

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА
ПРИ СОДЪЙСТВІИ ПЕТРОГРАДСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

и

ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ XXVI.

Подъ редакціей *Л. М. Лопатина.*

Книга 128 (III).

МАЙ — ЮНЬ — 1915 г.

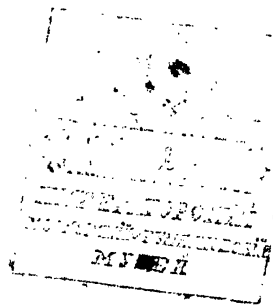


МОСКВА.

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

Пименовская ул., соб. домъ.

1915 г.



СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
Міръ, какъ органическое цѣлое. Н. Лосенкаго	203
«Отрицательное богословіе» С. Булгакова	244
<hr/>	
Шарль Ренувье и общіе принципы его гносеологии. Н. Ле- витова	333
Подсознательное и его патологія. С. Суханова	362
Первый опытъ логики историческихъ наукъ. Г. Шпета	378
О понятіи естественнаго права у Канта и Гегеля. С. Ке- чекьяна	438

Критика и библіографія.

I. Обзоръ книгъ.

Досократики. Первые греческіе мыслители въ ихъ твореніяхъ, въ свидѣтельствахъ древности и въ свѣтъ новѣйшихъ изслѣдованій. Историко-критическій обзоръ и переводъ фрагментовъ, доксографическаго и біографическаго матеріала Александра Маковельскаго, приватъ-доцента Казанскаго Университета. Часть первая (доэлеатовскій періодъ). Казань. Изданіе книжнаго магазина М. А. Голубева. 1914. Ст. XL+211. Ц. 2 рубля. **П. Блонскаго** 458

2. Библіографическій листокъ 461

Условія для соисканія премии **Д. Столыпина** 463

Положеніе о премии имени **Вл. С. Соловьева** 464

Міръ какъ органическое цѣлое.¹⁾

ГЛАВА VI.

Царство гармоніи или царство Духа.

Міръ гармоніи есть совершенное твореніе Божіе, состоящее изъ множества существъ, изъ которыхъ каждое по-своему живетъ въ Богѣ и для Бога и, въ силу такого единства цѣли, всѣ они живутъ также другъ въ другѣ и другъ для друга. Это—подлинное Царство Божіе. Множественность въ этомъ царствѣ обусловлена только идеальными отличіями одного члена отъ другого, т.-е. индивидуализирующими противоположностями, безъ всякаго участія противоборствующихъ противоположностей, а, слѣдовательно, и безъ всякой вражды однихъ существъ къ другимъ. Здѣсь нѣтъ эгоистическаго обособленія и взаимоисключенія. Всякая часть этого царства существуетъ для цѣлаго и, наоборотъ, цѣлое существуетъ для всякой части. Мало того, *вслѣдствіе* *полнаго* *взаимопроникновенія* всего всѣмъ здѣсь исчезаетъ различіе между частью и цѣлымъ: *всякая часть здѣсь есть цѣлое*. Осуществленіе принциповъ органическаго строенія здѣсь доведено до предѣла. Это—вполнѣ совершенный организмъ.

Такое гармоническое бытіе кажется столь далекимъ отъ насъ, столь непохожимъ на обитаемое нами царство вражды, что, повидимому, созерцаніе его невозможно, и описаніе его, хотя бы и произведенное въ самыхъ общихъ

1) См. № 127 „Вопр. Фил.“.

Вопросы философіи, кн. 128.

чертахъ, можетъ произвести впечатлѣніе пустого набора словъ. Между тѣмъ, на дѣлѣ, царство гармоніи ближе къ намъ, чѣмъ мы думаемъ; только подъ вліяніемъ ложныхъ теорій и односторонняго направленія вниманія на другія области вселенной оно кажется чѣмъ-то совершенно чуждымъ. Попробуемъ приблизиться къ нему слѣдующимъ путемъ. Нашъ міръ вражды, какъ установлено выше, необходимо содержитъ въ себѣ, хотя бы отчасти, сторону гармоніи; сосредоточимся на ней и такимъ образомъ подготовимъ себя къ пониманію свойствъ гармоничнаго міра. Обратимся къ содержанию какой-либо науки, изучающей только гармоничныя стороны міра, такова, напр., логика, и представимъ себѣ, какъ мы владѣемъ ея составомъ послѣ упорныхъ, настойчивыхъ занятій ею. Когда студентъ, пришедшій на экзамень изъ логики, хочетъ провѣрить себя, знаетъ-ли онъ отчетливо содержаніе этой науки, обыкновенно онъ находитъ въ своемъ умѣ прежде всего какую-то пугающую его пустоту. Встревоженный какъ бы полнымъ отсутствіемъ знаній, онъ усиливается припомнить хоть что-нибудь и съ трудомъ добываетъ изъ нѣдръ своей памяти обрывки различныхъ ученій — о силлогизмѣ, о логическихъ законахъ мышленія и т. п. То же самое лицо послѣ многолѣтнихъ занятій логикой, сдѣлавшись специалистомъ по этой наукѣ, находитъ въ своемъ умѣ рѣзко иную картину. На вопросъ, что такое логика, передъ его умственнымъ взоромъ встаетъ *система* логики сразу, какъ единое цѣлое: ученіе о сужденіи, объ умозаключеніи, о роли логическихъ законовъ мышленія и т. п. гармонически сочетаются другъ съ другомъ, взаимно проникаютъ и дополняютъ другъ друга, образуя недѣлимый стройный организмъ.

Такое пребываніе въ мірѣ сверхвременнаго единства и гармоніи встрѣчается также въ эстетическомъ созерцаніи и особенно эстетическомъ творествѣ. Художественный замыселъ предстоить умственному взору поэта, какъ единое сверхвременное цѣлое, которое руководитъ возникающимъ затѣмъ во времени длиннымъ процессомъ актовъ,

создающихъ временное прекрасное цѣлое. Осуществленное художественное произведеніе тоже таитъ въ себѣ такую сверхвременную цѣлость и взоръ творца можетъ уловить ее. Такъ, Моцартъ сообщаетъ слѣдующее о процессѣ своего творчества: „мысль все разрастается и я все расширяю и уясняю ее, пьеса оказывается почти готовою въ моей головѣ, хотя бы она и была длинна, такъ что впослѣдствіи я охватываю ее въ душѣ однимъ взглядомъ, какъ прекрасную картину или красиваго человѣка, и слышу ее въ изображеніи вовсе не послѣдовательно, какъ она должна была выразиться, а какъ бы сразу, въ цѣломъ. Вотъ это такъ пирушка! Все изобрѣтеніе и обработка происходитъ во мнѣ, какъ въ прекрасномъ глубокомъ снѣ, но такой обзоръ всего сразу лучше всего“. Каждый изъ насъ, хотя бы въ слабой степени, способенъ переживать такіе моменты художественнаго созерцанія. Они поражаютъ и безконечною полнотою созерцаемаго и способностью созерцающаго охватить сразу эту безконечность. Это моменты величайшаго напряженія жизни, приближенія къ идеальному осуществленію ея.

Разсматривая такія идеальныя цѣлыя, напр., систему науки, нетрудно найти въ нихъ и понять тѣ свойства, которыя Плотинъ приписываетъ умопостигаемому міру. „Здѣсь“ (въ чувственномъ мірѣ), говоритъ Плотинъ, „каждая часть происходитъ изъ другой части и остается только частью, тамъ-же (въ умопостигаемомъ мірѣ) всякая часть происходитъ изъ цѣлаго, причемъ цѣлое и часть совпадаютъ. Кажется частью, а для остраго глаза, какъ у миеологическаго Линкея, который, говорятъ, видѣлъ внутренность земли, открывается, какъ цѣлое“.¹⁾

Представимъ себѣ теперь, что части идеальнаго цѣлаго суть не бѣдныя содержаніемъ отвлеченныя идеи, вродѣ закона противорѣчія, а безконечныя существа, и всѣ они находятъ другъ къ другу въ тѣхъ-же отношеніяхъ глубочай-

¹⁾ Плотинъ, Энн. V, 8, 4.

шаго взаимопроникновения, какія существуют въ идеальной системѣ науки объ идеальномъ. Тогда передъ нами предстанетъ изумительный міръ. Тамъ, говоритъ Плотинъ, „всякое существо объемлетъ въ себѣ весь міръ и созерцаетъ его цѣликомъ во всякомъ другомъ существѣ, такъ что повсюду находится все, и все есть все, и каждое есть все и безпредѣленъ блескъ этого міра“. ¹⁾

Единство умопостигаемаго міра есть не функциональная зависимость отвлеченныхъ идей, а *общеніе существъ*, живущихъ совершенно безконечною жизнью. Поэтому Плотинъ, слѣдуя традиціямъ античнаго міра, называетъ его *дружбою*; однако правильнѣе было бы назвать его *любовью*. ²⁾

Жизнь въ такомъ мірѣ не утомляетъ и не пресыщаетъ потому, что въ ней нѣтъ никакой односторонности. Ненасытность свойственна этому міру, говоритъ Плотинъ, лишь въ томъ смыслѣ, что удовлетвореніе желанія не влечетъ за собою пренебреженія къ удовлетворившему его ³⁾ — столь чиста и безконечна всякая сторона этой жизни. Такой міръ есть сама живая мудрость, *Софія*. ⁴⁾ Понять органическую цѣльность этого существа намъ трудно потому, что мы привыкли ошибочно думать, будто наука есть „собраніе положеній, между тѣмъ какъ это невѣрно даже и въ отношеніи къ земной наукѣ“. ⁵⁾ Рѣчь здѣсь идетъ о такой Мудрости, „которая не складывается изъ теоремъ, но есть единое цѣлое; она не получается путемъ сочетанія многого въ одно, а наоборотъ, предлежитъ, какъ единое, для анализа на многое“. ⁶⁾

Труднѣе всего понять сверхвременность жизни этого міра. Намъ кажется, что отсутствіе теченія во времени есть не жизнь, а мертвый покой. Чтобы освободиться отъ этой иллюзіи, нужно научиться различать два типа отри-

1) Плотинъ, Энн. V, 8, 4.

2) Тамъ-же VI, 7, 14.

3) Тамъ-же V, 8, 4

4) Тамъ-же V, 8, 4.

5) Тамъ-же.

6) Тамъ-же V, 8, 5.

цаній конечныхъ положительныхъ опредѣленій: отрицаніе, ведущее въ область низшую, чѣмъ отрицаемое, и, наоборотъ, отрицаніе, ведущее въ болѣе высокую область. Объ этомъ была уже рѣчь въ главѣ о Богѣ. Абсолютное не есть волящее существо; это не значить, что оно безвольное, наоборотъ, оно стоитъ выше той ограниченной активности, которая связана съ желаніемъ, постановкою цѣли и достиженіемъ ея. Абсолютное не есть личное существо не въ смыслѣ безличности, а въ смыслѣ сверхличности и т. п.

Еще понятнѣе будетъ, о чемъ идетъ рѣчь, если привести примѣръ, не выводящій за предѣлы обитаемаго нами міра. Отрицающа двухмѣрную протяженность, я могу спуститься или ниже ея въ область линейной протяженности, или выше ея въ область трехмѣрной объемности; двухмѣрная протяженность есть нѣчто подчиненное объемности; къ ней можно перейти отъ объемности только путемъ обѣднѣнія пространства, путемъ уменьшенія его содержанія.

Вернемся теперь къ сверхвременному. Если представить себѣ остановку временного *процесса*, т. е. фиксировать содержаніе какого-либо момента времени и продлить его, то получится мертвый покой,—состояніе, къ которому приближается душевная жизнь человѣка въ случаѣ усталости или подавленности. Сверхвременное бытіе обладаетъ противоположными свойствами. Представимъ себѣ ускоренность, отчасти усложненность временного процесса въ такой мѣрѣ, что, напр., переживанія, наполняющія нормально десять лѣтъ, осуществились бы въ теченіе одной секунды; такая сложность не была бы только измѣненіемъ отношеній между событіями, она сопутствовалась бы глубокимъ преобразованиемъ самаго содержанія душевной жизни; въ самомъ дѣлѣ, если обратить вниманіе на ту сторону времени, которую подчеркнулъ Бергсонъ, именно цѣлостность его, взаимопроникновеніе прошлаго, настоящаго и будущаго, то станетъ ясно, что жизнь такого существа болѣе цѣльна: въ ней все десятилѣтнее содержаніе такъ взаимопроник-

нито и сразу есть, какъ у насъ взаимопроникнуто и сразу есть все то, что мы переживаемъ въ теченіе секунды. Увеличивая сложность и связность, можно, наконецъ, дойти до мысли о *бытіи новаго типа*, столь-же отличномъ отъ временнаго бытія, какъ плоскость отличается отъ линіи. Такое бытіе не можетъ быть получено путемъ накладыванія временныхъ рядовъ другъ на друга, какъ и плоскость не можетъ быть получена путемъ прикладыванія прямыхъ линій: оно безконечно богаче временнаго бытія, какъ и плоскость безконечно сложнѣе, чѣмъ прямая линія. Характеръ этого бытія нельзя опредѣлить ни какъ временной покоя, ни какъ временная дѣятельность, потому что въ немъ нѣтъ отрицательныхъ чертъ того и другого: здѣсь нѣтъ задержки жизни, свойственной временному покою, но нѣтъ также и перехода отъ одного состоянія къ другому въ смыслѣ утраты одного и еще неизмѣняемаго другого. Съ другой стороны, это бытіе сразу совмѣщаетъ въ себѣ цѣнныя положительныя стороны и покоя и дѣятельности: въ немъ есть спокойствіе (блаженное довольство) покоя и вмѣстѣ съ тѣмъ полнота бытія дѣятельности: это дѣятельность безъ потерь и безъ нащупываній, безъ лишеній и незаполненности.

Такую высшую форму жизни Плотинъ обозначилъ словомъ *Noûs*. Слѣдуя великому греческому философу, мы будемъ называть ее словомъ *Духъ*.¹⁾

Согласно ученію Плотина, жизнь Духа сполна сверхвременна, она не содержитъ въ себѣ *никакихъ измѣненій* и, слѣдовательно, ничего хотя бы отдаленно похожаго на временной процессъ. И въ самомъ дѣлѣ, тотъ типъ временнаго процесса, который наиболѣе знакомъ намъ по наблюденію надъ нашею собственною *душевною* (психическою) жизнью или *матеріальною* природою, невозможенъ въ царствѣ Духа.

¹⁾ Греческое слово *Noûs*, въ томъ смыслѣ, который оно имѣетъ у Плотина, слѣдуетъ переводить терминомъ Духъ, а не Разумъ для того, чтобы подчеркнуть, что рѣчь идетъ не объ отвлеченно-идеальномъ бытіи, напр., не о сочетаніи *логическихъ принциповъ*, а о конкретно-идеальномъ, живомъ существѣ высшаго типа.

Въ самомъ дѣлѣ, нашъ временной процессъ есть рядъ измѣненій, совершающихся въ двухъ направлѣнїяхъ: одни звенья ряда прибываютъ, а другїя отмѣняются, утрачиваются, умираютъ и, если и сохраняютъ свое значеніе, то лишь отрывочно, въ тѣ моменты, когда становятся предметами воспоминанія. Такой характеръ измѣненія указываетъ на существованіе противоборствующихъ противоположностей, распадовъ, взаимныхъ вытѣсненій, слѣдовательно, онъ возможенъ лишь въ царствѣ вражды, но не въ царствѣ Духа. Никто однако еще не доказалъ, будто всякое измѣненіе и, слѣдовательно, всякій временной процессъ долженъ протекать по этому типу. Философы нерѣдко говорятъ о возможности иного, болѣе совершеннаго времени. Въ русской философской литературѣ такой высшій типъ времени прекрасно обрисованъ въ книгѣ С. А. Алексѣева „Мысль и дѣйствительность“. Алексѣевъ поясняетъ свое ученіе съ помощью слѣдующаго примѣра, который, конечно, подводитъ къ искомому предмету, но не даетъ вполнѣ адекватнаго выраженія его: „На нашемъ столѣ стоитъ букетъ свѣжесорванныхъ цвѣтовъ. Что цвѣты непрестанно измѣняются, это мы прекрасно знаемъ теоретически и замѣчаемъ путемъ непосредственнаго наблюденія. Если вчера они были не вполнѣ распустившіеся, то сегодня они развернуты гораздо полнѣе. Разсматривая теоретически, мы должны бы сказать: вчерашняго букета уже нѣтъ, онъ канулъ вмѣстѣ со вчерашнимъ днемъ въ безвозвратное прошедшее. Однако, жизненно дѣло происходитъ иначе. Мы вовсе не вспоминаемъ о вчерашнемъ букетѣ, не вспоминаемъ потому, что букетъ для насъ не былъ, а сейчасъ есть. Теоретически представляемый букетъ вчерашняго дня исчезъ, но живой букетъ нашего опыта стоитъ, и то, что онъ сталъ еще лучше, не даетъ намъ никакого повода создавать его прошедшее и считать его за что-то какъ-то нами утерянное въ прошломъ. Но оставимъ нашъ букетъ простоять еще нѣсколько дней, и въ какое-нибудь утро намъ придется его только вспомнить, сказавши, что букетъ былъ

на рѣдкость хорошъ. Разсматривая теоретически, это какъ-будто совершенно непослѣдовательно. Цвѣты мѣнялись непрерывно. И однако это ихъ измѣненіе не превращало букета въ прошедшее до того момента, какъ онъ сталъ увядать. И лишь увядшіе цвѣты, оставаясь по существу цвѣтами, создали для насъ прошедшее этихъ цвѣтовъ. Изъ этого слѣдуетъ, что одно лишь измѣненіе не создаетъ еще прошедшаго, но лишь измѣненіе опредѣленнаго рода. На нашемъ примѣрѣ мы легко можемъ увидѣть, какія именно измѣненія приводятъ временное теченіе къ образованію прошедшаго. Измѣненіе можетъ состоять, во 1-хъ, въ ростѣ или развитіи той или иной реальности и, во-2-хъ, въ убыли и ея уничтоженіи. Мы можемъ это схематически представить въ видѣ нарастанія или убыванія буквеннаго ряда. Сочетаніе первыхъ трехъ буквъ алфавита, а, б, в, можетъ измѣняться тремя способами: 1) оно можетъ обогащаться слѣдующими буквами алфавита г, д, е, и т. д., не теряя при этомъ ни одной буквы изъ своей наличности; 2) оно можетъ терять послѣдовательно одну букву за другой, не обогащаясь при этомъ новыми и, наконецъ, 3) возможный случай, когда сочетаніе трехъ буквъ алфавита какъ бы движется по алфавиту по направленію отъ его начала къ концу, т. е. когда оно, теряя предыдущіе члены, обогащается новыми послѣдующими.“¹⁾

Наша душевная жизнь протекаетъ почти вполнѣ по *третьей* схемѣ. Возможно однако существо, дѣятельность котораго осуществляется по *первой* схемѣ: тогда для него временной процессъ будетъ состоять изъ настоящаго и будущаго, но въ немъ не будетъ ничего прошедшаго. „Если прибавка d“, говоритъ С. А. Алексѣевъ, „не нарушаетъ ни въ какомъ отношеніи единства прежнихъ состояній а, б, с, если это дѣйствительно только прибавка, не несущая никакой реальной убыли, то что-же заставить насъ воспринимать находящееся на-лицо а, б, с, какъ исчезнувшее въ прошедшее. Для математика, конечно, а, б, с, d есть

¹⁾ С. А. Алексѣевъ, „Мысль и дѣйствительность“, стр. 307.

нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ а, b, c, и разъ а, b, c смѣнилось а, b, c, d, то это значитъ, что оно исчезло. Но жизнь не математика, она оцѣниваетъ явленія не только съ точки зрѣнія количества, но и съ точки зрѣнія качества и, болѣе того, съ точки зрѣнія того единства, которое всегда выражается въ тѣхъ или иныхъ качествахъ. И если при перемѣнѣ тѣхъ или иныхъ качествъ и количествъ выражаемое ими единство не только не гибнетъ, но выражается еще полнѣе, чѣмъ прежде, то о чемъ-либо прошедшемъ нѣтъ и никакого сознанія¹⁾

Такія измѣненія можно назвать *положительными*, чтобы подчеркнуть, что въ нихъ есть только приобрѣтенія, связанные съ отрицаніемъ отрицанія (отрицаніемъ неполноты), но не утраты какихъ-либо содержаній. Также и время этого типа можно назвать *положительнымъ временемъ*. Царство Духа не только можетъ, но и должно содержать въ себѣ такія положительныя измѣненія, связанные съ высшею формою временного процесса. Въ самомъ дѣлѣ, какъ сверхвременная сущность, Духъ еще не содержитъ въ себѣ всей полноты бытія, иначе онъ былъ бы Абсолютнымъ. Слѣдовательно, передъ царствомъ Духа стоитъ задача обрѣтать все большую и большую полноту бытія, и эта задача разрѣшима лишь въ смыслѣ безконечнаго приближенія къ предѣлу въ безконечномъ временномъ процессѣ измѣненія. Однако существенныя свойства царства Духа принадлежать и этому процессу и придаютъ ему своеобразный характеръ, рѣзко отличный отъ временного процесса, присущаго царству вражды. Прежде всего дѣятельности Духа присуща та высшая степень органичности, которая вообще характерна для царства Духа. Она состоитъ въ томъ, что 1) каждая часть царства духа существуетъ для цѣлаго, 2) цѣлое существуетъ для каждой части и 3) каждая часть есть цѣлое. Слѣдовательно, во временномъ процессѣ нѣтъ дѣятельностей Духа, которыя были бы *только средствомъ*, всякій моментъ жизни Духа обладаетъ

¹⁾ Тамъ-же стр. 308 с.

абсолютною цѣнностью также и самъ по себѣ, каждый изъ нихъ можетъ быть встрѣченъ словами „Остановись, ты такъ прекрасенъ!“; и въ самомъ дѣлѣ, каждый изъ нихъ въ силу своей абсолютной цѣнности *навсегда сохраняетъ свою свѣжесть и силу*, но это не значить, что жизнь Духа задерживается, останавливается на немъ, она течетъ лишь болѣе широкою струею, чѣмъ прежде. Такимъ образомъ, въ царствѣ Духа есть измѣненіе, но нѣтъ отмѣны, нѣтъ умиранія, есть предшествующее и послѣдующее, но нѣтъ отпаденія въ область прошлаго, ведущаго бытіе блѣдныхъ безплотныхъ тѣней.

Остается еще поставить вопросъ, могутъ ли продукты дѣятельности Духа быть протяженными. Безъ сомнѣнія, члены царства Духа способны не только творить жизнь въ себѣ, но и создавать нѣчто внѣ себя. Конечно, внѣшніе продукты дѣятельности ихъ не могутъ быть сверхвременными сущностями (каково творчество Абсолютнаго); они могутъ быть только множествомъ ограниченныхъ сосуществующихъ *процессовъ*, совокупность которыхъ не остается разрозненною, но образуетъ систему, заключенную въ единой формѣ пространства.

На первый взглядъ, правда, это кажется несомнѣстимымъ съ природою Духа, потому что знакомый намъ протяженный міръ состоитъ изъ множества элементовъ, взаимно отталкивающихся, взаимно-непроницаемыхъ, т.-е. находящихся въ отношеніи противоборства и распада, недопустимаго въ царствѣ Духа. Однако въ дѣйствительности всѣ эти свойства принадлежать вовсе не самому пространству вообще, а тому типу пространства, который осуществляется въ царствѣ вражды, и особенно тому содержанію, которымъ это пространство наполнено. Въ самомъ дѣлѣ, пространство царства вражды наполнено матеріею, существенное свойство которой есть взаимная непроницаемость ея частей. Это—характерный продуктъ отношеній противоборствующей противоположности, способный осуществляться вслѣдствіе своей обѣдненной содержательности толь-

ко въ пространствѣ низшаго типа, именно въ пространствѣ съ ограниченнымъ числомъ измѣреній. Представимъ себѣ продукты дѣятельностей, свободные отъ такихъ недостатковъ, и тогда окажется, что нѣтъ препятствій для того, чтобы они входили въ составъ царства Духа. Правда, въ результатѣ получится протяженный міръ, еще менѣе похожій на наше пространство, чѣмъ временной процессъ Духа походитъ на наше время. Во-первыхъ, продукты, наполняющіе это пространство, пронизаемы другъ для друга, наподобіе того, какъ свѣтъ и аромать могутъ наполнять одну и ту же сферу. Во-вторыхъ, всякая часть этого міра въ какомъ-либо направленіи смежна со всякою другою частью его. Это значить, что пространство, присущее царству Духа, имѣетъ безконечное множество измѣреній. Конечно, такое пространство есть предѣлъ, мало похожій на то безконечно далекое отъ предѣла трехмѣрное пространство, которое служить ареною дѣятельности человѣка. Въ немъ, напр., движеніе *B* по направленію къ *C* не сопровождается удаленіемъ отъ *A*, такъ какъ при всякомъ положеніи *B* сохраняется въ какомъ-либо смыслѣ его смежонсть съ *A*.

Ради какой цѣли существуетъ царство Духа? Если этотъ вопросъ предложить съ точки зрѣнія Абсолютнаго, т.-е. желая узнать, какой цѣли стремится достигнуть Абсолютное, творя такой міръ, то отвѣта на него получить нельзя, потому что онъ не имѣетъ смысла: онъ предполагаетъ въ Абсолютномъ самомъ по себѣ постановку цѣлей, между тѣмъ какъ Абсолютное само по себѣ стоитъ выше всякихъ такихъ опредѣленій. Но тотъ-же вопросъ можетъ быть поставленъ съ точки зрѣнія самого царства Духа, и отвѣтъ на него найти не трудно: оправданіе и смыслъ этого царства заключается въ его совершенствѣ, въ томъ, что его жизнь есть совершенное Добро и Красота.

Заслуга *созиданія* такой прекрасной жизни принадлежитъ самому царству Духа, такъ какъ она осуществляется членами этого царства вполнѣ свободно, добровольно, по собственному почину. Мы не занимаемся здѣсь этикою и по-

тому не собираемся развивать мысль, что добро и красота возможны лишь тамъ, гдѣ есть свобода. Высказанное здѣсь утверждѣніе, что Царство Духа есть царство свободы, само собою вытекаетъ изъ развитыхъ выше *метафизическихъ* ученій о строеніи его. Остается только показать, какъ оно связано съ предыдущими ученіями и устранить нѣкоторыя недоразумѣнія, препятствующія допущенію свободы.

Прежде всего очевидно, что свобода присуща членамъ царства Духа, по крайней мѣрѣ, въ *отрицательномъ* смыслѣ, именно по крайней мѣрѣ въ смыслѣ отсутствія принужденія извнѣ. Внутри царства Духа такая свобода cadaго члена въ отношеніи къ остальнымъ несомнѣнно существуетъ. Это явствуетъ изъ того, что въ царствѣ Духа нѣтъ взаимно-исключенія: различные члены его идеально *отличаются* другъ отъ друга, но не *противоборствуютъ* другъ другу. Если бы въ этомъ царствѣ существовало принужденіе, то это значило бы, что члены его не только отличаются другъ отъ друга, но и *несовмѣстимы* другъ съ другомъ, т.-е. распадаются на взаимно непроницаемыя сферы, слѣдовательно, образуютъ нѣчто прямо противоположное тому, что было обрисовано выше, какъ царство Духа. Итакъ, отсутствіе распадѣвъ въ царствѣ Духа указываетъ на то, что всѣ члены его живутъ, какъ одно существо: силы одного добровольно и безраздѣльно предоставлены въ пользу остальныхъ членовъ и наоборотъ; такъ что для cadaго существа здѣсь возможна полнота творчества безъ всякаго противодѣйствія, приказаній, требованій, просьбъ и угрозъ, вообще явленій, неизбѣжныхъ тамъ, гдѣ есть распадъ, т.-е. существа, обладающія непроницаемою сферою самости.

Но, кромѣ Царства Духа, есть еще Абсолютное, которое относится къ міру, какъ творецъ къ своему творенію. Не находится ли царство Духа въ совершенномъ подчиненіи своему Творцу, гораздо болѣе насильственнымъ, чѣмъ тѣ формы подчиненія, какія встрѣчаются внутри міра, напр., въ ряду причинъ и дѣйствій?—Собственно, этотъ вопросъ

былъ уже поднять выше и рѣшенъ отрицательно. Въ самомъ дѣлѣ, если бы міръ не былъ свободенъ въ отношеніи къ Абсолютному, то это означало бы, или что міра какъ чего-то отдѣльнаго отъ Абсолютнаго нѣтъ (напр., онъ относится къ Абсолютному, какъ проявленіе субстанции къ самой субстанции), или же, что міръ есть нѣчто отдѣльное отъ Абсолютнаго, находящееся къ нему въ отношеніи взаимной противоборствующей противоположности и въ этой борьбѣ *покоряющееся* ему. Выше было показано, что ни то, ни другое невозможно. Міръ, правда, не можетъ быть первоначальнымъ; онъ можетъ существовать не иначе, какъ благодаря творческому акту Абсолютнаго, но это твореніе есть созиданіе множества существъ, образующихъ *конкретное единство*, т.-е. единство жизни всѣхъ въ добровольномъ, свободномъ единеніи съ Абсолютнымъ (иначе единство было-бы только въ видѣ отвлеченной идеи).

Остается лишь еще устранить одно недоразумѣніе, которое можетъ быть вызвано слѣдующими соображеніями. Если Богъ есть не Зодчій, а Творецъ царства Духа, то, повидимому, все содержаніе этого царства сполна опредѣлено Богомъ и потому непонятно, какимъ образомъ оно могло бы быть свободнымъ въ отношеніи къ Богу. Когда архитекторъ строить зданіе, то матеріаль постройки не созданъ имъ, и потому зданіе есть нѣчто въ значительной мѣрѣ независимое отъ него, но какая же возможна независимость тамъ, гдѣ одна сторона есть Абсолютный творецъ, а другая сторона—тварь?

Чтобы устранить это недоразумѣніе, нужно различать сотворенныя Абсолютнымъ *субстанции* и затѣмъ *жизнь* этихъ субстанцій. Сама субстанція, какъ сверхвременная сила, конечно, сполна сотворена Абсолютнымъ, но *проявленія* этой силы, т.-е. *жизнедѣятельность* субстанции есть, въ свою очередь, дѣло ея собственнаго творчества, вносящее въ міръ нѣчто совершенно *нового, иного*, чѣмъ то, что опредѣлено къ бытію самимъ Абсолютнымъ. Выше уже было показано, что эта дѣятельность не можетъ быть вынуждена у субстанции

путемъ принужденія ея извнѣ Абсолютнымъ въ формѣ противоборствующей противоположности. Поэтому тотъ, кто хотѣлъ бы и теперь отстаивать еще мысль о зависимости жизни субстанціи отъ Абсолютнаго, долженъ былъ бы сослаться на нѣкоторую, пожалуй, наихудшую форму зависимости, осуществляющуюся безъ всякой борьбы и состоящую въ слѣдующемъ: бываютъ случаи, когда зависящая отъ какихъ либо причинъ вещь получаетъ отъ этихъ причинъ *такую природу* (такое esse), которую предопредѣляются обнаруженія самой этой вещи въ направленіи, предуказанномъ ея причинами. „Operari sequitur esse“ („дѣйствіе сообразно съ бытіемъ“, т.-е. съ природою дѣятеля), а если esse какой-либо вещи зависитъ отъ создавшихъ ее причинъ, то въ такомъ случаѣ даже и дѣйствія самой этой вещи обусловлены въ конечномъ итогѣ не ею, а создавшими ее причинами.

Пояснимъ тезисъ „operari sequitur esse“ примѣрами, и тогда будетъ ясно, въ какихъ границахъ онъ имѣетъ смыслъ *стѣсненія свободы*. Въ случаѣ превращеній энергіи, напр., механической въ тепловую, количество энергіи въ дѣйствіи остается тѣмъ-же, что и въ причинѣ; точно также, каковы бы ни были химическія превращенія, масса взаимодействующихъ веществъ послѣ ряда реакцій остается тою-же, какою она была до начала реакцій; машина выполняетъ дѣйствія по строго опредѣленному типу, зависящему отъ соотношенія ея колесъ, рычаговъ и т. п., сообразно отвлеченной идеѣ цѣли, которую имѣлъ въ виду инженеръ, построившій ее. Во всѣхъ приведенныхъ случаяхъ дѣйствіе въ самомъ дѣлѣ зависитъ отъ бытія въ смыслѣ ограниченія свободы, но происходитъ это лишь въ той мѣрѣ, въ какой дѣйствіе и причина содержатъ въ себѣ *тождественный* элементъ — количество энергіи, количество вещества, отвлеченную идею инженера и т. п.; но этотъ тождественный элементъ не есть дѣйствіе въ дѣйствіи, онъ мертвенно передается сквозь дѣйствіе сначала и до конца въ одномъ и томъ-же видѣ; слѣдовательно, можно сказать, что зави-

симость дѣйствованія отъ бытія ограничиваетъ свободу лишь постольку, поскольку дѣйствованіе есть не сполна творчество, поскольку въ дѣйствованіи есть недѣятельная сторона. Если бы дѣйствіе во всѣхъ отношеніяхъ было лишено творческаго характера, то оно было бы во всѣхъ отношеніяхъ тождественно своей причинѣ; иными словами, тогда дѣйствія вовсе не было бы. Въ дѣйствительности, продуктъ никогда не бываетъ вполне тождественнымъ со своею причиною; мы потому и отличаемъ его отъ причины, что въ немъ есть нѣчто новое, *творчески* осуществленное; насколько такой элементъ въ дѣйствіи есть, настолько терять силу тотъ смыслъ положенія *operari sequitur esse*, который ограничиваетъ свободу, настолько дѣятель оказывается не связаннымъ въ дѣйствіи своею природою. Въ свою очередь, и продуктъ такой творческой дѣятельности, обладая *новою* въ сравненіи со своею причиною природою, способенъ внести въ міръ *отъ себя* совершенно новыя дѣйствія.

Итакъ, чѣмъ больше въ какой-либо дѣятельности творчества, тѣмъ большею свободою обладаетъ не только творящее существо, но и сотворенный имъ продуктъ. Это явленіе особенно знакомо намъ въ области высшихъ созданій человѣческаго духа, напр., въ сферѣ художественнаго творчества, нравственной дѣятельности, социальнаго строительства и т. п. Художественное произведеніе, напр., живетъ внѣ ума своего творца такъ интенсивно и приноситъ столь неожиданные плоды, что самъ творецъ стоитъ въ изумленіи передъ своимъ созданіемъ. Таково положеніе даже въ ряду причинныхъ дѣйствій, т.-е. тамъ, гдѣ существуетъ только *относительное творчество*. Между тѣмъ царство Духа есть продуктъ *абсолютнаго творенія*; оно сполна творчески вызвано изъ небытія къ бытію Абсолютнымъ; поэтому оно обладаетъ *совершенно иною природою*, чѣмъ Абсолютное само по себѣ, и, слѣдовательно, свобода отъ Абсолютнаго присуща ему въ высшей мѣрѣ.

Выше было сказано, что члены царства Духа также и въ отношеніи другъ къ другу свободны въ своихъ дѣятель-

ностяхъ въ высшей мѣрѣ. Въ самомъ дѣлѣ, въ царствѣ вражды, гдѣ есть распадъ на противоборствующія другъ другу противоположности, продукты дѣятельностей являются результатомъ относительнаго творчества, направленнаго на неподатливый сопротивляющійся матеріаль. Скульпторъ, создающій изъ мрамора прекрасную статую, не творитъ самага матеріала статуи, а пользуется имъ въ готовомъ видѣ, мало приспособленномъ къ его творческому замыслу; поэтому созданіе искусства оказывается сколоченнымъ изъ разнородныхъ, не вполне подходящихъ матеріаловъ и постольку оно въ значительной степени мертво. Даже тѣ продукты человѣческаго творчества, которые въ меньшей степени требуютъ матеріальнаго воплощенія, напр., поэтическіе образы, выраженные словомъ и пребывающіе въ фантазіи поэта и его читателей, все-же содержатъ въ себѣ кое-что неорганическое и потому безжизненное. Поэтъ не сполна творитъ образъ, отчасти онъ пользуется для созиданія его многими, разнородными воспоминаніями, которыя сами по себѣ такъ-же не прилажены другъ къ другу и не вполне соотвѣтствуютъ творческому замыслу, какъ и матеріалы, употребляемые архитекторомъ для построенія храма. Поэтому, хотя высшіе продукты творчества человѣка сами въ свою очередь творчески дѣйственны въ исторіи человѣчества, все-же въ нихъ есть также и сторона безжизненности. Такого безжизненнаго придатка нѣтъ въ царствѣ Духа, потому что оно есть результатъ Абсолютнаго цѣлостнаго творенія; членамъ этого царства предоставлена *возможность* продолжить эту цѣлостность также и въ своей самостоятельной жизни. Если члены этого царства осуществляютъ *конкретное единство*, именно живутъ въ Богѣ и такимъ образомъ также другъ въ другѣ, то возвышенный творческій замыселъ каждаго члена этого царства встрѣчаетъ живое полное содѣйствіе въ остальныхъ членахъ царства Духа и совмѣстно осуществленный продуктъ оказывается пластичнымъ во всѣхъ направленіяхъ, проникнутымъ жизнью до послѣдней глу-

бины. Такимъ образомъ царство Духа оказывается способнымъ къ творчеству въ высшей степени, возможной въ мірѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ оно проявляетъ и свободу въ полной мѣрѣ.

Дѣятельность каждаго члена царства Духа, будучи свободною, можетъ пойти или по пути добровольнаго соединенія всѣхъ силъ и образованія царства Божія, пребывающаго въ неразрывномъ единствѣ съ Абсолютнымъ, или же по пути самовольнаго, исключительнаго утвержденія своей личной *самости*, стремящейся быть Абсолютнымъ и все покорить *себѣ*. Такая самость, не будучи въ силахъ подчинить себѣ Царство Божіе и Бога, оказывается *отпадающею* отъ нихъ, *уединенною*, и въ этомъ своемъ уединеніи она *отдѣна* творческими силами; поэтому ея обнаруженія создаютъ лишь несовершенный міръ, обитаемое нами царство вражды. Слѣдующая глава будетъ посвящена разсмотрѣнію свойствъ этого царства, и тогда путемъ противоположенія обнаружатся нѣкоторыя черты Царства Духа, оставшіяся пока не выясненными, а теперь необходимо сказать еще нѣсколько словъ объ отношеніи между Богомъ и царствомъ Духа, а также міромъ вообще.

Богъ есть Творецъ міра, именно царства Духа. Но однимъ лишь отношеніемъ творенія связь Его съ міромъ не можетъ исчерпываться. Въ самомъ дѣлѣ, область Духа есть Царство Божіе, потому что всѣ члены этого царства живутъ въ Богѣ и для Бога. Жизнь ихъ есть *временной творческой процессъ* созиданія безконечной полноты бытія; слѣдовательно, она можетъ быть жизнью въ Богѣ только въ томъ случаѣ, если также и самъ Богъ, стоя во главѣ своего царства, зачинаетъ и осуществляетъ такой творческой временной процессъ, предоставляя своимъ тварямъ соучаствовать въ немъ. Въ этомъ направленіи и въ этомъ смыслѣ Богъ такъ глубоко вступаетъ въ міръ, что связь между нимъ и царствомъ Духа оказывается подобною связямъ, существующимъ между членами царства духа. Богъ подлинно есть благой царь этого царства.

Религіозная мысль усматриваетъ въ сложной дѣятельности Бога, направленной на міръ, три различныя стороны, соотвѣтственно которымъ она различаетъ въ Богѣ три лица: Бога-Отца, Бога-Сына (Божественный Логосъ) и Бога-Духа Святаго ¹⁾.

Поскольку Богъ участвуетъ въ процессѣ міровой жизни и совершаетъ акты во времени, Онъ можетъ быть названъ субстанціею въ отношеніи къ этимъ своимъ обнаруженіямъ. Отсюда можетъ возникнуть мысль, что не правильно отклонять отъ Абсолютнаго всѣ положительныя опредѣленія; повидимому, вотъ одно изъ нихъ—абсолютное есть субстанція?—Однако такой выводъ несостоятеленъ. Существуетъ глубочайшее различіе между Богомъ, какъ Абсолютнымъ, т.-е. Богомъ самимъ по себѣ, и субстанціями, существующими въ мірѣ. Субстанція не только можетъ вступать во временной процессъ, но и необходимо вступаетъ въ него; безъ этого процесса она не осуществляла бы цѣли и смысла своего бытія. Наоборотъ, Богъ, какъ Абсолютное, вовсе не нуждается во временномъ процессѣ. Только, какъ Творецъ міра, только *въ отношеніи* къ міру и *не для себя*, а ради міра Онъ совершаетъ акты во времени и обнаруживается, какъ субстанція. Слѣдовательно, и положеніе „Богъ есть субстанція“ принадлежитъ только къ области относительнаго богословія. Самъ по себѣ, какъ Абсолютное, Богъ сверхсубстанціаленъ, но въ отношеніи къ міру: Онъ есть субстанція. Мало того, хотя самъ по себѣ Богъ сверхсубстанціаленъ и, слѣдовательно, сверхличенъ (или вѣрнѣе, именно потому, что Богъ самъ по себѣ сверхличенъ), Онъ можетъ обнаруживаться въ отношеніи къ міру: даже не какъ Одно, а какъ Три Лица.

¹⁾ О томъ, какое значеніе для міра можно приписать каждому изъ этихъ трехъ лицъ Пресвятой Троицы, см., напр., соч. П. Флоренскаго „Столпъ и утвержденіе истинны“, VI, стр. 109—142.

ГЛАВА VII.

Царство вражды или душевно-матеріальное царство.

1. Онтологическій составъ царства вражды.

Всякій членъ царства Духа обладаетъ безконечнымъ содержаніемъ и способенъ принимать участіе въ жизни всего царства Духа, которая безконечно полна во всѣхъ отношеніяхъ въ особенности благодаря тѣсному общенію съ Абсолютнымъ. Но членъ царства Духа, утверждающій исключительно свою самость, ищетъ еще большаго: не только соучастія въ безконечной полнотѣ жизни, но и опредѣленія ея, исходящаго единственно отъ него самого. Отсюда получается результатъ, прямо противоположный поставленной задачѣ. Вмѣсто того, чтобы стать средоточіемъ всего Царства Духа, такой членъ оказывается внѣ сферы Духа. Вмѣсто безконечной общей жизни всѣхъ членовъ Царства Духа, онъ принужденъ довольствоваться лишь тою жизнью, которая можетъ быть создана только его собственными силами, хотя и безконечными, но безконечными не во всѣхъ, а лишь въ нѣкоторомъ опредѣленномъ направленіи. Такая жизнь сравнительно бѣдна содержаніемъ; она не соотвѣтствуетъ задачѣ, поставленной отпадшимъ членомъ Царства Духа, и потому ни одно проявленіе ея не даетъ ему полнаго удовлетворенія, каждое изъ нихъ, едва возникнувъ, отмѣняется, отмираетъ и замѣщается новымъ проявленіемъ. Отсюда получается рядъ измѣненій не чисто положительныхъ, какъ въ Царствѣ Духа, а положительно-отрицательныхъ, образующихъ такой временной процессъ, въ которомъ есть отпаденіе пережитыхъ содержаній въ бездну прошлаго, т.-е. *смерть*.

„Временность“, говоритъ Шеллингъ, „полагается въ вещи вслѣдствіе того, что она не есть на дѣлѣ, по формѣ, или въ дѣйствительности то, чѣмъ она можетъ быть по своей сущности или согласно своей идеѣ“ ¹⁾.

¹⁾ Schelling, *Idéen zu einer Philosophie der Natur*, собр. соч. I отд., II. т. стр. 188.

Съ этой мыслью Шеллинга нельзя не согласиться, присоединивъ однако къ ней оговорку, что рѣчь идетъ не о всякой временности, а только о низшемъ типѣ ея, который можно назвать положительно-отрицательнымъ временемъ въ отличіе отъ положительнаго времени, характернаго для царства Духа. Существенное различіе между этими формами времени заключается въ томъ, что одна изъ нихъ содержитъ въ себѣ явленіе смерти, а другая свободна отъ него. Основаніе этого различія, какъ уже сказано, заключается въ различіи цѣлей членовъ царства Духа и царства вражды: первые достигаютъ общенія съ Абсолютнымъ и участвуютъ въ абсолютной полнотѣ жизни *послѣдовательно*, т.-е. такъ, что каждый шагъ ихъ дѣятельности соотвѣтствуетъ цѣли, даетъ нѣчто новое, иное, чѣмъ то, что уже есть, но присоединяющееся къ сущему въ новомъ отношеніи, такъ что въ царствѣ Духа не возникаетъ противорѣчія и нѣтъ ничего положительнаго, подлежащаго отмѣнѣ: къ нѣкоторой а'товости *присоединяется* въ новомъ направленіи в'товость и т. д. Наоборотъ, всякій членъ царства вражды самъ стремится стать Абсолютнымъ и хочетъ самъ отъ себя создать абсолютную полноту жизни. Всѣ дѣйствія, предпринимаемая для этой цѣли, не только не достигаютъ ея, но и вообще удаляютъ отъ абсолютности, поэтому членъ Царства вражды всегда неудовлетворенъ своею дѣятельностью и принужденъ сполна или отчасти вступать на путь новыхъ дѣятельностей, *противоположныхъ* старому пути и тѣмъ не менѣе принадлежащихъ субъекту *въ томъ же самомъ отношеніи*; такое совмѣщеніе въ одномъ субъектѣ двухъ противоположныхъ дѣятельностей въ одномъ и томъ же отношеніи возможно не иначе, какъ путемъ *отмѣны* первоначальной дѣятельности, перехода ея въ область *прошлаго*, т.-е. путемъ *смерти* ея. Здѣсь логическія противоположности, сталкиваясь другъ съ другомъ въ одномъ и томъ же отношеніи, приводятъ не къ богатству и разнообразію жизни, а къ самоотрицанію. Итакъ, царству вражды присущъ низшій типъ времени—положительно-отри-

цательное время, въ которомъ движеніе впередъ и, слѣдовательно, сохраненіе жизни возможно не иначе, какъ посредствомъ смерти стараго.

Основной источникъ смерти въ этомъ царствѣ есть самоосужденіе, невозможность быть *последовательнымъ* въ своемъ поведеніи и возникающая отсюда неизбѣжность частичнаго самоотрицанія ¹⁾.

Вторымъ источникомъ смерти является наличность противоборствующей противоположности въ царствѣ вражды. Борьба членовъ этого царства другъ противъ друга вносить въ ихъ жизнь глубокія искаженія, и нерѣдко освободиться отъ нихъ, чтобы достойнымъ образомъ продолжать жизнь, можно только путемъ смерти. Почему въ этомъ царствѣ существуютъ противоборствующія противоположности, и къ какой формѣ бытія онѣ приводятъ, объ этомъ будетъ сказано ниже.

Наконецъ, въ-третьихъ, смерть, т.-е. отпаденіе переживаемаго въ область прошлаго, нерѣдко является не прямымъ, а *косвеннымъ* слѣдствіемъ противоборствующей противоположности. Случай этого рода былъ приведенъ уже выше. Два такія состоянія, какъ напр., эстетическое созерцаніе луннаго сіянія на морѣ и чтеніе „Федона“ Платона не могутъ быть совмѣщены не потому, чтобы они сами по себѣ исключали другъ друга, а только потому, что силы существа, живущаго въ царствѣ вражды, *ограничены*, и потому, что *средства* для выполненія этихъ двухъ дѣятельностей отчасти *прямо исключаютъ другъ друга* (напр., различныя положенія глазъ). Во всѣхъ случаяхъ смерть оказывается не полнымъ уничтоженіемъ жизни, а наоборотъ, единствен-

¹⁾ Термину смерть здѣсь придано весьма широкое значеніе—перехода любой сферы жизни въ область прошлаго (напр., когда чувственная любовь лица X къ Y исчезла и отошла въ область прошлаго—это одно изъ явленій смерти. Смертью въ узкомъ смыслѣ принято называть рѣзкій переворотъ въ жизни существа, имѣющаго матеріальный организмъ, переворотъ, связанный, повидимому, съ разрушеніемъ организма. Разница между этимъ видомъ смерти и другими ея видами, соотвѣствующими широкому значенію термина, главнымъ образомъ—количественная, а не въ самомъ существѣ переворота.

нымъ путемъ для сохраненія и продолженія жизни въ ненормальныхъ условіяхъ царства вражды. Положительно-отрицательное время есть истребитель всего несовершеннаго, неудачнаго, ложнаго въ насъ, преграждающаго путь нашему дальнѣйшему развитію.

Основной источникъ всѣхъ несовершенствъ царства вражды заключается въ поставленной имъ ложной цѣли—стать самому Абсолютнымъ. Отсюда возникаетъ *отпаденіе* царства вражды отъ Абсолютнаго и отъ царства Духа, но еще не отношеніе противоборствующей противоположности: въ самомъ дѣлѣ вражда какого-либо существа къ Абсолютному и къ царству Духа не вызываетъ въ нихъ отвѣтной вражды, слѣдовательно, никакой борьбы отсюда не можетъ возникнуть; поэтому враждебное къ Абсолютному и къ царству Духа существо безсильно въ отношеніи къ нимъ, оно не можетъ въ нихъ ничего измѣнить, исказить или стѣснить; свою нелюбовь оно можетъ проявить только въ не принятіи участія въ жизни Абсолютнаго, т.-е. въ отвращеніи, удаленіи отъ любовнаго единенія какъ съ Абсолютнымъ, такъ вмѣстѣ съ тѣмъ и съ царствомъ Духа. Такое отпадшее существо обладаетъ, какъ и все исходящее изъ сферы Духа, безконечнымъ содержаніемъ, но послѣ отпаденія это содержаніе лишается одинаго общаго средоточія и утрачиваетъ также свою *внутреннюю гармонию*. Исключительное самоутвержденіе отпавшаго существа въ цѣломъ, направленное противъ Абсолютнаго и царства Духа, сопровождается вмѣстѣ съ тѣмъ исключительнымъ самоутвержденіемъ безконечнаго множества частей его *также и другъ противъ друга*. Такимъ образомъ возникаетъ сложное царство множества существъ, борющихся другъ противъ друга, такъ какъ каждое изъ нихъ стремится стать Абсолютнымъ въ противоположность своему сосѣду. Впервые отсюда, изъ этой *взаимности* борьбы, возникаютъ *противоборствующія противоположности*, которыми создается особая форма бытія, характерная для царства вражды, именно *одновременная противоположность* взаимно исключających другъ друга, т.-е. непроница-

емыхъ другъ для друга частей міра; иными словами, взаимная борьба приводитъ къ возникновенію *матеріальною* бытія, она низводитъ враждующія существа на степень крайняго возможнаго обособленія, выражающагося въ явленіяхъ, противоположныхъ тому, что есть въ сферѣ Духа, именно въ процессахъ отталкиванія, создающихъ непроницаемыя другъ для друга протяженныя сферы.

Бытіе царства вражды не сводится однако только къ матеріальнымъ процессамъ. Во-первыхъ, въ основѣ этихъ процессовъ находятся сверхвременныя начала, субстанціи, которыя и въ состояніи отпаденія отъ царства Духа, конечно остаются сверхвременными, и только дѣятельности ихъ вмѣсто того, чтобы быть высшими проявленіями духовнаго творчества, пріобрѣтаютъ столь примитивный характеръ, какъ, напр., механическіе акты матеріальнаго отталкиванія. Впрочемъ, дѣятельность ихъ не исчерпывается лишь матеріальными процессами. Въ самомъ дѣлѣ, отпаденіе отъ царства Духа есть результатъ не только исключительнаго *самоутвержденія*, но и жажды *абсолютной полноты жизни* для себя; поскольку субстанціи проявляютъ въ отношеніи другъ къ другу исключительное самоутвержденіе, возникаетъ глубочайшая форма распада ихъ, матеріальный процессъ отталкиванія; но съ другой стороны, поскольку эти субстанціи стремятся къ абсолютной *полнотѣ жизни* для себя, онѣ могутъ достигнуть этой цѣли не иначе, какъ посредствомъ объединенія вокругъ себя хотя бы нѣсколькихъ субстанцій, напр., путемъ созиданія организма или въ формѣ обладанія собственностью, или въ формѣ властолюбиваго господства надъ другими существами и т. п. Всѣ эти дѣятельности содержатъ въ себѣ хотя бы частичное преодоленіе матеріальнаго распада и потому въ нихъ есть нематеріальная сторона, но въ то же время онѣ и не духовны. Можно сказать, что онѣ стоятъ въ промежуткѣ между жизнью Духа и матеріальными процессами. Назовемъ ихъ *психическими* (или душевными) дѣятельностями.

Психическія дѣятельности, въ отличіе отъ духовныхъ,

суть дѣятельности какой-либо самости, осуществляемая ею *для себя*; въ нихъ всегда есть нѣчто негармонирующее съ остальнымъ міромъ и потому онѣ такъ или иначе препятствуютъ чьей-либо жизни; мало того, такъ какъ для достиженія *абсолютной* полноты жизни онѣ не пригодны, то и самого носителя ихъ онѣ никогда вполнѣ не удовлетворяютъ и потому подлежатъ отмѣнѣ, отпаденію въ область прошлаго, т.-е. протекаютъ не въ положительномъ, а въ положительно-отрицательномъ времени.

Другое рѣзкое отличіе психическихъ дѣятельностей отъ духовныхъ заключается въ томъ, что онѣ *неразрывно связаны съ матеріальными процессами*. Въ самомъ дѣлѣ, хотя психическія дѣятельности сами по себѣ нематеріальны и даже достигаютъ преодоленія матеріальной исключительности, все же онѣ осуществляютъ это преодоленіе лишь частично и въ ограниченной сферѣ, а внѣ ея онѣ по самому своему смыслу и содержанию, какъ себялюбивыя и негармонирующія со всѣмъ составомъ міра, ведутъ къ самому ожесточенному взаимоисключенію, въ формѣ матеріальнаго процесса отталкиванія, создающаго взаимно непроницаемыя сферы. Такъ, утоленіе голода, жажды и т. п. для созиданія организма, правда, отчасти сопутствуется преодоленіемъ матеріальной раздробленности, но, съ другой стороны, оно требуетъ механическаго удаленія отъ организма всѣхъ веществъ, вредныхъ для него, а также борьбы за матеріальныя блага съ другими живыми существами, при чемъ эта борьба выражается или въ дѣйствительномъ отталкиваніи другого существа, или въ угрозахъ произвести такое отталкиваніе; такой же характеръ имѣетъ и половая любовь. Въ такихъ же формахъ выражаются и всевозможныя стремленія, связанныя съ накопленіемъ собственности. Даже и такія страсти, какъ властолюбіе и т. п., повидимому, способныя совершенно выйти изъ сферы матеріальныхъ процессовъ, на дѣлѣ неразрывно связаны съ ними. Каждая изъ нихъ имѣетъ цѣлью *исключительное обладаніе* какимъ-либо благомъ, и эта исклю-

чительность необходимо отливається въ форму матеріальнаго процесса; въ самомъ дѣлѣ, благо, само по себѣ доступное такому исключительному обладанію, неизбѣжно имѣеть уже въ самомъ себѣ матеріальную сторону, и, слѣдовательно, психическій процессъ, направленный на него, связанъ съ матеріальными процессами ¹⁾; если же какое-либо благо само по себѣ не предопредѣляетъ, что обладаніе имъ должно быть исключительнымъ, то все же субъектъ, стремящійся къ нему, можетъ въ какомъ-либо отношеніи привнести отъ себя сторону исключительности: таково, напр., обладаніе истинною—положимъ, въ томъ случаѣ, когда ученый хочетъ быть первымъ лицомъ, открывшимъ ее; строго говоря, это значить, что благомъ для него было не само познание истины, а *первенство* открытія и провозглашенія ея; этотъ видъ блага предполагаетъ существованіе *борьбы*, создающей матеріальное разобщеніе, и требуетъ *поддержанія такой борьбы*; такъ, честолюбивый ученый, директоръ лабораторіи, соперничающій со своимъ талантливымъ ученикомъ и опасаящійся остаться позади него въ какомъ-либо изслѣдованіи, способенъ подъ какимъ-либо предлогомъ запретить молодому ученому работу въ своемъ учрежденіи; такое запрещеніе не есть матеріальный актъ отталкиванія, но... молодому ученому извѣстно, что если бы онъ не послушался, то, благодаря искусной организаціи общества и государства, на сцену могли бы явиться дѣятели, которые воочію демонстрировали бы на немъ явленія непроницаемости тѣлѣ.

Психическая дѣятельность, сочетаясь съ матеріальными процессами, придаетъ имъ *смысль*, направляя ихъ къ цѣли усложненія жизни индивидуума; иными словами, она сообщаетъ имъ характеръ *одушевленности*. Въ виду этого можно сказать, что психическіе и связанные съ ними матеріальные процессы образуютъ *цѣлое*, въ которомъ есть *душевная и тѣлесная сторона*. Душевная сторона есть *внутренняя жизнь субстанции*, находящейся въ царствѣ вражды, а тѣлесная

¹⁾ Слово „благо“ здѣсь употреблено только для того, чтобы обозначить предметъ стремленія.

сторона есть *внѣшняя* дѣятельность такой субстанции. Какъ и въ царствѣ Духа, внутренняя жизнь здѣсь протекаетъ во времени, а внѣшняя дѣятельность осуществляется во времени и пространствѣ.

Всякая субстанція царства вражды, поскольку она осуществляетъ *психическія* дѣятельности, можетъ быть названа въ отношеніи къ соотвѣтствующимъ своимъ матеріальнымъ процессамъ—*душою*, а сами эти матеріальные процессы—*тѣломъ ея*.

Внутренняя психическая дѣятельность, какъ сказано выше, всегда связана также и съ внѣшними матеріальными процессами. Иными словами, не бываетъ душевной жизни безъ тѣлесной. Теперь слѣдуетъ поставить вопросъ, правильно ли также и обратное положеніе, т.-е. можно ли утверждать, что матеріальный процессъ всегда сопутствуется психическимъ процессомъ. Для рѣшенія вопроса вспомнимъ, что психическая дѣятельность есть подлинно внутренняя активность; хотя она и связана съ внѣшнимъ, т.-е. матеріальнымъ процессомъ, все же эта связь заключается лишь въ томъ, что психическая дѣятельность, вслѣдствіе своей исключительности, такъ или иначе приводитъ къ внѣшнему матеріальному взаимоисключенію существъ или исходить изъ него; однако и помимо этихъ внѣшнихъ отношеній психическія состоянія сами по себѣ суть переживанія, имѣющія цѣнную для ихъ субъекта содержательность. Такая внутренняя жизнь возможна лишь тамъ, гдѣ не всѣ силы затрачиваются на внѣшніе процессы отталкиванія и притяженія, гдѣ благодаря болѣе или менѣе далеко зашедшему воссоединенію субстанцій (о которомъ рѣчь будетъ ниже), благодаря частичному преодолѣнію ихъ матеріальной раздробленности, возросла творческая сила и содержательность ихъ дѣятельности. Представимъ себѣ теперь крайнія ступени обособленія и враждебной исключительности; здѣсь найдутся, наконецъ, субстанции, столь обѣдненные творческими силами, что дѣятельность ихъ будетъ исчерпываться внѣшними процессами отталкиванія и притяженія. Правда,

даже и для этихъ внѣшнихъ процессовъ необходима внутренняя активность, именно *интенціональная направленность* дѣятеля на внѣшній міръ; такъ, напр., для взаимодействія необходимо *сознание* субстанціею *A* процессовъ въ субстанціи *B*. Но, согласно теоріи интуитивизма, въ этомъ случаѣ предметъ сознанія (сознаваемое) есть само состояніе особи *B* въ подлинникѣ, слѣдовательно, на долю особи *A* выпадаетъ *лишь* активность „*имѣнія въ виду*“. Такое состояніе, хотя и принадлежитъ къ числу внутреннихъ процессовъ, лишено *само по себѣ* всякой цѣны для субъекта и потому не можетъ быть названо психическимъ; назовемъ такіе внутренніе процессы *психондными*.

Кромѣ процессовъ отталкиванія и притяженія и возникающихъ отсюда движеній, существуютъ еще состоянія тепла, холода, свѣта и т. п., но, относясь вмѣстѣ съ движеніемъ къ сферѣ того, что наполняетъ пространство, эти состоянія принадлежатъ, какъ и движенія, къ числу проявленій внѣшней активности субстанцій. Такимъ образомъ можно утверждать, что существуютъ субстанціальныя дѣтели, проявляющіеся только во внѣшнихъ процессахъ и не обладающіе психическою жизнью; они составляютъ ту область міра, которая называется *неодушевленной матеріею*. Однако и эти дѣтели, стоящіе на низшей ступени бытія, путемъ сліяній и сочетаній другъ съ другомъ, о чемъ сказано будетъ позже, способны увеличить свою творческую активность и подняться на ступень одушевленной матеріи. Поэтому даже и такія матеріальныя субстанціи *потенціально* суть *души*.

Имѣя въ виду перечисленные онтологическіе элементы царства вражды, можно теперь перестать называть его столь одіознымъ терминомъ и въ дальнѣйшемъ обозначать словами—*душевно-матеріальное царство*.

2. Органическая сторона душевно-матеріальныхъ процессовъ. Отвлеченный и Конкретный логосъ.

Если матерія есть продуктъ распада, если она есть результатъ дѣятельности особей, утверждающихъ лишь свое

собственное бытіе, то, повидимому, самая крайняя неорганическая атомистика, противоположная органическому міровоззрѣнію, правильно изображаетъ ея строеніе.— На дѣлѣ однако это предположеніе не оправдывается. Уже выше матерія была обрисована въ духѣ, если и атомизма, то *динамическаго атомизма*, который возможенъ только въ составѣ органическаго міровоззрѣнія. Разсмотримъ теперь подробнѣе органическія стороны матеріальнаго міра. Каждая субстанція въ этомъ мірѣ есть отпадшій членъ царства Духа, т.-е. особь, которая способна была бы составлять въ жизни царства Духа *въ какомъ-либо отношеніи* цѣлое этого царства; слѣдовательно, даже самость каждой особи ¹⁾ есть не иначе, какъ индивидуальная сторона сверхъиндивидуальнаго; неразрывное сочетаніе этихъ противоположныхъ опредѣленій въ природѣ индивидуальной субстанціи (т.-е. первозданной сущности) есть продуктъ божественнаго творчества и, слѣдовательно, нѣчто такое, что никогда не можетъ быть утрачено. Въ жизни субстанціи это свойство ея сказывается въ томъ, что ни одна изъ нихъ не можетъ удовлетвориться своею *ограниченною* особностью, каждая изъ нихъ стремится въ безконечность и, если въ состояніи отпаденія, особь осуществляетъ лишь жизнь *для себя*, все же она стремится къ тому, чтобы это была жизнь безконечная, абсолютно полная; она пытается достигнуть этой полноты путемъ *подчиненія* себѣ всѣхъ остальныхъ существъ, но для возможности этихъ попытокъ необходима *связь* съ остальными существами, и эта связь въ самомъ дѣлѣ есть, она всегда сохраняется, поскольку всѣ особи, какъ бывшіе члены царства Божія, имѣютъ *одну и ту же сверхъиндивидуальную сторону*. Въ каждомъ, хотя бы и самомъ эгоистическомъ проявленіи особи эта сверхъиндивидуальная сторона ея даетъ

¹⁾ Въ дальнѣйшемъ вмѣсто терминовъ субстанція, субстанціальный дѣятель мы нерѣдко будемъ пользоваться словами особь или существо, обозначая ими субстанцію или даже группу субстанцій, подчиненную одной субстанціи и потому хотя-бы временно обнаруживающуюся въ какомъ-либо отношеніи, какъ одна особь.

