомъ этого невниманія являются какъ сомнѣнія по поводу собственныхъ взглядовъ *Спинозы*, такъ и смѣшеніе его взглядовъ съ чуждыми ему воззрѣніями, главное съ воззрѣніями *Декарта* ¹⁾, а отсюда въ обоихъ случаяхъ ошибочная точка зрѣнія на такъ называемый «генезисъ» воззрѣній *Спинозы* и на его историческія отношенія.

Спиноза ведетъ принципиальную борьбу съ недостаткомъ необходимыхъ словъ въ философской терминологіи, съ одной

¹⁾ Изученіе произведеній *Декарта* является совершенно необходимымъ пособіемъ для пониманія произведеній *Спинозы*, какъ въ положительномъ смыслѣ, т. к. въ воззрѣніяхъ *Декарта* мы находимъ настоящія основы для разясненія большинства идей и выраженій *Спинозы*, такъ и для избѣжанія смѣшенія ихъ воззрѣній тамъ, гдѣ эти послѣднія, иногда не сходясь, а иногда и сходясь въ терминахъ, являются по существу принципиально различными.

стороны, и съ ошибками, вытекающими изъ неразличенія словъ отъ ихъ содержаній, съ другой. Слова создаются по произволу и смыслу толпы: *verba sunt «constituta ad libitum et captum vulgii»*. Философъ вынужденъ заимствовать отъ толпы свои термины; при этомъ ему приходится поневолѣ довольствоваться, напр., для наиболѣе содержательныхъ своихъ данныхъ производными, снабженными отрицаніемъ терминами, такъ какъ толпа узурпировала положительныя обозначенія для примитивныхъ, но бросающихся ей въ глаза предметовъ и содержаній. (Ср. *Tr. de int. em.*, p. 27 etc.). Въ связи съ недостаточностію терминовъ и примитивностію источника ихъ образованія, *Спиноза* посвящаетъ многія страницы предостереженію отъ ошибокъ, связанныхъ со смѣшеніемъ словъ съ ихъ содержаніями, высказывая тотъ взглядъ, что философъ долженъ умѣть *понимать* помимо недостатковъ словеснаго обозначенія. Въ результатѣ же подстановки словъ на мѣсто содержаній возникаютъ самыя роковыя ошибки мышленія. Напр., по поводу, съ точки зрѣнія *Спинозы*, основныхъ заблужденій въ вопросѣ о такъ называемой «свободѣ воли» онъ указываетъ на то, какъ необходимо различать между идеями съ одной стороны, образами и словами, которыми мы обозначаемъ вещи—съ другой; именно потому, что образы, слова и идеи большинствомъ людей или вполне смѣшиваются, или недостаточно аккуратно различаются, или недостаточно осторожно употребляются и получается, какъ указываетъ *Спиноза*, полное невѣжество по отношенію къ доктринѣ о волѣ (*Eth. II, 49. Sch.*).

Отдавая себѣ ясный отчетъ въ недостаткѣ и недостаточности словъ для философскихъ содержаній, *Спиноза*, кромѣ принципиальныхъ разсужденій и предупрежденій о примитивномъ происхожденіи словъ, ихъ недостаточности и связанныхъ съ ними ошибкахъ, принимаетъ и болѣе практическія мѣры, чтобы справиться съ встающими передъ нимъ на этихъ основаніяхъ затрудненіями. Такъ, а) заимствуя термины популярнаго словоупотребленія для обозначенія своихъ особыхъ содержаній, онъ или отмѣчаетъ взятія выраженія какъ выраженія (*ut vulgo dicitur*), или дѣлаетъ къ нимъ добавленія: *«ut verba usitata retineamus»* и т. под.; или же повторно и спеціально обращаетъ вниманіе на то, что для него, какъ для философа, суть не въ терминахъ, но въ содержаніяхъ, и потому все вниманіе должно быть обра-

щено на содержанія. Напр., онъ говоритъ по поводу терминологіи аффектовъ (Eth. III. Def. 20 Expl): «Наес nomina ex communi usu aliud significare scio. Sed meum institutum non est, verborum significationem, sed rerum naturam explicare».

Такимъ образомъ, хотя и будучи вынужденъ заимствовать свои выраженія изъ обычныхъ выраженій своего времени, Спиноза и принципиально, и въ частности оговариваетъ свои уклоненія отъ обычнаго смысла данныхъ терминовъ. Эти его оговорки, однако, чрезвычайно часто проходятся безъ вниманія. Насколько серьезны обусловленные этимъ недоразумѣнія можно видѣть, напр., на искаженіяхъ его ученій «о сохраненіи собственной сущности», въ ученіи «эгоистическаго утилитаризма», искаженіе исключительно основанное на смѣшеніи содержаній Спинозы съ содержаніями, вкладываемыми обычно въ тѣ же выраженія ¹⁾. Другой примѣръ, (касающійся вопроса о параллелизмѣ), даетъ подстановка, при обсужденіи глубоко философски обоснованнаго Спинозой вопроса о «вѣчности духа», aeternitas mentis популярныхъ и теологически окрашенныхъ соображеній о «бессмертіи души», и т. д.

На этомъ же невниманіи къ оговоркамъ Спинозы, по поводу употребленія имъ общепринятыхъ терминовъ въ другомъ смыслѣ, основаны и постоянные случаи установленія «заимствованій» Спинозы отъ тѣхъ или другихъ изъ его предшественниковъ, которыя, однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказываются только словесными совпаденіями ²⁾. Кромѣ непосредственныхъ оговорокъ вторымъ путемъ борьбы Спинозы съ недостаточностью терминовъ является б) *раздѣленіе имъ областей*, въ которыхъ одно и то же слово, въ зависимости отъ той области, къ которой оно относится, должно пониматься въ томъ или другомъ смыслѣ, хотя самый терминъ и не измѣняется. Такими различными областями являются для Спинозы, напримѣръ, области *теологіи* и *философіи*; напр., терминъ «Богъ» въ философіи и тотъ

¹⁾ Деффе не стѣсняется даже на этомъ основаніи самое латинское выраженіе Спинозы: *suo esse conservare* замѣнять безъ оговорокъ латинскимъ же выраженіемъ: *conatus esse conservandi!* (R. A. Duff Spinoza's Political and Ethical Philosophy. Glasgow. 1903. Ch. VII, pp. 76 etc.

²⁾ Типичнымъ примѣромъ въ этомъ отношеніи является книга Дугинъ Борковскаго: «Der junge de Spinoza», кот. почти цѣликомъ составлена изъ утвержденій именно такого рода «заимствованій». См. мои замѣтки о ней, I. с.

же терминъ въ теологіи употребляются *Спинозою* съ соотвѣтствующимъ указаніемъ на различіе этихъ двухъ областей въ двухъ различныхъ смыслахъ для *Спинозы*: «Inter Fidem sive Theologiam et Philosophiam nullum esse commercium, nullamve affinitatem» (Tr. th. p., p. 112); о различіи этихъ двухъ областей въ особенности цѣнны указанія Tr. th. p., при чемъ *Спиноза* самъ обращаетъ главное вниманіе читателя на главы 13 и 14. Въ противоположность двумъ обычно сталкивающимся мнѣніямъ, онъ обосновываетъ отличную отъ нихъ обоихъ мысль, которую и выражаетъ словами: ни теологія не является служанкой философіи, ни философія теологіи, но каждая имѣетъ свою область (Tr. th. p., p. 117).

Такъ же въ различныхъ смыслахъ онъ употребляетъ нѣкоторые термины въ области естественнаго права, съ одной стороны, и гражданскаго права, съ другой. Но наиболѣе основнымъ изъ такихъ дѣленій является уже упомянутое выше *раздѣленіе специфически различныхъ областей познанія*. И здѣсь опять-таки одинъ и тотъ же терминъ можетъ имѣть специфически разный смыслъ, смотря по тому, къ содержанію какой области познанія онъ отнесенъ. Такъ, выраженіе «существованіе»—*existentia*, по отношенію къ области адекватнаго познанія, по терминологіи *Спинозы* области *интеллекта* (*intellectus*), имѣетъ другое содержаніе, чѣмъ «существованіе» по отношенію къ области неадекватнаго, по терминологіи *Спинозы* *имагинативнаго* познанія (*imaginatio*). (Ср. ниже). Неразличеніе этихъ содержаній въ особенности тяжело отзывается на вопросѣ о такъ называемомъ параллелизмѣ; въ связи съ этимъ неразличеніемъ стоитъ недоразумѣніе по поводу «единичныхъ вещей» нашего представленія и «единичныхъ вещей» истиннаго познанія. Такъ, четвертая часть *Этики* затрогиваетъ главнымъ образомъ «единичныя вещи» имагинативнаго познанія, для которыхъ характерно «существованіе» во времени. Въ пятой же части «*Этики*» онъ говоритъ о «единичныхъ видахъ», познаваемыхъ интеллектомъ, по отношенію къ вѣчности, т.-е. къ «существованію» внѣ локализованнаго пространства и времени. (О «существованіи» ср. также сказанное ниже).

Другой примѣръ даѣтъ терминъ *notio*—въ буквальной передачѣ «познанное» (или отмѣченное). Въ особенности, въ его сочетаніяхъ: *notiones communes* и *p. universales*, этотъ терминъ,

будучи отнесенъ къ области интеллекта, то-есть адекватнаго познанія, обладаетъ содержаніемъ, специфически отличнымъ отъ содержанія того же термина въ области неадекватнаго познанія. Это различіе стоитъ въ связи съ ученіемъ объ абстракціи у *Спинозы*. Теорія абстракціи у *Спинозы* далеко уходитъ отъ воззрѣній современной логики. Исслѣдованія *Гуссерля* (1. с.), какъ въ его критикѣ релятивистической логики, такъ и въ его идеяхъ о «чистой логикѣ», могутъ служить нѣкоторой подготовкой для пониманія воззрѣній *Спинозы*. Такъ: въ Eth 1, 40 Спиноза объясняетъ различіе между *notiones communes*, какъ содержаніями истиннаго познанія, и *notiones universales*, которыя входятъ въ область имажинативнаго познанія. Нерѣдко и тѣ, и другія переводятся однимъ словомъ: «общія понятія», въ результатѣ чего указанное положеніе, которое принадлежитъ къ важнѣйшимъ содержаніямъ «Этики», превращается въ бессмысленный наборъ противорѣчій. *Notio* по отношенію къ адекватному познанію не можетъ быть передано словомъ «понятіе», но должно быть разсматриваемо какъ производное отъ *posco* или *potum esse*; т.-е. *notiones* можно переводить какъ содержанія познанія; *notiones communes* какъ содержанія познанія относительно общаго, но ни какъ общія понятія. Также и «общее» (*communia*) для интеллекта не равнозначно съ общимъ (иногда *communia*, чаще *universalia*) для неадекватнаго познанія ¹⁾.

Чтобы предупредить смѣшеніе различныхъ содержаній одинаковыхъ терминовъ, относящихся къ специфически различнымъ областямъ познанія, *Спиноза*, кромѣ характеристики этихъ областей, даваемой имъ, главнымъ образомъ, въ *Tr. de int. em.* и *Этикѣ*, но также и во всѣхъ другихъ его сочиненіяхъ, не исключая и Геолого-политическаго трактата, добавляетъ обыкновенно въ каждомъ частномъ случаѣ пояснительныя предложенія; эти предложенія устанавливаютъ границы, опредѣляющія, по отношенію къ какой области познанія берется то или другое содержаніе, и начинаются обыкновенно словомъ: «поскольку»: *quatenus*.

1) Любопытныя данныя объ употребленіи терминовъ современниками *Спинозы* можно нерѣдко найти въ извѣстныхъ, философскихъ лексиконахъ среднихъ вѣковъ. По поводу термина: *notio*, ср., напр., *Chauvin Stephānus Lexicon rationale sive Thesaurus Philosophicus* (Rotterodami Ap. P. v. r. Slaart 1692); *Golenius Rod., Lexicon philosophicum*. 1613. См. также Thomas, *Lexicon*. L. Schutz. Padenborn. 1895.

Такъ какъ, какъ уже было сказано выше, теорія познанія *Спинозы* лежитъ въ основѣ всѣхъ возрѣній *Спинозы*, то и пояснительныя предложенія, начинающіяся словомъ *quatenus*, какъ можно было ожидать, встрѣчаются почти на каждомъ шагѣ въ его произведеніяхъ, напр., въ «*Этикѣ*». При этихъ обстоятельствахъ слово *quatenus* не могло не броситься въ глаза его изслѣдователямъ. Однако, въ результатѣ невниманія къ указаніямъ *Спинозы* относительно специфическихъ различій его областей познанія, критическая роль этого слова не только не была оцѣнена въ той мѣрѣ, въ какой это является необходимымъ, но мы встрѣчаемся въ философской литературѣ о *Спинозѣ* даже съ нѣкоторымъ издѣвательствомъ по поводу этого выраженія, издѣвательствомъ столь характернымъ для всѣхъ случаевъ непониманія и неумѣнія использовать предлагаемое; такъ, *Гербартъ*, совершенно смѣшивая въ философіи *Спинозы* области адекватнаго и неадекватнаго познанія, логики и психологіи, философіи и теологіи, обращаетъ вниманіе на это слово, какъ на нѣчто вродѣ волшебнаго ключа къ его системѣ, который для *Спинозы* является способомъ скрывать его «противорѣчія», которыми, въ результатѣ указаннаго смѣшенія, *Гербартъ* переполняетъ философію *Спинозы*. Какъ полагается, онъ относитъ всѣ эти «противорѣчія» на счетъ *Спинозы*, затѣмъ уже съ полной послѣдовательностью упрекаетъ создавшаго ихъ въ легкомысленномъ отношеніи къ дѣлу ¹⁾. Такимъ образомъ, слову *quatenus* приписывается роль, какъ разъ противоположная той, которая предназначена ему *Спинозой*; между тѣмъ, если бы эта послѣдняя была правильно понята, то это спасло бы обвинителей *Спинозы* отъ большинства приписываемыхъ ему ими противорѣчій.

Въ немногихъ словахъ нельзя передать всего того критическаго значенія, которое имѣютъ поясняющія предложенія *Спинозы*, начинающіяся указаннымъ словомъ ²⁾; безъ внимательнаго отношенія къ указываемымъ этимъ словомъ разграниченіямъ специфически различныхъ областей познанія, во всякомъ случаѣ, не-

1) Ср. *Herbart. Sämtliche Werke. Herausg. v. Hartenstein. Bd. III. 1851. Schriften zur Metaphysik. 2 A. Kap. 1, 2.* (Ср. ниже 1 р. 70).

2) Ср. также употребленіе этого слова *Декартомъ*. Чтобы ярче подчеркнуть случаи употребленія этого слова *Спинозой*, отмѣчаю его *курсивомъ* въ приводимыхъ цитатахъ.

возможно выяснитъ себѣ точку зрѣнія *Спинозы* на сущность человѣческаго познанія ¹⁾).

Наконецъ, с) вниманіе къ собственнымъ указаніямъ *Спинозы* на то, когда и изъ какихъ соображеній онъ считаетъ употребленіе чужихъ ему терминовъ непосредственно необходимымъ для лучшаго выясненія своихъ собственныхъ воззрѣній, въ связи съ болѣе точнымъ расчлененіемъ его терминологіи отъ терминологіи *Декарта*, могло бы предупредить рядъ недоразумѣній по поводу общаго характера философіи *Спинозы* и «генезиса» его основныхъ воззрѣній (Фр. 555 сл.). *Спиноза* не разъ высказываетъ ту мысль, что съ людьми слѣдуетъ говорить, по возможности приспособляясь къ ихъ языку и пониманію. Въ Tr. th. p., въ Tr. de int. em. *Спиноза* поясняетъ эту необходимость по отношенію ко всѣмъ людямъ, которыхъ надо привести къ познанію истины. Онъ указываетъ, что этимъ путемъ людей вообще легче расположить къ слушанію того, что имъ предлагается:

«Nam, non parum emolumentum ab eo possumus acquirere, modo ipsius captui, quantum fieri potest, concedamus! adde, quod tali modo amicas praebebunt aures ad veritatem audiendam» (Tr. de int. em. p. 6). Т.-е. цѣль *Спинозы* при этомъ привести людей наиболѣе доступнымъ имъ путемъ къ истинному познанію: употребляя обычные имъ термины, онъ постепенно показываетъ, что ихъ обычное содержаніе является неудовлетворительнымъ и на этой основѣ заполняетъ ихъ новымъ содержаніемъ. Такъ, напр., одна изъ основныхъ задачъ Cog. met. (см., напр., стр. 10 и 11) выяснитъ, что большинство изъ употребляемыхъ тамъ и въ Tr. Ph. C. терминовъ vulgari sensu in philosophia non esse admittendum. Эта же самая цѣль сохраняется и во всѣхъ другихъ произведеніяхъ *Спинозы*, гдѣ ему приходится считаться съ отрицаемыми имъ воззрѣніями. Такъ какъ *Спинозѣ* приходится часто пользоваться теологическими выраженіями того времени, въ связи съ господствомъ схоластики, то въ этихъ случаяхъ особенно важно помнить, что онъ дѣлаетъ это только для того, чтобы яснѣе передать на привычномъ для людей языкѣ, какія истинныя воззрѣнія могутъ быть поставлены на мѣсто ихъ ошибочныхъ

¹⁾ Для *Декарта* области интеллекта и имажинитивнаго познанія въ принципѣ столь же специфически различны, какъ и для *Спинозы*: „vires intelligendi et imaginandi non differre tantum secundum magis et minus, sed ut duos, modos operandi planos diversos. (Oeuvres Tonnery T. VII. 1904, p. 385 (544).

возрѣній, а не потому, что онъ раздѣляетъ ихъ мнѣнія. Напр., съ одной стороны, онъ употребляетъ такія выраженія, какъ *creari, creata, Dei decreta* etc. См., напр., его критическую схолю *Kr. Eth. I, 33*, или *Tr. de int. em.*, p. 29 etc. (объ опредѣленіи), *Cog. met.* и т. д. Съ другой же стороны, онъ разъясняетъ, какія содержанія онъ самъ вкладываетъ въ эти выраженія; такъ, термины «сотворенное» и «несотворенное» *creata* и *increateda* Спиноза заполняетъ тѣмъ содержаніемъ, которое указано имъ въ *Tr. de int. em.* и *Этикѣ* для зависимыхъ и независимыхъ сущностей, т.-е. *creata* для Спинозы есть: «*quod in alio est, per quod etiam concipitur*»; *increateda*: — «*quod in se est et per se concipitur*». (См. также, съ осторожнымъ вниманіемъ къ содержаніямъ, разъясненія для этихъ «*loquendi modi*» въ *Cog. met.*, II, *Cap. 10*). Любопытно въ этомъ же отношеніи разъясненіе того, какъ собственно надо понимать вульгарные термины: «творить» и «создавать» *sheppen en generegen* въ *Tr. de Deo* (*Cap. 2* p. 9, № 3. 1). Что для Спинозы означаетъ *Dei decreto* см., напр., въ *Tr. th. p.*, *Cap. III*, p. 386 и т. д.

Мысль Спинозы о необходимости приспособленія къ языку лицъ, съ которыми онъ имѣетъ дѣло, проводится имъ особенно послѣдовательно по отношенію ко взглядамъ Декарта. Всюду, гдѣ Спиноза затрогиваетъ картезіанскія возрѣнія, онъ пользуется языкомъ Декарта и, исходя изъ него, стремится показать неудовлетворительность тѣхъ содержаній, которыя имъ выражены. Само собою разумѣется, что примѣры употребленія картезіанскихъ терминовъ, главнымъ образомъ, встрѣчаются въ первыхъ произведеніяхъ Спинозы, гдѣ онъ почти что вынужденъ пользоваться терминологіей Декарта, чтобы этимъ путемъ отъ извѣстнаго подойти къ неизвѣстному, къ своимъ собственнымъ содержаніямъ и терминамъ. Однако, совершенно также Спиноза употребляетъ языкъ Декарта и въ позднѣйшихъ своихъ произведеніяхъ: въ письмахъ и въ «Этикѣ», когда обсуждаетъ возрѣнія Декарта и его послѣдователей. Приэтомъ онъ не случайно или изъ невниманія, но сознательно идетъ такимъ путемъ, надѣясь легче сговориться съ окружающими его философами и подвести ихъ къ пониманію своихъ возрѣній.

Сложность его возрѣній, однако, даже и этимъ путемъ не оказалась доступною для его современниковъ: какъ въ 1661 г. *Ольденбургъ*, такъ и въ 1676 году *Чирнгаузъ* (не Чирнгаузенъ),

одинаково не могутъ отвѣчаться отъ болѣе доступныхъ имъ содержаній *Декарта* и выставляютъ недоразумѣнія, вытекающія изъ смѣшенія точекъ зрѣнія *Спинозы* и *Декарта*. Совершенно то же самое имѣетъ мѣсто и въ настоящее время, при чемъ смѣшеніе содержаній *Спинозы* и содержаній *Декарта*, вкладываемыхъ въ одни и тѣ же термины, вслѣдствіе, можетъ-быть, меньшаго знакомства съ *Декартомъ* по сравненію съ современниками *Спинозы* и большаго знакомства со Спинозой, распространяются еще дальше. Многіе изъ изслѣдователей повторяютъ недоразумѣнія *Ольденбурга* и *Чирнауза* и открываютъ на томъ же основаніи новыя «противорѣчія».

Въ значительной мѣрѣ въ результатѣ именно такихъ терминологически обусловленныхъ смѣшеній являются установленія такъ называемаго «генезиса» въ ученіи *Спинозы* и соотвѣтствующихъ отдѣльныхъ «фазъ», которыя предполагаютъ различія въ различное время основныхъ воззрѣній *Спинозы*. Какъ уже было указано, въ первыхъ трактатахъ, *Спинозы* ему поневолѣ приходилось наиболѣе считаться съ картезіанцами и пользоваться языкомъ *Декарта*; отсюда, какъ можно было ожидать, на основаніи выше сказаннаго, первые трактаты *Спинозы* и оказались очень быстро выдѣленными отъ «Этики», какъ развивающіе будто бы совершенно отличныя отъ нея воззрѣнія. Такого происхожденія являются, напр., извѣстныя «фазы» *Авенариуса* (1868). Воззрѣнія *Авенариуса* въ настоящее время должны быть признаны во всѣхъ отношеніяхъ устарѣвшими; не только самыя идеи въ произведеніяхъ *Спинозы*, казавшіяся *Авенариусу* характерными для установленныхъ имъ фазъ, имѣютъ у Спинозы совершенно другое содержаніе, чѣмъ онъ имъ приписывалъ, но и самая хронологія отдѣльныхъ произведеній, долженствовавшихъ быть представителями этихъ фазъ, въ настоящее время окончательно признана основанной на недоразумѣніяхъ¹⁾. На мѣсто фазъ *Авенариуса* строятся, однако, новыя (Фр. 555—557) и неизбѣжно будутъ строиться, во всякомъ случаѣ до тѣхъ поръ, пока не будетъ обращено должное вниманіе на собственныя указанія

1) Ср., напр., *Elbogen Ismar. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte Spinozas. Breslau. Preuss und Jungu 1898.*

» *Gebrhadt Carl. Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Heidelberg Witer 1905. О „натуралистической фазѣ“ см. ниже.*

Спинозы для различенія тѣхъ случаевъ, въ которыхъ онъ говоритъ своимъ языкомъ, отъ случаевъ, когда онъ употребляетъ термины обычнаго языка или языка *Декарта*. Тотъ фактъ, напр., что Спиноза въ Tr. de Deo и въ «Этикѣ» говоритъ по поводу субстанціи разное, несомнѣннѣ, такъ же какъ несомнѣннѣ и тотъ фактъ, что онъ и въ «Этикѣ» говоритъ о субстанціяхъ на ряду съ доказательствомъ того, что субстанція можетъ быть только одна. Но этотъ фактъ рѣшительно не можетъ указывать на «фазы» въ «генезисѣ» *Спинозы*, такъ какъ, говоря о субстанціяхъ, *Спиноза* имѣетъ въ виду терминологию *Декарта*, т.-е. съ своей точки зрѣнія или атрибуты или модусы, и въ «Этикѣ» онъ употребляетъ выраженія субстанціи только тамъ, гдѣ онъ имѣетъ въ виду картезіанское словоупотребленіе. Тотъ, кто на мѣсто субстанцій *Спинозы* подставитъ соотвѣтствующія имъ для *Спинозы* выраженія, не найдетъ, напр., по поводу атрибутовъ принципиальныхъ противорѣчій ни въ первыхъ, ни въ послѣднихъ произведеніяхъ *Спинозы*. Такъ же несомнѣннѣ фактъ, что, напримѣръ, въ Cog. met. *Спиноза* высказываетъ объ атрибутахъ другія воззрѣнія, чѣмъ въ Этикѣ, но опять таки для всякаго, кто обратитъ вниманіе на соотвѣтствующія указанія *Спинозы*, выяснится, что при этомъ въ Cog. met. идетъ рѣчь не объ атрибутахъ *Спинозы*, но объ атрибутахъ *Декарта* или атрибутахъ ut vulgo dicitur, т.-е. о модусахъ (affectiones и entia rationis) съ точки зрѣнія *Спинозы*. Напр., въ цитатѣ на страницѣ 214 (Фр. 539) идетъ рѣчь о quaedam attributa, т.-е. о модусахъ, какъ это ясно изъ всего предыдущаго, изъ ссылки на *Декарта* въ началѣ главы и особенно наглядно изъ примѣра на страницѣ 213 по поводу distinctio rationis. Между тѣмъ, указаній *Спинозы* на его словоупотребленіе вполне достаточно, чтобы избѣжать очень многихъ недоразумѣній въ этомъ отношеніи. Во всѣхъ трактатахъ и многихъ письмахъ *Спиноза* оговаривается, что, пользуясь терминологіей *Декарта*, онъ пользуется чужими для себя терминами; постоянно разъясняя, почему и насколько ихъ содержанія, съ его точки зрѣнія, являются неудовлетворительными, онъ предлагаетъ въ то же время и свои термины для разобранныхъ содержаній, а также болѣе умѣстное содержаніе для взятыхъ терминовъ. Остановимся нѣсколько подробнѣе на соотвѣтствующихъ моментахъ его терминологіи, такъ какъ ими опредѣляется возможность болѣе

или менѣе широкаго пользованія всѣми произведеніями *Спинозы* для выясненія основныхъ вопросовъ его философіи, и въ частности вопроса объ атрибутахъ; отмѣченные моменты дадутъ такъ же болѣе наглядное подтвержденіе вышесказанному.

а) То сложное содержаніе, которое *Спиноза* разсматриваетъ подъ названіемъ «субстанцій» по терминологіи *Декарта*, и *Спиноза*, какъ уже сказано, разъясняетъ отчасти, какъ содержаніе атрибутовъ, и отчасти какъ содержанія модусовъ (аффекцій) его собственной терминологіи; послѣднее, напр., поскольку содержаніе «субстанціи протяженія» *extensio* по терминологіи *Декарта* не совпадаетъ съ содержаніемъ «атрибута протяженія» *Спинозы*, но смѣшивается у *Декарта* съ содержаніемъ матеріи или тѣль, неизбѣжно относящихся къ модусамъ *Спинозы*. Это отличіе своего атрибута *extensio* отъ «субстанціи» *extensio* *Декарта* *Спиноза* одинаково отмѣчаетъ, какъ въ *Tr. Ph. C., Cog. met.* и *Tr. de Deo*, такъ и, напр., въ письмахъ 1676 г., гдѣ онъ указываетъ въ письмахъ 81, 83 къ *Чирнгаузу*, со ссылкой на *Tr. Ph. C.*, что недоразумѣнія *Чирнгауза* по поводу отношенія атрибута протяженія къ тѣламъ вытекаютъ изъ его картезіанской точки зрѣнія, между тѣмъ какъ съ точки зрѣнія *Спинозы* эти недоразумѣнія устраняются въ связи съ разъясненіемъ: «*materiam a Cartesio male definiti per extensionem*». Характерные примѣры для взглядовъ *Спинозы* на его атрибуты, подъ названіемъ «субстанцій» въ его первыхъ трактатахъ, даетъ *Tr. de Deo*. Говоря въ немъ объ атрибутахъ со своей точки зрѣнія, онъ называетъ ихъ *eigenschappen* «*of zo andere die noemen zelfstandigheiten*», т.-е. или какъ *другіе* называютъ ихъ *субстанціи* (р. 33), ихъ онъ отличаетъ отъ *eigenschappen of ligene*, пом. являются для него не атрибутами, но модусами (*wijzen*) *Eigenschappen of zelfstandigheiden*, т.-е. субстанціи-атрибуты получаютъ затѣмъ содержаніе, вполнѣ сходное съ содержаніемъ выраженія «атрибуты» въ «Этикѣ»: каждый изъ нихъ безконеченъ *in suo genere*; для человѣческаго познанія доступны только 2 атрибута, въ терминологіи *Tr. de Deo* только 2 безконечныя субстанціи *cogitatio* и *extensio* или «*zelfstandige denking*» en «*zelfstandige oytgebreidheid*». *Aangaande de eigenschappen von dewelke God bestaat die zijn niet als oneyrdige zelfstandigheiten, von dewelke een jeder des zelfs (in suo genere) oneindij volmaakt moet zijn.* (*De Deo I Cap. 7, p. 31*).

Doch datter von alle deze oneindige tot nog toe maar twee door haar zelf wezen ons bexend zijn, is waar; en deze zijn de denking en oytgebreidheid. Указанія на то, что для человѣческаго познанія атрибутовъ или субстанцій, въ смыслѣ атрибутовъ *Спинозы*, только два, онъ нерѣдко сопровождаетъ специальными указаніями (ср. напр., Tr. de Deo. I, Cap. 2., p. 15) на то, что здѣсь идетъ рѣчь объ особыхъ содержаніяхъ, которыя, между прочимъ, не слѣдуетъ смѣшивать и съ атрибутами, съ обычныхъ точекъ зрѣнія (ср. Фр. 543—544). Находя так. обр. *содержанія*, вкладываемыя самимъ *Спинозой* въ терминъ «атрибуты», хотя подъ другими названіями, но съ соотвѣтствующими оговорками, уже въ первыхъ трактатахъ, мы, съ другой стороны, и въ «Этикѣ» встрѣчаемся съ *выраженіемъ* «субстанціи» для атрибутовъ, тамъ, гдѣ *Спиноза* говоритъ о воззрѣніяхъ картезіанцевъ и, слѣдовательно, считаетъ нужнымъ употреблять ихъ выраженія. (Ср. напр., Eth. I, 15 Sch.). β). Выраженіе «атрибуты» по терминологіи *Декарта* и обычнаго словоупотребленія, въ противоположность выраженію «субстанціи», уже сплошь заполняются *Спинозой* содержаніями его «модусовъ» (или *affectiones*, или *entia rationis*). Приведу опять нѣкоторыя указанія *Спинозы*, выясняющія его отношеніе къ этому выраженію его первыхъ трактатовъ. Въ *Cog. met.* мы находимъ слѣд. замѣчаніе: «per *affectiones* hic intelligimus id quod alias per *attributa* denotavit Cartesius....» (*Cog. met.* I, Cap. 3). Тѣ, кто въ нихъ видятъ истинные атрибуты, не имѣютъ понятія о послѣднихъ, но только *vulgares opiniones*. Для толпы и ученыхъ, смѣшивающихъ философію и теологію, атрибуты есть свойства «*quae Deo competunt, quatenus cum relatione ad res creatas consideratur vel per ipsas manifestatur*». Истинные же атрибуты для человѣка, стоящаго на такой точкѣ зрѣнія, остаются недоступными «*nullum Dei attributum novisse, quod ejus absolutam essentiam explicat*» (Tr. th. p., p. 103).

Особенно существенно не смѣшивать атрибуты, какъ «*entia rationis*», съ безконечными атрибутами субстанціи у *Спинозы* (ср. Фр. I, 11). *Entia rationis* для *Спинозы* всегда суть модусы.

На ряду съ указаніями Tr. de int. em. и «Этики» см. также *Cog. met.* Cap. I, p. 194 для разъясненія того, что *entia rationis* являются модусами нашего мышленія. И, слѣд., *ens rationis* «*vel modus cogitandi*» (Ер. 21, 1665 г.) никакъ не можетъ быть въ то же время атрибутомъ, какъ выраженіемъ сущности субстан-

ции. Указанная глава *Cog. met.* и сл. выясняютъ также требованіе *Спинозы*: «*ne entia realia cum entibus rationis confundamus*», т. к. «*facile decipimur quando... entia rationis et abstracta cum realibus confundemus*» (*Eth.* II, 49 Sch., p. 116) и указываютъ, кромѣ того, что и, вообще, обычное дѣленіе всѣхъ вещей на сущности реальныя и «*entia rationis*» неудачно и не исчерпываетъ данныхъ содержаній познанія ¹⁾.

Не имѣя, наконецъ, въ первыхъ трактатахъ для обозначенія своей «субстанціи» собственнаго термина, такъ какъ терминъ «субстанція» въ смыслѣ *Декарта* заполняется содержаніями атрибутовъ и модусовъ, *Спиноза* вводитъ для нея терминъ *Deus* — *Богъ*, который и понимаетъ въ смыслѣ своей «субстанціи». Важно отмѣтить, что такимъ образомъ содержаніе термина *Deus Спинозы* отлично отъ содержанія того же выраженія *Декарта*, а также теологическаго и обычнаго употребленія. Ср. *Tr. th. p.*, *Eth.* (напр., II, 47 Sch.) и др. произведенія *Спинозы* тамъ, гдѣ онъ говоритъ объ отличіи философіи отъ теологіи и о вытекающихъ отсюда слѣдствіяхъ. То, что въ *Tr. Ph. C. Спиноза* разъясняетъ по поводу содержанія термина *Deus*, вполне соотвѣтствуетъ воззрѣніямъ «*Этики*» на субстанцію ²⁾. Напр., по поводу единства субстанціи въ письмѣ къ *Гюйгенсу* въ 1666 г. *Спиноза* ссылается на разъясненія въ *Tr. Ph. C.*, указывая въ то же время, что онъ беретъ для обозначенія этой единой субстанціи терминъ *Deus*, «*quod Ens (absolute indeterminatum ac perfectum) Deum punctuabo*» или «*nominabo*». Мысль же о многихъ субстанціяхъ въ смыслѣ *Спинозы*, такъ же нелѣпа для него въ 1663 году, какъ и въ 1666, какъ и въ 1676 г. ³⁾.

Отмѣтимъ, между прочимъ, что, помимо затронутыхъ здѣсь вопросовъ объ атрибутахъ и субстанціи, первыя произведенія *Спинозы* даютъ цѣнныя данныя и для другихъ проблемъ его

¹⁾ Относящіяся сюда указанія *Спинозы* чрезвычайно важны для установленія его отношенія къ такъ наз. реализму и номинализму схоластики, отношенія, о которомъ я буду подробно говорить въ спеціальному изслѣдованіи.

²⁾ Употребленіе въ *Этикѣ* обоихъ терминовъ *Deus* и *Substantia* имѣетъ свое основаніе въ ученіи *Спинозы* объ «интеллектѣ».

³⁾ Даже и самое выраженіе «единый» по отношенію къ субстанціи есть не просто противоположеніе многому. Съ этомъ въ другомъ мѣстѣ. Ср. *Sag. met.* I. *Ср.* 6. p. 203 или *Ep.* 50, 1674 г., p. 361.

философіи въ согласіи съ его воззрѣніями въ «Этикѣ» и въ письмахъ 70-хъ годовъ. При выполненіи указанныхъ условій, различія содержаній *Спинозы* отъ чуждыхъ ему содержаній тѣхъ терминовъ, которыми онъ пользовался, имѣя въ виду языкъ своего времени, мы найдемъ уже въ I ч. Tr. Ph. С. цѣнные указанія по поводу вопросовъ объ «опредѣленіи» о методѣ, о существованіи и др. II часть Tr. Ph. С. даетъ для взглядовъ *Спинозы* нѣсколько менѣе, чѣмъ I-ая, такъ какъ именно эта II-ая часть была написана имъ для ученика, ¹⁾ съ цѣлью преимущественно сообщенія взглядовъ *Декарта*, но и здѣсь мы находимъ указанія касающіяся воззрѣній самого *Спинозы*. Такъ о времени, объ отношеніи философіи и теологіи и т. д.

Tr. de Deo представляетъ для изученія особая трудности, такъ какъ мы имѣемъ его только въ голландскомъ переводѣ, при чемъ возможно, что въ немъ могутъ быть вставки, сдѣланныя рукою картезіанцевъ-переписчиковъ, и, тѣмъ не менѣе, въ немъ мы находимъ, кромѣ уже указанныхъ собственныхъ воззрѣній *Спинозы*, на субстанцію и атрибуты, также и другія его собственные воззрѣнія, выраженные какъ въ терминахъ *Декарта*, такъ и въ его собственныхъ терминахъ. Нѣкоторые моменты теоріи познанія даны въ діалогахъ ²⁾.

Здѣсь я не могу такъ подробно, какъ мнѣ представлялось бы желательнѣе, обосновать мое утвержденіе, что воззрѣнія *Спинозы*, во всѣхъ основныхъ пунктахъ его философіи, не отличны въ его первыхъ трактатахъ отъ его воззрѣній въ *Этикѣ*, но чтобы дать еще подтвержденіе сказанному, укажу, что въ своихъ письмахъ *Спиноза*, одновременно съ употребленіемъ въ предназначенныхъ для публики трактатахъ терминологіи *Декарта*, наиболѣе опредѣленно даетъ на ряду съ ней и свою собственную терминологію, въ связи съ тѣми самыми содержаніями, кото-

¹⁾ Не Альб. Бурга, какъ это полагали *Флотенъ*, *Поллокъ* и др. изслѣдователи, но *Казеариуса* (Casearius). Ср. *Meinsma*, K. O. Spinoza und sein Kreis; deutsch von Lina Schneider Berl. Schabel 1909 S. 265 f. Anm. S. 266 f. См. также Ер. р. 222: „Caseario“.

²⁾ Діалоги, кстати сказать, никакъ не могутъ занимать того мѣста, которое отведено имъ въ извѣстномъ переводѣ Tr. de Deo *Зиварта*, такъ же какъ и переводъ ихъ, какъ уже было отмѣчено *Фрейденталемъ*, вызываетъ недоразумѣнія. Не затрогивая различныхъ воззрѣній о ихъ мѣстѣ въ произведеніяхъ *Спинозы*, отмѣчу только, что ихъ смыслъ наиболѣе понятенъ при чтеніи ихъ послѣ 1 главы (не I, но) II части Tr. de Deo.

рыя мы находимъ въ «Этикѣ». Въ этомъ отношеніи чрезвычайно характерны письма къ *Ольденбургу*, въ 1661 году; изъ нихъ видно, что какъ въ этомъ году, такъ уже и раньше, для *Спинозы* совершенно ясны его собственныя воззрѣнія; ясны и опредѣленны, а не находятся въ зачаточномъ состояніи, его знаніе философіи *Декарта* и критическое отношеніе къ ней, и установлена его собственная терминологія. Въ письмѣ 2 къ *Ольденбургу* *Спиноза*, напр., ясно указываетъ, что онъ самъ понимаетъ подъ терминомъ атрибутъ: «notandum, me per attributum intelligere omne id, quod concipitur per se et in se, adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei» и какъ примѣръ онъ тотчасъ же приводитъ *extensio*, какъ атрибутъ, и *motus*, какъ модусъ этого атрибута. Но дальше, отвѣчая *Ольденбургу* на его вопросы, выраженные въ терминологіи *Декарта*, *Спиноза* опять, слѣдуя своему правилу, говоритъ объ атрибутахъ, называя ихъ субстанціями. Субстанцію съ своей точки зрѣнія и здѣсь ихъ называетъ *Deus*; то же самое и въ письмѣ 4.

Письма же даютъ и подтвержденіе того, что мы встрѣчаемся съ употребленіемъ *Спинозой* языка *Декарта* въ самые разнообразные періоды его жизни, всюду, гдѣ онъ обращается къ послѣдователямъ *Декарта* или критикуетъ близкія къ нимъ воззрѣнія. Въ одномъ изъ писемъ къ купцу *Блюенбергу*, лишенному всякой способности къ философскому мышленію, въ 1665 году (письмо 21), *Спиноза* высказываетъ сожалѣніе, что онъ, не зная его ранѣе, говорилъ съ нимъ на своемъ языкѣ, а не на болѣе обычномъ и въ данномъ случаѣ не идущемъ въ глубь вещей языкѣ *Декарта*, который такимъ образомъ болѣе бы соотвѣтствовалъ философской неподготовленности *Блюенберга*: «Video me melius multo facturum fuisse, si in prima mea epistola Cartesii verbis respondissem».

Спиноза какъ бы извиняется въ этой ошибкѣ, замѣчая, что онъ надѣялся, что *Блюенбергъ* относится къ вопросу по существу и принялъ во вниманіе его соотвѣтствующія предварительныя указанія. Письмо 21 типично какъ попытка разъясненія чловѣку, запутавшемуся въ содержаніяхъ теологіи и философіи, необходимости границъ между этими областями. И здѣсь *Спиноза* указываетъ, что атрибуты съ теологической точки зрѣнія не имѣютъ ничего общаго съ атрибутами какъ содержаніями философскаго познанія. «Me quod spectat, nulla Dei aeterna attributa ex sacra scriptura didici, nec discere potui» (р. 281).

Въ 23 письмѣ къ *Блюенбергу Спиноза*, теряющей надежду на какое бы то ни было пониманіе по существу со стороны *Блюенберга*, пытается разъяснить ему свою точку зрѣнія уже болѣе наглядными иллюстраціями, замѣчая, между прочимъ, что съ философской точки зрѣнія приписывать Богу тѣ атрибуты, которые для человѣка кажутся совершенствомъ, все равно, что приписывать человѣку ослиныя или слоновьи совершенства (р. 289). Также другія письма *Спинозы*, напр., всѣ письма къ *Чирлаузу* даютъ многія характерныя подтвержденія тому, что взгляды на фазы воззрѣній *Спинозы* стоятъ въ связи со смѣшеніемъ различныхъ содержаній употребляемыхъ *Спинозой* терминовъ, на основаніи невниманія къ указаніямъ *Спинозы* по поводу этого употребленія.

Вообще говоря, если будутъ приняты во вниманіе указанные выше источники терминологически обусловленныхъ недоразумѣній, то вопросы о разногласіи *Спинозы* съ самимъ собою и такъ называемыми противорѣчіями *Спинозы* примутъ во всякомъ случаѣ другой характеръ. А если, кромѣ того, согласно требованіямъ *Спинозы*, въ основу изученія его воззрѣній будетъ положена его теорія познанія [условіе, къ которому мы теперь переходимъ], съ ея различеніемъ истиннаго познанія отъ неистиннаго и пониманіемъ съ помощью словъ, но не на основаніи словъ, то отпадутъ еще очень многія недоразумѣнія, считающіяся въ настоящее время неразрѣшимыми.

Спиноза кратко и ясно выражаетъ свое мнѣніе по этому поводу въ слѣдующихъ словахъ: «Большинство недоразумѣній,—говоритъ *Спиноза*,—заключается въ томъ, что мы неправильно при мѣняемъ слова къ вещамъ: «*nomina rebus non recte applicamus*»; если бы этого не было, то мы такъ же мало считали бы другихъ заблуждающимися,—продолжаетъ онъ,—какъ мало счелъ я заблуждающимся нѣкотораго человѣка, котораго я недавно слышалъ кричавшимъ: его дворъ улетѣлъ на курицу сосѣда, именно потому, что для меня было достаточно ясно содержаніе его сознанія» (*Eth.* II, 47 Sch).

2. Къ вопросамъ познанія въ философіи *Спинозы*.

Итакъ, перехожу ко второму условію, необходимому для пониманія ученія *Спинозы*, именно къ обязательности предвари-

тельного изученія его взглядовъ на методъ и теорію познанія. Для этого изученія основной матеріалъ даетъ *Tr. de int. em.*, который, по намѣренію *Спинозы*, долженъ былъ быть положенъ въ основу его «*Этики*» (См. прим. къ нему); его содержанія требуютъ самаго серьезнаго и внимательнаго изученія. *Спиноза* самъ указываетъ въ началѣ трактата на необходимость не только особеннаго вниманія, но даже и соответствующаго измѣненія всего строя жизни, какъ подготовки къ дѣйствительно серьезному отношенію къ затронутымъ въ немъ идеямъ. *Безъ данныхъ этого трактата невозможно сознательное отношеніе къ основнымъ опредѣленіямъ и аксіомамъ первой части Этики*; между тѣмъ всѣ дальнѣйшія положенія и схолиі являются только развитіемъ и расчлененіемъ содержаній, данныхъ въ этихъ опредѣленіяхъ и аксіомахъ. Подъ методомъ изслѣдованія истины—*Methodus veri investigandi*, какъ уже было сказано, *Спиноза* не имѣетъ въ виду геометрическаго способа или порядка демонстраціи познаваемого. Методъ *Спинозы*, коротко говоря, есть путь къ тому, чтобы умѣть выяснитъ себѣ, что есть *истинная идея*, по его выраженію, объективная сущность—*essentia objectiva*, умѣть отличить истинную идею отъ неистинной идеи: и оградить себя отъ связанныхъ съ послѣдними заблужденій: «*Vera methodus est via, ut ipsa veritas, aut essentiae objectivae rerum, aut ideae (omnia illa idem significant) debeto ordine quaerantur*», говоритъ *Спиноза* о методѣ въ *Tr. de int. em.* (р. 12). (См. также р. 10 etc). Въ томъ же смыслѣ онъ пишетъ объ истинномъ методѣ въ письмѣ 37 къ *J. В.* въ 1666 году, р. 324, подчеркивая необходимость различенія специфическихъ областей познанія. Истинный методъ—*vera methodus* состоитъ *in sola puri intellectus cognitione, ejusque naturae et legum, quae ut acquiratur necesse est ante omnia distinguere inter intellectum et imaginationem, sive inter veras ideas et reliquas (nempe fictas, falsas, dubias et absolute omnes, quae a sola memoria dependent)*. (Память—*memoria* для *Спинозы* относится цѣликомъ къ области неадекватнаго познанія).

Какъ сказано, для *Спинозы* условіемъ такого изслѣдованія истины является серьезнѣйшая подготовка—со стороны желающаго по существу отнестись къ нему,—подготовка, которая распространяется даже на измѣненіе условій обычнаго существованія. Въ письмѣ къ *J. В.* онъ указываетъ это слѣдующими словами: «*ad haec omnia assiduum meditationem, et animum pro-*

positumque constantissimum requiri, quae ut habeantur, apprime necesse est, certum vivendi modum et rationum statuere, et certum aliquem finem praescribere (р. 324) ¹⁾.

Первымъ шагомъ по пути истиннаго изслѣдованія является выясненіе того, что есть истинная идея (или адекватная идея. Ср. Eth. II, Def. 4) и какъ понимать критерій истины; отмѣчу здѣсь только самое главное по этому поводу. Истинная или адекватная идея носить въ себѣ самой критерій своей истинности и не зависеть ни отъ какого внѣшняго критерія вродѣ, на примѣръ, сравненія съ объектомъ, или, какъ говоритъ Спиноза, идеатомъ. «Veritas se ipsam patefacit» (Tr. de int. em., 13). «Veritas sui sit norma» (Eth. II, 43 Sch); она не нуждается ни въ какомъ внѣшнемъ признакѣ. *Истинная идея должна согласоваться со своимъ идеатомъ, но не потому истинна, что она согласуется съ нимъ.*

Важно отмѣтить, что хотя подъ «идеатомъ» Спиноза понимаетъ «объектъ» идеи, и самъ употребляетъ иногда терминъ *objectum*, но, во-первыхъ, его «объектъ» или «идеатъ» не совпадаетъ съ обычнымъ пониманіемъ объекта, такъ какъ ему не противопоставляется «субъектъ». Слова «объектъ» и «субъектъ» въ томъ смыслѣ, какъ, на примѣръ, они употребляются современными изслѣдователями, (ср., напр., *Остлеръ* объ объектѣ и субъектѣ у различныхъ изслѣдователей ²⁾), см. также Фр. 591 сл., 525, 531 и др.) имѣютъ для Спинозы содержаніе, относящееся къ области неадекватнаго познанія. Поэтому желательно сохранить для объекта Спинозы выраженіе «идеатъ», такъ какъ оно лучше подчеркиваетъ то, что дѣло идетъ объ «объектѣ» въ особомъ смыслѣ слова, и, во всякомъ случаѣ, объ объектѣ идеи, а не объ объектѣ по отношенію къ субъекту. Во-вторыхъ, Спиноза пользуется терминомъ того же корня, а, именно, выраженіемъ

¹⁾ Это глубоко „серьезное“ отношеніе къ философіи, при которомъ она, дѣйствительно, является дѣломъ жизни, особенно характерно для философовъ современности. Ср., напр., соответствующія соображенія Декарта въ *Discours de la Méthode* и въ *Meditationes*. Любопытнѣйшія страницы посвящены этимъ требованіямъ къ „философу“, напр., у *Маймониды* (1135—1204). См. *Maimonides* (Moreh Nebuhim) *Le Guide des Egarés*. Ed Munk. T. I Paris. 1856. chap. 5, 23, 24.

²⁾ *Ostler*. H. De phil. Die Realität der Ausserwelt etc. Paderborn Schöninj. 1912, pp. 165 ff.

«объективно» objective въ смыслѣ, какъ разъ противоположномъ современному, и потому опять-таки желательно употреблять по отношенію къ объектамъ его идей выраженія *ideatæ*, чтобы избѣгать смѣшенія содержанія objectum съ содержаніемъ objective у Спинозы. Выраженіе objective употребляется Спинозой для обозначенія нѣкоторой данной въ идеѣ сущности: какъ идеатъ истинной идеи всегда дана нѣкоторая сущность, эта сущность, поскольку она дана не въ идеѣ, по выраженію Спинозы, есть *формальная сущность*, или сущность, данная формально: *essentia formaliter*¹⁾. Истинная идея есть соотвѣтствующая (никогда не тождественная) этой сущности *объективная сущность* или сущность, данная объективно: *essentia objective*. Необходимость согласованія истинной идеи съ ея идеатомъ, какъ слѣдствіе ея истинности, подробно разъясненное въ Tr. de int. em., выражено въ Eth. I, Ax. 6. Истинная идея *должна* согласоваться со своимъ идеатомъ: «*Idea vera debet cum suo ideato convenire*». Спиноза подчеркиваетъ, что согласованіе *не* значить тождество. Истинная идея *всегда отлична* отъ идеата истинной идеи: «*idea vera est diversum quid a suo ideato*» (Tr. de int. em., II).

Истинная идея сопровождается несомнѣнной *увѣренностью* въ ея истинности для того, кто *имѣетъ* истинную идею: «*Qui veram habet ideam simul seit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare*. (Eth. II, 43).

Эту достовѣрность (*certitudo*) истинной идеи, какъ разъясняетъ Спиноза, слѣдуетъ отличать отъ отсутствія сомнѣнія, которое часто принимается за достовѣрность въ неадекватномъ познаніи. Послѣдняя однако есть только отсутствіе причины, которая вызывала бы сомнѣнія (Tr. de int. em.; Eth. II, 49 Sch.). Истинная достовѣрность есть не отсутствіе сомнѣнія, но нѣчто положительное: «*per certitudinem quid positivum intelligimus (vide Prop. 43 hujus cum ejusdem Schol), non vero dubitationis privationem*» (Eth. II, 49 Sch.). Достовѣрность, въ свою очередь, не нуждается ни въ какомъ внѣшнемъ подтвержденіи для того, кто способенъ имѣть истинную идею, т.-е. для Спинозы такіе критеріи достовѣрности, какъ, напр., общепризнанность, *Allgemeingültigkeit*, не могутъ быть критеріями достовѣрности. Истинная идея не есть нѣчто обще признанное, но она *одна для всѣхъ, кто ее*

¹⁾ Ср. выраженіе „objective“ и „formaliter“ у Декарта.

immetъ, «ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus, quam veram habere ideam, (Tr. de int. em., p. 11).

Въ Tr. thus. p., гдѣ Спинозъ приходится встрѣчаться съ неимѣющею ничего общаго съ философскою достовѣрностью вѣрой толпы, онъ особенно часто возвращается къ различію между философскою достовѣрностью изъ самой сущности идей ¹⁾ и кажущеюся достовѣрностью въ результатѣ неадекватнаго познанія (Tr. th. pol., гл. II p. 371). Какъ первая не требуетъ внѣшнихъ критеріевъ, знаковъ и проч. для ея утвержденія, такъ увѣренность неадекватнаго познанія, имагинаціонная увѣренность (Tr. th. p., Cap. 2) всегда ищетъ себѣ поддержки или изъ опыта, или, въ случаѣ если затронута область религіи, удостовѣренія въ видѣ чудесъ. Такую кажущуюся достовѣрность, требующую внѣшнихъ критеріевъ и отличную отъ истинной достовѣрности, Спиноза обозначаетъ также какъ моральную достовѣрность *certitudo moralis* (Cap. 2, p. 372). (Отмѣтимъ, что мораль для Спинозы отлична отъ этики. Мораль есть результатъ догматическихъ неадекватныхъ воззрѣній, основанныхъ на смѣшеніи теологии и философіи. Этика есть результатъ истиннаго познанія (ср. Tr. th. p., Cap. 5, p. 13). Поэтому формъ и выраженій морали можетъ быть неопредѣленно много, этика же только одна. Мораль доступна всякому, этика же только очень немногимъ, создавшимъ себѣ условія, необходимыя для истиннаго познанія).

Истина, являясь критеріемъ самой себя, есть въ то же время и критерій для удаленія ложнаго. Яркую формулировку этого воззрѣнія мы находимъ въ извѣстномъ изреченіи Спинозы: «Sane sicut lux seipsam et tenebram manifestat, sic veritas norma sui et falsi est» (Eth. II, 43 Sch.).

Объ отношеніи ложности къ достовѣрности и истинности см. Tr. de int. em., Eth. II, 49 Sch. и др.

Для теоріи познанія Спинозы Tr. de int. em. даетъ всѣ основныя содержанія; въ ея основу взяты Спинозой выборъ наилучшихъ способовъ перцепціи. (Tr. de int. em. p., 9 etc.) ²⁾.

1) „Метафизической достовѣрностью“ Декарта.

2) Въ относящихся сюда соображеніяхъ Спинозы нѣтъ „противорѣчія“ съ Этикой: Здѣсь онъ говоритъ о 4-хъ видахъ перцепціи — *percipiendi*; исходя изъ нихъ, онъ приходитъ къ установленію трехъ видовъ познанія — *cog-noscendi*.

Выраженіе *percipere* у Спинозы имѣетъ широкое значеніе сознанія вооб-

На основаніи соображеній объ истинѣ устанавливаются основныя отличія *адекватнаго отъ неадекватнаго*, т.-е. истиннаго отъ неистиннаго познанія (неистинное не должно быть смѣшиваемо съ ложнымъ).

Помимо собственныхъ постоянныхъ указаній *Спинозы* въ этомъ направленіи, уже изъ сказаннаго по поводу терминологіи *Спинозы* вытекаетъ то огромное значеніе, которое должно имѣть для обсужденія любыхъ вопросовъ его философіи умѣніе отличать эти специфическія области познанія, и въ виду этого необходимость предварительнаго изученія его теоріи познанія.

Къ области *неадекватнаго познанія* для *Спинозы* относится все то, что обыкновенно разсматривается какъ представленіе въ результатѣ воспріятія въ современномъ смыслѣ слова, и всѣ производныя отъ этихъ представленій понятія, а также память. Характерной чертой этой области является то, что она имѣетъ дѣло со *смутными* идеями (*ideae confusae*), въ которыхъ познаніе одной вещи затемняется одновременнымъ познаніемъ другой, что даетъ основу и для такъ называемыхъ ложныхъ идей. Неадекватное познаніе само по себѣ не есть ложное, оно есть результатъ незнанія той или другой сущности. На его же основаніи возникаютъ фикціи, въ которыхъ содержанія неадекватнаго познанія смѣшиваются съ сущностями или вещами истинно данными (см. Tr. de int. em. pp. 15 — 21; 22—28). Спиноза называетъ эту область неадекватнаго познанія областью *имагинативной*. *Imaginatio Спинозы* не равнозначно съ «фантазіей» или «воображеніемъ» въ современномъ смыслѣ слова; содержаніе этого послѣдняго есть для *Спинозы* только одинъ изъ видовъ фикціи, въ свою очередь, только части изъ области *имагинативнаго познанія*¹⁾. Характерны для *имагинативнаго познанія* множественность вещей въ смыслѣ числа, локализациа ихъ въ пространствѣ и продолжительность во времени. Какъ сказано, къ нему относятся всѣ чувственныя воспріятія, образы и всѣ абстракціи; *слова* также принадлежатъ къ области *имагинатив-*

ше и не совпадаетъ съ содержаніемъ перцепціи или воспріятія въ современномъ смыслѣ слова.

1) Не только *imaginatio*, но даже и выраженіе *phantasia* понимается философами прошлыхъ вѣковъ гораздо шире, чѣмъ это принято въ настоящее время. См., напр., интересное изслѣдованіе: *Freudenthal I. Ueber den Begriff des Wortes *apatia* bei Aristoteles.* Göttingen. Kente. 1863.

наго познанія: они, какъ говоритъ Спиноза, суть *pars imaginatio-
nis*; и потому-то, такъ какъ ими намъ приходится пользоваться
для общенія, даже и тогда, когда рѣчь идетъ о содержаніяхъ
истиннаго познанія, они въ особенности являются источникомъ
всевозможныхъ заблужденій. Какъ *Tr. de int. em.*, такъ и
другіе трактаты *Спинозы* даютъ многочисленные примѣры за-
блужденій и предразсудковъ, вытекающихъ изъ смѣшенія обра-
зовъ, словъ и абстракцій имагинативнаго познанія съ содержа-
ніями истиннаго познанія. Въ 4 письмѣ къ *Ольденбургу*, указы-
вая на спутанность въ разсужденіяхъ *Бэкона*, *Спиноза* подчер-
киваетъ, какъ основной источникъ недоразумѣній, его не-
умѣніе отличить истинное познаніе интеллекта отъ имагина-
тивныхъ содержаній и отъ построенныхъ на нихъ абстракцій ¹⁾.
Въ *Tr. th. p.* *Спиноза* особенно часто предостерегаетъ отъ смѣ-
шенія истинныхъ идей съ представленіями, символами и словами;
для искорененія предразсудковъ онъ требуетъ яснаго пониманія
того, что истинная идея не есть ни представленіе, ни слово.
(См. р. 12—13).

Въ «Этикѣ» Спиноза обращается къ читателямъ: «*Lectoresque
moneo, ut accurate distinguant inter Ideam sive Mentis conceptum,
et inter Imagines rerum, quas imaginamur. Deinde necesse est, ut
distinguant inter ideas et verba, quibus res significamus*»... «*haec
tria, imagines scilicet verba, et ideae, a multis vel plane confun-
duntur, vel non satis accurate, vel denique non satis caute distin-
guuntur* (Eth. II, 49. Sch.).

Область истиннаго или адекватнаго познанія, идеи котораго
ясны и отчетливы (*clarae et distinctae*) *Спиноза* обозначаетъ какъ
область *интеллекта*; интеллективное познаніе дѣлится имъ за-
тѣмъ на познаніе путемъ *ratiō* и путемъ *intuitio*. Интеллектъ
intellectus, какъ уже было указано, не желательно переводить
ни словомъ «разумъ», ни словомъ «разсудокъ», т. к. эти термины
легко повергаютъ въ недоумѣніе, и ихъ области въ любомъ
современномъ ограниченіи неизбѣжно захватываютъ не относя-
щіяся къ области интеллекта абстракціи. Излюбленные переводы
терминовъ познанія, какъ «способность» познанія, «способность»
представленія (*Erkenntnis*-«*vermögen*», *Vorstellungs*-«*vermögen*») и т.
п., вообще недопустимы по отношенію къ терминамъ *Спинозы*,

1) Ср. также *Responsiones Декарта*, въ особенности *Гоббсу*.

т. к. всякая «способность» этого рода отбрасывается имъ принципиально, какъ фикція или абстракція неадекватнаго познанія (ср. Eth. I, 48. Sch). Желательно сохранить для перевода intellectus выраженіе *интеллектъ*, которое наполняется, по мѣрѣ изученія вопроса объ интеллектѣ у Спинозы, соотвѣтствующимъ ему специфическимъ содержаніемъ. Наболѣе подходящимъ переводомъ этого термина является выраженіе: истинное или ясное и отчетливое пониманіе. Спиноза самъ говоритъ объ интеллектѣ, какъ о comprehensio (напр., Eth. I, 30); какъ прилагательное отъ него предпочтительнѣе употреблять не многозначное выраженіе «интеллектуальный», но *интеллективный*.

Для передачи ratio и intuitio выраженія «разсудокъ» и «разумъ» не подходят по уже указаннымъ соображеніямъ. Выраженіе «раціональное познаніе» для ratio въ особенности опасно по его современному характеру преимущественно абстрактнаго познанія. Передача intuitio, напр., какъ интуитивное воззрѣніе въ соотвѣтствіи съ нѣмецкими выраженіями intellektuelle или intuitive Anschauung, приводитъ невольно къ недопустимымъ ассоціямъ съ соотвѣтствующими терминами позднѣйшихъ философовъ, наприм., интеллектуальнымъ воззрѣніемъ Канта или Шопенгауэра, вполне отличнымъ отъ интуиціи Спинозы. Русскій языкъ допускаетъ выраженіе просто «*интуиція*», и пока оно еще достаточно неопредѣленно, чтобы не вызывать чуждыхъ Спинозѣ ассоціаций, также и для ratio желательно сохранить выраженіе *раціо* (оно, кстати сказать, уже имѣетъ мѣсто въ одномъ изъ славянскихъ языковъ, и именно въ польскомъ какъ *gacia*).

Для разъясненія сущности интеллекта и его отличій отъ имажинативнаго познанія служить, главнымъ образомъ, какъ сказано, Tr. de int. em.; однако важныя данныя имѣются и въ другихъ трактатахъ Спинозы, какъ-то въ Tr. th. p. и «Этикѣ». Извѣстная схолія 2-ая Eth, II, 40, которую кладутъ обыкновенно въ основу обсужденій теоріи познанія Спинозы, представляетъ какъ бы краткое формулированіе уже даннаго по этому поводу въ остальныхъ трактатахъ и уже заключеннаго въ значительной мѣрѣ въ опредѣленіяхъ и аксіомахъ первой и второй части «Этики». Въ этой схоліи, на основаніи предыдущаго, выясняется, между прочимъ, значеніе истиннаго познанія объ общемъ (poti-ones communes) для раціо, и отдѣленіе его отъ интуиціи; при

чемъ болѣе подробное обсужденіе интуитивныхъ содержаній откладывается до пятой части «Этики». (Замѣчу, между прочимъ, что математическіе примѣры, которые приводятся здѣсь, какъ и въ Tr. de int. em., имѣютъ главнымъ образомъ значеніе иллюстрацій. Это значеніе математическихъ примѣровъ (Фр. 548), какъ иллюстрирующихъ, будетъ подробно затронуто мной въ специальномъ изслѣдованіи).

Всѣ первыя четыре книги «Этики» даютъ богатый матеріалъ для выясненія содержаній имагинативнаго познанія и интеллекта, какъ раціо; относительно раціо см. въ особенности, Eth. II, 44 и слѣд.; 4 первыя части «Этики» въ связи съ Tr. de int. em. кладутъ необходимую основу для пониманія интеллекта, какъ интуиціи. Пониманіе интеллекта, какъ интуиціи, въ особенности тѣсно связано съ пониманіемъ вопроса объ *идеяхъ идей*, имѣющаго у Спинозы не только непротиворѣчивое или двусмысленное (Фр. 53 сл.), но глубоко положительное значеніе. Вся пятая часть «Этики» построена на ученіи Спинозы объ идеяхъ идей, и такимъ образомъ *idea mentis* менѣе всего можетъ быть признана «совершенно не нужнымъ и безсмысленнымъ удвоеніемъ понятія» (Фр. 532). Для интеллективнаго, адекватнаго познанія характернымъ является то, что оно, какъ таковое, *не ограничено человѣческимъ познаніемъ, и тѣмъ болѣе неадекватнымъ человѣческимъ познаніемъ*; все ученіе Спинозы объ истинномъ познаніи есть протестъ противъ утвержденій о психологизмѣ или рационализмѣ въ смыслѣ субъективизма или о «тождествѣ у Спинозы гносеологическаго отношенія съ психофизическимъ», притомъ еще какъ убѣжденія самого Спинозы (Фр. 530, 533, 540).