себя знать. Такъ, попытки подчиненія однѣхъ особей другими, если онѣ взаимны, приводятъ, какъ сказано выше, къ процессамъ отталкиванія и взаимной непроницаемости; но эти явленія суть не простыя смѣны во времени дѣйствій и отвѣтныхъ дѣйствій, они имѣютъ характеръ *взаимодѣйствія* ¹⁾, т.-е. одновременнаго взаимоопредѣленія состояній двухъ субстанцій. Такое взаимоопредѣленіе субстанцій *A* и *B* возможно лишь въ томъ случаѣ, если онѣ не абсолютно обособлены другъ отъ друга, если состоянія субстанціи *A* существуютъ не только для нея самой, но и для субстанціи *B*. Въ самомъ дѣлѣ, положимъ, что субстанція *A* находится въ состояніи a_1 , а субстанція *B* въ состояніи a_2 ; если состояніе a_1 , существуя въ субстанціи *A*, тѣмъ самымъ существуетъ также и для *B*, и если *mutatis mutandis* то же самое слѣдуетъ сказать о состояніи a_2 , то въ такомъ лишь случаѣ возможно взаимодействіе между *A* и *B*; оно будетъ состоять въ томъ, что въ дальнѣйшемъ *A*, на основаніи состояній a_1 и a_2 , будетъ содѣйствовать тому, чтобы въ *B* возникло состояніе b_1 , а въ то же самое время *B*, на основаніи тѣхъ же состояній a_1 и a_2 , будетъ содѣйствовать тому, чтобы въ *A* возникло b_2 .

Но какимъ образомъ состояніе a_1 , принадлежащее субстанціи *A*, можетъ въ самый моментъ своего возникновенія уже быть существующимъ также и для субстанціи *B*?—Это возможно не иначе, какъ благодаря *координаціи* всѣхъ субстанцій другъ съ другомъ, т.-е. благодаря тому отношенію, въ силу котораго возможно *сознаніе*, возможенъ для всякой особи *выходъ за предѣлы своей индивидуальности*, состоящей въ томъ, что существо *B* есть *сознающее*, а чужое состояніе a_1 есть *сознаваемое*. Такимъ образомъ осуществляется если не практическое, то хотя бы *теоретическое взаимопроникновеніе* различныхъ существъ другъ въ друга, вслѣдствіе чего становится возможнымъ воздѣйствіе ихъ другъ на друга. Это теоретическое взаимопроникновеніе есть *остатокъ того выс-*

¹⁾ См. гл. I. Вопр. фил., кн. 126, стр. 90 с.

шаю единства, которое характерно для царства Духа. Въ самомъ дѣлѣ, координація особи *A* съ особою *B* не можетъ быть осуществлена одною лишь особою *A* или особою *B*, она не можетъ быть также произведена какимъ-либо третьимъ, вполне обособленнымъ отъ нихъ существомъ; она возможна, слѣдовательно, лишь потому, что всѣ особи, кромѣ стороны своей самости, сохраняютъ въ себѣ одну и ту же *сверхъиндивидуальную сторону*.

Сохраненіе единства даже и въ матеріальномъ мірѣ обнаруживается не только въ координаціи, обусловливающей возможность взаимодѣйствія отталкиванія, но и въ нѣкоторомъ другомъ взаимодѣйствіи болѣе положительнаго типа. Если каждая особь стремится сохранить связь съ остальными, хотя бы для подчиненія ихъ себѣ, то должно существовать, кромѣ взаимнаго отталкиванія, также и взаимное притяженіе ихъ; отталкиваніе образуетъ болѣе или менѣе ограниченную сферу непроницаемости, но въ концѣ концовъ оно уравнивается притяженіемъ, которое исключаетъ возможность безконечнаго удаленія другъ отъ друга матеріальныхъ частицъ въ пространствѣ. Притяженіе есть опять-таки *взаимодѣйствіе*, и условіемъ возможности его служитъ координація всѣхъ особей другъ съ другомъ.

Координація субстанцій есть указаніе на единство міра, но этого мало—присоединеніе къ взаимодѣйствію отталкиванія еще и взаимодѣйствія притяженія придаетъ матеріальному міру даже и въ его дѣйствованияхъ характеръ *единой системы*. Но въ особенности важно то, что всѣ дѣйствования отталкиванія и притяженія, выражаясь въ движеніи, осуществляются въ единомъ всеохватывающемъ пространствѣ и подчиняются однороднымъ пространственнымъ отношеніямъ. Пространство имѣетъ характеръ единства, каждая связь котораго существуетъ не иначе, какъ въ цѣломъ, опредѣляется другими частями пространства и опредѣляетъ ихъ. Точно также всякое пространственное отношеніе матеріальныхъ процессовъ существуетъ не иначе, какъ въ системѣ остальныхъ строго опредѣленныхъ отно-

шеній пространства: если матеріальная частица А находится въ разстояніи одного метра въ такомъ то направленіи отъ В, то тѣмъ самымъ опредѣлено, что она находится въ такихъ-то разстояніяхъ и направленіяхъ отъ матеріальныхъ частицъ С, D и т. д. Каждое изъ этихъ отношеній есть *идея*, конечно, *отвлеченная*; всякая особь, по крайней мѣрѣ, въ предѣлахъ непосредственнаго обнаруженія *своихъ дѣятельно-*стей осуществляетъ *свои акты* въ порядкѣ, сообразномъ съ этими идеями; слѣдовательно, всякая особь есть не только дѣятель, но и носитель этихъ идеальныхъ началъ. Эти формы порядка какъ бы ни были различны случаи осуществленія ихъ сами по себѣ *тождественны*: различія заключаются лишь въ актахъ примѣненія ихъ, въ томъ содержаніи, которое имъ подчинено. Слѣдовательно, отвлеченныя идеи составляютъ *сверхъ-индивидуальную сторону особей*, ту сторону, въ которой онѣ совпадаютъ другъ съ другомъ, даже и тогда, когда онѣ, какъ самости, борются другъ противъ друга. Эта сверхъ-индивидуальная сторона субстанціи весьма сложна и разнообразна: сюда входятъ не только пространственныя и временныя отношенія, но и всѣ тѣ формы, которыя составляютъ предметъ изученія математики, а также отношенія принадлежности, взаимодействія и т. п. Наличие такихъ формъ есть условіе возможности всякаго порядка, всякой системности, всего того, что придаетъ множеству существъ и событій характеръ космоса, а не хаоса, характеръ разумности (въ смыслѣ не только теоретическомъ, но и практическомъ), а не безнадежной бессмыслицы. Поэтому совокупность такихъ идей можетъ быть названа словомъ Логосъ, и о каждой субстанціи можно сказать, что она есть носительница Логоса. Однако необходимо прибавить оговорку, что душевно-матеріальному царству присущъ лишь *Отвлеченный Логосъ*. Иначе и не можетъ быть, такъ какъ единство, возможное въ сферѣ вражды, оказалось не конкретнымъ, а только отвлеченнымъ.

Отвлеченныя идеи сами по себѣ не дѣйственны; хотя бы такая идея и имѣла значеніе для всего міра, все-же осу-

ществленіе ея возможно лишь посредствомъ конкретно-идеальнаго начала, посредствомъ субстанціальнаго дѣятеля. Всѣ особи суть такіе конкретные дѣятели, однако, находясь въ душевно-матеріальномъ царствѣ въ состояніи разъединенія, онѣ способны проявлять системную дѣятельность лишь въ весьма ограниченныхъ размѣрахъ, каждая лишь въ предѣлахъ своего индивидуальнаго дѣйствованія, такъ что *космическій порядокъ*, именно порядокъ всего душевно-матеріальнаго царства, ихъ силами объясненъ быть не можетъ; такъ напр., пространственное отношеніе сферы непроницаемости α особи А ко всѣмъ остальнымъ сферамъ непроницаемости β , γ и т. д. особей В, С и т. д. есть опредѣленіе космическое, содержащее въ себѣ множество отношеній, изъ которыхъ каждое въ своей отвлеченной формѣ (т.-е. какъ отвлеченная идея) присуще *всякой изъ особей*, но въ своемъ дѣйственномъ примѣненіи стоитъ надъ ними, хотя бы уже потому, что будучи *взаимнымъ*, оно не можетъ быть установлено ни однимъ изъ этихъ отдѣльныхъ существъ. Слѣдовательно, дѣятельность особей душевно-матеріальнаго царства можетъ облекаться въ форму единаго космическаго порядка только благодаря соучастію какого-то высшаго *всеохватывающаго* субстанціальнаго дѣятеля, который, такимъ образомъ, для системы этихъ особей имѣетъ значеніе *Высшей мировой субстанции*.

Къ какой области міра принадлежитъ этотъ дѣятель?— Онъ не можетъ быть членомъ царства вражды, такъ какъ онъ есть источникъ не разъединенія, а наоборотъ, всеобщаго единства. Но, сверхъ царства вражды, въ мірѣ нѣтъ ничего, кромѣ Царства Божія, царства Духа. Итакъ, остается лишь допустить, что самъ Духъ и есть тотъ дѣятель, благодаря которому душевно-матеріальное царство *остается космосомъ*, не превращается въ хаосъ. И въ самомъ дѣлѣ, вражда царитъ *между* отпадшими членами царства Духа, она направлена также и противъ самого царства Духа, но она *не встрѣчаетъ отвѣта* съ его стороны, иными словами, Духъ не только живетъ въ сферѣ самого себя, но и *про-*

долженъ пребывать въ удаляющемся отъ него мѣрѣ, осуществляя въ немъ свою благую и совершенную дѣятельность, по крайней мѣрѣ настолько, насколько это остается возможнымъ въ условіяхъ сферы вражды.

Не значить-ли это, что царство Духа насильственно вторгается въ душевно-матеріальный мѣръ и навязываетъ ему свои формы, лишая его самостоятельности и свободы?— Не значить ли это, что онъ покоряетъ отпадшія особи добру, разуму и смыслу противъ ихъ воли?—Нѣтъ, такое воздѣйствіе имѣло бы характеръ *матшескаго* вліянія, но добро и разумъ, *навязанные извнѣ матшески*, не имѣли бы никакой цѣны и превратили бы отпадшую сферу міра въ безнадежно бессмысленный автоматъ.— Такихъ крайнихъ мѣръ для сохраненія единства міра и не требуется. Всякая даже и эгоистически самоутверждающаяся особь стремится къ абсолютной полнотѣ жизни и, слѣдовательно, сохраняетъ въ себѣ сторону единства со всѣмъ остальнымъ міромъ. Эта сторона единства есть *сверхъиндивидуальный* моментъ каждой особи, заключающій въ себѣ то, что мы назвали Отвлеченнымъ Логосомъ. Этотъ Логосъ есть моментъ Царства Духа, пребывающій даже и въ составѣ царства вражды, какъ основа для его дѣятельности. Царство Духа, будучи не отвлеченнымъ, а конкретнымъ единствомъ, есть Живой Разумъ, Софія, Конкретный Логосъ. Существо, эгоистически настроенное, полагаетъ въ основу своихъ дѣятельностей лишь моментъ этого Конкретнаго Логоса—Отвлеченный Логосъ. Благодаря этому Логосу *индивидуальныя* дѣйствія всякой особи содержать въ себѣ порядокъ, *умѣщающійся при содѣйствіи Міровой субстанции* (Духа) въ составѣ *космическаго* порядка.

Всепроникающее значеніе Духа для міра въ роли Міровой субстанции можетъ подавать поводъ къ мысли, что его слѣдуетъ называть Міровою Душою. Казалось-бы послѣдовательность системы этого требуетъ: множество особей царства вражды образуютъ частныя системы, подчиненныя болѣе высокимъ субстанціальнымъ дѣятелямъ (напр., особи

человѣческаго организма подчинены человѣческому я, чело-
вѣческія особи подчиняются социальнымъ цѣлымъ) и т. д.,
пока наконецъ весь міръ не завершится Міровою Душою.
На дѣлѣ однако это невѣрно, будто верховный хранитель
мірового единства можетъ быть названъ душою, а міръ
его тѣломъ. Въ самомъ дѣлѣ, душа, правда, объединяетъ
тѣло, но вмѣстѣ съ тѣмъ она является также и виновни-
цею *матеріальности* этого тѣла, иными словами, ея актив-
ность всегда болѣе или менѣе сохраняетъ характеръ исклю-
чительности, враждебной къ тѣмъ или другимъ существамъ
остального міра. Наоборотъ, Духъ свободенъ отъ такой
исключительности и потому не можетъ имѣть *матеріальнаго*
тѣла. Даже и въ роли Міровой субстанции онъ обеспечи-
ваетъ единство и порядокъ міра, не становясь однако къ
низшей сферѣ его въ отношеніе того интимнаго взаимо-
опредѣленія, которое существуетъ между душою и мате-
ріальнымъ тѣломъ. Конечно, въ развиваемой нами системѣ
Духъ играетъ роль, аналогичную той, которая въ другихъ
системахъ приписывается Міровой Душѣ, однако значеніе
его для міра столь отлично отъ значенія душъ вообще,
что мы не можемъ усвоить такую терминологію. Послѣ-
довательность органическаго міровоззрѣнія требуетъ, что-
бы, дойдя до вершины царства вражды, мы встрѣтили
здѣсь иное начало, служащее переходомъ къ высшему міру,
и это иное начало есть Духъ въ роли міровой субстанции,
не имѣющей матеріальнаго тѣла уже потому, что матеріаль-
ное тѣло можетъ существовать лишь *въ противоположеніи*
къ какому-либо другому матеріальному тѣлу (въ актахъ
отталкиванія), *но міровое цѣлое не имѣетъ внѣ себя тѣла, кото-
рымъ оно могло бы противопоставляться.*—Слѣдовательно, мате-
ріальныя тѣла могутъ существовать только *внутри міра*, т.-е.
только *въ отношеніи другъ къ другу*. Совокупность же мате-
ріальныхъ тѣлъ, не имѣя внѣ себя ничего такого, къ чему
она могла бы проявить себя, какъ отталкиваніе и непроница-
емость, не есть матеріальное тѣло и потому не можетъ
низвести стоящій во главѣ ея Духъ на степень Души.

Можно сказать, что весь міръ подчиненъ Духу (Царству Божію), какъ тѣло, но какъ тѣло *нематеріальное*, т.-е. тою своею стороною, въ которой сама матерія есть нѣчто нематеріальное. Духъ имѣетъ подъ собою міръ, какъ свое тѣло, *одухотворенное* имъ, а не одушевленное только. Изъ сочетанія дѣятельности самоутверждающихся особей и дѣятельности Духа получается система душевно-матеріальнаго царства, поражающая своею двойственностью и какъ бы противорѣчивостью.

Каждая особь этого царства стремится къ единству міра ради эгоистической, личной полноты жизни, а Міровая субстанція поддерживаетъ единство міра ради сохраненія возможности добра и возрожденія этихъ особей, возврата ихъ къ жизни Духа.—Отвлеченный Логось присущъ каждой особи, какъ ея субъективный разумъ, ея собственная природа, но въ то-же время это и всеобщій разумъ, благодаря которому индивидуальная система дѣйствій каждой особи включена въ желѣзные тиски космической системы, кажущіеся индивидууму стѣснительными, чуждыми, противорѣчащими его личнымъ желаніямъ. Что-же такое отвлеченный Логось для каждой особи въ отдѣльности?—субъективенъ онъ или транссубъективенъ?—ни то, ни другое; онъ сверхъиндивидуаленъ, и потому въ своемъ осуществленіи, въ системѣ, гдѣ нѣтъ конкретнаго единства любви, онъ можетъ предстать для особи, то какъ свое, близкое, то какъ чуждое, навязанное извнѣ, ведущее къ нежелательнымъ результатамъ. Онъ оказывается формою, которая можетъ быть наполнена любымъ содержаніемъ: и эгоистическимъ самоутвержденіемъ хищника и геройскимъ самопожертвованіемъ служителей добра, ведущихъ міръ на путь возрожденія конкретнаго единства, Царства Божія. Всякая дѣятельность хищника находитъ для себя средства въ этой системѣ міра, но въ силу своихъ собственныхъ законовъ она въ концѣ концовъ неизбѣжно натывается на препятствія; вмѣсто абсолютной полноты жизни получается жизнь ограниченная, вмѣсто абсолютной свободы — стѣсненіе,

вмѣсто полнаго личнаго удовлетворенія—большая или меньшая сила страданія. Отсюда возникаетъ постоянная смѣна дѣятельностей, исканіе новыхъ путей, ведущее къ дѣйствительному возрастанію полноты жизни только тогда, когда особи *хотя бы отчасти отказываются отъ исключительнаго самоутвержденія* и не только прекращаютъ войну, по крайней мѣрѣ, съ нѣкоторыми другими особями, но даже сочетаютъ свои силы для совмѣстной дѣятельности. Отсюда возникаютъ даже и въ составѣ душевно-матеріальнаго царства сближенія и взаимопроникновенія нѣсколькихъ особей, столь тѣсныя, что онѣ проявляются въ дѣйствіяхъ такъ, *какъ если бы были одною особью*. Такъ, напр., всякое сложное психическое состояніе человѣка, содержащее въ себѣ не только „мои“, но и „данныя мнѣ“ состоянія, есть сочетаніе дѣятельности я этого человѣка съ дѣятельностями подчиненныхъ ему особей, напр., клѣточекъ его тѣла ¹⁾. Конечно, такое сочетаніе психическихъ дѣятельностей различныхъ существъ можетъ быть понятнымъ не иначе, какъ на основѣ того ученія о сознаниі, которое развито интуитивизмомъ. Отдаленнымъ образомъ такое единство психическихъ дѣятельностей напоминаетъ картину совершеннаго взаимопроникновенія внутренней жизни членовъ царства Духа.

Внѣшнія, т.-е. матеріальныя обнаруженія группы особей могутъ имѣть характеръ даже не сочетанія, а *полнаго сліянія* нѣсколькихъ дѣятельностей. Представимъ себѣ, напр., двѣ особи, не обнаруживающія въ отношеніи другъ къ другу никакого отталкиванія и, наоборотъ, сообща проявляющія свои силы отталкиванія въ отношеніи къ остальнымъ особямъ. Отталкиванія, производимыя ими, будутъ исходить *изъ одной точки въ пространство* и, слѣдовательно, эти внѣшнія дѣйствія ихъ будутъ слиты вполнѣ, а потому физикъ или химикъ, изучающій лишь эти матеріальныя процессы, будетъ лишенъ возможности рѣшить, находится ли передъ нимъ одна субстанція (одинъ атомъ) или нѣсколько. Между

¹⁾ Въ этомъ духѣ развито ученіе о психической жизни человѣка въ моей книгѣ „Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волонтаризма“.

тѣмъ исхожденіе дѣйствій изъ одного центра въ пространствѣ не указываетъ на сліяніе субстанцій. Въ самомъ дѣлѣ, субстанціи не пространственны и *сами вовсе не лежатъ въ центрѣ* обнаруженія своихъ силъ. Когда двѣ субстанціи проявляютъ отталкиваніе въ отношеніи другъ къ другу, то центры обнаруженія ихъ силъ суть двѣ *различныя* точки въ пространствѣ, но изъ этого не слѣдуетъ, будто сами субстанціи разошлись другъ съ другомъ на нѣкоторое разстояніе въ пространствѣ, это разстояніе есть отношеніе только между дѣйствіями субстанцій. Точно также и наоборотъ, когда двѣ субстанціи перестаютъ проявлять отталкиваніе другъ къ другу и когда поэтому центры обнаруженія ихъ силъ въ пространствѣ совпадаютъ, это не значитъ, что сами субстанціи совпали, это есть только признакъ того, что дѣятельности ихъ получили новое направленіе, не обратное другъ другу, а одинаковое.

Сліяніе и сочетаніе дѣятельностей двухъ особей вовсе не должно распространяться на всѣ ихъ проявленія. Двѣ особи могутъ, напр., сообща дѣйствовать на третью и, наоборотъ, разобщенно вліять на четвертую особь.

Сліянія и сочетанія повышаютъ творческую силу особей и приводятъ къ возникновенію своеобразныхъ новыхъ формъ бытія и жизнедѣятельности, безмѣрно обогащающихъ душевно-матеріальный міръ. Такъ, химическія реакціи соединенія, ведущія къ глубокому преобразованію свойствъ вещества, вѣроятно, имѣютъ въ своей основѣ описанныя сліянія нѣсколькихъ особей въ какомъ-либо отношеніи. Особенно изумительный и яркій примѣръ повышения творческихъ силъ путемъ сліянія даетъ половой актъ любви, ведущій къ зарожденію новаго организма. Но, конечно, всѣ эти виды повышения душевно-матеріальной жизнедѣятельности суть лишь отдаленныя подобія той могучей творческой силы, которая присуща царству Духа, благодаря совершенной и чистой любви членовъ его другъ къ другу.

Ученіе о сліяніи матеріальныхъ процессовъ приводитъ къ отрицанію нѣкоторыхъ типичныхъ неорганическихъ ато-

мистическихъ представленийъ о матеріи. Въ матеріальной средѣ нигдѣ нельзя найти первичные элементы, атомы, какъ нѣчто, съ одной стороны, несомнѣнно недѣлимое и, съ другой стороны, навѣки ни съ чѣмъ не слянное. Матеріальные процессы, включая сюда и центры матеріальныхъ силъ, всегда *относительны*: въ отношеніи къ одной средѣ передъ нами находится одинъ центръ силъ, но стоитъ только окружающей его обстановкѣ нѣсколько измѣниться, и онъ можетъ распастись на два или болѣе центра и наоборотъ.

Такимъ образомъ существенное свойство матеріи, непроницаемость, оказывается относительнымъ. Непроницаемость какой нибудь частицы матеріи не есть сфера, имѣющая сама по себѣ и во всякой средѣ одни и тѣ же очертанія, какъ это представляетъ себѣ, напр., Демокритъ. Будучи результатомъ силы отталкиванія, она можетъ существовать только въ отношеніи къ противоположной силѣ отталкиванія, и притомъ въ границахъ, опредѣляемыхъ соотношеніемъ противоположныхъ силъ отталкиванія; если же двѣ частицы матеріи перестаютъ отталкивать другъ друга и начинаютъ дѣйствовать изъ одного центра, то взаимноеисключеніе ихъ совершенно исчезаетъ, онѣ оказываются *взаимнопроницаемыми*.

Мысль, что пространственная форма вещи (матеріальной частицы или группы частицъ), обусловленная непроницаемостью, существуетъ не иначе, какъ во взаимоотношеніи со средою, столь проста и очевидна, что врядъ ли кто-либо въ наше время отвергаетъ ее. Поэтому не будемъ останавливаться на ней и перейдемъ къ гораздо болѣе замѣчательной сторонѣ относительности пространственныхъ формъ. Возьмемъ въ видѣ примѣра поверхность письменнаго стола. Если наблюдать ее съ потолка комнаты, она имѣетъ приблизительно форму прямоугольника; если стать передъ столомъ, то его поверхность будетъ имѣть приблизительно характеръ трапеціи, сбоку съ угла она—параллелограмъ съ двумя острыми и двумя тупыми углами и т. п. до безконечности. Эта множественность пространственныхъ

Формъ одного и того же предмета рассматривается обыкновенно, какъ нѣчто субъективное. Согласно ученіямъ такихъ эмпиристовъ, какъ напр., Локкъ, сама по себѣ форма поверхности стола одна, но въ воспріятіи, какъ субъективный образъ, она различна и множественна въ зависимости отъ положеній наблюдателя. — Въ дѣйствительности однако у насъ нѣтъ никакихъ основаній одну изъ формъ предпочесть всѣмъ остальнымъ и признать только ее за транссубъективную, низводя всѣ остальные на степень лишь субъективныхъ образовъ. Въ самомъ дѣлѣ, не только въ отношеніи къ глазу наблюдателя, но и въ отношеніи къ другимъ предметамъ матеріальной среды поверхность стола дѣйствительна въ различныхъ формахъ и мѣняетъ свое дѣйствіе при смѣнѣ относительнаго положенія: не только для глаза, смотрящаго сверху, но и для потолка поверхность стола есть прямоугольникъ, потому что она, напр., отбрасываетъ на потолокъ лучи, какъ прямоугольникъ, а для стѣнки шкафа, стоящаго сбоку противъ угла стола, поверхность его есть не прямоугольный параллелограммъ и соотвѣтственно этой своей формѣ она отбрасываетъ на него лучи и т. п. Итакъ, всѣ описанныя пространственныя формы принадлежать поверхности стола и, слѣдовательно, она есть *безконечно многоликій предметъ*.

Одному изъ этихъ ликовъ, вѣроятно, тому, который существуетъ въ отношеніи къ нашему ощупыванію предмета (въ данномъ случаѣ это прямоугольникъ), мы отдаемъ предпочтеніе, считая лишь его транссубъективнымъ, но это — предразсудокъ: на дѣлѣ всѣ они одинаково транссубъективны. Въ первую секунду такое заявленіе кажется противорѣчивымъ и потому нелѣпымъ. Но, отдавъ себѣ ясный отчетъ въ томъ, что многоликость присуща предмету *не въ одномъ и томъ же, а въ разныхъ отношеніяхъ* къ средѣ, приходится признать, что никакого противорѣчія высказанное положеніе не заключаетъ въ себѣ, и какъ бы оно ни переворачивало всѣ привычныя намъ представленія о мірѣ, оно не можетъ быть ниспровергнуто ссылкой на формаль-

ную логическую несостоятельность его. Вообще, надо замѣтить, что нашъ умъ коснѣеть въ сферѣ рутинныхъ обѣдненныхъ представлений о мірѣ и, когда намъ внезапно открывается безконечное богатство каждаго предмета и совмѣщеніе въ немъ чрезвычайнаго множества *противоположныхъ другъ другу свойствъ*, намъ кажется, будто законъ противорѣчія поколебленъ. На дѣлѣ это означаетъ лишь, что у насъ неточное представление объ этомъ законѣ, или неправильное представление о способѣ совмѣщенія противоположностей въ предметѣ.

Въ относительной многоформенности вещи особенно ярко сказывается органической характеръ строенія міра, существованіе предмета не самого по себѣ, а лишь въ системѣ мірового цѣлаго. Въ самомъ дѣлѣ, описанная пространственная многоликость возможна лишь постольку, поскольку пространственная форма вещи обусловлена не одною его самостоятельною активностью, а включеніемъ ея въ активность Высшей міровой субстанции, Духа, вслѣдствіе чего возможна соотнесенность каждаго предмета сразу со всѣми остальными. Такимъ образомъ между прочимъ снимается также загадочность того явленія, о которомъ шла рѣчь въ третьей главѣ, именно того, что при малѣйшемъ измѣненіи точки зрѣнія на предметъ онъ представляется, какъ стоящій въ иныхъ отношеніяхъ, чѣмъ прежде, и тѣмъ не менѣе вся эта множественность отношеній вовсе не субъективна, не обусловлена актами апперцепціи наблюдателя, какъ думаетъ Липпсъ, а лежитъ въ самомъ предметѣ.

Чтобы отдать себѣ отчетъ въ томъ, до какой степени глубоко различія въ бытіи одного и того же предмета въ различныхъ отношеніяхъ, остановимся на вопросѣ о количествѣ измѣреній матеріальнаго предмета. Вслѣдствіе ослабленія творческихъ силъ въ царствѣ вражды субстанции способны къ матеріальнымъ обнаруженіямъ, протяженность которыхъ имѣеть лишь ограниченное число измѣреній. Однако ничто не обязываетъ матеріальные предметы быть только трехмѣрными; они могутъ имѣть любое конечное

число измѣреній соотвѣтственно той ступени творческой мощи, на которую поднялась обусловившая ихъ субстанція. Такимъ образомъ въ одномъ и томъ же міровомъ пространствѣ находятся трехмѣрные, четырехмѣрные и т. д. вещи. Будучи обусловлены силами отталкиванія и притяженія, эти формы наполненія пространства могутъ быть не иначе, какъ относительными. Иными словами, матеріальный предметъ не можетъ быть трехмѣрнымъ самъ по себѣ, онъ трехмѣренъ не иначе, какъ въ отношеніяхъ взаимодействія (отталкиванія) съ другимъ тоже трехмѣрнымъ предметомъ; слѣдовательно, напр., вещь четырехмѣрная въ отношеніи къ другимъ четырехмѣрнымъ вещамъ обнаруживается какъ трехмѣрная, если она находится во взаимодействіи съ трехмѣрными вещами.

Описанныя черты матеріальнаго процесса явно обнаруживаютъ его органической характеръ. Но, кромѣ матеріальныхъ процессовъ, въ душевно-матеріальномъ царствѣ есть еще и психическая жизнь съ ея особыми, своеобразными чертами, относительно которыхъ нужно показать, что и они приводятъ къ теоріямъ органическаго міропониманія. вмѣсто разсмотрѣнія этого вопроса здѣсь сошлемся на нашу книгу „Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма“, особенно на послѣднюю главу ея („Характеръ“), гдѣ общее строеніе психической жизни изображено, какъ *органическое единство*. Теперь намъ остается, слѣдовательно, разсмотрѣть лишь вопросъ объ отношеніи между душевными и матеріальными процессами, чтобы показать, что душевно-матеріальное царство и въ этомъ направленіи не распадается на двѣ совершенно разрозненныя области.

(Окончаніе слѣдуетъ.)

Н. Лосскій.

„Отрицательное богословіе“.

§ 3. Божественное Ничто.

Даже бѣглое знакомство съ ученіями отрицательнаго богословія оставляетъ убѣжденіе, что о божественномъ Ничто говорится въ нихъ далеко не въ одинаковомъ смыслѣ, и въ сумеречныхъ полутонахъ отрицательныхъ опредѣленій таятся двусмысленности, многосмысленности и противоположности. Поэтому нужна величайшая сосредоточенность вниманія именно при анализѣ этого ученія о божественномъ Ничто, ибо въ этой изначальной интуиціи предопредѣляется уже основной строй религіознаго міровоззрѣнія. Можно сказать, что религіозная философія не знаетъ болѣе центральной проблемы нежели о смыслѣ божественнаго Ничто.

Отрицаніе всякаго опредѣленія и содержанія, составляющее основу отрицательнаго понятія, — *отрицательность, какъ таковая*, можетъ имѣть различную энергію и разное происхожденіе и смыслъ. Она можетъ означать невыразимость и неопредѣлимость того, что указывается отрицаніемъ, и совпадать въ этомъ смыслѣ съ греческимъ *ἀπρῆξιμότης*: *ἀπειρον*, *ἀόριστον*, *ἄμορφον* и под. (чему соотвѣтствуетъ такъ наз. *безконечное* сужденіе въ логикѣ), но оно также можетъ означать и отсутствіе опредѣленія, неопредѣленность какъ состояніе потенціальности, невыявленности, а не какъ принципиальную неопредѣлимость, соотвѣтствовать греческому *μη*, которое въ данномъ случаѣ можетъ быть

передано какъ *еще не*, или *пока не*, или же *уже не*¹⁾. Этимъ двойнымъ *не* религиозной интуиціи намѣчаются двѣ возможности, два пути религиозной философіи: антиномической и эволюціонно-діалектической. Безусловное НЕ отрицательнаго богословія не даетъ никакого *логическаго* перехода къ какому бы то ни было ДА положительнаго ученія о Богѣ и мірѣ: архангелъ съ огненнымъ мечемъ антиноміи преграждаетъ здѣсь путь человѣческому вѣдѣнію, повелѣвая преклониться предъ непостижимостью въ подвигѣ вѣры. Поэтому противоположность между НЕ и ДА есть не діалектическая, но антиномическая: надъ бездной нѣтъ никакого моста. Напротивъ, мѣональное НИЧТО — НѢЧТО не таитъ никакой антиноміи, наоборотъ, она фактически отрицается въ рационально-мистическомъ гнозисѣ. Антиномія здѣсь подмѣняется діалектическимъ противорѣчіемъ: въ силу внутренней необходимости, діалектики самого абсолютнаго, метафизической причинности, послѣдовательно выявляются звенья бытія. Торжествуетъ такимъ образомъ начало непрерывной законмѣрности и соотвѣтствующей ему непрерывности въ мышленіи. Архангелъ съ мечемъ антиноміи становится незримымъ, все оказывается понятнымъ, объяснимымъ въ этомъ монизмѣ, который сохраняетъ свою природу и подъ разными личинами, въ существѣ являясь прикровеннымъ или же не прикровеннымъ рационализ-

1) Какъ извѣстно, греческій языкъ знаетъ и третій отгѣнокъ отрицанія, именно *οὐ*: оно указываетъ на отсутствіе даннаго, опредѣленнаго свойства, имѣетъ конкретное содержаніе: *не то, не это*. Потому логически *οὐ* занимаетъ срединную позицію между *ἀ* privativum и *μή*. Съ первымъ, *ἀ*, оно сближается рѣшительностью своей отрицательности, однако отличаясь отъ него при этомъ ограниченнымъ объемомъ своего отрицанія. Отъ второго, *μή*, оно отличается именно этой рѣшительностью отрицанія, по сравненію съ которымъ *μή* означаетъ лишь неопредѣленность, но сближается съ нимъ своей, хотя и отрицательной, положительностью: *οὐ* всегда соотносительно утвержденію, какъ тѣнь свѣту. Въ теперешнемъ разсужденіи центральное значеніе принадлежитъ именно противопоставленію *ἀ* и *μή*. Напротивъ, въ предстоящемъ намъ (въ слѣдующей главѣ) изслѣдованіи проблемы матеріи центральнымъ окажется противопоставленіе *οὐ* и *μή*, и въ тѣни останется *ἀ* privativum.

момъ. Ничто здѣсь есть нѣкая божественная *Эт*, перво-матерія, въ которой и изъ которой закономѣрно-діалектически возникаетъ *все*, и божество, и міръ, и человѣкъ.

Поэтому соединеніе *не* и *да*, *ничто* и *нѣчто* въ обоихъ случаяхъ получаетъ совершенно различный онтологическій смыслъ, — именно или антиномическій, какъ нѣкая *coincidentia oppositorum*, или діалектическій, какъ внутренняя связанность сопологающихся и взаимно обусловливающихся діалектическихъ моментовъ.

Если придать НЕ отрицательнаго богословія всю безусловность, ему присущую, то придется, прежде всего, признать, что никакого естественнаго, доступнаго разумѣнію перехода изъ этого НЕ-что къ НѢ-что, пути къ материнскому лону мѣональнаго ничто, въ которомъ родится *все*, нѣтъ и быть не можетъ, — или же надо отвергнуть исходную интуицію трансцендентности Бога. Изъ Абсолютнаго нѣтъ пути въ относительное, между Абсолютнымъ и относительнымъ зяетъ бездна тайны и „священнаго невѣдѣнія“. И въ то же время въ религіи человѣкъ узнаетъ Бога, относительное зрѣтъ Абсолютное, а тѣмъ самымъ находитъ и себя въ Абсолютномъ, ибо ничего нѣтъ внѣ Абсолютнаго, иначе послѣднее ограничивалось бы относительнымъ и не было бы Абсолютнымъ. Это совершенно своеобразное отношеніе между Абсолютнымъ и относительнымъ можетъ быть опредѣлено какъ самосознаніе *тварности*, выражающее собой онтологическое отношеніе твари къ Творцу ¹⁾. Интуиція тварности, имѣющая столь перво-степенное значеніе въ религіи, лишь съ трудомъ переводится на языкъ религіозной философіи, ибо и здѣсь послѣдней приходится не „дедупцировать“ понятія, но давать лишь философскій пересказъ религіознаго переживания. Богъ сотворилъ міръ, точнѣе, творить его въ предвѣчномъ, внѣвременномъ актѣ, міръ есть твореніе Божіе. Значить-ли это,

¹⁾ Къ этой мысли приближался Шлейермахеръ въ своемъ опредѣленіи религіи какъ „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl“ — чувство (онтологической) зависимости какъ таковое.

что міръ есть Богъ или бытіе міровое есть модусъ бытія божественнаго? Нѣтъ, это означаетъ именно противоположное: Творецъ пребываетъ трансцендентнымъ творенію, потому что иначе это и не будетъ Его твореніе, но собственное Его естество или природа. Иначе говоря, міровое бытіе внѣбожественно, пребываетъ въ области относительнаго, и именно эта внѣбожественность или относительность и дѣлаетъ міръ міромъ, противопоставляя его Божеству. Міръ ни въ какомъ смыслѣ не есть Богъ, ибо есть тварно-относительное бытіе: между нимъ и Богомъ лежитъ творческое fiat. Но значить - ли это въ то же время, что міръ существуетъ помимо Бога, внѣ Его, рядомъ съ Нимъ? Нѣтъ, міръ существуетъ въ Богѣ и только Богомъ, нѣтъ и не можетъ быть ничего, лежащаго внѣ Бога и своимъ бытіемъ Его ограничивающаго. Богъ не былъ бы Богомъ, и Абсолютное было бы не абсолютнымъ, а относительнымъ, если бы наряду съ Нимъ, но внѣ Его былъ бы внѣ-богъ или противо-богъ. Міръ совершенно прозраченъ для Бога, онъ насквозь пронизанъ божественными энергіями, которыя и образуютъ основу его бытія.

Актъ творенія, изводящій міръ въ бытіе, полагающій его внѣбожественнымъ, въ то же время отнюдь не выводитъ его изъ божественнаго лона. Абсолютное полагаетъ въ себѣ относительное бытіе или тварь, ничего не теряя въ своей абсолютности, но однако оставляя относительное въ его относительности. Философское описаніе интуиціи тварности приводитъ къ новой, дальнѣйшей, антиноміи: внѣбожественное въ Божествѣ, относительное въ Абсолютномъ.

Если мы говоримъ, что міръ есть твореніе Божіе, мы устанавливаемъ тѣмъ самымъ, что онъ не есть causa sui (какъ опредѣляетъ субстанцію Спиноза), онъ имѣетъ причину и источникъ бытія не въ себѣ самомъ, но внѣ себя, въ Богѣ. И однако въ то же время нельзя сказать, что Богъ есть причина міра, ибо это значило бы превратить абсолютное въ относительное, поставить трансцен-

дентное въ имманентно-непрерывный рядъ причинъ и слѣдствій, истолковать отношенія между Богомъ и міромъ въ смыслъ причинной, механической зависимости, въ силу которой каждое послѣдующее съ необходимостью вытекаетъ изъ предыдущаго.

Такая характеристика совершенно не соотвѣтствовала бы идеѣ творенія, согласно которой бытіе міра или относительнаго *логически* совсѣмъ не вытекаетъ и не можетъ быть выведено изъ Абсолютнаго, какъ причинно необходимое его послѣдствіе; Абсолютному въ его полнотѣ не можетъ быть приписано ни принудительныхъ причинъ, ни потребности въ восполненіи. Другими словами, Богъ какъ Абсолютное совершенно свободенъ отъ міра, „преміренъ“, имъ ни въ какой степени не обусловливается и въ немъ не нуждается ¹⁾. Твореніе міра, или возникновеніе относительнаго ни въ какомъ смыслѣ не является причинно-принудительнымъ или необходимымъ для Абсолютнаго, какъ моментъ его жизни.

Богъ не есть причина міра, хотя Онъ есть его основа; въ этомъ смыслѣ міръ безпричиненъ; однако это и не значить, что онъ абсолютенъ и безосновенъ какъ *causa sui*. Космологическая антиномія Канта, согласно которой одинаково справедливо, а вмѣстѣ и несправедливо какъ то, что міръ имѣетъ конечную причину, такъ и то, что онъ ея имѣть не можетъ (см. экскурсъ), точно описываетъ интуицію *тварности* и потому имѣетъ болѣе глубокой смыслъ и подлинное значеніе, нежели придавалъ ему самъ Кантъ, который видѣлъ въ немъ лишь неизбежное недоразумѣніе, *einen transzendentalen Schein*.

¹⁾ Отношеніе между тварью и Абсолютнымъ можетъ быть помощью математическаго символа безконечности ∞ выражено такъ: $\infty +$ любая конечная величина или тварь $= \infty$, слѣдовательно, тварь для безконечности, въ сравненія съ безконечностью $= 0$, оставаясь для себя величиной. Равнымъ образомъ и опредѣленіе соотношенія между конечнымъ и безконечнымъ, выражающееся въ дроби $\frac{\text{тварь}}{\infty} = 0$, также приводитъ къ волевому значенію твари предъ Абсолютнымъ, хотя для себя она имѣетъ величину.

Для „чистой“ философіи, для которой высшимъ критеріемъ является непрерывность мышленія и рациональное преодоленіе антиномій, тварность есть поэтому ложная, ибо противорѣчивая, идея, которой не мѣсто въ критической метафизикѣ. Однако законъ непрерывности и непротворѣчивости дискурсивнаго мышленія имѣетъ силу лишь въ его собственномъ руслѣ, а не тогда, когда разумъ обращается на свои собственные основы, корни мысли и бытія, причемъ вскрываются для него непреодолимые, а вмѣстѣ и неустранимые антиноміи, которыя должны быть имъ до конца осознаны.

Антиномія тварности есть лишь дальнѣйшее раскрытіе изначальной антиноміи Абсолютнаго и относительнаго, выражающейся въ безусловномъ НЕ отрицательнаго богословія, противоположномъ всякому ДА, однако вмѣстѣ съ тѣмъ и сопряженномъ съ нимъ. Лишь на фонѣ антиноміи тварности противоположеніе Бога и міра, Творца и твари, получаетъ исключительную напряженность и углубленность. Міръ какъ твореніе получаетъ въ своей относительности реальность и самобытность, противостоитъ Богу не какъ призракъ, иллюзія или майя, какъ бы лишь закрывающая Абсолютное отъ самого себя; онъ получаетъ свою *realitas* какъ даръ отъ *Ens realissimum*. Потому и отношенія Бога къ міру получаютъ реальный и двусторонній характеръ: нисхожденія для Божества и восхожденія для твари. При этомъ однако волны мірового океана, сколь бы высоко ни вздымались онѣ, не могутъ всплеснуться до неба, коснуться Абсолютнаго, если само Оно не воздвигнетъ лѣствицы Іаковлей, соединяющей небо и землю. Напротивъ, одно имманентное самосознаніе путемъ самоочищенія, самоуглубленія (Эккегартовской *Abgeschiedenheit*) совершенно неспособно, такъ сказать, абсолютизироваться, преодолѣть свою относительность, найти себя въ Богѣ путемъ какъ бы самоутопленія въ Божественномъ океанѣ и освобожденія отъ всякой майи. Міръ и человекъ обожаются не по силѣ тварной божественности своей, но по силѣ „благодати“, изли-

вающейся въ мировое лоно: человѣкъ можетъ быть богомъ не по тварной природѣ своей, но лишь „богомъ по благодати“ (по извѣстному опредѣленію отцовъ Церкви).

Если міръ содержится въ Богѣ, но не есть Богъ, ибо отдѣленъ отъ Божества непереходимой бездной трансцендентности, то и подлинная религія можетъ основываться на нисхожденіи Божества въ міръ, на вольномъ въ него вхожденіи, приближеніи къ человѣку, т.-е. на откровеніи, или, иначе говоря, она необходимо является дѣломъ благодати, сверхприроднаго или сверхмірнаго дѣйствія Божества въ человѣкѣ. Нельзя проникнуть въ Бога или даже за Бога лишь путемъ углубленія въ свое собственное мировое естество, хотя оно и представляетъ собой „образъ и подобіе“, нѣкую природную икону Божества, безъ реальной *встрѣчи* съ премірнымъ Божествомъ, безъ Его откровенія о Себѣ. Этимъ ставятся границы тому, что можно назвать природнымъ богопознаніемъ, а также и тому, что доступно спекулятивному постиженію. Религія имѣетъ въ своихъ основахъ опытный, можно сказать, эмпирическій характеръ (конечно, понятіе опыта берется здѣсь въ расширенномъ смыслѣ), а потому не можетъ быть установлена одной философской „дедукціей“ или мистическимъ „гнозисомъ“. Поэтому Богъ-Творецъ не можетъ быть „божествомъ вообще“, которое доступно философіи и „естественной религіи“, но имѣетъ конкретныя черты,—имя и ликъ.

Можно различить три пути религіознаго сознанія: богопознаніе *more geometrico* или *analytico, more naturali* или *mystico* и *more historico* или *empirico*,—отвлеченное мышленіе, мистическое самоуглубленіе и религіозное откровеніе, при чемъ первые два пути получаютъ надлежащее значеніе только въ связи съ третьимъ, но становятся ложны, какъ только утверждаются въ своей обособленности. Дѣйствительно, попытка исчерпать содержаніе религіи логическимъ анализомъ общихъ понятій приводитъ ее къ изсушенію и обезкровленію,—таковы „естественныя“ или философскія религіи, паеосъ которыхъ и состоитъ во враждѣ ко всему кон-

кретно-историческому (вспомнимъ Толстого съ его упорнымъ стремленіемъ къ универсальной религіи: „Кругъ чтенія“ и под.); между тѣмъ живая религія стремится не къ минимуму, но къ максимуму содержанія. Мистическое самоуглубленіе, какъ и рѣширеніе научнаго или оккультнаго познанія, само въ себѣ также не содержитъ ключа къ религіозному постиженію міра,—и оно нуждается въ религіозныхъ аксіомахъ откровенія, лишь черезъ нихъ живымъ свѣтомъ загораются его богатства. Есть характерная грань, за которую не можетъ перейти естественное богопознаніе, все равно философское, мистическое или натуралистическое: это—откровеніе личности въ Божествѣ, сколь бы напряженно она ни постулировалась. *Имперсонализмъ* есть роковая черта этихъ ученій, и это понятно, ибо личность познается только *встрѣчей*, живымъ откровеніемъ о себѣ. И первое откровеніе о Богѣ, данное Моисею, было о Немъ какъ Лицѣ: *Сый*. Этотъ личный характеръ Божества свойственъ не только іудеохристіанству, но и языческому политеизму,—печать своеобразной подлинности его религіознаго опыта. Христіанскій догматъ тріпостасности Божества былъ хотя открытъ человѣку, но не человѣкомъ, лишь при свѣтѣ уже открытой истины послѣдній и получаетъ возможность зрѣть печать троичности на себѣ и на всей твари; попытки философскаго дедуцированія тріпостасности а ргіогі (однако *post factum* откровенія) явной своей неудовлетворительностью и сбивчивостью только подтверждаютъ невыводимость этой истины (натуралистически у Я. Бѣме, спекулятивно у Гегеля, Шеллинга, отчасти у Вл. Соловьева). Потому-то „чистая“ философія, притязающая на рѣшающій голосъ и въ вопросахъ религіознаго сознанія, столь естественно приходитъ къ отрицанію впостасности Божества, видя въ ней лишь недозволительный антропоморфизмъ или психологизмъ (наиболѣе воинствующими здѣсь являются представители „философіи безсознательнаго“—Гартманъ и Древьскій¹⁾).

¹⁾ Вотъ какими аргументами возражаетъ Древьскій противъ личнаго характера Божества: „индивидуомъ духъ называется въ конечной своей ограни-
Вопросы философіи, кн. 128.

Поэтому понятно, что основоположный трактатъ по отрицательному богословію, твореніе Ареопагита, не только носить выразительное надписаніе: *О божественныхъ именахъ*, но и въ дѣйствительности посвященъ раскрытію значенія божественныхъ именъ, подъ которыми премірный Богъ открывается міру. НЕ отрицательнаго богословія нерасторжимо соединено здѣсь съ ДА откровенія. Эти самооткровенія Божества, *божественныя имена*, невыводимы логически, мистически или метафизически изъ НЕ отрицательнаго богословія, но они обосновываются невыразимой *тайной* Абсолютнаго НЕ-что. Поэтому откровеніе не только открываетъ, но вмѣстѣ и указываетъ неоткрытую тайну, и эта аб-

ченности и опредѣлимости матеріальнымъ организмомъ... Напротивъ, личность обозначаетъ такой образъ духа, когда онъ показываетъ себя сообразно своему существу и сознательно стремится къ осуществленію его какъ опредѣленію своего бытія. Личностью въ этомъ смыслѣ называется индивидуумъ, насколько онъ не только *есть* духъ, но сознаетъ и осуществляетъ себя какъ духъ въ противоположность естественной своей обусловленности... О личности въ примѣненіи къ Богу не можетъ быть и рѣчи. Личность есть духъ лишь какъ конечный, ибо только таковой въ качествѣ предпосылки имѣетъ тѣлесность, отъ которой онъ долженъ отличать себя какъ духъ, отстаивая свою духовность; абсолютный же духъ, въ которомъ нѣтъ мѣста такому различію, не можетъ разумнымъ образомъ опредѣляться какъ личность. То, что устанавливаетъ личность въ человѣкѣ, есть именно его конечность, т. е. недуховное въ немъ, его матеріальный организмъ, въ противоположность которому духъ долженъ осуществлять и утверждать свою самостоятельность, чтобы черезъ это быть причастнымъ высшему опредѣленію личности... Такимъ образомъ, для человѣка быть личностью есть дѣйствительно преимущество, ибо лишь чрезъ это становится онъ сообразенъ своему собственному глубочайшему существу... Для абсолютнаго же духа, напротивъ, духовность есть его собственное естество, у него не имѣется напряженности между природой и духомъ, въ снятіи и примиреніи которой состоитъ существо личности, потому онъ ничего не можетъ получить отъ предиката личности“ (*A. Drews. Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes* 326—8). Опредѣливъ личность какъ симптомъ ущемленности духа тѣломъ, Древь безъ труда справляется съ этимъ призракомъ рационализма и совершенно отвергаетъ идею личности въ примѣненіи къ существу абсолютно духовному. Подобнымъ же образомъ расправляется онъ и съ христіанскимъ ученіемъ о Богѣ-Любви, усматривая въ немъ антропоморфизмъ, ибо абсолюту здѣсь приписывается человѣческое „чувство“ (ib. 290, сл.) Антропоморфизмомъ объявляетъ ученіе о личномъ Богѣ и Гартманъ, аргументація котораго мало что прибавляетъ къ сужденіямъ Дрекса (*Hartmann. Die Religion des Geistes*, 3-te Aufl. 152—3).

солотная *Тайна* содержитъ въ себѣ источникъ „воды, текущей въ жизнь вѣчную“, никогда не изсякающій и не оскудѣвающій.

Какъ мыслить это откровеніе Тайны, это совлеченіе абсолютности Абсолютнаго, каковымъ является откровеніе Абсолютнаго относительному? На это не можетъ быть дано отвѣта на человѣческомъ языкѣ. *Не все понятно*, но Богъ во всемъ, и въ этомъ великая радость вѣры и покорности. Мы приближаемся къ безднѣ, гдѣ снова намъ преграждаетъ дальнѣйшій путь познанія огненный мечъ архангела. *Такъ есть*,—объ этомъ совершенно твердо говорить намъ религиозный опытъ, и это надо принять и религиозной философіи за исходное опредѣленіе въ смиреніи разума, ибо и отъ разума требуется жертва смиренія, какъ высшая разумность неразумія. Неизрѣченный, неіменуемый, непостижимый, недоуѣдомый, недомыслимый Богъ открывається твари въ имени, словѣ, культѣ, богоявленіяхъ, богоплощеніи. Слава снисхожденію Твоему, Господи!

Трансцендентность Божества, или Его премірность, есть основа іудейскаго монотеизма, какъ и неразрывно съ нимъ связаннаго и его далѣе развивающаго христіанскаго вѣроученія.

Ученіе о премірности или трансцендентности Божества, о Божественной Тайнѣ, пріоткрываемой Откровеніемъ, и составляетъ подлинный смыслъ отрицательнаго богословія у большинства христіанскихъ его представителей, хотя онъ и не всегда выражается у нихъ съ одинаковой четкостью, послѣдовательностью и ясностью. Такова основная мысль Климента и Оригена, таково ученіе свв. Василя Великаго, Григорія Богослова и Григорія Нисскаго, Діонисія Ареопагита, Максима Исповѣдника, Іоанна Дамаскина, Григорія Паламы, а также и Николая Кузанскаго. Это становится ясно, если брать эти ученія въ ихъ полномъ составѣ, имѣя въ виду не только отрицательное, но и положительное ихъ богословіе въ ихъ взаимномъ соотношеніи. Наибольшія недоразумѣнія относительно этого исторически связаны съ

Ареопагитомъ, на котораго охотно ссылаются, считая его своимъ единомышленникомъ, мыслители, въ дѣйствительности отстоящіе отъ него далеко (напр. Эккегартъ). Однако эти недоразумѣнія, основанныя на одностороннемъ усвоеніи ученія Ареопагита, разсѣиваются, если принять во вниманіе и его положительное богословіе.

Напротивъ, нельзя сказать того же самаго о философіи Плотина, въ этомъ рѣшительномъ пунктѣ дѣйствительно отличающейся двойственностью и нерѣшительностью; благодаря этому она могла одинаково оказать безспорное и глубокое вліяніе на христіанское богословіе (въ частности и на Ареопагита), а вмѣстѣ съ тѣмъ явиться сильнымъ оружіемъ въ философскомъ арсеналѣ религіознаго монизма. Однако, какъ мы убѣдимся, по своимъ основнымъ тенденціямъ Плотинъ принадлежитъ именно къ послѣднему. Не менѣе двойственно звучитъ и каббалистическое ученіе объ Энь-Софъ, въ которомъ заразъ слышатся отзвуки и исконнаго іудейскаго вѣроученія, и неоплатонизма, его значеніе колеблется поэтому между священной тайной непроизносимаго Имени IHVN и платиновскимъ "Ев. Исторія мысли подчеркнула однако скорѣе второе толкованіе—въ духѣ эманативнаго монизма (такъ преломилось это ученіе, напр., у Як. Бѣме; быть можетъ, въ немъ же можно видѣть и прототипъ ученія Спинозы объ единой субстанціи, существующей во многихъ модусахъ и атрибутахъ). Духу же іудейскаго трансцендентнаго монотеизма было бы ближе, конечно, первое истолкованіе, оно же болѣе приближаетъ Кабалу и къ христіанству, къ которому идетъ она самыми существенными своими ученіями и устремленіями, какъ это не разъ было отмѣчено изслѣдователями Кабалы (Франкъ, de Pauly). Съ большей ясностью вопросъ этотъ предъ нами еще станетъ въ каббалистическомъ ученіи о человѣкѣ.

Каковы же послѣдствія, къ которымъ приводитъ насъ *вторая* возможность, заложенная въ ученіи отрицательнаго богословія о Божественномъ Ничто?

Божественное Ничто какъ Нѣчто, или *מִלְכָּה*, обознача-

еть собой изначальное, источник бытіе въ его неподвижной глубинѣ, въ его нуменальномъ единствѣ, въ его божественной основѣ. Въ отношеніи къ этому Ничто всякое бытіе: божеское-ли или міровое и человѣческое, есть нѣкое *что*: въ Ничто возникаетъ *что*, vom Nichts zu Ichts или zu Etwas, по излюбленному выраженію Я. Беме. Для этого Ничто небытіе, какъ еще-небытіе или пока-небытіе, является той мѣональной тьмою, въ которой таится однако же все, подобно тому какъ дневнымъ свѣтомъ возводится къ бытію и обнаруживается все, скрывавшееся подъ покровомъ ночной тьмы. Божественное Ничто и есть именно такая мѣональная ночь небытія и неразличности, безформенность и аморфность, но вмѣстѣ и первооснова бытія (Grund или Urgrund нѣмецкихъ мистиковъ).

Ничто образуетъ собой начальный моментъ діалектики бытія, къ которому она прикрѣпляется, и къ нему же возвращается; онъ соотвѣтствуетъ наибольшей общности, недифференцированности, невыявленности бытія, но въ то же время онъ находится вполне въ его плоскости,—другими словами, *ничто есть*. Поэтому-то на пути отъ ничто къ нѣчто, отъ небытія къ бытію, здѣсь нѣтъ скачка, или трансценза, метафизическаго *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, не зияетъ hiatus, ибо и ничто, и что,—и бытіе, и небытіе одинаково *есть бытіе* въ разныхъ діалектическихъ моментахъ его самоопредѣленія. Божественное Ничто представляетъ собой аналогію мѣональному Nichts, которымъ начинается діалектика бытія въ *Логикѣ* Гегеля. Въ Ничто рождается все, и въ этомъ смыслѣ оно *есть все* въ его единствѣ, *ἐν καὶ πάν*. Рождается не только міръ, но и богъ, ибо и богъ здѣсь рождается въ Ничто и изъ Ничто, его бытіе тоже есть лишь особый видъ бытія, соотносительный бытію міра,—со - бытіе міру. При такомъ пониманіи богъ не есть еще то послѣднее, дѣлѣ чего нельзя уже проникнуть, напротивъ, можно, а потому и должно прорваться за бога, совлечься не только міра, но и бога, „Gottes ledig werden“. (Эккергартъ). И богъ, и міръ одинаково находятся *по сю* сторону Ничто,

суть его какъ бы впостаси, вѣрнѣе, модусы или діалектическіе моменты.

Они находятся въ опредѣленномъ іерархическомъ соотношеніи, какъ ступени самооткровенія Ничто. Онтологически единосущны и міръ, и богъ, насколько оба они суть модусы Ничто, въ которомъ возникаетъ все. И если на пути возвращенія къ этому Ничто человѣкъ долженъ восходить къ богу (или богамъ), а далѣе проходить чрезъ бога и за бога, то лишь потому, что нельзя подняться на послѣднюю ступень, минуя предпослѣднюю, а богобытіе и есть эта предпослѣдняя ступень.

Переходъ изъ первоначальнаго Ничто въ нѣчто, различіе и оформленіе неразличимаго и безформеннаго, есть, конечно, тоже своего рода *transcensus*, который по-разному описывается въ разныхъ мистическихъ и метафизическихъ системахъ. Такую относительную трансцендентность разныхъ ступеней бытія при самотвореніи бога и міра въ Ничто неизбѣжно приходится допустить и крайнему имманентисту или эволюционному монисту. Однако здѣсь существенно, что эти относительно трансцендентныя ступени суть діалектическія самоположенія одного и того же начала, совершающіяся внутри его, *transcensus* его модальностей, но нѣтъ безусловнаго, не діалекческаго, но антиномическаго трансценза отъ абсолютнаго къ относительному, отъ Творца къ твари. Поэтому всякое *нѣчто*: богъ-ли или человѣкъ, небо или адъ, ангелы или демоны,—имѣетъ одну природу или сущность, какъ въ системѣ Спинозы единая абсолютная субстанція существуетъ въ безконечномъ множествѣ атрибутовъ и модусовъ. „Юпитеръ есть все, что ты видишь“, будто бы говорилъ Эпикуръ; если понять это изрѣченіе достаточно глубоко, то въ немъ выразится существо всякаго *моноуцианства* или монизма, — матеріалистическаго, спиритуалистическаго, идеалистическаго, мистическаго.

Въ абсолютномъ Ничто возникаетъ міръ и богъ. Если міръ не сотворенъ, но діалектически возникаетъ въ абсо-

лотному и ему единосущенъ, то онъ, слѣдовательно, вѣченъ и субстанціаленъ въ своей основѣ; съ другой же стороны, и богъ здѣсь не абсолютенъ и самоосновенъ въ своемъ бытіи, но рождается или происходитъ въ абсолютномъ Ничто—все. Это значитъ, прежде всего, что существуетъ и *основа* бога, и притомъ не въ самомъ богѣ, но (онтологически) внѣ его, т.-е. выше его. Богъ есть также лишь положеніе или модусъ абсолютнаго Ничто, такъ сказать, абсолютное, обращенное къ міру, космическая его впостась, причемъ другимъ таковымъ же модусомъ является міръ, и эта одинаковая модальность бога и міра, ихъ единосущность придаетъ имъ въ равной степени, хотя и въ разномъ смыслѣ, характеръ преходящести, относительности: „и богъ проходитъ“, по классической формулѣ Эккегарта. Въ концѣ-концовъ получается система всеобщаго, универсальнаго тождества ¹⁾.

Система религіознаго монизма можетъ принимать различныя очертанія въ зависимости отъ того, въ какомъ смыслѣ разрѣшается вопросъ о происхожденіи множественности,—бога и міра,—въ единомъ Ничто. Множественность можетъ разрѣшаться въ чистую иллюзію, фату-моргану, обманъ чувствъ, майю: истина въ томъ, что міра нѣтъ и нужно освободиться отъ его иллюзіи. Такова философія и религія индуизма, въ европейской философіи имѣющая представителемъ Шопенгауэра,—это не только акосмизмъ, но и антикосмизмъ. Міровому бытію можетъ быть, далѣе, приписана нѣкоторая, хотя и ушербленная реальность, производная отъ Абсолютнаго, такъ стоитъ дѣло въ системѣ статическаго пантеизма Спинозы, а также и динамическаго пантеизма Гартмана и Дрекса: міръ возникаетъ здѣсь вслѣдствіе нѣ котораго „скандала“ въ абсолютномъ,—появленія

¹⁾ А. Drews различаетъ (въ *Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes*. 1906) два типа религіи: *Causalitätsreligion*, къ которой онъ относитъ религію іудео-христіанскаго типа, и *Identitätsreligion*—религія имманентнаго типа, какъ-то буддизмъ и измышляемая имъ самимъ религія конкретнаго монизма. Определеніе перваго типа по признаку причинности, конечно, невѣрно, но определеніе втораго типа по признаку тождества выражаетъ самое существо дѣла.

слѣпой и бессмысленной воли къ бытію, вызвавшей противъ себя логическую реакцію въ нѣдрахъ абсолютнаго, приче́мъ для ликвидаціи этого недоразумѣнія потребовался цѣлый міровой процессъ; одновременно съ міровымъ бытіемъ возникаетъ и страдающій богъ, и является потребность искупленія отъ мірового бытія; въ отдаленной перспективѣ рисуется возвращеніе къ первоначальному безразличію, абсолютной ночи Ничто. Наибольшее философское и религиозное значеніе имѣетъ однако не эта гипотеза метафизической катастрофы, но иная форма динамическаго пантеизма, согласно которой міръ есть эманация абсолютнаго, онъ происходитъ какъ изліяніе отъ преизбыточной его полноты, подобно тому, какъ вода изливается изъ переполненнаго сосуда или солнечный свѣтъ и тепло исходятъ изъ солнца. Именно таково ученіе Плотина. Единое абсолютное, "Ев", одновременно оказывается въ немъ и трансцендентнымъ, и имманентнымъ міру, міръ же есть сумерки абсолютнаго, которыя сгущаются тѣмъ больше, чѣмъ глубже онъ погружается въ свое бытіе. Поэтому-то система неоплатонизма и могла оказать философскую поддержку падавшему языческому политеизму: изъ сверхмірнаго и сверхбожественнаго "Ев" послѣдовательно эманируютъ боги и міръ, при чемъ нижніе его этажи уходятъ въ тьму небытія, тогда какъ верхніе залиты ослѣпительнымъ свѣтомъ, — въ небѣ же загорается система божественныхъ лунъ, свѣтящихся, правда, не своимъ, но отраженнымъ свѣтомъ, однако утвержденныхъ на сводѣ небесномъ. Зачѣмъ и почему происходитъ эта эманация міра изъ единаго Ничто, на это не можетъ быть отвѣта, и не находимъ его мы и въ ученіи Плотина: міръ происходитъ потому, что вода не можетъ не изливаться изъ переполненнаго сосуда, а созрѣвшій плодъ не отваливаться отъ вѣтки, но въ то же время міръ является у Плотина мѣстомъ для исправленія и вразумленія душъ, отяжелѣвающихъ и испадающихъ изъ лона абсолютнаго. Однако этимъ дается отвѣтъ лишь о судьбахъ отдѣльныхъ душъ, но не объ основаніяхъ мірового процесса, не о причинѣ эманации.