Къ адекватному познанію Спинозы необходимо подходить, оставивъ въ сторонѣ всѣ точки зрѣнія современнаго релятивизма, и помнить, что въ немъ идетъ рѣчь о безконечномъ интеллектѣ, какъ таковомъ, и о познаніи человѣческаго духа *mentis humanae* только постольку, поскольку (*quatenus*) это послѣднее является частью безконечнаго интеллекта, т.-е. поскольку человѣкъ познаетъ адекватно. Сущность человѣческаго духа *essentia mentis*, которую, кромѣ того, не слѣдуетъ смѣшивать съ сущностью человѣка *essentia hominis*, состоитъ, какъ указываетъ Спиноза, изъ адекватнаго и неадекватнаго, а не только изъ смутнаго неадекватнаго (Фр. 533) познанія.

И именно, поскольку человѣческій духъ состоитъ и изъ

адекватнаго познанія, онъ является частью истиннаго познанія, какъ такового, т.-е. безконечнаго интеллекта—*pars intellectus infiniti*. Только имѣя въ виду то, что *Спиноза* понимаетъ подъ безконечнымъ интеллектомъ и отношеніемъ къ нему человѣческаго познанія, возможно серьезно подойти къ вопросу объ атрибутахъ и о такъ называемомъ параллелизмѣ, такъ же какъ и ко всѣмъ основнымъ вопросамъ философіи *Спинозы*. Эти же вопросы, съ другой стороны, неизбѣжно должны остаться глубоко непонятными и противорѣчивыми при точкахъ зрѣнія вродѣ той, что «теорія знанія Спинозы колеблется между гносеологическимъ монизмомъ.... и сенсуалистическимъ скептицизмомъ, усматривающимъ въ знаніи лишь субъективную реакцію индивидуальной души на тѣлесные процессы въ организмѣ» (Фр. 533/34).

Безконечный интеллектъ, съ своей стороны, не слѣдуетъ смѣшивать съ атрибутомъ cogitatio у Спинозы. Безконечный интеллектъ, такъ же какъ и человѣческій духъ, является только модусомъ атрибута cogitatio, но только безконечный интеллектъ есть, какъ указываетъ *Спиноза*, безконечный модусъ этого атрибута, а человѣческій интеллектъ есть его конечный модусъ. По отношенію къ атрибуту cogitatio, модусомъ котораго является интеллектъ, необходимо здѣсь же отмѣтить, что выраженіе cogitatio желательно, какъ въ произведеніяхъ *Спинозы*, такъ и въ произведеніяхъ *Декарта* не переводить словомъ «мышленіе» (Denken), несмотря на то, что, напр., *Декартъ* самъ, за неимѣніемъ другого слова, употребляетъ для этого выраженія выраженіе penser. Но мы видимъ, что даже у ближайшихъ послѣдователей *Декарта* выраженіе penser опять употребляется только въ обычномъ смыслѣ, т.-е. въ другомъ смыслѣ, чѣмъ оно дано у *Декарта*, какъ переводъ для cogitatio ¹⁾. Дѣйствительно, при переводѣ его словомъ «мышленіе» слишкомъ близкою оказывается возможность скользянія въ сторону обычнаго и, можно сказать, ежедневнаго употребленія этого слова. Потому желательно сохранять, гдѣ возможно, выраженіе cogitatio; наиболее близкимъ переводомъ его могло бы быть выраженіе сознаніе (въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ лучше, чѣмъ сознаніе). Выраженіе cogitationes у *Спинозы* и *Декарта*, по отношенію къ

¹⁾ Ср., напр., знаменитую: „La logique (du Port Royal), ou l'art de penser, XVII столѣтія (Авторы: Arnauld и Nicole).

человѣческому познанію, вполне передается выраженіемъ *содержанія сознанія*.

Для такого перевода есть основаніе у *Спинозы* и у *Декарта*, какъ это видно, напр., изъ слѣдующаго опредѣленія *Декарта*, приводимаго *Спинозой* въ Tr. Ph. C. (р. 121), подчеркивающаго также и невозможность передать содержаніе термина *cogitatio* терминомъ «мышленіе», съ его опредѣленнымъ болѣе узкимъ содержаніемъ: «*Cogitationes nomine complector omne id, quod in nobis est, ut ejus immediate conscii sumus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operationes sunt cogitationes*». Другія многочисленныя соотвѣтствующія этому указанія даны, какъ въ произведеніяхъ *Декарта*, такъ и въ произведеніяхъ *Спинозы*. Атрибутъ *cogitatio* въ смыслѣ *Спинозы* необходимо строго отличать отъ его безконечнаго модуса, безконечнаго интеллекта, также и для того, чтобы не путать безконечнаго интеллекта въ смыслѣ *Спинозы*, изрѣдка называемаго имъ *infinitus intellectus Dei*, Eth. II, 11. Cog., съ интеллектомъ Бога, приписываемаго субстанціи, какъ *аттрибутъ*, съ антропоморфической точки зрѣнія, какъ обычнымъ мнѣніемъ, такъ и философами, не отличающими философіи отъ теологін. Какъ сказано, человѣческій интеллектъ (т.-е. человѣческій духъ, поскольку (*quatenus*) онъ познаетъ адекватно) является для *Спинозы* частью безконечнаго интеллекта, между тѣмъ, по указанію *Спинозы*, съ интеллектомъ Бога, какъ *аттрибутомъ* Бога, онъ бы уже во всякомъ случаѣ не имѣлъ ничего общаго, кромѣ имени, т.-е. человѣческій интеллектъ и интеллектъ Бога, какъ *аттрибутъ* Бога были бы сходны не болѣе и не менѣе «*quam inter se conveniunt canis signum coeleste, et canis animal latrans* (Eth. I, 17 Sch.). Выраженіе интеллекта Бога въ этомъ случаѣ мы не могли бы понимать иначе какъ сущность Бога, *essentia Dei*; сущность Бога можно называть интеллектъ Бога или воля Бога, но этимъ мы ничего не прибавимъ и не измѣнимъ въ ней, можемъ, однако, легко запутать себя этими антропоморфическими выраженіями (ср. Eth. I, 33. Sch. 2).

Характернымъ для интеллективнаго, истиннаго познанія является полная независимость его содержаній отъ числа, локализации, въ смыслѣ опредѣленнаго мѣста (хотя бы дѣло шло и о модусахъ атрибута протяженія) и отъ времени (которое для *Спинозы* есть мѣра ограниченнаго существованія, иначе

продолжительности, характерной для области имажинативнаго познанія).

*Субстанція, атрибуты, отношеніе субстанціи къ атрибутамъ, отношеніе атрибутовъ другъ къ другу и къ модусамъ познается только путемъ интеллекта; притомъ только интеллекту доступно познаніе истинной необходимости и реальности. Онъ же выясняетъ и необходимость случайности и неадекватности для содержаній имажинативнаго познанія. Отсюда ясно, что вопросъ объ атрибутахъ, такъ же какъ и вопросъ о параллелизмѣ, неизбѣжно связанъ съ ученіемъ Спинозы о безконечномъ интеллектѣ, объ отношеніи къ нему человѣческаго познанія, а также съ различеніемъ истинной реальности и необходимости интеллекта отъ кажущейся реальности и случайности имажинации. Не имѣя въ виду всѣхъ этихъ указанныхъ различеній нельзя разяснить, напримѣръ, вопроса о реальности атрибутовъ, не стоящей ни въ какой связи съ существованіемъ въ обычномъ смыслѣ слова, или вопросъ о безконечности атрибутовъ, означающей не множественность, но вѣчисленность; не можетъ быть разрѣшенъ вопросъ объ идеяхъ идей, въ связи съ которымъ стоитъ вопросъ о знаменитомъ II, 7 «Этики»; не можетъ быть выяснено отношеніе духа и тѣла въ связи съ особенностями человѣческаго познанія, помимо неадекватнаго познанія тѣла, соединяемыми нерѣдко подъ ничего не говорящимъ о Спинозѣ выраженіемъ мистицизма. Знаніе этихъ же различеній необходимо и для того, чтобы предупредить, по поводу содержаній истиннаго познанія, а также *необходимаго* порядка и связи этихъ содержаній истиннаго познанія, постановку вопросовъ, недоразумѣній и упрековъ въ «противорѣчіяхъ», съ точки зрѣнія содержаній и *случайнаго* порядка и связи имажинативнаго познанія.*

Само собою разумѣется, что сдѣланныхъ здѣсь краткихъ замѣчаній объ интеллектѣ, имажинаціи и нѣкоторыхъ другихъ моментахъ метода и теоріи познанія у Спинозы не достаточно; они и не предназначены здѣсь для того, чтобы предложить матеріалъ для перехода къ разясненію по существу затронутыхъ вопросовъ, но какъ разъ, наоборотъ, эти краткія свѣдѣнія должны болѣе наглядно показать, что такое разясненіе здѣсь, *безъ предварительнаго серьезнаго изученія метода и теоріи познанія Спинозы, невозможно.* Дальнѣйшее изслѣдованіе поэтому, тамъ,

гдѣ оно касается по существу указанныхъ вопросовъ, уже не претендуетъ болѣе на общепонятность, но предполагаетъ въ читателѣ специальное знакомство съ основными воззрѣніями какъ самого *Спинозы*, такъ и мнѣніями его главнѣйшихъ изслѣдователей. Въ общемъ же, оно сохраняетъ свою основную задачу: необходимость предупредить нѣкоторыя обычныя недоразумѣнія указаніемъ на условія, выполненіе которыхъ можетъ способствовать ихъ устраненію, и, съ другой стороны, подчеркнуть въ этихъ вопросахъ тѣ стороны, которыя требуютъ особеннаго вниманія и осторожности при ихъ обсужденіи. Именно съ этой точки зрѣнія является желательнымъ, до окончательнаго перехода къ самимъ вопросамъ объ атрибутахъ и параллелизмѣ, остановиться еще на двухъ моментахъ, изъ которыхъ первый стоитъ въ связи съ вопросомъ объ атрибутахъ, второй съ вопросомъ о II, 7 «Этики» и отношеніи духа и тѣла. Я имѣю въ виду вопросъ объ *опредѣленіи*—*Definitio* у *Спинозы*, который необходимо долженъ быть отмѣченъ для пониманія опредѣленія атрибутовъ, и вопросъ *объ истинныхъ идеяхъ и вещахъ* въ связи съ *аксіомой шестой первой части «Этики»*, лежащей въ основѣ какъ содержанія *Eth. II, 7*, такъ и вытекающихъ изъ него слѣдствій. Оба эти момента имѣютъ чрезвычайно серьезное общее значеніе для всей философіи *Спинозы*, но и ихъ я имѣю въ виду только отмѣтить въ нашихъ цѣляхъ, не имѣя возможности здѣсь даже отдаленнымъ образомъ передать всю сложность ихъ содержанія.

3. Къ вопросу объ опредѣленіи у *Спинозы*.

Спиноза отличаетъ различные виды *опредѣленія*, въ связи съ различными видами познанія и соотвѣтствующей этимъ видамъ реальности. Такъ, необходимо отличать, по указаніямъ *Спинозы*, опредѣленіе, какъ *definitio*, отъ опредѣленія, какъ *determinatio*¹⁾; затѣмъ опредѣленіе въ имажинативномъ познаніи, которое, въ свою очередь, имѣетъ другое значеніе, чѣмъ опредѣленіе въ истинномъ познаніи. Важныя данныя въ этомъ отношеніи предлагаетъ *Tr. de int. em.*, *Tr. de Deo*, также письма и «Этика». Истинное опредѣленіе, какъ *definitio*, выражаетъ объективную

¹⁾ Хотя и то и другое относится къ содержаніямъ истиннаго познанія.

сущность нѣкоторой въ смыслѣ *Спинозы* реальной вещи, т.-е. нѣкоторой формальной сущности; оно есть то же, что истинная идея этой вещи; отсюда, истинное опредѣленіе, какъ definitio для *Спинозы*, и заключаетъ въ себѣ и выражаетъ *только утвержденіе сущности опредѣляемой вещи и ничего другаго*: «veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere neque exprimere praeter rei definitae naturam (natura=essentia)» (Eth. I, 8. Sch. 2). «Definitio cujuscunque rei ipsius rei essentiam affirmat (Eth. III, 4. Dem.).

Въ 1666 году въ письмахъ 34,35 къ Хр. Гюйгенсу *Спиноза* указываетъ на зависимость пониманія единства Бога въ смыслѣ *Спинозы*, т.-е. субстанціи, отъ правильнаго пониманія того, что есть истинное опредѣленіе definitio, при чемъ необходимо помнить, что «veram uniuscujusque rei definitionem nihil aliud, quam rei definitae simplicem naturam includere». Изъ того, что опредѣленіе выражаетъ *только сущность опредѣляемаго*, необходимо слѣдуетъ, что *никакое истинное опредѣленіе—definitio не можетъ заключать въ себя числа предметовъ и не можетъ указывать на ихъ ту или другую численность*; продолженіе письма формулируетъ это въ слѣдующихъ словахъ: «Nullam definitionem aliquam multitudinem, vel certum aliquem individuorum numerum involvere vel exprimere; quandoquidem nil aliud, quam rei naturam, prout ea in se est, involvit et exprimit» (Ep., p. 316); то же и въ «Этикѣ»: «nullam definitionem certum aliquem numerum individuorum involvere neque exprimere, quando quidem, nihil aliud exprimit, quam naturam rei definitae» (Eth. I, 8 Sch. 2).

Воззрѣніе *Спинозы* на истинное опредѣленіе какъ definitio essentiae rei совершенно одинаково съ указанными въ 1663 году; напр., въ Cog. met., отказываясь критиковать неправильное воззрѣніе на опредѣленіе, *Спиноза* указываетъ, что, во всякомъ случаѣ, нельзя дать опредѣленія definitio нѣкоторымъ вещамъ, иначе какъ разъяснивъ ихъ сущность: «nullam definitionem alicujus rei dare possumus, quin simul ejus essentiam explicemus». Возможныя недоразумѣнія по поводу истиннаго опредѣленія *Спиноза* пытается устранить, напр., въ письмѣ къ *Ольденбургу* и 9 къ де *Фризу*. Къ *Ольденбургу* онъ пишетъ, что надѣется, что для философа, который умѣетъ различить фикцію отъ истинной идеи, т.-е. истинное познаніе отъ имажинативнаго познанія, извѣстно, что всякое опредѣленіе—definitio интеллекта есть несомнѣнно истинно, т.-е. что аксіома omnis

definitio sive clara et distincta idea sit vera не может вызывать сомнѣнія у того, кто знаетъ, что есть ясная и отчетливая идея. *Де-Фризу Спиноза* разъясняетъ, что самое содержаніе опредѣленія надо отличать отъ термина, который выбирается для ея обозначенія; выборъ обозначенія не можетъ быть вѣренъ или невѣренъ.

Дѣйствительно, терминъ 'субстанція, напр., не есть нѣчто данное съ нѣкоторой сущностью (мы знаемъ взгляды *Спинозы* на слова, какъ часть области имажинаціи), потому это слово и можетъ употребляться *Декартомъ* для обозначенія другого содержанія, чѣмъ *Спинозою*; при этомъ опредѣленіе, съ которымъ оно соединено, указываетъ на то содержаніе, которому оно служитъ обозначеніемъ, но не обратно. Опредѣленіе, какъ definitio, не является разъясненіемъ содержанія нѣкотораго термина, но всегда нѣкоторой сущности, т.-е. терминъ играетъ въ немъ второстепенную роль, указывая въ то же время, какъ авторъ обозначаетъ опредѣляемую имъ сущность. Поскольку истинное опредѣленіе есть выраженіе самой сущности вещи, опредѣленіе вещи, которая in se est et per se concipitur, т.-е. сущность которой включаетъ въ себѣ *необходимое* существованіе, какъ напр., опредѣленіе субстанціи или атрибута, не требуетъ для себя никакой другой вещи, т.-е. опредѣленіе definitio никогда не есть въ этомъ случаѣ детерминирующее опредѣленіе; опредѣляемая имъ сущность «non determinatum posse concipi (Ер. 36 р. 320). Различіе дефинитивнаго опредѣленія definitio отъ детерминирующаго—determinatio совершенно необходимо для пониманія не только ученія объ опредѣленіи у *Спинозы*, но и основъ его философіи. Матеріалъ для этого разъясненія даетъ Тг. de int. em. на ряду съ письмами *Спинозы*. Напр., въ письмѣ къ *Гюйгенсу Спиноза* выясняетъ, что его опредѣленіе абсолютной сущности, которую онъ обозначаетъ терминомъ Богъ, есть истинное опредѣленіе—definitio, но не детерминирующее determinatio. Являясь истиннымъ реальнымъ опредѣленіемъ, т.-е. идеей абсолютной реальной сущности, опредѣленіе субстанціи не можетъ включатьъ въ себѣ ничего другого кромѣ нея, т.-е. не можетъ быть детерминирующимъ. См. также письмо 50. Отсюда переводъ однимъ словомъ этихъ двухъ терминовъ *Спинозы* definitio и determinatio, безъ указанія на различіе въ ихъ содержаніяхъ, вводитъ (Фр. 549) и вводилъ въ заблужденіе са-

мыхъ выдающихся изслѣдователей, — какъ примѣръ приведу *Гегеля*.

На основаніи неразличенія опредѣленія какъ *definitio Спинозы* отъ детерминирующаго опредѣленія *Гегеля*, имѣя въ виду опредѣленіе какъ *definitio Спинозы*, исходитъ въ то-же время изъ выраженія Спинозы: *Determinatio est negatio* ¹⁾, и на этомъ основаніи строить выводы о субстанціи и атрибутахъ *Спинозы*, совершенно недопустимые, именно потому, что ихъ опредѣленія не детерминирующія опредѣленія, и если детерминирующее опредѣленіе есть отрицаніе, то *опредѣленіе какъ definitio есть для Спинозы абсолютное утвержденіе, и только такое опредѣленіе онъ допускаетъ какъ основу для всѣхъ своихъ философскихъ дедукцій*. Такимъ образомъ, извѣстное убѣжденіе Спинозы въ отрицательномъ характерѣ всякаго опредѣленія (Фр. 549) не только не есть «убѣжденіе Спинозы, но является полнымъ недоразумѣніемъ по отношенію къ основнымъ опредѣленіямъ философіи *Спинозы*.

Отмѣчу кстати, что съ неразличеніемъ опредѣленія *definitio* и детерминирующаго опредѣленія тѣсно связано неразличеніе математическихъ примѣровъ отъ иллюстрируемыхъ ими философскихъ реальностей; и дѣйствительно, у того же *Гегеля* мы находимъ и недоразумѣнія о значеніи математическаго «метода» для *Спинозы*, и недопустимое сопоставленіе его въ этомъ отношеніи съ *Вольфомъ*, а въ результатѣ упрекъ въ противорѣчій, не имѣющемъ мѣста у *Спинозы* ²⁾.

Отдѣляя опредѣленіе какъ *definitio* отъ детерминирующаго опредѣленія, на которыхъ мы здѣсь не будемъ останавливаться, *Спиноза*, кромѣ того, отдѣляетъ истинныя опредѣленія, какъ отъ номинальныхъ, такъ и отъ реальныхъ опредѣленій традиціонной логики, съ ихъ родами и видовыми различіями, которые для Спинозы являются, по отношенію къ обѣимъ этимъ группамъ опредѣленій, абстракціями, въ результатѣ неадекватнаго человѣческаго познанія. По поводу возрѣній *Спинозы* на неумѣстность въ истинномъ опредѣленіи вопроса о родѣ и видовомъ различіи см. Tr. de int. em., p. 21 etc.; чрезвычайно любопытна также его критика возрѣній на опредѣленіе у традицион-

¹⁾ Hegel. Werke. Logik. I, 1, SS. 74 ff.

²⁾ Hegel. Logik. Einl. SS. XIX. ff.

ныхъ логиковъ въ Tr. de Deo I, гл. III, pp. 32, 33. Указывая на то, что философы увѣрены, что для правильнаго опредѣленія необходимо указать родъ и видовое различіе een geslagt en onderscheid (genus et differentia specifica), онъ продолжаетъ: «Однако, хотя съ этимъ согласны всѣ логики, я, тѣмъ не менѣе, не знаю, откуда они берутъ это. И во всякомъ случаѣ, если бы это было такъ, то было бы невозможно никакое знаніе». Дѣйствительно, объясняетъ онъ, при такихъ условіяхъ первое опредѣленіе невозможно, а, слѣдовательно, и всѣ остальные также. Однако, заканчиваетъ Спиноза свои разсужденія по этому поводу, «такъ какъ мы считаемъ себя свободными, и ни въ какомъ случаѣ не связанными съ ихъ постановленіями, то мы должны дать другія правила опредѣленія, согласныя съ истинной логикой, въ соотвѣтствіи съ различіемъ вещей по ихъ сущности (natuuressentia). Поскольку опредѣленіе для Спинозы передаетъ самую сущность вещи, являясь содержаніемъ истиннаго познанія, т.-е. истинной идеей этой сущности, само собой понятно, что опредѣленіе того, что Спиноза называетъ субстанціей, т.-е. независимой сущностью, включающей *необходимое* существованіе, а, слѣдовательно, и атрибутовъ, поскольку они выражаютъ сущность субстанціи, во всякомъ случаѣ, не требуетъ для своего пониманія ничего, кромѣ этой самой сущности. Т.-е. здѣсь, во всякомъ случаѣ, не можетъ быть и рѣчи ни о родѣ, ни о видовомъ различіи.

Однако и истинное опредѣленіе зависимыхъ сущностей не можетъ заключать въ себѣ ни рода, ни видовыхъ различій или свойствъ вещей. Опредѣленія модусовъ, т.-е. сущностей, которые не заключаютъ въ себѣ необходимаго существованія и зависятъ отъ субстанціи, (ср. Ер. 4 р. 201) должны заключать въ себѣ указаніе на атрибутъ, модусами котораго они являются; но модусъ не есть видъ атрибута, потому и атрибутъ является здѣсь не какъ родъ, но употребляется, если имѣть въ виду аналогію съ опредѣленіемъ традиціонной логики, по выраженію Спинозы какъ бы родъ, quasi genus: als haar geslagt sijnde (Tr. de Deo р. 34); иначе: атрибуты употребляются въ истинномъ опредѣленіи какъ *potiones communes*, но никогда не какъ *potiones universales* обычныхъ, все равно реальныхъ или номинальныхъ опредѣленій, съ ихъ родами и видами и общими понятіями или словами, какъ представителями общихъ понятій. Эти вопросы въ произведеніяхъ Спинозы разсматриваются въ связи

съ его ученіемъ объ абстракціи, а также въ связи съ различіями между реальными сущностями — *entia realia*, сущностями свойственными только разію — *entia rationis* и имажинативными сущностями — *entia imaginationis*.

Истинное опредѣленіе, какъ *definitio* нѣкоторой данной сущности, можетъ быть только одно, какъ это ясно изъ указанныхъ особенностей опредѣленія и, слѣдовательно, атрибуты никогда не могутъ быть разсматриваемы какъ опредѣленія субстанціи (Фр. 527). Не останавливаясь здѣсь на особенностяхъ детерминирующаго опредѣленія, укажу только, что детерминирующихъ опредѣленій для каждой вещи изъ той области, гдѣ они могутъ быть примѣняемы, можетъ быть дано неопредѣленное множество; примѣромъ могутъ служить детерминирующія опредѣленія математическихъ содержаній, и потому они могутъ служить и употребляться *Спинозой* для иллюстраціи и аналогіи но, никогда не должны быть смѣшиваемы съ единымъ реальнымъ опредѣленіемъ нѣкоторой метафизической сущности. Взглядъ на опредѣленіе остается одинаковымъ во всѣ періоды жизни *Спинозы*; см. заключительныя слова послѣдняго письма *Спинозы* къ *Чирмаузу* въ 1676 г., гдѣ онъ снова, и попрежнему, какъ и въ 1661 году въ письмѣ къ *Ольденбургу*, съ напраснымъ усиленіемъ указываетъ на различіе въ опредѣленіяхъ *entium rationis* отъ опредѣленій реальныхъ *ex eo sensus слова* вещи *entium realium*.

Итакъ, подходя къ опредѣленію атрибутовъ, мы должны помнить, что здѣсь идетъ дѣло о *definitio*, т.-е. объ истинной идеѣ нѣкоторой реальной сущности. И какъ истинная идея, имѣеть въ себѣ критерій своей истины и *должна* соответствовать своему идеату, такъ и истинное опредѣленіе должно соответствовать опредѣляемой имъ вещи, на основаніи той же аксіомы «Этики» I, 6: *Idea vera debet cum suo ideato convenire*.

4. Idea и res у Спинозы: Eth. (Ax. 6.)

Съ этимъ мы переходимъ ко второму намѣченному моменту: къ разъясненію, что есть *идея* и что есть *вещь* для *Спинозы* въ истинномъ познаніи, о которомъ говоритъ аксіома 6, первой части «Этики». Вещь или res есть для Спинозы нѣкоторая сущность, данная формально entia formaliter; въ истинномъ позна-

ни идея ея есть *essentia objective* сущность данная объективно, которая и должна соответствовать сущности данной формально. Такимъ образомъ I, Eth. Ax. 6 «истинная идея должна согласоваться со своимъ идеатомъ» можетъ быть выражена словами: *всякая объективно данная сущность должна соответствовать формально данной сущности*, причемъ послѣдняя и есть вещь *res*, познаваемая адекватнымъ познаниемъ. Вещи *essentiae formaliter* для адекватнаго познанія не ограничены при этомъ областью того или другого одного атрибута, напримѣръ, атрибута *extensio*. Какъ формальныя сущности для безконечнаго интеллекта могутъ быть даны модусы любыхъ атрибутовъ, напр., и модусы атрибута *cogitatio*; отсюда и объективныя сущности, т.-е. истинныя идеи этихъ идеатовъ могутъ быть не только идеями модусовъ другихъ атрибутовъ, но и идеями модусовъ атрибута *cogitatio*, т.-е. идеями идей. Однако идеи, т.-е. объективно данныя сущности, будутъ ли онѣ идеями любыхъ модусовъ любыхъ атрибутовъ, или, въ частности, идеями идей, всегда остаются отличными отъ формально данныхъ сущностей, т.-е. своихъ идеатовъ, и соответствіе съ ними *convenientia* не должно быть принимаемо за тождество какъ уже было указано выше. Идея или объективная сущность всегда есть зависимая сущность, т.-е. нѣкоторый модусъ атрибута *cogitatio*, и именно часть безконечнаго модуса этого атрибута безконечнаго интеллекта. Между тѣмъ, формальная сущность, т.-е. идеать идеи, можетъ быть какъ независимая сущность субстанции, такъ и зависимая сущность безконечныхъ модусовъ (какъ конечныхъ такъ и безконечныхъ), всѣхъ ея безконечныхъ атрибутовъ ¹⁾.

Данныя формально сущности—*essentiae formaliter* связаны между собою причинною связью какъ *causae*. Но не въ смыслѣ «дѣйствующихъ причинъ» въ обычномъ смыслѣ слова, но причинъ по сущности, по выраженію *Спинозы*; только въ переносномъ смыслѣ, причины, познаваемыя интеллектомъ, могутъ быть называемы *causa efficientes*, дѣйствующими причинами; по указа-

¹⁾ То, что *Спиноза* говоритъ объ истинной идеѣ и ея идеатѣ уже само по себѣ, помимо всего прочаго, указываетъ на недопустимость ихъ отождествленія, которое лежитъ въ основѣ „гносеологическаго монизма“; знаніе теоріи познанія *Спинозы* заполняетъ глубокимъ содержаніемъ его утвержденіе: „*idea vera est diversum quid a suo ideato*“ (Tr. de int. em. II.)

нію Декарта ихъ слѣдовало бы называть quasi efficiētes ¹⁾). Объективно данныя сущности, т.-е. идеи, связаны между собою связью основаній познанія, какъ ratiōnes; отсюда мы подходимъ къ тому важному моменту, что ratiō здѣсь не въ смыслѣ ratiō, какъ вида познанія, но какъ «основаніе познанія», или «causa» между идеями долженъ совпадать, но никогда не можетъ быть тождественъ съ causa; такимъ образомъ, ошибочно встрѣчающееся нерѣдко у Спинозы выраженіе ratiō sive causa толковать какъ тождество, все равно, дѣлая ли удареніе на «ratiō», и кладя въ основу всей системы Спинозы «раціонализмъ» въ современномъ смыслѣ слова, или же дѣлая удареніе на causa, и этимъ путемъ предпринимая матеріализацію или энергизацію его ученія. Оба эти воззрѣнія для Спинозы являются абсурдными. Выраженіе: causa sive ratiō не выражаетъ тождества: causa—ratiō; и тѣмъ не менѣе, это выраженіе употребляется Спинозою съ полнымъ правомъ, и именно, въ результатѣ теоріи познанія Спинозы, по которой истинная идея должна согласоваться со своимъ идеатомъ, и, слѣдовательно, устанавливая нѣкоторую истинную идею какъ «ratiō» другой истинной идеи, мы въ тоже время устанавливаемъ нѣкоторую объективную сущность для формальной сущности, являющейся причиной—causa для формальной сущности идеата предыдущей идеи, отсюда мы имѣемъ право на мѣсто causa сказать ratiō или употребить выраженіе causa sive ratiō не потому, что causa здѣсь равна ratiō, или Спиноза склоненъ разсматривать всѣ реальныя связи и отношенія по отношенію логическихъ (Фр. 528), но потому, что «истинная идея должна согласоваться съ ея идеатомъ», и, слѣдовательно, преслѣдуя въ истинномъ познаніи порядокъ и связь системы (не ряда, см. Tr. de int. em) основаній или идей: ratiōnum, тѣмъ самымъ мы преслѣдуемъ и порядокъ и связь соотвѣтствующихъ имъ причинъ или идеатовъ: causarum.

Итакъ, содержанія истинныхъ идей должны согласоваться (convenire) съ содержаніемъ ихъ идеатовъ, вещей, а необходимый порядокъ и связь истинныхъ идей должны быть одинаковы съ порядкомъ и связью ихъ идеатовъ, т.-е. вещей, т.-е. система истинныхъ идей (essentiae objective) какъ система ratiōnum располагается такъ-же, какъ и система реальныхъ вещей (essentiae forma-

1) Descartes. Oeuvres. Ed. Tannery Vol. VII 243 (341).

liter), т.-е. система *causarum*; при этомъ въ первую систему входятъ всѣ безконечныя истинныя содержанія одного *безконечнаго модуса* одною изъ *атттрибутовъ субстанціи*, и именно *атттрибута cogitatio*, во вторую *безконечныя (конечныя и безконечныя) модусы безконечныхъ атттрибутовъ субстанціи*. Для человѣческаго познанія, поскольку (*quatenus*) оно познаетъ адекватно, т.-е. является частью безконечнаго интеллекта, его истиннымъ идеямъ будутъ соотвѣтствовать какъ идеаты *essentiae formaliter* модусовъ атттрибута *extensio* и атттрибутовъ *cogitatio*.

На основаніи сказаннаго, долженъ быть понимаемъ и двойственный характеръ опредѣленій *Спинозы*, напр., опредѣленія субстанціи *Eth. I, Def: 3. „Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur“* въ выраженіи *in se est et per se concipitur* 1-я часть указываетъ на сущность, данную формально, 2-я часть на сущность, данную объективно; то-есть, формально данная сущность есть то, что *in se est*; объективно данная—то, что *per se concipitur*. Отсюда же ясно, что *Eth. I Ax. 1.: Omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt*, касается формальныхъ сущностей или вещей; *Ax. 2: Id quod per aliud non potest concipi per se concipi debet*, является ея непосредственнымъ дополненіемъ по отношенію къ объективнымъ сущностямъ или идеямъ и т. д. Помимо того, что *causa* и *ratio* для *Спинозы* служатъ терминамъ и для выраженія различнаго, а не тождественнаго содержанія, оба выраженія употребляются имъ, какъ уже отчасти было указано, по отношенію къ содержаніямъ истиннаго познанія въ смыслѣ отличномъ отъ обычнаго смысла; такъ, что касается выраженія *causa*, то какъ *Декартъ*, такъ и *Спиноза* поясняютъ, что для интеллекта выраженіе *causa efficiens* не имѣетъ того смысла, какъ для нашего имажинативнаго антропоморфически окрашеннаго познанія.