которая остается все-таки безпричинна и непонятна, хотя здѣсь именно и ставится задача объяснить основанія происхожденія міра. Если міръ возникает только въ процессѣ удаленія изъ абсолютнаго, его убьли, и лишь въ этой убьли и состоитъ его собственная природа, то, очевидно, міротворящее начало есть прогрессивно возрастающій минусъ абсолютнаго, или погруженіе его во зло: отсюда получается неизбѣжный антикосмизмъ, и самого Плотина лишь эллинскій духъ да непослѣдовательность спасали отъ сатанинскаго вывода, формулированнаго Мефистофелемъ:

... alles, was entsteht,

Ist werth, dass es zu Grunde geht;

Drum besser wär's, dass nichts entstünde.

(Плотинъ даже оспариваетъ эту мысль противъ христіанскихъ гностиковъ).

Плотиновская эманация отличается однако отъ индійскаго акосмизма своимъ реализмомъ: міръ, какъ изліяніе абсолютнаго, постольку реаленъ, поскольку ему все же принадлежитъ полнота божественныхъ силъ, въ него излившихся, онъ *есть*, имѣетъ хотя и ущербленное, но все же не прозрачное бытіе. Однако, будучи реаленъ въ основѣ, онъ все-таки остается лишены какого-либо самостоятельнаго заданія. Абсолютное въ отношеніи къ нему остается совершенно пассивнымъ, оно его не знаетъ, онъ есть жертва его попустительствующей полноты, — въ извѣстномъ смыслѣ ея изнанка. Міръ *возникаетъ* въ абсолютномъ съ необходимостью, какъ тѣнь его, но въ этомъ мірѣ не творится никакого свершенія, онтологически нѣтъ исторіи и нѣтъ эсхатологіи. Съ одной стороны, міръ есть само абсолютное, какъ его модусъ, а съ другой, въ немъ ничего не совершается и не происходитъ, ибо онъ лежитъ не *внѣ* абсолютнаго, но есть оно же само, въ состояніи нѣкоторой ущербности.

Неоплатонизмъ исторически является враждебно соперничавшимъ съ христіанствомъ и, дѣйствительно, несмотря на кажущееся, внѣшнее сходство, онъ глубоко ему про-

тивоположенъ, и именно въ самомъ основномъ и центральномъ ученіи о божественномъ Ничто и вытекающемъ отсюда ученіи о происхожденіи міра изъ произвольной эманации абсолютнаго. Вліянія неоплатонизма, сознательныя или безсознательныя, обладаютъ большою живучестью и въ христіанскомъ богословіи, — неоплатоническій уклонъ мысли и чувства есть опасность, постоянно подстерегающая и христіанскую философію. Надо ее знать, чтобы ея сознательно остерегаться. Поэтому поучительно прослѣдить этотъ уклонъ въ христіанской философіи тамъ, гдѣ онъ проявился сильно и ярко. Въ качествѣ примѣровъ такого уклона рассмотримъ ближе соответствующія ученія у I. Ск. Эриугены и у нѣмецкихъ мистиковъ Эккегарта и Я. Бѣме.

а) I. Ск. Эриугена.

Знаменитый ирландецъ въ своемъ общемъ ученіи, несмотря на искреннее желаніе удержаться въ предѣлахъ христіанскаго міровоззрѣнія, тѣмъ не менѣе сбивается на платиновскій „эманативный пантеизмъ“ ¹⁾ и напередъ уже предначертываетъ въ метафизическихъ терминахъ будущую мистическую систему Эккегарта и Бѣме. Имманентизмъ или „монизмъ“ ²⁾ у Эриугены проявляется, прежде всего, въ общей концепціи автора *De divisione naturae*. Онъ различаетъ четыре вида *природы*, которые объемлютъ въ себѣ и Божество и тварь: природа „не творящая и несотворенная“ или Божество внѣ творенія, „природа творящая и несотворенная“ или Божество въ твореніи, затѣмъ природа „сотворенная творящая“, какъ совокупность творческихъ идей или природа идеальная, и, наконецъ, природа „не творящая и сотворенная“ или міръ. Всѣ эти четыре вида природы суть лишь разные аспекты, моменты или положенія *единой* природы, все есть одно, и все есть Богъ;

¹⁾ Такъ опредѣляетъ платиновское міровоззрѣніе Штёкль: *A. Stöckl. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 2-te Ausg. Mainz, 1875, стр. 377.

²⁾ Такъ опредѣляетъ эту черту ученія Эриугены его русскій изслѣдователь *А. Бриллиантовъ*. Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ I. Ск. Эриугены 248 и далѣе.

поэтому метафизика Эріугены принципиально сближается съ ученіемъ Плотина объ отношеніи Единаго и міра. Онтологическая пропасть между Богомъ и тварью здѣсь засыпается, и тварь разсматривается какъ модусъ единой субстанціи, чѣмъ пролагается путь къ будущему спинозизму. „Во-первыхъ, Божественная природа столь же является сотворенной, сколько и творящей. Именно она сотворена сама собою въ первообразныхъ причинахъ и соотвѣтственно она творитъ сама себя, т.-е. она начинаетъ проявляться въ своихъ теофаніяхъ, желая выступить изъ потаеннѣйшихъ угловъ своей природы, въ которыхъ она сама себѣ еще неизвѣстна (*creatur... a seipso in primordialibus causis, ac per seipsam creat, h. e. in suis theophaniis incipit apparere, ex occultissimis naturae suae sinibus volens emergere, in quibus sibi incognita est*), ибо она безгранична, сверхсущностна и сверхприродна и выше всего, что можетъ и не можетъ мыслиться. Когда она, слѣдовательно, восходитъ къ первоосновамъ вещей и какъ бы сама творитъ себя, она начинаетъ быть въ нѣкоемъ нѣчто (*descendens vero in principiis rerum, ac veluti seipsam creans in aliquo inchoat esse*). Но, во-вторыхъ, разсматриваемая въ послѣднихъ дѣйствіяхъ первоосновныхъ причинъ, она по праву можетъ разсматриваться какъ сотворенная, а не творящая саму себя. Именно сотворена она, насколько нисходитъ къ самымъ внѣшнимъ проявленіямъ, дальше которыхъ она уже ничего не творитъ, почему въ ней имѣетъ силу лишь сотворенность, а не твореніе“ ¹⁾. Выступая изъ сверхсущностной своей природы, въ которой Богъ означаетъ небытіе, онъ въ своихъ первоначальныхъ причинахъ творимъ самимъ собою и становится началомъ всякой сущности и всякой жизни ²⁾. На основаніи этихъ опредѣленій ясно, что *ничто* отрицательнаго богословія у Эріугены означаетъ не трансцендентное и премірное Божество, но первое положеніе Божества въ его самораскрытіи,—ничто, переходящее въ

¹⁾ De divisione naturae, lib. III, cap. 23.

²⁾ Ibid., III, 20.

нѣчто. Для характеристики ученія Эриугены въ разсчитываемомъ отношеніи въ высшей степени показательнымъ является его пониманіе творенія міра изъ ничего. Въ виду того, что идея творенія міра у него, строго говоря, отсутствуетъ, ибо сливается съ самотвореніемъ Бога, то и *ничто*, изъ котораго творится или, вѣрнѣе, „вырождается“ міръ, есть само божественное Ничто. Эриугена посвящаетъ чрезвычайно много мѣста и вниманія вопросу о твореніи изъ ничего (стараясь привлечь на свою сторону и восточныхъ отцовъ церкви, какъ-то свв. Василія Великаго, Григорія Нисскаго, Максима Исповѣдника, Діонисія Ареопагита въ такихъ сужденіяхъ, въ которыхъ они подаютъ поводъ къ подобному перетолкованію, не будучи дѣйствительно повинны въ имманентизмъ). Для Эриугены ясно, что Богъ „дѣлаетъ все изъ ничего, изводя изъ своей сверхсущественности сущности, изъ сверхжизненности живыя существа, изъ соединенія всего, что есть и что не есть, изъ утвержденія всего, что есть и не есть. Этому ясно учить и возвращеніе всѣхъ вещей въ причину, изъ которой они возникли, когда все возвратится въ Бога какъ воздухъ въ свѣтъ“ ¹⁾. Подъ тѣмъ ничто, изъ котораго Богъ создалъ міръ, надо разумѣть „несказанную и непостижимую, неприступную для всѣхъ умовъ свѣтлость божественной благости“ (*ineffabilem et incomprehensibilem divinae bonitatis inaccessibilem claritatem* ²⁾). Въ III книгѣ *De divisione naturae* Эриугена даетъ подробное и всестороннее изслѣдованіе вопроса о *ничто* (особенно гл. IV—XXIII), изъ котораго созданъ міръ, подвергая критикѣ и отверженію церковное пониманіе ничто, какъ ниже—бытіе или не—бытіе, и утверждая, какъ единственно мыслимое и послѣдовательное, свое вышеизложенное пониманіе. Основной выводъ, который самъ собою отсюда напрашивается, будетъ тотъ, что въ природѣ „Богъ содѣлалъ самого себя“ ³⁾, или что „мы не должны мыслить тварь и Бога какъ два

¹⁾ Ibid., III, 20.

²⁾ Ibid., III, 19.

³⁾ Ibid., III, 17.

различныхъ между собой (начала), но какъ одно и то же. Ибо и тварь находится въ Богѣ, и Богъ созидается въ твари чудеснымъ и невыразимымъ путемъ... тріупостасная высшая благодѣтельность... всегда вѣчна и всегда становится, вѣчна отъ себя самой и въ себѣ самой, а вмѣстѣ и возникла, насколько она въ приснобытіи не престаеетъ быть въ становленіи,—насколько она дѣлаетъ себя самое изъ себя самой. Она не нуждается для этого въ какой-либо другой матеріи, которая не была бы ею самой, чтобы производить въ ней себя самое, она оказалась бы безсильна и въ себѣ незавершенна, если бы получила откуда-либо помощь для своего явленія и свершенія“¹⁾.

Изъ приведеннаго слѣдуетъ, что, собственно говоря, для Эриугены нѣтъ творенія или міра, какъ внѣбожественнаго (относительно) бытія, ибо природа сотворенная есть только ступень въ самораскрытіи Божества или его модусъ. Міръ вѣченъ въ Богѣ, онъ и есть Богъ. Какъ же понять существующій во времени и объятый грѣхомъ міръ? Для Эриугены бытіе чувственнаго міра начинается съ грѣхопаденія человѣка, которое совершается не во времени, но въ нѣкоторомъ внѣвременномъ актѣ. Міръ этотъ не долженъ былъ бы существовать, его создалъ грѣхъ. Вслѣдствіе этого, у человѣка появилось чувственное тѣло, раздѣленіе на помыслы и связанныя съ этимъ особенности организационныя, и начался міровой процессъ. Задачей искупленія является поэтому нечто иное, какъ всеобщее *возстановленіе* первоначальнаго состоянія, „возвращеніе всѣхъ вещей въ причину, изъ которой онѣ произошли“²⁾. Строго говоря, этотъ „апокатастасисъ“ Эриугены вовсе не есть христіанское воскресеніе съ тѣломъ, разъ тѣлесность вообще разсматривается какъ слѣдствіе грѣхопаденія, „духовное тѣло“ воскресенія есть то самое умопостигаемое первоначальное тѣло, которое закрыто и уничтожено чувственнымъ тѣломъ. Въ этомъ отношеніи Эриугена есть самый рѣшительный спиритуалистъ, и съ его

¹⁾ Ib. III. 17.

²⁾ Ib. III, 20.

точки зрѣнія правильнѣе было бы говорить не о воскресеніи тѣла, а о воскресеніи *отъ* тѣла. Поэтому весь міровой процессъ для Эриугены есть бесплодная ошибка, нѣчто совершенно ирраціональное (мнѣніе, предвосхищающее философію пессимизма: Шопенгауера, Гартмана, А. Дрекса). Такъ какъ происхожденіе міра есть процессъ имманентный Божеству, то, очевидно, грѣхопаденіе вноситъ драму и въ само Божество, и слѣдуетъ заключить, что міровой процессъ есть мистерія ирраціонально страдающаго и искупающаго себя же бога (хотя самъ Эриугена такого заключенія еще не дѣлаетъ). Штекль произноситъ про Эриугену слѣдующій суровый приговоръ: „Erigena's Lehrsystem mag genial genannt werden, christlich ist es nicht“. (I. с. 381).

в) Мейстеръ Эккегартъ.

Мы далеки отъ намѣренія характеризовать *всю* мистику Эккегарта, какъ нехристіанскую, совсѣмъ напротивъ, въ писаніяхъ этой удивительно богатой, глубокой и геніальной по смѣлости индивидуальности заключены и неоцѣнимыя богатства христіанскаго благочестія, которыя, однако, перемѣшаны, притомъ, не всегда различимо, съ нехристіанскими мистическими мотивами и настроеніями. Поэтому можно говорить лишь о нѣкоторыхъ неоплатоническихъ мотивахъ въ твореніяхъ этого великаго писателя. Къ слову сказать, было бы интересной задачей для монографическаго изслѣдованія выяснить подлинный *типъ* его творчества. Что это? Мистическія озаренія, или метафизическая спекуляція, къ нимъ прикрѣпляющаяся, философія или проповѣдь, или же ни то, ни другое, но третье, содержащее въ себѣ смѣшеніе всѣхъ этихъ элементовъ? Во всякомъ случаѣ,—и этому необходимо давать надлежащій вѣсъ при оцѣнкѣ мейстера Эккегарта,—художникъ слова и спекулятивный метафизикъ слишкомъ сильно и явно даютъ себя знать въ его сочиненіяхъ, чтобы можно было принимать всѣ его идеи за религіозно-мистическія интуиціи и откровенія, и никогда нельзя увѣренно сказать, опирается-ли проповѣдь Эккегарта на опыт-

няя переживанія, или же она рождается изъ загорѣвшихся въ душѣ его художественныхъ образовъ или спекулятивныхъ идей, которыя онъ превращаетъ въ *задачу* для нахождения путемъ и опытной религіозной мистики. Много свѣта могло бы здѣсь пролить изслѣдованіе хронологіи произведеній Эккегарта въ связи съ его духовной біографіей и различными вліяніями, имъ испытанными. Основной идеей теологіи Эккегарта, придающей ей нехристіански-неоплатоническій характеръ, является его противопоставленіе *Gott* и *Gottheit*, которые „различны какъ небо и земля“¹⁾. Богъ есть нѣчто производное изъ *Gottheit* и совершенно соотнositельное твари, есть порожденіе дифференціаціи *Gottheit*. Потому ему столь же присущъ характеръ относительности и преходящести, какъ и твари. *Gott wird und vergeht* (I, 148), эта необычайная по смѣлости формула выражаетъ именно эту мысль о неабсолютности, относительности, если можно такъ выразиться, о модальности Бога; очевидно, если онъ *не* есть послѣднее, надо стремиться за него, дальше него, постараться „*Gottes ledig werden, Gottes quitt machen*“ (175), освободиться отъ Бога: „*bitten wir, dass wir Gottes ledig werden*“ (I, 172). Богъ возникаетъ лишь вмѣстѣ съ міромъ: „о Богѣ говорятъ и возвѣщаютъ всѣ твари. А почему ничего не говорятъ онѣ о Божествѣ (*Gottheit*)? Все, что есть въ Божествѣ, есть Единое, о которомъ нѣчего нельзя говорить. Только Богъ дѣлаетъ (*thut*) нѣчто, Божество ничего не дѣлаетъ, ему нечего дѣлать. Богъ и Божество отличаются какъ дѣланіе и недѣланіе“ (I, 148, ср. 199). Между Богомъ и тварью существуетъ лишь іерархическая разница, поскольку Богъ есть дверь для возвращенія въ абсолютное *Gottheit*, но не онтологическая: какъ модусы *Gottheit*, они тождественны. Въ „прорывѣ“ своемъ къ Божеству „я становлюсь столь же богатъ, такъ что Богъ не можетъ быть мнѣ достаточно всѣмъ, чѣмъ онъ есть Богъ, всѣми своими божескими дѣлами: ибо я получаю въ этомъ прорывѣ то, въ чемъ Богъ

¹⁾ *Meister Eckeharts. Schriften und Predigten, hrsg. von Büttner (Diederich), I, 147.*

и я *обици*“ (I, 176). „Въ этомъ переживаніи духъ не остается болѣе тварью, ибо онъ самъ есть уже „блаженство“, онъ есть *одно* существо, одна субстанція съ божествомъ, и есть вмѣстѣ съ тѣмъ и свое собственное и всѣхъ тварей блаженство“ (I, 202). Лишь на этой поверхности божества, гдѣ есть Богъ, существуетъ и троица, представляющая какъ бы ликъ его въ твари,—и за нее можно прорваться: „душа достигаетъ прежде всего святой троиственности (Dreifaltigkeit), ставшей *единствомъ*. Но она можетъ стать и еще блаженнѣе: если она взыщетъ простого (blossen) единства, о которомъ троиственность есть лишь откровеніе. Вполнѣ блаженной будетъ она, лишь когда бросается въ *пустыню* (die Wüste) Божества“ (II, 186). Надо совлечься всякаго „что“, потому *Abgeschiedenheit*, добродѣтель этого совлеченія, въ глазахъ Эккегарта включаетъ всѣ добродѣтели и является даже выше любви: „всѣмъ жертвуетъ при этомъ душа, Богомъ и всѣми твореніями. Это звучитъ странно, что душа должна потерять и Бога! Я утверждаю: чтобы стать совершенной, нужнѣ ей въ извѣстномъ смыслѣ лишиться Бога, чѣмъ твореній. Во всякомъ случаѣ все должно быть потеряно, существованіе души должно утверждаться на свободномъ ничто! Единственно таково и намѣреніе Бога, чтобы душа потеряла своего Бога. Ибо пока она имѣетъ Бога, познаетъ, знаетъ, до тѣхъ поръ она отдѣлена отъ Бога. Такова цѣль Бога: изничтожиться въ душѣ, чтобы душа потеряла и себя. Ибо то, что Богъ называется „Богомъ“, это имѣетъ Онъ отъ тварей. Лишь когда душа стала тварью, тогда только она получила Бога. Когда же она снова страшнетъ съ себя свою тварность (*Geschöpf-seyn*), тогда остается Богъ предъ самимъ собой тѣмъ, что Онъ есть“ (II, 202—3). Но тѣмъ самымъ „душа сама должна стать божественной“. Духъ „долженъ быть мертвъ и погребенъ въ Божество, а Божество живетъ уже не для кого другого, какъ для самого себя“ (II, 207), и проповѣдникъ призываетъ испытать *diesen göttlichen Tod* (ib).

Gottheit есть первооснова (*Wesen*) или природа (*Natur*)

Божества. Божественныя впостаси же суть „Personen“, о которыхъ говорится, что „sie verfließen in das Wesen“ (I, 85) и, „влившись въ Божество, три персоны становятся неразличимымъ единствомъ“ (ib). Божество въ себѣ имперсонально, впостаси возникаютъ лишь вслѣдствіе его дифференціаціи, уже въ „Богѣ“ или на границѣ между „Божествомъ“ и „Богомъ“. Въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать, когда говорится, что въ душѣ есть еще несовершенство, пока „она созерцаетъ Бога, насколько Онъ есть троица“ (I, 163); совершенство наступаетъ лишь при созерцаніи „schlechthin Eine“, „ungestaltete Wesen der göttlichen Persönlichkeit“ (ib.). „Ты долженъ любить Бога, насколько онъ не-Богъ, не-духъ, не-лицо, неоформленное, а только чистое, ясное, простое единство, далекое всякой двойственности. И въ этомъ единомъ должны мы вѣчно погружаться изъ бытія въ ничто“ (I, 168). Въ этомъ смыслѣ говорится, что „троичность есть вмѣстѣ и міръ, ибо въ ней заложены всѣ твари. Внутри же, въ Божествѣ, какъ дѣйствующій, такъ и дѣйствіе остаются безъ перемѣны“ (I, 184).

Практическое устремленіе религіи Abgeschiedenheit есть буддійская нирвана, не только акосмизмъ, но и антикосмизмъ: вырваться изъ міра, который возникаетъ чрезъ раздвоеніе твари и Бога, въ изначальное божественное ничто. Очевидно, это воззрѣніе не даетъ мѣста идеѣ исторіи, мірового процесса, мірового свершенія: идеаль возстановленія первоначальнаго состоянія, апокатастасисъ, есть здѣсь голое отрицаніе міра.

Исходя изъ своего религіознаго монизма, для котораго Божество есть лишь глубина бытія, а не трансцендентное начало, открывающееся міру, Эккегартъ фактически устраняетъ *откровеніе* Божества въ собственномъ смыслѣ, замѣняя его самооткровеніемъ твари („прорывомъ“ чрезъ тварность); соотвѣтственно этому истолковывается спиритуалистически и вся евангельская исторія. Столь же послѣдовательно у Эккегарта устраняется воздѣйствіе бла-

годати на природный міръ. Эккегартъ въ одномъ мѣстѣ даетъ такое истолкованіе словъ ап. Павла: „все, что я есмь, я есмь чрезъ благодать Божію“. „Слова св. Павла,—комментируетъ Эккегартъ,—суть лишь слова Павла, здѣсь нѣтъ того, чтобы онъ сказалъ ихъ въ состояніи благодати. Ибо благодать сдѣлала въ немъ лишь одно: его существо усовершилось къ единству себя. Этимъ исчерпывается ея дѣло!“ (I, 175, ср. 195—6). „Сама же благодать не „дѣлаетъ (bewirkt) ничего“ (I, 196). „Высшее дѣло благодати въ томъ, что она приводитъ душу въ то, что есть она сама“ (197).

Сколь знаменательно появленіе Эккегарта еще въ католическую эпоху германской исторіи, но уже на порогѣ новаго времени, наканунѣ реформаціи, какъ прообразъ, предуказующій какую-то фатальную обреченность германскаго гения къ извращенію христіанства въ сторону религіознаго монизма, пантеизма, буддизма, неоплатонизма, имманентизма. Безъ преувеличенія можно сказать, что въ Эккегартѣ какъ въ зернѣ заложено все духовное развитіе новой Германіи, съ ея реформаціей, мистикой, философійю, даже искусствомъ: въ Эккегартѣ заключена возможность и Лютера, и Я. Бѣме, и Шеллинга, и Гегеля, и Шопенгауэра, и Гартмана—Древса, и Вагнера, и даже... Руд. Штейнера ¹⁾.

с) Яковъ Бѣме.

Какъ нужно понимать божественное *ничто* въ ученіи Бѣме: какъ трансцендентное НЕ-что, или какъ эккегартовское *Gottheit*, или какъ гегелевское діалектическое ничто, изъ котораго вытекаетъ съ необходимостью все и въ

¹⁾ Систематическое изложеніе религіознаго міровоззрѣнія Эккегарта, вмѣстѣ съ нѣкоторыми характерными сближеніями его съ современностью, см. у Н. Schwarz. Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, 1913, Kapitel II, § 20—1. Изъ школы Эккегарта наиболѣе интереснымъ въ разсматриваемомъ отношеніи является авторъ „Das Büchlein vom vollkommenen Leben“ (въ изданіи Дидерихса снабженнаго весьма интереснымъ предисловіемъ Г. Бюгнера,—своего рода манифестомъ имманентизма). Особенно заслуживаютъ вниманія стр. 3, 34, 46, 48; 78.

которомъ завито это все, или какъ спинозовскую субстанцію, лежащую въ основѣ модусовъ, или какъ платоновское Единое, изъ котораго эмануируетъ міръ? Знакомому съ твореніями Беме и ихъ своеобразіемъ будетъ понятно, если мы скажемъ, что на этотъ, въ сущности, основной и принципиальный вопросъ не можетъ быть дано безспорнаго отвѣта, во всякомъ случаѣ существуетъ возможность различнаго пониманія даже самыхъ основъ этого ученія, впрочемъ еще ожидающаго внимательнаго и всесторонняго изслѣдованія и систематизаціи ¹⁾. „Philosophus teutonicus,“ являющійся, по справедливой оцѣнкѣ Шеллинга, „Wundererscheinung in der Geschichte der Menschheit, und besonders in der Geschichte des deutschen Geistes“ ²⁾, представляетъ собой одновременно мистика, ясновидца природы, и метафизика, облакающаго свои мистическія постиженія въ своеобразную спекулятивно-мистическую систему, именно систему, ибо „духъ системы“ необычайно силенъ въ Беме, несмотря на внѣшнюю безпомощность его изложенія. Онъ есть поэтому не только ученикъ Парацельса и предшественникъ Штейнера, стоитъ въ линіи развитія оккультизма, но, можетъ быть, еще больше духъ его живетъ въ метафизическихъ системахъ Шеллинга и Гегеля, Шопенгауера и Гартмана. Въ своихъ сочиненіяхъ Беме многократно пытается—все сызнава, но приблизительно изъ того же матеріала,—строить и перестраивать свою систему, отсюда такая безконечная масса повтореній въ его сочиненіяхъ ³⁾, однако матеріаль недостаточна слушается

¹⁾ Литература о Беме, какъ извѣстно, небогата. Кромѣ не разъ цитированнаго изслѣдованія Schwarz Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, Kap. III, § 27, изъ новѣйшей литературы см. Eiert. Die voluntaristische Mystik I. Böhmcs. 1913 (здѣсь и библиографическій указатель). A. I. Penny. Studies on I. Böhme. 1912. Изъ ранней литературы см. Баадера, Шеллинга, Гегеля, Пфлейдерера, Клаассена и др.

²⁾ Schelling. Philosophie der Offenbarung, sämmt. Werke, II Abth., III Bd. (1858), 123.

³⁾ Черту эту Шеллингъ называетъ „Rotation seines Geistes“, въ силу которой онъ „in jeder seiner Schriften wieder anfängt, die oft genug erklärten Anfänge wieder exponiert, ohne je weiter oder von der Stelle zu kommen“ (I. c., 124).

своего мастера, изнемогающаго подъ тяжестью его изобилія, и остается въ значительной степени сырымъ и переработаннымъ. Повидимому, самъ Беме, а за нимъ и иные его послѣдователи, напр. Клаассенъ ¹⁾, не замѣчалъ въ себѣ „philosophus teutonicus“, спекулятивнаго метафизика, находящагося до извѣстной степени, въ плѣну у *esprit de système*. Онъ сознавалъ въ себѣ прежде всего духовидца, носителя „откровений“, ²⁾ и, еслибы изъ его сочиненій сохранилась лишь одна „Аврора“, его первый трактатъ, имѣющій печать свѣжести и непосредственности „вдохновенія“ и наиболѣе чуждый притязаній на систему, то можно было бы, пожалуй, не замѣтить одной изъ основныхъ чертъ творчества Беме, съ большой тонкостью подмѣченной Шеллингомъ, это... его *раціонализма*. О, конечно, это—раціонализмъ совершенно осо-

¹⁾ Клаассенъ говоритъ: „Böhme war kein Denker, kein Grübler, sondern ein Seher“ (*Johannes Claassen. Einführung in Iacob Böhme. Stuttgart. 1885, стр. 74*). Въ томъ-то и дѣло, что Беме, по крайней мѣрѣ, въ такой же мѣрѣ былъ Denker и Grübler, насколько и Seher, иначе становится непонятнымъ не только внутренній, но даже и внѣшній характеръ его трактатовъ. Чтобы почувствовать эту разницу, полезно сравнить очень близкихъ между собою въ области теософскихъ идей Беме и Пордѣджа (послѣдній, при всемъ своемъ уваженіи къ Беме, сохраняетъ свою самостоятельность отъ него). Пордѣджъ есть только „Seher“, духовидецъ, который простодушно и не мудрствуя лукаво передаетъ содержаніе мистическихъ „уроковъ“, имъ полученныхъ; его индивидуальность какъ мыслителя при этомъ совершенно ступшевается. Напротивъ, въ Беме мы все время видимъ мыслителя, въ которомъ происходитъ гигантская логическая работа.

²⁾ Въ *Аврорѣ* Беме упоминаетъ между прочимъ, что „такъ какъ я не былъ въ состояніи тотчасъ же охватить глубокія рожденія Божія въ ихъ существѣ и постигнуть ихъ въ моемъ разумѣ, то прошло добрыхъ 12 лѣтъ, пока было дано мнѣ истинное разумѣніе“ (*Я. Беме. Аугога или утренняя заря, перев. А. С. Петровскаго, из-во „Мусагетъ“, 1914, стр. 272, § 14*). Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: „это сказано однако не въ томъ смыслѣ, будто я совсѣмъ не могу заблуждаться: ибо нѣкоторыя вещи недостаточно выяснены, и онѣ описаны какъ бы съ единаго взгляда на великаго Бога, ибо колесо природы обращается слишкомъ быстро, и человѣкъ своимъ полумертвымъ и коснымъ постиженіемъ не можетъ достаточно охватить ихъ“ (331, § 41). Однако мыслительская работа Беме опознается не столько по такимъ глубокимъ призваніямъ, сколько по общему плану его трактатовъ, очень и очень не непосредственныхъ, но носящихъ въ своемъ построеніи слѣды напряженной умственной работы.

баго типа, *мистическій* рационализм (или „теософизм“), при котором основныя положенія опираются на показанія мистическаго опыта и не могут быть *логически* выводимы и постулируемы. Въ качествѣ мистика, ясновидца, Беме, конечно, является, прежде всего, эмпирическимъ изслѣдователемъ. Тѣ силы и явленія, которыя изучаетъ Беме, эмпирически даны ему въ мистическомъ созерцаніи, подобно тому, какъ они даются и въ опытныхъ наукахъ: какъ изъ электричества нельзя логически дѣдуцировать свѣтъ или теплоту, такъ и у Беме не выводятся, а „опытно“ познаются элементы Бога: „Herbe“, „bitterer Stachel“, „Angst“, „Feuer“ и т. д. Но разъ установленныя, они объясняются одинъ изъ другого уже причинно-механически, на основѣ логическаго принципа непрерывности, въ единой связной метафизической системѣ: въ бемовскомъ Богѣ отъ перваго его движенія къ откровенію до отдаленнаго уголка мірозданія, отъ ангела до послѣдняго клопа, *все понятно*, все объясняется, все рационализуется. Здѣсь нѣтъ мѣста ни антиноміи, съ ея логическимъ перерывомъ, ни Тайнѣ: непримѣсный рационализмъ—вотъ обратная сторона того всевѣдѣнія или „гнозиса“, которымъ мнилъ себя обладающимъ, по однимъ основаніямъ, Гегель, а по другимъ—Беме, почему онъ и оказывается столь родственнымъ по тенденціямъ современномъ „теософизму“, оккультному или мистическому рационализму ¹⁾). И вотъ почему въ

¹⁾ Шеллингъ даетъ такую характеристику „теософизма“ Беме: „въ третьемъ видѣ эмпиризма сверхчувственное сдѣлано предметомъ дѣйствительнаго опыта благодаря тому, что допускается возможное восхищеніе человѣческаго существа въ Бога, а вслѣдствіе этого необходимое, безошибочное созерцаніе, проникающее не только въ божественное существо, но и въ сущность творенія и во всѣ событія въ немъ... Теософизмъ мы опредѣлили сначала какъ противоположность рациональной философіи, слѣдовательно, рационализма въ философіи. Но въ основѣ теософізмъ стремится за рационализмъ, въ дѣйствительности не будучи въ состояніи освободиться отъ чисто субстанціальнаго знанія. Именно знаніе, въ которомъ рационализмъ имѣетъ свою сущность, слѣдуетъ называть субстанціальнымъ, поскольку оно исключаетъ всякій актъ. Для рационализма ничто не можетъ возникнуть чрезъ дѣйствіе, напр., свободное твореніе, онъ знаетъ только *сущностиныя* (wesentliche) отношенія. Все слѣдуетъ для него только modo aeterno, т.-е. чисто логическимъ способомъ, имманентнымъ движеніемъ; ибо это есть лишь фальсифициро-

Беме ослѣпительны, изумительны и драгоценны отдѣльные его прозрѣнія,—частности, но не цѣлое, необходимо разбить скорлупу, чтобы получить орѣхъ. По сравненію Пфлейдерера ¹⁾, система его подобна руднику, въ которомъ драгоценныя металлы скрываются подъ грубыми породами.

Какъ метафизикъ, Беме въ качествѣ основной задачи ставить себѣ опирающуюся на мистическій опытъ „дедукцію“ Бога и міра: какимъ образомъ изъ Ничто или въ Ничто возникаетъ Богъ, а въ Богѣ или изъ Бога возникаетъ міръ? Эта проблема вполне аналогична проблемѣ Эккегарта (знакомство съ которымъ опредѣленно чувствуется въ соотвѣтствующихъ ученіяхъ Беме ²⁾), именно о возникновеніи въ первоначальномъ, простомъ Ничто одновременно и Бога и міра, о теологическомъ „reiner Ursprung“ (по выраженію „Логики“ Когена); однако коренная разница съ Эккегартомъ въ этомъ пунктѣ, опредѣляющая и рядъ послѣдующихъ раз-

ванный рационализмъ, если, напр. объясняютъ происхожденіе міра свободнымъ обнаруженіемъ абсолютнаго духа, который вообще хочетъ утверждать твореніе чрезъ дѣйствіе (thätliche). Полный рационализмъ приближается потому именно къ теософизму, который не меньше чѣмъ тотъ ограниченъ субстанціальнымъ знаніемъ; теософизмъ *хочетъ* его преодолѣть, но ему не удается, какъ ясно всего можно видѣть на Я. Бѣме. Едва ли какой-либо другой духъ настолько закаленъ въ огнѣ чисто субстанціального знанія, какъ Я. Беме; Богъ для него, очевидно, есть *непосредственная* субстанція міра; свободаго отношенія Бога къ міру, свободаго творенія онъ хотя и *хочетъ*, но не можетъ получить. Хотя онъ зоветъ себя теософомъ, слѣдовательно, притязаетъ на науку божественнаго, содержаніе, къ которому приводитъ теософизмъ, есть лишь субстанціальное движеніе, и онъ изображаетъ Бога лишь въ субстанціальномъ движеніи. Теософизмъ по природѣ своей не менѣе неисториченъ, чѣмъ рационализмъ. Но Богъ истинно исторической и положительной философіи не *движется*, онъ *дѣйствуетъ*. Субстанціальное движеніе, которымъ ограниченъ рационализмъ, исходитъ изъ отрицательнаго *prius*, т.-е. изъ не-сущаго, которое имѣетъ двигаться къ бытію; но историческая философія исходитъ изъ положительнаго *prius*, которое не имѣетъ нужды только двигаться къ бытію, стало быть, съ совершенной свободой, не будучи вынуждаемо къ тому самимъ собой, лишь полагаетъ бытіе“... и т. д. (Schelling, I. с., 119, 124—5). Вообще Шеллингъ даетъ краткую, но глубокую философскую характеристику бемизма.

¹⁾ O. Pfleiderer. Geschichte der Philosophie. Berlin. 1893, стр. 23.

²⁾ Schwarz (I. с., 53) даже называетъ Беме, конечно, преувеличенно, „ein Neuschöpfer und geistiger Vollender der Gedanken Eckeharts“.

личій, у Беме будетъ въ томъ, что у него міръ возникаетъ не параллельно съ Богомъ, какъ Его необходимый коррелятъ, но въ силу діалектики самого Бога или развитія Его природы. Поэтому мы имѣемъ у Беме трехступенную іерархію или послѣдовательность: *Ничто—Богъ—міръ*, у Эккегарта же двухступенную: *Ничто —* $\left\{ \begin{array}{l} \text{Богъ} \\ \text{міръ} \end{array} \right.$ Однако это отношеніе между Богомъ и природой образуетъ лишь вторую часть проблемы, въ первой же ея части и Беме, и Эккегартъ одинаково исходятъ изъ того же недифференцированного и безкачественнаго Ничто, въ которомъ образуется все. Какъ же ближе мыслится у Беме этотъ переходъ отъ Ничто къ Богу, а чрезъ Него къ творенію? Къ сожалѣнію, вполнѣ яснаго и недвусмысленнаго отвѣта метафизика Беме здѣсь не даетъ, хотя преобладающее отъ нея впечатлѣніе сводится къ тому, что Ничто имѣетъ здѣсь смыслъ не трансцендентнаго НЕ-что, но того божественнаго мѣона или діалектическаго ничто, въ которомъ съ имманентной законмѣрностью мистической діалектики выявляется божественное все, вслѣдствіе чего это ничто соотвѣтствуетъ лишь опредѣленному положенію или діалектическому моменту въ Божествѣ. Богъ и природа, какъ „нѣчто“, есть откровеніе „Ничто“, „*Offenbarung aus dem Nichts zu Etwas*“¹⁾. Чѣмъ же мотивируется и вообще мотивируется-ли этотъ переходъ? Здѣсь мы имѣемъ только метафорическія выраженія, смыслъ которыхъ однако тотъ, что для Ничто этотъ переходъ не свободенъ, но вынуждается нѣкоей божественной необходимостью, потребностью самооткровенія, *голодомъ* (*Hunger*), *стремленіемъ* (*sich sehnen*), *вожделѣніемъ* (*Begierde*), т.-е. аффективными состояніями (насколько можно говорить объ аффектахъ въ Божествѣ) „Ничто испытываетъ голодь по Нѣчто (*Nichts hungert nach dem Etwas*), а голодь есть вожделѣніе (*Begierde*), какъ первое *verbum Fiat* или дѣланіе, ибо вожделѣніе не имѣетъ ничего, что оно могло бы сдѣлать или охватить (*fassen*). Оно охваты-

1) Böhmes sämmtl. Werke, hrsg. von Schiebler. IV, 348.

ваетъ только себя и сжимается (impresset sich), т.-е. оно коагулируется (coaguliert sich), оно зачинаетъ себя въ себѣ, и охватываетъ себя, и приводитъ себя изъ безосновности въ основу (vom Ungrunde in Grund), и оплодотворяетъ саму себя магнетическимъ влеченіемъ, такъ что Ничто наполняется (das Nichts voll wird), и остается все-таки какъ Ничто, это есть только свойство какъ мракъ; это есть вѣчное первичное состояніе (Urstand) мрака: ибо гдѣ есть свойство, тамъ уже есть нѣчто, не есть какъ Ничто“¹⁾. Откровеніе Бога, согласно цѣлому ряду утвержденій Беме, есть, прежде всего, самооткровеніе, открытіе себя для себя самого: „безъ своего откровенія Богъ не былъ бы извѣстенъ самому себѣ“²⁾, а „такъ какъ вѣчное благо не можетъ (nicht mag) быть безчувственнымъ существомъ (ein inempfindlich Wesen), ибо иначе оно не было бы открыто самому себѣ, то оно вводитъ себя въ наслажденіе (Lust) въ себѣ самомъ“³⁾. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что природа необходима для Бога или, точнѣе, она и есть Богъ explicite. „Такимъ образомъ слѣдуетъ думать о Богѣ, что онъ вводитъ свою волю въ знаніе (Sciencz) къ природѣ, дабы его сила открывалась въ свѣтѣ и могуществомъ и становилась царствомъ радости: ибо, еслибы въ вѣчномъ Единомъ не возникала природа, все было бы тихо; но природа вводитъ себя въ мучительность, чувствительность и осязательность, дабы подвиглась вѣчная тишина, и силы прозвучали въ словѣ... Природа есть орудіе тихой вѣчности, которымъ она формируетъ, дѣлаетъ, раздѣляетъ и собираетъ себя самое при этомъ въ царство радости, ибо вѣчная воля открываетъ свое слово чрезъ природу. Слово въ знаніи (Sciencz) воспринимаетъ въ себя природу, но *живетъ чрезъ природу*, какъ солнце въ элементахъ, или какъ Ничто въ

1) *Mysterium magnum*, Bd. V, 12, § 5. Ср. т. IV, 278, § 7, 186, § 12, 415, § 24, 424 § 7.

2) „... von dem unoffenbarten Gott, der ihm doch auch selber ohne seine Offenbarung nicht erkannt wäre“ (*Myst. magn.*, 24, § 11).

3) *Ibid.*, 12, § 4.

свѣтъ огня, ибо блескъ огня дѣлаетъ Ничто обнаруживающимся, и при этомъ нельзя говорить о ничто, ибо Ничто есть Богъ и все“ ¹⁾).

Такимъ образомъ, по справедливому замѣчанію Шеллинга ²⁾, Беме „запутываетъ само Божество въ своеобразный природный процессъ“, и природа для Беме есть Богъ не только въ томъ смыслѣ, что она по своему положительному бытійственному содержанію коренится въ Богѣ, но и въ томъ смыслѣ, что она есть необходимое орудіе Его самораскрытія или внутренней діалектики, „черезъ нее Онъ живетъ“, безъ этого „самъ Богъ не знаетъ, что Онъ есть“ ³⁾. Поэтому у Беме отсутствуетъ идея творенія и тварности и, хотя у него и постоянно встрѣчается понятіе „тварь и тварность“ (Creatur und Creatürlichkeit), но это понятіе вовсе не имѣетъ принципиальнаго метафизическаго и онтологическаго смысла, а означаетъ только опредѣленную ступень въ раскрытіи природы Бога (какъ есть это понятіе и въ системѣ Плотина, отрицающей тѣмъ не менѣ идею творенія). Система Беме эманативна и въ этомъ отношеніи сближается съ ученіемъ Плотина, отличаясь отъ нея не своимъ что, но какъ. Мысль о твореніи міра непостижимымъ и свободнымъ актомъ Бога встрѣчаетъ въ Беме сознательнаго философскаго и религіознаго противника. Онъ называетъ „бредомъ о твореніи“ (creatürlicher Wahn) мысль, „будто Богъ есть нѣчто чуждое, и предъ временемъ созданія тварей и этого міра держалъ въ себѣ въ троицѣ своей мудростью совѣтъ, что Онъ хочетъ сдѣлать и къ чему принадлежитъ всякое существо, и такимъ образомъ самъ почерпнулъ изъ себя

¹⁾ IV, 477, § 16—17. „Внѣ природы Богъ есть тайна (ein Mysterium), понимай какъ Ничто, ибо внѣ природы есть Ничто, т. е. Око Вѣчности, незлѣдимое Око, которое стоитъ или смотрится въ Ничто, ибо это бездна (Ungrund), и то же самое Око есть воля, понимаемая какъ стремленіе (Sehnen) къ откровенію, чтобы найти Ничто“ (De signatura rerum, Kap. 3, § 2, Böhme's Werke, IV, 284).

²⁾ I. с., 121.

³⁾ Аврора, 344, § 17.

повелѣніе (Fürsatz), куда надо опредѣлить какую вещь“¹⁾. „Еслибы держалъ Онъ когда-либо въ себѣ совѣтъ такимъ образомъ открыться, то Его откровеніе не было бы отъ вѣчности, внѣ чувства и мѣста, стало бытъ и тотъ совѣтъ долженъ былъ бы имѣть начало и стать причиной въ Божествѣ, ради которой Богъ совѣщался въ Троицѣ Своей, должны бы бытъ, слѣдовательно, въ Богѣ мысли, которыя явились Ему какъ бы въ видѣ образовъ, когда Онъ хотѣлъ идти навстрѣчу вещамъ. Но самъ Онъ—единственный и основа всѣхъ вещей, и око всѣхъ существъ и причина всякой эссенціи: изъ Его свойства возникаетъ природа и тварь, о чемъ же сталъ бы Онъ съ самимъ собой совѣтоваться, нѣтъ врага передъ Нимъ, а Онъ одинъ самъ есть все, хотѣніе, мощь и способность. Потому должны мы, насколько мы хотимъ говорить единственно и исключительно о неизмѣняемомъ существѣ Бога, чего Онъ хочетъ, и чего не хочетъ или всегда хочетъ, не говорить объ Его рѣшеніи, ибо въ Немъ нѣтъ рѣшеній; Онъ хочетъ и дѣлаетъ въ себѣ самомъ только одну вещь, именно Онъ *рождаетъ себя* въ Отцѣ, Сынѣ и Духѣ Св., въ мудрости своего откровенія; кромѣ этого единый, безосновный Богъ не хочетъ въ себѣ ничего, и не имѣетъ въ себѣ самомъ совѣта о многомъ. Ибо еслибы Онъ хотѣлъ въ себѣ самомъ многого, то Онъ былъ бы долженъ бытъ недостаточно всемогущимъ, чтобы осуществить это; потому и въ себѣ самомъ Онъ не можетъ хотѣть ничего, какъ только самого себя, ибо чего Онъ хотѣлъ отъ вѣчности, такъ это есть Онъ самъ, потому Онъ есть единственно единое, и болѣе ничто“²⁾. Соотвѣтственно міровозрѣнію Беме правильнѣе говорить о *рожденіи*, а не о сотвореніи природы Богомъ: „изъ воли, которою Божество заключаетъ себя въ троичность, отъ вѣчности рождается и основа природы, ибо здѣсь нѣтъ повелѣнія (Fürsatz), но рожденіе; вѣчное рожденіе и есть повелѣніе, именно

1) IV, 405.

2) IV, 473—4, § 2—4.

Богъ хочетъ рождать Бога и открываться черезъ природу¹⁾. Разумѣется, и творческое „да будетъ“, *Fiat*, которое такъ часто встрѣчается у Беме, получаетъ соотвѣтствующее истолкованіе не въ смыслѣ повелѣнія (*Fürsatz*), но въ смыслѣ—силы Божества, его природной мощи, потенціи бытія, и въ такомъ смыслѣ въ разныхъ выраженіяхъ опредѣляется во многихъ мѣстахъ: „вожделѣніе (*Begierde*) изъ вѣчной воли безосновности есть первый образъ (*Gestalt*) и есть *Fiat* или *Schuf*. А сила свободнаго наслажденія (*Lust*) есть Богъ, который изводитъ *Schuf*, и то и другое вмѣстѣ называются словомъ *Fiat*, т.-е. вѣчное слово, которое творить тамъ, гдѣ ничего нѣтъ, и есть первичное состояніе природы и всѣхъ существъ“²⁾. „*Fiat* есть терпкая матка (*herbe Matrix*) въ первой волѣ отца, и оно схватываетъ (*fasst*) и держитъ природу, которую духъ формируетъ рожденную отъ Меркурія, и это есть духъ Божій“³⁾. „*Das göttliche Schuf*, als die *Begierde* der ewigen Natur, welche das *Fiat* der Kräfte heisst“⁴⁾, и соотвѣтствуетъ въ системѣ Беме „да будетъ“ Моисеевой космогоніи. Такимъ образомъ, по мысли Беме, природа въ сущности не создана, но, такъ сказать, автоматически, съ планомѣрностью часового механизма, съ которымъ такъ часто сравнивается у Беме мірозданіе, возникаетъ въ Богѣ и раскрывается на разныхъ ступеняхъ. И съ этой стороны система Беме по своему философскому типу (не по построенію) близка къ пантеистическому монизму Спинозы съ его единой въ своей нераскрытости субстанціей, проявляющейся въ безчисленныхъ атрибутахъ и модусахъ, лишь у Спинозы этотъ монизмъ имѣетъ статическій и неподвижный, у Беме же динамическій, энергетическій характеръ. Бемизмъ есть динамическій спинозизмъ, концепція же отношенія Бога къ міру у обоихъ одна и та же⁵⁾.

¹⁾ IV, 501, § 42.

²⁾ V, 13, § 8.

³⁾ IV, 41, § 48, ср. 483, § 2, 510, § 27.

⁴⁾ IV, 495, § 13.

⁵⁾ Ср. напр. у Спинозы: „я раскрылъ природу Бога и его свойства; а именно, что онъ необходимо существуетъ; что онъ единъ; что онъ суще-

Въ древней философіи аналогію бемизму представляетъ, кромѣ системы Плотина, гилозоистическій монизмъ стоиковъ, а въ болѣе раннюю эпоху ученія Фалеса, Анаксимандра, вообще іонійской школы. Въ новѣйшей же философіи духъ Беме наиболѣе роднится съ философомъ логическаго автоматизма, именно съ Гегелемъ (конечно, и здѣсь мы имѣемъ въ виду духъ и стиль ученія, а не его догму). И это средство было осознано и самимъ Гегелемъ, который неоднократно и съ глубокимъ уваженіемъ говорить о Беме ¹⁾. Система Беме, какъ и Гегеля, есть

ствуетъ и дѣйствуетъ по одной только необходимости своей природы; что онъ составляетъ свободную причину всѣхъ вещей; что все существуетъ въ Богѣ и такимъ образомъ зависитъ отъ него, что безъ него не можетъ ни существовать, ни быть представляемо; и наконецъ, что все предопределено Богомъ и именно не изъ свободы вовсе или абсолютнаго благоизволенія, а изъ абсолютной природы Бога, иными словами, безконечнаго его могущества. ...Если вещи, непосредственно произведенныя Богомъ, были бы сотворены Богомъ ради достиженія своей цѣли, то вещи самыя послѣднія, ради которыхъ сотворены были первыя, необходимо превосходили бы всѣ другія. Далѣе, это ученіе уничтожаетъ совершенство Бога, ибо, если Богъ творитъ ради какой-либо цѣли, то онъ необходимо стремится къ тому, чего у него нѣтъ... слѣдовательно, Богъ былъ лишенъ того, для чего онъ хотѣлъ приготовить средства и желалъ этого“ (*Спиноза. Этика въ пер. Иванцова, изд. 2-ое, часть I, теорема 36, прибавленіе, стр. 51—56*). Послѣдній аргументъ противъ идеи свободнаго творенія міра, какъ мы видимъ, непосредственно приводитъ и Беме. Столь же въ бемовскомъ духѣ развито и слѣдующее объясненіе міроваго зла и несовершенства изъ божественной полноты: „на вопросъ, почему Богъ не создалъ всѣхъ людей такимъ образомъ, чтобы они руководствовались однимъ только разумомъ, у меня нѣтъ другого отвѣта, кромѣ слѣдующаго: конечно, потому, что у него было достаточно матеріала для сотворенія всего, отъ самой высшей степени совершенства до самой низшей; или, прямѣе говоря, потому, что законы природы его настолько обширны, что ихъ было достаточно для произведенія всего, что только можетъ представить себѣ безконечный умъ“ (*ib.*, 62).

¹⁾ Въ своей „Исторіи философіи“ Гегель отводитъ Я. Беме мѣсто въ „новѣйшей философіи“, въ ряду ея зачинателей (*Ankündigung der neuen Philosophie*), на ряду съ Бэкономъ Веруламскимъ. „In der That ist durch ihn erst in Deutschland Philosophie mit einem eigenthümlichen Charakter hervorgetreten“ (*Hegel's Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 3-er Theil, 2-te Aufl., Berlin. 1844. WW. XV. Bd., § 270*). Отъ вниманія Гегеля не укрылось также, что герлицкій сапожникъ „viel gelesen hat, offenbar besonders mystische, theosophische und alchymistische Schrif-

особая форма мистическаго рационализма, въ которомъ преодолѣваются всѣ антиноміи и царитъ законъ „непрерывности мышленія“. Напротивъ, послѣдователь Я. Беме *Фр. ф. Баадеръ* старательно отмежевывается отъ религіознаго монизма и истолковываетъ доктрину своего учителя въ смыслѣ свободы Бога отъ міра и отъ природы ¹⁾.

тен“, особенно Парацельса (273). „Der Inhalt des Philosophirens von Jacob Böhme—говоритъ далѣ Гегель—ist ächt deutsch; denn was ihn auszeichnet und merkwürdig macht, ist das protestantische Prinzip, die Intellectualwelt in das eigene Gemüth hereinzulegen, und in seinem Selbstbewusstsein alles anzuschauen und zu wissen und zu fühlen, was sonst jenseits war“ (273). И только форму философствованія Беме, который не возвышается до чистыхъ понятій, но въ качествѣ ихъ употребляетъ образы, качества или элементы, Гегель находитъ „варварской“: „von dieser Seite ist Böhme vollkommen Barbar“ (271). Отдѣльныя упоминанія о Беме имѣются также въ „Философіи религіи“ и въ предисловіи ко 2-му изданію „Энциклопедіи“. Здѣсь говорится о Беме: „diesem gewaltigen Geiste ist mit Recht der Name philosophus teutonicus zugelegt worden; er hat den Gehalt der Religion Theils für sich zur allgemeinen Idee erweitert, in demselben die höchsten Probleme der Vernunft koncipirt, und Geist und Natur in ihren bestimmtern Sphären und Gestaltungen darin zu fassen gesucht, indem er zur Grundlage nahm, dass nach dem Ebenbilde Gottes freilich keines andern als des dreieinigen, der Geist der Menschen und alle Dinge geschaffen, und nur diess Leben sind, aus dem Verluste ihrer Urbildes dazu reintegrirt zu werden; Theils hat er umgekehrt die Formen der natürlichen Dinge gewaltsam zu geistigen und Gedankenformen verwendet“ (Hegel's Werke, VI Bd., 2-te Aufl., XXV—XXVI). Шеллингъ ехидно подчеркиваетъ это сближеніе на почвѣ религіознаго натурализма между Беме и Гегелемъ (I. c., 121—122).

¹⁾ Баадеръ говоритъ: „Я. Беме отличаетъ Бого-Единицу (Gott-Eins), центральное Бого-единство его трехъ откровеній, божественной, духовной и природной области. Но онъ подъ этимъ центральнымъ единствомъ никоимъ образомъ не понимаетъ его неразвитаго или не распространившагося въ себѣ бытія, но утверждаетъ, что оно исключаетъ и выключаетъ изъ себя помощью этого внутренняго самоопредѣленія все, что не есть оно само“ (2, 351. См. I. Claassen. Franz v. Baaders Theosophische Weltanschauung als System oder Physiosophie des Christenthums, II B., 117). Едва ли эта характеристика соответствуетъ дѣйствительности. Самъ же Баадеръ полагаетъ, что тварь (Creatur) „не есть составная часть Творца, образующая периферію и произрастающая изъ него по необходимости рожденія, а не съ абсолютной свободой, подобно произведенію искусства“ (7, 89, Claassen, II, 118). Выхожденіе изъ себя абсолютнаго духа есть, во-первыхъ, свободное, его не нужно смѣшивать съ тѣмъ внутреннимъ рожденіемъ, а также и съ тѣмъ внѣшнимъ, вытекающимъ изъ необходимости (Not) или инстинкта рожденіемъ и зача-

Изъ *Ничто*, подобно развертывающейся спирали, описывающей при своемъ развертываніи рядъ окружностей все увеличивающагося діаметра (ср. чертежъ, приложенный къ IV т. собр. соч. Беме въ изд. Шиблера), рождается Божественная Троица, Богъ *до* природы, а ужъ изъ нея „выражается“ (*Ausgebur*t, по часто повторяющемуся выраженію Беме) и нашъ міръ. Печать имперсонализма лежитъ и на богословіи Беме. По первоначальному его опредѣленію Божество имперсонально: сокровенное Ничто или *Ungrund* опредѣляется у него какъ „воля“ (*der Wille des Ungrundes*), и эта первоволя (столь напоминающая основной мотивъ метафизики нѣмецкаго пессимизма: Шопенгауэра и Гартмана) однако есть первоисточникъ саморожденія Бога, въ ней родится Троица. „Въ этомъ вѣчномъ рожденіи нужно понимать три вещи: 1) вѣчную волю; 2) вѣчное настроеніе (*Gemüth*) воли, 3) исходъ изъ воли и настроенія, каковой есть духъ воли и настроенія. Воля есть отецъ; настроеніе есть связанность (*das Gefassete*) воли, какъ сѣдалище и жительство воли, или центръ къ нѣчто, и есть сердце воли; исходъ изъ воли и настроенія есть сила и духъ. Этотъ троякій духъ есть единая сущность, и здѣсь онъ не есть еще сущность, но вѣчный разумъ:

тіемъ. 2. Абсолютный духъ не раздѣляется при этомъ своемъ произведеніи въ своемъ основномъ существѣ и не теряетъ своей цѣлостности, такъ же какъ слово исходитъ, но не отходитъ отъ меня. 3. Въмѣстѣ съ тѣмъ и абсолютному духу ничто при этомъ произведеніи не прибавляется, и онъ не нуждается въ этомъ обнаруженіи даже для своего собственнаго восполненія. 4. Абсолютный духъ, какъ творящій, не исчерпывается въ твореніи, онъ не переходитъ въ это послѣднее: какъ центръ не переходитъ въ периферію, но отличаясь отъ нея поднимается надъ нею. 5. Абсолютный духъ осуществляетъ это свободное свое произведеніе лишь тѣмъ, что онъ хотя и отличное, но не отдѣленное и не зависимое отъ него бытіе поставляетъ и подчиняетъ себѣ, частью заставляя содѣйствовать себѣ, частью же дѣлая своимъ орудіемъ“ (I, 214, 5, *ibid.*, 119). Баадеръ противопоставляетъ твореніе и эманацию (2, 89, *ib.*) и видитъ пантеизмъ въ объединеніи Бога съ твореніемъ, считая ложнымъ, противорѣчащимъ всякой религиі утвержденіемъ, что „Богъ даетъ себѣ содержаніе лишь чрезъ твореніе, и что всеопредѣляющее опредѣляетъ, наполняетъ, осуществляетъ себя лишь чрезъ актъ творенія, становясь дѣйствительнымъ Богомъ изъ того, что не есть Богъ“ (I, 396, *ib.* 119). Напротивъ,

первичная чтойность (ein Urstand des Ichts), а вмѣстѣ и вѣчная замкнутость. Исшедшее зовется наслажденіемъ (Lust) Божества или вѣчной мудростью, каковая есть первосостояніе всѣхъ силъ, красоть и добродѣтелей, чрезъ нее троякій духъ становится вождельюющимъ, а его вождельніе есть импрессія, схватываніе самого себя: воля схватываетъ (fasst) мудрость въ настроеніи, а схваченное въ разумѣ есть вѣчное слово всѣхъ красокъ, силъ и добродѣтелей“¹⁾).

Очевидно, что три порожденія или момента въ богорождающемъ Ничто не имѣютъ характера трехъ личностей или впостасей въ единомъ Божествѣ, какъ этому учить церковное христіанство. И Беме самъ не оставляетъ въ этомъ сомнѣнія. „Мы христіане говоримъ: Богъ тройствененъ (dreifaltig), но единъ въ существѣ, обычно даже говорится, что Богъ тройствененъ въ лицахъ, это плохо понимается неразумными, а отчасти и учеными, ибо *Богъ не есть лицо кро-*

Штекль въ своей исторіи средневѣковой философіи считаетъ, что „Беме сводитъ происхожденіе міра къ особому виду эманациі изъ Бога“ (*A Stöckl. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 2-te Ausg. Mainz 1875. Стр. 620.*)

¹⁾ *Myst magn., V, 7—8, § 2—5.* Ср. въ *De electione, Kap. I, § 5—6: der erste unanfängliche Einige Wille, welcher weder böse noch gut ist, gebietet in sich das Einige ewige Gute, als einen fasslichen Willen, welcher des ungründlichen Willens Sohn ist, und doch in dem unanfänglichen Willen gleichewig; und derselbe andere Wille ist des ersten Willen ewige Empfindlichkeit und Findlichkeit, da sich das Nichts in sich selber zu Etwas findet; und das Unfündliche, als der Ungründliche Wille, gehet durch sein ewig Cefundenes aus, und führet sich in eine ewige Beschaulichkeit seiner selber. Also heisst der ungründliche Wille ewiger Vater; oder der gefasste geborne Wille des Ungrundes heisset sein geborner oder eingeborner Sohn, denn Er ist des Ungrundes Ens, darinnen sich der Ungrund in Grund fasset. Und der Ausgang des ungründlichen Willens, durch den gefassten Sohn oder Ens heisst Geist, denn er führet das gefasste Ens aus sich aus in ein Weben oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohnes: und das Ausgegangene ist die Lust, als das gefundene des ewigen Nichts, da sich der Vater, Sohn und Geist immer siehet und findet; und heisset *Gottes Weisheit* oder *Beschaulichkeit*“ (IV, 468). Вслѣдствіе своеобразной и сложной роли, которая принадлежитъ въ концепціи Беме Сыну (и Ens, и Fasslichkeit, и Herz, и Licht, и Wort), значеніе Логоса, которымъ „вся быша“, въ значительной мѣрѣ принадлежитъ *Gottes Weisheit* или Софіи, отношенія которой къ Логосу вообще остаются неясны. Потому правильнѣе у Беме говорить не о троицѣ, но о четверицѣ въ Богѣ (и седмирицѣ въ „Вѣчной природѣ“).*

ль какъ во Христѣ ¹⁾ (Cott ist keine Person als nur in Christo), но онъ есть вѣчно-рождающая сила и царство со всѣми сущностями; все беретъ свое начало отъ него. То, какъ говорится о Богѣ, что онъ есть Отецъ, Сынъ и св. Духъ, правильно говорится, но нуждается въ объясненіи, иначе непросвѣщенная душа не понимаетъ. Отецъ есть, во-первыхъ, воля безосновности, онъ есть находящаяся внѣ всякой природы или началъ воля къ чтойности (Ichts), которая стягивается въ наслажденіи самооткровенія. А наслажденіе (Lust) есть стянутая сила воли или отца и есть его сынъ, сердце и сѣдалище (Sitz), первое вѣчное начало въ волѣ, и потому называется сыномъ, что онъ беретъ вѣчное начало въ волѣ, самостягиваніемъ воли. Такимъ образомъ воля высказывается чрезъ схватываніе изъ себя самой, какъ выдыханіе или откровеніе: и это же исхожденіе изъ воли въ рѣчи или дыханіи есть духъ Божества (Gottheit) или третье лицо, какъ предали древніе... Во всякомъ случаѣ нѣтъ основанія говорить, что Богъ есть три лица, но что онъ тройствененъ въ своемъ вѣчномъ рожденіи. Онъ рождаетъ себя въ троякости, и при этомъ вѣчномъ рожденіи слѣдуетъ понимать только одно существо и рожденіе, ни отца, ни сына, ни духа, но единую вѣчную жизнь или благо ²⁾. Ясно, что между церковнымъ ученіемъ о тріпостасности Божества и богословіемъ Беме лежитъ пропасть. Троичность у него есть лишь тройственность моментовъ самопорожденія Божества, и единственное лицо, которое онъ признаетъ въ Божествѣ, есть Христось, но не какъ воплотившееся въ человѣческое естество второе лицо св. Троицы, впостасный Сынъ впостаснаго Отца, изъ котораго исходитъ впостасный Духъ Святой, а какъ единая и единственная впостась, моновпостасный моментъ въ безъупо-

¹⁾ Сынъ же „потому называется лицомъ, что онъ есть самостоятельное существо, которое не принадлежитъ къ рожденію природы, но есть жизнь и разумъ природы“ (IV, 59, § 68).

²⁾ Myst. magn. (1624), Кор. 7, § 5—7, 11 (V, 32—3). Надо замѣтить, что въ *Аврорѣ* (1612) Беме стоитъ еще значительно ближе къ церковному ученію о тріпостасности и говорить о трехъ лицахъ Божества (см. гл. III).

стасномъ Божествѣ (притомъ личность свойственна Христу болѣе въ человѣчествѣ Его, нежели божествѣ). При всемъ внѣшномъ сходствѣ христологія Беме существенно отличается отъ христіанской, для которой впостасность не есть „выводимый“ моментъ въ Божествѣ, но его живая сущность. Конечно, эта „дедукція“, скачекъ отъ безличности къ личности, и сама по себѣ у Беме есть очень темное ученіе.

Имперсоналистическій характеръ теологіи Беме раскрывается еще яснѣе въ его ученіи о „природѣ въ Богѣ“ или о „вѣчной природѣ“, представляющемъ, несомнѣнно, самую оригинальную и характерную часть его ученія. Богъ въ тріединствѣ имѣетъ *все* лишь „in Temperatur“, т.-е. въ состояніи согласованности и нераздѣльности, и ewige Weisheit есть только „зеркало“ съ идеальными отраженіями всего. Это все для своего раскрытія должно прійти въ состояніе различимости, „Schiedlichkeit“, и ошутимости, „Empfindlichkeit“, а „зеркало мудрости“ должно превратиться въ „вѣчную дѣву“ (Софію), ошутимость всего (такъ сказать, трансцендентальную чувственность). Этимъ намѣчается путь къ дальнѣйшему самораскрытію Божества, и начинается *физика Бога*.

Для того, чтобы открылась какая-либо сила, нужно противодѣйствіе, какъ основа для ея раскрытія, „in Ja und Nein bestehen alle Dinge, es sei Göttlich, Teuflich, Irdisch, oder was genannt werden mag“ ¹⁾. Въ „тишинѣ“ не происходитъ откровенія, „должна быть противоволя, ибо ясная и тихая воля есть какъ ничто и ничего не рождаетъ. Если же должна родиться воля, она должна имѣть нѣчто, въ чемъ она формируется и рождаетъ“ ²⁾. Въ божественной природѣ должны раскрыться полярности, адъ и небо, въ которыхъ Божество присутствуетъ или какъ гнѣвъ, Grimm-gott, „огнь поядающій“, или какъ Богъ. „Физика Бога“ знаетъ семь силъ или духовъ, и ихъ совокупной седмерицей образуется „тѣло Божіе“. Въ нашу задачу не вхо-

¹⁾ Claassen, II, 43.

²⁾ IV, 12, § 36, ср. 32, § 1, 279, § 10, 559, § 86, 566, § 12, V, 16, § 22.

Вопросы философіи, кн. 128.

дить здѣсь разсмотрѣніе этой оригинальнѣйшей и интереснѣйшей, но и темнѣйшей части ученія Беме, гдѣ онъ особенно связанъ съ астрологической и алхимической традиціей. Вотъ схематическая таблица „откровенія седми духовъ Бога или силъ природы“, составленная самимъ Беме¹⁾:

Гнѣвъ.	I. Терпкое, вожделѣніе.	Агское.	жесткое, холодное, жадность	Миръ.	холодъ, жесткость, кость, соль								
						II. Стягиваніе или жало чувствительности.	жало, зависть	Миръ.	ядъ, жизнь, ростъ, чувства				
										III. Страхъ или настроеніе.	вражда	Миръ.	сѣра, чувствительность, мука
Любовь.	V. Свѣтъ или любовное вожделѣніе.	Небесное.	кротость	Земное царство.	игра Венеры, свѣтъ жизни								
						VI. Звукъ или разумъ.	божественная радость	Земное царство.	звучаніе, крикъ, различеніе				
										VII. Тѣло или сущность	небо	Земное царство.	тѣло, дерево, камни, земля, металлъ, трава.

Въ вѣчной природѣ существуютъ двѣ области и заключена возможность двухъ жизней: „огонь или духъ“; обнаруживающійся какъ „молнія огня“ на четвертой ступени, силою, свободы (опять и свобода у Беме мыслится внѣ отношенія къ личности, имперсоналистически, какъ одна изъ силъ природы) опредѣляетъ себя къ божественному единству или кротости, и въ такомъ случаѣ первыя 4 стихіи становятся или основой для царства радости, или же устремляются къ множественности и самости, и тогда дѣлаются жертвой адскаго начала, причемъ каждое начало по своему индивидуализируетъ бытіе. „Богъ одинаково живетъ во всѣхъ вещахъ, а вещь ничего не знаетъ о Богѣ; и Онъ не открывается вещи, а она получаетъ отъ Него силу, но по своему свойству,—или отъ его любви, или отъ его гнѣва; и отъ чего она беретъ ее, то и обнаруживается

¹⁾ Myst. mag., V, 30, § 21. Надо замѣтить, что и это ученіе излагается у Пордеджа болѣе понятно, нежели у Беме. См. *Пордеджъ* Божественная и истинная метафизика.

во внѣ, и если есть благо въ ней, то для злобы оно какъ бы закрыто; какъ вы можете видѣть на примѣрѣ куста шиповника, еще болѣе на другихъ колючихъ вѣтвяхъ: изъ него вѣдь вырастаетъ прекрасный душистый цвѣтокъ, и въ немъ лежатъ два свойства, любовное и враждебное, какое побѣждаетъ, то и даетъ плодъ“¹⁾. Мысль, что Богъ во всемъ, хотя и не все это знаетъ, есть одна изъ излюбленныхъ мыслей у Беме.

Въ вѣчной природѣ порождена или сотворена тварная природа,—ангеловъ, діаволовъ и людей (3 principia). „Какъ человѣкъ сотворенъ въ образъ и подобіе Бога, такъ равно и ангелы, ибо они братья людей“, „святая душа человѣка и духъ ангела имѣютъ единую сущность и существо, и нѣтъ никакого различія въ нихъ, кромѣ самого только качества ихъ тѣлеснаго проявленія“²⁾. Своимъ возстаніемъ верховный князь Люциферъ возбудилъ въ себѣ адскій огонь и сдѣлался, вмѣстѣ съ своими полчищами, діаволомъ, а испорченная имъ божественная матерія („салнитеръ“) послужила основой созданія нашего міра (такъ что косвенно и Люциферъ соучаствовалъ въ немъ), во главѣ съ новымъ ангеломъ, долженствовавшимъ замѣстить Люцифера,—Адамомъ, а послѣ паденія Адамъ былъ замѣщенъ Христомъ. Это собственно и есть „внѣшній міръ“, „третье начало“, въ которомъ мы живемъ. Тварная природа, по общему смыслу системы Беме, есть послѣдняя, наиболѣе периферическая форма откровенія или божественнаго самопорожденія. Возникновеніе творенія есть одинъ изъ самыхъ темныхъ и противорѣчивыхъ пунктовъ ученія Беме, оно характеризуется противорѣчивыми понятіями: „сынъ и тварь“ (въ примѣненіи къ ангеламъ и человѣку),—„Ausgeburт“ и твореніе³⁾ и под. Особенно темнымъ является вопросъ объ отношеніи

¹⁾ IV, 343—4, § 49.

²⁾ Аврора, 60, 63.

³⁾ „Diese Welt ist aus der ewigen Natur als eine *Ausgeburт* geschaffen worden“ (IV, 39, § 40; 50, § 24; 492, § 38; 291, § 35).

вѣчности къ времени, къ чему постоянно возвращается Беме ¹⁾).

Вообще вопросъ собственно о *твореніи* духовъ,—ангеловъ и человѣка,—остается наименѣе разъясненнымъ въ системѣ Беме, и это дѣлаетъ ее двусмысленной и даже многосмысленной, ибо, съ одной стороны, разъясняя *Fiat* въ смыслѣ божественнаго детерминизма, онъ отвергаетъ, какъ мы видѣли, индетерминистическій актъ новаго творенія, но въ то же время порой онъ говоритъ объ этомъ совершенно иначе ²⁾ или даже допускаетъ, что благодаря злоупотре-

1) „Богъ стоитъ во времени, а время въ Богѣ, одно не есть другое, но выходитъ изъ единаго вѣчнаго первоисточника“ (IV, 295, 14). „Вѣчность и время есть одна вещь, но въ различныхъ началахъ. Духовный міръ внутри имѣетъ вѣчное начало, а внѣшній временное; каждое имѣетъ свое рожденіе въ себѣ; но вѣчноговорящее слово господствуетъ надъ всѣмъ“ (V, 11, § 10). „Ибо всѣ вещи произошли отъ вѣчнаго духа, какъ образъ вѣчнаго; невидимая сущность, которая есть Богъ и вѣчность, въ своемъ собственномъ вождѣлннн ввела себя въ видимую сущность и открылась чрезъ (mit) время, такимъ образомъ, что она есть во времени какъ жизнь, а время въ ней какъ бы нѣмо“. (IV, 332, § 2). Ср. еще IV, 260, § 3, V, 19, § 12, 27—8, 8, 10.

2) „Воля къ этому изображенію (ангеловъ) изошла изъ Отца, изъ свойства Отца возникла въ словѣ или сердцѣ Божіемъ отъ вѣка, какъ вождѣлннн воля къ твари и къ откровенію Божества. Ибо Отецъ есть все, и вся сила состоитъ въ Отцѣ. Онъ есть начало и конецъ всѣхъ вещей, и внѣ Его нѣтъ ничего, а все, что было, возникло изъ Отца. Но такъ какъ Онъ отъ вѣка не подвигся до сотворенія ангеловъ, то и не произошло никакого творенія до творенія ангеловъ. Основаніе же и причину къ тому мы не должны знать; Богъ удержалъ въ своей власти, какъ это произошло, что Онъ нѣкогда подвигнулся, ибо Онъ все-таки есть неизмѣнный Богъ. И мы не должны здѣсь далѣе изслѣдовать, потому что это насъ запутываетъ (verwirrt). Только о твореніи имѣемъ мы власть говорить, ибо оно есть дѣло въ сущности Бога“ (Claassen, II, 64). „Духи ангеловъ не отъ вѣка были тѣлесны, но отъ вѣка всегда были въ деревѣ вѣчной жизни эссенціи, и отъ вѣка ихъ образъ усматривался въ Дѣвѣ мудрости... И потому есть величайшее чудо, совершенное вѣчностью, именно то, что вѣчное создало ихъ воплощенными духами, чего не объементировать разумъ и не принимаетъ смыслъ, и это намъ недоступно для изслѣдованія (nicht ergründlich). Ибо (созданный) духъ не можетъ изслѣдовать самъ себя: онъ видитъ свою глубину до бездны, но не понимаетъ своего горшечника. Онъ созерцаніемъ проникаетъ въ него до бездны, но онъ не знаетъ его дѣланія, которое скрыто въ немъ самомъ. Проникать здѣсь далѣе намъ повелѣно остановиться и молчать. Ибо мы созданіе и должны говорить лишь настолько, насколько это касается творенія. Если мы даже знаемъ *Fiat*, то мы не знаемъ

бленію свободой твари, именно Люцифера ¹⁾, Богъ могъ оказаться вынужденъ приступить къ новому творенію, т.-е. къ созданію теперешняго міра на развалинахъ испорченнаго царства Люцифера, съ тѣмъ, чтобы впослѣдствіи уничтожить и этотъ міръ.

перваго движенія Бога къ творенію. *Дьявлы души знаемъ мы хорошо, но какъ подвиглось то, что стояло отъ вѣка въ своей сущности, мы не знаемъ...* Это есть тайна одного Бога, и тварь должна оставаться въ смиреніи и покорности и не возвышаться далѣе, ибо она еще не равна Богу. Богъ хочетъ имѣть дѣтей, а не господь: Онъ есть Господь и нѣтъ иного. Богъ есть духъ отъ вѣчности, безъ основанія и начала. Но духъ душъ и ангеловъ имѣеть начало и стоитъ въ рукѣ Божіей. Но начало къ движенію твари, происшедшее въ Богѣ, не должно быть названо“ (Claassen, II, 64—5, 40 Frag. I, 268—279). Послѣдовательно развитыя эти мысли должны были бы внести въ гностическую систему Беме значительныя ограниченія и тѣмъ приблизить ее къ церковному ученію. Беме, очевидно, такъ и не достигъ полной ясности въ „своихъ идеяхъ и „откровеніяхъ“ (съ этимъ сходится и сужденіе Шварца: I. с. 578 основанное на внимательномъ изученіи Беме). Можно встрѣтить еще и такое сужденіе, заставляющее снова вспомнить объ эманации міра изъ Бога: „Твореніе есть ничто иное, какъ откровеніе всесущественнаго, безосновнаго Бога. Все, что Онъ есть въ своемъ вѣчномъ, безначальномъ рожденіи и области, того причастно и твореніе. Но не во всемогуществѣ и силѣ, а какъ яблоко растетъ на деревѣ; оно не есть само дерево, но растетъ изъ силы дерева. Такимъ образомъ всѣ вещи возникли изъ божественнаго вождельнія и созданы въ сущность, такъ какъ въ началѣ не было сущности, но лишь пус-тетимъ вѣчнаго рожденія. Ибо Богъ породилъ (erbogen) твореніе не затѣмъ, чтобы сдѣлаться чрезъ него совершеннѣе, но ради своего самооткровенія, къ великой радости и господству. Не то, чтобы такая радость началась только съ твореніемъ, нѣтъ, она отъ вѣка была въ великомъ Mysterium, но лишь какъ духовная игра въ себѣ самомъ. Твореніе есть тоже игра изъ себя самого, какъ въ модели или орудіи вѣчнаго духа, которымъ Онъ играетъ“... (Claassen, II, 67. Theos. Fr. 4, 1. 3).

¹⁾ „Ты скажешь теперъ: развѣ всецѣлый Богъ не зналъ этого прежде времени сотворенія ангеловъ, что это такъ произойдетъ? Нѣтъ: ибо если бы Богъ зналъ это прежде времени сотворенія ангеловъ, то это была бы вѣчная предустановленная воля, а не вражда противъ Бога; но тогда Богъ сотворилъ бы его дьяволомъ первоначально. Однако Богъ сотворилъ его царемъ свѣта, но такъ какъ онъ не повиновался, и захотѣлъ быть выше всецѣлаго Бога, то Богъ низвергъ его съ его престола и сотворилъ посреди нашего времени иного царя изъ того же самаго Божества, изъ котораго былъ сотворенъ и господинъ Люциферъ (разумѣй это правильно: изъ того салиттера, который былъ внѣ тѣла царя Люцифера) и посадилъ его на царскій престолъ Люцифера, и далъ ему силу и власть, какая была у Люцифера до его паденія, и этотъ царь зовется І. Христомъ“ (Аврора, 199, § 35—6).

Вообще бытіе этого міра „четырехъ элементовъ“, im äusseren Principium, имѣетъ преходящее и, такъ сказать, прекарное значеніе, онъ существуетъ лишь до окончательнаго удаленія Люцифера, а затѣмъ должно востановиться первоначальное состояніе ангельской, небесной тѣлесности. Духовный источникъ міроутвержденія заключается въ обращенности духа ко многому и отвращенности отъ Божественнаго единаго Ничто ¹⁾, и плоть міра должна нѣкогда сгорѣть, совлечься, уступить мѣсто небесной, ангельской плоти. Здѣшній міръ есть наполовину плодъ грѣха, ошибки, недоразумѣнія, онъ не имѣетъ своей особой идеи въ творческомъ планѣ Божіемъ. Это лишь испорченный ангельскій міръ второго начала, царства Люцифера, области „сердца Божія“. „Внѣшнее, въ четырехъ вырожденіяхъ (Ausgeburten) изъ элементовъ, какъ сущность четырехъ элементовъ, начально, конечно и разруσιμο; потому все, что тамъ живетъ, должно разрушиться, ибо начало внѣшняго міра преходяще, ибо оно имѣетъ цѣль, чтобы обратиться въ эфиръ, а четыре элемента снова въ одинъ; тогда открывается Богъ, и сила Божія снова зазеленѣетъ какъ рай въ вѣчномъ элементѣ. Тогда сущности множества снова войдутъ въ одну, но фигура всякой сущности останется въ единомъ элементѣ“ ²⁾. „Мы дѣти вѣчности, а этотъ міръ есть вырожденіе изъ вѣчнаго, и его восприимчивость возникаетъ въ гнѣвъ; его корень есть вѣчная природа, но вырожденная, ибо такъ было не отъ вѣчности, есть разрушеніе, и все должно возвратиться въ вѣчное существо“ ³⁾. „Послѣ этой жизни нѣтъ возрожденія: ибо

¹⁾ „Эта жизнь (тварности и раздора) должна прійти въ ничто... такимъ образомъ въ той же жизни, въ какой я ощущаю свою яиность (Ichheit), грѣхъ и смерть; она должна сойти въ ничто, ибо въ жизни, каковая есть Богъ во мнѣ, я враждебенъ смерти и грѣху; и по жизни, которая есть еще въ моей яиности, я чуждъ Ничто какъ Божеству“ (dem Nichts als der Gottheit) (IV, 359, § 63). „Freiheit als im Nichts... ein Urstand im Nichts“ (IV, 348, § 12).

²⁾ IV, 81, § 120—1.

³⁾ IV, 91, § 43.

четыре элемента съ внѣшнимъ началомъ удалены, а въ нихъ стояла съ своимъ дѣланіемъ и твореніемъ родительница; послѣ этого времени она не имѣетъ ожидать ничего иного, кромѣ какъ того, что, когда по окончаніи этого міра начало это пойдетъ въ эфиръ, сущность, какъ было отъ вѣка, станетъ снова свободной, она снова получитъ тѣло изъ собственной матери ея качества, ибо тогда предъ ней явятся въ ея матери всѣ ея дѣла. Ибо день суда есть ничто иное, какъ пробужденіе уснувшего и уничтоженіе смерти, которая есть въ четырехъ элементахъ: ибо покрывало должно сняться, а все снова ожить и зазеленѣть какъ было отъ вѣка. А что рождено изъ смерти, какъ изъ четырехъ элементовъ, какъ-то скоть и вся жизнь изъ четырехъ элементовъ, то не получить болѣе тѣла; такъ же и духъ ихъ рожденъ изъ четырехъ элементовъ, онъ разрушается вмѣстѣ съ элементами, и остается лишь фигура элементальныхъ сущностей, какъ четырехъ вырожденій. Но что изъ вѣчнаго, изъ единого центра жизни, то существуетъ и остается вѣчно: и всѣ слова и дѣла, какъ рожденные изъ вѣчнаго, остаются въ фигурѣ“. Итакъ, здѣшній міръ возникъ изъ болѣзни, плоть есть маска или короста и чешуя на небесной плоти. Потому для Беме совершенно не существуетъ воскресенія плоти („такъ какъ четыре элемента должны разрушиться, потому существуетъ и тлѣніе въ тѣлѣ человѣка“¹⁾), если же нѣтъ воскресенія, то нѣтъ и преображенія, есть лишь снятіе коросты и ея удаленіе. Одинъ изъ основныхъ и глубочайшихъ мотивовъ системы Беме есть это, столь характерное для всего неоплатоническаго уклона, свойственнаго германской религіозной мысли, *мушение* плотью, нечувствіе своего тѣла, столь неожиданное и какъ будто непонятное у мистика природы и изслѣдователя физики Бога. Особенно явственно это сказывается въ отношеніи къ полу и въ принципиальной брезгливости къ браку. Съ этимъ связана и аскетическая тенденція всего практиче-

¹⁾ IV, 83, §. 39.

скаго ученія Беме, опять-таки окрашенная міроотрицаніемъ, непріятіемъ міра ¹⁾). Въ этомъ состоитъ одна изъ парадоксальнѣйшихъ чертъ ученія „тевтонскаго философа“, и здѣсь подають ему руку и Шопенгауеръ, и Вагнеръ, и Гартманъ!

Энскурсъ: Антиномія происхожденія міра у Канта.

Изъ общаго ученія Канта объ антиноміяхъ для насъ здѣсь имѣеть значеніе „третье противорѣчіе трансцендентальныхъ идей“ во второй, космологической, антиноміи. Рѣчь идетъ тутъ о конечной причинѣ міра, относительно которой одновременно имѣють силу слѣдующіе тезисъ и антитезисъ (Kritik der reinen Vernunft, Reclam's Ausg. 368—9 сл.):

Тезисъ.

Причинность по законамъ природы не есть единственная, изъ которой могутъ быть выведены въ совокупности явленія природы. Необходимо для объясненія этого принять еще причинность чрезъ свободу.

Антитезисъ.

Не существуетъ свободы, но все въ мірѣ совершается единственно по законамъ природы.

Въ доказательство тезиса Кантъ указываетъ, что всякая причина требуетъ для себя предшествующей причины, и это восхожденіе отъ причины къ причинѣ не будетъ имѣть конца. „Поэтому должна быть принята такая причинность, чрезъ которую нѣчто совершается, безъ того, чтобы эта причина не опредѣлялась далѣе еще чрезъ какую-либо предшествующую причину по необходимымъ законамъ, т.-е. чрезъ абсолютную спонтанность причинъ, которыя бы отъ себя начинали рядъ явленій, протекающихъ по законамъ природы, слѣдовательно, трансцендентальную свободу, безъ которой даже въ развитіи природы порядокъ явленій со стороны причинъ никогда не является полнымъ“ (370).

Въ доказательствѣ антитезиса Кантъ указываетъ на то, что свобода, допущенная въ качествѣ первой причинности, все-таки не помогаетъ дѣлу, потому что неспособна вступить въ причинную связь, будучи отъ нея принципиально

¹⁾ Ср. Schwarz, I. с. 610. Къ этому вопросу намъ предстоитъ еще возвратиться въ особомъ этюдѣ о Дѣвѣ Софіи въ ученіи Беме.

отлична, а потому или не может начать причиннаго ряда или же его разрываетъ. „Природа и трансцендентальная свобода отличаются какъ закономѣрность и незаконномѣрность“ (371).

Противорѣчивость тезиса и антитезиса разрѣшается Кантомъ, какъ извѣстно, въ томъ смыслѣ, что свободу онъ относитъ къ интеллигибельной вещи въ себѣ, а причинность къ міру явленій, соотвѣтственно своей философіи. Намъ не интересуютъ здѣсь ни детали аргументаціи Канта, ни общее его объясненіе ¹⁾. Антиномія въ пониманіи причинной обусловленности творенія открывається Кантомъ отнюдь не благодаря его гносеологіи, въ предѣлахъ ея она только формулируется, сама же она имѣетъ и совершенно независимое и болѣе общее значеніе. Заслуга Канта не въ томъ, что онъ замѣтилъ эту антиномичность, ибо съ ней философская мысль, въ сущности, имѣетъ дѣло съ тѣхъ поръ, какъ себя помнитъ, но въ томъ, что онъ ея такъ остро осозналъ. Для Канта она разрѣшается въ области гносеологіи, для насъ, конечно, гносеологическое ея осознаніе есть производное, она есть выраженіе *тварности* бытія.

С. Булгаковъ.

¹⁾ Ср. П. Флоренскій. Космологическія антиноміи И. Канта. Сергіевъ-Посадъ. 1909.

Шарль Ренувье и общіе принципы его гносеологіи ¹⁾.

II.

Въ эволюціи міровоззрѣнія Ренувье отмѣчаются три основныхъ этапа: антиномическій эклектизмъ періода изданія «Maquels», неокритицизмъ періода изданія «Опытовъ» и персонализмъ, выраженный главнымъ образомъ въ «Новой монадологіи», «Дилеммахъ» и «Персонализмѣ». Въ настоящемъ очеркѣ будетъ дано схематическое изложеніе существенныхъ пунктовъ гносеологіи неокритицизма и персонализма, такъ какъ по своимъ теоретико-познавательнымъ основаніямъ два послѣднихъ періода въ исторіи мысли Ренувье весьма сходны.

Проблема философіи для Ренувье опредѣляется, какъ конститущія разума въ сознаніи. «Философія есть разумъ, анализируемый и синтезируемый въ сознаніи» ²⁾). Это опредѣленіе указываетъ на двѣ тенденціи теоріи познанія Ренувье: раціонально-критическую и интуитивно-прагматическую. Съ одной стороны, философъ долженъ быть беспощаднымъ критикомъ, начинающимъ съ абсолютнаго сомнѣнія; съ другой стороны, онъ долженъ *принимать* только тѣ тезисы, которые оправдываются непосредственными датами сознанія или, какъ это оказывается у Ренувье, личностью. Философія—личное дѣло или личный выборъ тѣхъ сужденій, которыя по выясненіи ихъ раціональныхъ и моральныхъ мотивовъ, могутъ быть приняты личностью. Обычнымъ названіемъ основного гносеологическаго принципа служитъ у Ренувье терминъ *раціональная вѣра*. Функція этой вѣры указы-

1) См. № 127, „Вопросы Философіи“.

2) „Le personnalisme“. 223.

Вопросы философіи, кн. 128.

вается такимъ образомъ: «достоверность, какъ бы она ни образовалась и какою бы она ни была, и даже тогда, когда она могла бы считаться чисто абстрактною—индивидуальна, какъ дѣло, чрезъ которое она получается. Она относительна не только къ человѣческому разуму, но и къ человѣку, какъ индивидууму и его работѣ» ¹⁾. Философскій выводъ создается въ точкѣ пересѣченія разума и вѣры, являясь актомъ рациональной вѣры. Если бы эта вѣра была иррациональна, то мысль пожертвовала бы собою въ пользу наивнаго реализма и безграничнаго мистицизма; если эта вѣра рациональна, то она никогда не станетъ въ противорѣчїе съ разумомъ, принимая и дополняя выводы послѣдняго.

По своей психологической природѣ вѣра есть интуиція и актъ. Простая непосредственная интуиція является какъ бы низшей ступеню въ познанїи. Необходимъ активный моментъ, чтобы интуиція была сознана. Посредствующимъ звеномъ между интуиціей и актомъ (убѣжденїемъ) является мотивъ. Такимъ образомъ знанїе заключаетъ въ себѣ три главныхъ элемента: интуицію, умозрѣнїе и активность. Безъ интуиціи мы никогда не освободились бы отъ солипсизма, безъ умозрѣнїя не было бы философіи, безъ активности мы не могли бы понять исторїю философской мысли и пришли бы къ одностороннему интеллектуализму. Вѣра рациональна; разумъ пробабилистиченъ. Всеобщая критика устанавливаетъ рациональныя формы вѣры; метафизика личности уясняетъ реальность, скрытую отъ критики, оперирующей лишь на поверхности бытїя и открытую вѣрѣ. Методъ критицизма и вѣры объединяется въ методъ рациональной вѣры ²⁾.

По своему исходному пункту философія Ренувье явилась прежде всего *неокритицизмомъ*. Ренувье категорически утверждалъ зависимость своего неокритицизма отъ критицизма Канта, когда заявлялъ: «я откровенно признаюсь, что слѣдую Канту ³⁾». Для Ренувье, какъ и для Канта первымъ вопросомъ въ философіи былъ вопросъ о познавательныхъ средствахъ человѣка и всеобщая критика знанїя. Подобно Декарту, Ренувье начинаетъ съ

¹⁾ „L'année philosophique“. 1896, p. 3.

²⁾ См. „La nouvelle monadologie en collaboration avec. L. Prat. Colin. 1898: p. 257.

³⁾ Essai I, p. X.

абсолютнаго сомнѣнія, предполагающаго совершенное незнаніе; затѣмъ, сосредоточиваясь на психологическо-элементарныхъ объектахъ знанія—представленіяхъ, онъ логически выводитъ изъ нихъ цѣлостное міровоззрѣніе. Результатомъ критики должно быть формулированіе метода, логики знанія, опредѣляющей границы и сферы наукъ ¹⁾. Слѣдуетъ выяснитъ переходъ отъ *познаванія* (*connaître*) къ *знанію* (*savoir*), отъ первичныхъ и естественныхъ синтезовъ къ систематическому уясненію ихъ элементовъ и законовъ. Посредствующею ступеню между обычнымъ эмпирическимъ познаваніемъ и философскимъ знаніемъ служитъ *изученіе* (*étudier*). «Критика познанія», «критика первыхъ принциповъ знанія», «всеобщая критика»—всѣ эти термины опредѣляютъ съ методической стороны философію Ренувье, какъ критическую.

Всеобщая критика начинается съ анализа представленія, чтобы выяснитъ матерію и формы опыта. Если высказаться объ объектахъ знанія на языкѣ здраваго смысла—мы познаемъ «вещи». Но что такое «вещи»? Какими признаками надѣлимъ мы ихъ, если хотимъ сдѣлать изъ нихъ нѣчто большее символовъ неизвѣстнаго? Размышляя объ этомъ мы приходимъ къ первому и существенному признаку познанія: «всѣ возможныя вещи (я понимаю: возможныя для насъ и для нашего познанія) имѣютъ одинъ общій характеръ, — характеръ быть представляемыми, являться» ²⁾. Если бы «вещи» не представлялись, то онѣ не существовали бы для насъ, какъ субъектовъ представленія. Съ формальной стороны всякое представленіе есть сознаніе. Безъ сознанія не было бы того психическаго переживанія, которое является необходимою средой мышленія. Съ матеріальной стороны всякое представленіе—явленіе ³⁾. Явленіе есть представленіе «вещи» или же сознаніе «вещи». *Всякое представленіе дано, какъ синтезъ репрезентативнаго (представляющаго) и репрезентивнаго (представляемаго)* ⁴⁾. Это—элементы первичнаго и по своей психологической сущности простаго познавательнаго акта. Жизнь субъекта коррелятивна жизни объекта. Чистое сознаніе—фикція или же «непознаваемое», т.-е. другое наименованіе фикціи. Съ

¹⁾ Essai., p. VIII.

²⁾ Ibid. p. 6.

³⁾ „Nouv. monadol“. 3.

⁴⁾ I Essai. p. 7.

другой стороны, нѣтъ безсознательнаго бытія, но «*всѣ ступени бытія суть ступени сознанія и жизни*». Поэтому для Ренувье весьма характерно употребленіе термина «субъектъ», «субъективный» для обозначенія объекта, существующаго независимо отъ представляющаго. То, что мы представляемъ, есть съ своей стороны представляющее, какъ этого требуетъ законъ коррелятивности репрезентативнаго и репрезентивнаго въ представленіи. Въ узкомъ смыслѣ слова субъектъ представленія—сознаніе. Но если представленія входятъ въ объемъ сознанія, то ясно, что объектами послѣдняго могутъ быть лишь его внутренніе или внѣшніе модусы. «Интеллектуальная сущность сознанія есть отношеніе субъекта къ объекту и объектъ обнимаетъ собственные модусы субъекта — объективные отношенія самости къ самой себѣ, синтетическое единство ея представленія и внѣшніе модусы, которые субъектъ считаетъ существующими, какъ субъекты для себя» ¹⁾. Здѣсь получила свое выраженіе намѣченная еще въ «1-мъ опытѣ» формула персонализма: *внѣ сознанія нѣтъ бытія*. Въ сознательности сущность всѣхъ ясныхъ и смутныхъ представленій ²⁾.

Итакъ, логически міръ представленій имманентенъ сознанію. Но вопросъ о реальности не разрѣшается съ логическимъ анализомъ представленія. Рациональная вѣра, верховный критерій истины, утверждаетъ реальность сознанія, внѣшняго міра, чуждаго «я» и гармонию между знаніемъ и бытіемъ въ положеніяхъ, названныхъ Ренувье *тезисами реальности*. Первый тезисъ реальности выражаетъ вѣру въ реальность сознанія, какъ единства представленій. *Cogito ergo sum* Декарта есть констатированіе вѣры въ то, что нѣкто мыслящій существуетъ. «Сознаніе, первое качество и первый законъ — принципъ и ключъ всѣхъ возможныхъ законовъ, единственный объектъ познанія, который мы могли бы найти въ сущности явленій и такой изъ нихъ, подъ формой котораго мы достигаемъ познанія всѣхъ другихъ» ³⁾. Безъ самоутвержденія сознанія-субъекта представленій неизбѣженъ иллюзионизмъ и даже скептицизмъ, коль скоро исходный пунктъ познанія представленъ будетъ случайнымъ явленіемъ въ фантазмагоріи призраковъ. Реальность сознанія — интуитивная

¹⁾ „Les dilemmes de la métaph. pure“. Paris. Alcan. 1901. p. 207.

²⁾ „Nouv. monad“. 460.

³⁾ Ibid. 111—112.

дата; можно не вѣрить въ эту интуицію, но должно считаться со всѣми слѣдствіями сомнѣнія. Выводъ же представленія и сознанія изъ внѣшнихъ матеріальныхъ элементовъ былъ бы объясненіемъ понятнаго непонятнымъ, ибо идея субъекта-сознанія логически *pius* идеи чувственной матеріи.

Второй тезисъ реальности выражаетъ вѣру въ реальность внѣшняго міра. «Вѣра постулируетъ бытіе «иного» кромѣ «самого» въ актѣ перцепціи ¹⁾. Такая существенная и основная внѣшность получила у Ренувье особое названіе: *альтеративность* (*altérité*). Чувство альтеративности — увѣренность въ существованіе другихъ субъектовъ кромѣ самости. Пространство образуетъ внѣшность уже другого рода, оформленную и содержательную, объектъ чувственного воспріятія, а не только чистой вѣры. Слѣдуетъ различать *реальную внѣшность* отъ *реальной альтеративности*: «двѣ идеи весьма различныя въ томъ отношеніи, что первая допускаетъ доктрину, по которой реальная внѣшность есть законъ объективной внѣшней интуиціи, между тѣмъ какъ вторая требуетъ представленія объекта, какъ данаго въ себѣ и для себя, независимо отъ этого самаго представленія, возможнаго въ другомъ, и которая, ясно, для другого не можетъ быть ничѣмъ болѣе, какъ вѣрою» ²⁾. Альтеративность, не имѣя отчетливости и схематической опредѣленности пространственной внѣшности превосходитъ послѣднюю своею глубиностью, близостью къ интимной жизни самости. Она спасаетъ феноменизмъ отъ солипсизма, ибо утверждаетъ различіе субъектовъ. Если бы исчезъ весь чувственнопредставляемый міръ, то остались бы существа или вещи, которыя своимъ бытіемъ опредѣляютъ бытіе субъекта, какъ отношеніе самости къ несамости.

Третій тезисъ реальности выражаетъ вѣру въ реальность чуждаго «я». Съ логической стороны эта вѣра не болѣе, какъ аналогія отъ нашего субъективнаго (въ пониманіи Ренувье) существованія къ субъективному существованію того «не-я», которое утверждаетъ чувство альтеративности. По существу этотъ тезисъ не отличается отъ второго, подчеркивая только то, что есть иное подобное намъ, что есть субъекты (объекты въ себѣ),

1) „Les derniers entretiens“ 152 ср. „Nouv. monadol. 7.

2) „Critique de la doctrine de Kant“. Paris. Alcan. 1906. p. 285.

имѣющіе самосознаніе. Такимъ образомъ утверждается реальное различіе самосознаній.

Четвертый тезисъ реальности выражаетъ вѣру въ согласіе законовъ бытія съ законами познанія. Перейти логически отъ факта мышленія даже къ факту, а не только субстанціи бытія невозможно, такъ какъ между обоими отношеніями нѣтъ ни аналитической, ни апіорно-синтетической связи. «Объектъ мышленія, какой бы онъ ни былъ, заключаетъ въ себѣ мысль, но мысль логически не заключаетъ въ себѣ внѣшней данности какого-либо изъ ея объектовъ» ¹⁾). Возможна лишь увѣренность въ бытіи, если мы вмѣстѣ съ Декартомъ не хотимъ признать Бога великимъ обманщикомъ, создавшимъ для насъ иллюзію реальности. «Всякая конструированная доктрина покоится у своего автора на базисѣ вѣры въ согласіи разума и вещей; она не можетъ обойтись безъ этого, и самые великіе догматисты замѣчали, что ихъ системы дѣлали кругъ и что они должны были свести свои претензіи къ тому, чтобы связать свои принципы съ ихъ слѣдствіями. Оставалось лишь узнать, были ли тѣ и другіе удовлетворительны для разума?» ²⁾ «Законы сознанія—коэффициенты опыта» ³⁾). Этотъ «принципъ идеализма» ⁴⁾ — основная посылка доктрины, которая задачу философіи видитъ въ анализѣ и синтезѣ отношеній разума въ сознаніи. Четвертый тезисъ реальности объединяетъ другіе тезисы, такъ какъ утверждаетъ, что проблема реальности вообще есть проблема вѣроятности.

Разрозненные и безформенные матеріалы опыта, представленія, объединяются и получаютъ форму въ субъективныхъ законахъ, неразрывныхъ съ самостью. «Всегда существуетъ, съ одной стороны опытъ, и, съ другой стороны, всеобщія и необходимыя формы нашихъ идей» ⁵⁾). «Всякое опредѣленіе можетъ быть сдѣлано лишь при помощи *категорій*, всеобщихъ концепцій разсудка, «регулятивныхъ принциповъ мышленія, которые всѣ и только они суть интеллектуальные детерминанты и (интеллекту-

¹⁾ „Histoire et solution des problèmes métaphysiques: Paris. Alcan. 1902. p. 447—8.

²⁾ „Nouv. monad.“ 147.

³⁾ Personnalisme p. I.

⁴⁾ „Ann. philos.“ 1896. p. 19—20.

⁵⁾ „Ann. philos.“ 1890. p. 22.

альные) критеріи истинности отношений» ¹⁾. Въ категорияхъ эмпирическіе законы, эти простые обобщенія фактовъ, получаютъ необходимыя и всеобщія связи, и весь міропорядокъ приобретаетъ необходимое и всеобщее обоснованіе ²⁾. — Ученіе о категорияхъ Ренувье называетъ «ключомъ ко всему», самую трудную и важную философскою проблемой, которую онъ изучалъ въ продолженіе всей своей жизни ³⁾. Система категорій дѣлаетъ философію знаніемъ, въ своей компетенціи превышающимъ всѣ отдѣльныя науки, такъ какъ она лежитъ въ принципѣ классификаціи наукъ, законмѣрности психическихъ функций и мыслимости метафизическихъ субъектовъ. Прежде всего категоріи— всеобщія понятія, составляющія въ цѣломъ разсудокъ или умъ ⁴⁾. Онѣ — основные законы разсудка, формы, въ которыхъ осуществляется для насъ познаніе бытія ⁵⁾. Но такъ какъ въ категорияхъ чувственныя воспріятія получаютъ свою форму, то эти абстрактныя понятія, логическія функции разсудка становятся реальными законами природы. «Существенные конститутивные законы разсудка—истинные ментальные (mentaux) факты» ⁶⁾. Съ категоріями «умъ—театръ явленій. Это символическое выраженіе означаетъ то, что субъектъ, представляющійся какъ синтетическое единство, одновременно противопоставляется и отождествляется съ разнообразною множественностью объектовъ, которые какъ представляемые, суть еще онъ самъ» ⁷⁾. Въ этомъ смыслѣ разумъ— законъ, своими категоріальными предписаніями образующій міропорядокъ.

Такимъ образомъ, организованный феноменизмъ становится *монизмомъ*, «доктриной законовъ космоса» ⁸⁾. Задача всеобщей критики состоитъ въ нахожденіи полнаго круга категорій, чтобы уяснить единую законмѣрность познанія и бытія. Разсмотрѣніе различныхъ методовъ привело Ренувье къ скептическому выводу касательно категоріальной дедукціи. Аналитической связи въ системѣ категорій быть не можетъ. Возможна только опытная

¹⁾ „Dilemmes“ 275.

²⁾ Ibid.

³⁾ „Dern. entret.“ 152.

⁴⁾ Personn. 54.

⁵⁾ Ibid. 20.

⁶⁾ „Critique d. l. doctrine de Kant“ 273.

⁷⁾ „Nouv. monad.“ 96.

⁸⁾ „Ann. phil.“ 1898. p. 14.

провѣрка (vérification) системы. «Отъ философа, который представляетъ систему категорій, собственно говоря, не слѣдуетъ требовать доказательства. Есть ли его дѣло — картина человѣческаго ума или продуктъ индивидуальной фантазій? Пусть судья разслѣдуетъ, опредѣляетъ, выноситъ приговоръ. Всякій человѣкъ—судья, всякій хорошо констатированный фактъ—судья. *Истинны всеобщаго порядка не доказываются; онѣ повѣряются.*» (Les vérités d'ordre général ne se prouvent pas; elles se vérifient) ¹⁾. Возможность провѣрки основывается на реальномъ значеніи категорій. Всѣхъ ихъ можно констатировать въ опытѣ, хотя въ видѣ неопредѣленныхъ синтезовъ. Предварительный анализъ необходимъ, чтобы выяснить логическую структуру всеобщихъ концепцій, ихъ апіорный характеръ. Но «если бы мы имѣли притязаніе получить или классифицировать ихъ по какому-нибудь методу, то гдѣ найти методъ этого метода? И если бы мы искали ихъ въ чистомъ наблюденіи, то не подвинулись бы впередъ, ибо гдѣ кромѣ нихъ, взять руководящую нить въ наблюденіи?» ²⁾.

Всѣхъ категорій девять. Логическая структура ихъ выясняется изъ слѣдующей схемы.

	Категорія. Отношеніе.	Тезисъ. Различеніе.	Антитезисъ. Отожествленіе.	Синтезисъ. Опредѣленіе.
Статическія отношенія.	Качество. Количество. Положеніе.	различіе единица граница (въ пространствѣ)	родъ множество пространство	видъ цѣлость протяженіе (опредѣленное)
Динамическія отношенія.	Преемство. Становленіе. Финальность. Причинность.	границы (во вре- мени) отношеніе (от- рицаемое) состояніе актъ	время отношеніе (утверждаемое) тенденція возможность	длительность (опредѣленной) измѣненіе страсть сила
	Личность	самость	не-самость	сознаніе

¹⁾ 1 Essai. 350.

²⁾ 2 Essai. 2.

³⁾ „Nouv. monad.“ тож. Другія схемы категорій у Ренувье см. г. Essai. 104. 2 Essai г. „Dern. entr.“. 185.

Отношеніе (relation)—общая форма всѣхъ категорій, «категорія категорій» ¹⁾). Съ гносеологической стороны это — необходимый постулатъ, безъ котораго невозможно знаніе. Принципъ относительности формулируется такъ: «никакой предметъ мышленія не могъ бы познаваться и опредѣляться иначе какъ въ идее, которую мы о немъ имѣемъ, и эта идея всегда выражаетъ отношеніе къ какой-либо другой вещи, равнымъ образомъ субъекту или объекту мышленія» ²⁾). Безотносительное или абсолютное мы можемъ мыслить, но безотносительнаго бытія не можемъ даже мыслить. Поэтому абсолютное въ томъ смыслѣ, что не касающееся насъ, для насъ не существуетъ. «Идея несуществующаго, какъ и абсолютнаго, можетъ быть содержаніемъ мысли, но идея существованія несуществующаго не можетъ быть представлена» ³⁾). Въ виду этого нельзя признавать со Спенсеромъ коррелятивность для мысли относительнаго и абсолютнаго бытія, но можетъ быть только логическая коррелятивность понятій. Уже первый анализъ знанія показалъ, что представленіе—синтезъ или соотношеніе репрезентативнаго и репрезентивнаго.—По своей внутренней структурѣ отношеніе есть опредѣленіе (détermination)—синтезъ различенія (distinction) и отождествленія (identification). Всякое феноменальное отношеніе или атрибуція предполагаетъ анализъ и синтезъ, дающіе опредѣленіе ⁴⁾). Грамматическимъ выраженіемъ категоріи отношенія служитъ связка *есть*, безъ которой, строго говоря, сужденіе невозможно, почему первоначальныя предикативныя сочетанія или удерживали связку или же съ дифференціаціей грамматическихъ формъ замѣняли ее равнозначущими глаголами.

Съ принципомъ относительности неразрывно связанъ принципъ противорѣчія. Для Ренувье оба принципа представляются въ равной степени самоочевидными истинами, диктующими разсудку идеальныя нормы сужденія. Принципъ противорѣчія стоитъ въ зависимости отъ принципа относительности, такъ какъ послѣдній заключаетъ въ себѣ общую гносеологическую (да и метафизическую) предпосылку знанія. Формула принципа противорѣчія—«*A не можетъ быть одновременно B и не-B въ одномъ*

¹⁾ 1 Essai. 104. ср. „Nouv. mon.“. 98.

²⁾ „Personn“. 21. ср. „Dilemm.“. 11. Crit. philos. 1877. t. II. 350.

³⁾ „Dern. entret.“. 167.

⁴⁾ 1 Essai. 104—105.

и томъ же отношеніи»¹⁾). Въ этомъ сужденіи *a priori* предполагается согласованность въ тождественномъ пониманіи А, почему одновременная предикація его В и не-В не представима. Совершенно другое значеніе имѣетъ формула закона, указывающая на недопустимость противорѣчія въ субъектѣ: «*одинъ и тотъ же субъектъ не можетъ одновременно и въ одномъ и томъ же отношеніи имѣть определенное качество и другое качество, которое было бы для нашей мысли отрицаніемъ перваго, противорѣчающимъ ему*»²⁾). Въ такой формѣ законъ противорѣчія имѣетъ значеніе только въ томъ случаѣ, если будетъ обусловлено тождественное пониманіе субъекта и качества. Такъ «*принципъ становится истиннымъ постулатомъ на томъ основаніи, что его примѣненіе зависитъ отъ пониманія реального субъекта*»³⁾).

Въ законѣ относительности дана самая общая форма міровоззрѣнія. Бытіе становится для насъ реальнымъ путемъ примѣненія категорій статическихъ и динамическихъ. Статическими называются тѣ категоріи, въ которыхъ дано понятіе множественности, но не дано понятій измѣненія и времени⁴⁾). Онѣ образуютъ по преимуществу *логическія* схемы или репрезентативныя функціи, въ которыхъ еще не мыслится жизнь универса. Къ такимъ категоріямъ относятся: качество, количество и положеніе въ пространствѣ.—Качество (*qualité*)—категорія логической связанности феноменовъ, синтезъ различія (*difference*) и рода (*genre*) въ видѣ (*espèce*). Логическій процессъ качественного опредѣленія или спецификаціи совершается путемъ отвлеченія и обобщенія. Принципомъ этихъ функцій служитъ то, что «*атттрибутъ и субъектъ оба относительны къ виду и фиксируются въ представленіи, какъ синтетическіе термины: именно субъектъ полагается, какъ видъ со своимъ различіемъ и въ своемъ родѣ*»⁵⁾). На категоріи качества основывается логическая теорія дедуктивнаго умозаключенія, съ ея формулой: «*атттрибутъ рода или вида есть атттрибутъ вида или индивида*»⁶⁾). Индукція, «*накопленіе*

1) „Nouv. monad.“. 100.

2) „Dilemmes“. 3.

3) Critique de la doct. de Kant. 277.

4) „Nouv. mon.“. 99. „Ann. phil.“ 1896. 22.

5) См. I Essai. 160—2.

6) „Nouv. mon.“. 127.

примѣровъ»¹⁾, не можетъ быть логически обязательнымъ приемомъ мышленія; ея значеніе—условное и методологическое.

Вторая статическая категорія—количество или число (quantité, nombre)²⁾. Всѣ представленія даны въ числовыхъ синтезахъ. Возможность этихъ синтезовъ апіорна въ томъ смыслѣ, что логически предшествуетъ опыту и необходима, какъ условіе опыта. Феномены въ представленіи даны какъ многіе (plusieurs),—этого требуетъ законъ относительности³⁾—но «многіе» или «нѣсколько» всегда коррелятивны «единому» или «единицѣ». (un). Черезъ понятіе «единица» мы различаемъ, черезъ понятіе «нѣсколько» отождествляемъ, черезъ понятіе «число» опредѣляемъ объектъ⁴⁾. Единица—абстрактный терминъ, имѣющій реальное значеніе въ отношеніи лишь къ данной множественности. «Нѣкоторыя сложные явленія—единицы въ явленіи болѣе широко, которое есть ихъ цѣлое (tout); и эти единицы, какъ таковыя т.-е. абстрактныя строго тождественны; и это цѣлое въ отношеніи къ этимъ единицамъ есть абстрактное число»⁵⁾. — Категорія числа чаще называется у Ренувье *закономъ числа*. Формулируется этотъ законъ такимъ образомъ: *«опредѣленная, актуальноданная сумма не можетъ слататься изъ безконечныхъ чиселъ»*⁶⁾. «Ибо если я мыслю объ объектѣ данномъ актуально, какъ сложенномъ изъ частей, то нужно, чтобы я мыслить объ этихъ частяхъ, какъ данныхъ также актуально и тогда я считаю (реально) существующимъ цѣлое. Если, напротивъ, я мыслю о частяхъ, какъ о единицахъ, которыя представляются присоединяющимися одна къ другой, такъ что сложеніе никогда не могло бы окончиться, то я implicate отрицаю ихъ, какъ актуально данныя; я отрицаю, какъ актуальное, цѣлое, которое онѣ образовали бы, я отрицаю самый объектъ, который стараюсь такимъ образомъ одновременно разсматривать, какъ данный и какъ образованный изъ

1) I Essai. 199. ср. Nouv. mon. 129—130.

2) Называя вторую статическую категорію «количествомъ» и «числомъ» Ренувье тѣмъ не менѣе строго различалъ эти понятія. «Примѣненіе числа къ предметамъ другихъ категорій, разсматриваемыхъ какъ цѣлыя части, даетъ количество». I Essai. 120.

3) См. „Nouv. monad.“ 101.

4) „Nouv. mon.“. 224.

5) I Essai. 117—118.

6) См. «Personn». 2.

частей, которыя не даны» ¹⁾. Представленіе всякаго реального явленія цѣлостью—апріорный законъ нашего разума. Можно въ абстракціи предположить нецѣлостные феномены, но они не даны и не могутъ быть даны намъ въ представленіи, слѣдовательно, для насъ не существуютъ ²⁾.

Глазъ видитъ тысячи звѣздъ. Для научнаго астрономическаго наблюденія это число значительно увеличивается. Но какою бы большою мы не представляли сумму звѣздъ — она всегда предполагается опредѣленною величиною, составленною изъ опредѣленныхъ единицъ. Мы считаемъ безчисленными песчинки морского дна, но вѣдь реально и эти песчинки образуютъ конечное число, если реальна и опредѣленна единица этого числа: песчинка. *Идея безконечнаго сложенія, складыванія, которое не даетъ суммы есть contradictio in terminis* ³⁾. Концепція инфинитизма приложима лишь къ возможнымъ, но не актуальнымъ вещамъ. Реализація неопредѣленнаго даетъ идею безконечной реальности. Мысль совершаетъ скачокъ отъ идеи недоконченнаго сложенія къ идеѣ невозможнаго сложенія.

Категорія положенія (position) или пространства (espace) съ субъективной стороны—интуиція, внутреннее созерцаніе внѣшняго, съ объективной же стороны—синтезъ точки (point) и интервала въ протяженіи (étendue). Пространство—безконечно, какъ виртуальность и конечно, какъ форма конечныхъ вещей. Объективная значимость пространства устанавливается въ силу признанія гармоніи между познавательными функціями и законами реального бытія. Въ пространствѣ внѣшніе субъекты (терминологія Ренувье) получаютъ для насъ форму. Поэтому должно опредѣлить категорію положенія, какъ репрезентативную функцію альтеративности ⁴⁾. Только благодаря пространству возможно внѣшнее воспріятіе предметовъ, качественныхъ и количественныхъ отношеній. Если пространство «пустая интуитивная форма» ⁵⁾ неопредѣленно, какъ чистая возможность, то законъ математической непрерывности приложимъ къ пространственнымъ вещамъ лишь въ абстракціи. Всегда допустимо предполагать

¹⁾ «Ann. philos.» 1895. 35—36.

²⁾ 1 Essai. 21. 47.

³⁾ «Dilemmes». 124.

⁴⁾ Dern. entr. 158.

⁵⁾ Nouv. monad. 102. Ср. Personn. 335.

бесконечное число точек—границъ въ интервалахъ, поскольку самая граница не содержитъ въ себѣ никакого интервала. «Какъ реальность въ мірѣ»,—пишетъ Ренувье Секретану,—«не пространство ограничено, но вещи, данныя подъ отношеніемъ протяженія конечны, исчислимы и т. д.»¹⁾. Отсюда выходитъ, что не апіорная форма въ абстракціи дѣлаетъ отношенія безконечными, а конечныя отношенія дѣлаютъ абстрактно безконечную возможность конкретно конечною реальностью. Можно предполагать міръ безконечнымъ въ протяженіи, поскольку сама по себѣ идея протяженія связана съ идеей безконечности и непрерывнаго дѣленія, но міръ конеченъ въ пространствѣ, какъ данный актуально, исчисляемый количественно, опредѣляемый качественно, имѣющій границы. Поэтому-то «геометрическая непрерывность исключена изъ актуальнаго даже какъ простая концепція»²⁾. — Но если по воззрѣнію Ренувье реальна только мысль, заключающая въ себѣ протяженіе³⁾, а реальность могла бы мыслиться даже безъ пространственной формы, которая имѣетъ нереальный признакъ: безконечную дѣлимость, то не есть ли эта форма «чисто репрезентативная идея»⁴⁾, «проэктія воображенія»⁵⁾, получающая объективную значимость лишь по вѣрѣ въ данность внѣшняго міра?⁶⁾.

Статическія категоріи опредѣляютъ міръ, какъ систему количественно различныхъ и качественно разнородныхъ отношеній, данныхъ въ пространствѣ. При такомъ міропониманіи бытіе представляется неподвижнымъ. Идея измѣненія, лежащая въ основѣ идеи жизни, вносится въ философское мышленіе о мірѣ лишь съ примѣненіемъ категорій динамическихъ.

Общимъ признакомъ динамическихъ категорій служитъ ихъ данность во времени⁷⁾. По своей внутренней конструкціи эта категорія аналогична пространству. Если послѣдняя въ своемъ реальномъ примѣненіи есть положеніе (position), синтезъ точки и пространственнаго интервала, то время въ своемъ реальномъ при-

1) Цит. изд. р. 41.

2) «Nouv. monad». 103.

3) «Histoire e solution». 239.

4) «Ann. philos.» 1895. 36.

5) Ibid. 40.

6) Dilemmes. 250.

7) см. Ann. phil. 1896. 22. „Nouv. mon“. 105.

мѣненіи есть длительность (*durée*), синтезъ мгновенія (*instant*) и временнаго интервала или времени въ узкомъ смыслѣ слова ¹⁾. «Преемство (*succession*)—реальное отношеніе, между тѣмъ какъ время—отношеніе просто мыслимое. Представляемое въ немъ ограничено понятіемъ мгновенія, которое есть понятіе феноменальнаго акта, какъ отличаемаго *во времени* отъ другого феноменальнаго акта. Такимъ образомъ время опредѣляется между двумя мгновеніями и этотъ синтезъ образуетъ извѣстную длительность» ²⁾. Время—интуиція внутреннихъ явленій. Какъ интуиція и виртуальность, время—неопредѣленно и подлежитъ закону абстрактныхъ чиселъ или неопредѣленной множественности; но вещи во времени, реально данные феномены—конечны, такъ какъ все реальное и актуально данное подлежитъ закону числа или конечной опредѣленности синтезовъ. Время имѣетъ объективную реальность, какъ условіе жизни сознанія. Въ сравненіи съ пространствомъ время имѣетъ *«болѣе существенную реальность»* ³⁾, т.-е. имѣетъ значеніе интуитивной формы качественныхъ модификацій самости. Уничтожая мысленно пространство, мы не уничтожимъ міръ, ибо останутся чувство альтеративности, логическія категоріи и время. Уничтожая мысленно время, мы уничтожимъ міръ, такъ какъ не будетъ условія всякой представляемости—сознанія. «Время, какъ функція «я», заключается во всѣхъ... категоріяхъ и даже во всякомъ представленіи, такъ какъ *нѣтъ сознанія безъ времени»* ⁴⁾.

Категорія времени служитъ основаніемъ слѣдующей динамической категоріи становленія (*devenir*). Если время можно символизировать, какъ театръ представленій, то становленіе будетъ ихъ игрою ⁵⁾. Становленіе вноситъ совершенно новый мотивъ въ гармонію категоріальныхъ опредѣленій міра, коль скоро входитъ въ нихъ идея измѣненія. Последнюю нельзя аналитически вывести изъ категоріи преемства, такъ какъ всегда допустимо предполагать постоянство отношеній при различіи моментовъ времени.—Говоря вообще, становленіе—законъ неопредѣленнаго или же ограниченнаго разнообразія формъ и интенсивности явле-

¹⁾ 1. Essai. 137, Nouv. mon. 106. Pers. 52.

²⁾ Ann. philos. 1896. 23.

³⁾ Ann. phil. 1896. 37.

⁴⁾ „Dern. entret.“ 152.

⁵⁾ „Ann. phil.“ 1896. 31.

ной. Становящееся явление есть не только *одно и другое*, но *одно дѣлающееся другимъ, отношеніе въ синтезъ съ безотносительностью* къ данному, *бытіе въ синтезъ съ небытіемъ*. Въ одно и то же время феноменъ утверждается и отрицается ¹⁾. Серебристый хлоръ при свѣтѣ чернѣетъ. Черный хлоръ уже не будетъ хлоромъ серебристаго цвѣта, но онъ—серебристый хлоръ, сдѣлавшійся чернымъ. Такимъ-то образомъ категория становленія приводитъ къ опредѣленію измѣненія (changement) какъ синтеза отношенія (rapport) и не-отношенія (non-rapport) ²⁾. Разумѣется, подъ отношеніемъ здѣсь не слѣдуетъ понимать принципъ относительности, ибо въ такомъ случаѣ законъ становленія противорѣчилъ бы общей неокритической предпосылкѣ. Отношеніе становится *другимъ отношеніемъ*. Дѣлая удареніе сначала на словѣ «другимъ», а потомъ на словѣ «отношеніемъ», мы поймемъ смыслъ допущенія принципа становленія.—Говоря о становящемся или дѣлающемся явленіи, мы имѣемъ въ виду различіе моментовъ времени. Для эмпирическаго наблюденія таково въ дѣйствительности и есть становленіе: перемѣна отношеній въ связи съ перемѣною моментовъ. При такомъ пониманіи становленіе неизбѣжно должно быть безконечнымъ, такъ какъ моментъ (moment) есть длительность (хотя бы и минимальная), а всякая длительность по идеѣ безконечна и становленіе въ такомъ случаѣ было бы безконечнымъ. Чтобы избѣжать идеи безконечнаго становленія, необходимо различать *моменты* времени, въ которое наблюдаются измѣненія и *мгновенія* (instants), въ которыя совершаются измѣненія. Моменты не могутъ служить эквивалентами мгновеній, такъ какъ послѣднія мыслятся лишь какъ безвременныя границы въ измѣненіяхъ.—Становленіе не слѣдуетъ отождествлять съ движеніемъ. Первое, какъ примѣняемое къ реальнымъ отношеніямъ, прерывно; второе, какъ подчиненное условіямъ пространственной и временной интуиціи непрерывно. Первое—оригинальный апріорный синтезъ; второе—синтезъ нѣсколькихъ категорій. Наконецъ, становленіе—идея внутренняго опыта и лишь проецируя данныя этого опыта вовнѣ, мы, съ одной стороны, получаемъ увѣренность во всеобщемъ примѣненіи категоріи становленія, а съ другой стороны, опредѣляемъ синтетическую и абстрактную природу движенія.

Категоріи причинности и финальности, неразрывно связанныя

¹⁾ } I. Essai. 202—3 Nouv. mon. 106. Ann. phil. 1896. 22.
²⁾ }

между собою ¹⁾, служатъ средствомъ и мотивомъ измѣненій. Міръ, первоначально опредѣлявшійся какъ синтезъ отношеній, постепенно пріобрѣтаетъ все большую и большую реальность и въ многогранности категоріальныхъ опредѣленій получаетъ свое полное выраженіе. *Характеръ* категорій различенъ, ибо что общаго, напр., между числомъ и финальностью? Но различіе характеровъ—специфическая черта категорій, которыя всѣ служатъ апіорными законами представленія и вмѣстѣ съ тѣмъ реальными законами бытія.

Причинность (*causalité*)—синтезъ возможности (*puissance*) и акта (*acte*) въ силѣ (*force*). «Отношеніе причины къ дѣйствию бываетъ тогда, когда въ ряду явленій, подверженныхъ становленію, двѣ группы разсматриваются такимъ образомъ, что, если первая сначала полагается въ актѣ и вторая представляется въ первой въ возможности, то вторая становится актуально» ²⁾. Понятіе силы—относительное, не допускающее реализаціи ея въ формѣ метафизическихъ и псевдонаучныхъ субстанцій. Не должно быть рѣчи о транзитивной причинности тамъ, гдѣ даны одни отношенія и акты мысли, какъ границы возможностей. Для неокритицизма критика субстанціальности причинъ, съ одной стороны, и феноменализма Юма, съ другой, имѣетъ главное значеніе въ опредѣленіи причинности. Вопреки Юму признается законъ: «если даны извѣстныя отношенія или рядъ отношеній, то этимъ самымъ даны другія отношенія или рядъ другихъ отношеній» ³⁾. Эта *гармонія*—законъ природы по преимуществу. Если такъ, то не только причина обусловливаетъ дѣйствіе, но въ извѣстномъ смыслѣ дѣйствіе обусловливаетъ причину ⁴⁾.—Существуетъ лишь двойственный фактъ гармонической связи отношеній. Безъ дѣйствія причина—абстрактная возможность, безъ причины дѣйствія—отрывки чувственныхъ эмпирическихъ датъ.

«Сила, разсматриваемая въ сознаніи—типъ, который независимо отъ опыта мы беремъ за образецъ причиннаго отношенія всѣхъ внѣшнихъ явленій, связанныхъ въ становленіи» ⁵⁾. Отношеніе воли къ ея продуктамъ дано непосредственно, такъ какъ оно выра-

¹⁾ „Personn“. 218.

²⁾ 1 Essai. 216—217.

³⁾ Nouv. mon. 21. ср. „Histoire et solution“ 449 Personn. 364.

⁴⁾ „Dilemmes“ 46.

⁵⁾ 1. Essai 222.

жаетъ собою отношеніе репрезентативнаго явленія къ самому себѣ ¹⁾). Мы интуитивно познаемъ ту связь, которая объединяетъ наши представленія и дѣйствія. Если бы мы не имѣли этой интуиціи силы воли, то для насъ сила вообще осталась бы загадкой. Такимъ образомъ *воля является «единственнымъ основаніемъ понятія» (силы)* ²⁾. Въ отрицаніи за волевымъ актомъ генетическаго основанія силы или причинной связи заключалась главная ошибка Юма. По существу Юмъ повторилъ скептицизмъ Энезидема.

Послѣдній доказывалъ, что невозможно постигнуть, какъ тѣло дѣйствуетъ на тѣло; какъ тѣло дѣйствуетъ на не-тѣло; какъ не-тѣло дѣйствуетъ на не-тѣло и какъ не-тѣло дѣйствуетъ на тѣло. Точно также невозможно постигнуть послѣдовательность покоя и движенія, причинную связь и взаимоотношеніе активности и пассивности ³⁾. Ошибка скептиковъ и Юма была замѣчена и устранена Мэнъ де Бираномъ. «Мы находимъ», говоритъ Мэнъ де Биранъ, «глубоко запечатлѣннымъ въ насъ понятіе причинъ или силы и это чувство—не что иное, какъ чувство самаго нашего бытія, отъ котораго неотдѣлимо чувство активности; ибо мы не можемъ познавать себя, какъ индивидуальное лицо, не чувствуя себя причинами извѣстныхъ дѣйствій или движеній, производимыхъ въ органическомъ мірѣ ⁴⁾. Но высказавъ это положеніе, Мэнъ де Биранъ не сталъ на точку зрѣнія релятивизма, а реализовалъ волю, какъ сущность съ тенденціей къ усилію и въ качествѣ коррелята поставилъ волѣ другую фикцію: сопротивленіе къ движенію ⁵⁾.

Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія неокритицизма существуютъ два «различныхъ по природѣ» ⁶⁾ вида причинной связи: съ одной стороны дѣйственность воли, сопровождаемая представленіями и ограниченная внѣшними условіями, а съ другой стороны—чисто условная физическая закономерность, гармонія и порядокъ отношеній.

Финальность (*finalité*)—синтезъ состоянія (*état*) и тенденціи (*tendance*) въ страсти (*passion*). Тенденція указываетъ на недо-

¹⁾ 2 Essai 292.

²⁾ „Personn.“ 494.

³⁾ Dilemmes. 143—4.

⁴⁾ у Ренувье: „Personn.“ 249.