Поскольку сущность субстанціи является причиной существованія вещей (но не существованія во времени), т.-е. всѣхъ остальныхъ сущностей, *Спиноза* самъ считаетъ болѣе подходящимъ выраженіемъ вмѣсто *s. efficiens* также схоластическое выраженіе *causa essendi* (*Eth. I, 24. Cor.*) по отношенію къ сущностямъ, причиною которыхъ является для всѣхъ вещей также сущность Бога; онъ обозначаетъ ее какъ *causa essentialiter* (*Eth. I, 25*). *Декартъ* смотритъ какъ на «*Illiterari*» на тѣхъ, кто «*tantum ad causas secundum fieri, non autem secundum esse atten-*

dunt» 1). Такимъ образомъ, абсолютная сущность есть по отношенію къ существованію с. *essendi*, по отношенію къ сущности какъ основъ всего, с. *essentialiter*; въ обоихъ случаяхъ причина есть дѣйствующая причина, но не въ антропоморфическомъ смыслѣ, или въ смыслѣ современнаго естествознанія, или современной философіи, но въ смыслѣ активности, съ точки зрѣнія *Спинозы*, т.-е. независимости отъ чего бы то ни было для нея внѣшняго. Абсолютная сущность является причиной всѣхъ вещей—*causa rerum* въ томъ же смыслѣ, какъ и причиной самой себя—*causa sui*, т.-е. не путемъ «дѣйствія», но по этой самой своей сущности. Въ этой сущности дано ея необходимое существованіе и въ ней же даны сущности всѣхъ вещей, а вещи не «произведены» путемъ чего-то фиктивного, называемаго съ нашей обычной точки зрѣнія «силами»: «*ex data natura divina, tam rerum essentia quam existentia debeat necessario concludi, et... eo sensu quo Deus dicitur causa sui etiam omnium rerum causa dicendus est.* Eth. I, 25 Sch.), т.-е. опять-таки сущность и существованіе вещей даны въ Богѣ или субстанціи *in Deo*, а не *propter Deo*, не путемъ силъ, но путемъ его сущности, его природы, которую въ этомъ смыслѣ самое же по отношенію къ слѣдствіямъ можно разсматривать и какъ потенцію. Дѣйствительно, для *Спинозы* потенція есть сама сущность вещей; «*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*» (Eth. I, 34 Dem.) и въ другомъ мѣстѣ: «*Potentia Naturae* (см. ниже р.) *sit ipsa divina potentia... divina autem potentia sit opsissima. «Dei essentia*» (Т. th. р., Cap. 6 р. 24). Сама сущность есть причина, и она же есть активность. Въ полномъ соотвѣствіи съ этимъ пониманіемъ причины и потенціи стоитъ и пониманіе *Спинозой* силы съ точки зрѣнія истиннаго познанія; сила для *Спинозы* есть та же сущность вещи, (Ср. Tr. Ph. С. I, 7. Sch., р. 132) 2). Въ началѣ статьи было указано, что нельзя подходить къ философіи *Спинозы*, разсматривая все содержаніе нашего сознанія, какъ представленіе или объектъ для субъекта; въ этомъ смыслѣ Шопенгауэровскій путь для изслѣдованія причинъ можетъ быть приведенъ какъ примѣръ того, какъ не слѣдуетъ подходить къ пониманію причинъ у *Спинозы* 3). Заподо-

1) *Descartes. Oeuvres. Tannery. Vcl. VII, 369 (524).*

2) Ср. о „силѣ“ для Декарта: *Любимовъ, Н. А., Проф. Моск. Унив. Философія Декарта—1886.*

3) См. *Schopenhauer. Werke. Herausg. von Grisebach. Bd. III. Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.*

зрѣніе Спинозы въ смѣшеніи содержаній, вкладываемыхъ имъ въ термины *causa* и *tatso*, а въ результатѣ дѣйствительное смѣшеніе ихъ у него *Шопенгауэромъ*, выходки *Шопенгауэра* противъ *causa sui* у *Спинозы*, недоразумѣнія по поводу такъ называемаго онтологическаго доказательства Бога у *Декарта* и *Спинозы* (которыя, кстати сказать, никакъ не могутъ быть сопоставлены безъ вниманія къ разнымъ употребленіямъ термина *Deus* у *Декарта* и *Спинозы*), такъ же какъ и многія другія заблужденія *Шопенгауэра* по поводу философіи *Спинозы* являются естественнымъ результатомъ неразличенія *Шопенгауэромъ* указываемыхъ *Декартомъ* и *Спинозой* специфическихъ различій способовъ познанія. *Grund des Seins* («*causa*» *essendi*) *Шопенгауэра*, уже не говоря о томъ, что она есть основаніе познанія, т.-е. не причина у *Шопенгауэра*, не должна поэтому быть смѣшиваема съ *causa essendi* *Спинозы*, но она можетъ служить аналогіею и иллюстраціей для пониманія одной стороны вопроса о причинѣ у *Спинозы*, именно, ея независимости отъ «силъ» механическаго міропониманія. (Вопросъ о видахъ причины у *Спинозы* и о причинахъ *Шопенгауэра* будетъ мною подробно разсмотрѣнъ въ специальномъ изслѣдованіи).

Для того, кто знакомъ съ произведеніями *Спинозы* и слѣдилъ за ходомъ послѣднихъ разсужденій, вѣроятно, уже ясно, какимъ путемъ пойдетъ далѣе обсужденіе вопроса о «бесконечныхъ» атрибутахъ субстанціи а также и разъясненіе II, 7 «*Этики*». Для тѣхъ же, для кого выводы изъ сказаннаго остаются неясными, напоминаю, что намѣреніе этой статьи указать, какія условія особенно необходимы для пониманія ученія *Спинозы*, и какіе моменты и содержанія при этомъ требуютъ особаго вниманія и изученія, а не предложить эти самыя условія или содержанія уже данными.

Послѣ этихъ замѣчаній обратимся къ вопросу объ атрибутахъ.

II. Къ вопросу объ атрибутахъ у Спинозы.

Для вопроса объ атрибутахъ имѣютъ большое значеніе мысли *Спинозы* въ письмахъ къ *Чирнгаузу*, какъ непосредственно адресованныхъ къ нему, такъ и въ письмахъ черезъ *Шуллера* (См. Ер. 64, 65, 66, 70, 72, 80, 81, 82. См. также выше-

сказанное объ атрибутахъ по поводу терминологіи *Спинозы* и *Декарта*).

Зная, что означаетъ интеллектъ для *Спинозы*, и что онъ понимаетъ подъ опредѣленіемъ, ясно, что опредѣленіе атрибутовъ должно быть для *Спинозы* реальнымъ опредѣленіемъ, но не реальнымъ опредѣленіемъ въ смыслѣ традиціонной логики. Приведу еще одно изъ указаній *Спинозы* для напоминанія о томъ, что такое опредѣленіе не содержитъ никакой абстракціи и не требуетъ никакого родового понятія; непосредственно по отношенію къ вопросу объ атрибутахъ *Спиноза* говоритъ: «Ik heb duydelyjn gezegel, dat alle eigenschappen die van geen ander corzaak afhangen, en om welke te beschrijven gesn geslagt von nooden is aan het Wesen Gods toebehoorene ¹⁾, т.-е. я ясно указалъ, что тѣ атрибуты (объ употребленіи выраженія eigenschappen см. выше), которые не зависятъ ни отъ какой другой причины, и для опредѣленія которыхъ не требуется никакого родового понятія, принадлежатъ къ сущности Бога; другими словами, являются «атрибутами» въ смыслѣ *Спинозы*. При тѣхъ же условіяхъ знанія теоріи познанія *Спинозы* и ученія объ опредѣленіи, въ опредѣленіи атрибутовъ: «Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens» (Eth. I, Def. 4) мы не увидимъ въ выраженіи quod intellectus percipit указанія на «субъективизмъ» въ ученіи объ атрибутахъ, съ точки зрѣнія, напр., приводимой Франкомъ (Фр. 526), такъ же какъ и въ выраженіи «essentiam exprimit» (Eth. I Def. 6). Уже было обращено вниманіе на недопустимость приложенія субъективизма вообще по отношенію къ содержанію истиннаго познанія съ точки зрѣнія *Спинозы*, но мы увидимъ въ этихъ выраженіяхъ указаніе на реальность познаваемого содержанія. Слово exprimit въ Eth. I, Def. 6 по отношенію къ атрибутамъ дѣйствительно относится къ познанію интеллектномъ въ атрибутахъ сущности субстанціи; сущность субстанціи для интеллекта «выражена» въ атрибутахъ; но по аксіомѣ Eth. I, 6 истинная идея соотвѣтствуетъ идеату, и то, что для интеллекта «выражено» въ объективной сущности, то дано внѣ интеллекта какъ формальная сущность; дѣйствительно, мы читаемъ въ Eth. I, 19 Dem:

¹⁾ См. 2-ой діалогъ въ Tr. de Deo. p. 20. Въ немъ Thionpilus говоритъ какъ ratio.

«per Dei attributa intelligendum est id, quod (per *Defin.* 4) divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est id, quod ad substantiam pertinet». Здѣсь выраженіе exprimit говорить объ атрибутахъ по отношенію къ интеллекту, т.-е. къ объективной сущности; pertinet—по отношенію къ формальной сущности ¹⁾. Какъ еще одно подтвержденіе сказанному, укажу также, что *Спиноза* примѣняетъ въ этомъ смыслѣ терминъ exprimere не къ однимъ атрибутамъ, но и къ модусамъ. Модусы или единичныя зависящія вещи истиннаго познанія тоже въ этомъ же смыслѣ; т.-е. въ нихъ essentiae objective «выражаютъ» сущность субстанціи: «Res particulares nihil sunt, nisi Dei aatributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur, «выражаютъ» Eth I, 35 Cog. И въ то же время ихъ «реальность» отъ этого ничуть не нарушается.

Но что есть «реальность» для *Спинозы*? Реальность атрибутовъ есть сама реальность субстанціи, познаваемая путемъ интеллекта, т.-е. реальность сущности, отличная отъ «реальности» съ точки зрѣнія имажинативнаго познанія. Къ ней, однако, подходятъ обыкновенно, именно, съ точки зрѣнія имажинативнаго познанія, смѣшивая реальность *Спинозы* съ «дѣйствительностью» или «объективной реальностью» въ обычномъ смыслѣ слова, и сущность съ существованіемъ, а необходимое существованіе съ продолжительностью во времени. Чтобы выйти изъ круга этихъ недоразумѣній, необходимо обратить вниманіе на различіе, которое *Спиноза* дѣлаетъ между содержаніями esse и existere и между видами existentiae; различіе, которое уже отчасти было указано выше по поводу различія въ содержаніи термина «существованіе», смотря по области познанія, о которой идетъ рѣчь. Выраженіе esse *Спиноза* употребляетъ главнымъ образомъ въ смыслѣ данности въ самой сущности. Сущность вещи есть ея совершенство и, слѣдовательно, есть ея реальность, т. к. реальность и совершенство есть одно и то же: «per realitatem et perfectionem idem intelligo». (Eth. II Def. 6).

Познаніе сущности есть въ то же время познаніе реального. Но далѣе, реальность субстанціи, т.-е. абсолютно сущаго, необходимо заключаетъ въ себѣ существованіе. Положеніе: ad naturam

¹⁾ Ср. сказанное о дѣйствительности опредѣленій въ результатѣ Eth. I Ах. 6 (р. 42).

substantiae pertinet existere (Eth I, 7) есть непосредственное слѣдствие изъ опредѣленія субстанціи. Мы знаемъ, что Богъ или субстанція *Спинозы* есть въ этомъ смыслѣ самопричина. Это *необходимое существованіе*—*existentia necessaria* абсолютно реальной субстанціи *Спиноза* отличаетъ отъ существованія модусовъ, т.-е. зависимыхъ сущностей или реальностей; ихъ существованіе *не* связано необходимо съ ихъ сущностью, но дано въ сущности субстанціи, которая въ этомъ смыслѣ есть ихъ *causa essendi*. Существованіе модусовъ въ сущности субстанціи *Спиноза*, имѣя притомъ въ виду ихъ *essentiae formaliter*, обозначаетъ выраженіемъ *actu existere* (Ср., напр. Eth. I, 8 Sch. 2; II, 45 Dem. и Sch. и др.).

Но и это «активное существованіе», поскольку оно касается только вещей, познаваемыхъ интеллектомъ, отлично отъ дѣйствительнаго или актуальнаго существованія съ имажинативной точки зрѣнія обычнаго представленія, т.-е. отъ «существованія во времени»; послѣднее Спиноза обозначаетъ выраженіями «временное существованіе», существованіе въ настоящемъ, чаще всего «продолжительность *duratio*». Активное существованіе модусовъ или вещей истиннаго познанія, не будучи, слѣдовательно, съ одной стороны, необходимымъ существованіемъ по *своей* сущности, съ другой стороны, *не* является и существованіемъ въ смыслѣ продолжительности,—оно не есть продолжительность вещей имажинативнаго познанія, *hic per existentiam non intelligo durationem* (Eth. II, 45 Sch), такимъ образомъ,—ни сущность, т.-е. реальность познаваемыхъ интеллектомъ вещей, ни ихъ существованіе, хотя бы дѣло шло и о зависимыхъ сущностяхъ или модусахъ, не имѣютъ ничего общаго съ продолжительностью или существованіемъ во времени: совершенство, или реальность, или сущность нѣкоторой вещи, *quatenus certo modo existit et operatur, nulla ipsius durationis habita ratione* (Eth. IV, Praep., p. 181). Продолжительность относится всегда къ содержаніямъ неадекватнаго познанія: «*Nos de duratione rerum (per Prop. 31, p. 2) non nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus, et rerum existendi tempora (per Schol. Prop. 44, p. 2) solâ imaginatione determinamus*». (Eth. IV, 62. Sch.). Какъ всѣ содержанія неадекватнаго познанія, продолжительность характерна своей неопредѣленностью: *Duratio est indefinita existendi contenuatio* (Eth. III Def. 5).

Для выясненія отношенія продолжительности или временнаго
Вопросы философіи, кн. 118.

существованія къ активному существованію данныя имѣются, напримѣръ: въ Eth. III, 9 Sch., вообще же говоря, для выясненія различнаго употребленія термина «существованіе» даютъ матеріалъ всѣ сочиненія Спинозы, въ связи съ вопросомъ о сущностяхъ, съ одной стороны, и объ особенностяхъ имажинативнаго познанія и времени, какъ характернаго момента имажинативнаго познанія—съ другой ¹⁾).

Въ противоположность обозначенія *имажинативнаго существованія* какъ «*продолжительности*», Спиноза обозначаетъ *необходимое существованіе* какъ «*вѣчность*»—*aeternitas*. Въ Eth. I, Def. 8 онъ даетъ опредѣленіе вѣчности: «*Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus (поскольку!) ex sola rei definitione (essentia) necessario sequi concipitur*», т.-е. вѣчность есть само существованіе, познаваемое путемъ интеллекта, какъ данное въ самой сущности вещи, т.-е. онъ говоритъ здѣсь о существованіи субстанціи, которое *необходимо* слѣдуетъ изъ сущности субстанціи, и это-то существованіе и есть вѣчность. Отсюда понятно, что *вѣчность или необходимое существованіе не можетъ разсматриваться какъ нѣкоторая безконечно большая продолжительность, но не имѣетъ ничего общаго съ продолжительностью, такъ же какъ и съ мѣрою продолжительности—временемъ* «*in aeterno non detur quando ante, nec post*» Eth. I, 33. Sh. 2 (Ср. также уже сказанное по вопросу о существованіи). Возвращаясь опять къ вопросу объ атрибутахъ и имѣя въ виду только что указанные различенія, не трудно понять, что, во-первыхъ, реальность атрибутовъ,

¹⁾ Кромѣ извѣстнаго изслѣдованія Busse (Ueber die Bedeutung der Begriffe essentia und existentia bei Spinoza, Viertelj. Bd. 10. 1886) вопросъ о сущности и существованіи у Спинозы разбирается, напр., въ специально посвященной ему книгѣ Ribaud. *Alb. Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*. Paris. Alcan 1906. Не различая однако въ значительной мѣрѣ специфическихъ областей познанія Спинозы, онъ смѣшиваетъ нерѣдко аети existentia для интеллекта съ дѣйствительностью для имажинативнаго познанія, не проводитъ также различія между esse и existere тамъ, гдѣ это необходимо; въ результатъ получается заключеніе обычнаго характера: «*ученіе Спинозы полно противорѣчій*»—«*La doctrine de Spinoza est pleine de contradictions implicites. Elle ne satisfait pas notre goût naturel pour l'unité*», р. 194 и т. п.

Изслѣдованія по поводу essentia и existentia у схоластиковъ см. въ журналахъ: *Revue Néoscholastique*; *Revue Thomiste*. Также: Baeumker's: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*.

какъ вопросъ о сущности, а не о существованіи, только черезъ вопросъ о сущности становится въ отношеніе къ вопросу о существованіи, и во-вторыхъ, что *существованіе атрибутовъ такъ же мало, какъ и ихъ реальность, можетъ быть затронуто разсужденіями о временномъ существованіи*, т.-е. такъ называемой дѣйствительности, съ обычной точки зрѣнія.

Существованіе атрибутовъ есть необходимое существованіе, и дано въ реальности, иначе въ сущности, которую они выражаютъ для адекватнаго познанія; разъ ихъ существованіе есть необходимое существованіе, то оно по терминологіи Спинозы можетъ быть обозначено выраженіемъ вѣчность, т.-е. атрибуты *вѣчны*. Отсюда выраженіе Eth. I, 19: «Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna» есть только напоминаніе уже даннаго въ ихъ опредѣленіи, а именно того, что существованіе дано въ ихъ сущности, слѣдовательно, есть необходимое существованіе и не имѣетъ нечего общаго съ временной продолжительностью; оно не кончается, не начинается и не измѣняется, какъ необходимое существованіе субстанціи (Eth. I, 20 Cor.).

Отмѣченные моменты ученія Спинозы имѣютъ одинаково большое значеніе какъ по отношенію къ вопросу объ атрибутахъ, такъ и по отношенію ко всѣмъ вопросамъ, связаннымъ съ положеніемъ II, 7 «Этики».

Отъ вопроса о реальности атрибутовъ и ихъ вѣчности обратимся къ вопросу о *безконечности атрибутовъ*. Не «множественности» (Фр. 523 и др.). Спиноза съ особеннымъ удареніемъ указываетъ: *infinitatem ex... multitudine non concludant* (Ер. 81, 1676 г. р. 426). Въ Eth. I, Def. 6 Спиноза говоритъ о безконечныхъ атрибутахъ субстанціи, хотя, какъ извѣстно, онъ указываетъ только два, модусы которыхъ даны для человѣческаго познанія. Все же пониманіе того, что есть для Спинозы истинное интеллективное познаніе, а слѣдовательно, что означаетъ выраженіе *intelligo*, и того, въ чемъ заключается сущность опредѣленія (*definitio*), достаточно, чтобы отдать себѣ отчетъ въ томъ, что вопросъ о субстанціи и атрибутахъ есть вопросъ человѣческаго познанія *не, какъ такового, но какъ части безконечнаго интеллекта; для безконечнаго же интеллекта, по самой его сущности, атрибуты субстанціи, въ которыхъ онъ познаетъ сущность субстанціи, не могутъ выражаться въ какомъ-либо опредѣленномъ или неопредѣленномъ «числѣ» ихъ.*

Субстанція для безконечнаго интеллекта должна быть выражена въ безконечныхъ атрибутахъ; другими словами, безконечность атрибутовъ вытекаетъ не изъ соображеній о «числѣ» атрибутовъ, но изъ вѣчисленности для безконечнаго интеллекта сущности безконечной субстанции. Въ абсолютной субстанции и реальность ея абсолютна и потому дана въ безконечномъ интеллектѣ въ безконечныхъ атрибутахъ, т.-е. и не можетъ быть дана въ томъ или другомъ числѣ ихъ. Такимъ образомъ въ вопросѣ о безконечныхъ атрибутахъ необходимо имѣть въ виду, что ихъ нельзя выразить численно. Число является необходимымъ только для человѣческаго конечнаго познанія; къ безконечности же атрибутовъ необходимо подходить съ точки зрѣнія воззрѣній Спинозы на сущность безконечнаго интеллекта и въ связи съ ними съ точки зрѣнія его ученія объ опредѣленіи, которое какъ *definitio* не заключаетъ въ себѣ никакихъ числовыхъ детерминацій.

Любопытно разъясненіе Спинозы по поводу того, что должно означать для истиннаго познанія выраженіе «безконечное». Онъ высказываетъ свои взгляды по этому поводу въ 12 письмѣ къ Мейеру въ 1663 году; въ 1676 году онъ подтверждаетъ ихъ въ письмѣ 81 къ Чирнаузу со ссылкой на письмо 12. Спиноза указываетъ, что «безконечное» не можетъ быть ни выражено, ни разъяснено никакимъ числомъ: «*nullo tamen numero adaequare et explicare possumus. Nec Numerum, nec Mensuram, nec Tempus, quandoquidem non nisi auxilia imaginationis sunt posse esse infinitos: nam alias Numerus non esset numerus, nec Mensura mensura, nec Tempus—tempus*» (р. 232).

Во избѣжаніе нѣкоторыхъ обычныхъ недоразумѣній при толкованіи письма 12, существенно отмѣтить, что примѣръ Спинозы въ этомъ письмѣ изъ области геометріи есть только примѣръ и наглядная аналогія, въ которой существенно не все ея содержаніе, а только одинъ моментъ, тотъ, что *безконечность не стоитъ въ связи съ числомъ*; этотъ примѣръ долженъ иллюстрировать основную идею Спинозы о безконечномъ, именно, что безконечность не можетъ быть измѣрена, а слѣдовательно, и не можетъ быть выражена ни въ какомъ отношеніи къ числу.

Существенно отмѣтить, что Спиноза считаетъ пониманіе безконечнаго особенно труднымъ для тѣхъ, кто смѣшиваетъ границы истиннаго и имагинативнаго познанія и не различаетъ

inter id quod solummodo intelligere, non vero imaginari et inter id, quod etiam imaginari possumus (Ер. 12, р. 230). На этомъ основаніи и на основаніи смѣшенія взглядовъ Декарта и Спинозы возникаетъ непониманіе Чирнаузомъ разъясненій Спинозы относительно безконечнаго, а въ результатѣ недоразумѣніе о какъ бы неравномѣрности атрибута cogitatio по отношенію къ остальнымъ атрибутамъ, а также вопросъ о множествѣ міровъ, соотвѣтственно множеству атрибутовъ. Въ обоихъ этихъ вопросахъ Чирнаузь, кромѣ того, что не раздѣляетъ области адекватнаго познанія отъ неадекватнаго, смѣшиваетъ содержанія атрибута и модуса, какъ это дѣлается сплошь да рядомъ и въ настоящее время. Спиноза указываетъ, что отвѣтъ на вопросъ о множествѣ міровъ ясенъ изъ «Этики», II, 7 Sch, и, дѣйствительно, здѣсь, въ связи съ воззрѣніями Спинозы на идеи идей и сущность интеллекта, даны достаточныя основанія для пониманія того, что вопросъ Чирнауза заключаетъ въ себѣ недоразумѣніе, и міровъ для интеллекта такъ же не можетъ быть множества, какъ не можетъ быть множества субстанцій въ смыслѣ Спинозы.

Въ упоминаніи Спинозы, на ряду съ ссылкой на Eth. II, 7, возможности доказательства ad absurdum интересно отношеніе Спинозы къ этому способу доказательства. Легко было бы выяснить недоразумѣніе Чирнауза доказательствомъ отъ противнаго «quod quidem demonstrandi, genus, quando Propositio negativa est, prae altero eligere soleo» (Ер. 64).

Это замѣчаніе Спинозы и частое употребленіе имъ доказательства приведеніемъ къ абсурду (со своей стороны нерѣдко подающее поводъ къ недоразумѣніямъ по отношенію къ вопросамъ о методѣ) свидѣтельствуетъ объ аксіоматическомъ характерѣ его положеній.

Объ отношеніи между реальностію субстанціи и безконечностью атрибутовъ Спиноза говоритъ въ (Eth. I, 10 Sch.): чѣмъ больше реальности, тѣмъ больше атрибутовъ; это отношеніе численная аналогія для нашего ограниченнаго человѣческаго познанія; въ тотъ моментъ, когда мы, если можно такъ выразиться, доходимъ до абсолютной реальности, которая, какъ абсолютная безконечность, не просто въ своемъ количествѣ больше всякаго даннаго количества, но стоитъ внѣ всякаго числового количества, мы вмѣстѣ съ тѣмъ должны признать въ ней

и безконечность атрибутовъ, но также не въ смыслѣ нѣкотораго числа ихъ, большаго, чѣмъ всякое данное число, но въ смыслѣ безконечности внѣ всякаго вопроса объ измѣряемомъ числомъ количествѣ; ср. также слова *Спинозы* къ *Шулеру* въ письмѣ 64, въ которыхъ онъ говоритъ, что заключеніе о безконечности атрибутовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ для интеллекта всю сущность субстанции, есть аксіома *qua formamus ex idea, quam habemus Entis absolute infiniti, et non ex eo quod dentur aut possint dari entia, quae tria quatuor etc. attributa habeant*» (р. 392).

Такимъ образомъ, ученіе о безконечности атрибутовъ, которое, по мнѣнію *Франка*, «производитъ непосредственно впечатлѣніе чего-то ребяческаго» (Фр. 547), есть необходимое слѣдствіе изъ основныхъ возрѣній *Спинозы*, связанное съ пониманіемъ сущности безконечнаго интеллекта и отличія безконечнаго интеллекта отъ конечнаго интеллекта и отъ неадекватнаго познанія; оно вытекаетъ изъ яснаго и отчетливаго пониманія сущности субстанции, а не изъ имажинативныхъ представленій о большемъ или меньшемъ числѣ атрибутовъ. Такимъ образомъ впечатлѣніе ребяческаго, и не только непосредственно, съ перваго взгляда, могутъ производить скорѣе попытки подходить къ этому вопросу съ точки зрѣнія ограниченнаго человѣческаго познанія, т.-е. съ той самой точки зрѣнія, которая для *Спинозы*, какъ онъ самъ указываетъ, не имѣетъ мѣста при обсужденіи затронутаго вопроса. Такія попытки доходятъ до апогея въ стремленіи доказать, что что бы ни говорилъ *Спиноза*, атрибутовъ у субстанции можетъ быть только 2, и что для субстанции *Спинозы* вовсе и не существенно и не необходимо имѣть безконечные атрибуты. Такіе взгляды проводитъ, напримѣръ, съ особенной настоятельностью *Фридрихсъ* ¹⁾ и за нимъ *Венцель* ²⁾. При этомъ оба, что всего удивительнѣе, искренно убѣждены въ томъ, что этимъ дружескимъ камнемъ медвѣдя пустынною они возстановляютъ честь *Спинозы* и спасаютъ его отъ нѣкотораго неумышленнаго съ его стороны заблужденія.

Между тѣмъ, для *Спинозы* безконечный интеллектъ, по самой сущности своей, не можетъ постигать субстанции иначе, какъ въ

¹⁾ *Friedrichs Max* Das Substanzbegriff Spinosas neu und gegen die herrschenden zu Gunsten (i) des Philosophen erläutert in Diss. Lpzg. Greiswald 1895.

²⁾ *Wenzel, A.* Die Weltanschauung Spinosas. I Bd. Lpzg. Engelmann 1907.

безконечныхъ атрибутахъ, или во внѣ численныхъ атрибутахъ, что же касается до ограниченнаго человѣческаго познанія, то опять-таки, *по самой ея сущности*, какъ ограниченнаго познанія, онъ необходимо долженъ постигать атрибуты въ нѣкоторомъ опредѣленномъ числѣ ихъ, и, именно, онъ постигаетъ 2 атрибута—*extensio* и *cogitatio* и ихъ модусы. Почему онъ постигаетъ 2 атрибута, это выясняется *Спинозой* изъ сущности человѣка, съ одной стороны, и изъ сущности человѣческаго духа съ его отношеніями къ безконечному интеллекту, съ другой стороны.

Человѣческій духъ познаетъ атрибуты, поскольку онъ является частью безконечнаго модуса интеллекта; онъ познаетъ не безконечные атрибуты, поскольку онъ самъ является конечнымъ модусомъ.

По поводу познанія человѣкомъ атрибутовъ выясняется и отношеніе познанія атрибутовъ къ адекватному познанію модусовъ.

Атрибуты познаются черезъ адекватное познаніе модусовъ, но *не путемъ абстракціи, которая должна быть исключена изъ всякаго истиннаго изслѣдованія.* (см. Tr. ge. int. em. и др.) Модусы, какъ таковые, не даютъ матеріала для познанія атрибутовъ; атрибуты познаются какъ *notiones communes* нашимъ интеллектомъ, но не какъ *notiones universales*. Ясное пониманіе того, чѣмъ для *Спинозы* являются *notiones communes* стоитъ въ тѣсной связи съ теоріей абстракціи *Спинозы*, которая, какъ сказано, не укладывается въ рамки ученія объ абстракціи современной логики. Чтобы до нѣкоторой степени подойти къ тому *пути*, которымъ получается съ точки зрѣнія *Спинозы* познаніе объ атрибутахъ, какъ объ общемъ, укажу путь, которымъ *Кантъ* въ «Трансцендентальной эстетикѣ» приходитъ къ установленію апріорныхъ формъ чувственности. Самымъ усиленнымъ образомъ предупреждаю, что *notiones communes* по содержанию не имѣютъ ничего общаго съ тѣмъ, что *Кантъ* называетъ апріорными формами чувственности; въ этой аналогіи я имѣю въ виду исключительно только аналогію *пути изслѣдованія Спинозы съ путемъ изслѣдованія Канта*. Какъ главные моменты аналогіи, отмѣчу здѣсь слѣдующія черты: какъ *Кантъ* находитъ апріорныя формы въ результатѣ не отвлеченія нѣ котораго общаго свойства отъ единичныхъ вещей, но въ результатѣ отвлече-

нія отъ всѣхъ свойствъ единичныхъ вещей, такъ и *notiones communes* познаются въ результатѣ углубленія интеллекта за предѣлы всякой ограниченности зависимыхъ сущностей. *Notiones communes* Спинозы, какъ и апріорныя формы Канта, являются не абстрактными общими понятіями, но единими и единственными въ своемъ родѣ данностями,—данностями, для которыхъ нѣтъ соответствующаго ни рода, ни вида. Но, какъ мы видѣли въ вопросѣ объ опредѣленіи, атрибуты могутъ употребляться «какъ бы роды—*quasi genera*, но каждый изъ нихъ остается при этомъ единственнымъ, и какъ самъ не является видомъ нѣкотораго рода, такъ не можетъ быть родомъ ни для чего другого; модусы не суть виды атрибутовъ.

Какъ *notiones communes* могутъ быть разсматриваемы «какъ бы» роды для интеллекта, такъ абстракціи являются «какъ бы» *notiones communes*? для имажинативнаго познанія (С Eth II, 40 Scz I.)

Итакъ, «общее» истиннаго познанія не зависитъ отъ традиціоннаго ученія объ абстракціи; ихъ содержаніе притомъ общее только для тѣхъ, но зато для всѣхъ тѣхъ, кто *сумѣетъ познать ихъ*, эта т.-е. общность ихъ для познающихъ не стоитъ ни въ какой зависимости отъ объясненій возникновенія общности путемъ, напр., умозаключеній по аналогіи и другихъ объясненій релятивистической логики. *Общность атрибутовъ, для всѣхъ познающихъ ихъ, есть результатъ сущности истиннаго познанія и «единности»* познаваемыхъ ими содержаній. Положенія 37, 38, 39, 40, Sch. II части—Этики въ значительной мѣрѣ разъясняютъ смыслъ «общаго» «*communia* для Спинозы, Eth. II, 40, Sch, какъ бы резюмируетъ ихъ данныя, производя на основѣ ученія о *notionibus communibus* различіе *ratio* отъ интуиціи.

Изъ сказаннаго объ атрибутахъ ясно, что, не будучи абстракціями, они, въ то же время, *не могутъ, съ другой стороны, быть разсматриваемы и какъ силы* субстанціи, въ смыслѣ, напримѣръ, *Кунно Фишера*. Не говоря уже о явномъ смѣшеніи въ этомъ предположеніи границъ адекватнаго и неадекватнаго познанія, его недопустимость для содержанія субстанціи выясняется уже и изъ непосредственныхъ указаній Спинозы на значеніе выраженія «сила.» Сила—*vis* для истиннаго познанія есть сама сущность, (ср. выше) «*Vis, qua substantia se conservat, nihil est prater e jus essentiae*» (Pr. Pq. C. I, p. 132), при чемъ какъ по отношенію къ субстанціи, такъ и по отношенію къ модусамъ Спиноза оди-

наково понимаетъ силу именно въ этомъ смыслѣ и одинаково пользуется выраженіемъ «vis sive essentia». Недопустимость объясненія Куно Фишера вытекаетъ принципиально изъ отношенія Спинозы къ вопросу о причинности.

Скажу еще нѣсколько словъ о каждомъ изъ атрибутовъ, доступномъ для человѣческаго познанія, что въ то же время послужить и переходомъ ко второму намѣченному вопросу объ отношеніи духа и тѣла и о положеніи 7, «Эгики» II.

Содержаніе атрибута cogitatio, какъ мы уже указали, не можетъ быть ограничено мышленіемъ, ни въ смыслѣ современниковъ Спинозы, ни мышленіемъ въ смыслѣ «сравненія и различенія» современной логики. Атрибутъ cogitatio, какъ для Декарта, такъ и для Спинозы, лежитъ въ основѣ всѣхъ содержаній сознанія, какъ мышленія, такъ и другихъ модусовъ, для Декарта—воли и аффектовъ, для Спинозы—того, что Декартъ называетъ волей, и аффектами. Спиноза различаетъ конечные и бесконечные модусы атрибутовъ; атрибутъ cogitatio имѣетъ своимъ бесконечнымъ модусомъ бесконечный интеллектъ—intellectus infinitus, который и лежитъ въ основѣ всего истиннаго познанія. Въ область познаваемыхъ имъ вещей входятъ, какъ мы видѣли, всѣ модусы всѣхъ бесконечныхъ атрибутовъ субстанціи. Когда идетъ дѣло о формальной сущности идей и другихъ вещей, то бесконечный интеллектъ познаетъ ихъ причины въ выраженіи соотвѣтствующаго атрибута: такъ, на примѣръ, формально данная сущность идей имѣетъ свою первую и основную причину Бога или субстанцію, какъ res cogitans; формально данная сущность тѣла, какъ модусовъ атрибутовъ протяженія, имѣетъ въ основѣ субстанцію; какъ res extensa, формально данная сущность модусовъ нѣкотораго недоступнаго человѣческому познанію атрибута N имѣетъ причину, субстанцію, какъ res N. Сами же истинныя идеи, т.-е. объективныя сущности, данныя какъ содержаніе бесконечнаго модуса атрибута cogitatio,—бесконечнаго интеллекта, имѣютъ свою основу въ объективно данной сущности субстанціи или въ «идеѣ Бога», а не въ Богѣ какъ res cogitans. (См. выше отличіе бесконечнаго модуса—интеллекта отъ атрибута cogitatio). Вопросъ объ идеѣ Бога и связанныхъ съ нимъ проблемахъ интуитивнаго познанія не можетъ быть затронутъ внѣ болѣе детальнаго обсужденія вопросовъ теоріи познанія. Бесконечный интеллектъ есть бесконечный модусъ атрибута

cogitatio, человеческое познание есть конечный его модусъ. (Для отношенія между конечными и безконечными модусами атрибутовъ существенныя указанія даютъ Eth I, 21 Dem. и слѣд. за этимъ положенія «Этики»; также письмо 64 къ *Шуллеру* 1675. г., р. 392). Человѣческое познание истинно, поскольку (quatenus) его сущность есть часть безконечнаго модуса атрибута cogitatio, т.-е. безконечнаго интеллекта (ср. выше). Здѣсь заложена основа пониманія «вѣчности человѣческаго духа». Поскольку человѣческій духъ имѣтъ не адекватное познание, онъ не есть часть безконечнаго интеллекта, оставаясь модусомъ атрибута cogitatio и объектомъ истиннаго познанія.

Нѣсколько словъ объ атрибутѣ extensio (протяженія) переведутъ насъ уже непосредственно къ вопросу о положеніи II, 7 «Этики». Уже было указано, что атрибутъ протяженія у *Спинозы* не долженъ быть смѣшиваемъ (Фр. 528) съ пространствомъ въ смыслѣ локализованнаго пространства. Атрибутъ протяженія выражаетъ сущность субстанціи n, будучи познаваемъ только адекватнымъ познаніемъ, недѣлимъ и не поддается никакому численному измѣренію, какъ и сущность субстанціи, и потому отношеніе *атрибута* протяженія у *Спинозы* къ модусу этого атрибута—тѣлу отлично отъ отношенія «субстанціи протяженія» у *Декарта* къ тѣлу. Иными словами: *Спиноза* не просто замѣняетъ названіе *Декарта* «субстанція» по отношенію къ протяженію выраженіемъ «атрибутъ», но вкладываетъ въ содержаніе термина не то, что вкладываетъ *Декартъ* (Eth I, 15). *Спиноза* указываетъ, напр., на нѣкоторыя заблужденія, вытекающія изъ пониманія атрибута протяженія, какъ чего-то тѣлеснаго. Критикуя въ немъ ошибочныя воззрѣнія *Декарта* на протяженіе, онъ разъясняетъ, что оно не состоитъ изъ частей, такъ какъ оно вообще не «измѣримо». Тѣлесная «субстанція», говоритъ онъ, приспособляясь къ языку *Декарта*, не дѣлима, приписывать ей части было бы абсурдомъ; мы не должны вводить имажинаціонныхъ соображеній въ область истиннаго познанія, иначе мы получаемъ не истинныя идеи, но фикціи. Современные изслѣдователи нерѣдко толкуютъ примѣръ воды, (Eth I, 15) впадая въ ту самую ошибку, для устраненія которой онъ долженъ служить пособіемъ. *Спиноза* указываетъ, что вода для нашего имажинативнаго воспріятія, путемъ органовъ чувствъ, какъ вода, quatenus aqua est, есть тѣло и нѣчто дѣлимое, но для интел-

лекта, она есть только модусъ протяженія, и поскольку въ ней мы, путемъ интеллекта, познаемъ *potio communis* атрибутъ *extensio*, мы познаемъ уже не нѣчто дѣлимое, но нѣчто, что *pes generatur*, *pes corrumpitur*, такъ же какъ и выражаемая имъ сущность субстанціи.

Въ различіи возрѣній *Спинозы* на отношеніе протяженія и тѣла отъ возрѣній *Декарта* на это же отношеніе лежитъ въ значительной степени и разрѣшеніе недоразумѣнія, поставленнаго *Чирнаузомъ* и повторяемаго дальнѣйшими изслѣдователями по поводу происхожденія тѣлъ изъ атрибута *extensio*. *Спиноза* въ своихъ письмахъ къ *Чирнаузу* 81 и 83, 1676 года, не «уклоняется» отъ отвѣта въ этомъ направленіи, какъ это принято думать, но повторно указываетъ *Чирнаузу*, кстати сказать, со ссылкой на свои *Pr. Ph. C.*, что отвѣтъ невозможенъ, если продолжать понимать *extensio* въ смыслѣ *Декарта*, какъ это дѣлаетъ *Чирнаузъ*; онъ указываетъ, что недоумѣніе *Чирнауза* по поводу отношенія *extensio* къ тѣламъ совершенно справедливо, но только потому, что *Декартъ* вкладываетъ въ терминъ *extensio* не соотвѣтствующее содержаніе, *Чирнаузъ* же придерживается именно этого содержанія, а потому и не можетъ выйти изъ этого недоразумѣнія, пока онъ будетъ продолжать понимать *extensio* съ точки зрѣнія *Декарта*; при этомъ пониманіи вывести изъ *extensio* тѣла не мыслимо; именно поэтому, какъ указываетъ *Спиноза*, онъ уже въ *Pr. Ph. C.* отмѣчалъ недопустимость возрѣній *Декарта* на *extensio*. Съ точки же зрѣнія *Спинозы* выясненіе отношенія атрибута протяженія къ тѣламъ требуетъ предварительнаго усвоенія того; что протяженіе, какъ атрибутъ, есть *potio communis*, и можетъ быть познаваемо только путемъ интеллекта, т.-е. истиннаго и адекватнаго познанія; тѣло же для безконечнаго интеллекта человѣческаго истиннаго познанія есть модусъ этого атрибута; для человѣческаго же неадекватнаго познанія тѣла могутъ познаваться только имагинативнымъ путемъ а, слѣдовательно, между ними и атрибутомъ *extensio* и не можетъ быть установлено никакакой необходимой связи; другими словами, *отношеніе атрибута протяженія къ тѣлу есть вопросъ интеллективнаго познанія, по отношенію къ содержаніямъ этого же познанія, а не къ содержаніямъ, вкладываемымъ въ тѣ же термины человѣческимъ имагинативнымъ познаніемъ.*

Вопросъ о тѣлѣ, какъ модусѣ атрибута протяженія, переводить насъ отъ атрибутовъ къ вопросу о такъ называемомъ параллелизмѣ или объ отношеніи духа и тѣла, въ связи съ вопросами, вытекающими изъ положенія 7, «Этики» II. Раньше, однако, чѣмъ перейти къ нему, необходимо отмѣтить предварительно еще одинъ изъ камней преткновения, возникающій въ результатѣ смѣшенія сущности субстанции вообще и, въ частности, атрибута протяженія съ совокупностію модусовъ этого именно атрибута протяженія. Я имѣю въ виду смѣшеніе выраженія «природа» (*natura*) въ смыслѣ Спинозы съ «природой» съ натуралистической или, вѣрнѣе, натуралистическихъ точекъ зрѣнія, вплоть до механическаго и «сексуалистическаго» натурализма включительно (Фр. 555).

Выраженіе *natura* для Спинозы всюду равнозначно выраженію «сущность»; говоря о сущности модусовъ, онъ употребляетъ одинаково выраженіе или *natura* или *essentia* или же говоритъ *natura sive essentia*.

По отношенію къ сущности субстанции, въ которой даны всѣ остальные сущности, онъ употребляетъ то же выраженіе *Natura*; говоря въ то же время *Natura sive Deus*, онъ имѣетъ въ виду абсолютную сущность субстанции, выраженную въ безконечныхъ атрибутахъ для безконечнаго интеллекта ср. *Eth.* I, *Def.* 6; другими словами: природа Спинозы есть сущность субстанции, познаваемая путемъ интеллекта, т.-е. абсолютная формальная сущность—*essentia formaliter*, въ которой даны всѣ зависимыя формально данныя сущности. Природа въ этомъ смыслѣ слова не есть то, что познаетъ имагинативное познаніе, но есть то, что познаетъ интеллектъ, то-есть выраженіе «Природа или Богъ», такимъ образомъ, не значитъ ничего другого, какъ *абсолютная сущность или Богъ*, и именно въ этомъ смыслѣ это выраженіе употребляется какъ въ первыхъ сочиненіяхъ Спинозы, такъ и въ «Этикѣ».

Если интеллектъ рассматриваетъ эту абсолютную сущность, какъ независимую сущность, включающую необходимое существованіе, и являющуюся основой для всѣхъ зависимыхъ сущностей, то она можетъ быть обозначена схоластическимъ выраженіемъ *Natura naturans*, т.-е. осуществляющая сущность, если эта же абсолютная сущность рассматривается интеллектомъ съ точки зрѣнія ея безконечныхъ модусовъ, т.-е. зависимыхъ сущ-

ностей, то эта точка зрѣнія можетъ быть отмѣчена прибавленіемъ къ выраженію природа или сущность слова *naturata*: *natura naturata* или осуществленная сущность. Это и есть то содержаніе, которое вкладываетъ Спиноза въ эти два схоластическіе термина (ср. *Eth. I, 29. Sch.*)¹⁾. Утвержденія, что лишь *natura naturata* правомѣрно можетъ быть названа природой, тогда какъ *natura naturans*—чистая идея протяженности и чистая идея мышленія (?) и т. д. (Фр. 558), являются результатомъ вполнѣ чуждыхъ Спинозѣ точекъ зрѣнія, такъ-же какъ и утвержденіе, будто бы «Богъ» Спинозы хотя и имманентенъ, но не тождественъ „Природѣ“ (Фр. 566), расходится съ воззрѣніями Спинозы, какъ въ общемъ, такъ и во всѣхъ частностяхъ своего содержанія. Такимъ образомъ «Природа» въ натуралистическомъ смыслѣ есть для Спинозы имажинативно ограниченная совокупность имажинативныхъ неадекватныхъ содержаній человѣческаго сознанія, о которыхъ сказать «Природа или Богъ», *Natura sive Deus*, было бы равнозначно сказать «*modus sive Deus*», т.-е. съ точки зрѣнія Спинозы полнѣйшій абсурдъ.

Въ частности по воззрѣніямъ Спинозы сущность субстанціи можетъ быть выражена вся въ каждомъ атрибутѣ, напр., она вся можетъ быть разсматриваема какъ протяженная сущность, какъ *res extensa*, но и въ этомъ случаѣ сущность субстанціи не совпадаетъ съ «природой» натуралистическихъ воззрѣній, потому, что опять-таки содержаніе атрибута никогда не можетъ совпадать съ содержаніемъ его модуса.

Притомъ Спиноза опредѣленно настаиваетъ на пониманіи термина Природа именно въ указанномъ смыслѣ *natura sive Deus*, т.-е. не въ смыслѣ сущности субстанціи, выражаемой въ какомъ-нибудь одномъ атрибутѣ и его модусахъ, для ограниченнаго истиннаго познанія, но сущности для безконечнаго интеллекта, выражаемой въ безконечныхъ атрибутахъ и ихъ безконечныхъ (конечныхъ и безконечныхъ) модусахъ. Такъ, въ *Tr. th. p.* Спиноза оговариваетъ, *me hic per Naturam non intelligere solum materiam ejusque affectiones, sed praeter materiam alia infinita.* *Cap. 6, p. 24 NB.*

¹⁾ Siebeck, H. Ueber die Entstehung der Termini *natura naturans* und *natura naturata*. *Archiv. f. Gesch. d. Phil.* III, 1890, p. 370.

Наудрукъ. W. De Spinozae *Natura Naturate et Natura Naturata*. *Vratislaviae.* 1867.

Спиноза отмѣчаетъ, какъ недоразумѣнія ходячаго мнѣнія, какъ vulgi opiniones, praepudicia и даже vulgi stultitia, всѣ попытки на мѣсто Природы, какъ абсолютной сущности, выражаемой въ безконечныхъ атрибутахъ и ихъ модусахъ, подставить «природу» съ точки зрѣнія человѣческаго представленія. И до самыхъ послѣднихъ лѣтъ своей жизни *Спиноза* продолжаетъ предупреждать о недопустимости подобныхъ смѣшеній; въ 1675 г. онъ пишетъ *Ольденбургу* (Ер. 73), что тѣ, кто думаетъ, что въ его отождествленіи Природы и Бога, подъ Природою онъ понимаетъ massam quandam sive materiam corpoream, глубоко заблуждаются: «tota errant via». Въ Tr. th. p. *Спиноза* говоритъ по поводу смутнаго человѣческаго воззрѣнія на природу: «nec de Deo, nec de Natura ullum sanum habet conceptum; Naturae autem (potentia) tanquam vim (but vulgo dicitur) et impetum imaginentur; Naturam adeo limitatem fingit ut hominem ejus praecipuam partem esse credat» etc. (Tr. th. p. Cap. 6, p. 23).

Всѣ создаваемые по этому поводу людьми имажинативные образы и абстракціи сами по себѣ не даютъ о природѣ, какъ сущности субстанции, никакого адекватнаго познанія и съ точки зрѣнія интеллекта сами являются нѣкоторыми модусами или атрибута протяженія, или атрибута cogitatio, входящими въ природу съ точки зрѣнія истиннаго пониманія, какъ нѣкоторыя зависимыя сущности независимой субстанции; такимъ образомъ для истиннаго познанія человѣческія неадекватныя представленія о природѣ касаются только части того, что *Спиноза* разсматриваетъ какъ Natura.

Въ связи съ истиннымъ пониманіемъ выраженія природа, Natura, у *Спинозы*, согласно съ его собственными указаніями, сама собою отпадаетъ такъ называемая «натуралистическая фаза генезиса» воззрѣній *Спинозы*, установленная *Авенариусомъ* (см. также Фр. 555 сл.), какъ *недопустимая фикція уравненія модуса субстанции самой субстанции*, предполагающая у *Спинозы* возможность абсурднаго выраженія «модусъ или субстанція» или модусъ или атрибутъ (Фр. 545), да еще модусъ не съ точки зрѣнія адекватнаго познанія, но какъ имажинативная вещь неадекватнаго познанія.

Само собою понятно также, что при указанномъ *Спинозой* пониманіи содержанія термина Природа выраженіе «Природа или Богъ», Natura sive Deus, въ «Этикѣ» является не мало «подхо-

дящимъ» остаткомъ прежнихъ воззрѣній, но содержаніемъ, вполне соотвѣтствующимъ неизмѣннымъ воззрѣніямъ Спинозы на сущность субстанціи, познаваемой путемъ интеллекта (Фр. 554, 558).

Для выясненія себѣ вопросовъ, связанныхъ съ положеніемъ Eth. II, 7 особенно важно помнить, что ни Природа Спинозы, которая есть абсолютная сущность субстанціи для безконечнаго интеллекта, выражаемая въ безконечныхъ атрибутахъ и ихъ модусахъ, ни абсолютная сущность субстанціи, выраженная для ограниченаго, но тѣмъ не менѣе адекватнаго познанія, въ одномъ нѣкоторомъ атрибутѣ и его модусахъ, не можетъ быть ни въ какомъ случаѣ обсуждаема съ точки зрѣнія отношеній, имѣющихъ дѣло съ тѣми или другими модусами того или другаго атрибута, не говоря уже объ отношеніяхъ, свойственныхъ только содержаніямъ имагинативнаго познанія. Такъ, субстанція, и какъ протяженная вещь, остается единой (т.-е. внѣ числа), вѣчной, т.-е. необходимо существующей, неизмѣнной (ср. Eth. II, 10 Sch.) и т. д., т.-е. не имѣющей ни одного изъ свойствъ модусовъ протяженія тѣлъ. Субстанція *не тѣлесна* — *est incorporea*, хотя бы и разсматривалась подъ атрибутомъ протяженія. Положенія I части «Этики», заключающія эти разъясненія, для всякаго, кто имѣетъ въ виду различіе содержаній интеллекта отъ имагинативнаго познанія, а также ученіе объ опредѣленіи (*definitio*) по отношенію къ субстанціи и атрибутамъ, являются сами собой очевидными аксіомами.

Отмѣтивъ это, перейдемъ къ Eth. II, 7 и посмотримъ, что можно сказать по поводу этого положенія на основаніи всего указаннаго.

✓ III. Положеніе: Eth. II, 7, вопросы съ нимъ связанные.

Прежде всего выяснимъ, какое содержаніе дано въ этомъ положеніи, «*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*», — порядокъ и связь идей тотъ же, что порядокъ и связь вещей, затѣмъ въ какомъ отношеніи оно стоитъ къ вопросу о духѣ и тѣлѣ у Спинозы, и насколько то, что онъ говоритъ о тѣлѣ и о духѣ, относится къ душѣ и тѣлу психо-физическаго параллелизма или субъективно-объективнаго гносеологическаго монизма или другихъ теорій объ отношеніи психическаго и физическаго, съ точки зрѣнія современной психологіи и логики.

Eth. II, 7 не говоритъ о «тождествѣ» идей и вещей, которое, какъ уже указано, для Спинозы и не можетъ имѣть мѣста, поскольку рѣчь идетъ о вещахъ, какъ идеатахъ идеи, но говоритъ объ одинаковости порядка и связи идей съ порядкомъ и связью вещей.

Изъ демонстраціи къ этому положенію, изъ всѣхъ предыдущихъ и послѣдующихъ положеній, такъ же какъ изъ того, что для Спинозы Eth. II, 7 имѣетъ аксіоматическій характеръ (см. ниже), ясно, что дѣло идетъ объ истинномъ познаніи и о необходимомъ порядкѣ и связи, о которомъ говоритъ, напр., Eth. I, 29, 33, притомъ о необходимомъ порядкѣ и связи, съ одной стороны, истинныхъ идей, Eth. I, Ах. 2, 4, съ другой—о необходимомъ порядкѣ и связи вещей, какъ идеатовъ истинныхъ идей Eth. I, Ах. I, 3, къ тому же не для ограниченного человѣческаго адекватнаго и неадекватнаго познанія, но для безконечнаго интеллекта и, слѣдовательно, только отчасти для человѣческаго и только для человѣческаго адекватнаго познанія. Идеи, о которыхъ идетъ рѣчь, суть, слѣдовательно, объективно данныя сущности и содержанія безконечнаго модуса атрибута cogitatio—безконечнаго интеллекта, а вещи суть формально данныя сущности всѣхъ безконечныхъ (конечныхъ и безконечныхъ модусовъ) безконечныхъ атрибутовъ (то-есть между прочимъ всѣхъ модусовъ атрибута cogitatio и всѣхъ модусовъ атрибута extensio), познаваемыхъ путемъ интеллекта; то есть здѣсь идетъ дѣло объ идеяхъ и вещахъ, которыя, согласно выше разобранной аксіомѣ 6, I части «Этики», должны согласоваться convenire другъ съ другомъ. (Ср. выше объ идеяхъ и вещахъ у Спинозы).

Тѣсная связь положенія Eth. II, 7 съ указанной аксіомой, которой оно является непосредственнымъ развитіемъ, отмѣчена Спинозой во многихъ частяхъ «Этики»; (ср., напр., ссылку на Eth. II, 7 и на Eth. I, Ах. 6, въ Eth. II, 32 Dem.).

Въ связи со сказаннымъ объ истинныхъ идеяхъ и аксіомѣ Eth. I, 6 мы можемъ, слѣдовательно, выразить Eth. II, 7 и такими словами ordo et connexio rationum idem est ac ordo et connexio causarum. Замѣна выраженія «вещей» rebus выраженіемъ причинъ causarum особенно часто употребляется Спинозой во многихъ послѣдующихъ положеніяхъ и даетъ поводъ ко многимъ недоразумѣніямъ, которыя, однако, отпадаютъ, если обратить вниманіе на то, что было выше указано по поводу пони-

манія *Спинозой* выражений: идея, вещь, основаніе (ratio) и причина. Изъ сказаннаго ясно, что *Eth. II, 7* примѣнимо къ человѣческому познанію только постольку, поскольку послѣднее является адекватнымъ познаніемъ, т.-е. частью безконечнаго интеллекта. Для неадекватнаго человѣческаго познанія поскольку ему не доступны сущности вещей, не уловимы и необходимы ихъ связи.

Познаваемые имажинативно порядки и связи случайны по самой сущности имажинативнаго познанія, и должны быть такими съ точки зрѣнія истиннаго познанія. Однако, именно поэтому случайность и не является свойствомъ вещей, но исключительно результатомъ недостаточности человѣческаго познанія. *At res aliqua nullâ aliâs de causa contingens dicitur, nisi respectu defectus nostrae cognitionis* (*Eth. I, 33, Sch. I. Ср. также Eth. IV. Def. 3 и 4. Tr. de int. em.*). Для адекватнаго же познанія все познаваемое имъ необходимо, а, слѣдовательно, и само неадекватное познаніе. Такъ, порядокъ и связь, познаваемые неадекватно для интеллекта необходимо являются случайными порядками и связями. Для него самого и неадекватныя идеи связаны необходимымъ порядкомъ: «*ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur, ac adaequate*» (*Eth. II, 36 Dem.*). Другими словами для интеллекта нѣтъ неадекватныхъ идей. Для человѣческаго познанія есть неадекватныя идеи, поскольку онъ познаетъ не путемъ интеллекта, но, кромѣ того, имажинативно; для безконечнаго же интеллекта вовсе нѣтъ неадекватныхъ идей, *nullae inadaequatae nec confuse sunt, nisi quatenus ad singularem alicujus Mentem referantur* (*Eth. II, 36 Dem.*).

Уже здѣсь отмѣчу, что какъ для пониманія *Eth. II, 7 Cor. и sch.*, такъ и всѣхъ дальнѣйшихъ положеній, выясняющихъ особенноти и отношенія тѣла и духа для *Спинозы*, и на которыхъ я не могу здѣсь останавливаться въ отдѣльности, особенно существенно, поскольку дѣло идетъ о человѣческомъ духѣ какъ таковомъ, отличать тѣ случаи, когда *Спиноза* говоритъ о содержаніи неадекватнаго познанія, отъ тѣхъ случаевъ, когда идетъ дѣло о человѣческомъ же познаніи какъ части безконечнаго интеллекта, только въ послѣднемъ случаѣ можетъ идти дѣло объ истинныхъ и необходимыхъ содержаніяхъ то-есть, надо помнить, что *Спиноза* не только не «берется показать возможность адекватнаго и универсальнаго знанія какъ результата элементарной и фактически совершенно ирраціональной психо-физической связи въ

ограниченномъ индивидѣ» (Фр. 533), но это и есть то самое, чего онъ показываетъ *невозможность*.

Итакъ, Eth. II, 7 говоритъ о томъ, что *необходимые порядокъ и связь объективно данныхъ сущностей безконечнаго модуса атрибута cogitatio безконечнаго интеллекта, а, слѣдовательно, и человѣческаго познанія, поскольку оно является адекватнымъ познаніемъ и частью безконечнаго интеллекта, одинаковы съ необходимымъ порядкомъ и связью вещей, то-есть формально данныхъ сущностей всѣхъ безъ исключенія модусовъ безконечныхъ атрибутовъ субстанціи*. Отсюда само собою ясно, что на мѣсто идей безконечнаго интеллекта мы не можемъ подставить въ этомъ положеніи ни атрибута cogitatio, ни всѣхъ его модусовъ, такъ же какъ на мѣсто вещей въ этомъ же положеніи мы не можемъ подставить ни только одного атрибута extensio или его модусовъ, ни всѣхъ безконечныхъ атрибутовъ и безконечныхъ модусовъ, за исключеніемъ атрибута и модусовъ атрибута cogitatio. Если нужны для этого еще разъясненія, то изъ огромнаго количества возможныхъ упомяну здѣсь изъ предшествующихъ положенію Eth. II, 7, содержаній о содержаніяхъ положеній Eth. I, 30 и 31. За положеніемъ I, 30, въ которомъ *Спиноза* разъясняетъ, что объективныя сущности всѣхъ формальныхъ сущностей атрибутовъ и ихъ модусовъ даны въ интеллектѣ, непосредственно слѣдуетъ положеніе I, 31, указывающее, что безконечный интеллектъ относится къ модусамъ, къ зависимымъ сущностямъ, къ осуществленной природѣ (natura naturata) (см. выше), и что само собою очевидно, что подъ интеллектомъ мы не можемъ понимать атрибута cogitatio: «per intellectum enim (ut per se notum) non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi».

Итакъ, по поводу Eth. II, 7 можно говорить, если угодно, о параллелизмѣ, но о *параллелизмѣ объективно данныхъ и формально данныхъ сущностей*.

Такимъ образомъ, сдѣлавшійся столь популярнымъ укоръ *Чирмауза* (Ер. 70) въ томъ, что *Спиноза* ставитъ атрибутъ cogitatio въ параллель ко всѣмъ остальнымъ атрибутамъ и создаетъ между ними неравноправіе въ ихъ распространеніи (Attributum cogitationis se multo latius quam attributa caetera extendere statuat), замѣняется какъ бы еще большимъ несоответствіемъ; *всѣ безконечныя и конечныя модусы всѣхъ безконечныхъ*

аттpибyтовъ, не исключая и аттpибyта *cogitatio*, оказываются какъ бы въ параллельномъ отношеніи къ истиннымъ идеямъ интеллекта, т.-е. къ одному безконечному модусу этого послѣдняго аттpибyта. Одинъ изъ серьезныхъ новѣйшихъ изслѣдователей Спинозы *Ioachim* пытался устранить возраженіе *Чирмауза* о несоотвѣтствіи, подставляя, однако, какъ и *Чирмаузъ* въ положеніе II, 7 на мѣсто модуса безконечнаго интеллекта аттpибyтъ *cogitatio*. Онъ указывалъ, что по отношенію къ *cogitatio* не можетъ быть вопроса о большей или меньшей распространенности, т. к. это выраженіе можетъ быть только образнымъ по отношенію къ этому аттpибyту ¹⁾. Однако, само собою разумѣется, что о распространенности въ буквальномъ смыслѣ слова здѣсь не можетъ быть рѣчи; затрудненіе же исчезаетъ при условіи пониманія безконечнаго у Спинозы, какъ исключающаго всякій вопросъ о числахъ, въ связи съ пониманіемъ особенностей содержаній интеллекта, какъ стоящихъ внѣ имажинативныхъ ограниченій. Имѣя въ виду указанія Спинозы въ этомъ направленіи, ясно, что отношеніе идей въ указанномъ смыслѣ къ вещамъ въ указанномъ смыслѣ не можетъ разсматриваться ни съ точки зрѣнія пространственныхъ или образныхъ, ни съ точки зрѣнія числовыхъ соотношеній; другими словами, идеи интеллекта, т.-е. идеи одного безконечнаго модуса, именно потому, что мы имѣемъ дѣло съ познаніемъ внѣ числа и съ «безконечнымъ» въ смыслѣ Спинозы, не могутъ оказаться ни болѣе распространенными, ни менѣе распространенными, ни болѣе многочисленными, ни менѣе численными отъ того, будутъ ли онѣ соотвѣтствовать (*convenire*) всѣмъ безконечнымъ (конечнымъ и безконечнымъ) модусамъ одного аттpибyта или всѣмъ безконечнымъ модусамъ двухъ аттpибyтовъ или безконечнымъ модусамъ безконечныхъ аттpибyтовъ субстанціи. *Безконечное, въ смыслѣ Спинозы, можетъ соотвѣтствовать любому безконечному, не становясь отъ этого больше или меньше, въ какомъ бы то ни было смыслѣ слова.* Для математика это положеніе понятно само собою, по аналогіи съ соотвѣтствующими математическими содержаніями, а тѣмъ болѣе оно понятно для фи-

¹⁾ *Ioachim Harold*. A Study of the Ethics of Spinoza. Oxford. Clarendon Press. 1901, «How can modes of extension (wider, narrower, coextensive) apply to the relations of one Attribute to another? The whole criticism rests on the abuse of a spatial metaphor», p. 136.

лософа, въ томъ смыслѣ этого слова, какъ его понимаютъ Декартъ и Спиноза.

Поэтому, такъ называемая «нарушенія параллелизма» у Спинозы, какъ въ отношеніи атрибута *cogitatio* къ другимъ атрибутамъ, такъ и въ отношеніи вопроса объ идеяхъ идей, являются нарушеніемъ того параллелизма, который вкладываютъ на разные лады въ Eth. II, 7 и въ ученіе Спинозы изслѣдователи Спинозы, начиная съ Чирнгауза, и ни въ какомъ случаѣ не нарушеніемъ тѣхъ соотношеній, которыя даны Спинозой въ аксіомахъ 4 и 6, I части «Этики» и положеніи 7, II части ея, говорящихъ о *соотвѣтствіи истинныхъ идей съ ихъ идеатами*, т.-е. объективно данныхъ сущностей съ формально данными сущностями, и *одинаковости связи и порядка какъ тѣхъ, такъ и другихъ* для истиннаго познанія. Такимъ образомъ, въ ученіи Спинозы устанавливается соотвѣтствіе всѣхъ истинныхъ идей ихъ идеатамъ (уже въ аксіомахъ первой части «Этики» основанныхъ на теоріи познанія Спинозы) и одинаковость порядка и связи истинныхъ идей другъ съ другомъ со связью идеатовъ другъ съ другомъ (болѣе опредѣленно формулированнаго въ положеніи II, 7), безъ всякаго нарушенія того, что не можетъ быть нарушено по отношенію къ безконечнымъ или внѣчисленнымъ содержаніямъ адекватнаго познанія, специфически отличныхъ отъ иманентивныхъ содержаній, въ ихъ случайности и зависимости отъ числа, пространства и времени.