⁵⁾ Ibid. 251.

⁶⁾ „Dilemmes“. 129.

статокъ чего-то, на лишеніе; это—терминъ различія. *Состояніе* показываетъ довольство чѣмъ-то, полученіе; это—терминъ отождествленія. Страсть—состояніе тенденціи, стремящейся къ реализаціи цѣли. «Цѣль—то, для чего нѣкоторая вещь существуетъ; средство то, что для нѣкоторой вещи или въ виду нѣкоторой вещи существуетъ»¹⁾. Такимъ образомъ, цѣль—опредѣленіе страсти примѣнительно къ послѣдующему состоянію, между тѣмъ какъ причина—опредѣленіе силы въ отношеніи къ предшествующему явленію. Равнымъ образомъ предшествующее состояніе—средство, между тѣмъ какъ дѣйствіе—послѣдующій актъ. «Средство—родъ дѣйствія, свойственный причинѣ, которую называютъ конечною»²⁾. Понятія цѣли и средства, какъ причины и дѣйствія, относительны и соотносительны. Существуютъ лишь средства для цѣли и цѣли черезъ средства;—въ этомъ заключается телеологичность бытія.—Реальное примѣненіе категоріи финальности въ мірѣ несомнѣнно. Причины, обусловленность послѣдующихъ явленій предшествующими, часто непостижимы. Исторія наукъ показываетъ, до какой степени неустойчиво и измѣнчиво въ нихъ понятіе силы. До сихъ поръ нѣтъ возможности представить универсъ, какъ систему, хорошо спаянную силами природы. Анализъ причинности показываетъ, что идея силы имѣетъ въ основѣ индукцію отъ непосредственныхъ датъ сознанія, проецируемыхъ вовнѣ.—Если же разсматривать міръ съ точки зрѣнія финальности, то представится удивительно ясная и гармоничная картина. Наблюдая приспособленность средствъ къ цѣлямъ, низшихъ механическихъ силъ для жизни органовъ, органовъ для организмовъ, низшихъ организмовъ для высшаго и въ заключеніе все объединяющееся въ единствѣ цѣли—индивидуальномъ сознаніи,—получаемъ впечатлѣніе отъ міра, какъ отъ художественнаго произведенія искусства³⁾. Міровая финальность является такою же оригинальною и несводимой къ другимъ отношеніямъ закономѣрностью въ связи явленій, столь же присущей природѣ нашего интеллекта и универсальной, какъ и всѣ другія категоріи. Телеологія міра имѣетъ такимъ образомъ апріорное обоснованіе, какъ законъ представленія, а черезъ это и законъ бытія. Цѣли—двигатели жизни, пробуждающія цѣлый міръ страстей. Даже при механическомъ

¹⁾ 1. Essai: 251.

²⁾ Ibid.

³⁾ Pers. 24—25. ср. 2 Essai. 158—9, 567—70.

міропониманіи необходимо допустить, что «этотъ механическій міръ въ суммѣ предрасположенъ итти къ цѣлямъ и что самыя важныя изъ населяющихъ его существъ живутъ лишь для того, чтобы ихъ себѣ ставить. Развѣ это не безспорно? И признавать это—не значить ли полагать финальность въ основаніи и въ началѣ (міра)?» ¹⁾.

III.

Кругъ апріорныхъ элементовъ знанія, открывающійся самой широкой и абстрактной изъ категорій—отношеніемъ—закрывается въ самой конкретной: личности. Въ личности какъ фокусъ сходятся всѣ лучи категоріальныхъ опредѣленій міра. *Въ комъ* данъ міръ статическихъ и динамическихъ законовъ? Вотъ вопросъ, на который отвѣчаетъ категория личности. Безъ этой категоріи, въ строгомъ смыслѣ слова, не было бы субъекта бытія. Всякое бытіе—представленіе. Категоріи—апріорные законы представленія. Чьи представленія? Міръ непостижимъ внѣ сознанія, если все репрезентивное коррелятивно репрезентативному въ представленіи. Какъ категорія, личность представляетъ собою синтезъ самости (soi) и не-самости (non soi) въ сознаніи. Самость—граница, не-самость—интервалъ. Первое—«я», но понимаемое только не въ реалистическомъ духѣ, второе—«не-я», сумма отношеній внѣшнихъ къ «я». Самость и не-самость—понятія коррелятивныя. Взятая въ отдѣльности самость и не-самость будутъ абстракціями. Элементы сознанія—не что иное, какъ конкретно опредѣленные элементы представленія. «Тезисъ самости воспроизводитъ здѣсь абстрактный репрезентативный элементъ, а тезисъ не-самости—элементъ репрезентивный ²⁾». Вотъ почему категорія личности не должна быть поставлена въ число статическихъ или динамическихъ категорій. Для неокритицизма законъ личности имѣетъ такое же основоположительное значеніе, какъ принципъ относительности. Первый—реальное выраженіе второго. Если формула принципа относительности: *всякое представленіе относительно*, то формула принципа личности: *всякое представленіе относительно къ сознанію*.

¹⁾ „Critique philosoph.“ 1882. t. I 190.

²⁾ I Essai. p. 264.

«Порядокъ и связь категорій съ логической точки зрѣнія представляются такимъ образомъ: *существуетъ* (est) *сознаніе*, для *цѣли*, *сила*, посредствомъ которой *становятся качества* при условіяхъ *длительности*, *протяженія* и *числа*. Связка «есть», управляющаяся этой формулой, выражаетъ тезисъ отношенія, который опредѣляютъ другіе термины» ¹⁾). Но утвержденіе сознанія, какъ гносеологическаго субъекта еще не даетъ возможности утверждать съ достовѣрностью реальную природу этого субъекта. Поэтому, какъ было ранѣе сказано, реальность сознанія—постулатъ рациональной вѣры. Подъ сознаніемъ не слѣдуетъ понимать ни эмпирическій феноменъ, который, какъ фактъ, не вышается надъ всѣми другими, и не субстанцію, какъ это допускалъ Декартъ. Сознаніе—индивидуальная личность, разсматриваемая исключительно какъ условіе, безъ котораго невозможно мышленіе ²⁾).

Въ *cogito ergo sum* утверждается данность всеобщаго и необходимаго закона сознанія. Чистаго субстанціального мышленія нѣтъ. Сознаніе—самый общій и самый существенный для пониманія бытія и его жизни законъ, «условіе условій» ³⁾). Критика съ логической точки зрѣнія не можетъ сдѣлать изъ сознанія чего-либо большаго категоріи. Если эта категорія самая общая и самая живая, то отсюда еще не слѣдуетъ, что персонализмъ аналитическимъ путемъ можетъ быть выведенъ изъ ученія о категоріяхъ. Не слѣдуетъ забывать, что проблема реальности превышаетъ сферу чистой логики, равно какъ и сферу гносеологии, ограниченной логическими постулатами. Разсмотрѣвъ категорію сознанія, можно сдѣлать только одинъ существенный выводъ: сознаніе обуславливаетъ воспріятіе дѣйствительности. Формы бытія—формы сознанія. Безъ сознанія для насъ не существовало бы никакого бытія.

Отношеніе, качество, количество, протяженіе, время, становленіе, причинность, финальность и личность образуютъ сумму всѣхъ апіорныхъ элементовъ знанія, категорій разума и универсальныхъ законовъ природы. Въ этихъ категоріяхъ даны всѣ условія мыслимости предметовъ. Однако, взятая абстрактно отъ матеріи

¹⁾ 1 Essai. 234.

²⁾ „Dilemmes“. 234.

³⁾ Ibid. 276.

опыта, категории составляют лишь «скелетъ представлений»¹⁾. Казалось бы, что, имѣя сумму апіорныхъ законовъ, намъ легко дать міровой синтезъ явленій, но ближайшее разсмотрѣніе покажетъ обратное. Опредѣлить міръ въ цѣломъ, какъ реальность, для категоріального анализа—задача неосуществимая, ибо «совокупность явленій, объектовъ возможнаго опыта превышаетъ возможный опытъ»²⁾. Въ проблемѣ единства міра заключается нѣкотораго рода антиномія. Она возникаетъ между требованиями опыта, управляемаго категоріями, съ одной стороны, и имѣющей у насъ идеей цѣлостности универса—съ другой стороны. Опытъ не позволяетъ разсматривать цѣлостный міръ какъ отношеніе, опредѣляемое другимъ отношеніемъ; какъ все, часть другого цѣлаго; какъ ограниченный во времени интервалъ; какъ видъ извѣстнаго рода; какъ становленіе нѣкотораго явленія; какъ актъ возможности; какъ состояніе тенденции и самость не-самости. Въ идеѣ цѣлостнаго міра мыслится вся сумма бытія. Поэтому, чтобы поставить міръ подъ какую-нибудь категорію, нужно опредѣлить его чѣмъ-то трансцендентнымъ ему. Съ другой стороны, невозможно что-либо мыслить о мірѣ безъ категорій. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія опыта міръ является для насъ неопредѣленнымъ, какъ цѣлое. Онъ неопредѣлененъ въ своей множественности, въ пространствѣ, во времени, въ родѣ, въ причинѣ, въ становленіи, въ цѣлости и въ сознаніи. Въ данномъ случаѣ эта неопредѣленность можетъ быть отождествлена съ безконечностью, если не выходитъ изъ предѣловъ опыта.

Совершенно другой результатъ получается въ томъ случаѣ, если исходить не изъ актуальнаго опыта, но изъ идеи цѣлостности міра, хотя и сообразно съ категоріями. «Изъ того одного, что мы полагаемъ міръ, т.-е. съ феноменами ихъ цѣлостный синтезъ, съ отношеніями и законами ихъ общую функцію, мы исключаемъ безконечное. Было бы противорѣчіе въ томъ, чтобы синтезъ былъ и не былъ опредѣленъ»³⁾. *Идея цѣлостности приводитъ къ идее опредѣленности міра.* Съ этой точки зрѣнія міръ есть опредѣленное число, все; явленія міра представляютъ собою цѣлостное конечное протяженіе и опредѣленную въ границахъ длительность; различія ограничены высшимъ родомъ и выс-

¹⁾ 1 Essai. 276 p.

²⁾ Ibid. 278 p.

³⁾ 1 Essai 231.

шею индивидуальностью; міръ есть становленіе, имѣющее начало и конецъ; онъ имѣетъ причину, которая не имѣетъ причины; міръ—сумма цѣлей, данныхъ въ суммѣ же сознаний¹⁾. Такая видимая антиномія возникаетъ при попыткѣ дать цѣлостное опредѣленіе міра и тѣмъ самымъ установить границы нашего познания. Однако сравненіе противопологаемыхъ тезисовъ показываетъ, что гносеологическая убѣдительность ихъ различна. Въ разрѣшеніи «антиноміи» рѣшающее значеніе имѣетъ общеобязательный принципъ: законъ противорѣчія. Если представленіе конечнаго міра несообразно съ данными настоящаго опыта, то отсюда нельзя заключить, чтобы оно противорѣчило опыту вообще. Представленіе же міра безконечнаго и неопредѣленнаго въ своей цѣлостности противорѣчитъ закону числа. «Театръ опыта»—содержаніе міра и міръ его превышаетъ²⁾. Нужно выбирать между данностью опыта съ индукціей безконечнаго и логическимъ постулатомъ цѣлостнаго бытія. Единственнымъ рациональнымъ разрѣшеніемъ кажущейся антиноміи будетъ утвержденіе, что міровой синтезъ трансцендентенъ *актуальному* ограниченному опыту и что всякая наука, имѣющая дѣло лишь съ фактами актуальнаго опыта, совершенно безсильна опредѣлить цѣлостную систему міровыхъ отношеній.

Таковъ результатъ всеобщей критики: міръ, какъ цѣлое, превышаетъ данный опытъ. Эмпирически невозможно создать систему, строящую міръ изъ одного принципа. Какую бы ни взять категорію: отношеніе, качество, число и т. д., опытъ всегда будетъ постулировать къ неопредѣленности, между тѣмъ какъ логическій законъ постулируетъ къ опредѣленности бытія³⁾. Какой же выходъ изъ такого положенія? Вѣдь ясно, что наука не можетъ быть философіей, коль скоро объектъ послѣдней, всеобщій синтезъ явленій, находится внѣ сферы научной компетенціи. Для философіи является нужда въ такомъ критеріи, который съ одной стороны не противорѣчилъ бы основнымъ законамъ мышленія и категоріямъ разума, а съ другой стороны давалъ хотя бы вѣроятное знаніе о предметахъ, трансцендентныхъ актуальному опыту. Вопросъ о міровомъ синтезѣ или о предѣлѣ бытія относится къ области чистой метафизики и неокри-

¹⁾ Ibid. 283.

²⁾ Ibid. 283.

³⁾ Подробности о всеобщемъ синтезѣ см. I Essai, 285—360.

тицизмъ долженъ создать такую метафизику, которая была бы согласна съ его теоретикопознавательными тезисами. Возможна ли метафизика неокритицизма? Всеобщая критика отрицательнымъ путемъ пришла къ положительному выводу. Она пришла къ признанію противорѣчивости мыслить реальный міръ въ цѣломъ неопредѣленнымъ. Принципъ раціональной вѣры—тотъ критерій, на основаніи котораго можно построить метафизику расширеннаго опыта. Уже извѣстно, что существенными постулатами этого принципа, являются тезисы реальности: сознание, внѣшній міръ, чужое «я» и гармонія знанія и бытія. Раціональная вѣра по своей природѣ такова, что въ ней синтезированы элементы логической, психологической и моральной убѣдительности. Какой же принципъ поставитъ раціональная вѣра для объясненія міра? Какая предпосылка лежитъ въ основѣ всѣхъ умозаключеній и вмѣстѣ съ тѣмъ въ основѣ психологіи и этики? Результаты критики и установленіе тезисовъ реальности уже даютъ основаніе предполагать отвѣтъ. Ученіе о категоріяхъ привело къ признанію за личностью самаго общаго и вмѣстѣ съ тѣмъ самаго живого закона. Тезисы реальности имѣютъ своимъ исходнымъ пунктомъ утвержденіе бытія сознанія или личности.

Однако не слѣдуетъ забывать, что чисто логически категорія личности не должна обязательно быть принципомъ всеобщаго синтеза явленій. Въ «1-омъ опытѣ» доказывается даже невозможность такого синтеза. Признаніе за личностью онтологическаго и метафизическаго принципа—актъ раціональной вѣры въ связи съ моральными запросами нашего сердца. Работа мысли въ данномъ направленіи—синтетическая. Значеніе категоріи личности въ познаніи, сознанія въ психологіи и индивидуальности въ природѣ, исторіи и морали приводитъ къ *индукціи* персонализма, къ индукціи, если критеріемъ достовѣрности принять логическую необходимость. Но данность личности уже предполагалась при анализѣ представленія. Если бытіе—представленіе, если представленіе—функция сознанія, то подъ «аспектомъ личности мы должны представить себѣ раціонально всеобщій синтезъ явленій и опредѣлить реальный живой міръ»¹⁾. Такимъ образомъ метафизика персонализма виртуально заключена въ всеобщей критикѣ. Критика не могла доказать своей предпосылки (пред-

¹⁾ Person. VI—VII.

ставленіе—бытіе), но она доказала невозможность иных концепцій. Рациональная вѣра, провозглашая персонализмъ, переходитъ матерію актуальнаго знанія. Конечно, этотъ критерій не долженъ претендовать на логическую аподиктичность, но только—на вѣроятность. Эта вѣроятность «образуется не исключительно черезъ логическій или экспериментальный процессъ, но изъ согласія человѣческихъ функций, употребляемыхъ для сужденія объ истинѣ, которая не принадлежитъ ни къ чистому интеллектуальному анализу, ни къ чувственному актуально факту и которая по своей природѣ не могла бы ни получить строгое доказательство посредствомъ твердыхъ и общепринятыхъ принциповъ, ни обосноваться на мотивахъ, которые были бы способны непреклонно передаваться отъ одного сознанія къ другому, ни, наконецъ, избѣжать явнаго и измѣнчиваго участія свободы въ движеніи ума, который ихъ (мотивы) взвѣшиваетъ»¹⁾. Рациональная вѣра руководить выборомъ, который дѣлаетъ личность между различными рѣшеніями метафизическихъ вопросовъ. Всеобщая критика только указала рациональные пути къ вѣрѣ, но окончательный приговоръ выносить цѣлостная личность.

Что же должна полагать личная воля въ основу собственнаго утвержденія? Какъ выработать воззрѣніе о сущности бытія соотвѣтственно запросамъ личности? Если перенести проблему изъ абстрактной области въ сферу живого сознанія, то должно спросить себя: какіе вопросы необходимо разрѣшить, чтобы для насъ, личностей, міръ получилъ синтетическое единство? Исторія философіи даетъ многочисленные опыты разрѣшенія проблемъ. Задача личности сводится къ обсужденію этихъ опытовъ, къ выбору изъ нихъ или противопоставленію всѣмъ имъ новаго разрѣшенія и, наконецъ, къ созданію опредѣленія, касающагося того или другого предмета. Такъ *вопросы чистой метафизики становятся передъ судомъ личности*. Условіями приговора должны быть: согласіе съ основными законами мышленія: противорѣчія исключеннаго третьяго, относительности и числа, соотвѣтствіе категоріальному анализу для мыслимости предметовъ и, наконецъ, ихъ моральная цѣнность. Опредѣленіе совершается по методу дилеммы. Въ обычной рѣчи дилемма—выборъ между двумя противорѣчивыми сужденіями. Философская дилемма касается

¹⁾ 2 Essai, 560.

двухъ положеній, выборъ между которыми опредѣляетъ характеръ мировоззрѣнія и дѣятельности. Дилеммы эти неизбѣжны, такъ какъ нѣтъ такого критерія истины, который бы ихъ преодолѣлъ, ибо принципъ противорѣчія въ отношеніи къ метафизическому субъекту не имѣетъ общеобязательнаго значенія и толкуется произвольно. Методъ дилеммъ даетъ возможность, во-1-хъ, привести всѣ метафизическія проблемы къ нѣсколькимъ основнымъ вопросамъ, во-2-хъ—разрѣшеніе каждаго вопроса представить въ формѣ двухъ взаимно исключаютельныхъ положеній и, въ-3-хъ, свести всѣ дилеммы къ одной, выборъ которой дѣлается индивидуальнымъ сознаниемъ.

Результаты такого изслѣдованія выражаются въ слѣдующихъ дилеммахъ ¹⁾.

Первая дилемма. Обусловленное—Безусловное.

Тезисъ. «Универсальный рядъ явленій, обусловленныхъ одни другими, ограниченъ первымъ существомъ, относительнымъ къ этому феноменальному міру и постижимымъ для насъ, т.-е. опредѣляемымъ отношеніями, которыя суть формы или законы нашего познанія».

Антитезисъ. «Универсальный рядъ явленій, обусловленныхъ одни другими, ограниченъ существомъ въ себѣ, безусловнымъ и необходимымъ безъ внутреннихъ или внѣшнихъ отношеній, которыя дѣлали бы его природу опредѣлимой для разсудка и такимъ образомъ доступною нашему пониманію» ²⁾. Разрѣшеніе этой дилеммы зависитъ отъ признанія или непризнанія принципа относительности. Релятивизмъ противопоставляется всякаго рода абсолютизму.

Вторая дилемма. Законъ или субстанція явленій.

Тезисъ. «Субстанція въ философскомъ значеніи термина—логическій субъектъ качествъ опредѣляемыхъ отношеній, или существенныхъ для понятія объ этомъ субъектѣ, или когда оно (качество) можетъ быть отнесено къ нему въ мірѣ мышленія или въ мірѣ опыта».

Антитезисъ. «Субстанція—существо въ себѣ и какъ «въ себѣ» неопредѣлимое, непостижимое, которое служитъ (est) мѣстомъ

¹⁾ Точное (съ нѣкоторыми сокращеніями) приведеніе дилеммъ по Ренувье представляется необходимымъ въ виду ихъ чрезвычайной важности для пониманія персонализма.

²⁾ „Dilemm.“ 247.

качествъ и общимъ терминомъ отношеній, относящихся къ классамъ или группамъ явленій, связанныхъ между собою. Субстанція, вообще говоря,—то же, что Безусловное, къ которому тогда относятся всѣ атрибуты и всѣ модусы возможныхъ существъ»¹⁾.

Дилемма ставится въ сферѣ категорій качества. Феноменистическій номизмъ противопоставляется пантеистическому реализму.

Третья дилемма. Конечное—Безконечное.

Тезисъ. «Всякое реальное сложение различныхъ реальныхъ частей образуетъ опредѣленное цѣлое, которое есть законченное число этихъ слагающихъ частей, разсматриваемыхъ какъ единицы». Отсюда: а) міръ имѣетъ начало во времени, б) міръ въ цѣломъ имѣетъ конечное протяженіе и с) элементы міра представляютъ собою конечное цѣлое.

Антитезисъ. «Существуютъ конкретныя количества, реальныя и реально различныя части которыхъ не составляютъ цѣлыя и опредѣленныя числа»²⁾.

Четвертая дилемма. Свобода—Детерминизмъ.

Тезисъ. «Существуютъ явленія, которыя не всецѣло или во всѣхъ отношеніяхъ предопредѣлены своими antecedентами и своими обстоятельствами; существуютъ причины, которыя сами по себѣ не простыя дѣйствія предшествующихъ причинъ (внутреннихъ или внѣшнихъ дѣятелю), но—или обдумываемые акты выбора между возможными, противорѣчащими одно другому опредѣленіями или произвольныя варіаціи въ автоматическихъ элементарныхъ функціяхъ тѣлъ. Эти волевые акты—*свободные* акты и эти варіаціи въ непричиненной непосредственной причинѣ—возможныя *случайныя* (accidentelles) опредѣленія, незначительныя въ сферѣ отношеній (кроме того постоянныхъ) естественныхъ органическихъ или неорганическихъ силъ».

Антитезисъ. «Всякое явленіе всецѣло опредѣлено даннымъ фактомъ своихъ antecedентовъ и своихъ обстоятельствъ; онъ былъ во всякое время предопредѣленъ, слѣдуя регрессивному порядку послѣдующаго къ предшествующему, которое находилось въ такомъ же условіи въ отношеніи къ своимъ собственнымъ antecedентамъ... Всѣ части міра и всѣ событія образуютъ солидарное (solidaire) въ пространствѣ и времени цѣлое; возможно

¹⁾ Ibid. 248--9.

²⁾ Ibid. 249—250.

въ немъ въ каждое мгновение и всюду только то, что было и послѣднее основаніе универсума, каково бы оно еще ни было, — абсолютная причина, которая обнимаетъ и предопредѣляетъ каждое актуальное явленіе и дѣлаетъ его такимъ бытіемъ, какъ если бы онъ былъ его частнымъ дѣйствіемъ, являющимся въ (извѣстный) моментъ» ¹⁾).

Выборъ въ этой дилеммѣ неизбеженъ для персонализма съ его принципомъ рациональной вѣры. Знаніе зависитъ отъ вѣры, а вѣра отъ воли. Рѣшеніе проблемы свободы воли даетъ возможность обосновать или отвергнуть рациональную вѣру. Если три первыя дилеммы должны быть названы теоретическими, поскольку исходятъ изъ гносеологическихъ данныхъ, то четвертая и слѣдующая дилеммы должны быть названы теоретико-практическими, поскольку ихъ теоретическій интересъ углубляется моральной важностью выбора.

Пятая дилемма. Личность—Вещь.

Тезисъ. «Всякая идея—представленіе, и всякое представленіе—фактъ сознанія, яснаго или темнаго, смотря по тому, какимъ могло бы быть для субъекта его отношеніе къ объекту, которымъ онъ свидѣтельствуется и которое устанавливаетъ само сознаніе въ каждомъ отдѣльномъ модусѣ мысли. Разсматриваемое вообще или какъ законъ, сознаніе—принципъ познанія и принципъ бытія, какъ познаваемого, такъ и познающаго».

Отсюда: міръ—совокупность сознаній; первопричина—Богъ, совершеннѣйшая личность.

Антитезисъ. «Не міръ дѣло личности, а сознаніе и личности продукты міра. Міръ—Вещь въ себѣ, универсальное Бытіе, необходимая природа или Субстанція, обнимающая всѣ отношенія безъ сознанія и безъ воли, какъ цѣлое, но поражающая предметы въ переходящихъ (transitoires) индивидуумахъ или вслѣдствіе своихъ особенностей или какъ продукты своей эволюціи» ²⁾).

Слѣдуетъ выбирать между идеализмомъ сознанія и реализмомъ чувственныхъ матеріальныхъ предметовъ. Равнымъ образомъ обязательенъ выборъ между теизмомъ и атеизмомъ. «Или Богъ или Вещь безъ Бога; или человѣкъ или совершенно безпомощныя существа, изъ которыхъ никакое не достигаетъ цѣлостной и совершенной идеи человѣка. Богъ или не Богъ, Человѣкъ или

¹⁾ Ibid. 252—3.

²⁾ Ibid. 254.

не человекъ?»¹⁾). Последняя дилемма есть выборъ между религиознымъ оправданіемъ основанія міра и отрицаніемъ необходимости такого оправданія²⁾).

Хотя тезисы или антитезисы дилеммъ аналитически не связаны, тѣмъ не менѣе есть возможность представить изъ нихъ двѣ достаточно цѣлостныя системы. Для этого слѣдуетъ положить одну изъ дилеммъ въ основаніе и съ точки зрѣнія этой дилеммы рассмотреть всѣ остальные. Если имѣть въ виду чистую метафизику, то такую кардинальною дилеммою будетъ дилемма: свобода или детерминизмъ.

Разсмотримъ сначала взаимоотношеніе антитезисовъ. Детерминизмъ логически связанъ съ пространственнымъ, временнымъ, причиннымъ и т. п. финитизмомъ. Отъ идеи безконечной множественности «посредствомъ реалистическаго понятія субстанціи»³⁾ дѣлается переходъ къ идеѣ мірового всеединства. Безконечныя явленія міра становятся продуктами, модусами или этапами въ эволюціи единой субстанціи. Принципомъ этой субстанціи служить Безусловное. Въ немъ всѣ модусы или условія бытія находятъ свое опредѣленіе. Само же Безусловное стоитъ внѣ всякихъ отношеній. Оно—«х», какъ это указывается въ агностицизмѣ Спенсера. Непостижимое—источникъ всего постигаемаго.

Если событія міра представляютъ собою непрерывный рядъ причинъ и дѣйствій, если этотъ рядъ безконеченъ, если міръ получаетъ свое единство и свое опредѣленіе лишь въ Безусловной Субстанціи, то нѣтъ мѣста личности, какъ самостоятельному принципу знанія и бытія. Въ такихъ системахъ личность—лишь звено въ цѣпи модусовъ или проявленій субстанціи. Самое понятіе разумной и свободно опредѣляющей себя къ дѣятельности индивидуальности противорѣчитъ детерминизму и всѣмъ его метафизическимъ слѣдствіямъ.

Тезисы дилеммъ основываются на признаніи свободы воли, какъ реальномъ дѣлѣ личности. Идея возможности предполагать существованіе множественныхъ и противоположныхъ пред-

¹⁾ Ibidem. 246.

²⁾ Въ „Esquisse d'une classification“ въ качествѣ дилеммъ противопоставлены: вещь, безконечное, эволюція, необходимость, счастье и очевидность—съ одной стороны и идея, конечное, твореніе, свобода, долгъ и вѣра—съ другой стороны.

³⁾ „Dilemmes“, 263.

ставленій, изъ которыхъ только одно реализуется сознательнымъ актомъ личности. Поэтому-то съ персоналистической точки зрѣнія, связанность феноменовъ относительна къ личности. Отсюда слѣдуетъ признать прерывность міра. Міръ конеченъ, какъ въ цѣломъ, такъ и въ своихъ элементахъ. Въ немъ дана сумма относительныхъ одна къ другой личностей. Такимъ положеніемъ устраняется субстанціализація отдѣльнаго закона или факта міра; устраняется и идея Безусловнаго, какъ чисто отрицательное понятіе.

Кто же можетъ утверждать свободу или необходимость, кромѣ самой свободы? Чисто логическій анализъ познанія могъ явиться только пропедевтикой къ системѣ метафизики, имѣющей значеніе лишь мотива къ опредѣленію. Съ другой стороны, нравственные постулаты требуютъ нашего высказыванія о предметахъ, трансцендентныхъ актуальному опыту. «Такимъ образомъ, отъ свободы нужно ожидать... утвержденія первыхъ принциповъ»¹⁾. Свобода—не только принципъ нравственности, но и факторъ убѣжденія. *Персонализм—философія свободы*²⁾. Всеобщая критика съ ея тезисомъ: *бытіе—представленія и ихъ апіорные формы* была бы весьма догматичною, если бы не восполнялась метафизикой персонализма. Послѣдняя же была бы невозможна, если бы ея основной принципъ: *раціональная вѣра въ трансцендентныя актуальному міру объекты*, не нашелъ своего оправданія въ актѣ свободы.

Н. Левитовъ.

¹⁾ Dilemmes. 268.

²⁾ См. G. Séailles. *La philosophie de Ch. Renouvier*. Paris. Alcan. 1905. p. 1.

Подсознательное и его патологія.

Въ различныхъ отвѣтныхъ двигательныхъ реакціяхъ человѣка на внѣшнія раздраженія и на собственныя переживанія рѣзко обособляются двѣ категоріи ихъ, несомнѣнныя для представителей весьма несходныхъ взглядовъ на сущность нашей психической дѣятельности. Это, *во-первыхъ*, сознательные и могущіе быть мотивированными движенія, дѣйствія и поступки; *во-вторыхъ*, рядомъ съ этимъ стоитъ множество двигательныхъ актовъ различной сложности, совершающихся помимо сознанія и сводящихся на рефлекторныя отвѣтныя реакціи, о которыхъ мы можемъ знать или не знать. Но это схематическое подраздѣленіе не исчерпываетъ собою всей сложности механизма нервно-психической дѣятельности человѣка. Даже если мы будемъ придерживаться этой простой схемы подраздѣленія нашихъ отвѣтныхъ моторныхъ реакцій на сознательныя и рефлекторно-автоматическія, то и при этомъ условіи должны отмѣтить, что освѣщеніе сознаніемъ воспринимаемаго нами неодинаково по отношенію къ разнымъ объектамъ, достигающимъ сознанія.

Можетъ быть, ничтожная сравнительно часть того, что проникаетъ въ данный моментъ въ поле сознанія, воспринимается нами наиболѣе отчетливо и ярко, остальное же остается въ сферѣ наименьшаго освѣщенія сознаніемъ; а то, что было захвачено лишь краемъ или периферіей сознанія, часто является недоступнымъ для воспроизведенія въ сферѣ наиболѣе ярко освѣщеннаго поля сознанія. Но возникаетъ вполне естественный вопросъ: то, что мы называемъ полемъ сознанія, имѣетъ ли рѣзкія границы и рѣзкія очертанія или оно постепенно сливается съ чѣмъ-то, куда тоже проникаютъ внѣшнія вліянія, не оставляющія слѣда, даже слабого, въ сферѣ сознанія? И здѣсь

мы подходимъ уже наиболѣе близко къ тому, что относится къ области подсознательнаго. Тамъ, гдѣ исчезли самыя слабыя признаки сознательности, внѣшнія раздраженія проникаютъ все-таки въ нашъ нервно-психическій механизмъ, но здѣсь, въ подсознательномъ, эти внѣшнія раздраженія находятся не въ хаотическомъ состояннн, не образуютъ простого и беспорядочнаго склада энергн, воспрнятаой чрезъ органы чувствъ и подѣйствовавшей на нервную систему. Тутъ сказывается, помимо дѣятельности сознанн, координирующая и комбинирующая сила чего-то, проявляющаго себя рядомъ съ сознаннемъ. Наше сознательное «я», стремящееся къ господству при помощи разума надъ всѣми нервно-психическими актами, не склонно сразу признать дѣятельность, совершающуюся рядомъ съ нимъ и близъ него и относящуюся къ области подсознательнаго. Можно даже сказать, что сознательное «я» находится здѣсь до нѣкоторой степени въ состоянн иллюзн, ибо намъ не такъ легко помириться съ тѣмъ, что на наши сознательные и произвольные поступки очень и очень часто оказываетъ влннн что-то, что нелетко или совсѣмъ не улавливается сознаннемъ.

Намъ могутъ возразить, что разъ это недоступно сознанн, то это что-то неуловимое, пожалуй, и вовсе не существуетъ и не заслуживаетъ ни изученн, ни стремленн къ знакомству съ нимъ.

Воспрннимающн органы чувствъ оказываютъ на нашу нервную систему несравненно большее влннн, чѣмъ это можно бы предполагать съ перваго раза. Напримѣръ, если до сознанн доходятъ чрезъ органъ зрѣнн лишь опредѣленные размахи волнъ ээира, то ни въ какомъ случаѣ нельзя утверждать, по нашему мнѣнн, что, по крайней мѣрѣ, близъ предѣловъ нами воспрннимаемаго, но по ту сторону ихъ, не происходятъ колебанн ээира, достигающн до нервной системы. То же самое можно сказать и относительно колебанн воздуха, дающихъ слуховыя ощущенн: вполне вѣроятно, что воздѣйствн на нашу нервную систему чрезъ органъ слуха гораздо обширнѣе и не ограничивается опредѣленной частотой колебанн воздуха. Это же толкованн мы можемъ распространять и на другн органы чувствъ, гдѣ отмѣчаемое сознаннемъ составляетъ часть того воздѣйствн, которое достигаетъ нашей нервной системы чрезъ органы чувствъ.

Это будетъ одна часть матернала, питающаго подсознательное. Далѣе, въ него погружается, въ немъ систематизируется,

помимо участія сознанія, и безконечная масса прошедшаго чрезъ сознаніе, при той или другой степени яркости и ясности, того, что часто забыто нами и не можетъ быть восстановлено при воспоминаніяхъ. Въ подсознательномъ находятъ себѣ прочный пріютъ множество мимолетныхъ впечатлѣній, часто почти нами не замѣчаемыхъ, обычно игнорируемыхъ; въ немъ остаются слѣды дѣтскихъ переживаній.

И весь этотъ огромный матеріалъ приводится, повидимому, въ систему какою-то силою; причемъ создается нѣчто организованное, но небезпорядочно дѣйствующее; это и будетъ подсознательное, существующее рядомъ съ нашею сознательною дѣятельностью.

Какимъ же образомъ мы могли бы обосновать доказательства извѣстной организованности подсознательнаго? Для этого нужно остановиться сначала на наиболѣе простыхъ примѣрахъ, гдѣ ясно выступаетъ опредѣленная роль подсознательнаго. Если вы спускаетесь съ лѣстницы и въ это время ведете съ кѣмъ-нибудь оживленный разговоръ, на которомъ концентрировано ваше вниманіе, то вашими движеніями руководитъ подсознательное. Вы, сами того не замѣчая, продолжаете сходить съ одной ступеньки на другую; въ случаѣ препятствія, вы можете, не прерывая разговора, обойти это препятствіе, не оставляющее иной разъ никакого, казалось бы, слѣда въ вашихъ воспоминаніяхъ.

Здѣсь едва ли можно говорить о простомъ рефлекторномъ актѣ. Другой примѣръ: вы переходите черезъ многолюдную и съ большимъ движеніемъ улицу и въ то же время заняты чѣмъ-нибудь; вы во-время остановитесь, вы можете никого не задѣть; словомъ, вы сдѣлаете это иной разъ ничуть не хуже, чѣмъ если бы дѣлали это при полномъ сосредоточеніи своего вниманія только на этомъ именно. Едва ли это будутъ простые рефлекторные акты.

Здѣсь мы встрѣчаемся съ чѣмъ-то большимъ, чѣмъ послѣдніе; здѣсь существуетъ и сказывается опредѣленнымъ образомъ не простая рефлекторность, а цѣлесообразность, обнаруживающаяся не однимъ только автоматизмомъ, но приспособляющаяся къ мѣняющимся внѣшнимъ условіямъ.

Помимо вашей воли руководитъ въ этихъ примѣрахъ подсознательное, дающее знать о себѣ съ внѣшней стороны обереганіемъ васъ. Такихъ примѣровъ можно бы привести очень много;

и каждый из нас имѣетъ ихъ много въ своемъ запасѣ воспоминаній. Я хотѣлъ бы лишь дать имъ опредѣленное освѣщеніе и опредѣленное толкованіе, выясняющее мою точку зрѣнія.

Всякій разъ, когда вниманіе занято чѣмъ-либо однимъ и когда оно отвлечено отъ текущихъ впечатлѣній, подсознательное выступаетъ руководителемъ нашихъ дѣйствій, направляя ихъ въ ту или иную сторону; но тутъ часто обнаруживается, что въ подѣ давленіемъ подсознательнаго сдѣлаете то, съ чѣмъ сознательно не соглашаетесь. Человѣкъ, занятый обсужденіемъ чего-нибудь и приковавшій свое вниманіе къ обдумыванію чего-нибудь, можетъ, идя по улицѣ, взять не то направленіе, которое ему нужно, свернуть не туда, куда ему нужно въ данный моментъ. Но если проанализировать это ошибочное дѣйствіе, принимаемое за таковое сознаниемъ, то можетъ оказаться, что оно явилось не простою случайностью и что оно было совершено подѣ влияніемъ импульса, исходившаго изъ подсознательнаго. Можетъ быть, при анализѣ этого ошибочнаго дѣйствія вамъ удастся убѣдиться въ томъ, что оно было продиктовано, на примѣръ, тѣмъ, что вамъ было неприятно въ сущности итти туда, куда вы шли, руководясь сознаниемъ,—тѣмъ иной разъ, что какъ будто это ошибочное дѣйствіе совпадало съ устраненіемъ чего-то неприятнаго для васъ, хотя сознаніе говорило, что оно ошибочно. Слѣдовательно, это ошибочное дѣйствіе—не простой рефлекторно-автоматическій актъ, а заключающій въ себѣ элементы соблюденія помимо вашей воли вашихъ интересовъ, хотя вы съ этимъ и не соглашаетесь. Вотъ такого-то рода ошибочныя дѣйствія и служатъ выраженіемъ подсознательнаго, какъ руководящаго момента въ этихъ случаяхъ.

Возьмемъ еще примѣръ: въ суетѣ и сутолокѣ трамвайнаго движенія нерѣдко приходится быть свидѣтелемъ спора кого-либо изъ публики съ кондукторомъ изъ-за сдачи мелкихъ монетъ; очень часто это происходитъ оттого, что получившему сдачу покажется, что онъ получилъ меньше, чѣмъ ему слѣдуетъ. Экспансивный пассажиръ (или особенно пассажирка) тутъ же и выскажетъ свое мнѣніе, при провѣркѣ же обнаружится, что онъ ошибся. Отрѣшившись отъ того, что здѣсь была какая-либо преднамѣренность, мы можемъ предположить, что ошибка въ счетѣ полученной сдачи произошла отъ того, что подсознательное, иногда чересчуръ заботливое о нашихъ интересахъ,

подсказало ошибочныя мысли и ошибочныя дѣйствія; т.-е., тѣ и другія въ данномъ примѣрѣ являются не случайными; и вмѣшательство сознанія должно ихъ устранить.

Отсюда можно сдѣлать заключеніе, что между сознательнымъ «я» и подсознательнымъ существуетъ нерѣдко какая-то противоположность и что часто между ними нѣтъ полной гармоніи. И это дѣйствительно такъ на самомъ дѣлѣ; подсознательное даетъ импульсъ къ обнаруженію въ нашихъ поступкахъ по преимуществу примитивно-эгоистическихъ сторонъ личности, нерѣдко подавленныхъ побужденій и неисполненныхъ желаній; при этомъ, сознаніе отрицаетъ часто эти поступки, отличающіеся наивностью или даже моральной грубостью.

Надъ ними, если дѣло не касается обереганія и защиты физическаго организма, нуженъ постоянный контроль сознанія, его руководящее господство. Вотъ почему нашъ разумъ въ одномъ рядѣ поступковъ, продиктованныхъ подсознательнымъ, не заявляетъ своего протеста и одобряетъ ихъ цѣлесообразность; въ другихъ случаяхъ онъ возмущается импульсами изъ подсознательнаго, стремится заглушить ихъ, ибо онъ видитъ часто въ нихъ отсутствіе проявленія элементарной общественности. Слѣдовательно, нужно констатировать фактъ существованія нерѣдкихъ конфликтовъ между сознательнымъ «я» и подсознательнымъ. Послѣднее имѣетъ въ себѣ также нѣкоторую основу, переходящую изъ поколѣнія въ поколѣніе, являющуюся какъ бы родовымъ признакомъ, такъ мало измѣняющимся при наслѣдственной передачѣ на протяженіи нѣсколькихъ, можетъ быть, тысячелѣтій. Культурное совершенствованіе человѣчества, накопленіе этическихъ представленій, ихъ усложненіе,—все это ведетъ къ тому, что антисоціальныя и грубо-индивидуальныя проявленія подсознательныхъ импульсовъ легче и быстрѣй подавляются при обычныхъ, по крайней мѣрѣ, условіяхъ общественной жизни. Но всегда, при всѣхъ случаяхъ, гдѣ подавляется благотѣльное, тормозящее и сдерживающее вліяніе разумныхъ сторонъ сознательнаго «я», подсознательное даетъ знать о себѣ и часто во всей своей неприглядной откровенности затаенныхъ побужденій и стремленій. Это можно подтвердить какъ анализъ нѣкоторыхъ поступковъ отдѣльнаго индивидуума, на примѣрѣ, при нѣкоторыхъ аффективныхъ состояніяхъ, когда слабость или утрачиваетъ свое вліяніе голосъ разума или когда

имѣется прирожденный недостатокъ моральнаго чувства; это же можно доказать, анализируя коллективные поступки какой-либо общественной или даже національной единицы, когда въ періодъ нарушенія общаго аффективнаго равновѣсія можетъ неожиданно обнаружиться наивная грубость и даже жестокость, обусловленная родовыми біологическими признаками подсознательнаго, измѣнить которые кореннымъ образомъ не въ состояніи даже культура самая высокая съ внѣшней стороны. Многіе изъ составныхъ элементовъ этихъ родовыхъ біологическихъ признаковъ относятся къ группѣ такъ называемыхъ психическихъ пережитковъ, т.-е. тѣхъ проявленій, которыя имѣютъ въ своей основѣ ненужныя и лишнія части въ нашемъ нервно-психическомъ механизмѣ, бесполезныя для человѣка, такъ отдаленнаго отъ другихъ звеньевъ зоологической лѣстницы.

Подсознательное даетъ знать о себѣ или, вѣрнѣе, оно начинаетъ вліять на наши поступки и дѣйствія всюду, гдѣ устраняется или прекращаетъ свою дѣятельность наше сознание; тутъ подсознательное подсказываетъ намъ то или иное рѣшеніе, тотъ или иной выборъ. Напримѣръ, если вы сдѣлаете попытку написать или назвать или вызвать въ сознаніи у себя какое-нибудь имя собственное опредѣленнаго внутренняго содержанія, если вы устраните при этомъ ваши сознательныя и волевыя побужденія, то подсознательное подскажетъ вамъ это имя собственное, оно навяжетъ вамъ его незамѣтно, словно нечаянно. При провѣркѣ же того, почему появилось въ полѣ сознанія это имя собственное, а не другое, окажется, что это была не случайность, что вы какъ будто бы лишены возможности вызвать произвольно въ сознаніи первое попавшееся имя собственное; иными словами, выборъ безъ участія сознанія будетъ зависѣть отъ какихъ-то причинъ, отъ содержанія того, что относится къ области подсознательнаго, ибо тутъ вы попадаете въ сферу его вліянія. Наше сознание, узнавъ иной разъ неожиданно для себя, что въ его полѣ появилось именно данное имя собственное, а не другое, можетъ запротестовать, даже согласиться не сразу съ разгаданной мотивировкой; здѣсь мы встрѣчаемся часто съ своеобразной иллюзіей нашего сознательнаго «я», не желающаго уступить своего господства даже въ такихъ случаяхъ кому-то другому.

Расшифрованіе замаскированныхъ вліяній изъ подсознательнаго не всегда удается легко; иной разъ мѣшаетъ этому

само наше сознание, не мирящееся съ тѣмъ, что человѣкъ является здѣсь не свободнымъ въ выборѣ; эти вліянія подсознательнаго бываютъ различнаго содержанія у каждаго въ зависимости отъ индивидуальныхъ особенностей, матеріала, хранящагося въ подсознательномъ, въ зависимости отъ того, что въ немъ является наиболѣе стремящимся къ обнаруженію.

Еще примѣръ: если бы кто-нибудь пожелалъ написать, не дѣлая для этого сознательно волевыхъ усилій, два числа изъ одной, двухъ, трехъ цифръ безразлично, то окажется, что тутъ нѣтъ случайности; здѣсь выборъ не будетъ свободнымъ, ибо подсознательное дастъ знать о себѣ и подскажетъ тѣ цифры, которыя вы собрались было написать наугадъ. Нужно безпристрастно-объективное отношеніе сознанія къ данному факту, нужно отрѣшиться отъ иллюзорно-скептического элемента нашего сознательнаго «я», чтобы разгадать тайну того, что исходило изъ подсознательнаго и что связано нерѣдко съ интимными переживаніями или съ узко-эгоистичными мечтаніями даннаго индивидуума, съ его тайными пожеланіями, иногда отмѣчавшимися, къ его неудовольствію, мимолетно въ сознаниі. Какими же именно мотивами будетъ диктоваться здѣсь, въ приведенномъ примѣрѣ, навязанный выборъ, исходящій изъ подсознательнаго? Это зависитъ отъ особенностей послѣдняго въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ; тутъ проявятъ себя мотивы иной разъ грубо-индивидуальные: затаенное и невысказываемое желаніе матеріальныхъ благъ, тутъ нерѣдко даютъ знать о себѣ какіе-нибудь сексуальные элементы и т. д.; словомъ, здѣсь можетъ проявить себя, неожиданно и къ удивленію, узко-индивидуальное и эгоистическое ядро личности, подавляемое во время воспитанія другими и во время сознательной жизни самимъ субъектомъ.

Мы указали на одинъ изъ способовъ ознакомленія съ подсознательнымъ, на одинъ изъ способовъ обнаруженія и доказательства его реальности. Существуетъ и другой рядъ фактовъ, пригодныхъ для этой же цѣли. Вотъ, на примѣръ, если по возможности устранить изъ сознанія въ данный моментъ всякое произвольно-волевое усиліе и наблюдать за тѣмъ, что всплываетъ въ полѣ сознанія, то можетъ оказаться, что среди кажущагося хаоса мыслей и представленій, ничѣмъ какъ будто не руководимыхъ и возникающихъ часто въ беспорядкѣ другъ за другомъ, имѣется извѣстное и, притомъ, идущее въ опредѣ-

ленномъ направленіи вліяніе; оно исходитъ при этихъ условіяхъ изъ подсознательнаго, съ его колоссальнымъ запасомъ нервной энергіи, но организованной и чѣмъ-то объединенной. Всплываютъ въ полѣ сознанія, при устраненіи волевыхъ усилій, прежде всего тѣ мысли и представленія, которыя сочетаны съ наиболѣе яркими желаніями и влеченіями, то неисполненными, то подавленными сознательно подъ вліяніемъ воспитанія, культуры и голоса моральнаго чувства. Впрочемъ, содержаніе этихъ всплывающихъ въ полѣ сознанія мыслей и представленій при устраненіи волевыхъ усилій будетъ безконечно разнообразно въ отдѣльныхъ случаяхъ; оно не одинаково бываетъ и у одного и того же индивидуума въ различные моменты его сознательной жизни, когда личность его считается болѣе или менѣе установившейся. Если исполнено какое-либо желаніе, то оно не заявитъ о себѣ въ этихъ условіяхъ, уступая мѣсто другому, которое занимаетъ слѣдующее по интенсивности мѣсто. Здѣсь, слѣдовательно, сказывается уже извѣстная организованность, извѣстная система, часто не знакомая сознательному «я» или неожиданно имъ открываемая. Въ этихъ случаяхъ человѣкъ можетъ иногда хорошо ознакомиться съ сокровенными тайниками своей души, спрятанными не только отъ любопытнаго взора постороннихъ, но и скрытыми нерѣдко отъ своего сознательнаго «я». Тутъ встрѣчаются, повидимому, неожиданности нечаяннаго знакомства съ нѣкоторыми сторонами самого себя; тутъ мы имѣемъ даже элементы для познанія самого себя. У лицъ, привыкшихъ къ самоанализу собственныхъ переживаній и обладающихъ къ тому же хорошо развитымъ моральнымъ чувствомъ, эти неожиданности, эти противорѣчія между сознательнымъ «я» и подсознательнымъ могутъ постепенно сглаживаться; у учителей человѣчества, у учителей-моралистовъ этихъ коллизій между сознательнымъ «я» и подсознательнымъ можетъ совсѣмъ почти не быть. Для этого нужна уже идеальная ступень нравственнаго совершенства, гдѣ эгоистическія побужденія и влеченія вытѣсняются или сводятся къ minimum'у даже въ подсознательномъ. Въ этихъ рѣдкихъ, конечно, случаяхъ самый высокій и безкорыстный альтруизмъ играетъ главную роль; подъ его руководящимъ вліяніемъ происходитъ нелегко удающееся обузданіе подсознательнаго, являющагося представителемъ узко-индивидуальныхъ и элементарно-эгоистическихъ сторонъ

человѣка. Изъ этого мы можемъ сдѣлать заключеніе, что не только, какъ это бываетъ чаще, повидимому, подсознательное проявляетъ себя въ качествѣ неразумнаго защитника многихъ индивидуальныхъ интересовъ, но иной разъ сознательное «я» оказываетъ на подсознательное свое особое вліяніе, заключающееся даже въ реформированіи его, въ устраненіи коллизіи между нимъ и сознательнымъ «я». Въ этихъ случаяхъ достигается тѣмъ большая степень душевнаго равновѣсія, чѣмъ менѣе упомянутыхъ коллизій. Это будетъ положительное душевное равновѣсіе, самое желательное и самое полезное въ социальномъ отношеніи, ибо даже въ подсознательномъ сглаживаются элементы антисоціальныхъ импульсовъ. Полною противоположностью этого будутъ моральные инвалиды, у которыхъ также нѣтъ, можетъ быть, столкновеній между сознательнымъ «я» и подсознательнымъ, но которые обладаютъ обычно отрицательнымъ душевнымъ равновѣсіемъ, обусловленнымъ тѣмъ, что личность является рабски подавленной животно-инстинктивными побужденіями, выражающимися часто въ антисоціальныхъ поступкахъ и дѣйствіяхъ.

Если не самое подсознательное, то содержимое его распознается и по содержанию сновидѣній, хорошо иногда сохраняющихся въ воспоминаніяхъ. Здѣсь имѣется нѣчто сходное съ тѣмъ, что наблюдается при появленіи въ полѣ сознанія мыслей и представленій, когда устраняется всякое волевое усиліе; какъ здѣсь, такъ и тамъ, при переживаніяхъ во время сна можно предполагать нѣчто однородное и аналогичное.

Подсознательное проявляетъ себя при специальныхъ экспериментально-психологическихъ изслѣдованіяхъ, какъ-то: при такъ называемомъ ассоціативномъ экспериментѣ, когда испытуемому предлагается въ отвѣтъ на произнесенное слово сказать первое слово, приходящее на умъ. Оно понятно само собою, что подсознательное обнаружитъ себя въ данномъ случаѣ, когда испытуемый долженъ отвѣтить, не напрягая своего вниманія и не употребляя никакого волевого усилія; ясное дѣло, что въ этомъ случаѣ будетъ, если опытъ поставленъ должнымъ образомъ, руководство, обязательное и неизбѣжное со стороны подсознательнаго. Даже этимъ путемъ узнается иногда, въ патологическихъ случаяхъ въ особенности, содержаніе подсознательнаго, остающееся скрытымъ и недоступнымъ въ наиболѣе существенныхъ своихъ частяхъ для освѣщенія свѣтомъ сознанія.

Съ точки зрѣнія ученія о подсознательномъ можно объяснять, болѣе или менѣе удовлетворительно, цѣлый рядъ явленій изъ области патологіи человѣческаго духа; это касается нѣкоторыхъ общераспространенныхъ фактовъ, относящихся къ душевнымъ болѣзнямъ, такъ и отдѣльныхъ формъ болѣзней или ихъ признаковъ, взятыхъ въ отдѣльности. Съ этой точки зрѣнія, переживанія въ формѣ бреда того или иного содержанія или обманы со стороны органовъ чувствъ будутъ не случайны по своему внѣшнему выраженію, а диктуются изъ области подсознательнаго, т.-е. будутъ не такъ уже безсмысленны, какъ это можетъ показаться, если не разсматривать ихъ съ этой точки зрѣнія. Очень часто, при болѣзненномъ разстройствѣ сознанія, человѣкъ погружается въ своего рода сонъ на яву, будучи отрѣшеннымъ отъ текущей дѣйствительности, вслѣдствіе имѣнно подавленія сознательнаго «я»; и въ этихъ случаяхъ замѣстителемъ его является по необходимости, если можно такъ выразиться, «alter ego» низшаго порядка со всѣми своими узко-индивидуальными и эгоистическими побужденіями. Не даромъ въ психопатологіи приходится встрѣчаться съ аномальными и сходными переживаніями въ видѣ своеобразнаго мышленія, оторваннаго отъ реальной окружающей жизни и выражающагося въ формѣ аутизма, почему можно говорить даже объ аутистическомъ мышленіи.

Другой фактъ, также общаго характера: такъ какъ коллизіи между сознательнымъ «я» и подсознательнымъ составляютъ обычное явленіе и такъ какъ, при этомъ, импульсы изъ области подсознательнаго и то, что они пробуждаютъ въ сознаніи, нерѣдко послѣднимъ не признается или отвергается, какъ носящее элементы антисоціальныя, то эти импульсы могутъ быть подавлены и удалены въ нормальномъ состояніи въ подсознательное; кромѣ того, та же участь можетъ постигать и многое, что является въ своихъ внѣшнихъ проявленіяхъ даже полезнымъ въ общественномъ отношеніи, но что подавляется потому, что складъ культуры и предрасудки мѣшаютъ этимъ проявленіямъ. При душевныхъ болѣзняхъ, когда ослабѣваетъ или почти устраняется сознательное «я», энергія, хранящаяся въ подсознательномъ, ничѣмъ не обуздываемая, находитъ свое разряженіе; при этомъ, все, что раньше подавлялось особенно энергично и настойчиво и что не находило прежде своего, подчасъ законнаго

и дозволительнаго, осуществленія, при устраненіи сознанія будетъ давать знать о себѣ въ первую очередь и нерѣдко въ болѣе бурной формѣ, словно освободившагося протеста, когда-то затаеннаго. Этимъ отчасти можетъ быть объясненъ тотъ установленный фактъ, что въ заведеніяхъ для душевно-больныхъ бѣваетъ почти всегда въ общемъ шумнѣе въ женскихъ, чѣмъ въ мужскихъ отдѣленіяхъ. Вѣдь, духовныя проявленія женщины, даже въ культурныхъ странахъ, еще до сихъ поръ подавляются больше, чѣмъ у мужчинъ, и понятно само собою, что при заболѣваніи, когда устраняется сдерживающее вліяніе сознательнаго «я», будетъ замѣтнѣе проявленіе подсознательнаго, получившаго особенную самостоятельность.

Затѣмъ, интересъ представляетъ тотъ фактъ, что при разстроенномъ или устраненномъ сознаніи, человѣкъ можетъ обнаруживать большую физическую силу; этому способствуетъ иногда именно самостоятельная дѣятельность подсознательнаго, безъ участія или при слабомъ контролѣ сознанія. Послѣднее на обнаруженіе мышечной силы оказываетъ тормозящее и сдерживающее вліяніе. Въ самомъ дѣлѣ, человѣкъ, пришедшій въ состояніе рѣзкаго аффекта, напр., патологическаго гнѣва, можетъ проявить въ данный моментъ такую силу, какую онъ не въ состояніи проявить, когда онъ находится въ полномъ сознаніи. Тутъ человѣкъ не замѣчаетъ усталости при мышечныхъ напряженіяхъ; это подтверждается хорошо при анализѣ нѣкоторыхъ экстаическихъ состояній; это подтверждается на тѣхъ состояніяхъ, которыя привыкаютъ вызывать у себя факиры. Во всѣхъ этихъ случаяхъ устраняется временно сознательное «я», этотъ тормазъ для проявленій подсознательнаго.

При устраненіи сознательнаго «я» человѣкъ иной разъ можетъ обнаружить поразительную ловкость въ своихъ движеніяхъ, недоступную вовсе тому же индивидууму, если сознаніе его вполне бодрствуетъ. Извѣстны случаи, когда при сумеречномъ состояніи сознанія или при сомнамбулизмѣ человѣкъ можетъ проявить сложную систему дѣйствій, носящихъ характеръ акробатическихъ или напоминающихъ обезьяныя ухватки. Все это возможно лишь при полной самостоятельности подсознательнаго; неотъемлемою частью котораго будутъ и „психическіе пережитки“. Я приведу описаніе одного случая, близкимъ свидѣтелемъ котораго мнѣ пришлось быть однажды. Простая, не-

уклюжая физически, небольшого роста фабричная работница, находясь въ періодѣ разстроеннаго сознанія, выскочила черезъ верхнюю форточку двойныхъ рамъ въ большомъ окнѣ большого каменнаго дома; и такъ какъ это было въ нижнемъ этажѣ, она, не разбивъ ни одного стекла, оказалась внѣ помѣщенія. Затѣмъ, довольно быстро вскарабкалась, какъ обезьяна, по водосточной трубѣ на крышу большого двухэтажнаго дома, откуда ловко поднялась по высокой печной трубѣ, возвышавшейся надъ крышей, и попала въ трубу. Я потому остановился на нѣкоторыхъ деталяхъ этого наблюденія, что оно подтверждаетъ существованіе своеобразныхъ, пережитковъ заложенныхъ въ нашей нервной системѣ и ничѣмъ не обнаруживающихся, пока бодрствуетъ сознаніе. Это какіе-то остатки частей нервно-психическаго механизма весьма отдаленнаго прошлаго въ происхожденіи и развитіи человѣка. Эти пережитки можно бы сравнить съ соматическими остатками въ нашей физической организаціи, напр., не только съ бесполезнымъ, но и съ вреднымъ для здоровья червеобразнымъ придаткомъ на слѣпой кишкѣ, являющимся рудиментомъ, имѣющимъ цѣлесообразнаго аналога на другихъ ступеняхъ зоологической лѣстницы.

Можетъ быть, «психическіе пережитки», тѣсно сплетенные съ дѣятельностью подсознательнаго, болѣе распространены въ нашемъ нервно-психическомъ механизмѣ, чѣмъ это кажется съ перваго взгляда. Огромный матеріалъ для знакомства съ подсознательнымъ и, можетъ быть, для доказательства его существованія даютъ такіа проявленія въ патологіи человѣческаго духа, какъ навязчивыя состоянія и истерическіе припадки. Здѣсь мы встрѣчаемся не только съ болѣзненными конфликтами между сознательнымъ «я» и подсознательнымъ, но и съ извращенно-символическими образами, доходящими изъ подсознательнаго до поля сознанія.

Что касается навязчивыхъ психическихъ состояній и, въ частности, навязчивыхъ идей и представлений, а также навязчивыхъ страховъ, то я имѣлъ уже случай говорить, что все это служитъ обычно, если не всегда, выраженіемъ своеобразной, часто встрѣчающейся прирожденной нервно-психической организаціи; элементарнымъ проявленіемъ ея будетъ довольно распространенный тревожно-мнительный характеръ, гдѣ встрѣчаемся также съ излишнимъ самоанализомъ собственныхъ переживаній

и съ хорошо развитымъ моральнымъ чувствомъ. Вотъ въ связи съ этимъ то тревожно-мнительнымъ или, по современной терминологии, психастеническимъ характеромъ возникаютъ болѣе рѣзкія и опредѣленныя уже навязчивыя состоянія (идеи, представленія, страхи и т. д.); о нихъ мы можемъ говорить только тогда, когда сознание является не затуманеннымъ, когда сохранено критическое отношеніе къ нимъ самого субъекта, ихъ переживающаго. Какъ уже видно изъ этой характеристики психастениковъ, сдѣланной сейчасъ по необходимости въ нѣсколькихъ словахъ, данная нервно-психическая организація несетъ въ себѣ особое предрасположеніе къ болѣзненнымъ конфликтамъ между сознательнымъ «я» и подсознательнымъ, столь естественнымъ, вообще, какъ я старался показать въ предыдущемъ изложеніи. Подсознательное въ этихъ случаяхъ, пользуясь не всегда достаточнымъ общимъ контролемъ сознательнаго «я», посылаетъ въ поле сознания импульсы, выражающіеся здѣсь въ видѣ идей и представленій, таящихъ въ себѣ антисоціальный или даже криминальный характеръ; психастеникъ, замѣчая это, пугается, употребляетъ усиліе воли для подавленія проявленій импульсовъ, исходящихъ изъ подсознательнаго; ему удается такъ или иначе вытѣснить эти представленія изъ сознания въ подсознательное. Но это не значитъ вовсе, что онъ освободился отъ нихъ: тутъ произошелъ лишь конфликтъ, и, притомъ, не разрѣшенный, между сознательнымъ «я» и подсознательнымъ; въдъ послѣднее проявило узко-эгоистическія побужденія; психастеникъ же обладаетъ хорошо развитымъ моральнымъ чувствомъ. И, понятно, сознательный протестъ съ его стороны оказался особенно энергичнымъ и богатымъ въ смыслѣ затраты аффективнаго элемента. Но одного этого было мало для ликвидаціи патологическаго конфликта, о которомъ была сейчасъ рѣчь, такъ какъ насильственно загнанное въ то же подсознательное снова появляется въ полѣ сознания, но уже въ модифицированномъ видѣ. Эта модификація произошла потому, что къ первоначальному импульсу изъ подсознательнаго, напугавшему психастеника, присоединяется уже энергія, связанная съ пережитымъ аффективнымъ состояніемъ субъекта. Если откровенный импульсъ изъ подсознательнаго оказался совершенно неприемлемымъ для сознательнаго «я» по своей грубой антисоціальности или даже криминальности, то онъ снова появляется въ

полѣ сознанія, но обычно въ видѣ символа, носящаго всѣ признаки навязчиваго (психастеническаго) состоянія, т.-е., возникающаго патологическимъ образомъ противъ воли и желанія субъекта. Послѣдній является здѣсь словно несущимъ наказаніе за антисоціальныя импульсы, исходящіе изъ подсознательнаго. Для поясненія своей мысли я приведу одинъ очень характерный случай, описанный въ литературѣ. Рассказывается объ одномъ кассирѣ, у котораго какъ то промелькнула въ головѣ, при счетѣ денегъ, однажды мысль о томъ, что хорошо бы скрыться съ имѣющимися у него на рукахъ деньгами въ Америку; кассиръ этотъ испугался того, что у него могло зародиться такое преступное желаніе; онъ сталъ порицать себя за это, волновался; онъ усиленъ воли подавилъ его и заставилъ скрыться въ подсознательное, какъ нѣчто совершенно неприемлемое для морально-сознательной личности. Но этимъ дѣло не ограничилось: кассира стали беспокоить рѣзко выраженные и мучительныя навязчивыя психическія состоянія; и среди нихъ особенно тревожилъ патологическій страхъ площадей и открытыхъ мѣстъ, т.-е., то, что носить давнее названіе агорафобіи. Въ этомъ случаѣ послѣдняя была измѣненнымъ символомъ вытѣсненнаго преступнаго мимовольнаго желанія, возникшимъ въ модифицированной формѣ потому, что къ первоначальному переживанію присоединился еще аффектъ, испытанный субъектомъ. Здѣсь же можно говорить о томъ, что навязчивое состояніе въ данномъ случаѣ носить въ значительной степени защитный характеръ. Преступная мысль о поѣздкѣ съ чужими деньгами въ Америку, усложняясь, возникаетъ уже въ формѣ навязчиваго страха путешествія.