Изъ сказаннаго ясно, что для Спинозы положеніе Eth. II, 7 въ этомъ смыслѣ, въ сущности, является *самоочевиднымъ*, при предпосылкѣ его теоріи познанія и аксіомъ первой части «Этики». Вообще, многія положенія Спинозы являются аксіомами для того, кто вникъ въ содержаніе его теоріи познанія и въ смыслъ его опредѣленій. Тотъ фактъ, что Спиноза въ разное время приводитъ нѣкоторыя положенія то въ видѣ аксіомъ, то въ видѣ теоремъ, опять-таки не является, какъ это полагаютъ нѣкоторые его изслѣдователи, указаніемъ на „генезисъ“ воззрѣній Спинозы, но оказывается естественнымъ слѣдствіемъ неизмѣннаго воззрѣнія Спинозы на отношеніе аксіомъ къ теоремамъ или, *лучше*, положеніямъ его философіи. Аксіомы философіи Спинозы не отличны отъ «положеній» его философіи для всѣхъ тѣхъ, кто адекватно воспринимаетъ ихъ содержаніе, но аксіомы должны быть даны какъ положенія и требуютъ демонстраціи для лицъ,

неподготовленныхъ къ пониманію ихъ аксіоматическихъ содержаній.

Въ связи съ этой точкой зрѣнія стоятъ и частыя доказательства *Спинозы* отъ противнаго, которыя равносильны тому, что данное въ томъ или другомъ положеніи для того, кто, по выраженію *Спинозы*, внимателенъ, attendet, является самоочевиднымъ; см., напр., доказательства положеній 12, 13 I ч. «Этики»; они—аксіомы для всякаго, усвоившаго себѣ опредѣленіе субстанціи и смыслъ адекватнаго познанія. См. также Eth. I, 8 Sch. 2, гдѣ по поводу Eth. I, 7 *Спиноза* говоритъ: «Si autem homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate 7 Prop. dubitarent; imo haec Prop. omnibus axioma esset». Въ письмѣ 9 къ *Де Фризу*, говоря объ истинномъ опредѣленіи, *Спиноза* указываетъ, что истинное опредѣленіе есть та же аксіома или положеніе (Ep., p. 223) и т. д.

Возвращаясь къ содержанію II, 7, отмѣтимъ еще, что какъ пониманіе его собственнаго содержанія, точно такъ же и пониманіе болѣе специальныхъ содержаній его королларія и схолиі, а также и слѣдующихъ за ними положеній, уже заложено и дано въ пониманіи предшествующихъ опредѣленій и аксіомъ I и II части «Этики». Не имѣя возможности останавливаться на этихъ специальныхъ содержаніяхъ, отмѣчу только по поводу II, 7 Sch., что поскольку въ самомъ положеніи II, 7 идетъ рѣчь объ идеяхъ и вещахъ, т.-е. объективно данныхъ сущностяхъ и формально данныхъ сущностяхъ, и ни о чемъ болѣе, то и res—вещь его примѣровъ, не есть нѣчто третье въ родѣ Кантовой «вещи въ себѣ», но есть все та-же сущность вещи, а въ конечномъ счетѣ сущность субстанціи, поскольку (*quatenus*) она разсматривается подъ тѣмъ или другимъ атрибутомъ въ выраженіи того или другого модуса. Per diversa attributa explicitur или *dubus modis expressa*, (p. 77). (См. также положеніе II, 21, которое, кстати сказать, имѣетъ большое значеніе для болѣе подробнаго выясненія содержанія II, 7; и здѣсь подъ «индивидуомъ» имѣется въ виду не что иное, какъ вся Природа, т.-е. опять-таки формальная сущность субстанціи; см. Eth. II Lemma 7. Sch). Намѣтивъ такимъ образомъ содержаніе Eth. II, 7, обратимся къ вопросу о человѣческомъ духѣ и человѣческомъ тѣлѣ *mens* и *corpus* въ ученіи *Спинозы*, въ связи съ чѣмъ должно выясниться и то, насколько утвержденія *Спинозы* о духѣ и тѣлѣ

могутъ относиться къ разсужденіямъ о душѣ и тѣлѣ, психическомъ и физическомъ, тѣхъ или другихъ современныхъ теорій.

Духъ и тѣло въ ученіи Спинозы и несоотвѣтствіе современныхъ психо-физическихъ теорій съ содержаніемъ положенія Eth. II, 7.

Здѣсь едва можетъ быть затронуть тотъ богатый матеріалъ, который даютъ въ этомъ направленіи, кромѣ Eth. II, 7 и всѣхъ остальныхъ положеній съ его схоліей второй части «Этики», всѣ сочиненія *Спинозы*; дальнѣйшее изложеніе можетъ только отчасти отмѣтить тѣ точки зрѣнія, которыя соотвѣтствуютъ или не соотвѣтствуютъ разсмотрѣнію вопросовъ о «порядкѣ и связи» въ связи съ вопросомъ о духѣ и тѣлѣ въ ученіи *Спинозы*; при этомъ особенное вниманіе должно быть обращено на терминологическія трудности, уже указанныя отчасти выше, а, именно, что одинъ и тотъ же терминъ имѣетъ различныя содержанія, смотря по тому, о какой области познанія идетъ рѣчь.

Прежде всего, что имѣетъ въ виду *Спиноза*, говоря о человѣческомъ духѣ. Напомнимъ, что *Спиноза*, какъ и *Декартъ* указываетъ на нежелательность замѣнять выраженіе *mens* выраженіемъ *anima*, предупреждая, что послѣднее выраженіе, *anima*, душа, какъ связанное со многими различными представленіями имажинативнаго познанія, не отвѣчаетъ тому значенію, которое они вкладываютъ въ выраженіе *mens*—духъ и можетъ ввести во многія заблужденія¹⁾. Говоря, слѣдовательно, о «душѣ» по отношенію къ *mens*—человѣческому духу философіи *Спинозы*, этимъ самымъ уже обнаруживается недостаточное вниманіе къ его предупрежденіямъ, которое, какъ и слѣдуетъ ожидать, и ведетъ къ предвидѣннымъ имъ недоразумѣніямъ.

Сущность человѣческаго духа—*essentia mentis*, какъ уже сказано, надо отличать отъ сущности человѣка—*essentia hominis*: сущность человѣка состоитъ изъ модусовъ атрибутовъ *extensio* и *cogitatio*; сущность человѣческаго духа—только изъ модусовъ атрибута *cogitatio*; притомъ она состоитъ не только изъ идей смутнаго неадекватнаго познанія (Фр. р. 533), но изъ идей не-

¹⁾ Одно изъ указаній *Декарта*: *loquor autem hic de mente potius quam de anima quoniam animae nomen est aequivocum et saepe pro re corporeâ usurpatur* (Oeuvres, vol. VII p. 161 (219) Spinoza Pr. ph C I p. 121. Ср. также *Descartes* l. c. p. 355,6 (505).

адекватнаго или истиннаго познанія Eth. II. Def. 4. Mentis essentia ex ideis adaequatis et inadaequatis constituitur (Eth. III, 9 Dem.)

Существенно отмѣтить, что, только познавая адекватно, человѣческій духъ, по выраженію *Спинозы*, является *активнымъ*, познавая же неадекватно, онъ *пассивенъ* (Eth. III, 3). Здѣсь мы не можемъ останавливаться подробно на вопросѣ объ активности и пассивности человѣческаго духа, хотя съ этимъ и связаны основные вопросы «Этики» *Спинозы*; но здѣсь необходимо отмѣтить, что и будучи «пассивнымъ», духъ, какъ модусъ атрибута cogitatio, никогда не является пассивнымъ черезъ модусы атрибута extensio; модусы одного атрибута никогда не могутъ быть «ограничены» или детерминированы модусами другого атрибута; «активность» же или «способность», для *Спинозы*, все равно духа или тѣла не равнозначна съ дѣятельностью въ обычномъ смыслѣ слова.

Поскольку духъ познаетъ адекватно, его идеи имѣютъ всѣ свойства истинныхъ идей, и, слѣдовательно, ихъ содержаніе, какъ уже ясно вытекаетъ, кромѣ того, изъ сказаннаго выше объ истинномъ познаніи, вполнѣ не совпадаетъ съ содержаніемъ души, или «психическаго» или части психическаго—субъекта, съ точки зрѣнія современной психологіи или логики. Имѣя при томъ въ виду, что и тѣло для *Спинозы* есть тѣло въ обычномъ пониманіи только для неадекватнаго познанія; для адекватнаго же познанія оно есть модусъ атрибута extensio; мы можемъ подойти къ пониманію особаго характера содержанія духа, съ точки зрѣнія *Спинозы*.

Какъ модусъ атрибута extensio, человѣческое тѣло не есть это тѣло, какъ таковое, локализованное въ пространствѣ и существующее во времени; такимъ образомъ, хотя тѣло въ послѣднемъ смыслѣ слова и является для человѣка объектомъ его познанія, и притомъ первымъ его объектомъ, но оно, какъ таковое, не исчерпываетъ познаемаго духомъ содержанія и для адекватнаго человѣческаго познанія уже не является этимъ человѣческимъ тѣломъ, какъ таковымъ, но модусомъ вѣчнаго атрибута extensio, выражающаго на свой ладъ сущность субстанцій.

Только исходя изъ этихъ воззрѣній *Спинозы*, могутъ быть поняты слѣдствія изъ положенія Eth. II, 7, по отношенію къ вопросамъ о духѣ и тѣлѣ; можетъ быть понято, почему въ нѣкоторыхъ случаяхъ *Спиноза* устанавливаетъ между ними тѣс-

ныя соотношенія, въ другихъ, говоря о духѣ, вовсе не упоминаетъ о тѣлѣ и т. д.

Оставляя пока вопросъ о содержаніяхъ, вкладываемыхъ Спинозою въ выраженія «духъ» и «тѣло», и переходя къ вопросу о предполагаемыхъ отношеніяхъ между ними, мы, опять-таки, прежде всего, должны будемъ имѣть въ виду двойственность человѣческаго духа, а, слѣдовательно, двойственность человѣческаго познанія. Мы должны будемъ, опять-таки, помнить, что самый объектъ нашего познанія носить другой характеръ, смотря по тому, идетъ ли дѣло о нашемъ адекватномъ или неадекватномъ познаніи. Всѣ идеи человѣческаго духа, какъ такового (не какъ части безконечнаго интеллекта), о человѣческомъ тѣлѣ, какъ таковомъ (все равно съ субъективной или объективной точки зрѣнія, въ современномъ смыслѣ слова), суть идеи неадекватнаго познанія, т.-е. не ясныя и не отчетливыя, но смутныя идеи: «*Ideae affectionum Corporis humani, quatenus ad humanam Mentem tantum referuntur, non sunt clarae et distinctae, sed confusae*» (Eth. II, 28 Sch.), и таковыми же являются и идеи о связи и порядкѣ этихъ содержаній, поскольку онѣ устанавливаются неадекватнымъ познаніемъ (Eth. II, 29. Cor.; 31 Cor.). И наоборотъ: всѣ идеи духа о тѣлѣ, поскольку онѣ относятся къ субстанціи, т.-е. познаются адекватно, какъ модусы, а не какъ содержанія этого даннаго тѣла, какъ такового, являются истинными идеями: «*omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt*» (Eth. II, 32), такъ же какъ и идеи о связи и порядкѣ этихъ содержаній, съ точки зрѣнія адекватнаго познанія. (См. ссылки на Eth. II, 7 въ Eth. II, 32 и слѣд. положеніяхъ). Мы уже видѣли, что для истиннаго познанія нѣтъ неадекватныхъ идей, т.-е. для него, но и только для него одного, также и «*ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur ac adaequatae sive clarae et distinctae ideae*» (Eth. II, 36 Dem.).

Другими словами, говоря о порядкахъ и связяхъ, мы должны отличать адекватный необходимый порядокъ между адекватными содержаніями отъ неадекватныхъ содержаній и неадекватныхъ порядковъ между этими содержаніями.

Я приведу здѣсь еще нѣкоторыя мѣста изъ произведеній Спинозы, особенно наглядно напоминающія объ указанномъ уже неоднократно специфическомъ различіи содержаній, какъ результатъ неоднородности нашего познанія; они позволяютъ съ боль-

шей увѣренностью перейти къ специально интересующему насъ сейчасъ вопросу объ отличіи порядковъ и связей, устанавливаемыхъ имагинативнымъ путемъ, отъ необходимаго порядка и связи, устанавливаемыхъ интеллектомъ, о которыхъ идетъ рѣчь въ Eth. II, 7.

Характеризуя аксіому, лежащую въ основѣ IV части «Этики», посвященной вопросу о человѣческихъ аффектахъ, Спиноза замѣчаетъ: «Partis quartae Axioma res singulares respicit, quatenus cum relatione ad certum tempus et locum considerantur», мы уже знаемъ, на какую область познанія указываетъ это ограниченіе. Кстати сказать, Спиноза настолько предполагаетъ усвоенными указанныя въ этихъ направленіяхъ различія, что онъ немедленно добавляетъ къ этому своему замѣчанію: «de quo neminem dubitare credo» (Eth. V, 37). Ср. также то, что говорить Спиноза въ Eth. II, 8. Cor. Слѣдующее мѣсто изъ «Этики» особенно ясно формулируетъ двойственность человѣческаго познанія: «Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus» (Eth. V, 29 Sch.).

Слова «ex naturae divinae necessitate» непосредственно приводятъ насъ къ тому, что только истинное познаніе познаетъ вещи въ необходимомъ порядкѣ, имагинативное же познаніе, не улавливая истинныхъ сущностей, не можетъ видѣть и ихъ истиннаго порядка и связи.

Такимъ образомъ, отмѣтивъ, съ одной стороны, что «духъ» и «тѣло» въ ученіи Спинозы не равнозначны душѣ и тѣлу психофизическихъ теорій, мы должны, съ другой стороны, придти къ неизбежному заключенію, что и связи между послѣдними, являясь содержаніями и абстракціями неадекватнаго познанія, не могутъ быть поставлены на мѣсто порядка и связи истинныхъ идей, познаваемыхъ путемъ интеллекта, помимо абстракцій и отношеній къ мѣсту и времени.

И, дѣйствительно, самъ Спиноза во многихъ мѣстахъ даетъ принципиальную критику имагинативныхъ порядковъ вообще, не имѣющихъ ничего общаго съ необходимымъ ordo et connexio, о которыхъ идетъ рѣчь въ Eth. II, 7. По поводу вопроса «о цѣляхъ», которыя Спиноза приводитъ какъ примѣръ порядковъ, устанавливаемыхъ неадекватнымъ познаніемъ, не касающихся

содержаній адекватнаго познанія, т.-е. недопустимыхъ въ вопросахъ о порядкѣ и связи для интеллекта (хотя и необходимыхъ съ точки зрѣнія интеллекта среди случайныхъ порядковъ и связей имажинативнаго познанія), въ добавленіи (App.) къ I части «Этики» Спиноза указываетъ, что люди, т.-е. существа, обладающія не только адекватнымъ, но и неадекватнымъ познаніемъ, считаютъ «хорошимъ порядкомъ» то, что способствуетъ, если можно такъ выразиться, удобству и экономіи ихъ неадекватнаго мышленія: не зная сущности вещей, они, тѣмъ не менѣе, хотятъ ввести въ нихъ порядокъ, чтобы облегчить себѣ представленіе, т.-е. имажинативное познаніе, и тѣсно связанное съ нимъ запоминаніе. Порядокъ, способствующій этимъ цѣлямъ, они считаютъ хорошимъ порядкомъ, хотя это есть порядокъ, создаваемый изъ субъективныхъ, неадекватныхъ точекъ зрѣнія: «*ii quae rerum naturam (=essentiam) non intelligunt, nihil de rebus affirmant, sed res tantummodo imaginantur, et imaginationem pro intellectu capiunt, ideo ordinem in rebus esse firmiter credunt, rerum suaequae naturae ignari. Nam cum ita sint dispositae, ut, cum nobis per sensus repraesentatur, eas facile imaginari et consequenter earum facile recordari possemus, easdem bene ordinatas... esse dicimus*» (Eth. I, App., p. 70). Этотъ свой имажинативный порядокъ они затѣмъ готовы считать необходимымъ порядкомъ, притомъ порядкомъ (на самомъ дѣлѣ вовсе неизвѣстныхъ имъ) сущностей вещей.

Критика Спинозы относится здѣсь ко всѣмъ теоріямъ психо-физическихъ отношеній, т.-е., какъ къ психо-физическому параллелизму, такъ и къ теоріямъ взаимодѣйствія между душой и тѣломъ, и ко всѣмъ другимъ теоріямъ, устанавливающимъ порядокъ и связи на основаніи познанія человѣческаго духа о его тѣлѣ, какъ таковомъ, т.-е. на смутномъ и неадекватномъ познаніи. Такія теоріи всегда выражаются въ многочисленныхъ и противорѣчащихъ другъ другу формахъ ¹⁾, и поскольку онѣ,

¹⁾ Чтобы получить понятіе о разнообразіи современныхъ типовъ психо-физическихъ теорій ср., напр.: *Wundt. Ueber psychische Causalität und das Princip des psychophysischen Parallelismus. Phil. St. Bg. 1894. Richert H. Psychophysische Causalität und psychophysischer Parallelismus (Aus d. Phil. Abh. Sigwart gewidmet). Tüb. Mohr. 1900; Rehmke J. Wechselwirkung oder Parallelismus? (Aus d. Phil. Abh. Haym.). Halle, Niemeyer. 1902.; Ziehen Th. Ueber die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben 3. Abtl. Lpzg. Barth. 1912 и т. д.*

тѣмъ не менѣе, претендуютъ на истинное объясненіе дѣйствительнаго, онѣ являются примѣрами смѣшенія необходимо случайныхъ содержаній имажинативнаго познанія съ неизбѣжно необходимыми содержаніями истиннаго познанія.

Объясненія этого рода, которыми, какъ говоритъ *Спиноза*, обычное мнѣніе склонно объяснять природу, касается вовсе не вещей истиннаго познанія, но содержаній, которыя *Спиноза* называетъ имажинативными сущностями—*entia imaginationes*, т.-е. здѣсь имажинативныя сущности подставляются на мѣсто реальныхъ сущностей (*entia realia*), и «якобы природа» или «дѣйствительность» принимается на мѣсто природы *въ смыслъ Спинозы*, т.-е. неизмѣнной вѣчной сущности, выражаемой для безконечнаго интеллекта въ безконечныхъ атрибутахъ и ихъ безчисленныхъ модусахъ «Вещи» такой фиктивной «природы», соединенныя имажинативными, случайными «порядками и связями», необходимо такъ же какъ и ихъ порядки отличать отъ *истинныхъ вещей*, т.-е. формально данныхъ сущностей истиннаго познанія, связанныхъ *необходимымъ порядкомъ*, недоступнымъ для имажинативнаго познанія. *Omnes rationes, quibus vulgus* ¹⁾ *solet Naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi, nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare; et quia nomina habent, quasi essent entium extra imaginationem existentium, eadem entia, non rationis, sed imaginationis voco»* (I App., p. 71). Такимъ образомъ для *Спинозы*, «міръ, какъ представленіе», и міръ наивнаго реализма есть только міръ для имажинативнаго познанія; при чемъ наполняющія его вещи не являются реальными сущностями, но имажинативными, а многообразные порядки, которые приводятъ эти содержанія въ «якобы необходимыя», но противорѣчивыя и случайныя связи, въ видахъ удобства имажинативнаго мышленія и памяти, и построенныя на представленіяхъ и абстракціяхъ, не имѣютъ ничего общаго съ истиннымъ и вѣчнымъ порядкомъ и связью реальныхъ сущностей; послѣднія и ихъ порядокъ не доступны для познанія тѣхъ, кто «*imaginationem pro intellectu capiunt*», но только для тѣхъ, кто умѣетъ въ человѣческомъ познаніи отличать истинное и адекватное познаніе интеллекта отъ неадекватнаго имажинативнаго познанія.

1) *Vulgus* для *Спинозы*, какъ и *Illiterati* для *Декарта* являются тѣ, кто смѣшиваетъ границы имажинативнаго и интеллективнаго познанія.

Ср. также Eth. II, 18 сх., гдѣ *Спиноза* указываетъ на различіе порядка и связи *ordo et concatenatio secundum affectionum corporis humani* отъ *ordo et concatenatio «secundum ordinem intellectus»* Также Tr. th. p., Cap. 6, p. 22 etc. и др. др.

Помимо того, что содержанія современныхъ психо-физическихъ теорій не совпадаютъ съ приравниваемыми къ нимъ содержаніями ученія *Спинозы*, и что приписывать ихъ ему недопустимо уже на основаніи самыхъ принциповъ его теоріи познанія и его философіи, нѣкоторыя мѣста его произведеній даже и специально затрогиваютъ невозможность воздѣйствія духа на тѣло такъ, какъ его рисуютъ себѣ различныя теоріи современной психологіи и логики.

Многочисленныя разсужденія *Спинозы*, по поводу невозможности воздѣйствія духа на тѣло, и обратно, встрѣчаются часто въ связи съ его критическими обсужденіями взглядовъ *Декарта* и представленій популярнаго міровоззрѣнія на такъ называемую «свободу воли» у человѣка. Многія изъ его указаній приэтомъ, и главнымъ образомъ, указанія, основанныя на реальномъ различіи модусовъ реально различныхъ атрибутовъ, болѣе детально раскрываютъ уже выясненную принципиально съ разныхъ сторонъ невозможность примѣненія къ его содержаніямъ гносеологическаго монизма для разъясненія отношеній духа и тѣла. Особенно серьезной критикѣ подвергается теорія взаимодѣйствія во Введеніи къ V части «Этики».

Слѣдующій вопросъ *Спинозы* одинаково примѣнимъ, какъ къ представителямъ теоріи взаимодѣйствія, такъ и къ представителямъ параллелизма: «quem, inquam, clarum et distinctum conceptum habet cogitationis arctissime unitae cuidam quantitatis portionculae?» и далѣе: «nulla etiam datur comparatio inter Mentis et Corporis potentiam seu vires» (Eth V. Praep. p. 241).

См. также дальнѣйшія разсужденія этого Введенія, или Eth. III, 21 сх., и т. д., которыя даютъ цѣнныя указанія для выясненія того, какъ одинаково далеки для *Спинозы* и съ его точки зрѣнія неадекватны, какъ воззрѣнія *Декарта*, такъ и позднѣйшія воззрѣнія на душу и тѣло, начиная съ окказіонализма и кончая утвержденіями взаимодѣйствія, параллелизма и другихъ психо-физическихъ отношеній различныхъ современныхъ воззрѣній.

Многочисленныя мѣста произведеній *Спинозы* указываютъ, наконецъ, на отдѣльные модусы атрибута *cogitatio*, данные въ

человѣческомъ сознаніи, но не стоящіе ни въ какомъ отноше-
ніи къ тѣлу; они могли бы также быть приведены какъ указа-
ніе на недопустимость примѣненія къ воззрѣніямъ *Спинозы*
параллелистической, и связанныхъ съ нею точекъ зрѣнія, если
бы только психо-физическій параллелизмъ, какъ мы видѣли, не
отпадалъ для *Спинозы* по общему несоотвѣтствію всѣхъ сво-
ихъ содержаній съ основными данными философіи *Спинозы*, об-
суждаемыми подъ тѣми же или приблизительно тѣми же назва-
ніями, т.-е. если бы примѣромъ «нарушеній параллелизма», въ
которыхъ упрекаютъ *Спинозу*, не являлось все ученіе *Спинозы*
объ истинномъ познаніи, въ особенности объ идеяхъ идей и
интуиции, по отношенію къ которымъ, какъ уже было указано,
положеніе Eth. II, 7 не только не стоитъ въ противорѣчій, но на-
ходится необходимо въ тѣснѣйшей связи со всѣми воззрѣніями
Спинозы въ этихъ направленіяхъ.

Такимъ образомъ, «Этика» *Спинозы* и въ частности положе-
ніе Eth. II, 7, во всякомъ случаѣ, не могутъ дать основаній для
обвиненія въ непослѣдовательности и противорѣчій съ точки
зрѣнія современныхъ психо-физическихъ теорій, такъ какъ къ
нимъ *принципіально непримѣнимы эти самыя точки зрѣнія*. Изъ
сказаннаго ясно, что какъ, по отношенію къ атрибутамъ и во-
просамъ теоріи познанія *Спинозы*, не уместна логизація его содер-
жаній, съ современной точки зрѣнія, такъ по отношенію къ поло-
женію Eth II, 7 и вопросамъ о духѣ и тѣлѣ, неумѣстна, кромѣ того,
и всякая психологизація ихъ.

Негодованіе психологизирующаго ученіе *Спинозы* *Гербарта*,
по поводу имъ же созданныхъ этимъ путемъ у *Спинозы* «про-
тиворѣчій», было бы, во всякомъ случаѣ, болѣе обосновано,
если бы оно было направлено не на воззрѣнія *Спинозы*, но на
ихъ неумѣстную психологизацію. *Гербартъ*, не стѣсняясь, изли-
ваетъ свои аффекты по отношенію къ *Спинозѣ*, который, по
мнѣнію *Гербарта*, «mit seiner Leichtfertigkeit nicht bloss die schwie-
rigsten Probleme (der Psychologie) niedertritt, sondern auch der
Erfahrung Dinge andichtet, die sie nicht lehrt» ¹⁾. Эта фраза могла
бы, однако, имѣть смыслъ только въ томъ случаѣ, если бы ее об-
ратить на самихъ психологизирующихъ интерпретаторовъ, которые
на самомъ дѣлѣ: die Schwierigsten Probleme der Philosophie Spi-
nozias niedertreten, und ihm Dinge andichten, die er nicht lehrt.

¹⁾ Herbart. I. c., § 54.

Въ заключеніе къ затронутымъ вопросамъ философіи *Спинозы*, существенно отмѣтитъ, что положеніе Eth. II, 7, съ его схолией, вмѣстѣ съ нимъ и до него аксіомы «Этики», и вмѣстѣ съ ними и до нихъ теорія познанія *Спинозы* не только составляютъ основные моменты его принципиальныхъ философскихъ воззрѣній, но заключаютъ въ себѣ, въ то же время, основы для ученія *Спинозы* объ «этикѣ» въ собственномъ смыслѣ этого слова. Съ ними связаны и на нихъ покоятся воззрѣнія *Спинозы* на *вѣчность духа* и на опредѣляющую всю жизнь человѣка *возможность для него единой, необходимой и философски обоснованной этики*, въ противоположность выливающейся въ самыя разнообразныя формы имажинативныхъ случайностей, телеологически направленной и телеологически окрашенной морали.

Заканчивая статью, повторяю, что основная задача ея заключалась не въ критикѣ воззрѣній тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ изслѣдователей, и не въ томъ, чтобы предложить готовые рѣшенія, затронутыхъ въ ней вопросовъ философіи *Спинозы*, но въ томъ, чтобы на основаніи специальныхъ изслѣдованій въ области философіи *Спинозы*, въ связи съ воззрѣніями *Декарта* и схоластики, указать на сложность и своеобразность затрогиваемыхъ этими вопросами содержаній, не поддающихся прокрустовымъ усиліямъ современныхъ логизирующихъ и психологизирующихъ интерпретацій, а главное, обратить вниманіе на тѣ *условія и требованія, намѣченныя, въ значительной мѣрѣ, самимъ Спинозою, выполненіе которыхъ является необходимымъ для всякаго изслѣдователя*, желающаго съ достаточной серьезностью и осторожностью подойти къ пониманію, какъ этихъ, такъ и другихъ вопросовъ философіи *Спинозы*.

В. Н. Половцова.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

Vecchio, Giorgio. Il progresso giuridico. Roma. 1911.

Его же. Sui caratteri fondamentali della filosofia politica del Rousseau. Genova. 1912.

Его же. Ueber einige Grundgedanken der Politik Rousseau's. Berlin. 1912.

Его же. Sulla Positività come carattere del diritto. Modena. 1911.

Гервагенъ, Л. Л. Дополненіе къ сочиненію «Обязанности, какъ основаніе права». Спб. 1913. Стр. 9. Ц. 10 к.

Дистервегъ, Адольфъ. Руководство для нѣмецкихъ учителей. Москва. 1913. Стр. IV + 216. Ц. 1 р. 50 к. въ переплетѣ.

Колеръ, Іосифъ. Философія права и универсальная исторія права. Кіевъ. 1913. Стр. 152. Ц. 1 р.

Коноровъ, М. И. Лабораторія экспериментальной педагогической психологіи при Педагогическомъ музеѣ Военно-учебныхъ заведеній.

I. Назначеніе, описаніе аппаратовъ и ихъ употребленіе. Стр. 69. Ц. 50 к.

II. Дѣятельность лабораторіи за первое десятилѣтіе 1901—1911 гг. Стр. 58. Ц. 40 к. Спб. 1913.

Краткосрочные курсы для законоучителей Казанскаго учебнаго округа съ 1-го по 14-ое августа 1912 г. Казань. 1913. Стр. II + 317 + VI. Ц. 1 р. 50 к.

Lachtin, M. Die Besessenheit auf dem Lande in Russland. Sonderabdruck aus Zentralblatt für Psychoanalyse und Psychotherapie Medizinische Monatsschrift für Seelenkunde. Drittes Jahrgang. Heft 6/7.

Медвѣдковъ, А. П. Краткая исторія русской педагогики. Спб. 1913. Стр. 188. Ц. въ перепл. 80 к.

Мюллеръ, Максъ. Шри Рамакришна Парамагамза, его жизнь и учение. Перев. съ англ. И. Ф. Наживина. Москва. 1913. Стр. 171. Ц. 50 к.

Постоянный музей и передвижная выставка русской прессы за границей. Спб. 1913. Стр. 16+8.

Проданъ, И. С. Познаніе и его объектъ. (Оправданіе здраваго смысла). Часть 1-я. Харьковъ. 1913. Стр. XXVI+473. Ц. 3 р.

Сахаровъ, А. А. Основной курсъ международнаго языка эсперанто. Москва. 1913. Стр. 32. Ц. 5 к.

Селихановичъ, Александръ. Психологія нравственныхъ переживаній. Кіевъ. 1913. Стр. 32. Ц. 30 к.

Traugott, Richard. Der Traum, psychologisch und kulturgeschichtlich betrachtet. Würzburg. 1913. Стр. 70. Ц. 1 M. 50 Pf.

Фрёбель, Фридрихъ. Педагогическія сочиненія. Т. II. «Дѣтскій садъ». Москва. 1913. Стр. XI+581. Ц. 3 р.

Шубертъ, А. Краткое описаніе и характеристика методовъ опредѣленія умственной отсталости дѣтей. Съ предисл. Г. И. Россолимо. Москва. 1913. Стр. 54. Ц. 30 к.

Эрбергъ, К. Цѣль творчества. Москва. 1913. Стр. IX+253. Ц. 1 р. 75 к.

Федоровъ, Н. Ѡ. Философія Общаго дѣла. Статьи, мысли и письма. Подъ ред. В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. Т. II. Москва. 1913. Стр. IX+463. Ц. 2 р. 50 к.

Извѣстія и замѣтки.

Отъ Императорскаго Московскаго университета.

12 мая 1911 года русская наука понесла тяжкую утрату въ лицѣ заслуженнаго профессора Московскаго университета Василя Осиповича *Ключевскаго*. Русскому обществу хорошо знакомъ и дорогъ образъ великаго ученаго, сочетавшаго силу мысли съ даромъ художественнаго творчества и могуществомъ устнаго слова. Имя почившаго одинаково близко какъ многочисленнымъ слушателямъ его, разбросаннымъ по всей Россіи, такъ и еще болѣе многочисленнымъ читателямъ его литературныхъ произведеній. Работы его, бросая яркій свѣтъ на наше прошлое, будили общественное сознание, развивали мысль ряда поколѣній и воспитывали школу исторической науки.