Такое толкованіе патологическаго состоянія въ приведенномъ случаѣ носить характеръ гипотезы, гдѣ ученіе о подсознательномъ можетъ быть примѣнено къ объясненію такихъ своеобразныхъ переживаній, какъ навязчивыя состоянія. Конечно, не во всѣхъ случаяхъ такъ просто и легко устанавливается расшифрованіе странныхъ и болѣзненныхъ символовъ; иной разъ это удается лишь съ большимъ трудомъ, иной же разъ, можетъ быть, почти и невозможно. Мнѣ хотѣлось только подтвердить конкретнымъ примѣромъ свои общія соображенія въ данномъ направленіи и передать яснѣе тѣ условія, при которыхъ неразрѣшенный конфликтъ между сознательнымъ «я» и подсозна-

тельнымъ можетъ повести къ возникновенію навязчивыхъ психическихъ состояній.

При истерическомъ характерѣ, какъ отраженіи своеобразной нервно-психической организациі, являющейся съ прирожденными основными задатками, подсознательное даетъ знать о себѣ въ причудливо-разнообразныхъ и пестро-курьезныхъ формахъ. Въ этихъ случаяхъ мы встрѣчаемся иногда съ демонстративной диссоціаціей сознательнаго и подсознательнаго «я». Часть послѣдняго уходитъ изъ-подъ контроля перваго, теряя связь съ нимъ. Вслѣдствіе этого оказывается возможнымъ возникновеніе паралича, напр., той или иной части тѣла, которая, кромѣ того не доводитъ до сознанія тактильныхъ и болевыхъ раздраженій. Словомъ данная часть тѣла остается лишь въ вѣдѣніи подсознательнаго, волевыя же усилія не могутъ привести въ движеніе мышцы парализованной части тѣла.

Для истерической психики мы считаемъ характернымъ двѣ особенности: это—патологическая внушаемость и патологическая самовнушаемость. Многое, особенно тягостное въ смыслѣ воздѣйствія на психическое состояніе, воспринимается при такихъ условіяхъ безъ достаточнаго контроля и анализа со стороны сознанія, т.-е. чисто пассивно: растерявшееся сознаніе, не находящее выхода изъ создавашагося положенія, принимаетъ инстинктивное рѣшеніе, устранить изъ поля сознанія новыя впечатлѣнія; это достигается удаленіемъ ихъ въ подсознательное: они забываются, ихъ какъ будто не существовало и не существуетъ для сознанія. Но это не былъ рациональный выходъ изъ создавашагося положенія. Къ удаленнымъ въ область подсознательнаго неприятнымъ и потрясающимъ впечатлѣніямъ присоединяется часть энергіи, связанной съ аффектомъ, имѣвшимъ мѣсто во время переживанія того событія. Удаленное въ область подсознательнаго неприятное переживаніе при этихъ условіяхъ остается не безразличнымъ для душевнаго равновѣсія: оно заявитъ о себѣ изъ того-же подсознательнаго, которое такъ или иначе доведетъ свѣдѣнія о немъ до сознанія; напр., появится какъ бы неожиданный параличъ той или другой части тѣла, зрительная галлюцинація неприятнаго содержанія, но воспринимаемая при совершенно ясномъ сознаніи. При этомъ интересно отмѣтить, что затрудняется или становится невозможнымъ для данного субъекта, въ теченіе того или иного періода времени, воспро-

изведеніе въ сознаниі непріятно пережитого, поведшаго къ образованію истерическаго (психогеннаго) паралича, истерическихъ яркихъ галлюцинацій, судорожныхъ припадковъ и т. д. Получается впечатлѣніе, что нарушается правильное сообщеніе между сознательнымъ «я» и подсознательнымъ въ направленіи, наиболѣе существенномъ для душевнаго равновѣсія. Нужны особые способы, примѣненіе которыхъ даетъ возможность воспроизводить въ сознаниі забытыя впечатлѣнія; и возстановленіе послѣднихъ въ сознаниі можетъ повести даже къ исчезновенію рѣзкихъ истерическихъ явленій, до этого иногда очень бурно протекавшихъ. Вотъ одинъ изъ примѣровъ для поясненія только что высказанной мною мысли: молодая дѣвушка получила въ людномъ мѣстѣ оскорбленіе дѣйствіемъ и словами отъ человѣка, котораго она не считала способнымъ на такой поступокъ. Заволновавшись и растерявшись, она стала вскорѣ же обнаруживать рѣзкія истерическія явленія: припадки, даже душевное расстройство, среди характерныхъ признаковъ котораго особенно выдѣлялась забывчивость по отношенію къ случившемуся; эта особа совершенно не помнила того, что подѣйствовало на нее столь потрясающимъ образомъ. А это, казалось, она должна была помнить какъ разъ очень хорошо. Ей не удавалось самой припомнить то, что было забыто при патологическихъ условіяхъ; другіе не могли, напоминая ей о случившемся, помочь ей вспомнить то, съ чѣмъ связано было ея заболѣваніе. Удаленное въ подсознательное роковое обстоятельство потеряло связь съ сознательнымъ „я“; оно изолировалось отъ послѣдняго, присоединивъ къ себѣ, однако, часть энергіи, связанной съ аффективнымъ состояніемъ. И только тогда, когда удалось постепенно возстановить нарушенную связь между сознательнымъ „я“ и подсознательнымъ въ данномъ важномъ отношеніи, рѣзкія истерическія проявленія стали проходить.

Патологія душевной дѣятельности даетъ намъ множество примѣровъ, гдѣ мы можемъ предполагать нарушеніе взаимоотношенія между сознательнымъ „я“ и подсознательнымъ; и это нарушеніе обнаруживается при различныхъ условіяхъ, отчего оно съ внѣшней стороны сказывается не одинаково. И ученіе о подсознательномъ объясняетъ въ этой области цѣлый рядъ явленій очень ясно и просто, давая, обратно, возможность познать и нѣкоторыя стороны душевной дѣятельности въ нормальномъ состояніи.

С. Сухановъ.

Первый опыт логики исторических наук.

(Къ исторіи рационализма XVIII вѣка.)

1. Какъ можно было убѣдиться изъ нашего изложенія взглядовъ Вольфа ¹⁾, наиболѣе уязвимымъ мѣстомъ въ его ученіи оставался вопросъ о взаимномъ отношеніи опыта, какъ выраженія нѣкотораго *общаго* познанія, и собственно историческаго познанія, какъ познанія *единичнаго*. Вопросъ объ этомъ отношеніи оставался проблемой, которая прежде всего должна была привлечь къ себѣ вниманіе продолжателей и послѣдователей Вольфа, въ особенности тѣхъ изъ нихъ, кто былъ заинтересованъ непосредственно вопросами историческаго познанія и вообще возможности исторіи какъ науки. Но, разумѣется, подавляющее большинство ихъ пошло, такъ сказать, по линіи наименьшаго сопротивленія, т.-е. сосредоточивало свое вниманіе преимущественно на проблемѣ самого разума, либо ограничиваясь перепѣвами сказаннаго Вольфомъ, либо дѣлая болѣе или менѣ скромныя попытки развить его ученіе дальше. Что же касается прямо вопроса объ историческомъ познаніи, то путь его разрѣшенія представляется двоякимъ,—оба направленія обнаружались затѣмъ въ XIX вѣкѣ, продолжаютъ обнаруживаться и по настоящее время. Рѣчь идетъ или о прямолинейномъ отверженіи проблемы единичнаго, какъ *логической* проблемы, о простомъ изъятіи ея изъ сферы логики, или эта проблема ставится во всемъ ея положительномъ значеніи и, слѣдовательно, поднимается вопросъ о расширеніи логики.

¹⁾ Настоящій этюдъ по своему содержанію примыкаетъ къ отрывку, помещенному нами въ „Вопросахъ фил. и псих.“, кн. I, т. г., подъ заглавіемъ: „Къ исторіи рационализма XVIII вѣка“.

Первый путь, какъ болѣе простой и легкій, открывається для большинства послѣдователей Вольфа. Напримѣръ, лейпцигскій историкъ середины XVIII в., Хаузенъ ¹⁾, рассказываетъ, что профессора логики вольфианскаго направленія въ лейпцигскомъ университетѣ прямо заявляли своимъ слушателямъ, что исторія не есть наука. Соотвѣтственно этому и вопросъ объ историческомъ познаніи не могъ бы оставаться вопросомъ логики. Основанія къ такому перенесенію проблемы историческаго познанія приводятся, между прочимъ, Мейеромъ. Для насъ существенно обратить вниманіе въ его аргументахъ на значеніе, которое онъ приписываетъ единичному въ собственномъ смыслѣ, какъ прямому объекту исторіи, т.-е. на его попытку выйти изъ затрудненія, которое мы встрѣчаемъ у Вольфа. Но въ то же время Мейеръ даетъ примѣръ и другого возможнаго подхода къ идеѣ логики историческихъ наукъ черезъ признаніе специфическихъ особенностей историческаго познанія въ самомъ ихъ источникѣ.

Высказанныя соображенія требуютъ нѣкотораго теоретическаго разъясненія, которое необходимо дать прежде, чѣмъ мы перейдемъ къ анализу разсужденій Мейера.

Рѣчь идетъ о томъ пунктѣ ученія Вольфа, который у него остается наименѣе выясненнымъ, хотя, повидимому, для логики историческаго познанія, это — вопросъ центральный: проблема *единичнаго*. Неясность у Вольфа прежде всего состоитъ въ томъ, что единичное понятіе онъ опредѣляетъ, какъ понятіе о единичномъ предметѣ или о единичной вещи, не давая ни анализа, ни опредѣленія послѣдней. Вводя опредѣленіе историческаго познанія, какъ познанія единичнаго или какъ познанія фактовъ, Вольфъ, конечно, не говоритъ ничего новаго. Такое пониманіе предмета исторіи, можно сказать, является «естественнымъ» или «самособоюразумѣющимся», въ такой же мѣрѣ, какъ и мысль о томъ, что предметомъ «науки» является «общее». Во всякомъ случаѣ оба опредѣленія восходятъ къ Аристотелю: ἡ ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει, — говоритъ онъ ²⁾, — и всякое воспро-

¹⁾ *Hausen*, Vermischte Schriften. См. *Günther*, Die Wissenschaft vom Menschen. Gotha, 1907. S. 148.

²⁾ περὶ πολιτικῆς, IX. 1451b. Извѣстный историографъ *Vossius* (авторъ сочиненій *De historicis Graecis Libri X* и *De historicis Latinis Libri III*), въ своей *Ars historica*, Ed. secunda, Lugduni Batavorum, 1653, P. 158s., дѣлаетъ слѣд. переходъ: „Ab historice transeamus ad historiam. Quae non incommode definiiri

изведеніе этой мысли тѣмъ самымъ освящается авторитетомъ древности. И тѣмъ не менѣе въ этомъ «самособоюразумѣющемся» коренится сложная и трудная проблема. Простое указаніе на чувство, какъ на источникъ познанія единичнаго, обнаруживаетъ всю свою ограниченность, какъ только мы отъ расширеннаго опредѣленія историческаго у Вольфа попытаемся подойти къ «собственной» исторіи, какъ наукѣ. Мы тутъ не можемъ не чувствовать, что вольфовское опредѣленіе не только слишкомъ широко и неопредѣленно, но даже прямо можетъ быть названо невѣрнымъ, поскольку оно подразумеваетъ, что чувственный опытъ является достаточнымъ источникомъ познанія также социальныхъ вещей, какъ предмета исторіи.

Нельзя упускать изъ виду, что логическое опредѣленіе понятія имѣетъ дѣло съ послѣднимъ исключительно какъ съ *выраженіемъ*, значеніе котораго прежде всего *указываетъ* на предметъ, о которомъ идетъ рѣчь. Но «выраженіе» само по себѣ не содержитъ никакого прямого указанія на способъ и характеръ данности этого предмета. Это именно и есть то обстоятельство, которое побуждаетъ всякаго представителя науки отдавать себѣ отчетъ также въ методахъ достиженія устанавливаемыхъ имъ положеній и которое создаетъ при всякой научной дисциплинѣ ей свойственную область эвристической методологіи или методики и теоріи познанія. И нѣтъ никакого сомнѣнія, что теорія источниковъ познанія должна дополнять всякое изслѣдованіе въ области научнаго предмета. Привычное для насъ утвержденіе, что всякій эмпирический предметъ познается съ помощью чувствъ, подвергается значительной поправкѣ уже тогда, когда приходится добавлять: «какъ внѣшнихъ, такъ и *внутреннихъ*». Но немного размышленія нужно для того, чтобы увидѣть ту простую истину, что предметъ исторіи, будучи всецѣло эмпирическимъ предметомъ, конкретнымъ, и даже,—съ этимъ можно согласиться,—единичнымъ, тѣмъ не менѣе не дается намъ ни во внѣшнемъ, ни во внутреннемъ чувствованіи. Мы имѣемъ дѣло не только съ своеобразнымъ предметомъ, но и съ своеобразнымъ *источникомъ его познанія*.

nobi posse videtur, cognitio singularium, quorum memoriam conservari utile sit ad bene beateque vivendum. Ea definitione tria sumus complexi, genus, objectum, finem*.

Очевидность, какъ критерій всякой истинности, здѣсь сама подвергается испытанію, но не чрезъ «провѣрку» или «повтореніе» опыта, а только черезъ показанія другихъ очевидцевъ-свидѣтелей. Но и само свидѣтельство никогда въ историческомъ изслѣдованіи не принимается какъ данное «наблюденіе», а всегда только какъ *знакъ*, который подлежитъ интерпретаціи. Мало того, самъ свидѣтель-очевидецъ можетъ прійти къ сознанію того, что онъ «наблюдаетъ» историческое явленіе только при посредствѣ соотвѣтствующей интерпретаціи. Въ этомъ смыслѣ историческое познаніе никогда не является познаніемъ чувственнымъ или разсудочнымъ или познаніемъ внѣшняго, либо внутренняго опыта, а *всегда* есть познаніе, предполагающее уразумѣніе и интерпретацію, какъ средство уразумѣнія. Такого рода познаніе можно условиться называть *семіотическимъ познаніемъ*. Оно требуетъ собственной гносеологіи ¹⁾.

Специфическія особенности послѣдней, какъ ясно изъ сказаннаго, опредѣляются особенностями источника познанія, опредѣленную роль котораго и отношеніе ко всему познанію она имѣетъ своей непосредственной задачей. Этотъ источникъ, предполагающій всегда «свидѣтеля» и «свидѣтельство», можетъ быть характеризованъ, какъ *авторитетъ*. Не трудно убѣдиться, что область его значительно шире, чѣмъ научное историческое изслѣдованіе, но не менѣе легко видѣть, что въ широкомъ смыслѣ этотъ источникъ предполагаетъ всегда одну опредѣленную ме-

¹⁾ Своеобразіе этой теоріи познанія станетъ яснымъ, если сопоставить ее съ логикой. Логика понятія, какъ выраженія, по существу есть дисциплина семіотическая, но тогда какъ для другихъ эмпирическихъ наукъ она можетъ считаться съ понятіемъ предмета, какъ значеніемъ выраженія, для понятій историческихъ дѣло усложняется тѣмъ, что само значеніе историческаго понятія выступаетъ какъ знакъ, который можетъ быть раскрытъ только средствами специальной герменевтики. Не трудно видѣть, что вводя вновь терминъ „семіотика“, я скорѣе примыкаю къ Локку, чѣмъ къ тому пониманію семіотическаго познанія, которое уже введено въ современной философіи (у Тейхмюлера), но въ цѣломъ оба пониманія имѣютъ, конечно, общее. Говоря о Локкѣ, я имѣю въ виду опредѣленіе логики въ его „раздѣленіи наукъ“ (Ess. В. IV, Ch. 21, § 4): „The third branch may be called *Σημειωτική*, or the doctrine of signs; the most usual whereof being words, it is aptly enough termed also *Λογική*, logic; the business whereof is to consider the nature of signs, the mind makes use of for the understanding of things, or conveying its knowledge to others“.

тодику или, по крайней мѣрѣ, тенденцію къ ней,—именно критику и интерпретацію. Какъ ни сложны задачи интерпретаціи, развязывающей филологическіе, техническіе, психологическіе и пр. узлы, среди нихъ всегда выдѣляется и на нихъ не сводится, обусловливаемая *sui generis* предметомъ, историческая интерпретація.

Историческая интерпретація, такъ сказать, вылушиваетъ зерно историческаго предмета, несущаго въ себѣ свой собственный законъ логическаго метода. Для предмета, полученнаго такимъ сложнымъ путемъ, не можетъ быть безразличенъ его способъ данности, какъ не безразличенъ онъ и для всякаго предмета, и слѣд., мы получаемъ основаніе априорно утверждать необходимость своихъ специфическихъ особенностей у логики историческихъ наукъ. Эмпирическая наука своеобразно стремится отрѣшиться отъ вліянія способовъ и характера данности, придавая предмету чисто онтологическое значеніе «объективной вещи», отношенія и законы которой должны быть освобождены отъ всякихъ «субъективныхъ» моментовъ. Специальное устремленіе вниманія въ сторону проблемъ корреляціи субъекта-объекта въ ихъ познавательномъ столкновеніи на почвѣ даннаго предмета, дѣлаетъ необходимымъ извѣстнаго рода *repertorium* практическихъ правилъ и совѣтовъ, предваряющихъ и очищающихъ изученіе самого предмета. Такого рода научныя теоріи познанія, обращающіяся, какъ видно изъ самого назначенія ихъ какъ къ психологическому, такъ и къ вещному анализу «источниковъ», естественно, «предшествуютъ» анализу самого предмета, какъ такого. Это «предшествованіе», однако, не слѣдуетъ понимать въ смыслѣ *логически* необходимаго начала или принципа. Напротивъ, въ методикѣ науки нельзя получить никакихъ началъ ни для самой науки, ни для ея логики, такъ какъ ея мѣсто опредѣляется исключительно *техникой* самого научнаго изслѣдованія. И только постольку, поскольку техника научной работы воспроизводится въ методахъ и приемахъ научнаго изложенія и выраженія научнаго предмета въ системѣ знанія, она доставляетъ спеціальныя вопросы для логики и методологіи.

Такимъ образомъ, въ логику попадаютъ такіе вопросы, какъ вопросъ о наблюденіи, экспериментѣ, самонаблюденіи, критикѣ и т. п. Какъ средства изученія, всѣ эти приемы служатъ опредѣленіемъ модальности знанія и обеспечиваютъ за послѣднимъ

его модальное значеніе также въ сферѣ «доказательства» и изложенія. Въ этой своей специальной роли они даютъ новыя проблемы для самой логики подъ заглавіемъ: очевидность, достовѣрность, вѣроятность, съ ихъ различными степенями и качественными характерами. При той мѣрѣ спутанности, какая продолжаетъ господствовать въ современной логикѣ по вопросу о взаимномъ отношеніи теоріи познанія и логики, методики и методологіи, эвристики и діэгетики, нужно сохранять напряженное вниманіе по отношенію къ «мѣсту» той или иной проблемы въ теоріи науки.

Намъ понадобилось это отступленіе, чтобы можно было яснѣе представить себѣ и строже держаться въ послѣдующемъ правильной перспективѣ въ размѣщеніи обсуждаемыхъ здѣсь вопросовъ. Только при этомъ условіи мы можемъ добиться правильной оцѣнки ученія, къ которому мы подошли. Говоря коротко и возвращаясь назадъ, въ теоріи историческаго предмета мы должны тщательно различать технически предварительные вопросы теоріи и практики историческаго познанія и принципиально основные вопросы теоріи единичнаго историческаго предмета, какъ такого, съ диктуемыми имъ методами его выраженія.

2. Принимая во вниманіе эти соображенія, мы считаемъ, что основной промахъ Вольфа—прежде всего въ недостаточно сознательномъ расчлененіи возникшихъ передъ нимъ вопросовъ проблемы историческаго познанія. Можно признать, что та широкая постановка вопроса объ историческомъ познаніи, на которую Вольфъ,—повидимому, все-таки несознательно,—сталъ, имѣеть большія преимущества въ самой своей широтѣ. Не подлежитъ также сомнѣнію, что правильный логическій инстинктъ выводитъ Вольфа на путь, открывающій возможность рациональнаго (изъ *ratio*) объясненія исторической связи явленій. Но широта вольфовскаго опредѣленія начинаетъ казаться поразительной узостью, лишь только мы замѣчаемъ, что его «единичное» имѣеть въ виду, въ концѣ концовъ, только одинъ источникъ—чувственный опытъ. Какъ мы уже отмѣчали, такое ограниченіе наталкивается на затрудненія, толкая это опредѣленіе, съ одной стороны, въ направленіи къ простой интуиціи, а съ другой стороны, къ логикѣ общаго выраженія. Теперь мы убѣждаемся въ томъ, что вольфовское опредѣленіе подвергается ограничительному толкованію еще въ новомъ отношеніи: оно закрыло для

него значеніе «авторитета», какъ особаго sui generis источника познанія ¹⁾).

Если бы Вольфъ подошелъ къ вопросу объ историческомъ познаніи съ другого конца, чѣмъ онъ это сдѣлалъ, т.-е. со стороны фактическаго состоянія и состава исторіи, какъ науки, для него, естественно, на первый планъ выдвинулся бы вопросъ объ «авторитетѣ», какъ источникѣ познанія, и какъ увидимъ, этимъ путемъ, дѣйствительно, идетъ одинъ изъ его послѣдователей, благодаря чему и приходитъ къ болѣе законченному и послѣдовательному логическому ученію объ историческомъ. Итакъ, этотъ ли путь отъ анализа вѣры въ авторитетъ или путь уясненія самого единичнаго, но ясно, что проблема въ своихъ, по крайней мѣрѣ, общихъ контурахъ опредѣляется и становится на очередь передъ послѣдователями Вольфа, какъ проблема вѣроятности ²⁾).

Хорошимъ примѣромъ нѣкоторой безпомощной растерянности передъ новой проблемой можетъ служить отношеніе къ ней Мейера, который то выбрасываетъ проблему исторіи изъ логики, поскольку это есть проблема единичнаго, то допускаетъ идею особой логики, поскольку рѣчь идетъ о вѣроятности. Онъ принимаетъ опредѣленіе историческаго познанія отъ Вольфа ³⁾:

¹⁾ Вольфъ наталкивается въ Логикѣ на этотъ вопросъ, но затрогиваетъ его только вскользь и проходитъ мимо главнаго здѣсь понятія „авторитета“. Ср. Log. § 611, Fides dicitur assensus, quem praebeamus propositioni propter autoritatem dicentis, ipsamque propositionem credere dicimur. Ср. также слѣд. §§. Въ нѣм. Логикѣ Вольфъ нѣсколько больше удѣляетъ мѣста психологіи „свидѣтеля“, но также проходитъ мимо методологическаго вопроса (Сар. 7, § 3ff.)

²⁾ Не подлежитъ сомнѣнію, что вопросъ о вѣроятности и ея логикѣ горячо дебатировался въ философіи XVIII вѣка, но, къ сожалѣнію, мы еще не имѣемъ удовлетворительной исторіи философіи XVIII в. и въ частности исторіи вольфовской философіи. Я сужу по литературной дѣятельности излагаемаго ниже Хладни, который, кромѣ главы *Объ исторической вѣроятности*, въ своей Allgemeine Geschichtswissenschaft, написалъ специальное изслѣдованіе Vernünftige Gedancken vom Wahrscheinlichen; сверхъ того, мнѣ извѣстны его статьи въ *Erlangische gelehrte Anzeigen*, 1749, S. 97f., Ob man eine Logic der Wahrscheinlichkeit schreiben könne? *ib.*, S. 233f. Erläuterungen einiger zur Wahrscheinlichkeit gehörigen Lehrpunkte; und Beantwortung einer Leipziger Streitschrift; 1752, S. 245f. Anmerkungen ub. eine Hamburgische Disputation von der Wahrscheinlichkeit.

³⁾ Vernunftlehre, § 32.

«Можно знать очень много вещей, можно обладать о какой-либо вещи очень широкимъ познаніемъ, можно имѣть отчетливое познаніе, можно познать возможность, дѣйствительность, свойства, величину и что угодно еще о вещи, можно даже знать основанія вещи; и невзирая на это имѣть только историческое познаніе, если не быть въ состояніи отчетливо показать, исходя изъ разумныхъ основаній, что вещь есть, что она есть такая, а не иная». Какъ мы знаемъ, Мейеръ различаетъ также степени совершенства въ историческомъ познаніи, тѣмъ не менѣе попеченіе о немъ онъ отнимаетъ у логики и предоставляетъ *эстетикъ*. «Это не есть обязанность логики,—говоритъ онъ,—учить, какъ слѣдуетъ улучшать историческое познаніе. Эта работа должна быть предоставлена эстетикѣ»¹⁾).

Такой «отводъ» имѣетъ, конечно, свой смыслъ и свое оправданіе, но для самой исторіи какъ науки этотъ выходъ изъ логики равносильнъ полному игнорированію ея. Эстетика съ первыхъ же своихъ опредѣленій уклоняется въ сторону отъ проблемы историческаго познанія. Попытки же установить ея связь съ логикой не идутъ дальше слишкомъ общихъ аналогій или обращаются въ построеніе ничего не говорящихъ схемъ.²⁾ Эстетика, по его опредѣленію, имѣетъ дѣло съ «чувственнымъ познаніемъ и выраженіемъ его вообще». Онъ воспроизводитъ

¹⁾ *Ib.*, § 33. Ср. § 60.

²⁾ Уже Аристотель сопоставляетъ исторію съ искусствомъ, и вышеприведенное его опредѣленіе исторіи, какъ знанія единичнаго, взято изъ его *Поэтики*. Сопоставленіе исторіи и искусства до сихъ поръ продолжаетъ служить предметомъ интереса и этому вопросу продолжаютъ удѣлять мѣсто въ современныхъ „Историкахъ“. См. *Bernheim*, *Lehrbuch der histor. Methode*. Lpz. 1908. S. 145—157; здѣсь же литература вопроса. Съ точки зрѣнія проводимой нами мысли мы не можемъ не подчеркнуть того обстоятельства, что Эстетика, поскольку она имѣетъ въ виду „законы“ и правила *чувственной*, зарождается именно въ *раціонализмъ* и на почвѣ вольфовской философіи. Такое „гносеологическое“ происхожденіе Эстетики Баумгартена и его ученика Мейера—(*Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*. I. Theil, andere Auflage, Halle 1754; 2. Theil, Dritte Auflage, Halle 1769. Первое изданіе—1748 и 1749 гг., т.-е. оно вышло раньше баумгартеновской Эстетики, *Aesthetica Frkf.* 1750. Объ отношеніи Мейера къ Баумгартену см. его *Vorrede* къ названному сочиненію.)—накладываетъ на эту новую тогда дисциплину совершенно иной характеръ, чѣмъ тотъ, какимъ отличаются французскія разсужденія *sur le beau* (или *les beaux arts*), имѣющія чисто литературное происхожденіе, или англійскій *criticism*, кладущій въ основу эмоциональныя, моральныя и социальныя теоріи (какъ у Шефтсбери, Гома или Берка).

извѣстное уже въ древности противопоставленіе *νοητά* и *αἰσθητά*, какъ разнаго рода предметовъ. «Подъ первыми понимаются предметы разсудка и высшей способности познанія, чѣмъ занимается логика, предписывая правила, которыя должно соблюдать при рациональномъ и философскомъ познаніи, равно какъ и при изложеніи его. Ко вторымъ причисляются всѣ предметы низшихъ способностей познанія, а отсюда безъ всякаго труда можно получить слово эстетика» ¹⁾. Согласно этому Мейеръ здѣсь же на ряду съ цѣлымъ рядомъ другихъ заголовковъ для новой науки предлагаетъ также назвать ее «логикой низшихъ способностей познанія» (*die Logick der untern Erkenntniskräfte*).

Взаимное отношеніе логики и эстетики сообразно этому опредѣленію выступаетъ въ слѣдующихъ чертахъ. Все наше познаніе есть познаніе рациональное или философское и познаніе чувственное, оно же историческое, какъ мы знаемъ. О первомъ говоритъ логика, о второмъ—эстетика. «Обѣ эти науки согласуются въ томъ, — говоритъ онъ ²⁾,—что онѣ обѣ предписываютъ правила, какъ достигнуть и усовершенствовать познаніе. Но онѣ отличаются другъ отъ друга тѣмъ, что одна имѣетъ въ виду совершенство рациональнаго познанія, а другая—красоту чувственного». Можно даже сказать больше: логика предполагаетъ эстетику, потому что наши первыя понятія носятъ чувственный характеръ, и задача логики состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать ихъ отчетливыми. Логика предполагаетъ ощущеніе и опытъ и учитъ только философски ими пользоваться. Поэтому, эстетика подготавливаетъ матеріалъ для логики. «Такъ какъ эстетика стоитъ къ чувственному познанію совершенно въ такомъ же отношеніи, какъ логика къ рациональному, то и эстетику можно назвать логикой (*die Logic*) низшей познавательной способности (*Gnoseologia inferior*)». Та же мысль еще рѣзче выражается Мейеромъ въ слѣдующихъ словахъ: «Логика улучшаетъ высшую познавательную способность, интеллектъ и разумъ; и всякій знаетъ, что эта наука въ силу этого полезна и необходима для тѣхъ, кто хочетъ достигнуть научнаго рациональнаго и философскаго познанія, и передать его другимъ» ³⁾.

¹⁾ *Meier*, *Anfangsgründe...* В. I. § 2.

²⁾ *Ib.*, § 5.

³⁾ *Ib.*, В. II, § 253. Мейеръ здѣсь же отмѣчаетъ преобладающій по количеству у насъ запасъ чувственнаго познанія по сравненію съ рациональнымъ.

Такимъ образомъ, въ результатѣ этого «отвода» мы, дѣйствительно, ничего для исторіи не приобретаемъ, такъ какъ новый уклонъ мысли опредѣленно ведетъ въ сторону эстетики, какъ науки о прекрасномъ, или въ сторону психологическаго и эвристическаго анализа чувственнаго опыта, т.-е. рѣшительно въ сторону отъ «авторитета», какъ источника познанія, и его гносеологической цѣнности. Исторія какъ наука со стороны своего метода либо должна расплыться въ эстетическихъ сужденіяхъ о стилѣ, творчествѣ, фантазіи и т. п., либо натолкнуться на то же безучастное къ себѣ отношеніе, которое она встрѣтила и могла только встрѣтить со стороны беконизма. Если правильно высказанное нами соображеніе ¹⁾ о преимуществахъ, которыя можетъ имѣть изученіе логики исторіи съ точки зрѣнія рационализма по сравненію съ беконовскимъ эмпиризмомъ, то становится ясно, что отъ самого Мейера, чѣмъ больше онъ подвергался вліянію эмпиризма и чѣмъ болѣе уклонялся отъ чистаго вольфіанства въ сторону «популярной философіи», тѣмъ меньше можно было ожидать рѣшенія интересующаго насъ вопроса.

Словомъ, если этотъ новый уклонъ въ вольфіанствѣ и можно разсматривать, какъ углубленіе проблемы опыта и познанія единичнаго, то все же онъ направляется не въ сторону освѣщенія разныхъ видовъ источника его познанія, а въ сторону апіорно ограниченную непосредственно чувственно даннымъ. Но отмѣченная нами выше беспомощность Мейера сказывается особенно въ томъ, что онъ видѣлъ передъ собою возможность и иного выхода, такъ какъ вопросъ о вѣрѣ въ авторитетъ, какъ проблема «вѣроятности», не былъ ему чуждъ. Но и этотъ второй изъ указанныхъ нами подходовъ былъ имъ только отмѣченъ, но не использованъ.

Мейеръ видитъ его и, повидимому, признаетъ его принципиальное и практическое значеніе, но онъ какъ бы не рѣшается взять на себя трудъ проложить новый путь къ логикѣ, или, можетъ быть, чувствуетъ себя недостаточно для этого сильнымъ. Онъ признаетъ вообще дѣленіе логики на двѣ части, логика совершенно достовѣрнаго научнаго познанія и логика вѣроятнаго

Въ другихъ мѣстахъ этого же сочиненія Мейеръ переходитъ прямо къ апологии чувственнаго познанія и опыта, несомнѣнно, подъ сильнымъ уже вліяніемъ англійской философіи.

¹⁾ Стр. 58 статьи «Къ исторіи рационализма XVIII вѣка».

научнаго познанія (eine Vernunftlehre der wahrscheinlichen gelehrten Erkenntniss) ¹⁾. Однако своей задачей онъ ставитъ изложеніе только первой части логики, такъ какъ вторая часть еще должна быть найдена (die andere Vernunftlehre soll noch erst erfunden werden). «Эта логика въ извѣстномъ отношеніи еще нужнѣе и полезнѣе для насъ людей, чѣмъ первая. Если мы возьмемъ во вниманіе все человѣческое познаніе, то только самая незначительная часть его совершенно достовѣрна. Не только все историческое научное знаніе и истолкованіе всѣхъ писаній, но и примѣненіе всѣхъ практическихъ правилъ, выполненіе ученій о нравственности, и вся человѣческая разсудительность обыденной жизни: все это, говорю я, можетъ быть сведено только къ вѣроятности».

Ясное дѣло, что рѣчь идетъ о совершенно новомъ способѣ ставить логическіе вопросы, и весь антуражъ, въ которомъ выступаетъ здѣсь историческое знаніе, указываетъ на новыя свойства источниковъ этого знанія. Но, думаетъ Мейеръ, хотя объ этомъ и много уже сказано философами, но всѣ согласятся въ томъ, что «эта полезная и необходимая наука еще не изобрѣтена», что «до сихъ поръ приходится еще ждать того счастливаго момента, когда родится логика вѣроятнаго» ²⁾.

Несмотря на это самоограниченіе Мейеръ тѣмъ не менѣе видитъ себя вынужденнымъ посвятить нѣсколько параграфовъ своей логики вопросу о «вѣрѣ» и ея отношенію къ «разуму». Вопросъ о вѣрѣ относится къ логикѣ вѣроятности ³⁾, но Мейеръ не можетъ не касаться его, потому что простой анализъ соотношенія «разума» и «опыта» наталкиваетъ его на «третій источникъ познанія», который есть ничто иное, какъ «авторитетъ свидѣтеля» ⁴⁾. «Мы должны,—говоритъ Мейеръ,—

¹⁾ Meier, Vernunftlehre, § 12.—Объ особой логикѣ „вѣроятности“ говорить Лейбницъ въ своихъ „Новыхъ Опытахъ“, IV, ch. XVI, § 9: „J'ai dit plus d'une fois qu'il faudroit une nouvelle espèce de Logique, qui traiteroit des degrés de probabilité...“

²⁾ Ib. Въ своей Эстетикѣ Мейеръ посвящаетъ одну главу вопросу объ эстетической вѣроятности, гдѣ, между прочимъ, поднимается вопросъ и объ историческомъ вымыслѣ (Anfangsgründe usf. В. I, Der vierte Abschnitt. §§ 91—118), но все это разсужденіе никакого отношенія къ логикѣ не имѣетъ.

³⁾ Ib., § 245.

⁴⁾ Ib., § 237.

вести еще одно разсмотрѣніе: доказательства изъ опыта другихъ людей. Такъ какъ мы ни изъ разума, ни изъ собственнаго опыта не можемъ убѣдиться въ томъ, въ чемъ состоялъ опытъ другого человѣка, то мы должны положиться на его удостовѣреніе. Тогда мы заключаемъ слѣдующимъ образомъ: то, что человѣкъ испыталъ, истинно; тотъ или иной человѣтъ испыталъ то или иное, слѣдовательно, оно должно быть истинно. Первое положеніе неопровержимо достоверно, такъ какъ опытъ не можетъ обманывать. Но какъ мы можемъ убѣдиться во второмъ положеніи? Только благодаря свидѣтельству того, кто имѣлъ этотъ опытъ, и мы называемъ его поэтому свидѣтелемъ¹⁾. Мейеръ различаетъ «*историческую вѣру*», простирающуюся только на дѣйствительныя вещи, о которыхъ говоритъ исторія, отъ вѣры религиозной, хотя видитъ и нѣчто общее между ними. Но далѣе, вмѣсто того, чтобы подвергнуть анализу самый источникъ исторической вѣры и въ особенности выяснить *suī generis* характеръ историческаго опыта и его предмета, онъ сосредоточиваетъ вниманіе на психологическомъ вопросѣ о правдивости свидѣтеля и оставляетъ вопросъ, такимъ образомъ, въ томъ же состояніи, въ какомъ онъ его засталъ.

Съ одной стороны, сознанныя необходимость «новой» логики у Мейера застигается эстетикой, съ другой—психологіей. Промахъ Вольфа, отождествившаго единичное съ чувственно-даннымъ, влечется въ сторону скрытой здѣсь новой проблемы. Мейеръ самъ признаетъ, что логическое принужденіе къ той или иной научной методологіи лежитъ въ самомъ предметѣ науки, что методъ науки долженъ быть поэтому такъ же разнообразенъ, какъ разнообразны виды познанія, и тѣмъ не менѣе оказывается такихъ видовъ всего два²⁾: эстетическій и рациональный. Потомъ оказывается, что это—методы только «догматическихъ истинъ», а историческія истины въ силу своей своеобразной природы требуютъ особаго метода. Такъ какъ это суть истины о событіяхъ, дѣйствительныхъ вещахъ и измѣненіяхъ въ этомъ мірѣ, то ихъ правило «легко найти»: «историческія истины слѣдуетъ мыслить въ томъ именно порядкѣ, въ какомъ ихъ предметы упорядочены въ мірѣ по времени или мѣсту». Согласно этому мы имѣемъ два метода: хронологическій и географическій.

1) Ib., § 236.

2) Ib., § 451.

Это, дѣйствительно, «легкое» установленіе методовъ завершается у Мейера очень отвѣтственнымъ сужденіемъ: такъ какъ событія міра связаны другъ съ другомъ, такъ какъ одно всегда есть причина другого или поводъ къ нему, то часто можно также при историческихъ истинахъ пользоваться рациональнымъ методомъ, выводомъ одно событіе изъ другого» ¹⁾. Остановиться на этомъ, раскрыть эти мысли, показать специфичность историческаго объясненія,—для этого у Мейера, очевидно, не доставало ни смѣлости, ни самостоятельности, ни инициативы.

Въ цѣломъ, поэтому, какъ и у Вольфа, мы находимъ готовую почву для работы, но не видимъ осуществленія ея,—только самое большее, намеки, приступы. Что-то подталкиваетъ мысль въ новомъ направленіи, но она сама къ нему слѣпа. Весьма возможно, что математическая школа какъ подготовленіе къ философіи, унаслѣдованная отъ мыслителей XVII вѣка, и недостаточно свободное ориентированіе въ исторіи, какъ наукѣ, мѣшало разглядѣть своеобразіе послѣдней. Во всякомъ случаѣ, мы видимъ, что первая же попытка подойти къ логикѣ историческаго познанія со стороны самой исторіи или со стороны наукъ, пользующихся историческимъ методомъ, побуждаетъ поставить новую проблему въ свѣтѣ яснаго сознанія ея специфичности. Отрицательный выводъ, къ которому мы пришли на основаніи изученія рационализма Вольфа, что рационализмъ *не мѣшаетъ* созданію логики историческаго метода, пріобрѣтаетъ положительное значеніе, какъ только мы находимъ примѣръ осуществленія этой задачи. Этотъ примѣръ даетъ намъ Хладни, еще при жизни Вольфа выпустившій книгу, посвященную нашей проблемѣ, давшій *критику историческаго разума* ²⁾ задолго до критики чистаго разума.

3. Книга, о которой идетъ рѣчь, называется: *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, worinnen der Grund zu einer neuen Einsicht in allen Arten der Gelehrheit geleyet wird. Lpz. 1752 ³⁾, и предста-

¹⁾ § 477. Подобно Вольфу Мейеръ также вводитъ вопросы историкѣ въ свою логику (§ 572ff.), но для самой логики это такъ же бесполезно, какъ бесполезна психологія „свидѣтеля“.

²⁾ Такъ опредѣляетъ Дилтей свою задачу логики историческаго познанія. См. его Посвященіе къ книгѣ *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Lpz. 1883. В. I.

³⁾ Слѣдующія краткія свѣдѣнія я почерпнулъ изъ *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste... v. Ersch. u. Gruber* Lpz., 1828. Johann Martin Chladen, Chladenius, собственно Chladny. Его дѣдъ Георгъ Хладни (род. въ

вляеть собою *первый опытъ логики историческихъ наукъ*. Расчленяемые нами вопросы логики, теоріи предмета, теоріи познанія и историкѣ, не выступаютъ у Хладеніуса съ достаточной отчетливостью дѣленія, но существенно, что имъ усмотрѣно значеніе каждой группы вопросовъ и сдѣлана попытка дать на нихъ отвѣтъ. Въ книгѣ можно подмѣтить своеобразную идею въ планѣ изложенія, при которой важнѣйшія вопросы выдѣляются сами собою. Это, такъ сказать, «естественный» ходъ въ самомъ процессѣ познанія и его научной обработки. Отъ разсмотрѣнія историческаго познанія вообще (гл. I) авторъ переходитъ къ анализу «предмета» (гл. II—IV); слѣдуетъ разсмотрѣніе историческихъ событій, какъ они попадаютъ въ сознаніе «свидѣтелей», передатчиковъ и распространителей разсказа (гл. V—VII); затѣмъ слѣдуетъ логическая обработка матеріала и приведеніе его въ порядокъ съ цѣлью объясненія (гл. VIII); наконецъ, вопросы достовѣрности и вѣроятности источника (гл. IX—X), болѣе спеціальныи вопросъ о древней исторіи (гл. XI) и вопросъ о предвидѣніи (гл. XII). Наибольшій логическій интересъ представляеть, несомнѣнно, глава VIII, но согласно сдѣланному выше теоретическому разъясненію, мы остановимся послѣдовательно сперва на вопросахъ теоріи познанія и теоріи предмета, чтобы затѣмъ только перейти къ основной для насъ проблемѣ.

городѣ Тренчинѣ въ Венгріи), былъ проповѣдникомъ въ Кремницѣ. Въ 1673 г. за исповѣданіе евангелическаго вѣроученія подвергся гоненію и бѣжалъ въ Герлицъ; былъ проповѣдникомъ въ Гаусвальденѣ съ 1680 года и умеръ въ 1692. Его сынъ Мартинъ, родившійся въ Кремницѣ 25 октября 1669 г. бѣжалъ съ отцомъ въ Герлицъ; изучалъ въ Виттенбергѣ богословіе, былъ проповѣдникомъ, а съ 1710 г. профессоромъ богословія въ Виттенбергѣ; умеръ 12 сентября 1725 г., оставивъ трехъ сыновей, Юстуса Георга, Іоганна Мартина и Эрнста Мартина (отецъ Эрнста Флоренса Фридриха, † 1827 г., знаменитаго физика). І. М. роился 17 апрѣля 1710 г. въ Виттенбергѣ, гдѣ и изучалъ богословіе, окончивъ курсъ въ 1732 г., послѣ чего до 1742 г. въ Лейпцигѣ преподавалъ христіанскія древности. Въ 1744 году перешель директоромъ-адъюнктомъ и педагогичархомъ въ Кобургъ. Съ 1747 года—профессоромъ богословія въ Эрлангенѣ, гдѣ и умеръ 10 сентября 1759 года. По словамъ энциклопедіи: „Es war ein beliebter Lehrer, gründlicher Gottesgelehrter, Philosoph, Kenner der Alten und der Geschichte. Beweise davon enthalten seine Schriften“. Его сочиненія (кромѣ многочисленныхъ статей): *Logica practica*, Lipsiae 1742. *Logica sacra*, Coburgi 1745. *Nova philosophia definitiva*, Lipsiae 1750. *Opuscula academica varii generis*, ib., 1750. *Allgemeine Geschichtswissenschaft*; ib., 1752. *Wöchentliche biblische Untersuchungen*. Erl. 1754. *Theologischer Nachforscher*, ib., 1757.

Въ противоположность Мейеру, отводившему историческое познание къ эстетикѣ, Хладеніусъ рѣшительно защищаетъ то мнѣніе, что «наука объ историческомъ познаніи» составляетъ часть логики. Такъ какъ нашъ разсудокъ часто подѣ различными названіями имѣетъ дѣло съ историческимъ познаніемъ, то подобно тому, какъ и при другихъ повторяющихся дѣйствіяхъ, онъ долженъ руководствоваться извѣстными правилами. Эти правила, какъ это произошло уже съ правилами общаго познанія, могутъ быть выяснены и выведены другъ изъ друга, могутъ, слѣдовательно, составить науку. Такъ какъ все то, что долженъ соблюдать нашъ умъ при познаніи истины, относится къ логикѣ, то и правила историческаго познанія составляютъ часть логики¹⁾. Со времени Аристотеля и по настоящее время вниманіе логики направлялось на изученіе общихъ истинъ, историческимъ познаніемъ не занимались, что, пожалуй, и невозможно было по состоянію древней философіи²⁾. Однако расширеніе логики введеніемъ въ нее изученія историческаго познанія не означаетъ ея измѣненія. Напротивъ, въ основу правилъ историческаго познанія должны лечь понятія и положенія общей логики, безъ которыхъ невозможно и само историческое познание и даже толковое наблюденіе происходящихъ измѣненій, событій и исторіи³⁾.

Любопытенъ тотъ путь, какимъ Хладеніусъ пришелъ къ мысли о такомъ расширеніи логики. Онъ самъ рассказываетъ о немъ въ Предисловіи къ своей книгѣ: это—путь соединенія обоихъ выше нами указанныхъ путей,—съ одной стороны, это—углубленіе и разъясненіе уже возникшей проблемы объ единичномъ и опытѣ, а съ другой стороны, это—прямой путь отъ науки исторіи къ ея логикѣ и философіи, т.-е. это именно тотъ подходъ, котораго не было ни у самого Вольфа, ни у Мейера.

Уже въ Виттенбергѣ при чтеніи своихъ лекцій по философіи, въ особенности по логикѣ, Хладеніусъ обращаетъ вниманіе на

1) Allgem. Gw. C. I, § 38; S. 25.

2) Въ Nova Philosophia definitiva Хладеніусъ какъ на одну изъ причинъ того, что историческія истины не разрабатывались въ философіи до сихъ поръ, указываетъ на отсутствіе сколько-нибудь значительныхъ психологическихкихъ познаній до Вольфа (Р. 74).

3) Ib., § 39 Хладеніусъ указываетъ (Ib., § 40) на Лейбница, какъ на того, кто пришелъ уже къ идеѣ этой новой логики, примѣняя идеи естественнаго права къ праву гражданскому и государственному и расширяя понятіе *въ-релятности* за предѣлы ограниченаго ученія прежней логики.

то, что, хотя логика высказываетъ свои положенія въ совершенно общей формѣ, однако она имѣетъ своимъ предметомъ не столько истину въ ея полной абстрактности, сколько одинъ (главный) видъ истинъ. Такъ, напримѣръ, въ ученіи о понятіяхъ рѣчь идетъ о томъ, что можетъ имѣть значеніе для всѣхъ понятій, однако имѣются въ виду болѣе понятія общія, чѣмъ противоположныя имъ, индивидуальныя понятія; равнымъ образомъ ученіе объ опредѣленіи касается только родовыхъ и видовыхъ понятій. Благодаря этому и вообще на историческое познаніе либо обращали мало вниманія, либо даже вовсе его игнорировали. Желаніе Хладеніуса изложить философски и систематически герменевтику наталкивается на тотъ же пробѣлъ. Хладеніусъ исходилъ изъ общепринятаго тогда дѣленія книгъ на догматическія и историческія, но въ то время какъ логика все до малѣйшихъ частныхъ разсматриваетъ и предусматриваетъ въ первыхъ, относительно вторыхъ она молчитъ; автору пришлось начать съ самостоятельной разработки предмета ¹⁾. Наконецъ, занятія, направленныя на изученіе самого предмета историческаго познанія, прямо приводятъ Хладеніуса къ идеѣ новой логики; именно его занятія церковными древностями и богословіемъ ²⁾ въ Лейпцигѣ, а также его занятія литературой и риторикой въ Кобургѣ.

Однако и помимо этихъ, такъ сказать, практическихъ моти-

¹⁾ На тѣсную связь въ развитіи герменевтики и исторической методологіи указываетъ Дилтей. При чемъ изъ его трудовъ выясняется, что развитіе герменевтики въ новое время, поскольку оно имѣетъ значеніе для исторіи, не столько обязано филологическимъ изслѣдованіямъ классической древности, сколько богословію. (Въ этомъ отношеніи Хладеніусъ—интересная иллюстрація мысли Дилтея.) См. *Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik*. Tübingen. 1900, (Aus den „Philosoph. Abhandlungen“ Chr. Sigwart... gewidmet) и его статьи подъ общимъ заглавіемъ: *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im XVII Jahrhundert*. (Archiv f. Geschichte d. Philosophie. 1892, 1893). Въ статьѣ второй (1892. VI. B. 1. H. S. 69) Дилтей пишетъ: „Denn man kann sagen, dass für die moderne Grundlegung der Geisteswissenschaften gerade in der Hermeneutik ein Ausgangspunkt vom höchsten Werthe gegeben ist.“

²⁾ Хладеніусъ высказываетъ мысль, что „большая часть священнаго ученія есть видъ историческаго познанія“. Специально объ историческомъ познаніи въ богословіи у Хладеніуса см. его *Logica sacra sive introductio in theologiam systematicam*. Coburgi MDCCXLV, гдѣ, между прочимъ, уже приводятся почти буквально первые 17 параграфовъ первой главы излагаемаго сочиненія. (Р. 123—138).

вовъ есть у Хладеніуса чисто теоретическія соображенія, побуждающія его заняться логикой исторической науки. На первомъ планѣ здѣсь нужно поставить его желаніе преодолѣть скептицизмъ, который въ его время былъ такъ распространенъ по отношенію къ историческимъ истинамъ. Новое ученіе о вѣроятности, по его словамъ, нанесло бы невознаградимый ущербъ достовѣрности, если бы его распространеніе продолжалось въ направленіи, уже обнаружившемся. Дѣло въ томъ, что вѣроятность есть только родъ недостовѣрности, и гдѣ можно опираться только на вѣроятность, хотя бы самую большую, тамъ все же имѣетъ мѣсто недостовѣрность. Поэтому, Хладеніусъ полагаетъ свою задачу въ томъ, чтобы и историческое познаніе, какъ и остальные виды познанія, обосновать на «разумныхъ идеяхъ» о вѣроятномъ и предохранить его отъ опаснаго злоупотребленія имъ. Такъ какъ онъ, по его словамъ, нашелъ, что скептицизмъ въ исторіи почерпаетъ себѣ пищу, главнымъ образомъ, въ томъ, что историческое познаніе не имѣетъ никакихъ основоположеній, даже никакихъ опредѣленныхъ правилъ, мало того, даже основныя положенія его совершенно невыяснены, то онъ и пришелъ къ мысли выступить самымъ рѣшительнымъ образомъ противъ историческаго скептицизма путемъ полнаго выясненія историческаго познанія¹⁾. Распространяющееся сомнѣніе къ священному писанію, основанное, между прочимъ, и на историческомъ скептицизмѣ,—еще одинъ мотивъ, побуждающій Хладеніуса къ выполненію намѣченной задачи. Недоставало только внѣшняго повода, заключаетъ Хладеніусъ, взяться за перо «и дѣйствительно осуществить эту новую научную систему» (*dieses neue Lehrgebäude*). Такимъ поводомъ для него послужило его назначеніе въ «новую академію»—Эрлангенскій университетъ.

¹⁾ Опредѣленіе достовѣрнаго у Хладеніуса включаетъ идею логичности, а вѣроятнаго—сомнѣнія и скептицизма (гл. IX и X, ср. ниже стр. 135). Поэтому, можетъ быть, въ *формально-точномъ* смыслѣ слова новая логика Хладеніуса не есть „логика вѣроятности“. По существу же, какую бы крайнюю позицію ни занималъ Хладеніусъ, разъ рѣчь идетъ о логикѣ опыта, авторитета и под., мы имѣемъ дѣло именно съ „логикой вѣроятности“, хотя бы формально говорили о „достовѣрности“ этого опыта, свидѣтельскаго показанія и под. Впрочемъ, постановка вопроса у Хладеніуса ясна: „Und die historische *Wahrscheinlichkeit* wird vollends niemahls eine vernunftmässige Gestalt bekommen, wenn man sie nicht aus einer allgemeinen Betrachtung der historischen Erkenntniss herleiten“. (Allg. Gw., S. 24).

Насколько сознательно относился Хладеніусъ къ своей задачѣ, видно изъ его соображеній о планѣ и объемѣ работы, которую онъ предпринялъ. Трудно, отмѣчаетъ онъ, выполнить работу, гдѣ приходится быть новаторомъ ¹⁾, и легче, гдѣ есть уже либо разработанный очеркъ науки, либо разработанныя части. И онъ колеблется, предпочесть ему разсмотрѣніе вопроса со специальной стороны, въ примѣненіи къ богословію, или дать общее ученіе, которое охватило бы всѣ части науки, гдѣ имѣеть мѣсто историческое познаніе. Въ концѣ концовъ онъ склоняется къ послѣдней мысли, какъ имѣющей свои преимущества. Все царство истинъ дѣлится на двѣ части: истины *общія* и *историческія*. Первые обезпечены въ логикѣ наилучшими правилами; неужели историческія истины, занимающія въ университетскомъ преподаваніи такое значительное мѣсто, не заслуживаютъ таковаго же права, быть выраженными въ правилахъ? И не укрѣпляютъ ли и не облегчаютъ ли точно такъ же и эти правила, хотя и поновому, науку? Съ своей стороны онъ совершенно въ этомъ убѣжденъ, и это убѣжденіе, по его мнѣнію, оправдываетъ, почему онъ предпочелъ дать общій очеркъ новой науки.

Хладеніусъ ставитъ себѣ самую благородную задачу теоріи познанія: предохранить историческое познаніе отъ тѣхъ сомнѣній, которыя могутъ быть направлены противъ силъ и способностей познающаго субъекта въ этой области. Глава IX его сочиненія посвящена вопросу о достовѣрности исторіи или объ историческомъ познаніи. Понятіе исторической достовѣрности есть особый *видъ* понятія достовѣрности вообще. Это понятіе не составляетъ изобрѣтенія философовъ, напротивъ, такъ какъ оно заимствовано изъ обычнаго словоупотребленія, то его опредѣленіе не можетъ быть произвольнымъ. Въ обыденной жизни мы имѣемъ дѣло съ четырьмя видами истины: 1) съ тѣмъ, что всякій ощущалъ, видѣлъ, чувствовалъ и т. д.; 2) съ тѣми общими истинами, которыя называются *опытами*; 3) съ единичными истинами и такими опытами, о которыхъ сообщаютъ другіе; 4) въ очень малой степени съ общими истинами въ собственномъ смыслѣ, за исключеніемъ отношеній чиселъ и мѣръ. Что касается заключеній, которыя дѣлаются изъ другихъ уже извѣстныхъ

1) Въ Посвященіи своей книгѣ Хладеніусъ также называетъ свое изслѣдованіе „новой наукой“ (die neue Wissenschaft); то же выраженіе повторяется и въ Предисловіи.

общихъ понятій, то мы въ обыденной жизни не идемъ дальше непосредственныхъ выводовъ или самое большее королларіевъ, которые вытекаютъ изъ непосредственныхъ выводовъ, въ родѣ того, что, гдѣ есть горы, тамъ должны быть и долины. Къ глубокимъ общимъ истинамъ, которыя въ логикѣ называются теоремами, въ обыденной жизни обыкновенно не обращаются. Если мы теперь зададимся вопросомъ о томъ, *какъ* и *идъ* примѣняется въ обыденной жизни слово достовѣрность, то оказывается, что мы 1) называемъ достовѣрнымъ всякое познаніе, приобретаемое благодаря нашимъ чувствамъ или ощущеніямъ; 2) мы приписываемъ достовѣрность также очень многимъ опытамъ, не всѣмъ только потому, что многіе опыты получаются лишь на основаніи немногихъ, иногда даже одного примѣра; 3) мы считаемъ достовѣрными такія вещи, которыя узнаются нами изъ сообщеній и разказовъ другихъ лицъ, напримѣръ, о смерти родныхъ; 4) чужіе опыты мы считаемъ достовѣрными, если намъ не кажутся недостовѣрными отдѣльные случаи, на которыхъ основываются эти опыты, напримѣръ, на томъ основаніи, что нѣкоторые путешественники видѣли летающихъ рыбъ, мы признаемъ, что летающія рыбы существуютъ.

Такимъ образомъ, изъ того, что въ обыденной жизни мало приходится имѣть дѣла съ истинами общими, и что полная достовѣрность приписывается ощущеніямъ, а въ значительной мѣрѣ сообщеніямъ и опытамъ, выясняется, что при обыденномъ способѣ мышленія достовѣрность разсматривается главнымъ образомъ, какъ свойство *историческихъ* истинъ. Такъ прежде думали и философы. Скептики видѣли трудности исключительно въ познаніи общихъ истинъ, и даже пирронизмъ не простирался далѣе вопроса о физическомъ познаніи вещей внѣ насъ и самихъ по себѣ, исторія же въ отношеніи достовѣрности оставалась внѣ нападокъ. Но съ нѣкотораго времени это отношеніе философовъ рѣзко измѣнилось. Теперь достовѣрность приписывается именно тѣмъ наукамъ, въ которыхъ она не была ясна для древнихъ, а историческому познанію, по крайней мѣрѣ, поскольку оно основывается на сообщеніяхъ и свидѣтельствахъ, отказываютъ въ достовѣрности и приписываютъ только *вѣроятность*. Поводомъ къ такому заключенію является неправильная, слишкомъ узкая оцѣнка тѣхъ средствъ, съ помощью которыхъ мы устанавливаемъ достовѣрность. А источникъ этой узости Хладеніусъ,

въ свою очередь, сводить къ суженію, ограниченію задачъ логики изслѣдованіемъ только общихъ истинъ. Въ логикѣ установлено, какъ правило, что общія истины считаются достовѣрными, если онѣ доказаны демонстративно. Такъ какъ до сихъ поръ въ логикѣ не считались съ историческимъ познаніемъ, и познаніе общихъ истинъ часто смѣшивалось съ познаніемъ вообще, то незамѣтно перешли къ утверженію, что истины, притязающія на достовѣрность, должны быть доказаны демонстративно, хотя это имѣетъ значеніе только для одного рода общихъ истинъ, именно теоремъ. А такъ какъ достовѣрность возникаетъ только изъ демонстраціи, то самое демонстрацію и считали достовѣрностью, откуда слѣдовало, что гдѣ нѣтъ демонстраціи, тамъ нѣтъ и достовѣрности, а слѣдовательно, недостовѣрность и сомнѣніе.

Для опредѣленія того, что такое въ дѣйствительности достовѣрность, мы должны прежде всего держаться обыденнаго словоупотребленія, доставившаго намъ терминъ, такъ какъ нѣтъ основаній отступать въ философіи отъ его первоначальнаго и общаго значенія. Но если при изслѣдованіи общихъ истинъ нѣтъ надобности отступать отъ обыденнаго понятія, то тѣмъ болѣе при разсмотрѣніи познанія историческаго. Принявъ это во вниманіе, мы можемъ сказать: достовѣрность состоитъ въ томъ, что сужденіе, разъ высказанное нами о какой-нибудь вещи, остается для насъ неизмѣннымъ. Напротивъ, мы говоримъ о недостовѣрности или сомнѣніи при колебаніи нашего представленія, когда мы то утверждаемъ что-нибудь, то отрицаемъ.

Такимъ образомъ, нужно изслѣдовать, почему разъ высказанное сужденіе можетъ оставаться неизмѣннымъ, и откуда мы знаемъ объ этомъ? Очевидно, что ложное сужденіе не можетъ быть достовѣрнымъ, и что, слѣдовательно, въ основаніи достовѣрности должна быть заложена истина. Но для достовѣрности еще недостаточно, чтобы вещь была истиной, такъ какъ въ опытѣ заблужденіе также можетъ принять видъ истины, и истина можетъ предстать передъ нами въ искаженномъ свѣтѣ, внѣ связи и безъ разумнаго основанія. Для того, чтобы сужденіе было достовѣрнымъ, къ истинѣ должно присоединиться еще нѣчто.

Мы знаемъ, что демонстрація доставляетъ намъ такую достовѣрность, но мы знаемъ, что она присуща также непосредственнымъ выводамъ; счетъ не есть собственно заключеніе, однако и

онъ сопровождается достовѣрностью. Вообще достовѣрность состоитъ не въ умозаключеніяхъ, а въ томъ, чтобы *всякое положеніе усматривалось правильнымъ способомъ и достигалось правильнымъ путемъ* ¹⁾. Непосредственное заключеніе должно быть усмотрѣно какъ непосредственное заключеніе, королларій какъ королларій и теорема какъ теорема. Вообще, если истина усматривается правильнымъ путемъ и способомъ, какъ она можетъ быть познана сообразно природѣ вещи и нашей душѣ, то мы имѣемъ такъ же мало основанія отказываться отъ разъ высказанныхъ сужденій, какъ сомнѣваться въ аксіомѣ или королларіи. Что касается общихъ истинъ, то, если онѣ познаются правильнымъ путемъ, мы по большей части въ состояніи опровергнуть софистику, хотя это и требуетъ нѣкотораго времени и размышленія, но, чтобы избѣгнуть заблужденій, мы должны *знать правила*, какъ слѣдуетъ обходиться со всякимъ видомъ истины; мы не только должны держаться правильного пути, но также *знать*, что мы на правильномъ пути. А эти правила безспорно относятся къ *логикѣ*. По отношенію къ общимъ истинамъ логика гарантируетъ ихъ правильность опредѣленіемъ, которое, будучи разъ установлено, устраняетъ затрудненія и сомнѣнія въ выводахъ. Въ историческихъ же истинахъ философовъ до сихъ поръ не занималъ вопросъ о неточности и ложности, а тѣмъ болѣе о достовѣрномъ и недостовѣрномъ ²⁾. Итакъ, общій выводъ, къ которому приходитъ Хладеніусъ гласитъ, что только логическія правила могутъ предохранить историческое познаніе отъ сомнѣній и, слѣдовательно, дать основаніе для построенія науки исторіи.

Нѣтъ надобности дальше останавливаться на разсужденіяхъ Хладеніуса, они относятся отчасти къ теоріи историческаго познанія, отчасти къ историкѣ и толикѣ съ ихъ разсмотрѣніемъ эвристическихъ приемовъ установленія истинныхъ и достовѣрныхъ сужденій ³⁾. Какова бы ни была ихъ цѣнность для совре-

¹⁾ „wenn man jeden Satz auf die rechte Art einsieht, und auf dem rechten Wege zu ihn gelanget“. S. 290.

²⁾ Cap. IX, § 10, Logikalische Regeln wehren dem Zweifel.

³⁾ Нѣкоторые замѣчанія по этому поводу Бернгейма очень лестны для проницательности Хладеніуса. См. его *Lehrbuch*, S. 233 и. а. А. С. Лаптев-Данилевскій констатируетъ: „Можно сказать, что Хладеній впервые попытался обосновать методологію источниковѣдѣнія“, — Методологія исторіи. Вып. I. Спб. 1910. Стр. 32.

менной науки, а равно и цѣнность изложенныхъ общихъ соображеній Хладеніуса, для насъ существенно важно отмѣтить у него двѣ основныхъ его тенденціи: 1) его попытку рѣшить гносеологическій вопросъ о достовѣрности историческаго познанія въ пользу исторіи, какъ науки, и такимъ образомъ, слѣдовательно, предохранить ее отъ скептицизма и показать, что исторія, какъ наука, возможна, и какъ она возможна, а 2) его попытку расширить содержаніе логики, включивъ въ ея задачи также логику историческихъ наукъ. Существенно также здѣсь же отмѣтить тотъ путь, какимъ Хладеніусъ подходитъ къ своей задачѣ. Онъ честно принимаетъ наслѣдство Вольфа, — не только его достояніе, *но и его долги*. Онъ пытается, съ одной стороны, распутать затрудненія, возникающія въ вольфовскомъ опредѣленіи «единичнаго» изъ смѣшенія понятій ощущенія и опыта, а съ другой стороны, онъ совершенно отчетливо вводитъ въ сферу изслѣдованія вопросъ объ «авторитетѣ», какъ источникѣ знанія. Такимъ образомъ, мы имѣемъ дѣло съ яснымъ сознаніемъ круга проблемъ, подлежащихъ вѣдѣнію «новой науки», или точнѣе, новой главы въ старой наукѣ.

4. Критика свидѣтельскаго показанія, установленіе вѣроятности авторитета, не ограничивается у Хладеніуса соображеніями психологическаго и практическаго характера о правдивости свидѣтеля и его показаній, она простирается и на герменевтическое истолкованіе ¹⁾ самого содержанія, но въ цѣломъ все же она представляетъ для логики второстепенный интересъ по сравненію съ опредѣленіемъ самого историческаго познанія, какъ познанія единичнаго, и въ особенности болѣе дѣстивнаго опредѣленія собственнаго предмета науки исторіи.

Послѣ краткаго вступленія, явно навѣяннаго метафизикой Лейбница, Хладеніусъ прямо переходитъ къ вопросу: «что такое историческое познаніе?» ²⁾ Когда мы хотимъ указать на дѣйствительность какой-нибудь вещи, которая длится, мы говоримъ, что она *есть* (*sie ist*), а когда мы хотимъ указать вещи, которыя совершенно или отчасти преходящи, мы говоримъ, что онѣ *совершаются, происходятъ* (*sie geschehen*), (напримѣръ, солнце есть, сраженіе происходитъ.) Познаніе вещей, которыя суть или со-

¹⁾ Ср. Allgem. Gw. S. 322.

²⁾ „Was die historische Erkenntniss ist?“—Erstes Capitel, Von der historischen Erkenntniss überhaupt.

вершаются, называется *историческимъ познаниемъ*. Это опредѣленіе номинально воспроизводитъ опредѣленіе Вольфа, но по смыслу оно предполагаетъ болѣе углубленный анализъ входящихъ въ него понятій, котораго Вольфу не доставало. Въ другомъ своемъ сочиненіи ¹⁾ Хладеніусъ даетъ необходимыя разъясненія для пониманія этой формулы. Отступая отъ Вольфа, онъ различаетъ два вида познанія: познаніе историческое и познаніе абстрактное. *Историческое познаніе*, или *исторія*, есть познаніе того, что есть или совершается, или познаніе вещей существующихъ, или, наконецъ, познаніе вещей единичныхъ ²⁾. Всѣ эти опредѣленія съ точки зрѣнія опредѣляемаго предмета авторъ считаетъ тождественными, но признаетъ въ то же время наиболѣе удобнымъ послѣднее,—первое можетъ вызвать затрудненія въ силу своей раздѣлительной формы, а второе наличностью слова «существующихъ», ибо это слово по большей части указываетъ на настоящее время (*nunc existens*), тогда какъ историческое познаніе обнимаетъ одинаково и прошлое, и настоящее, и даже будущее.

Другой видъ нашего познанія, какъ указано, есть познаніе абстрактное, которое называютъ также философскимъ,—это есть познаніе истинъ общихъ ³⁾. Послѣднее опредѣленіе Хладеніусъ сопровождаетъ двумя примѣчаніями, содержаніе которыхъ представляетъ для насъ значительный интересъ, такъ какъ, оправдывая въ нихъ свое отступленіе отъ дѣленія познанія, предложеннаго Вольфомъ, Хладеніусъ ближе опредѣляетъ, что именно онъ понимаетъ подъ историческимъ познаниемъ, при этомъ нетрудно убѣдиться, что анализъ Хладеніуса идетъ здѣсь глубже вольфовскаго и ближе къ существу дѣла. Терминъ «философское познаніе» онъ считаетъ неопредѣленнымъ, «блуждающимъ» (*vagus*). Дѣло въ томъ, что философскимъ познаниемъ собственно называютъ только познаніе истинъ общихъ, между тѣмъ когда мы примѣняемъ всеобщія истины къ единичнымъ вещамъ,

¹⁾ Nova Philosophia definitiva. P. 3—7. Definitiones philosophiae in genere.

²⁾ „Cognitio historica sive historia est cognitio rerum, quae sunt, vel fiunt: sive cognitio rerum existentium: sive denique, cognitio rerum singularium“.— „Res dicuntur esse, quarum existentia est perdurabilis.—Res dicuntur fieri, quarum existentia est momentanea“.

³⁾ „Cognitio abstracta, quam et Philosophicam dicuntur, est cognitio veritatum universalium“.

такое познание также можетъ быть названо философскимъ, но съ такимъ же правомъ и историческимъ. Напримѣръ, кто, видя радугу, имѣетъ въ виду ея физическую причину, тотъ имѣетъ философское познание, но онъ имѣетъ о ней, безъ сомнѣнія, и историческое познание. Такимъ образомъ, философское познание одинаково относится какъ къ истинамъ всеобщимъ, такъ и единичнымъ, а потому лучше историческому познанію противопоставлять познание абстрактное или общее (*abstractam seu universalem*).

Нельзя не видѣть въ этомъ замѣчаніи большого шага впередъ по сравненію съ Вольфомъ. Въдѣ и самъ Вольфъ и уже Лейбницъ дѣлали къ своимъ опредѣленіямъ оговорки въ томъ смыслѣ, что и единичные факты подлежатъ въ сущности также причинному и раціональному объясненію, чѣмъ, конечно, затруднялось различіе двухъ, дѣйствительно, разныхъ видовъ познанія. Но Хладеніусъ не удовлетворяется этой терминологической поправкой и желаетъ точнѣе установить значеніе единичнаго, какъ объекта историческаго познанія, гдѣ опять-таки идетъ дальше Вольфа и глубже. Прежде всего совершенно справедливо отмѣчаетъ онъ, что вольфовское трехчастное дѣленіе познанія на познание историческое, философское и математическое, не есть непосредственное дѣленіе всего нашего познанія, а скорѣе подраздѣленіе *абстрактнаго познанія* ¹⁾, такъ какъ Вольфъ, приводя примѣръ историческаго познанія, называетъ не факты (*facta*) или единичныя вещи, составляющія исторію, а *опыты* (*experientiae*), т.-е. истины общія, хотя и не апіорныя, а полученныя путемъ сравненія данныхъ чувствъ. ²⁾ Точно также и примѣры философскаго познанія у Вольфа относятся не къ единичнымъ вещамъ, объясняемымъ изъ ихъ причинъ, а къ *опытамъ*, но только такимъ, разумное основаніе которыхъ мы можемъ понять, или которые мы можемъ объяснить апіорно. Наконецъ, и примѣры математическаго познанія касаются общихъ истинъ, опредѣляемыхъ количественно. Неудобство такого дѣленія Хладеніусъ усматриваетъ еще съ другой стороны. Историческое познание, говоритъ онъ, называютъ основаніемъ философскаго познанія,

¹⁾ „Non tam est *immediatâ* divisio omnis nostrae cognitionis, quam subdivisio *cognitionis nostrae abstractae*“.

²⁾ „...sed *experientias*, h. e. *veritates universales*, ast non a *priori*, sed *per sensum*, nel per *comparationem plurium sensationum formatas*“.

это правильно, если подъ историческимъ познаніемъ разумѣть опытъ, но онъ отказывается понимать, какъ можетъ быть основаніемъ философскаго познанія знаніе о томъ, что Александръ побѣдилъ Дарія или знаніе какихъ-нибудь дѣяній Карла V.

Эти краткія критическія замѣчанія Хладеніуса чрезвычайно цѣнны, такъ какъ совершенно ясно выдѣляютъ изъ неопредѣленнаго состава проблемы опыта два важнѣйшихъ для логики и теоріи познанія вопроса: 1) вопросъ объ отношеніи опыта къ чувственному воспріятію; 2) вопросъ о томъ, что же такое единичный предметъ и какъ онъ выражается. Оба эти вопроса связаны, такъ какъ сужденія опыта могутъ быть, какъ очевидно, и сужденіями объ единичномъ или индивидуальномъ предметѣ. И хотя, на первый взглядъ, логическое рѣшеніе вопроса здѣсь ясно, потому что само собою напрашивается мысль отнести сужденіе опыта къ такъ называемымъ общимъ сужденіямъ, но болѣе вдумчивое отношеніе должно показать, что этимъ вопросомъ не исчерпанъ. Хладеніусъ совершенно правильно указалъ, что логика до сихъ поръ обращала вниманіе только на абстрактное познаніе, но вѣдь не исключена возможность, что идея общихъ конкретныхъ предметовъ, геср., понятій и сужденій, или измѣнить общее ученіе логики или дать возможность наряду съ ними развить другое ученіе, которое и будетъ имѣть принципиальное значеніе для всей области историческаго познанія.

Хладеніусъ исходитъ изъ анализа вольфовскаго опредѣленія, которое гласитъ, что *опытъ есть то, что мы познаемъ, когда мы обращаемъ вниманіе на свое воспріятіе*.¹⁾ По смыслу этого опредѣленія просто вниманіе превращаетъ наше воспріятіе въ опытъ. Но въ дѣйствительности роль вниманія сводится къ тому, что мы или достигаемъ большей ясности воспріятія или изъ цѣлаго представленія выдѣляемъ частичное понятіе (ein Partiieller-Begrif), приводящее насъ къ сужденію въ родѣ: ножъ—съ зазубриной (das Messer ist schartig), яблоко—червиво и т. п. И такимъ обра-

¹⁾ *Chladenius*, Genauere Bestimmung, was Erfahrungen sind? Erlangische gelehrte Anzeigen auf das Jahr 1749. № XIX: § 1: „Man definiret aber die Erfahrung durch dasjenige, was man erkennt, wenn man auf seine Empfindung acht hat“. Это и есть опредѣленіе Вольфа: „Wir erfahren alles dasjenige, was wir erkennen, wenn wir auf unsere Empfindungen acht haben“. Нѣм. лог. 5. Сар. § I. Ср. Лог. § 664 (см. прим. 3, стр. 51, статьи „Къ исторіи рационализма“).

зомъ выходитъ, что между воспріятіемъ и опытомъ нѣтъ никакой разницы. Между тѣмъ все дѣло въ томъ, что опытъ есть не что иное, какъ *общее положеніе* (ein allgemeiner Satz), которое создается изъ нѣсколькихъ сходныхъ воспріятій¹⁾ (срѣзанная трава засыхаетъ, дерево плаваетъ въ водѣ и т. п.), а иногда даже изъ одного (напримѣръ, кто видѣлъ машину, играющую на флейтѣ, можетъ сказать, что такія машины существуютъ). Такимъ образомъ, можно утверждать: 1) кто обращается къ опыту, долженъ имѣть, по крайней мѣрѣ, одинъ случай или одно воспріятіе, которое приводило бы къ нему; 2) но это воспріятіе не есть самъ опытъ, а только основаніе его; 3) и просто вниманіе къ воспріятію не выражаетъ опыта.²⁾

Но на основаніи сказаннаго возникаетъ вопросъ: какъ же получаются *общія положенія*, о которыхъ идетъ рѣчь, изъ воспріятій отдѣльныхъ случаевъ? Ясное дѣло, что, какъ показываютъ уже приведенные примѣры,—эти положенія отличаются отъ тѣхъ общихъ положеній, которыя получаются на основаніи опредѣленій и съ которыми оперируетъ рационалистическая философія и математика. По мнѣнію Хладеніуса, общія положенія послѣдняго типа суть болѣе позднія пріобрѣтенія, а первыя пріобрѣтенныя въ наукѣ положенія носили характеръ общихъ эмпирическихъ сужденій, которыя въ силу ихъ своеобразія Хладеніусъ обозначаетъ особымъ именемъ: *Loci communes* и теорію которыхъ онъ излагаетъ въ своей *Logica sacra*³⁾. Помимо того значенія, какое имѣетъ это ученіе для нашей проблемы, такъ какъ оно включаетъ въ себя также теорію единичнаго конкретнаго предмета,

1) Ср. опредѣленіе въ *Nova philosophia definitiva*. P. 21, *Experientia est propositio universalis, vel locus communis, ex pluribus sensationibus similibus formatur.*

2) На основаніи этихъ соображеній, отчасти дальше развитыхъ, Хл. въ *Allg. Gw.* излагаетъ свою теорію историческаго познанія физическихъ тѣлъ. См. 2. Cap., von den Begebenheiten der Sörger.

3) *Theoria locorum communium*. P. 147—168. Въ излагаемой статьѣ Хл. затрудняется переводомъ термина *Locus communis*, но въ *Allg. Gw.* передаетъ его черезъ *allgemeine Anmerckung* (S. 54). Самый терминъ Хл. заимствуетъ у Меланхтона отъ его знаменитыхъ *Loci communes*, но ошибочно думаетъ, что Меланхтонъ пользовался этимъ терминомъ *ante omnes* (*Log. sacra* P. 170). (Къ исторіи термина см. *Die Loci communes Ph. Melanchtons. Hrsggb. v. Kolde. Lpz., 1900.* P. 33—34 и прим. къ нимъ). Въ связь съ Топикой Аристотеля Хладеніусъ своего ученія не приводитъ.

оно и само по себѣ представляетъ для логики выдающійся интересъ, такъ что на немъ есть смыслъ остановиться.

Между понятіемъ общимъ и понятіемъ единичныхъ индивидовъ входятъ посредствующія понятія: понятіе опредѣленнаго количества индивидовъ (двухъ, трехъ) или представленіе всѣхъ индивидовъ даннаго вида, въ существованіи которыхъ мы убѣждаемся путемъ догадки, отчасти на основаніи чувствъ, отчасти на основаніи рассказовъ (напримѣръ, наши современники, весь человѣческій родъ, рѣки, горы и т. п.). Если мы обратимся къ образованію соотвѣтствующихъ понятій, то замѣтимъ, что *одновременное представленіе двухъ вещей даетъ иное понятіе ихъ, чѣмъ представленіе каждой изъ нихъ въ отдѣльности*, слѣдовательно, и въ представленіи многихъ индивидовъ одного вида еще больше мѣняются представленія каждаго единичнаго или возникаютъ новыя представленія. Имѣя дѣло съ одновременнымъ представленіемъ многихъ индивидовъ, мы въ силу самой природы нашего ума сравниваемъ ихъ и устанавливаемъ путемъ этого сравненія *отношенія* (relations), отличающіяся отъ внутреннихъ качествъ. Такимъ образомъ, *понятіе, возникшее путемъ одновременнаго представленія многихъ индивидовъ, отличается отъ понятія, которое образуется въ томъ случаѣ, когда единичныя вещи такъ входятъ въ понятіе, что ни одна изъ нихъ не сравнивается съ другою*.

Неопредѣленная масса большого числа сходныхъ индивидовъ называется *множествомъ*.¹⁾ Какъ понятіе индивида отличается отъ индивида, понятіе рода—отъ рода, понятіе вида—отъ вида, такъ же въ интересахъ философіи слѣдуетъ отличать особый видъ понятій, — *понятіе множества*. Обыкновенно это понятіе выражается тѣмъ же существительнымъ, что и любой индивидъ, при томъ безразлично, въ единственномъ или множественномъ

¹⁾ § 4, Indeterminata plurium individuorum similium multitudo dicitur turba: possis etiam, si de rebus animatis loquaris, exemplo veterum scriptorum, *populum* appellare; Germani dicunt, ein Hauffen, e. g. ein Hauffen Volk, Korn, Soldaten etc. Cp. Allg. Gw. S. 52—53: „Die Vorstellung eines *Hauffens*, das ist, einer ungezehlten Menge ähnlicher Dinge, ist im gemeinen Leben eine alltäglich und stündlich vorkommende, auch ganz bekannte Sache: die aber in der Philosophie und Vernunftlehre gar nicht bemerckt zu werden pfleget: weil man da gemeinlich sein Absehen nur auf abstracte Wissenschaften gerichtet hat; welche nicht mit *Hauffen*, sondern mit *Arten* und *Geschlechtern* umgehen“.

числѣ, какъ, напримѣръ, стекло (vitrum), камни (lapides).¹⁾ Но между понятіемъ множества и понятіемъ отдѣльныхъ индивидовъ есть различіе, которое состоитъ въ томъ, что, *такъ какъ вещи, представляемыя нами во множествѣ, являются иными, чѣмъ въ томъ случаѣ, когда онѣ познаются какъ единичныя, раздѣльныя, то понятіе множества тѣмъ отличается отъ понятій единичныхъ индивидовъ, въ немъ содержащихся, что такое понятіе содержитъ въ себѣ кромѣ индивидовъ еще отношенія.*

Вольфъ въ Онтологіи устанавливаетъ таблицу отношеній²⁾: отношенія вещи вообще (relationes entis in genere), тождество и различіе (identitas et diversitas), изъ коихъ вытекаютъ: 1) отношеніе качества (similitudo et dissimilitudo), 2) количества (aequalitas et inaequalitas), 3) сосуществованія (situs et locus), 4) послѣдовательности (antiquitas, vetustas, novitas). Съ незначительными измѣненіями всѣ эти отношенія Хладеніусъ переноситъ на понятіе множества, поскольку въ множествѣ представляются отношенія единичныхъ индивидовъ, обнимаемыхъ множествомъ. *Понятія нѣкоторыхъ индивидовъ, составляющихъ множество, воспринимаются нами совѣмъ ясно, другихъ неясно, во всякомъ случаѣ, тутъ возможны различныя степени; такъ, говоря о множествѣ людей, иныхъ мы представляемъ достаточно ясно, родныхъ и близкихъ—въ наибольшей степени ясности; или въ понятіи городовъ, наиболѣе ясно—города своей родины, и т. п. Тѣ индивиды въ множествѣ или въ понятіи множества, которые мы воспринимаемъ съ наибольшей ясностью, назыв. примѣрами (exempla, Exempel, Muster, Proben, Beyspiele), а масса (multitudo) индивидовъ, воспринимаемая неясно, называемая иногда vulgus, можетъ быть обозначена, какъ безымянное множество (turba sine nomine, das Uebrige, Rest).*

Индивиды познаются нами посредствомъ чувствъ, но въ случаѣ ихъ отсутствія ихъ названіе даетъ поводъ къ ихъ воспроизведенію съ помощью воображенія, не иначе, слѣдовательно, мы представляемъ и множество, которое есть не что иное, какъ неопредѣленная масса индивидовъ; другими словами, *множество есть продуктъ и дѣйствіе воображенія.* Такъ какъ интуитивнымъ

1) По мнѣнію Хл. языкъ выражаетъ различіе множества и единичности прибавленіемъ члена: der Durst, die Kälte, das Vieh, но ein heftiger Durst, eine Kälte, ein Vieh.

2) Ont. §§ 859—863.

сужденіемъ называется сужденіе, которое образуется, когда мы обращаемся къ наличнымъ вещамъ, но при этомъ бываетъ неважно, наличны онѣ нашему чувству или воображенію, то, очевидно, что *о воспроизводимомъ нами множествѣ могутъ быть образованы интуитивныя сужденія*. Такъ какъ всякое сужденіе, будучи выражено въ словахъ, является предложеніемъ, и такъ какъ изъ данныхъ намъ сужденій можно дѣлать выводы, то, нѣтъ сомнѣнія, что *о множествѣ могутъ быть образованы предложенія и сдѣланы изъ нихъ выводы*.

Единичное понятіе относится къ одному, общее—къ многому. Поэтому, какъ понятіе объ одномъ индивидуѣ есть понятіе единичное, такъ,—само собою ясно,—и понятіе о многихъ индивидахъ есть понятіе единичное. Но множество есть неопредѣленная масса индивидовъ, а потому и понятіе множества есть понятіе единичное или видъ единичныхъ понятій, но не есть понятіе общее ¹⁾. Поэтому, понятіе множества является также источникомъ единичныхъ предложеній, поскольку единичнымъ предложеніемъ называется предложеніе, субъектъ котораго есть единичное понятіе, и поскольку множество есть единичное понятіе.

Такимъ образомъ, *познаніе множества есть историческое познаніе* ²⁾. Это видно изъ слѣдующаго разсужденія: индивиды существуютъ или суть. Такъ какъ историческое познаніе есть знаніе вещей, которыя суть или возникаютъ, то познаніе индивидовъ, одного ли или многихъ, относится къ историческому познанію. Но множество есть неопредѣленное представленіе многихъ индивидовъ, поэтому, *понятіе множества вмѣстѣ съ интуи-*

¹⁾ § 17, Notio singularis est, quae non nisi uni convenit: Universalis vero est, quae pluribus convenit. Quemadmodum igitur notio unius individui est singularis (id quod per se patet), ita quoque notio plurium individuorum est singularis. Sed turba est multitudo individuorum, et quidem indeterminata; quare *turbae notio est singularis, vel notionum singularium species... notio turbae non est notio universalis*. Для яснаго пониманія этого отрывка слѣдуетъ помнить вольфовское опредѣленіе общаго понятія, какъ такого, которое выражаетъ сходство многихъ вещей; общія понятія образуются при помощи „второй и третьей“ умственныхъ операций, т.е. при помощи сужденія и умозаключенія. (Ср. прим. 3, стр. 9 статьи „Къ исторіи рационализма“). Log. § 54, Notiones universales sunt notiones, quibus ea repraesentantur, quae rebus pluribus communia sunt. § 55, Notiones universales non possunt formari absque secunda et tertia mentis operatione. Ср. опредѣленіе Хладеніуса въ Logica sacra, P. 144.

²⁾ § 19, Turbae cognitio est historica.

тивными сужденіями, равно какъ и дискурсивными предложеніями, которыя могутъ быть затѣмъ образованы, относится къ историческому познанію.

Это не исключаетъ, конечно, и общаго познанія множествъ, такъ какъ здѣсь возможенъ тотъ же переходъ отъ единичности множества къ общему его понятію, какой возможенъ по отношенію ко всякому единичному понятію. Хладеніусъ имѣетъ это въ виду, высказывая мысль, что понятіе множества приводитъ къ понятію вида его, обозначаемаго тѣмъ же именемъ, что и множество. Но нужно тщательно различать сужденія общія въ собственномъ смыслѣ отъ сужденій о множествѣ, какъ единичномъ. Хладеніусъ въ другомъ мѣстѣ ¹⁾ устанавливаетъ, что общія сужденія могутъ быть двухъ родовъ. Это: 1) сужденія, субъектъ и предикатъ которыхъ суть понятія опредѣленныя (*notiones determinatae*), таковы, напримѣръ, сужденія геометріи; онѣ могутъ быть просто выведены изъ опредѣленій, слѣдовательно, это суть общія предложенія, образованныя изъ опредѣленій путемъ непосредственнаго вывода или путемъ демонстраціи; 2) предложенія, понятіе субъекта въ которыхъ неопредѣлено (*determinata non est*), такія предложенія называются *loci communes*. Теперь, на основаніи изложенной теоріи этихъ «общихъ мѣстъ» Хладеніусъ приходитъ къ болѣе точному опредѣленію такого рода предложеній: *предложеніе, которымъ обозначается интуитивное сужденіе, образованное о множествѣ, называется locus communis* ²⁾. Примѣры: растенія расцвѣтаютъ весною, собаки лаютъ, дерево плаваетъ въ водѣ и т. п. Иныя «общія мѣста» могутъ превратиться въ сужденія общія въ строгомъ смыслѣ, дискурсивныя, но это не мѣняетъ ничего въ принципѣ раздѣленія и въ его значеніи, такъ какъ это не есть все же превращеніе понятія множества въ общее понятіе дискурсивнаго характера. Принципіальная важность этого раздѣленія выясняется, между прочимъ, изъ того, что самый характеръ выводовъ съ положеніями типа «общихъ мѣстъ» отличается отъ строгой дедукціи дискурсивнаго вывода.

Дѣло въ томъ, что составляя выводы, относящіеся къ «общимъ мѣстамъ», мы приписываемъ качества примѣровъ (*exemplo-*

¹⁾ *Logica sacra*, § 102, P. 141.

²⁾ § 21, *Propositio*, qua *judicium intuitivum de turba formatum denotatur*, *LOCUS COMMUNIS* dicitur.

rum) всему множеству, т.-е. распространяемъ ихъ и на множество безымянное ¹⁾). Поэтому, силлогизмъ «общаго мѣста» принимаетъ совершенно своеобразную форму, иллюстраціей которой можетъ служить слѣдующій примѣръ:

Corvi (*i. e. exempla corvorum*) sunt nigri.

Atqui Corvi (*nempeturba sine nomine*) sunt corvi (*i. e. exempla*).

Ergo Corvi (*turba sine nomine et exempla, h. e. tota turba*) sunt nigri.

Такимъ образомъ, хотя «общее мѣсто» возникаетъ изъ интуитивнаго сужденія о множествѣ, но оно переходитъ своеобразнымъ способомъ въ дискурсивное сужденіе. Отличіе этой «дискурсии» отъ настоящей демонстраціи — вещь достаточно явная.

Мы имѣемъ здѣсь не только два разныхъ рода выводовъ и сужденій, но мы должны признать: 1) что сужденія типа «общихъ мѣстъ» присущи намъ въ большей мѣрѣ, чѣмъ сужденія «логическія», «опредѣленные», такъ какъ опредѣленія (*definitioes*), изъ которыхъ они получаются, являются только въ результатѣ искусственныхъ приемовъ и требуютъ специальныхъ философскихъ навыковъ и знаній. Эти сужденія прежде всего возникаютъ въ математикѣ, теперь въ подражаніе математикѣ ихъ вводитъ и философія. Но неправильно такъ ограничивать задачи логики и тѣмъ самымъ выбрасывать изъ нея вмѣстѣ съ ученіемъ объ «общихъ мѣстахъ» логическія правила исторіи и повѣствованія. А 2) мы должны признать, что перенесеніе методовъ математической логики въ эту область было бы просто ея искаженіемъ, разъ мы признаемъ, что понятіе множества отличается отъ понятія общаго вида или рода. Кто, поставивъ своей задачей осветить понятіе множества, дастъ философское опредѣленіе термина, тотъ не уяснитъ смысла предложенія или «общаго мѣста», а скорѣе затемятъ его и исказитъ ²⁾). Напримѣръ, если кто-либо въ фразѣ «я люблю поэтовъ» станетъ логически опредѣлять понятіе «поэтъ»; то онъ только исказитъ мысль, такъ какъ рѣчь идетъ не о «видѣ» поэтовъ, а о «множествѣ» извѣстныхъ ему поэтовъ.

¹⁾ § 23.

²⁾ § 28, Attamen quia notio turbae differt a notione specii, vel generis, patet, qui turbae notionem declaraturus definitionem ejus termini philosophicam profert, eum propositionis, seu loci communis sensum non declarare, sed potius obscurare, et pervertere.

Таковы общіе принципы новой логики, логики опыта, какъ его понималъ Хладеніусъ, расчлѣняя неопредѣленное и колеблющееся понятіе Вольфа. Стоитъ припомнить, до какой степени до сихъ поръ еще не развито въ *логикѣ* ни понятіе индивидуальнаго, ни понятіе «коллективнаго» предмета, чтобы оцѣнить этотъ первый опытъ его теоріи. Въ настоящее время существуютъ дисциплины, всецѣло построенныя на понятіи коллектива (какъ статистика), а математическія ученія (теорія вѣроятности, ученіе о множествахъ) видятъ въ этомъ предметѣ специальный интересъ и специальныя задачи, въ логикѣ же мы въ сущности не подвинулись впередъ по сравненію съ изложеннымъ здѣсь ученіемъ. Между тѣмъ какъ разъ современные споры о предметѣ исторіи и вообще социальныхъ наукъ съ возрастающей настойчивостью выдвигаютъ этотъ вопросъ на первую очередь. Приходится только жалѣть, что идеи, возникшія на почвѣ *догматическаго* рационализма не получили дальнѣйшаго развитія.

Въ нашу задачу не входитъ критическій анализъ новой логики, такъ какъ мы преслѣдуемъ только цѣль уясненія первыхъ моментовъ зарожденія проблемы историческаго знанія и уясненія тѣхъ условій въ философіи рационализма, которыя благоприятствовали возникновенію этой проблемы. До сихъ поръ мы видимъ, что рационализмъ съ внутренней неизбежностью ведетъ къ новымъ вопросамъ и новымъ отвѣтамъ въ области «историческаго познанія», разъ дано послѣднее какъ первый вопросъ. Хладеніусъ беретъ на себя тяжесть рѣшенія вопроса въ самомъ общемъ видѣ, поскольку оказалось, что въ основаніи своемъ наша проблема есть проблема опытнаго знанія. Логика исторіи *absolute*, какъ специальной науки, должна быть спецификаціей общаго ученія о *loci communes*. И мы должны прослѣдить, какъ приходитъ Хладеніусъ отъ анализа ея специфическаго предмета къ заключительному вопросу логики объ историческомъ объясненіи.

5. У Вольфа выходило, какъ мы знаемъ, что сужденіе, которое мы составляемъ на основаніи опыта, есть сужденіе интуитивное. Будучи составлено объ одной вещи, оно, однако, можетъ быть превращено въ общее «опредѣленное» сужденіе логическаго типа демонстраціи, вытекающей изъ опредѣленія. Такимъ образомъ, историческое познаніе, хотя и есть познаніе объ единичномъ, однако оно выражается въ общей логической формѣ

я, слѣдовательно, у насъ нѣтъ специфически историческихъ сужденій, какъ особаго типа сужденій. Хладеніусъ, напротивъ, допускаетъ особый видъ сужденій историческихъ, именно это есть сужденіе, которое возникаетъ въ нашемъ сознаниі, когда мы присутствуемъ при какомъ-нибудь событіи. Выраженное въ словахъ историческое сужденіе называется историческимъ положеніемъ ¹⁾. Особая трудность историческаго познанія, по мнѣнію Хладеніуса, въ томъ, что мы здѣсь имѣемъ дѣло не съ чистыми продуктами нашего интеллекта, какъ при истинахъ всеобщихъ, а съ вещами внѣшними, воспріятіе и познаніе которыхъ зависитъ не только отъ нашего ума, но и отъ природы вещей, которыя воспринимаются нами подъ именемъ «исторіи» ²⁾. Выше, въ общей теоріи опыта у Хладеніуса, мы встрѣтились съ указаніемъ, что на-ряду съ чувственностью въ познаніи «множества» играетъ роль также «воображеніе». Этому психологическому факту здѣсь противопоставляется методологическій: характеръ нашихъ сужденій о предметѣ обусловленъ самимъ предметомъ. Вопросъ, такимъ образомъ, сводится прежде всего къ опредѣленію этого предмета, сперва въ общемъ смыслѣ историческаго познанія, какъ эмпирическаго, а затѣмъ въ специфическомъ смыслѣ специальной науки исторіи.

Такъ какъ историческое сужденіе есть сужденіе о данномъ событіи, то вопросъ состоитъ въ томъ, что слѣдуетъ разумѣть подъ терминомъ *событіе*?

Событіемъ называется какое-либо измѣненіе въ мірѣ, въ его дѣйствительности, и рассматриваемое само по себѣ (*vor sich*) ³⁾. Одно и то же называется измѣненіемъ (*Veränderung*) или событіемъ (*Begebenheit*) въ зависимости отъ того, рассматривается ли оно само по себѣ (*vor sich*) или въ связи съ предшествующимъ. То, что пребываетъ, заключаясь въ понятіи другого или, по крайней мѣрѣ, въ связи съ нимъ, но что устанавливается какъ бы въ сторонѣ отъ него, называется *обстоятельствомъ*. Событіе,

¹⁾ Allg. Geschichtswissenschaft. I. C. § 4. N. Ph. D. P. 64—5. Definitiones artis historicae. „III. *Judicium historicum* est iudicium intuitivum de re gesta, seu de facto, formatum.—IV. *Propositio historica* est propositio, qua denotatur iudicium historicum“.

²⁾ N. Ph. D. P. 65.

³⁾ N. Ph. D. P. 64: „*Factum vel res gesta* (*Begebenheit*) est qualibet mutatio, quae fit in mundo sigillatim considerata“.

которое измѣняетъ теченіе другого какого-нибудь, называется *случаемъ*. Такимъ образомъ, мы получаемъ весьма широкое опредѣленіе событія, подъ которое одинаково можно подвести, какъ то, что мы считаемъ специфическимъ объектомъ исторіи, такъ и явленія естественнаго міра ¹⁾.

Такъ какъ историческое сужденіе есть сужденіе объ единичномъ, то прежде всего возникаетъ вопросъ, что должно разумѣть подъ единичнымъ событіемъ? Единичное, какъ мы знаемъ, не есть предметъ чистаго воспріятія, и поясненія, которыя теперь дѣлаетъ Хладеніусъ, больше всего дѣлаютъ похожимъ его единичное на *конкретное*. Событіе есть измѣненіе въ данной вещи; если я, говоритъ онъ, въ данномъ измѣненіи путемъ просто вниманія дальше не различаю, то измѣненіе разсматривается, какъ единственное; напримѣръ, блескъ молніи, паденіе черепицы съ крыши. Иногда мы въ событіи дѣйствительно не сразу различаемъ его множественность, иногда сознательно игнорируемъ замѣчаемое различіе, преслѣдуя извѣстную цѣль, во всякомъ случаѣ можно установить нѣкоторые виды такихъ отдѣльныхъ или единичныхъ событій. Именно, мы разсматриваемъ событіе какъ единичное во времени, когда рядъ сходныхъ измѣненій слѣдуетъ другъ за другомъ (ударъ молніи), или по мѣсту, когда рядъ сходныхъ измѣненій возникаетъ одновременно рядомъ другъ съ другомъ (напримѣръ, дымъ, распространяющійся отъ выстрѣла, произведеннаго сразу полкомъ солдатъ), или же въ силу нѣкоторыхъ внутреннихъ особенностей событія, когда измѣненія слѣдуютъ въ извѣстномъ порядкѣ (процессія), когда измѣненія совершаются одновременно или послѣдовательно въ направленіи къ одной цѣли (приготовленія къ свадьбѣ), когда рядъ измѣненій объединяется однимъ моральнымъ или физическимъ понятіемъ (напримѣръ, нѣкто провелъ свою жизньъ въ спорахъ), наконецъ, когда всѣ измѣненія связаны съ одной какой-нибудь вещью не только въ силу сходства, но также въ силу какого-нибудь внутренняго основанія (напримѣръ, *жизнь Александра*,

¹⁾ Хладеніусъ намѣренно даетъ такое широкое опредѣленіе. Ср. N. Ph. D. P. 64. „Facile enim intelligitur, *Historiae* notionem nondum esse satis simplicem, sed denotare seriem quandam *minorum* veluti *Historiarum*. Has minores historias, Germani latissimo vocabulo indicant: *eine Begebenheit*: Latina *facti*, vel *res gestae*, utique non est Germanicae synonymica, quia de rebus *hominum* potissimum usurpantur, Germanica ad res naturales et ad actiones liberas aequae commode refertur“.

Карла Великаго, Лютера,—основаніемъ здѣсь является единство личности). Итакъ, мы понимаемъ все изложенное въ томъ смыслѣ, что, если единичное понятіе и есть понятіе объ единичномъ, то все же единичное, какъ предметъ, есть либо конкретный предметъ, опредѣляемый условіями времени и мѣста, либо единичность имѣетъ телеологическое значеніе въ образованіи понятія опять-таки объ конкретномъ предметѣ.

Рядъ событій называется *исторіей* ¹⁾. Но нужно принять во вниманіе, что собственно греческое слово *исторія* по своему значенію весьма многообразно, такъ какъ исторіей мы называемъ событія, случаи, историческія сужденія, рассказы и т. п. ²⁾. Поэтому, существенно всегда имѣть въ виду, о какомъ значеніи слова идетъ рѣчь. Въ особенности, конечно, важно различать между значеніемъ слова исторія, какъ процессомъ, и представленіемъ о немъ, изъ котораго и возникаетъ исторія, какъ изложеніе, рассказъ, словомъ, какъ наука.

Исторія, какъ процессъ, есть рядъ событій, гдѣ рядъ обозначаетъ не просто множество, а нѣкоторую внутреннюю связь, которая вообще можетъ быть многообразна. Понятія событія и исторіи, такимъ образомъ, сами по себѣ остаются различными, но это различіе тѣмъ не менѣе относительно, такъ какъ событіе, развиваясь, становится исторіей, а исторія, взятая связно, можетъ разсматриваться, какъ событіе. Но какъ представленіе событія отличается отъ самого событія и выражается въ историческомъ положеніи, такъ слѣдуетъ отличать отъ исторіи *познаніе исторіи* (die Erkenntniss der Geschichte). Отдѣльное событіе представляется разуму въ видѣ сужденія, находящаго свое выраженіе въ предложеніи; исторія, какъ рядъ или множество событій, представляется разуму, какъ рядъ сужденій (viele Urtheile) и выражается рядомъ предложеній, которыя составляютъ *рассказъ* (eine Erzählung). Слова, передающія событія или рассказы, называются вообще *сообщеніемъ* (die Nachricht). Эти понятія и составляютъ *основныя понятія* историческаго познанія (die Grundbegriffe der historischen Erkenntniss).

¹⁾ Allg. Gw. C. I, § 13. Cp. Ph. N. D., C. 65. „V. Historia est series factorum“.

²⁾ „Daher ist der Begriff und die Bedeutung des Wortes: Historie sehr weitläufig; und begreift die Begebenheiten, die Zufälle, die historischen Sätze, die Umstände, die Geschichte, die Erzählungen und Nachrichten unter sich“ (S. 10).

Такимъ образомъ, Хладеніусъ раздѣляетъ исторію, какъ процессъ, отъ познанія этого процесса въ наукѣ исторіи и отъ познанія этого познанія въ логикѣ. Болѣе углубленный анализъ долженъ былъ бы привести дальше къ признанію особой вѣтви знанія, направленного на раскрытіе смысла самого историческаго процесса, т.-е. къ философіи исторіи, съ одной стороны, и къ раздѣленію задачъ научной обработки историческаго процесса, съ другой стороны, поскольку эти задачи направляются на изученіе приемовъ и правилъ научно-историческаго изслѣдованія или на изученіе методовъ историческаго изложенія, т.-е. образованія историческихъ понятій и историческаго объясненія. Въ первомъ случаѣ мы имѣли бы дѣло съ эвристическими приемами историческаго изслѣдованія, съ такъ называемой историкой, во второмъ—собственно съ логикой ¹⁾. Въ настоящее время обыкновенно задачи философіи исторіи и логики рѣзко расчленяются, такъ что даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ сама философія сводится къ теоріи познанія, мы встрѣчаемъ спеціальныя разсужденія, имѣющія цѣлью оправдать сведеніе задачъ философіи исторіи къ задачамъ логики этой науки ²⁾. Впрочемъ и въ наше время не всегда проводится въ логикѣ различіе прямыхъ ея задачъ отъ задачъ эвристики (примѣръ—Вундтъ).

Какъ уже было указано, у Хладеніуса мы по возможности выдѣляемъ только логическое. Итакъ, что же слѣдуетъ разумѣть подѣ исторіей-наукой? Подобно тому, какъ само слово исторія понимается нами въ разныхъ смыслахъ, то болѣе широко, то болѣе узко, такъ и наука можетъ пониматься соотвѣтственно шире или уже. Прежде всего слово *Historia* относится къ древностямъ, доступнымъ намъ только изъ изученія книгъ, памятниковъ, монетъ и т. д. Но такъ какъ болѣе новыя событія мы также относимъ къ историческому изученію, основывая его на показаніяхъ очевидцевъ, то въ исторію, какъ науку, мы должны включить не только древности, но вообще все, что было и чего теперѣ нѣтъ. Наконецъ, въ самомъ широкомъ смыслѣ къ исто-

¹⁾ У Хладеніуса совокупность *всѣхъ теоретическихъ* задачъ исторіи обнимается терминомъ *Allgemeine Geschichtswissenschaft* или *Arts historica*. Невѣрно поэтому отождествлять его *Allg. Geschichtsw.* съ историкой въ современномъ объемѣ этого термина, какъ слѣлалъ это Флинтъ,—*The Philosophy of History in France and Germany*. 1874. P. 347, n. 2.

²⁾ Напр., понятіе философіи исторіи у Риккерта.

рическому познанію относятся всѣ единичныя и существующія вещи. Такимъ образомъ, мы получаемъ слѣдующее опредѣленіе исторіи какъ науки: *Въ самомъ широкомъ смыслѣ это — наука, имѣющая цѣлью познаніе единичныхъ вещей, уже — наука о вещахъ отсутствующихъ, еще уже — наука о древностяхъ* ¹⁾.

Коротко, всѣ эти опредѣленія можно обнять въ одномъ: *исторія есть наука объ исторіи*. Войдемъ глубже въ анализъ того, что слѣдуетъ понимать подъ исторіей, какъ предметомъ особой науки. Событія, составляющія исторію, какъ мы установили, суть измѣненія. Сама исторія, слѣдовательно, есть также измѣненіе. Но измѣненія предполагаютъ нѣкоторую длящуюся сущность (Wesen) или субстанцію, исторія, слѣдовательно, предполагаетъ нѣкоторый «субъектъ», къ которому относятся событія или къ которому относится она сама. Поэтому, и историческія положенія, рассказы и т. д. должны имѣть нѣкоторый «субъектъ», объ измѣненіяхъ котораго они повѣствуютъ. Такъ, мы говоримъ объ исторіи Цезаря, исторіи Рима, но также объ исторіи римской свободы, объ исторіи энтузіазма, гдѣ субъектомъ все же является нѣчто субстанціальное. Такъ какъ конечныя вещи стоятъ въ отношеніяхъ къ другимъ конечнымъ и измѣняющимся вещамъ, то одни событія часто связаны съ другими, на примѣръ, исторія какого-нибудь человѣка включаетъ въ себя кое-что изъ исторіи его родителей и дѣтей, — поэтому, части *одной* исторіи не всегда имѣютъ *одинъ* «субъектъ», а говорятъ нерѣдко о вещахъ совершенно различныхъ. «Субъектъ» событій и исторіи имѣетъ длящееся бытіе, событія же мѣняются, поэтому «субъектъ» относится къ вещамъ, которыя *суть*. Въстѣ съ тѣмъ это есть субъектъ историческаго предложенія, выражающаго событія, такъ какъ субъектъ сужденія познается прежде, чѣмъ его предикатъ, то «субъектъ» событія и исторіи долженъ быть познанъ раньше, чѣмъ само событіе, которое *совершается*. Такимъ образомъ, познаніе исторіи имѣетъ два объекта: историческое сужденіе состоитъ отчасти изъ познанія длящагося «субъекта», отчасти изъ познанія его измѣненій, изъ

¹⁾ Это опредѣленіе получается изъ слѣд. опредѣленія Исторіки. (N. Ph. D. P. 73): „XXII. *ARS HISTORICA*, sensu latissimo, est scientia dirigendi intellectum in cognoscendis rebus singularibus: sensu latiori, vel strictiori est scientia dirigendi intellectum in cognoscendis rebus absentibus: strictissimo sensu est scientia dirigendi intellectum in cognoscendis rebus antiquis“.

познанія того, что *есть*, связаннаго съ познаніемъ того, что *совершается*; познаніе событія или предиката слѣдуетъ за познаніемъ «субъекта» и усмотрѣніе измѣненій вещи направляется по познанію, которое мы имѣемъ о ней (напримѣръ, изъ идеи луны ученаго и профана проистекаютъ ихъ разные взгляды на затмѣніе луны и под.). Наконецъ, такъ какъ познаніе измѣненій направляется согласно самой вещи, а эта послѣдняя относится къ вещамъ, которыя суть, то познаніе событій въ мірѣ невозможно, если намъ неизвѣстны свойства вещей, которыя суть. Историческое познаніе, слѣдовательно, касающееся одной и самой извѣстной части исторіи, именно *совершающаюся*, не можетъ привести къ нужной теоріи, если игнорируется другая изъ названныхъ частей.

6. Съ точки зрѣнія общаго проводимаго нами взгляда на значеніе вольфовскаго *ratio* ¹⁾, лежащаго въ сущности вещи и служащаго принципомъ объясненія на ряду съ объясненіемъ изъ внѣшнихъ причинъ, мы не можемъ не отмѣтить своеобразный методъ, какимъ Хладеніусъ съ самаго начала вводитъ въ методологію исторіи возможность рациональнаго объясненія своимъ оригинальнымъ различеніемъ «сущности» («субъекта») историческихъ процессовъ и самихъ событій, какъ проявленій этого постоянного фактора. Общее его ученіе о *loci communes* съ достаточной ясностью обнаружило *suū generis* природу историческихъ выводовъ, исключаящихъ идею чисто логическаго, апріорнаго (демонстративнаго) выведенія историческихъ положеній. Казалось бы, что вмѣстѣ съ этимъ должна утратиться и та идея внутренней связи, какая лежитъ вообще въ основаніи силлогистики. Между тѣмъ, какъ извѣстно, труднѣйшая проблема индукціи всегда состояла въ ея стремленіи найти свое оправданіе въ допущеніи какого-нибудь постулата внутренней или существенной связи вещи, противорѣчившаго идеи «механизма» въ причинно-индуктивномъ изслѣдованіи. Хладеніусъ очень удачно разрѣшаетъ проблему повятіемъ историческаго «субъекта» и его измѣненій, антиципируя, такимъ образомъ, *въ общемъ видѣ* лежащую въ основѣ современныхъ историческихъ теорій и объясненій идею «факторовъ» и «производныхъ» историческихъ событій ²⁾.

¹⁾ См. статью „Къ исторіи рационализма XVIII вѣка“.

²⁾ Въ отношеніи исторіи здѣсь мы видимъ центральный пунктъ противоположности рационализма и эмпиризма. Для рационализма объясненіе событій,

Нельзя не видѣть въ изложенномъ ученіи также попытки логически опредѣлить предметъ историческаго знанія, хотя и очевидно, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ опредѣленіемъ чрезмѣрно широкимъ. Рѣчь идетъ въ сущности не о специфическомъ предметѣ исторіи въ современномъ намъ значеніи, а о томъ широкомъ пониманіи историческаго, что мы называемъ эмпирическимъ. Съ другой стороны, широкое пониманіе историческаго все же не заслоняетъ у Хладеніуса болѣе специальныхъ задачъ исторіи: указавъ на значеніе исторіи въ юриспруденціи, поэзи, реторикѣ, теологіи и др., Хладеніусъ переходитъ къ болѣе конкретному обсужденію вопроса о предметѣ историческаго. Мы остановимся на нѣкоторыхъ положеніяхъ, являющихся примѣненіемъ и спецификаціей вышеизложенныхъ общихъ положеній и представляющихъ интересъ съ точки зрѣнія развитія взглядовъ на исторію, какъ науку, въ XIX вѣкѣ и въ наше время.

Какъ въ обычной жизни, такъ и въ исторіи мы встрѣчаемся съ рѣшеніями, поступками, дѣйствіями, произведеніями людей, проистекающими вслѣдствіе нѣкоторыхъ душевныхъ процессовъ, особенно волевыхъ, но поскольку рѣчь идетъ о чистыхъ идеяхъ или чистыхъ хотѣніяхъ, они не могутъ быть извѣстны другимъ и не могутъ имѣть отношенія къ исторіи, для этого они должны обнаружиться (*sichtbar werden*) внѣшне въ словахъ или произведеніяхъ ¹⁾. Только *проявленія* челоуѣческой воли, слѣдовательно, составляютъ предметъ исторіи. Дѣло моралистовъ раздѣлить внутреннія дѣйствія и внѣшнія, а если ихъ рассматри-

главнымъ образомъ, лежитъ въ „факторахъ“, для эмпиризма—исключительно въ „средѣ“, или, какъ раздѣляютъ еще, во „внутреннихъ“ факторахъ или „внѣшнихъ“. Съ нашей точки зрѣнія, напр., марксизмъ представляетъ совершенно рационалистическое направленіе; „эмпирическое“ идетъ отъ Боленя и Монтескье, наиболѣе яркое выраженіе его мы находимъ въ контовскомъ опредѣленіи „среды“ (*milieu*, также *monde ambiant*), которая вводится имъ „*pour désigner spécialement, d’une manière nette et rapide, non seulement le fluide où l’organisme est plongé, mais, en général, l’ensemble total des circonstances extérieures d’un genre quelconque, nécessaires à l’existence de chaque organisme déterminé*“. Cours de Phil. posit. T. III. P. 158 n. (по изд. 1908 г. Schleicher Frères). Правильная интерпретація см. *Waentig*, Auguste Comte. Lpz., 1894. S. 116.

¹⁾ *Allg. Gw.*, Drittes Capitel.—Напомнимъ при этомъ только популярное со времени Гегеля „объективированіе духа“ въ исторіи.—Спеціально теорію хотѣній Хладеніуса см. въ его *Logica Sacra*. P. 184 ss., *Theoria Voluntatum* (von Willens-Meinungen).

вать какъ *одно*, то отдѣльныя проявленія души обсуждаются по тѣмъ же правиламъ, какія примѣняются при изслѣдованіи событій тѣлеснаго міра, такъ какъ для человѣческихъ глазъ они доступны въ своемъ тѣлесномъ и внѣшнемъ обнаруженіи. Но, какъ мы видѣли, субъектомъ исторіи можетъ быть то, что *есть*,—сообразно этому и въ человѣческой волѣ Хладеніусъ ищетъ такой воли, относительно которой можно было бы сказать, что она *есть*, т.е. воли, которая длится (*fortdauert*) (вѣрный другъ, непримиримый врагъ). Такая воля приобретаетъ значеніе какъ бы особой сущности или существа (*eines besondern Wesens*), которая направляетъ множество другихъ людей (напримѣръ, человѣкъ, занимающійся какой-нибудь профессіей). Но и по отношенію къ этой сущности нужно повторить, что она оказываетъ вліяніе на исторію, только посколькѣ она обнаруживается. Какъ же можно опредѣлить, въ чемъ состоитъ эта моральная сущность?—Если человѣкъ обладаетъ постоянной волей (все равно, отдѣльный человѣкъ или нѣсколько), такъ что сообразно ей направляются другіе, то это есть *моральная сущность* (*ein moralisches Wesen*). Такой волей, напримѣръ, обладаютъ учитель, фабрикантъ, хозяинъ гостиницы, слѣдовательно, *учительская кафедра, фабрика, гостиница суть моральныя сущности, состоящія собственно въ человѣческой волѣ, хотя онѣ связаны съ тѣлесными вещами*. Къ такого же рода вещамъ относится королевство, санъ или званіе, сословіе. Особенность такого рода моральныхъ вещей, состоящихъ изъ цѣлаго ряда людей, заключается въ томъ, что они длятся дольше, чѣмъ сами люди, такъ какъ съ уходомъ одного, воля прочихъ остается неизмѣнной, а освободившееся мѣсто легко заполняется другимъ индивидуумъ. Согласно изложеннымъ предпосылкамъ воля человѣка познается, посколькѣ она видима, посколькѣ она обнаруживается во внѣ. Моральныя вещи становятся «видимыми» (*sichtbar*) двойко: 1) благодаря тѣлеснымъ вещамъ и тому аппарату, который необходимъ для выполненія воли и намѣренія и 2) благодаря тѣмъ внѣшнимъ знакамъ, которые знакомятъ насъ съ постояннымъ намѣреніемъ; сюда относятся названія обществъ, привилегіи, учредительные акты ¹⁾.

1) Какъ будетъ указано ниже, вообще при объясненіи историческихъ явленій мы можемъ исходить изъ намѣреній и плановъ, какъ побудительныхъ мотивовъ (с. VIII, § 16) человѣческой воли, но собственно историческое, какъ

Разсматривая «моральные вещи» какъ событія, т.-е. какъ объектъ исторіи, мы должны согласно сказанному различать два вида ихъ возникновенія. Съ одной стороны, рѣчь идетъ о самой человѣческой волѣ, обнаруживающейся въ *объединеніи* людей, герр. въ *отказъ* отъ прежней воли, а съ другой стороны, объ измѣненіяхъ и событіяхъ, зависящихъ отъ «тѣль», связанныхъ съ моральными вещами, поскольку послѣднія могутъ споспѣшествовать, мѣшать, измѣнять и даже уничтожать выполненія человѣческой воли. При этомъ нужно имѣть въ виду, что «событія» или измѣненія моральнаго существа вовсе не то же, что событія, относящіяся къ отдѣльному человѣку, хотя послѣдній можетъ имѣть большое вліяніе на исторію; такъ, какое-нибудь предпріятіе можетъ очень пострадать, потерявъ хорошаго руководителя, но само предпріятіе продолжается. Исторія людей, связанныхъ съ извѣстной моральной сущностью, по большей части даже не относится къ исторіи этой послѣдней, какъ, на примѣръ, былъ ли женатъ руководитель даннаго дѣла, сколько онъ имѣлъ дѣтей и т. п.

Главнымъ событіемъ моральнаго существа является его *происхождение* (der Ursprung); оно особенно заслуживаетъ вниманія, такъ какъ составляетъ основаніе всѣхъ послѣдующихъ событій, безъ него они оставались бы непонятными. Такъ какъ моральная сущность есть объединеніе многихъ человѣческихъ волей, то происхожденіе ея обыкновенно заключается въ волѣ отдѣльнаго лица (такъ, на храмовыхъ праздникахъ, гдѣ собирается много народа, какому-либо купцу пришло на мысль, что здѣсь можно было бы сбывать свои товары; другіе ему подражаютъ; такъ возникли ярмарки). Вторымъ событіемъ моральной вещи является то, что она становится *видима* (sichtbar).—Тутъ она можетъ продолжать существовать независимо отъ лицъ, которымъ она обязана своимъ происхожденіемъ; союзы, пропаганда, учрежденія и т. п. дѣлаютъ моральную вещь «видимой».

Форма или учрежденіе (die Gestalt od. Verfassung) моральной сущности состоитъ въ томъ, что составляющія ея части нахо-

объектъ, начинается съ „обнаруженія“ ея въ формѣ словъ и дѣйствій (in Worten und in Wercken, VIII, § 31). Такимъ образомъ, для Хладеніуса предметъ исторіи — специфическое, но объясненіе оказывается психологическимъ, — особенность, свойственная также многимъ современнымъ логикамъ и даже историкамъ.

дятся въ извѣстномъ отношеніи, такъ что одна часть является главной, другая—только необходимое слѣдствіе изъ нея, третья является дѣломъ побочнымъ, четвертая есть нѣчто случайное, зависящее отъ времени и мѣста или обстоятельствъ отдѣльныхъ лицъ (напримѣръ, для учебнаго заведенія обученіе учениковъ главное дѣло; необходимое слѣдствіе—содержаніе учителей; побочное обстоятельство, что городъ обогащается благодаря наплыву учащихся; случайное—учителя могутъ занимать въ городѣ и другія должности или обладать тѣмъ или инымъ характеромъ). Въ связи съ этимъ опредѣленіемъ выясняется третье событіе моральнаго существа, состоящее въ *измѣненіи учрежденія или формы*, что происходитъ, когда измѣняется отношеніе частей и внутреннихъ обстоятельствъ, т.-е. когда необходимое слѣдствіе становится главнымъ дѣломъ или побочное—главнымъ, или случайныя вещи становятся необходимыми свойствами. Четвертое измѣненіе моральнаго существа есть его развитіе, *ростъ* или, наоборотъ, истощеніе; первое происходитъ изъ увеличенія, второе—изъ уменьшенія числа людей, воли которыхъ объединяются. Но нужно имѣть въ виду, что ростъ или истощеніе вовсе еще не свидѣтельствуютъ объ улучшеніи или ухудшеніи положенія вещей, такъ какъ изъ того, что вещь распространяется, не слѣдуетъ, что она становится лучше, какъ не слѣдуетъ изъ уменьшенія числа участниковъ, что положеніе вещей ухудшилось. Когда положеніе вещей устанавливается, дѣло идетъ своимъ путемъ, не испытывая ни замѣтнаго прироста, ни ущерба, наступаетъ наилучшее время для участниковъ, но самое плохое для историка: день похожъ на день и все можно вывести априорно изъ учрежденія вещи. Наконецъ, послѣднимъ главнымъ событіемъ для всякой вещи, слѣдовательно, и для моральныхъ вещей или существъ, является ихъ прекращеніе, которое есть результатъ либо смерти всѣхъ участниковъ, либо измѣненія ихъ воли, либо моментъ, когда дѣло становится достояніемъ отдѣльныхъ лицъ, со смертью которыхъ и оно должно прекратиться.

Итакъ, по Хладеніусу, объектъ исторіи, моральное существо, есть нѣкоторая объединенная воля въ формѣ организованнаго учрежденія, основные моменты въ развитіи которой поддаются логическому подраздѣленію, намѣчающему болѣе детальныя и частныя задачи изслѣдователя. Какъ предметъ познанія, мораль-

ное существо предстоить изслѣдователю въ видѣ нѣкотораго объективированнаго, связаннаго съ тѣлесной вещью, процесса, протекающаго, какъ изъ задачъ, которыя ставятъ себѣ объединенныя воли отдѣльныхъ лицъ, такъ и изъ нѣкоторыхъ условій матеріальнаго міра. Поскольку люди являются носителями отдѣльныхъ объединенныхъ волей, а тѣлесныя вещи, относящіяся къ моральнымъ существамъ, объективированнымъ выраженіемъ этихъ волей, мы можемъ говорить о различныхъ субъектахъ событій въ моральной вещи, именно о самихъ людяхъ или тѣлесныхъ вещахъ, относящихся къ моральнымъ существамъ. Разсмотрѣніе людей, какъ субъектовъ историческихъ событій, естественно, представляетъ для историка особенный интересъ, и Хладеніусъ посвящаетъ этому вопросу специальную главу (IV), въ которой высказанныя общія соображенія иллюстрируются въ ихъ конкретномъ приложеніи.

Человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, измѣненія ихъ между собою тѣсно связаны и суть измѣненія всей личности, но обнаруживаются они преимущественно съ одной стороны, либо въ душѣ, либо въ тѣлѣ. Лишь только человѣкъ рождается, онъ уже находится въ извѣстномъ состояніи (напримѣръ, сирота). Люди живутъ въ обществѣ, и состояніе, въ которое они попадаютъ, можетъ разсматриваться какъ моральное существо. Каждый человѣкъ находится въ различныхъ состояніяхъ (бюргеръ, ремесленникъ, супругъ, церковный староста, опекунъ, сосѣдъ и т. д.), и такъ какъ различные виды состояній извѣстны намъ изъ опыта, то многія измѣненія можно предвидѣть априорно, иныя, напротивъ, носятъ индивидуальный характеръ и изъ общаго понятія невыводимы (я, напримѣръ, знаю, что нѣкто имѣетъ адвокатскую практику, но изъ этого я не могу усмотрѣть, сколько онъ ведетъ процессовъ, кто состоитъ его клиентомъ). То, что можно вывести изъ общаго понятія состоянія, составляетъ нашу повседневную жизнь, это—повседневныя событія (*alltägliche Begebenheiten*) (писецъ переписываетъ, солдатъ служить, кассиръ принимаетъ и выдаетъ деньги),—такія событія, хотя и составляютъ большую часть нашей жизни, однако не привлекаютъ къ себѣ особаго вниманія. Наоборотъ, то, что не выводится изъ общаго понятія, что является до нѣкоторой степени неожиданнымъ или новымъ, можетъ быть названо *дѣяніемъ* (*die Thaten*). Послѣднія болѣе привлекаютъ наше вниманіе и

поэтому отмѣчаются обыкновенно въ историческихъ сообщеніяхъ, какъ отмѣчаются также переменны состоянія чловѣка, его удачи и неудачи, наконецъ, его нравы и склонности. Измѣненія нравовъ были бы, конечно, важнѣйшимъ событіемъ, наравнѣ съ измѣненіями состоянія, но такъ какъ они обычно совершаются постепенно и незамѣтно, то въ измѣненіяхъ нравовъ легче замѣтить, что они *произошли*, чѣмъ замѣтить, что они *происходятъ* и когда они происходятъ.

Собственно событія, познаніе которыхъ мы ставимъ своей задачей, суть событія, касающіяся отдѣльныхъ людей, и было бы вполне естественно историческимъ познаніемъ считать знаніе того, что относится къ каждому отдѣльному чловѣческому индивиду. Но, съ другой стороны, для насъ существенно познаніе *свойствъ самихъ событій*, такъ что до отдѣльныхъ лицъ, въ немъ принимающихъ участіе, намъ мало дѣла. Отсюда возникаютъ различные виды исторіи (*der Geschichte*). Прежде всего это исторія (*die Historie*) той или иной моральной вещи, гдѣ отдѣльныя лица интересуютъ насъ лишь какъ участники въ ней (исторія государствъ, городовъ, монастырей и другихъ обществъ, *anderer Gesellschaften*, епископскаго сословія и т. д.); затѣмъ исторія столкновеній (*Händel*) (революціи, убійства, процессы и т. п.) и войнъ, гдѣ опять-таки обращаютъ больше вниманія на результаты самихъ событій, чѣмъ на лица; исторія дѣяній (*der Thaten*), новыхъ и выдающихся, на которыя также обращаютъ вниманіе не изъ-за лицъ, а изъ-за самихъ вещей (первое путешествіе въ восточную и западную Индію и под.); наконецъ, отдѣльныя важныя предпріятія, не выводимыя изъ общаго понятія, а имѣющія свою особенную организацію (постройка пирамидъ въ Египтѣ). Такъ какъ является необходимость обозначить эти исторіи въ противоположность исторіямъ отдѣльныхъ людей особымъ именемъ и подвести ихъ подъ нѣкоторыя общія понятія, чтобы было удобнѣе обо всѣхъ ихъ говорить за разъ, то можно называть ихъ *частными мировыми исторіями* (*die einzeln Weltgeschichte*), потому что такъ называемая мировая исторія состоитъ именно изъ описанныхъ нами вещей. Объ отдѣльныхъ лицахъ здѣсь рѣдко сообщается, развѣ только они оказали вліяніе на извѣстное моральное существо или обнаружили особыя дѣянія и испытали исключительную судьбу. Поэтому, наше *историческое познаніе есть, главнымъ образомъ, познаніе отдѣльныхъ мировыхъ*

sobytii (Unsere haupthistorische Erkenntniss ist daher die Erkenntniss einzelner Weltbegebenheiten).