Идя навстрѣчу проявленному со всѣхъ сторонъ горячему желанію выразить уваженіе къ памяти В. О. Ключевскаго, Московскій университетъ остановился на мысли почтить память почившаго такъ же, какъ нѣкогда была почтена память его великаго учителя Сергѣя Михайловича Соловьева, и возбудилъ ходатайство объ учрежденіи при Московскомъ университетѣ стипендіи его имени для оставленныхъ при университетѣ для приготовленія къ профессорскому званію по кафедрѣ русской исторіи, а также и преміи за лучшія сочиненія по русской исторіи и исторіи русской церкви.

Нынѣ Высочайше разрѣшено открытіе повсемѣстнаго сбора добровольныхъ пожертвованій для означенной цѣли. Объявляя объ этомъ во всеобщее свѣдѣніе, Императорскій Московскій университетъ приглашаетъ всѣхъ почитателей В. О. Ключевскаго доставлять свои пожертвованія, не стѣсняясь ихъ размѣрами,

въ Правленіе университета, во всѣ конторы и отдѣленія Государственнаго Банка, въ губернскія и уѣздныя казначейства Россійской имперіи для зачисленія на условный текущій счетъ въ Московской конторѣ Государственнаго Банка за № 20255, открытый на имя Совѣта Императорскаго Московскаго университета.

Отчеты о поступившихъ пожертвованіяхъ будутъ публиковаться два раза въ годъ.

Письмо въ редакцію.

Приступивъ ко 2-му, переработанному изданію «Критико-Биографическаго Словаря русскихъ писателей и ученыхъ», я разослалъ писателямъ и ученымъ, адреса которыхъ мнѣ были извѣстны, циркуляры съ просьбой о присылкѣ біо-библіографическихъ свѣдѣній. Вопросы и пункты этого циркуляра сводятся къ слѣдующему:

Биографія: 1) Имя и отчество. 2) Годъ, мѣсяць и число рожденія. 3) Мѣсто рожденія. 4) Кто были родители? 5) Вѣроисповѣданіе. 6) Краткая исторія рода. Главнымъ образомъ: были ли въ родѣ выдающіеся въ какомъ-либо отношеніи люди? 7) Ходъ воспитанія и образованія. Подъ какими умственными и общественными вліяніями оно происходило? 8) Начало и ходъ дѣятельности. 9) Замѣчательныя событія жизни.

Библіографія: 1) Перечень написаннаго или переведеннаго, съ точнымъ обозначеніемъ: а) если рѣчь идетъ о *книгѣ*: года, мѣста, формата и количества страницъ, б) если о *журнальной статьѣ*—года, № и названія періодическаго изданія, гдѣ она появилась, с) если о *газетныхъ статьяхъ* (главнѣйшихъ, конечно), то въ какихъ именно газетахъ и въ какомъ году онѣ появились. 3) Не были ли (гдѣ, когда и кѣмъ) переведены произведенія на иностранныя языки? 4) Не появились ли гдѣ-нибудь біографическія свѣдѣнія (если появились, то въ какой книгѣ или въ какомъ № періодическаго изданія)? 5) Не были ли помѣщены гдѣ-нибудь портреты? 6) Псевдонимы.

Сверхъ того, я прошу не отказать мнѣ въ присылкѣ *фотографической карточки*.

Къ сожалѣнію, адреса очень многихъ писателей и ученыхъ остались мнѣ неизвѣстными. Поэтому я посредствомъ печати обращаюсь ко всѣмъ лицамъ, причастнымъ къ литературѣ, жур-

налистикѣ и наукѣ, съ просьбой не отказать мнѣ въ доставленіи свѣдѣній о себѣ, примѣнительно къ вышеизложенной программѣ.

Очень важно для изданія, чтобъ указанные свѣдѣнія были присланы не позже 1 іюля с. г.

Отвѣты прошу направлять по адресу: С.-Петербургъ, Загородный, 21, профессору *Семену Аванасьевичу Венгерову*.

Съ истиннымъ уваженіемъ

С. Венгеровъ.

П о л е м и к а.

Замѣтка по поводу статьи кн. Е. Трубецкого — „Жизненная задача Соловьева и всемірный кризисъ жизнепониманія“, — въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“, сентябрь—октябрь 1912 года.

Въ девятомъ отдѣлѣ этой статьи говорится о вліяніи на Соловьева Федорова, предвосхитившаго, по словамъ автора, ходъ мыслей какъ Соловьева, такъ и Достоевскаго, но въ сущности никакого вліянія на Соловьева не имѣвшаго, хотя самъ Соловьевъ въ письмѣ, написанномъ не ранѣе 1882 года, называетъ Федорова своимъ учителемъ, утѣшителемъ и отцомъ духовнымъ.

Кн. Трубецкой въ воззрѣніяхъ Соловьева и Федорова находитъ много сходнаго, но они пришли къ этимъ воззрѣніямъ, по его мнѣнію, независимо одинъ отъ другого. «Сходство заключается, — говоритъ кн. Трубецкой, — прежде всего въ самомъ основномъ, въ глубоко-жизненномъ, практическомъ пониманіи христіанства, — въ реалистическомъ по существу воспріятіи Слова воплощеннаго, въ требованіи дѣйствительнаго Его осуществленія не только въ жизни человѣчества, но и во внѣшней природѣ» (Стр. 273-я). Кн. Трубецкой находитъ, что все ученіе Федорова есть лишь цѣнный вариантъ на тему, которая была развита Соловьевымъ еще до знакомства съ Федоровымъ и его ученіемъ, «жизненный нервъ» котораго (т.-е. ученія Федорова) — въ свѣтлой вѣрѣ *«во всеобщее воскрешеніе, какъ всеобщую жизненную задачу»* (Стр. 277-я). Но высказавъ это, кн. Трубецкой вмѣстѣ съ тѣмъ удивляется странному *раціоналистическому* юродству мысли Федорова, которое видитъ въ непонятномъ кн. Трубецкому стремленіи Федорова *«совлечь съ воскресенія покровъ тайны»*, въ наивной вѣрѣ *«въ естественные, научные способы побѣды надъ смертію»* (стр. 277-я). Къ этому юродству

Федорова Соловьевъ, по словамъ кн. Трубецкого, причастенъ не былъ: «Въ пониманіи конечной цѣли *всеобщаго воскрешенія*»—говорить кн. Трубецкой,—оба мыслителя сходятся, но мечты послѣдняго (т.-е. Федорова) о научныхъ путяхъ и способахъ достиженія этой цѣли не оставляютъ ни малѣйшаго слѣда въ міросозерцаніи Соловьева» (стр. 278-я).

Для того, чтобы судить, имѣлъ ли Федоровъ вліяніе на Соловьева и въ чемъ оно выразилось, нужно сопоставить письмо Соловьева къ Федорову, на которое указывается въ статьѣ кн. Трубецкого, съ содержаніемъ того произведенія Федорова, которое читалъ Соловьевъ. Прочитанная Соловьевымъ рукопись была написана мною подъ диктовку Н. Ф. Федорова; я хорошо знаю ея содержаніе и могу удостовѣрить, что рукопись эта вошла (съ значительными, впрочемъ, дополненіями, но не въ главномъ и существенномъ) въ I-й томъ Филос. Общ. Дѣла со словъ, на стр. 64-й: «Находясь чуть не тысячу лѣтъ, почти съ самаго возникновенія Россіи, въ постоянной борьбѣ съ Исламомъ»... и кончая, на стр. 345—346, словами: «Извращеніе міра въ природу, въ слѣпую силу... есть, во всякомъ случаѣ, не безконечное явленіе, ибо кромѣ слѣпой силы существуетъ и разумная, хотя бы и на одной только землѣ, и между человѣкомъ и природою нѣтъ противоположности, разъединеніе же ихъ временно, а потому устраненіе этого извращенія, возстановленіе жертвъ этого извращенія—*задача челоѵка, смертнаго, сына умершихъ отцовъ*».

Все содержаніе этой рукописи заключалось въ указаніи естественныхъ, научныхъ способовъ, посредствомъ коихъ челоѵкъ можетъ и долженъ стать душою, разумомъ міра, правителемъ его, начиная съ управленія движеніемъ земли, этого нашего корабля, не извѣстно еще какою силою движимаго; какою силою движется наша земля, по мнѣнію Н. Ф. Федорова, мы тогда только узнаемъ, когда изъ праздныхъ пассажировъ сдѣлаемся въ совокупности всего рода челоѵческаго кормчимъ нашего земного корабля. Соловьевъ все это читалъ и, по прочтеніи, написалъ Федорову письмо, въ которомъ называетъ его учителемъ, утѣшителемъ и отцомъ духовнымъ и заявляетъ, что проектъ его, — цѣль котораго Соловьевъ видитъ въ томъ, «*чтобы общимъ дѣломъ спасти все челоѵчество*» (это буквально въ письмѣ Соловьева на стр. 318-й въ книгѣ В. А. Кожевникова — «Николай Федоровичъ Федоровъ»), — принимаетъ без-

условно и безъ всякихъ разговоровъ. Заявляя же о томъ, что поговорить нужно о первыхъ *практическихъ* шагахъ къ осуществленію проекта, Соловьевъ признаетъ, слѣдовательно, что принятый имъ проектъ долженъ и можетъ осуществляться такими именно способами, которые указаны въ рукописи, т.-е. естественными, научными. Изъ этого видно, что по крайней мѣрѣ тотчасъ по прочтеніи рукописи и Соловьевъ былъ увлеченъ реализмомъ Федорова. Содержаніе прочитаннаго Соловьевымъ исключаетъ возможность допустить, чтобы, говоря о первыхъ *практическихъ* шагахъ къ осуществленію проекта, Соловьевъ имѣлъ въ виду, какіе то мистическіе пути, какое-то мистическое дѣйствіе, а не способы естественные, научные. Если цѣль проекта спасти все человѣчество отъ смерти *общимъ дѣломъ*, или *трудомъ*, то это значитъ дѣйствовать способами именно естественными, научными, — *трудъ*, и при томъ же *общій*, исключаетъ все мистическое: развѣ можно прилагать трудъ къ тому, что навсегда должно остаться для насъ тайною? И какими другими способами, — кромѣ естественныхъ, кромѣ способовъ, доступныхъ нашему разумѣнію, — мы можемъ побѣдить смерть, если побѣда надъ смертью есть дѣйствительно наша задача, есть то, что мы должны совершить сами, и не по одиночкѣ каждый, но общимъ трудомъ, какъ то признаютъ и Соловьевъ, и Трубецкой? Въ прочитанной Соловьевымъ рукописи было, между прочимъ, слѣдано точное объясненіе, почему тамъ говорится о *воскрешеніи*, а не о *воскресеніи*: при *воскрешеніи* человѣкъ является дѣйствующимъ, орудіемъ Божіимъ, — онъ самъ воскрешаетъ умершихъ во исполненіе воли Божіей и дѣйствуетъ при этомъ способами естественными, доступными его разумѣнію, а не безсознательно; при *воскресеніи* же человѣкъ остается пассивнымъ, есть только предметъ дѣйствія.

Такимъ образомъ, заключеніе кн. Трубецкого, будто Соловьевъ призналъ въ Федоровѣ своего учителя и назвалъ Федоровскій проектъ «первымъ движеніемъ впередъ человѣческаго духа *по пути Христову*» только потому, что Федоровъ договаривалъ будто бы общехристіанскую и общемистическую мысль, т.-е. ту же мысль, которую развивалъ и самъ Соловьевъ независимо отъ Федорова, оказывается совершенно невѣрнымъ. Не говоря уже о томъ, что Соловьевъ не имѣлъ бы основанія назвать Федорова своимъ учителемъ, если бы проектъ Федорова былъ то

же учение, которое развивалъ и Соловьевъ, — очевидно также, что Соловьевъ, называя Ѳедоровскій проектъ «первымъ движеніемъ впередъ человѣческаго духа *по пути Христову*», свидѣтельствуешь, что признаешь въ этомъ проектѣ указаніе самого пути, т.-е. способовъ къ осуществленію христіанства въ жизни, такое указаніе, котораго прежде не было, не было и у самого Соловьева. И способы эти, конечно, естественные, доступные разумѣнію человѣческому, потому что только такіе способы, всѣмъ понятные, всѣмъ доступные и могутъ быть рочательствомъ, что христіанство станетъ «всѣмъ во всемъ», и не будетъ прятаться «въ очень маленькій и очень далекій уголокъ нашего внутренняго міра», какъ это нынѣ есть, по словамъ Соловьева (на стр. 239-й статьи), когда христіанство понимается мистически, духовно, когда христіанство только проповѣдуется, но не указываются пути, способы, какъ оно можетъ и должно быть осуществлено въ жизни,—въ жизни естественной, не духовной только, но и тѣлесной, и не только въ жизни человѣческой, но и въ жизни всей природы, въ чемъ, по словамъ кн. Трубецкого, согласны Ѳедоровъ и Соловьевъ (стр. 273-я).

Что Соловьевъ называетъ Ѳедорова учителемъ и утѣшителемъ въ томъ именно смыслѣ, какъ здѣсь говорится, а не въ томъ, какъ объясняетъ кн. Трубецкой, — ясно и изъ сопоставленія взглядовъ кн. Трубецкого и Ѳедорова на грѣхъ. При чемъ Соловьевъ, надо думать, былъ согласенъ въ этомъ съ Ѳедоровымъ, а не съ кн. Трубецкимъ, такъ какъ приводимыя ниже изъ книги Ѳедорова выписки были въ прочитанной Соловьевымъ рукописи. Кн. Трубецкой на стр. 279-й говоритъ: «Съ христіанской точки зрѣнія смерть есть послѣдствіе грѣха, а не незнанія». А по Ѳедорову *незнаніе* и есть величайшій грѣхъ. На стр. 94—95-й 1-го т. Филос. Общ. Дѣла говорится: «Безсознательный, невольный грѣхъ, грѣхъ первородный есть коренной, смертный грѣхъ, грѣхъ противъ Духа Святого, противъ истиннаго просвѣщенія. Не принимать ответственности за этотъ грѣхъ, т.-е. не трудиться, не принимать участія въ дѣлѣ воскрешенія, значитъ лишить человѣчество будущности, обречь его на полуживотное состояніе», въ которомъ, по мысли Н. Ѳ. Ѳедорова, мы въ настоящее время находимся. «Задача человѣческаго рода состоитъ въ обращеніи всего безсознательнаго, само собою дѣлающагося, рождающагося, въ сознательное, свѣтлое, дѣйстви-

тельное, всеобщее, личное воскрешеніе». А на стр. 255-й той же книги говорится: «Грѣхи невѣдѣнія, т.-е. вообще невольные, безсознательные, первородный грѣхъ суть грѣхи смертные, наказуемые смертью. Не признающіе же этого становятся на сторону невѣдѣнія, дѣлаются обскурантами, противниками знанія, противниками обращенія безсознательной, слѣпой силы природы въ сознательную, управляемую разумною волею».

Кромѣ всего изложеннаго, Н. Э. Федоровъ мнѣ рассказывалъ, что передъ 19 октября 1891 года, когда Соловьевъ прочиталъ въ Психологическомъ Обществѣ свой рефератъ «О причинахъ упадка средневѣковаго міровоззрѣнія», то заходилъ нѣсколько разъ къ нему въ Румянцевскій музей, и они толковали о необходимости сдѣлать призывъ къ общему дѣлу, которое указывалось въ то время голодомъ, охватившимъ большую часть Россіи, вслѣдствіе неурожая отъ бездождія, и извѣстіемъ объ американскомъ опытѣ вызванія дождя посредствомъ взрывчатыхъ веществъ. Н. Э. Федоровъ усмотрѣлъ въ совпаденіи этихъ обстоятельствъ указаніе на новое назначеніе войска, на возможность обратить войска отъ борьбы съ себѣ подобными къ дѣлу спасенія всѣхъ отъ голода и увлекъ этимъ Соловьева, увлекъ указаніемъ на способъ дѣйствія реальный, а не мистическій; по мысли Федорова дѣйствіе на атмосферу есть первый шагъ къ управленію движеніемъ самой земли, ко внесенію въ міръ, въ природу разума, разумной воли. Соловьевъ уговаривалъ Николая Федоровича составить призывъ къ общему дѣлу вмѣстѣ, при чемъ брался записать то, что продиктуетъ ему Федоровъ. Когда же тотъ отказывался, Соловьевъ сказалъ ему: «Что же вы думаете, что Петерсонъ лучше излагаетъ Ваши мысли, чѣмъ я ихъ изложу?» Наконецъ, Федоровъ согласился на предложеніе Соловьева,—былъ назначенъ день, но Соловьевъ не пришелъ, а прислалъ письмо, въ которомъ извѣщалъ, что обстоятельства публичнаго свойства воспрепятствовали ему быть у него. Послѣ этого и былъ прочитанъ Соловьевымъ рефератъ—«О причинахъ упадка средневѣковаго міровоззрѣнія»,—разобранный Федоровымъ въ статьѣ—«Проектъ соединенія церквей», напечатанной въ I-мъ т. Филос. Общ. Дѣла, стр. 469—491-я.

Позволю себѣ въ заключеніе этой замѣтки сдѣлать еще выписку изъ I-го т. Фил. Общ. Дѣла, стр. 143—144, которая также была прочитана Соловьевымъ. Разбирая вопросъ, почему

за воскресеніемъ Христа не послѣдовало всеобщее воскресеніе, несмотря на то, что страданіемъ, смертью и воскресеніемъ Христа совершено искупленіе грѣха, наказаніемъ за который явилась смерть, и почему жизнь человѣческая и послѣ пришествія Христа осталась такою же, какою была и до Его пришествія, Н. Э. Федоровъ говоритъ: «Стараясь уяснить себѣ, почему за воскресеніемъ Христа не послѣдовало и всеобщаго воскресенія, мы имѣемъ цѣлью не христіанство оправдать отъ мнимаго противорѣчія, какъ это дѣлаютъ вѣрующіе въ могущество цивилизаци и не вѣрующіе въ силу христіанства, а спасти отъ униженія исторію, возводя ее до осуществленія «Благой Вѣсти»; т.-е. мы обвиняемъ ученыхъ, защищая ихъ собственные труды, осуждаемъ ихъ за невѣрную оцѣнку, за умаленіе стоимости ихъ трудовъ, за то, что они унижаютъ свое дѣло, считая его безцѣльнымъ. Если смотрѣть на исторію, какъ на осуществленіе «Благой Вѣсти», то станетъ ясно, что если всеобщее воскресеніе и не совершилось вслѣдъ за Воскресеніемъ Христа, то оно за нимъ слѣдуетъ, что Воскресеніе Христа есть начатокъ всеобщаго воскрешенія, а послѣдующая исторія—продолженіе его. Одновременно съ Воскресеніемъ Христа всеобщее воскрешеніе и не могло совершиться, потому что оно есть сознательный трудъ объединеннаго на всемъ пространствѣ земного шара человѣческаго рода, область дѣйствія коего не ограничивается даже предѣлами земной планеты. Обращая вліяніе земной массы въ орудіе сознательнаго труда, объединенный родъ человѣческой дастъ земной силѣ, управляемой разумомъ и чувствомъ, слѣдовательно, силѣ живоносной, преобладаніе надъ слѣпыми силами другихъ небесныхъ тѣлъ и соединитъ ихъ въ одномъ живоносномъ дѣлѣ воскрешенія. Къ такому дѣлу сознательно родъ человѣческой еще не приступалъ, хотя дѣло воскрешенія, т.-е. объединеніе рода человѣческаго (первая ступень воскрешенія) и продолжалось, но оно было извращено, ибо неизвращенный родовой бытъ, родовой въ религіозномъ смыслѣ, есть союзъ сыновъ для воскрешенія отцовъ, а воскрешеніе и есть христіанство. Но великое общее дѣло, въ которомъ только и заключается вся суть христіанства, было замѣнено состязаніемъ въ производствѣ бездѣлушекъ, переходящимъ въ битву, войну.... Для ученыхъ исторія есть судъ, судебный приговоръ, ими, учеными, произносимый; для неученыхъ же,

т.-е. для всѣхъ, среди которыхъ ученые, какъ капля въ морѣ, исторія есть поминовение. А если поминовение искренно, оно не можетъ навсегда остаться только поминовеніемъ, т.-е. лишь сокрушеніемъ, что утраченнаго намъ уже «не крѣсити», а станетъ общимъ дѣломъ воскрешенія, въ которомъ только и могутъ люди сознавать себя братьями, а не участниками лишь, товарищами какого-либо предпріятія; при такомъ только дѣлѣ исторія будетъ дѣйствительно всеобщою и всемірною».

Прочитавъ все это, могъ ли Соловьевъ не понять, что сущность ученія Н. Э. Федорова заключается именно въ указаніи способовъ, и способовъ естественныхъ, осуществленія христіанства въ самой жизни, въ жизни реальной, т.-е. духовно-тѣлесной, а не фантастической, мистической, только духовной, при которой, по собственному признанію Соловьева (стр. 239-я статьи кн. Трубецкого), религія становится вещью жалкой, ей отводится только небольшой уголокъ нашего внутренняго міра, при чемъ вмѣсто религіи получается такъ называемая «религіозность, какъ личное настроеніе, личный вкусъ: одни имѣютъ этотъ вкусъ, другіе нѣтъ, какъ одни любятъ музыку, другіе нѣтъ». Понявъ это, Соловьевъ, какъ видно изъ его письма къ Федорову, не усмотрѣлъ въ этомъ юродства мысли.

Н. Петерсонъ.

Нѣсколько словъ о Соловьевѣ и Ѳедоровѣ.

(Отвѣтъ Н. П. Петерсону).

Въ напечатанной выше полемической замѣткѣ Н. П. Петерсона есть интересныя свѣдѣнія о взаимныхъ отношеніяхъ В. С. Соловьева и Н. Ѳ. Ѳедорова. Изъ этой замѣтки мы впервые узнаемъ, каково было содержаніе той рукописи Ѳедорова, прочтеніе коей дало поводъ Соловьеву назвать автора «Философіи общаго дѣла» своимъ учителемъ и утѣшителемъ. Не менѣе интересно сообщеніе о тѣхъ переговорахъ, какіе велъ Соловьевъ съ Ѳедоровымъ въ 1891 году, до прочтенія своего знаменитаго реферата о «средневѣковомъ міровоззрѣніи». Цѣнность этихъ фактовъ для біографіи Соловьева, а также важность вопроса о сущности взаимныхъ отношеній обоихъ мыслителей побудили меня ходатайствовать передъ редакціей «Вопросовъ Философіи и Психологіи» о напечатаніи «замѣтки» и настоящаго моего возраженія.

Къ сожалѣнію, выводы, которые дѣлаетъ Н. П. Петерсонъ изъ сообщаемыхъ имъ фактовъ, вызываютъ серьезныя возраженія. Прежде, чѣмъ перейти къ этимъ выводамъ, необходимо точно установить самый предметъ нашего спора. Въ самомъ началѣ замѣтки мнѣ приписывается мнѣніе, будто Ѳедоровъ въ сущности никакого вліянія на Соловьева не имѣлъ. Еслибы Н. П. Петерсонъ внимательно прочелъ мою статью ¹⁾, онъ, конечно, замѣтилъ бы, что тамъ на первой же страницѣ параграфа, посвященнаго отношеніямъ Соловьева и Ѳедорова (стр. 272), говорится буквально слѣдующее:

¹⁾ Статья эта цѣликомъ вошла въ составъ моего сочиненія „Міросозерцаніе В. С. Соловьева“, т. I, гл. II.

«Собственно *вліяніе* Еедорова на Соловьева относится не къ начальному, а къ срединному періоду творчества послѣдняго». Споръ между нами идетъ, стало-быть, вовсе не о томъ, имѣло ли мѣсто указанное вліяніе или нѣтъ, а о томъ, съ какаго времени оно началось и въ чемъ собственно оно заключалось.

По первому пункту «замѣтка» Н. П. Петерсона не даетъ рѣшительно ничего новаго. Въ ней нѣтъ ни одного факта, опровергающаго мое заявленіе (стр. 273), «что уже до знакомства съ мыслями Еедорова міросозерцаніе Соловьева было вполнѣ сложившимся, что послѣдній *въ семидесятыхъ годахъ* развивался совершенно независимо отъ перваго». Равнымъ образомъ г. Петерсонъ рѣшительно ничѣмъ не доказалъ, что мы имѣемъ право говорить о вліяніи Еедорова ранѣе середины восьмидесятыхъ годовъ, къ каковому сроку, по его же собственному признанію, относится первое категорическое свидѣтельство объ этомъ вліяніи въ письмѣ Соловьева къ Еедорову ¹⁾.

Стало-быть, по вопросу хронологическому я имѣю полное право оставаться при прежнемъ мнѣніи. Остается разсмотрѣть второй спорный вопросъ, *о предѣлахъ* вліянія Еедорова на Соловьева.

Н. П. Петерсонъ рѣшительно оспариваетъ высказанное въ моей статьѣ положеніе, что Соловьевъ сходится съ Еедоровымъ лишь въ пониманіи *конечной* цѣли всеобщаго воскрешенія, но расходится съ послѣднимъ въ вопросѣ о средствахъ, ведущихъ къ этой цѣли. По мнѣнію моего критика, Соловьевъ принималъ не только цѣль, но и еедоровскія *научныя средства*. Однако доводы Н. П. Петерсона и тутъ лишены убѣдительной силы. Онъ думаетъ, что слова Соловьева: «проектъ Вашъ я принимаю *безусловно* и безъ всякихъ разговоровъ», нужно понимать въ смыслѣ присоединенія его не только къ цѣлямъ, но и къ *средствамъ* Еедорова. Но такое толкованіе опровергается категорическими заявленіями самого Соловьева—какъ устными, такъ и письменными.

Мнѣ приходилось неоднократно говорить съ Соловьевымъ о Еедоровѣ, начиная со второй половины восьмидесятыхъ годовъ. Хорошо помню, что онъ говорилъ съ величайшимъ сочувствіемъ

¹⁾ О датѣ этого письма см. у В. А. Кожевникова, Николай Еедоровичъ Еедоровъ, стр. 317, примѣчаніе со ссылкой на Н. П. Петерсона.

о поставленной Ѳедоровымъ цѣли, но при этомъ относился весьма скептически къ его естественно-научнымъ способамъ воскрешенія мертвыхъ. Л. М. Лопатинъ, на котораго я ссылаюсь съ его разрѣшенія, заявилъ мнѣ, что надъ этими «естественно-научными способами» Соловьевъ даже *посмѣивался* (конечно, какъ надъ чудачествами любимаго и уважаемаго имъ человѣка). Наконецъ, Н. П. Петерсонъ долженъ былъ бы знать, что Соловьевъ категорически возражалъ противъ этихъ естественно-научныхъ способовъ *въ беседахъ съ самимъ Н. Ѳ. Ѳедоровымъ*. Во второмъ письмѣ его къ послѣднему, опубликованномъ В. А. Кожевниковымъ ¹⁾, говорится объ этомъ буквально слѣдующее:

«Всѣ мы пока дѣти и потому нуждаемся въ дѣтководительствѣ внѣшней религіи. Слѣдовательно, въ положительной религіи и церкви мы имѣемъ не только начатокъ и прообразъ воскресенія и будущаго Царствія Божія, но и настоящій (практическій) путь и дѣйствительное средство къ этой цѣли. Поэтому наше дѣло и *должно имѣть религиозный, а не научный характеръ* (курсивъ мой) и опираться должно на вѣрующія массы, а не на разсуждающихъ интеллигентовъ. Вотъ вамъ короткое оправданіе тѣхъ чувствъ, *которыя я въ послѣднее время въ Москвѣ вамъ высказывалъ*» (курсивъ мой).

Для выясненія отношеній обоихъ мыслителей эти слова, резюмирующія, какъ видно изъ послѣдней строчки нашей цитаты, многократныя бесѣды и, слѣдовательно, являющіяся плодомъ продолжительнаго размышленія, гораздо цѣннѣе, чѣмъ нѣсколько поспѣшная оцѣнка «Философіи общаго дѣла», сдѣланная Соловьевымъ въ его первомъ письмѣ подъ впечатлѣніемъ черезчуръ бѣглого прочтенія рукописи Ѳедорова ²⁾. Основное различіе

¹⁾ Цит. соч., стр. 19.

²⁾ По собственному признанію Соловьева, онъ посвятилъ этому чтенію „всю ночь и часть утра“ (В. А. Кожевниковъ, цит. соч., стр. 317). Между тѣмъ изъ печатаемой здѣсь замѣтки Н. П. Петерсона явствуетъ, что прочитанная философомъ рукопись занимаетъ въ печати 282 убористыхъ страницы (съ 64-й по 346 стр. „Философіи общ. дѣла“). При такомъ чтеніи труда, по призванію самихъ учениковъ Ѳедорова, труднаго для пониманія, разумѣется, многое можетъ ускользнуть отъ вниманія. Это даже не чтеніе, а скорѣе бѣглый просмотръ. Поэтому вмѣнять Соловьеву его восторженный отзывъ въ подпись подо всѣмъ, что онъ такимъ образомъ „прочелъ“, по меньшей мѣрѣ неосторожно.

въ воззрѣніяхъ здѣсь выступаетъ какъ нельзя болѣе рельефно. Соловьевъ *противопоставляетъ религіозное научному* и полагаетъ, что именно положительная религія и церковь, *а не наука* указываютъ настоящій практическій путь и дѣйствительное средство къ воскресенію. Наоборотъ, для Ѧедорова это противоположеніе не существуетъ: *путь религіозный* для него *именно и есть путь научный*.

Черезъ всю полемику Н. П. Петерсона красною нитью проходитъ довольно простой и незамысловатый приѣмъ. На мѣсто того, что, Соловьевъ, дѣйствительно говорилъ, онъ приводитъ то, что, по его мнѣнію, Соловьевъ *долженъ былъ бы говорить* въ качествѣ правовѣрнаго ученика Н. Ѧ. Ѧедорова. «Содержаніе прочитаннаго Соловьевымъ,—говорится въ замѣткѣ,—исключаетъ возможность допустить, чтобы, говоря о первыхъ *практическихъ* шагахъ къ осуществленію проекта, Соловьевъ имѣлъ въ виду какіе-то мистическіе пути, какое-то мистическое дѣйствіе, а не способы естественные, научные». Ошибка Н. П. Петерсона обуславливается тѣмъ, что онъ съ своей дѣйствительно правовѣрной—Ѧедоровской точки зрѣнія въ данномъ случаѣ не видитъ ничего за предѣлами «прочитаннаго» Соловьевымъ въ рукописи «учителя». Между тѣмъ для рѣшенія нашего спора гораздо важнѣе «прочитаннаго» то, что по зрѣломъ размысленіи было *написано* великимъ русскимъ философомъ. Во второмъ письмѣ къ Н. Ѧ. Ѧедорову онъ противопоставляетъ послѣднему именно тѣ мистическіе пути и способы борьбы со смертію, которые, по мнѣнію Н. П. Петерсона, должны быть исключены. Предостерегая Н. Ѧ. Ѧедорова отъ чрезмѣрной надежды на человѣческіе, *естественные* пути и способы спасенія, онъ говоритъ буквально слѣдующее:

«Еслибы человечество своей дѣятельностью покрывало Божество (какъ въ Вашей будущей психократіи), тогда дѣйствительно Бога не было бы видно за людьми; но теперь этого нѣтъ, мы не покрываемъ Бога, и потому Божественное дѣйствіе (благодать) выглядываетъ изъ-за нашей дѣйствительности и притомъ тѣмъ въ болѣе чуждыхъ, чудесныхъ формахъ, чѣмъ менѣе мы сами соотвѣтствуемъ своему Богу. Если взрослый сынъ настолько внутренно солидаренъ съ любимымъ отцомъ, что во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ прямо творитъ волю его, не нуждаясь ни въ какихъ внѣшнихъ указаніяхъ, то для ребенка по необходимости

воля отца является до известной степени внѣшней силою и непонятной мудростью, отъ которой онъ требуетъ указаній и руководства» ¹⁾. Къ этимъ словамъ непосредственно примыкаетъ приведенное уже выше разсужденіе о религіозномъ пути и средствѣ, ведущемъ къ воскресенію: ясно, что здѣсь естественнымъ путямъ и способамъ Ѳедорова Соловьевъ противопоставляетъ «чуждые и чудесные» способы дѣйствія благодати и «непонятную намъ мудрость» Божества, отъ которой мы должны ждать руководства!

Многочисленные вопросительные знаки Н. Ѳ. Ѳедорова на письмѣ Соловьева намекаютъ на непониманіе послѣдняго.

Но, если Соловьевъ въ самомъ дѣлѣ не понималъ мысли «учителя», это врядъ ли можетъ послужить аргументомъ въ пользу г. Петерсона: ибо какъ же могъ быть Соловьевъ правымъ ученикомъ и послѣдователемъ непонятаго имъ ученія?

Упреки въ непониманіи, то явное раздраженіе, съ которымъ неоднократно говорится о Соловьевѣ въ «Философіи общаго дѣла», свидѣтельствуетъ о другомъ.—Г. Петерсону приходится навязывать Соловьеву полную солидарность съ Ѳедоровскими естественно-научными способами воскрешенія не только вопреки Соловьеву, но и вопреки Ѳедорову.

Въ отличіе отъ г. Петерсона Ѳедоровъ хорошо знаетъ, что между нимъ и Соловьевымъ въ вопросахъ о *средствахъ* воскрешенія существуетъ коренное разногласіе.—Одинъ изъ отдѣловъ его «Философіи общаго дѣла» носитъ даже характерное заглавіе: «**Супраморализмъ** или объединеніе для воскрешенія путемъ знанія и дѣла, средствами естественными, реальными, а не мистическими въ противоположность мистицизму вообще и мистицизму Достоевскаго и Соловьева въ особенности» ²⁾.

Если г. Петерсонъ не вѣритъ Соловьеву, то пусть повѣритъ Ѳедорову, который вѣдь не разъ повторяетъ ту же мысль. По словамъ послѣдняго его собственная точка зрѣнія — супраморализмъ — противоположна «мистицизму и славянофиловъ, для коихъ Западъ — «страна святыхъ чудесъ», по выраженію Хомякова, такъ же какъ и мистицизму Соловьева, — явнаго поклонника I-го Рима (папскаго) и явнаго же врага своихъ единомышленниковъ,

¹⁾ В. А. Кожевниковъ, цит. соч., стр. 319.

²⁾ „Филос. общ. дѣла“, I, 439.

поклонниковъ «страны святыхъ чудесъ»¹⁾). Въ другомъ мѣстѣ Ѳедоровъ указываетъ и на корень разногласія въ вопросѣ о воскресеніи, который, по его мнѣнію, заключается въ увлеченіи Соловьева папизмомъ. «Если же самое важное *долгъ воскресенія*, говоритъ онъ, — то въ этомъ великомъ, всеобъемлющемъ, общемъ для всѣхъ сыновъ человѣческихъ долгѣ, требующемъ такого же великаго, всеобъемлющаго, общаго всѣмъ людямъ дѣла и заключается положительное опредѣленіе православія»²⁾). Напротивъ, «существованіе папизма, внѣшняго авторитета, указываетъ на отсутствіе у папистовъ общаго долга, который можетъ и *несомнѣнно объединитъ* всѣхъ въ познаніи всего текущаго, умирающаго, для возстановленія всего умершаго; *невѣжество*, вѣчное несовершеннѣе, есть необходимое условіе существованія папизма. Признать долгъ воскресенія для папы значило бы подписать свое отреченіе, свой смертный приговоръ»³⁾). На этихъ же страницахъ уклоненіе Соловьева изъ православія въ католицизмъ указывается какъ главная причина его непониманія «долга воскресенія».

Вопреки Соловьеву и Ѳедорову Н. П. Петерсонъ все-таки настаиваетъ на томъ, что Соловьевъ понималъ этотъ долгъ такъ же, какъ и самъ Ѳедоровъ, и въ доказательство приводитъ рассказъ послѣдняго о переговорахъ съ нимъ Соловьева до прочтенія реферата о средневѣковомъ міровоззрѣніи. Пусть судитъ читатель о силѣ аргументаціи моего противника! По его объясненію Ѳедоровъ указалъ на возможность «обратить войска отъ борьбы съ себѣ подобными къ дѣлу спасенія всѣхъ отъ голода и увлекъ этимъ Соловьева, увлекъ указаніемъ на способъ дѣйствія реальный, а не мистическій; по мысли Ѳедорова дѣйствіе на атмосферу есть первый шагъ къ управленію движеніемъ самой земли, ко внесенію въ міръ, въ природу разума, разумной воли». — Что же, однако, этимъ доказывается? Неужели изъ того, что Соловьевъ считалъ возможнымъ бороться *естественными средствами* противъ такого естественнаго явленія какъ засуха, слѣдуетъ, что онъ считалъ возможнымъ тѣми же естественными способами осуществить чудо изъ чудесъ — всеобщее воскресеніе?

1) Тамъ же, 454.

2) Тамъ же, стр. 358.

3) Тамъ же, стр. 359.

Такой скачокъ мысли дѣйствительно встрѣчается у Ѳедорова. Но мы уже видѣли, насколько ошибочно заключеніе Н. П. Петерсона, что Соловьевъ *долженъ былъ* буквально повторять за Ѳедоровымъ всѣ тѣ «странныя идеи» ¹⁾, которыя ему приходили въ голову. Тамъ, гдѣ Ѳедоровъ говорилъ о *своихъ* естественныхъ способахъ воскрешенія, онъ противопоставлялъ ихъ мистическому способу Соловьева и Достоевскаго, который онъ считалъ способомъ «темнымъ», чѣмъ-то вродѣ колдовства ²⁾. Когда же Соловьевъ говорилъ о *своемъ* пониманіи христіанскаго пути и способа, Ѳедоровъ его просто-напросто не понималъ.

Во второмъ своемъ письмѣ къ Ѳедорову Соловьевъ между прочимъ пишетъ, что цѣль, которую ставить предъ нами христіанство, не есть простое воскресеніе *личною состава* челоуѣчества, а возстановленіе его въ *должномъ видѣ*, именно въ такомъ состояніи, въ которомъ всѣ части его и отдѣльныя единицы не исключаютъ и не смѣняютъ, а напротивъ, сохраняютъ и восполняютъ другъ друга». Сбоку отъ словъ «*въ должномъ видѣ*», согласно сообщенію В. А. Кожевникова, на подлинномъ письмѣ Соловьева имѣется приписка Н. Ѳ. Ѳедорова: «противъ кого Вы пишете, нельзя и понять» ³⁾.

Намъ, однако, нетрудно объяснить то, чего Н. Ѳ. Ѳедоровъ здѣсь не понималъ. Тотъ *должный* видъ, который заслуживаетъ воскрешенія, — для обоихъ философовъ не одно и то же. Соловьевъ подѣ «должнымъ» разумѣетъ въ своемъ письмѣ то «тѣло духовное» ⁴⁾, о которомъ говоритъ апостолъ (I Кор. XV, 44). А Ѳедоровъ, хотя онъ и называетъ воскрешеніе смерти «нелѣпостью» ⁵⁾, мечтаетъ при помощи знанія «*сложитъ въ тѣла отцовъ, какія они имѣли при кончинѣ*» ⁶⁾ (курсивъ мой), иначе говоря — воскреситъ тѣло непрославленное, *душевное*. И это — не случайность для мыслителя, отвергающаго все мистическое какъ колдовство: къ иному результату, кромѣ *оживленія труповъ*, есте-

¹⁾ Выраженіе самого Соловьева, Письма, I, 12.

²⁾ 439.

³⁾ Кожевниковъ, цит. соч., 318.

⁴⁾ Въ его «Духовн. основахъ жизни», 342, говорится буквально: «воскрешеніе есть внутреннее примиреніе матеріи и духа, съ которымъ она здѣсь становится одно какъ его реальное выраженіе, какъ *духовное тѣло*».

⁵⁾ Кожевниковъ, цит. соч., 318.

⁶⁾ Т. I, 442.

ственный, *научный* способъ воскрешенія привести не можетъ. Соловьевъ и Федоровъ въ данномъ случаѣ говорили на разныхъ языкахъ. Мысль о возможности получить научнымъ способомъ то прославленное, *духовное* тѣло, которое признаетъ *должнымъ* Соловьевъ, была бы не только нелѣпа, но и кощунственна: ясно, что никакія научныя изобрѣтенія не могутъ прославить тѣло человѣка славою *Божественною*, сдѣлать его храмомъ Божества, осуществить въ человѣкѣ непосредственное *единство двухъ естествъ*. Вообще, воскресеніе и воскрешеніе съ этой точки зрѣнія есть осуществленіе совершеннаго Богочеловѣчества во всей жизни человѣчества—личной и социальной. Для Соловьева *Богъ есть жизнь*; поэтому для него воскреснуть—значитъ *навѣки жить въ Богѣ*, духовно и тѣлесно. Что онъ думалъ именно такъ, это я, въ случаѣ надобности, готовъ исчерпывающимъ образомъ доказать цитатами изъ его сочиненій. Но съ этой точки зрѣнія, которая есть вмѣстѣ съ тѣмъ и точка зрѣнія вселенскаго христіанства, о какомъ же научномъ воскрешеніи можетъ быть рѣчь? Не ясно ли, что никакими усиліями науки нельзя низвести Христа съ неба! Вотъ почему Соловьевъ въ своемъ письмѣ ставитъ Федорову на видъ, что богочеловѣческое дѣло воскрешенія должно быть понимаемо *не какъ одностороннее дѣйствіе человѣка*, а какъ совмѣстное, совокупное дѣло совершеннаго Бога и совершеннаго человѣка. Вотъ почему онъ настаиваетъ на необходимости *чудеснаго явленія благодати* въ этомъ дѣлѣ.

Для Федорова весь этотъ богочеловѣческій путь мистическаго объединенія людей въ Богѣ представляется «способомъ непонятнымъ, чѣмъ-то вродѣ «присушиванія людей другъ къ другу»¹⁾. Для него воскресить отцовъ—значитъ «достигнуть черезъ всѣхъ, конечно, людей познанія и управленія всѣми (!) молекулами и атомами внѣшняго міра такъ, чтобы разсѣянное собрать, разложенное соединить, т.-е. сложить въ тѣла отцовъ, какія они имѣли при своей кончинѣ»²⁾. Тутъ поразительно въ особенности одно: какъ могъ Федоровъ не замѣтить, что этотъ путь ведетъ къ тому самому результату, котораго онъ хочетъ избѣжать—къ воскрешенію смерти. Если тѣла отцовъ дѣйствительно воскреснутъ въ томъ видѣ, какой они имѣли при своей кончинѣ,

¹⁾ Т. I, 439.

²⁾ Т. I, 442.

это значитъ, что жизнь ихъ попрежнему будетъ непрерывной смѣной процессовъ траты и обновленія, иначе говоря—смѣной жизни и смерти, что они попрежнему будутъ питаться другими организмами, т.-е. будутъ по необходимости умерщвлять, а не воскрешать низшую тварь; а, главное, — какимъ управленіемъ молекулъ можно достигнуть того, что составляетъ смыслъ всякаго воскрешенія и ради чего оно желательно—*нераздѣльнаго и несмѣяннаго соединенія воскресающей твари съ жизнью божественной!* Разъ «научное» воскрешеніе этого не достигается и къ этому не ведетъ, оно есть игра, не стоящая свѣчь. Въ этомъ недоговоренная мысль всего второго письма Соловьева къ Федорову. Кто же виноватъ въ томъ, что оно осталось непонятнымъ?

Коротко говоря, различіе между «темнымъ» мистическимъ путемъ воскрешенія мертвыхъ, въ который вѣруетъ Соловьевъ, и «яснымъ», естественно-научнымъ путемъ, который противопоставляетъ ему Федоровъ, сводится къ слѣдующему. Соловьевъ, какъ извѣстно, понимаетъ подъ всеобщимъ воскресеніемъ полное преобразеніе вселенной, прекращеніе того хаоса, который выражается не только въ исключительномъ самоутвержденіи живыхъ существъ, но и въ *непроницаемости матеріи*. Для воскрешенія, такъ понимаемаго, требуется полное и коренное измѣненіе не только законовъ жизни, но и *самыхъ законовъ вещества* — творческою силою Божества. Тварь, воскресшая съ этой точки зрѣнія, въ полномъ смыслѣ слова—*новая тварь*. Понятно, что къ этому результату не можетъ привести наука, которая ограничивается познаніемъ существующихъ законовъ вселенной.

Совершенно иной смыслъ имѣетъ еедоровскій проектъ «общаго дѣла». Это — утопическая мечта объ осуществленіи всемірнаго родства и всеобщаго воскрешенія посредствомъ познанія существующихъ, *данныхъ* законовъ вселенной¹⁾; знаніе именно *этихъ законовъ* должно подчинить природу человѣку посредствомъ регуляціи. Весь этотъ планъ построенъ на томъ предположеніи, что воскрешеніе можетъ быть осуществлено безъ всякаго новаго творческаго акта Божества,—на почвѣ *данной при-*

1) Характерное для Федорова устраненіе познанія метафизическаго и, въ особенности, *мистическаго* не даетъ возможности говорить о какомъ-либо иномъ познаніи.

роды, какъ она есть: иначе, конечно, человѣческое знаніе было бы безсильно осуществлять задачу, которую ставить передъ нимъ Ѳедоровъ. Коротко говоря, въ его построеніи мы имѣемъ мечту о воскресеніи безъ преображенія. Мы уже видимъ, что Соловьеву такое пониманіе воскресенія органически чуждо. Предметъ чаяній Соловьева — осуществленіе во всей земной жизни порядка благодатнаго, сверхъестественнаго; наоборотъ, мечта Ѳедорова не выходитъ за предѣлы естественнаго. На этой почвѣ совершенно невозможно столкнуться другъ съ другомъ. Отсюда этотъ упрекъ въ непониманіи, который сквозитъ почти во всемъ, что пишетъ Ѳедоровъ о Соловьевѣ ¹⁾. Упрекъ этотъ, дѣйствительно, имѣетъ нѣкоторое основаніе. Соловьевъ и въ самомъ дѣлѣ пытался вложить въ Ѳедоровскій проектъ свой собственный, не во всемъ истинный, но все же несравненно болѣе глубокой, чѣмъ у Ѳедорова, смыслъ. Повидимому въ этомъ и заключается тайна ихъ загадочныхъ отношеній. Соловьевъ называетъ Ѳедорова учителемъ и утѣшителемъ, а учитель — отрещивается отъ такого ученика.

Да и какъ ему было не отрещиваться: онъ видѣлъ путь къ воскресенію въ естественно-научномъ знаніи, а Соловьевъ — въ церковныхъ таинствахъ ²⁾ и въ аскетизмѣ совершеннаго брака ³⁾. Ѳедоровъ признаетъ «возвращеніе жизни отцамъ» специфической миссіей православія; наоборотъ, Соловьевъ видитъ первый шагъ къ этому въ возстановленіи «истиннаго сыновства» восточныхъ христіанъ по отношенію къ вселенскому отцу — римскому первосвященнику. Въ серединѣ восьмидесятыхъ годовъ это была, какъ извѣстно, всепоглощающая мысль Соловьева. Я хорошо помню, что съ ней въ то время связывалось рѣшительно все, что онъ говорилъ и дѣлалъ. Поэтому, когда я читаю въ его первомъ письмѣ къ Ѳедорову, что онъ хочетъ переговорить съ послѣд-

¹⁾ Для ближайшихъ друзей и учениковъ Ѳедорова Соловьевъ и доселѣ остается непонятливымъ или чересчуръ боязливымъ ученикомъ послѣдняго См., напр., В. А. Кожевниковъ въ цит. соч. стр. 277.

²⁾ См. мое соч. „Міросозерпаніе В. С. Соловьева“, т. I, 56,3. Правда, и Ѳедоровъ говоритъ о превращеніи евхаристіи въ дѣйствіе, управляющее природой (I, 175), но таковымъ она становится черезъ знаніе, покоряющее міръ челоуѣку. Мистическое дѣйствіе благодати тутъ совершенно заслоняется естественной силой челоуѣка; это и есть то самое, противъ чего протестуетъ Соловьевъ во второмъ своемъ письмѣ къ Ѳедорову.

³⁾ Тамъ же, т. II, 159.

нимъ «не о самомъ проектѣ, а о нѣкоторыхъ теоретическихъ его основаніяхъ или предположеніяхъ, а также и о первыхъ практическихъ шагахъ къ его осуществленію», я не сомнѣваюсь,— что на первомъ планѣ въ этомъ разговорѣ онъ долженъ былъ поставить вопросъ о соединеніи церквей: ибо именно въ этомъ Соловьевъ въ то время видѣлъ *первый шагъ* ко всякому общему дѣлу христіанства; а соединеніе церквей, какъ извѣстно, съ его точки зрѣнія должно было выразиться прежде всего—*въ подчиненіи* православнаго Востока непогрѣшному первосвященнику-папѣ.

Мы знаемъ, какъ мало сочувствія встрѣтила эта мысль въ Оедоровѣ. Вообще все то, въ чемъ Соловьевъ видѣлъ необходимое исправленіе и углубленіе «Философіи общаго дѣла», Оедоровымъ болѣзненно воспринималось какъ *искаженіе* его любимой мысли. Послѣдній гораздо сильнѣе Соловьева чувствовалъ отдѣляющее ихъ разстояніе.

Объ этомъ разстояніи слѣдовало бы помнить и Н. П. Петерсону. Быть-можетъ, ни въ чемъ оно не сказывается такъ ясно и такъ рѣзко, какъ въ различіи взглядовъ обоихъ мыслителей на грѣхъ. Доказывая цитатами, что по Оедорову *незнаніе и есть величайшій, смертный грѣхъ*, Н. П. Петерсонъ присовокупляетъ, что Соловьевъ, надо думать, былъ согласенъ въ этомъ съ Оедоровымъ, а не съ Трубецкимъ¹⁾. Доказывается это все тѣмъ же аргументомъ: такъ было написано въ прочитанной Соловьевымъ рукописи Оедорова, *слѣдовательно*, такъ *долженъ* думать и Соловьевъ.

Еслибы Соловьевъ дѣйствительно раздѣлялъ это воззрѣніе «учителя», онъ долженъ былъ бы считать *величайшими* изъ грѣшниковъ грудныхъ младенцевъ. Къ счастью для русской философіи онъ, однако, и тутъ оказывается ученикомъ непонятливымъ. Съ одной стороны, высшее проявленіе зла въ человѣкѣ у него олицетворяется образомъ антихриста, который стоитъ на вершинѣ человѣческаго знанія и даже выше ея, такъ какъ въ его знаніи есть глубина сатанинская; съ другой стороны, въ «Духовныхъ основахъ жизни» Соловьева есть глава «О природѣ, о смерти, о грѣхѣ, о законѣ и благодати», гдѣ какъ разъ

¹⁾ Послѣднія слова относятся къ моей фразѣ: „съ христіанской точки зрѣнія смерть есть послѣдствіе грѣха, а не незнанья“.

о *грѣхѣ* онъ высказываетъ мысли, діаметрально противоположныя «прочитаннымъ» имъ у Федорова. Тамъ онъ говоритъ о безсиліи сознанія передъ грѣхомъ.

«Сознаніе долга само по себѣ еще не даетъ силы его исполнить—въ этомъ вся трудность нравственнаго вопроса. Если у человѣка порочная природа (а наша природа, послѣднее слово которой есть убійство и самоубійство, порочна въ самомъ корнѣ своемъ), то хотя бы онъ и сознавалъ эту порочность, такое сознаніе еще не даетъ ему другой натуры. Грѣховная природа есть для насъ нѣчто данное, неотразимое. Самъ человѣкъ въ своемъ разумѣ и совѣсти доходитъ до признанія этой грѣховности, онъ осуждаетъ, отрицаетъ свою природу; но это отрицаніе здѣсь не идетъ дальше *мысли* и потому оказывается ложнымъ; ибо мысль, осуждающая дѣйствительность, но не могущая упразднить ее, является безсильною, нетвердою, невѣрною себѣ и въ этомъ смыслѣ ложною. А для того, чтобы дѣйствительно, на дѣлѣ измѣнить и исправить нашу грѣховную природу, необходимо, чтобы открылось въ насъ какое-то другое дѣйствительное и потому способное дѣйствовать начало другой жизни, сверхъ настоящей, дурной природы. Начало этой новой лучшей жизни человѣкъ не можетъ создать самъ изъ ничего,—оно должно существовать помимо нашей воли,—мы должны *получить* эту новую жизнь. Какъ дурная жизнь природы не создается человѣкомъ, а только дается ему отъ міра, такъ и новая благая жизнь дается ему отъ Того, Кто выше и лучше міра. Эта новая *благая* жизнь, которая *дается* человѣку, потому и называется *благодатью* 1).

Слова эти написаны какъ разъ въ начальный періодъ увлеченія Соловьева Федоровымъ (во всякомъ случаѣ очень близко къ тому времени, когда было написано его первое письмо къ послѣднему) и послѣ того были имъ перепечатаны: есть ли въ нихъ что-нибудь похожее на федоровскія воззрѣнія о *грѣхѣ* *невѣдѣнія* какъ о *грѣхѣ* по преимуществу и о возможности освободиться отъ этого грѣха силою знанія безъ сверхъестественной, чудесной помощи? Какъ разъ наоборотъ, это — именно тѣ мысли, которыя мы встрѣчаемъ *въ видѣ возваженій* Федорову во второмъ письмѣ къ нему Соловьева.

1) „Духовн. основы жизни“, 280—281.

Достаточно сколько-нибудь углубиться въ эти возраженія, чтобы убѣдиться въ неизмѣримомъ превосходствѣ точки зрѣнія Соловьева надъ тѣми утопическими замыслами, противъ которыхъ онъ спорить. Оно обнаруживается въ особенности ярко по сравненію съ тѣмъ, въ чемъ Н. П. Петерсонъ видитъ великое преимущество естественно-научныхъ способовъ «проекта» Федорова.

Въ его «замѣткѣ» говорится по этому поводу: «И способы эти, конечно, естественные, доступные разумѣнію человѣческому, потому что только такіе способы, всѣмъ понятные, всѣмъ доступные, и могутъ быть ручательствомъ, что христіанство станетъ «всѣмъ во всемъ» и не будетъ прятаться въ очень маленькій и очень далекій уголокъ нашего міра» и т. д.

Очевидно, что какъ разъ наоборотъ, именно мистическій путь Соловьева, а не раціоналистическій «проектъ» Федорова соотвѣтствуетъ этому требованію общедоступности, точнѣе говоря—всеобщности.

Вѣра доступна всемъ; наоборотъ, то высшее знаніе, которое управляетъ стихіями, насколько такое управленіе возможно, неизбѣжно является дѣломъ умственной аристократіи, которая, по сравненію съ человѣческими массами, представляетъ собою незначительное меньшинство. Мистика таинствъ приобщаетъ къ дарамъ благодати и тѣмъ готовитъ къ грядущему воскресенію въ одинаковой мѣрѣ взрослыхъ и младенцевъ, тогда какъ наука на ея высшихъ ступеняхъ изъ взрослыхъ доступна только ученымъ. Поэтому безконечно правъ Соловьевъ въ своемъ указаніи Федорову, что религіозное по существу дѣло воскресенія должно опираться на вѣрующія массы, а не на разсуждающихъ интеллигентовъ ¹⁾. Истинно-вселенское дѣло объединенія для всеобщаго воскресенія совершается не человѣческимъ *умомъ*, безсильнымъ проникнуть въ массы, а *благодатью*, для которой человѣческое невѣжество не служитъ препятствіемъ, потому что для нея вообще нѣтъ преградъ. Умъ человѣческій *дѣйствуетъ, идѣ можетъ*, а Духъ Божій дышитъ, *идѣ хочетъ*.

Въ моей статьѣ и послѣ нея—во второй главѣ моего труда о Соловьевѣ—я указалъ, въ чемъ его міросозерцаніе соприкасается съ «проектомъ» Федорова. Несмотря на эти точки соприкосно-

¹⁾ Кожевинковъ, цит. соч., 319.

венія, разстояніе между тѣмъ и другимъ весьма велико; отсюда—естественный вопросъ, какъ могъ Соловьевъ при столь существенныхъ разногласіяхъ все-таки признать Ѳедорова своимъ «учителемъ», «отцомъ духовнымъ» и назвать его проектъ «первымъ движеніемъ впередъ человѣческаго духа по пути Христову»?

Поспѣшностью, о которой было говорено выше, объясняются только черезчуръ преувеличенныя выраженія этого отзыва, который, очевидно, не предназначался для печати. Тотъ фактъ, что философъ и послѣ того продолжалъ называть Ѳедорова *учителемъ*, требуетъ иного объясненія.

Его можно найти въ одной яркой особенности духовнаго склада Соловьева. Этотъ универсальный мыслитель, объединившій въ своемъ міровоззрѣніи самыя разнообразныя теченія и направленія философской и религіозной мысли, видѣлъ въ каждомъ данномъ ученіи его зерно истины, его *относительную правду* и только ею одною интересовался; по сравненію съ нею отрицательныя стороны, недостатки для него отходили на второй планъ и часто даже вовсе имъ игнорировались. *Поверхъ* каждого даннаго ученія онъ смотрѣлъ въ ту *истину*, которую искалъ тотъ или другой философъ: его вниманіе поглощалось всецѣло ею одною, вслѣдствіе чего онъ часто не замѣчалъ или не хотѣлъ замѣчать затемнявшихъ ее человѣческихъ заблужденій тѣхъ или другихъ ея искателей.

Черта эта тѣсно связана какъ съ качествами, такъ и съ недостатками мысли Соловьева. Съ одной стороны, благодаря ей, Соловьевъ у всѣхъ учился и могъ бы назвать своими *учителями* всѣхъ крупныхъ мыслителей древности и новаго времени. Съ другой стороны, вслѣдствіе привычки смотрѣть *поверхъ* чужихъ воззрѣній, онъ нерѣдко вкладывалъ въ нихъ свой собственный, болѣе глубокій, но все же *чуждый* имъ смыслъ. Отсюда у него—не всегда осмотрительное усвоеніе чужихъ мыслей. Включая ихъ въ свое ученіе, онъ не всегда замѣчалъ ихъ противорѣчіе съ своими собственными воззрѣніями. Въ моемъ недавно появившемся изслѣдованіи я уже отмѣтилъ эту ошибку по отношенію къ Канту и Шопенгауэру (по вопросу о свободѣ воли), а также къ Шеллингу.

Та же ошибка повторилась у него и съ Ѳедоровымъ. Тутъ Соловьевъ также плѣнился той правдой, которую онъ видѣлъ

надъ «проектомъ» послѣдняго и ради нея оставилъ безъ вниманія чудачества и странности этого проекта. То была ошибка, въ которую такъ часто впадаютъ иные влюбленные: увлекаясь идеальнымъ образомъ возлюбленной, ея *умопостигаемымъ* характеромъ, они совершенно забываютъ о дѣйствительныхъ недостаткахъ ея эмпирическаго характера. Соловьевъ болѣе, чѣмъ кто-либо, былъ подверженъ этой ошибкѣ.

Въ данномъ случаѣ она особенно понятна и извинительна: та правда, которую возлюбилъ и искалъ «загадочный мыслитель», дѣйствительно неизмѣримо глубже, содержательнѣе и прекраснѣе той полуправды, которая такъ несовершенно выразилась въ его твореніяхъ. Къ тому же въ обаятельномъ духовномъ обликѣ этого самоотверженнаго искателя истины есть многое, что оправдываетъ не только увлеченіе, но даже и очарованіе.

Кн. Евгений Трубецкой.

Издательство „ОБРАЗОВАНИЕ“

СПБ., Николаевская, 9.—Телефонъ 75-51.

Новыя идеи въ математикѣ.

- Неперіод. изд., выход. подъ редакціей заслуженн. проф. А. В. Васильева.
 Сборникъ № 1. Математика. Методъ, проблемы и значеніе ея. Цѣна 80 к.
 Сборникъ № 2. Пространство и время I. Цѣна 80 к.
 Сборникъ № 3. Пространство и время II. Цѣна 80 к.

Новыя идеи въ астрономіи.

- Неперіодическое изданіе, выходящее подъ редакціей профессора А. А. Иванова.
 Сборникъ № 1. Космогоническія гипотезы I. Цѣна 80 к.
 Сборникъ № 2. Земля. Ея внѣшняя форма и внутреннее строеніе. Цѣна 80 к.

Новыя идеи въ физикѣ.

- Неперіод. изд., выход. подъ редакціей заслуженн. проф. И. И. Боргмана.
 Сборникъ № 1. Строеніе вещества. Второе дополненное изд. Цѣна 80 к.
 Сборникъ № 2. * Эфиръ и матерія. Второе дополненное изд. Цѣна 80 к.
 Сборникъ № 3. Принципъ относительности. Цѣна 80 к.
 Сборникъ № 4. Дѣйствіе свѣта. Цѣна 80 к.
 Сборникъ № 5. Природа свѣта. Цѣна 80 коп.
 Сборникъ № 6. Природа теплоты. Цѣна 80 коп.

Новыя идеи въ химіи.

- Неперіодическое изданіе, выходящее подъ редакціей проф. Л. А. Чугаева.
 Сборникъ № 1. Стереохимія. Химическая механика. Растворы. Цѣна 80 к.
 Сборникъ № 2. Радиоактивныя вещества I. Цѣна 80 к.
 Сборникъ № 3. Валентность. Цѣна 80 коп.
 Сборникъ № 4. Радиоактивныя вещества II. Цѣна 80 коп.

Новыя идеи въ біологіи.

- Неперіод. изд., выход. подъ редакціей проф. В. А. Вагнера и Е. А. Шульца.
 Сборникъ № 1. Что такое жизнь? Цѣна 80 коп.

Новыя идеи въ медицинѣ.

- Неперіод. изд., вых. подъ ред. проф. А. М. Левина при ближ. уч. прив.-доц. Л. В. Блюменау, проф. А. А. Кадьяна, д-ра Е. С. Лондона и акад. И. П. Павлова.
 Сборникъ № 1. Радиотерапія. (Печатается.)

Новыя идеи въ философіи.

- Неперіод. изданіе, выход. подъ редакціей Н. О. Лоссекаго и Э. Л. Радлова.
 Сборникъ № 1. Философія и ея проблемы. Цѣна 80 коп.
 Сборникъ № 2. Борьба за физическое міровозрѣніе. Цѣна 80 коп.
 Сборникъ № 3. Теорія познанія I. Цѣна 80 коп.
 Сборникъ № 4. Что такое психологія? Цѣна 80 коп.
 Сборникъ № 5. Теорія познанія II. Цѣна 80 коп.
 Сборникъ № 6. Существуетъ ли внѣшній міръ? Цѣна 80 коп.
 Сборникъ № 7. Теорія познанія III. Цѣна 80 коп.
 Сборникъ № 8. Душа и тѣло. Цѣна 80 коп.
 Сборникъ № 9. Методы психологіи I. Цѣна 80 коп.

Новыя идеи въ социологіи.

Неперіод. изд., вых. подъ ред. проф. **М. М. Ковалевскаго** и **Е. В. де-Роберти**.
Сборникъ № 1. Соціологія. Ея предметъ и современное состояніе. Цѣна 80 к.
Сборникъ № 2. Соціологія и психологія I. (Печатается.)

Новыя идеи въ экономикѣ.

Неперіод. изд., выход. подъ редакц. проф. **М. И. Туганъ-Барановскаго**.
Сборникъ № 1. Проблема распредѣленія общественнаго дохода. (Печатается.)

Новыя идеи въ педагогикѣ.

Неперіодическое изданіе, выходящее подъ редакціей **Г. Г. Зоргенфрея**.
Сборникъ № 1. Самоуправленіе въ школахъ. Цѣна 80 коп.
Сборникъ № 2. Трудовая школа. Цѣна 80 коп.

Естествознаніе въ школь.

Неперіод. изд., выход. подъ ред. проф. **В. А. Вагнера** и **Б. Е. Райкова**.
Сборникъ № 1. Вопросы методики преподаванія естествознанія. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Преподаваніе начальнаго природовѣдѣнія. Цѣна 80 к.
Сборникъ № 3. Обзоръ новѣйшей учебной и учебно-вспомогательной литературы по естествознанію. Цѣна 80 коп.

Географія въ школь.

Неперіодическое изданіе, выходящее подъ редакціей **Я. И. Руднева**.
Сборникъ № 1. Вопросы преподаванія и методики географіи въ средней и народной школь. Цѣна 80 коп.
Э. Л. Радловъ. Владимиръ Соловьевъ. Жизнь и ученіе. Цѣна 1 р. 50 к.