Обо всѣхъ вещахъ, которыя *суть* или *совершаются*, у насъ есть *общія* понятія, подъ которыя подводятся отдѣльные событія (война, миръ, путешествія, искусства, города и т. д.), но эти общія понятія не составляютъ части историческаго познанія, а возникаютъ изъ него путемъ абстракціи ¹⁾ и помогаютъ намъ легче обозрѣть новые сходные случаи (общее понятіе конгресса даетъ возможность многое напередъ сказать тому, кто знаетъ это понятіе, по сравненію съ тѣмъ, кто его не знаетъ); сами по себѣ эти понятія относятся къ философіи. Отдѣльныя исторіи и вещи отличаются отъ общихъ понятій, подъ которыя онѣ подводятся, *индивидуальными обстоятельствами*, которыя въ общихъ понятіяхъ не содержатся, напримѣръ, всѣ письма суть письма, но всякое письмо есть письмо отъ особаго лица, въ особое мѣсто и въ особое время. Время и мѣсто есть самый короткій способъ для различенія отдѣльныхъ вещей, для различенія людей—имя. Если мы имѣемъ рядъ сходныхъ исторій отдѣльныхъ лицъ, ничто не мѣшаетъ намъ излагать ихъ только въ силу ихъ сходства, хотя бы между ними не было внутренней связи,—ихъ исторія отъ этого мало измѣняется ²⁾.

7. Но подлинно историческій методъ, проникающій къ установленію внутренней связи объединенныхъ въ изложеніи событій раскрывается въ своихъ особенностяхъ только при попыткѣ отвѣтить на вопросъ: какъ достигается въ исторіи *объясненіе* изображаемыхъ ею событій? Согласно общей тенденціи рационализма,—достаточно нами выясненной,—этотъ вопросъ есть вопросъ объ открытіи *ratio*, разумнаго основанія въ потокѣ «случайныхъ» событій и вещей, т.-е. случайныхъ истинъ или «истинъ факта». Мейеръ разрѣшалъ этотъ вопросъ весьма просто, предлагая излагать историческія истины въ порядкѣ ихъ временной и пространственной связи и исходя изъ того предположенія, что міровыя событія на самомъ дѣлѣ такъ связаны другъ съ другомъ причинами и поводами, что нерѣдко представляется

¹⁾ „diese allgemeinen Begriffe aber sind kein Stück der historischen Erkenntniss, sondern entstehen aus derselben durch die Abstraction“. S. 89.

²⁾ Здѣсь мы имѣемъ, очевидно, опредѣленіе такъ называемаго сравнительнаго метода. Ср. также гл. IV, § 15.

возможность пользоваться рационалистической логикой и вывести одно событіе изъ другого ¹⁾). Изъ общаго ученія Хладеніуса объ единичномъ и историческомъ мы въ правѣ уже ожидать много и прежде всего болѣе детальнаго анализа этого центрального и важнѣйшаго вопроса исторической методологіи.

По своему существу этотъ вопросъ заключаетъ въ себѣ двѣ стороны: сторону логическую или методологическую, поскольку рѣчь идетъ о характерѣ историческихъ построеній въ области объяснительныхъ теорій и гипотезъ, и сторону онтологическую, поскольку при этомъ высказываются взгляды о характерѣ самой дѣйствующей причины въ ея особой формѣ дѣйствительнаго бытія. Съ логической стороны этотъ вопросъ имѣетъ въ виду установленіе такой связи между подлежащимъ объясненію фактомъ и объясняющимъ его положеніемъ, которая давала бы право дѣлать отъ послѣдняго дедуктивные выводы и предсказанія, основанныя на необходимости названной связи. Для исторіи здѣсь въ отношеніи достовѣрности открываются весьма печальныя перспективы, если только предвидѣніе дѣйствительно принять за существенный признакъ «научнаго». Преодоленіе скептицизма въ такомъ случаѣ становится возможнымъ только съ помощью анализа самого содержанія объясненія, т.-е. предметнаго характера тѣхъ причинныхъ связей, къ которымъ апеллируетъ объясненіе. Тутъ открывается другая сторона вопроса, вовлекающая въ анализъ принципиальную и метафизическую природу понятія причинности. Хладеніусъ идетъ, такъ сказать, по линіи наименьшаго сопротивленія, усматривая подобно многимъ представителямъ современной философіи въ историческомъ объясненіи чисто психологическую природу. Психологическое объясненіе историческихъ явленій, особенно представляемое по образцу объясненій, имѣющихъ мѣсто въ естествознаніи, натурально приводитъ къ игнорированію цѣлаго ряда логическихъ проблемъ, связанныхъ вообще съ вопросомъ о предѣлахъ всякаго научнаго объясненія и его специфичности, а въ частности связанныхъ съ специфическими понятіями исторіи, какъ развитіе, вліяніе, подражаніе, взаимодѣйствіе и т. п. Разумѣется и здѣсь Хладеніусъ нѣсколько примитивенъ и подчасъ беспомощенъ, но все же онъ интересенъ въ постановкѣ нѣ-

1) Vernunftlehre, § 477.

которыхъ проблемъ, какъ предшественникъ современныхъ учений о психологическомъ объясненіи въ исторіи.

Никто не сомнѣвается,—разсуждаетъ онъ ¹⁾,—что большая часть измѣненій въ тѣлесномъ мірѣ имѣетъ свое основаніе въ предшествующихъ обстоятельствахъ, что они являются *причиной* послѣдующаго, а между тѣмъ до сихъ поръ не было выяснено, какая связь между понятіемъ и познаніемъ причинъ съ другою частью логики, гдѣ рѣчь идетъ о понятіяхъ, сужденіяхъ и умозаключеніяхъ. Но уже въ *Logica practica* ²⁾ авторъ указывалъ, что познаніе причины какой-нибудь вещи состоитъ въ томъ, что изъ интуитивнаго сужденія (*judicium intuitivum*), т.-е. такого, которое получается въ результатъ воспріятія (*Empfindung*) или опыта (*Erfahrung*), создаютъ сужденіе дискурсивное (*judicium discursivum*) и выведенное. Поскольку физика содержитъ въ себѣ общія истины, которыя сперва познаются изъ опыта, *объясненіе* причинъ ничѣмъ не отличается отъ демонстраціи, имѣющей мѣсто въ остальныхъ общихъ истинахъ. Разница только въ нахожденіи такихъ заключеній: при нахожденіи общихъ истинъ, которыя познаются априорно, посылки извѣстны раньше, чѣмъ заключеніе; наоборотъ, въ выводѣ, гдѣ открывается причина какой-нибудь вещи или опыта, заключеніе извѣстно раньше, чѣмъ посылки ³⁾. Однако физики, имѣющіе дѣло съ тѣлесными измѣненіями, интересуются все же *общими* истинами,—къ которымъ принадлежитъ и опытъ,—выводимыми изъ общихъ понятій; они не обращаютъ вниманія на причины отдѣльныхъ единичныхъ событій, за исключеніемъ тѣхъ, которыя въ опытѣ не подошли еще подъ правило. Правиль, или *общаго*, ищутъ они прежде всего, и разъ правило дано, они уже не спрашиваютъ, почему то или иное измѣненіе произошло въ опредѣленный день, часъ, въ опредѣленномъ мѣстѣ. Напротивъ, въ познаніи *исторіи* рѣчь идетъ не о правилахъ и общихъ понятіяхъ событій, а о томъ, почему нѣчто относится къ данному *мѣсту* и къ данному *времени*.

¹⁾ *Achtes Capitel*, von dem Zusammenhange der Begebenheiten und der Geschichte.

²⁾ Lipsiae, 1742. P. 35.

³⁾ Стоитъ отмѣтить аналогичное раздѣленіе видовъ объясненія у Зигварта. *Logik*, § 98ff.

Обычно, когда рѣчь идетъ объ исторіи, подъ нею понимаютъ только событія, относящіяся къ человѣку, поскольку они измѣняются подъ вліяніемъ его разума, воли, внѣшняго положенія. Историкъ принимаетъ во вниманіе физическія вещи лишь постольку, поскольку онѣ являются причинами измѣненій въ душѣ или во всемъ состояніи человѣка. Нужно быть освѣдомленнымъ и о такихъ событіяхъ физическаго міра, какъ землетрясеніе, ливень, но нѣтъ надобности въ изслѣдованіи ихъ происхожденія и причинъ. *Причины, связь, внутренняя зависимость* исторіи относятся къ такимъ событіямъ въ жизни людей, которыя зависятъ отъ ихъ воли, намѣреній, плановъ.

Обращаясь къ изслѣдованію причинъ какого-либо спеціальнаго замысла или плана дѣйствія, мы должны различать: 1) спеціальныя обстоятельства, вызвавшія идеи и дѣйствительное рѣшеніе, 2) спеціальнѣе образъ мышленія, въ силу котораго названнаго обстоятельства разсматривались такъ, что изъ нихъ возникло опредѣленное рѣшеніе. «Обстоятельства», о которыхъ идетъ рѣчь, обыкновенно обозначаются понятіемъ и названіемъ *повода*. Какая же разница между причиной и поводомъ, чѣмъ отличается поводъ отъ другихъ видовъ причинъ? Тамъ, гдѣ мы познаемъ *причину* вещи, мы дѣлаемъ выводъ: событіе, которое выводится изъ своихъ причинъ, является заключеніемъ. Это происходитъ путемъ привлеченія общаго положенія. Напримѣръ, Кай дѣлаетъ завѣщаніе. Почему?—Готовится къ смерти. Получается выводъ: кто готовится къ смерти и имѣетъ причину привести въ порядокъ свое состояніе, тотъ составляетъ завѣщаніе. Кай готовится къ смерти и т. д. Такимъ образомъ, *познать причину какого-нибудь событія* значитъ вывести его изъ другихъ извѣстныхъ событій. Но такое выведеніе представляетъ особую трудности, когда рѣчь идетъ о замыслахъ наиболѣе выдающихся, гдѣ приходится имѣть дѣло, 1) съ *спеціальными обстоятельствами*, отступающими отъ общеизвѣстныхъ видовъ дѣйствій и состояній вещей, и 2) съ *спеціальнымъ образомъ мыслей*, относительно котораго нѣтъ никакихъ общихъ правилъ. Слѣдовательно, если бы даже намъ все, что относилось къ существованію новаго замысла, было само по себѣ извѣстно, мы все-таки изъ этого не могли бы формально получить вывода, а потому, когда имѣютъ дѣло съ такими замыслами, нельзя пользоваться понятіемъ, даже словомъ причина; тогда какъ при обычныхъ событіяхъ оно примѣняется безъ всякаго сомнѣнія.

Но мы не сомнѣваемся, что какъ обычные событія и рѣшенія связаны съ своими предшествующими, такъ и спеціальныя и новыя замыслы возникаютъ тѣмъ же способомъ, именно предшествующія или наличныя обстоятельства побуждаютъ людей къ рѣшенію сообразно *ихъ* способу мышленія и *ихъ* особымъ правиламъ. Получается большая разница только съ точки зрѣнія нашего познанія. Собственно и при спеціальныхъ и новыхъ рѣшеніяхъ, если только намъ достаточно извѣстны обстоятельства, мы можемъ усмотрѣть причину и сдѣлать выводъ, но не можемъ его оформить. Даже въ обыденной жизни, гдѣ мало заботятся о логикѣ, подмѣчено, что въ душѣ происходитъ не одно и то же, когда мы изслѣдуемъ основаніе спеціальныхъ и новыхъ замысловъ и когда мы высказываемъ сужденія объ обычныхъ событіяхъ; эти различныя дѣйствія человѣческаго ума различаются и названіями: обычнымъ событіямъ приписываютъ *причину*, спеціальнымъ и новымъ рѣшеніямъ—*поводъ*. Такимъ образомъ, *поводъ есть* не что иное какъ спеціальныя обстоятельства, которыя благодаря спеціальному образу мыслей вызываютъ въ душѣ какой-нибудь замыселъ или рѣшеніе. Допустимъ, что намъ извѣстенъ *поводъ* къ какому-нибудь замыслу въ какомъ-нибудь *единичномъ* случаѣ, тогда для ознакомленія другихъ мы стараемся представить вкратцѣ спеціальныя обстоятельства и выразить ихъ въ *одномъ* положеніи, равно какъ формулировать *такимъ же образомъ* спеціальныя образы мыслей, чтобы получить отсюда нѣкоторый родъ *вывода*; такъ поводъ получаетъ видъ причины, какъ это обычно имѣетъ мѣсто въ исторіи.

Такимъ образомъ, по Хладеніусу, историческое объясненіе сводится, съ одной стороны, къ указанію нѣкоторыхъ постоянныхъ, «обычныхъ» причинъ, выражающихся въ общихъ понятіяхъ и выводахъ, съ другой стороны, къ указанію частныхъ поводовъ того или иного событія, выражающихся въ формѣ, аналогичной общимъ понятіямъ и выводамъ. Идеально, можно предположить, объясненіе было бы исчерпывающимъ, если бы мы могли перечислить всю совокупность какъ общихъ причинъ даннаго событія, такъ и спеціальныхъ къ нему поводовъ. Однако, какъ въ первомъ случаѣ само общее понятіе служитъ орудіемъ «упрощенія» мысли, такъ и во второмъ можно указать нѣкоторые приемы, облегчающіе задачу исчерпывающаго объясненія.

Часто, изслѣдуя спеціальныя обстоятельства, мы извлекаемъ изъ нихъ то или иное, наиболѣе извѣстное или бросающееся въ глаза, и приписываемъ ему все дѣйствіе и порожденіе замысла и связаннаго съ нимъ рѣшенія. Либо нѣсколько особыхъ обстоятельствъ подводятся подъ одинъ классъ и подъ общее понятіе, которое легче связывается съ другими общими понятіями, и принимаетъ такимъ образомъ видъ (форму) вывода. Но какъ показываетъ анализъ примѣра, приводимаго здѣсь Хладеніусомъ, такимъ упрощеніемъ можно пользоваться какъ орудіемъ, но объясненіе какъ такое, требуетъ исчерпывающаго (по крайней мѣрѣ, въ тенденціи) указанія обстоятельствъ какъ общихъ, такъ и частныхъ. Карль V отрекается отъ престола, побужденіе—его неудачныя экспедиціи: мѣняется счастье, вещь надобдается. Здѣсь мы имѣемъ подобіе кавзальнаго вывода. Но вѣдь не только эти неудачи побудили императора къ столь важному и необычному рѣшенію. Допускаютъ, что къ тому же его побуждали слабѣющія силы и желаніе покоя. Но и при всѣхъ этихъ условіяхъ люди не всегда видѣли достаточно поводовъ къ упомянутому рѣшенію. Остальное вытекало, слѣдовательно, изъ особаго образа мыслей этого монарха. Однако, если бы захотѣли и этому фактору придать логическую форму, мы опять-таки не могли бы воспользоваться ничѣмъ инымъ, какъ формой общаго понятія. Если понадобится объяснить,—говоритъ Хладеніусъ,—особый образъ мышленія, къ которому обращаются при рѣшеніи, то обыкновенно берутъ *ближайшій родъ*, *genus proximum sive speciem*. Такимъ образомъ, въ историческихъ объясненіяхъ мы все же приходимъ къ психологическому объясненію, оставляющему насъ логически неудовлетворенными, такъ какъ въ конечномъ счетѣ приходится апеллировать къ *воле*, побужденія которой для насъ самихъ не всегда ясны и иногда вовсе недоступны для другихъ. Принимая во вниманіе еще постороннія вліянія на нашу волю и ея рѣшенія, мы приходимъ къ неизбежной ограниченности въ нашемъ познаніи причинъ историческихъ событій, которыя никогда совершенно, сполна, не могутъ быть постигнуты. Чтобы достигнуть полноты въ обсужденіи вопроса о факторахъ и причинахъ въ исторіи, Хладеніусъ особенно подчеркиваетъ значеніе, въ качествѣ особаго рода причинъ, тѣхъ противорѣчій и препятствій, на которыя приходится наталкиваться при выполненіи того или другого замысла. Выполненіе дѣянія или намѣренія

непонятно, если не принимать во вниманіе обоихъ моментовъ въ немъ: 1) той части замысла, которая должна быть выполнена, и 2) препятствія, которое обнаружилось и которое должно быть устранено.

Спѣшимъ сейчасъ же подчеркнуть въ высшей степени существенное значеніе этихъ выводовъ, потому что они указываютъ на такое пониманіе Хладеніусомъ историческаго объясненія, которое принципиально отличается отъ физическаго объясненія. Въ послѣднемъ, признавъ постоянство условій и такъ называемыхъ отрицательныхъ причинъ, мы устанавливаемъ *абстрактныя* постоянныя отношенія или законы; конкретное разсмотрѣніе отношеній привело бы къ антифизикѣ. Не то въ историческомъ объясненіи, гдѣ именно въ силу *конкретности* предмета и его объясненія указаніе съ исчерпывающей полнотой не только дѣйствующихъ причинъ, но и такъ называемыхъ условій и отрицательныхъ причинъ, есть необходимое логическое требованіе.

Такимъ образомъ, въ историческомъ объясненіи мы наталкиваемся на цѣлый рядъ затрудненій, которыя логика вовсе не предвидитъ или игнорируетъ. Дѣйствительно, въ логикѣ принято связъ положеній и истинъ устанавливать исключительно въ *выводахъ*, и это справедливо, такъ какъ при этомъ имѣютъ въ виду *общія* истины. Отсюда можетъ возникнуть мысль, что и *историческія* истины устанавливаютъ свои связи въ видѣ *выводовъ и демонстрацій*, когда мы изслѣдуемъ причины событій. Установленіе причинъ въ физическомъ мірѣ есть демонстрація, потому что въ физикѣ рѣчь идетъ не объ единичныхъ событіяхъ, а прежде всего о правилѣ и общемъ положеніи, къ нимъ относящимся. Такъ какъ въ изложеніи исторіи также рѣчь идетъ о причинахъ, то намъ легко можетъ показаться, что событія слѣдуютъ изъ предшествующихъ такъ же, какъ *заключенія* вытекаютъ изъ посылокъ, и что это выполняется съ помощью выводовъ и силлогизмовъ. Но тутъ обнаруживается громадное различіе: въ *общихъ* истинахъ одно слѣдуетъ изъ другого, или одно уже содержится *въ другомъ*; въ истинахъ историческихъ ни въ коемъ случаѣ нельзя утверждать, что *послѣдующее* содержится въ *предшествующемъ*. Не входя въ метафизическія изслѣдованія вопроса о томъ, какъ въ отдѣльныхъ *субстанціяхъ* возникаютъ другъ изъ друга измѣненія, мы можемъ попытаться точнѣе опредѣлить, что должно разумѣть подъ предшествующимъ и послѣ-

дующимъ. Рѣчь идетъ у насъ объ историческомъ познаніи: то, что намъ о вещахъ, которыя суть или совершаются, неизвѣстно, относится къ *исторіи, какъ процессу*, но не къ *исторіи, какъ наукѣ*, не къ историческому познанію. Слѣдовательно, предшествующее есть то, что мы знаемъ о прошломъ, а послѣдующее то, что мы знаемъ или можемъ знать о послѣдующемъ. Вопросъ; стало быть, здѣсь не въ томъ, какъ послѣдующее само по себѣ слѣдуетъ изъ предшествующаго, что есть вопросъ метафизическаго изслѣдованія, а какъ *послѣдующее*, которое мы знаемъ, слѣдуетъ изъ *предшествующаго, которое мы также знаемъ?* ¹⁾

Поэтому, съ самаго начала мы различали *исторію* отъ *познанія* исторіи, откуда возникаетъ величайшее различіе между познаніемъ *общимъ* и *историческимъ*. Первое есть исключительно *человѣческое познаніе* и произведеніе человѣческаго ума, *исторія* не есть человѣческое познаніе, она происходитъ и тогда, когда никого нѣтъ, кто бы ее познавалъ ²⁾. Исторія только должна стать *человѣческимъ познаніемъ*, но въ силу нашего ограниченнаго познанія она никогда не достигнетъ того, чтобы все *выразить* и какъ бы отпечатлѣть, что содержится въ исторіи само по себѣ. Въ исторіи, собственно говоря, нѣтъ ничего скрытаго, но для нашего познанія многое, даже большая часть, скрыто. Уже въ физическомъ мірѣ есть много скрытаго отъ нашихъ чувствъ, много для нихъ слишкомъ отдаленнаго или мелкаго, тѣмъ болѣе въ *человѣческой душѣ*, отъ которой зависитъ большая часть нашего историческаго познанія: даже ясныя мысли другого мы познаемъ только въ формѣ словъ, громадное количество нашихъ представленій неясны и расплывчаты, душевное состояніе непрерывно измѣняется, степени нашихъ чувствованій окончательно неопредѣлимы, понятія смѣшаны, предвзяты и т. д.; многое, наконецъ, въ исторіи просто скрывается изъ соображеній моральныхъ и политическихъ. Такимъ образомъ, въ историческомъ изложеніи установить связь въ видѣ выводовъ въ силу недостающихъ, скрытыхъ или замолченныхъ обстоятельствъ, невозможно, какъ невозможна была бы демонстрація,

¹⁾ Allg. Gw., S. 262—263.

²⁾ Allg. Gw., S. 263, „Jene ist lauter menschliche Erkenntniss, und ein Werck des menschlichen Verstandes: die *Geschichte* aber ist nicht menschliche Erkenntniss, sondern sie ist vorhanden, wenn auch niemand vorhanden wäre, der sie erkennete“.

если бы у насъ не хватало нѣсколькихъ принциповъ. Мы какъ бы возстанавливаемъ цѣлое изъ обломковъ. Это лучшее доказательство того, что историческое познаніе не можетъ быть связано съ помощью логическихъ выводовъ.

Такимъ образомъ, если намъ кажется, что мы проникаемъ въ причины событія и мы сдѣлали выводъ, заключеніемъ котораго является событіе, причину котораго мы изслѣдуемъ, мы никогда не получимъ вывода по всей формѣ. Это относится даже къ самымъ понятнымъ событіямъ, въ причинахъ которыхъ никто не сомнѣвается, гдѣ рѣчь идетъ о томъ, что необходимо *должно быть сдѣлано*. Если бы мы заключали: пастухи стерегутъ свои стада; Кай—пастухъ, слѣдовательно, онъ стережетъ свое стадо, мы не могли бы быть увѣрены въ заключеніи. Если мы передѣлаемъ большую посылку: пастухи должны стеречь свое стадо и т. д., мы все же не могли бы утверждать, что есть въ *дѣйствительности*. Это проистекаетъ отъ наличности въ человѣческихъ дѣйствіяхъ *воли* и *свободы*. Но воля, мы знаемъ, управляется нашимъ разумомъ. Поэтому, если мы до извѣстной степени видимъ, что человѣкъ поступаетъ отчасти сообразно природѣ внѣшнихъ вещей, его окружающихъ, отчасти сообразно его хорошимъ или дурнымъ склонностямъ, мы считаемъ, что вполне понимаемъ причины событій, такъ какъ хотя дѣйствіе еще изъ этого не слѣдуетъ, но остальное мы относимъ на счетъ его свободы. Такимъ путемъ мы приходимъ къ тому, что можетъ быть названо *историческимъ объясненіемъ* ¹⁾, какъ установленіемъ естественнаго и разумнаго основанія излагаемыхъ событій.

Итакъ, если мы возьмемъ два событія, которыя не только слѣдуютъ одно за другимъ, но даже вытекаютъ одно изъ другого, мы все же не можемъ установить между ними отношенія посылки и заключенія, такъ какъ послѣдующее только отчасти находитъ себѣ основаніе въ предшествующемъ. Ничего нѣтъ естественнаго, что убійца долженъ быть заключенъ въ тюрьму, это не только *можетъ*, но и *должно* быть. Между тѣмъ, если мы ничего не знаемъ, кромѣ того, что *кто-то* совершилъ убійство, никакое остроуміе или умозаключеніе не скажетъ намъ о томъ, что онъ былъ арестованъ; онъ могъ скрыться по небрежности соот-

¹⁾ Хладеніусъ, разумѣется, отличаетъ это *логическое объясненіе* (Erklären) отъ простаго *изъясненія* (Erläutern), имѣющаго въ виду предотвратить ложное пониманіе изложенія. Allg. Gw., S. 271, ср. S. 146.

вѣтствующихъ лицъ или даже помимо ихъ вины. Но если онъ дѣйствительно былъ арестованъ, то причиной этого на-ряду съ его дѣянiемъ является предусмотрительность судьи, равно какъ и усердiе его подчиненныхъ. Какъ *вытекаетъ* одно *событiе* изъ другого и какъ вытекаютъ другъ изъ друга *общiя истины*, это вещи, различающiяся, какъ небо отъ земли, и въ высшей степени необходимо различать эти оба вида связи. Мы должны ввести особое слово для обозначенiя связи событiй, для отличiя ея отъ связи посылокъ въ выводахъ. Нѣмецкое выраженiе: *es f\u00fcgte sich* даетъ намъ возможность выбрать, какъ наиболѣе удобное слово, *F\u00fcgung*. Напр., такъ мы связываемъ двѣ вещи, какъ связаны члены въ одномъ суставѣ или прутья корзины, въ дѣйствительности одинъ внѣ другого и отличенъ отъ него, а между тѣмъ всякiй считаетъ, что они находятся въ связи.

Исторiя, поэтому, есть рядъ событiй, другъ къ другу подходящихъ и другъ съ другомъ связанныхъ. *Общiя истины* различаются, съ одной стороны, какъ *аксиомы*, съ другой, какъ слѣдствiя, королларiи и теоремы; отношенiе между ними таково, что кто знаетъ первыя, можетъ путемъ размышленiя найти послѣднiя. Въ событiяхъ такое дѣленiе немыслимо; то и другое здѣсь случайно; всякое послѣдующее событiе должно познаваться какъ и предшествующее съ помощью *интуитивнаго сужденiя*. Поэтому, историческое познанiе есть рядъ чистыхъ интуитивныхъ сужденiй, которыя распространяются отъ одной души къ другой черезъ посредство сообщенiй, рассказовъ, извѣстiй, высказыванiй и т. д. Но если искать аналогичнаго различенiя историческихъ положенiй и стараться найти нѣчто подобное основоположенiямъ демонстрацiи, то это должно происходить совершенно инымъ способомъ. Это связано съ вопросомъ о происхожденiи исторiи,—мы видѣли, что здѣсь предполагается *поводъ*, изъ котораго истекаетъ замысль и дѣянiе, влекущiе за собою многочисленныя слѣдствiя. *Поводъ* есть нѣчто, что находится *внѣ* исторiи и отъ нея отличенъ, хотя необходимъ для познанiя событiя, давая понять до извѣстной степени его причину. *Первое* по времени событiе, относящееся къ данной исторiи, отмѣчается какъ *начало* ея и всѣхъ послѣдующихъ событiй, оно можетъ быть названо *основанiемъ* исторiи (по-латыни здѣсь лучше пользоваться словомъ *cardo*, чѣмъ словомъ *principium*, которое обычно прилагается къ истинамъ *общимъ* и которое можетъ здѣсь прiйти въ

голову, но оно не имѣетъ ничего общаго съ *началомъ* исторіи). Что касается событій, слѣдующихъ за первымъ, «связанныхъ» съ нимъ, то ихъ можно обозначить словомъ *послѣдствіе*, которое и прежде отличали отъ слѣдствія въ силлогизмѣ и которое, слѣдовательно, не можетъ вызвать недоразумѣній.

8. Своимъ пониманіемъ задачъ исторіи, какъ науки, яснымъ сознаниемъ необходимости особаго логическаго ученія о исторіи и ея методѣ, Хладеніусъ является первымъ, пытавшимся на дѣлѣ разрѣшить новыя задачи новой науки. Тотъ фактъ, что Хладеніусъ остался одинокимъ, показываетъ только, какъ онъ опередилъ свое время. Не можетъ Хладеніусъ быть учителемъ и въ наше время для насъ. Но это не даетъ намъ права ни игнорировать его, ни отрицать правильности нѣкоторыхъ постановокъ вопросовъ у него.

Въ то время какъ Вольфъ въ силу внутреннихъ особенностей воспринятаго и усвоеннаго имъ лейбническаго раціонализма только «оставляетъ мѣсто» для логики исторіи, но въ то же время обнаруживаетъ сильную тенденцію къ отождествленію *научнаго* съ *общимъ*, Хладеніусъ расширяетъ значеніе науки, не только разсматривая какъ ея законный объектъ познаніе единичнаго, но и дѣлая серьезную попытку къ созданію новаго логическаго ученія о немъ и о методахъ его научнаго изученія. Правда, указаніе на единичное само по себѣ еще не опредѣляетъ предмета науки, это есть только указаніе на характеръ неповторяемости, множественности объектовъ. Общее понятіе остается логическимъ орудіемъ историческаго мышленія, хотя способъ его примѣненія въ послѣднемъ случаѣ иной. Но тѣмъ болѣе возбуждается потребность раскрыть многозначную роль «общаго». «Общее» подъ анализомъ Хладеніуса раскрываетъ присущую ему многозначность, и Хладеніусъ очень искусно фиксируетъ основные его смыслы: общее конкретное (*communis*), какъ общее множества со своимъ специфическимъ выраженіемъ въ *loci communes* и общее абстрактное (*generalis*), хорошо намъ знакомое изъ традиціонной логики. Здѣсь раціонализмъ въ наибольшей, можетъ быть, степени демонстрируетъ свое чутье въ области логическаго движенія мысли.

За формами специфической данности историческаго предмета этотъ послѣдній обнаруживается у Хладеніуса съ такими специфическими признаками, которые обязываютъ къ нѣкоторой об-

шей теоріи предмета, отличающейся весьма существенно отъ привычныхъ намъ въ логикѣ отношеній родовыхъ и видовыхъ понятій. Все ученіе о сужденіи и выводѣ, поскольку оно покоится только на отношеніяхъ *объемовъ* рода и вида, должно подвергнуться радикальному пересмотру, и мы имѣемъ дѣло не только съ *новой главой* въ логикѣ: ученіемъ о множествахъ, коллективномъ предметѣ, «общихъ мѣстахъ» и своеобразныхъ формахъ вывода, но, оказывается, что и старое прямолинейное обобщеніе *всѣхъ* «общихъ» сужденій и выводовъ должно быть подвергнуто пересмотру съ цѣлью отдѣленія въ немъ того, что дѣйствительно носить рационально-философскій характеръ, отъ того, что не идетъ дальше *logum communiū* житейскаго обихода. Исторія, какъ наука, обрисовывается передъ нами съ своеобразными чертами *suū generis* знанія, отличнаго отъ абстрактнаго знанія философіи и математики, и близкаго по своей конкретности живому опыту социальнаго человѣка.

Съ другой стороны, та же изошренность рационализма не позволяетъ ему такъ легко раздѣлаться съ «сужденіями воспріятія», еще разъ показывая, насколько рационализмъ стоялъ въ этомъ отношеніи выше Канта: для послѣдняго сужденія воспріятія *не* заслуживаютъ вниманія, потому что онѣ не суть сужденія опыта, для рационализма, въ лицѣ Хладеніуса, именно потому, что они отличаются отъ опыта, они заслуживаютъ особаго логическаго вниманія, и ихъ анализъ въ результатѣ, оказывается, проливаетъ свѣтъ и на самое теорію опыта.

Изъ двухъ указанныхъ нами ¹⁾ путей къ разрѣшенію проблемы историческаго познанія Хладеніусъ выбираетъ второй путь: расширенія содержанія логики включеніемъ въ ея содержаніе этой новой проблемы. Способъ, какимъ Хладеніусъ подходитъ къ рѣшенію, обнаруживаетъ въ немъ живое чутье *всѣхъ тѣхъ* разнообразныхъ задачъ, какія выдвигаются при обсужденіи теоріи исторіи. Мы оставили безъ изложенія его соображенія эвристическаго характера и остановились только на мысляхъ тѣсно связанныхъ съ чисто логической проблемой историческаго предмета и его метода. Но нельзя упускать изъ-за этого, что въ своемъ способѣ подхода къ предмету историческаго Хладеніусъ далеко уходитъ впередъ по сравненію съ Вольфомъ, показывая самый

1) См. выше, стр. 378.

путь и приемы «вылуценія» историческаго предмета ¹⁾, который и обсуждается имъ въ его логическомъ значеніи уже въ своемъ «очищенномъ» видѣ. Теорія историческаго познанія у Хладеніуса прежде всего поднимаетъ свои *собственные* вопросы о довѣрїи къ «авторитету», о вѣроятности и достовѣрности источника и свидѣтеля. Для *логики* это вопросъ второстепенный самъ по себѣ, но онъ долженъ оказывать косвенно на нее существенное вліяніе, побуждая ее къ постановкѣ *новыхъ* проблемъ и разрушая, во всякомъ случаѣ, догматическую увѣренность въ томъ, что излюбленная ею *демонстрація* есть единственный приемъ логическаго изложенія въ *фактически* осуществляющейся наукѣ. Съ другой стороны, его теорія историческаго познанія не даетъ успокоиться лежащему въ основѣ логики ученію о предметѣ на томъ убѣжденіи, что просто чувственно данное и рационально усматриваемое исчерпываютъ все содержаніе предмета своими формами. Сознаніе семіотическаго значенія историческихъ источниковъ познанія должно поставить на очередь совершенно новый вопросъ о той специфической данности предмета, при которой только поднимается вопросъ объ его предварительной интерпретаціи и о роли достигаемаго ею уразумѣнія предмета для всего нашего познанія.

Исторія изучаетъ то, — говоритъ Хладеніусъ, — что есть или совершается. Но мы можемъ сказать, что всякое содержаніе сознанія, которому мы приписываемъ дѣйствительное, а не только логическое бытіе, мы склонны разсматривать, какъ воспрїятіе ²⁾, т.-е. такое содержаніе есть конкретное содержаніе или конкретный предметъ. Сужденіе, выражающее отношенія въ сферѣ такого содержанія, прежде всего есть сужденіе о конкретномъ, то, что Хладеніусъ называетъ интуитивнымъ сужденіемъ. Этотъ видъ сужденія онъ рѣшительно отличаетъ отъ сужденій опыта содержащихъ въ себѣ общія (абстрактныя) отношенія, какъ ему

1) См. выше, стр. 382.

2) Разумѣется, мы беремъ здѣсь воспрїятіе не въ смыслѣ простой совокупности ощущеній, а именно какъ построеніе нѣкотораго содержанія эмпирическаго сознанія, подобно тому, какъ это опредѣляется примѣнительно къ исторїи въ Историкѣ Дройзена. „Die unmittelbare Wahrnehmung, die subjective Auffassung der wahrgenommenen zu prüfen, zu verificiren, zu objectiver Kenntniss umsuformen, ist die Aufgabe der historischen Wissenschaft“.

Grundriss d. Historik, § 4.

удается, на нашъ взглядъ показать это, когда онъ поправляетъ въ этомъ вопросѣ Вольфа. Такимъ образомъ, предметъ исторіи, по Хладеніусу, съ логической точки зрѣнія есть конкретный предметъ.

Рѣшительное выдѣленіе особаго логическаго предмета исторіи обязываетъ и къ раздѣленію методовъ наукъ и, слѣдовательно, самихъ наукъ. И здѣсь, мы видимъ, Хладеніусъ послѣдовательно завершаетъ Вольфа. Для Вольфа въ концѣ концовъ существуетъ только одно знаніе, въ которомъ онъ различаетъ лишь ступени совершенства: историческое знаніе—низшая ступень, математическое — высшая. Хладеніуса не удовлетворяетъ такое рѣшеніе вопроса и онъ защищаетъ самостоятельность историческаго общаго познанія *наряду* съ познаніемъ абстрактно-общимъ. Такое слишкомъ общее дѣленіе заставляетъ отнести къ области историческаго познанія въ сущности всю природу въ ея цѣломъ, какъ физическое, такъ и духовное. Но въ то же время не подлежитъ сомнѣнію, что физическій міръ изучается и съ помощью абстрактныхъ понятій. Хладеніусъ это подчеркиваетъ, говоря о разницѣ объясненія у физика и историка. Поэтому, не отказываясь отъ этого дѣленія, какъ принципиально правильнаго, Хладеніусъ соглашается, что именно область объектовъ духовныхъ есть по преимуществу область, гдѣ примѣняется историческій методъ. Но духовное, какъ объектъ, все еще остается неопредѣленнымъ. Именно въ пору спекулятивной психологіи должно было казаться особенно неяснымъ, какъ возможно приложеніе историческаго (эмпирическаго) метода къ такому объекту, какъ духъ. Здѣсь мы встрѣчаемъ самое узкое опредѣленіе объекта приложенія историческаго метода, т.-е. объекта исторіи какъ науки, но за то опредѣленіе, отмѣчающее дѣйствительные признаки его: такимъ объектомъ является *моральное существо* ¹⁾. Поясненія, которыми Хладеніусъ сопровождаетъ это опредѣленіе, остаются цѣнными и для насъ. Моральное существо—объектъ исторіи не какъ такое и не какъ психологическая абстракція,—это, собственно говоря, какъ объективированный духъ, такъ и

¹⁾ Позволю себѣ сопоставить съ этимъ опредѣленіемъ слова Дройзена: „In der Gemeinschaft der Familie, des Staates, des Volkes u. s. w. hat der Einzelne über die enge Schranke seines ephemeren Ich hinaus sich erhoben, um, wenn ich so sagen darf, aus dem Ich der Familie, des Volkes, des Staates zu denken und zu handeln“. Grundriss d. Historik. Lpz., 1868. Beilagen. S. 58.

вещь, ставшая въ рукахъ человѣка орудіемъ, направленнымъ на выполненіе его воли. Существеннымъ признакомъ воли, становящейся «соціальной волей», является то обстоятельство, что преслѣдуемая ею цѣль не есть цѣль индивидуальная, съ прекращеніемъ индивидуальной воли исчезающая. Вслѣдствіе чего для историческаго разсмотрѣнія остается цѣннымъ не столько психологическая внутренняя сторона вещи, сколько ея форма (die Gestalt oder Verfassung), выражающаяся въ нѣкоторой внѣшней организаціи.

Опредѣленіе предмета историческаго какъ «моральной сущности», вступающей въ ряды научно изучаемыхъ предметовъ только въ своемъ обьективированномъ («видимомъ») образѣ, даетъ возможность Хладеніусу завершить чисто рачіональную идею объясненія изъ внутренней «сущности», какъ ratio объясняемаго факта. Нельзя не поставить въ связь съ этимъ и его различенія причинъ событій, дѣющихся и повторяющихся, выражающихся, слѣдовательно, въ общихъ понятіяхъ, и поводовъ, исключительныхъ и единичныхъ (творческихъ?) моментовъ въ объясненіи историческихъ событій. Это различеніе безспорно намѣчаетъ границы примѣненія тѣхъ и другихъ. Но конкретнымъ выраженіемъ внутренне объясняющаго фактора у Хладеніуса является, въ концѣ концовъ, все же человѣческая воля, и, такимъ образомъ, на-ряду съ привлеченіемъ къ этому объясненію внѣшнихъ условій и причинъ, на-ряду съ объясненіемъ изъ внѣшнихъ «матеріальныхъ» причинъ, имъ выдвигается значеніе психологическаго фактора, какъ руководящаго историческимъ процессомъ. Едва ли можно особенно нападать на Хладеніуса за совершаемую имъ такимъ образомъ логическую ошибку, состоящую въ игнорированіи имъ самимъ установленной специфичности предмета исторіи и вытекающей изъ этого требованія специфичности историческаго объясненія ¹⁾, если мы вспомнимъ, что ту же ошибку повторяетъ большое количество современныхъ логиковъ, достаточно указать только на Вундта или на такого воплѣ авторитетнаго логика, какъ Зигвартъ. Во всякомъ случаѣ, господствующая до сихъ поръ неясность въ этомъ пунктѣ, связанная съ невыясненностью вопроса о «границахъ научнаго объ-

¹⁾ Строго говоря, признаніе специфичности историческаго предмета и объясненія принуждаетъ признать психологическій факторъ также факторомъ въ исторіи *внѣшнимъ*, «матеріальнымъ».

ясненія» не есть *индивидуальный* недостатокъ Хладеніуса... Болѣе важнымъ кажется намъ, подчеркнуть *формальную* сторону этого вывода Хладеніуса, которая состоитъ исключительно въ послѣдовательномъ завершеніи рационалистической идеи о необходимости привлеченія къ научному объясненію имманентнаго фактора, опредѣляемаго по *сущности* соотвѣтственнаго предмета. И можно только удивляться, что, дѣлая здѣсь ошибку по существу, Хладеніусъ тѣмъ не менѣе не проглядѣлъ того, что въ своемъ логическомъ выраженіи историческое объясненіе принципиально отличается отъ другихъ видовъ объясненія, мысль, которая подчеркнута имъ введеніемъ особаго термина, Fügung, для характеристики конкретно-дѣйственныхъ связей, подлежащихъ выраженію въ историческихъ выводахъ и объясненіяхъ.

Но въ особенности въ заслугу Хладеніусу нужно поставить, принимая во вниманіе этотъ его психологистическій уклонъ, что онъ тѣмъ не менѣе не нарушилъ того основнаго принципа рационалистической, — слѣдовательно, и *всякой*, — логики, согласно которому основой всякаго спеціальнаго научнаго знанія являются философскія дисциплины: онтологія и логика. Современный психологизмъ въ историческомъ объясненіи заходитъ слишкомъ далеко, провозглашая вмѣстѣ съ признаніемъ необходимости психологическихъ объясненій въ исторіи *психологію* основой исторіи и всѣхъ такъ назыв. «наукъ о духѣ». Уже по смыслу общаго положенія Вольфа о томъ, что историческое познаніе служитъ основой (fundamentum) философскаго познанія ¹⁾, и по его примѣненію къ психологіи, гдѣ эмпирическая психологія, «исторія души», содержитъ въ себѣ источникъ, начала, психологіи рациональной, видно, что исторія должна составлять базисъ психологіи ²⁾, а не обратно. Логическій анализъ предмета исторіи Хладеніусъ ведетъ тѣмъ же путемъ, — Allgemeine Geschichtswissenschaft должна составлять новую главу въ *логикѣ*, а не въ психологіи, ибо *исторія на психологіи не основывается*. Исторія есть «колыбель человѣческаго знанія», — такъ формулировалъ нѣсколько позднѣе (въ 1776 г.) эту простую и здравую мысль рационализма лейбниціанецъ Вегелинъ; исторія доставляетъ эмпирическія основанія не только для права, этики, политики,

¹⁾ D. Pr. § 10, см. статью „Къ исторіи рационализма“, стр. 10, пр. 4.

²⁾ Ps. rat. § 3, In *Psychologia rationali principia demonstrandi petenda sunt ex Ontologia, Cosmologia et Psychologia empirica*.

но преимущественно и для психологiи, для которой служить какъ бы «оригинальнымъ текстомъ» ¹⁾. И только психологизмъ локковскаго эмпиризма (какъ, напримѣръ, у Изелина или Фергюсона) впервые даетъ философіи Просвѣщенія поводъ къ тому, чтобы это ясное положеніе перевернуть вверхъ ногами и, при поддержкѣ со стороны механизма кантовской метафизики, задержать развитіе правильныхъ взглядовъ на природу исторической науки и ея объясненій.

Г. Шпетъ.

¹⁾ *Weguelin*, Sur la Philosophie de l'Histoire. 5. Mémoire. Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale à Berlin. Année, 1776. P. 438, 436.

О понятіи естественнаго права у Канта и Гегеля.

Возрожденіе идеализма въ морали и философіи права привело къ рѣзкой и отчетливой формулировкѣ дуализма бытія и долженствованія, къ противопоставленію сущаго и должнаго, какъ двухъ оторванныхъ другъ отъ друга и другъ друга исключаютшихъ сферъ. Если природа съ ея неизмѣнными и ненарушимыми законами заполнила собою область бытія, то мораль и правобудучи отнесены къ области долженствованія, тѣмъ самымъ должны быть лишены всякаго бытія. Таковъ основной выводъ этого ученія, неразрывно связаннаго съ именемъ Канта. На одной сторонѣ—законъ природы, какъ выраженіе царства необходимости, на другой—законъ морали и права, какъ выраженіе царства свободы; на одной сторонѣ—бытіе, на другой—отвлеченное долженствованіе. Выводъ этотъ обусловливается пониманіемъ права и морали, какъ нормы, какъ закона, правила, заповѣди, тѣмъ *отвлеченнымъ нормативизмомъ*, для котораго вся личность нравственности и права исчерпывается всеобщимъ и въ этой всеобщности абстрактнымъ правиломъ, нормой. Единственная реальность права и нравственности есть реальность ихъ, какъ нормы долженствованія. Такъ и только такъ, — утверждается здѣсь, — можетъ быть обоснована ихъ независимость отъ законовъ природы, ихъ автономія въ отношеніи къ теоретическому естествознанію. Въ этомъ пониманіи наука о нравственности есть система нравственныхъ заповѣдей, противорѣчащихъ дѣйствительности и никогда сполна въ ней не реализованныхъ, а наука о правѣ есть формальный анализъ правовыхъ заповѣдей, юридическихъ нормъ, въ ихъ отрывѣ отъ социальной, психоло-

гической и всякой иной дѣйствительности. Таковы вершины отвлеченнаго нормативизма, достигаемая имъ, съ одной стороны, въ отвлеченномъ морализмѣ, въ наши дни представленномъ лучше всего толстовствомъ, съ другой стороны, въ отвлеченномъ формализмѣ юридической методы, разрывающей связь между правомъ, какъ абстрактной нормой, и правомъ, какъ нѣкоторымъ конкретнымъ социальнымъ построениемъ. Мысль о томъ, что право есть норма, что право есть правило долженствованія, настолько понятна и доступна юристу, что ее нѣтъ надобности ни настойчиво повторять, ни доказывать. Что юридическіе и моральные законы, съ одной стороны, и законы природы, съ другой, не одно и то же и что ихъ не слѣдуетъ смѣшивать и что никогда не удастся растворить законы морали и права въ законахъ природы, какъ это пробовалъ сдѣлать Спиноза,—это слишкомъ очевидно для юриста. Еще Монтескье указывалъ на измѣнчивость человѣческихъ законовъ на ряду съ неизмѣнностью законовъ природы ¹⁾ и еще Руссо было ясно, что «*quand on aura dit ce que c'est qu'une loi de la nature, on n'en saura mieux ce que c'est qu'une loi de l'état*» ²⁾.

Но если право есть норма, если право есть долженствованіе, то значить ли это, что право лишено бытія; развѣ, будучи долженствованіемъ, право не можетъ быть въ то же время и бытіемъ? Не бытіемъ природнымъ, не бытіемъ въ предѣлахъ физики и механики, но бытіемъ долженствованія, особымъ царствомъ бытія, облачающимъ заповѣди и нормы въ плоть и кровь живой, конкретной дѣйствительности? И тогда право и мораль не есть только норма, но и конкретная часть той цѣлокупности, которая именуется человѣческой культурой. Тогда право и мораль суть не субъективно воспринимаемыя правила и заповѣди, а объективно-наличныя, созерцаемыя, какъ бы ощутимыя учрежденія и организаціи, въ которыхъ движется духовная дѣятельность человѣка и которыя укрѣпляютъ и оживляютъ человѣка въ его духовномъ творествѣ. Право и мораль суть дѣйствительность объективныхъ учреждений: государство, семья, церковь, союзы и общества—вотъ подлинная реальность права и морали, вотъ долженствованіе, получившее свое осуществленіе въ дѣй-

¹⁾ L'esprit des lois. L. I, ch. I.

²⁾ Contrat social. II, ch. 6.

ствительности, долженствованіе, ставшее бытіемъ. Въ этомъ пониманіи право уже не стоитъ въ противоположности дѣйствительности, какъ должное, оно уже не оторвано отъ бытія, какъ нѣчто ему потустороннее. Оно уже не есть отвлеченное отрицаніе бытія, а положительное его преобразованіе, и бытіе уже не есть лишенная свѣта и разума необходимость, а просвѣтленная и оплодотворенная духовность. Есть разумъ въ дѣйствительности гораздо болѣе высокій и совершенный, чѣмъ отвлеченный человѣческій разумъ, держающій произносить свои безапелляціонные приговоры надъ результатами долгаго историческаго процесса. Правда жива не въ видѣ абстрактнаго правила или закона, доступна лишь индивидуальному сознанію, а въ видѣ конкретной наличности, объективно констатируемой и какъ бы доступной непосредственному созерцанію ¹⁾. Правда не есть нѣчто потустороннее бытію и раскрывающееся намъ лишь какъ отвлеченное долженствованіе, правда—есть внутренній разумъ дѣйствительности, той конкретной дѣйствительности, которую осуществляетъ духъ каждаго отдѣльнаго народа ²⁾. Правда не есть безплотная и абстрактная норма, а живая и живящая, конкретная «нравственная субстанція» ³⁾. Таково другое воззрѣніе на сущность морали и права, которое вырастаетъ непосредственно изъ борьбы съ дуализмомъ кантовскаго идеализма.

Если вмѣстѣ съ кантовскимъ идеализмомъ мы признаемъ, что реальность права и морали есть реальность долженствованія (Sollen), по самому существу дѣла индивидуально реализуемаго то сферой осуществленія этическихъ задачъ окажется прежде всего индивидуальное сознаніе. Свободное и сознательное усвоеніе закона и свободное и сознательное *индивидуальное* выполненіе его—вотъ все, чего требуетъ отъ насъ этого рода этика. Государство, церковь, общества не имѣютъ самодовлѣющей нравственной цѣнности, подлинное царство нравственности «внутри насъ», въ нашемъ уваженіи къ закону, а всѣ внѣшнія учрежденія въ лучшемъ случаѣ — средства для достиженія этой

1) Hegel. Ueber die wissenschaftl. Behandlungsarten des Naturrechts (Werke, Bd. I), S. 357.

2) Hegel. Encyclopädie der philos. Wissensch. Th. III Philosophie des Geistes, (Werke, Bd. VII), S. 391.

3) Hegel. Phänomenologie des Geistes., русск. пер. 1913 г., стр. 208, 214, Енс. III, 391, 438.

главной нравственной задачи. Толстой лишь послѣдовательно и до конца додумалъ точку зрѣнія Канта, когда призналъ всю область внѣшней культуры, всю совокупность объективированнаго Добра балластомъ и препятствіемъ къ подлинному торжеству нравственности. Отвлеченный нормативизмъ есть отрицаніе культуры и исторіи.

Другое изъ упомянутыхъ нами воззрѣній признаетъ за государствомъ, церковью, обществомъ и т. п. самодовлѣющее нравственное значеніе. Нравственная задача достигается именно въ этихъ объективныхъ проявленіяхъ Добра, именно этой реализаціей его во власти вздымающихся надъ индивидомъ социальныхъ цѣлхъ. Если для перваго—ученіе о правѣ и морали есть прежде всего ученіе о нормахъ, то для втораго ученіе о правѣ и морали есть въ своемъ высшемъ выраженіи философія культуры и философія исторіи. Моральность, какъ чистота индивидуальнаго настроенія, есть низшая задача. «Быть нравственнымъ—это значить жить согласно нравамъ своей страны» ¹⁾. «Нравственность индивида есть ударъ пульса всей системы» ²⁾. Если нравственность есть норма, то что же лучше, какъ поставить индивида лицомъ къ лицу съ этой нормой и не мѣшать ему въ свободномъ усвоеніи этой нормы. Развѣ не оправдана тогда вся разрушительная проповѣдь Толстого. Уже Гегель ясно сознавалъ этотъ выводъ, когда говорилъ, что «принципы моральности дѣлаютъ невозможною объективную нравственность (Sittlichkeit) и даже явно ее уничтожаютъ и встаютъ противъ нея» ³⁾. Но если, наоборотъ, нравственность есть нѣкоторая конкретная субстанція, то что же лучше, какъ сдѣлать себя частью этой субстанціи, какъ дать себя поглотить этой субстанціей, какъ жить ея дыханіемъ, питаться ея соками. Во всей глубинѣ встаетъ передъ нами отвѣтъ пифагорейца на вопросъ о наилучшемъ воспитаніи юноши: «сдѣлай его гражданиномъ хорошаго государства». Гражданинъ хорошаго государства — вотъ разрѣшеніе нравственной задачи, противоположное разрушительному индивидуализму толстовской моральности.

Около этой противоположности, около этой антиноміи вращаются основные вопросы морали и философіи права. Если Со-

¹⁾ Hegel, Werke I (Naturr.), S. 400.

²⁾ Тамъ же, S. 396.

³⁾ Grundlinien der Philosophie des Rechtes, Lpz. 1911, S. 47.

кратъ, а вслѣдъ за нимъ стойки были представителями того «моральнаго» міросозерцанія, для котораго подлиннымъ субъектомъ нравственнаго дѣла былъ отдѣльный человѣкъ, то уже для Платона, согласно вполнѣ греческому воззрѣнію, государство и полиѣ, и совершеннѣе реализуетъ справедливость. Государство есть субъектъ нравственнаго дѣла. Это большой человѣкъ, на которомъ виднѣе и нагляднѣе осуществляется справедливость. Въ этомъ случаѣ объективная организація общества и внѣшній критерій социальнаго, а не внутренней личнаго совершенства опредѣляетъ мѣру осуществленія Добра. Таково воззрѣніе Августина, таково воззрѣніе Гегеля, таково воззрѣніе Вл. Соловьева.

Любопытно прослѣдить, какъ эта противоположность отвлеченно-моральнаго и конкретно-социальнаго пониманія этики отражается на понятіи естественнаго права.

Понятіе естественнаго права имѣло, какъ извѣстно, долгую и сложную исторію. Но уже Гоббсъ, а въ особенности Руссо придали ему ту методологическую структуру, которая сдѣлала это понятіе чрезвычайно существеннымъ средствомъ для послѣдовательнаго проведенія въ этикѣ отвлеченнаго нормативизма. Если у древнихъ, также у Гроція, у Спинозы естественное право должно было выражать натуральныя, природныя основы правопорядка, т.-е. тѣ естественныя (психологическія, фізіологическія и т. п.) силы, которыя причинно обуславливаютъ возникновеніе и существованіе правового порядка, то у Гоббса естественный законъ долженъ былъ разрѣшать вопросъ о правомѣрности государства, служить основаніемъ не къ его причинному объясненію, а къ его темологическому оправданію. Въ самомъ дѣлѣ, для Гоббса «*lex naturalis*»—это «*dictamen gestae rationis circa ea, quae agenda vel ommitenda sunt ad vitae membrorumque conservationem, quantum fieri potest, diuturnam*»¹⁾—т.-е. стало быть естественный законъ есть требованіе, обоснованное въ принципахъ утилитарной цѣлесообразности. Если ты стремишься къ самосохраненію, ты долженъ признать правомѣрнымъ существованіе государства. Еще болѣе того у Руссо ставится вопросъ правомѣрности правового порядка, о томъ, что дѣлаетъ его законнымъ (*Qu'est ce qui peut le rendre legitime*).

Въ полномъ соотвѣтствіи съ предпосылками своей философіи Кантъ превращаетъ естественный законъ въ моральное требо-

¹⁾ De cive, cap. II, § I.

ваніе, обращенное къ положительному законодательству. Вопросъ Гоббса и Руссо относительно правомѣрности государства и права Кантъ беретъ въ смыслѣ моральнаго суда надъ правомъ. Естественное право покоится на принципахъ а priori ¹⁾, т. е. это право, основанное не на опытѣ и не на волѣ законодателя, а обязательное для каждаго „bloss weil und sofern er frei ist und practische Vernunft hat» ²⁾. Такимъ образомъ существуютъ универсальныя нормы естественнаго права, которыя стоятъ въ своей неподвижности какъ бы надъ многообразіемъ положительнаго права. Но и положительное право, по Канту, есть этический, «моральный», въ широкомъ смыслѣ слова, законъ. Всякій юридическій законъ въ отличіе отъ закона природы есть законъ долженствованія, есть норма ³⁾. Хотя бы никакого примѣра въ опытѣ не встрѣчалось (wenn gleich noch kein Beyspiel davon angetroffen wurde) ⁴⁾ юридическіе законы не теряютъ своей значимости. Они не зависятъ отъ того, что встрѣчается въ опытѣ. Подобно нравственнымъ законамъ они суть «Gesetze von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht» ⁵⁾. Естественное право есть такимъ образомъ норма надъ нормой, или должный порядокъ долженствованія, das Sollen des Sollens. Это—тотъ критерій, съ которымъ должно сообразоваться юридическое долженствованіе. «Если въ государственномъ устройствѣ или въ государственныхъ отношеніяхъ»,—пишетъ Кантъ въ «Вѣчномъ мирѣ»,—«будутъ замѣчены какіе-либо недостатки, предотвратить которые было невозможно, то позаботиться о томъ, какъ бы по возможности скорѣе исправить ихъ и привести въ соотвѣтствіе съ естественнымъ правомъ, какъ оно для образца раскрывается намъ въ идеѣ разума, есть долгъ для главъ государствъ» ⁶⁾. Естественное право есть идея разума, идеаль. «Истинная политика,—утверждаетъ Кантъ, не можетъ сдѣлать шагу, не присягнувъ заранѣе морали» ⁷⁾. Ученіе о правѣ есть ученіе о правовомъ идеаль, о правѣ въ его идеѣ. Кантъ изучаетъ право in

1) *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, 1798. S. XXIV.

2) *ib.* S. IX.

3) *Rechtslehre*, S. VI.

4) *id.* S. X.

5) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

6) *Вѣчный Миръ*, русск. пер., 1905, стр. 49—50.

7) тамъ же, стр. 63.

der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll ¹⁾), и несколько не смущается несоответствием идеи действительности. Нравственная цель государства есть задача, сполна никогда не осуществимая, и пропасть между идеей и действительностью никогда сполна не заполнится. Но действительность должна безконечно приближаться къ идеѣ, хотя бы и безъ всякой надежды когда-либо ее осуществить ²⁾). Осуществлять идеальное состояніе права, хотя бы только въ безконечность идущемъ приближеніи, есть долгъ ³⁾). „Хотя современный строй“—читаемъ мы въ „Критикѣ чистаго разума“—„никогда не будетъ осуществленъ, тѣмъ не менѣе слѣдуетъ считать правильной идею, которая выставляетъ этотъ максимумъ въ качествѣ образца, чтобы, руководясь имъ, постепенно приближать законодательство къ возможно большому совершенству“ ⁴⁾). Въ этомъ смыслѣ социальный идеалъ есть „необходимая идея разума“. Задача ученія о правѣ состоитъ именно въ нахожденіи этихъ регулятивныхъ идей, которыя должны служить вѣхами въ поступательномъ движеніи права и государства на пути ихъ безконечнаго совершенствованія. Философское ученіе о правѣ должно указать тѣ формальныя критеріи, которые могли бы направлять нашу оцѣнку положительнаго права, путеводную звѣзду, по извѣстному выраженію Штаммлера. У Канта цѣлый рядъ такихъ абстрактныхъ и формальныхъ „регулятивовъ“. Всѣ конкретныя и живыя формулы политической жизни онъ превращаетъ въ безплотныя и немощныя тѣни формальнаго нравственнаго закона. Вопросъ не въ томъ, чтобы открыть въ наличности тотъ или иной порядокъ и не въ томъ, чтобы осуществить его, а въ томъ, чтобы найти правильное направленіе для совершенствованія действительности. Все равно, есть ли социальный идеалъ Ding oder Unding—мы должны дѣйствовать такъ, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist“ и всѣми силами содѣйствовать конституціи, которая намъ представляется отвѣчающей нашему идеалу ⁵⁾).

Въ этомъ «als ob», какъ если бы, заключена вся мудрость кантовскаго идеализма. Никакого конкретнаго политическаго

1) Rechtslehre, § 45, S. 195.

2) Rechtslehre, 264, 265.

3) Вѣчный миръ, 73.

4) Крит. чист. раз. русск. пер. 1907., стр. 211.

5) Rechtslehre, S. 264.

идеала Кантъ не выставляетъ, ни съ какой конкретной дѣйствительностью Кантъ не считается, дѣло ограничивается установленіемъ формальной методы для разсмотрѣнія всякой дѣйствительности, абстрактныхъ принциповъ, лишенныхъ плоти и крови. „Государственный строй, основанный на возможно большей свободѣ согласно законамъ, благодаря которымъ свобода каждого можетъ существовать съ свободою всѣхъ остальныхъ“¹⁾— вотъ одинъ изъ этихъ принциповъ. *Contrat social, volonté général.*, принципъ „всякая власть отъ Бога», форма публичности²⁾— вотъ еще рядъ регулятивныхъ идей для сужденій о положительномъ правѣ. Всѣ онѣ не содержатъ ни указаній на историческіе факты, ни указаній на конкретныя политическія формы. Ихъ значеніе въ томъ, чтобы быть формальными и отвлеченными нормами для оцѣнки и правовыхъ нормъ. Философское ученіе о правѣ и государствѣ есть ученіе о правѣ въ его идеѣ, т.-е. о естественномъ правѣ, т.-е. о регулятивныхъ идеяхъ, не конституирующихъ никакого опыта. Философское ученіе о правѣ есть ученіе о формальныхъ и отвлеченныхъ нормахъ, опредѣляющихъ долженствованіе долженствованія. Таковъ тотъ обликъ, который получаетъ идея естественнаго права подъ влияніемъ отвлеченнаго нормативизма Канта.

Критика Канта у Гегеля направлена прежде всего на его пониманіе права и морали исключительно какъ нормъ долженствованія и далѣе на безнадежный дуализмъ бытія и долженствованія, на безконечность моральнаго прогресса („das perennirende Sollen“), на абстрактный и формальный характеръ этого долженствованія, на индивидуализмъ его исходныхъ положеній, согласно которымъ „человѣкъ хочетъ объективно цѣнное (das Geltende) имѣть какъ свою волю, какъ нѣчто имъ признаное“³⁾— т.-е. всѣ тѣ положенія, которыя обусловливались пониманіемъ этики, какъ системы отвлеченныхъ заповѣдей.

Когда Платонъ раздѣлялъ все существующее на умопостигаемый міръ идей и видимый міръ „матеріальныхъ“ вещей, и первый объявилъ запредѣльнымъ, трансцендентнымъ, отдѣленнымъ (*χωρῖς*) отъ міра эмпирическаго, то Аристотель выступилъ съ уничтожающей критикой этого дуализма. Въ двухъ отношеніяхъ онъ

1) Критика чист. разума, стр. 211.

2) Вѣчный миръ, стр. 64 сл.

3) Grundlinien der Philos. des Rechts, Leipz. 1911. S. 320 (Zusatz).

не раздѣлялъ воззрѣній своего учителя.—Во-первыхъ, онъ не могъ признать абстрактнаго, всеобщаго, родового характера идей, во-вторыхъ, онъ не соглашался съ ихъ трансцендентностью видимому міру. Для него идеи были конкретными, индивидуальными и имманентными дѣйствительности сущностями. Понятіе идеи превратилось у него въ понятіе формы. Совершенно аналогична оппозиція Гегеля Канту. Идеализмъ, противопоставляющій частную и множественную дѣйствительность единому и всеобщему закону, есть несовершенный и ложный идеализмъ. Онъ не создаетъ ни подлиннаго всеединства, ни подлинной безконечности, ни подлинной нравственности, ни подлинной свободы. Разрывая дѣйствительность и идею, Кантъ дѣлаетъ дѣйствительность лишенной Бога, богооставленной (*gottverlassen*) и впадаетъ въ „*Atheismus der sittlichen Welt*“ ¹⁾, а истину, разумъ, идею дѣлаетъ случайностью, частностью, однимъ изъ полюсовъ противоположности, отвлеченнымъ началомъ.

Этимъ творится несправедливость какъ въ отношеніи дѣйствительности, такъ и въ отношеніи идеи, которая, вопреки Канту, есть подлинная дѣйствительность. Ибо подлинная дѣйствительность не есть ни множественность эмпирически-конкретнаго, ни единство абстрактнаго и формальнаго начала, а конкретное всеединство, отмѣняющее односторонность того и другого ²⁾.

Но чтобы быть истинной, идея должна не противостоять односторонне конечному и множественному, а содержать въ себѣ эту конечность и множественность какъ одинъ изъ своихъ моментовъ ³⁾. Когда абсолютная нравственность объявляется абстрактнымъ и всеобщимъ долженствованіемъ, нравственность теряетъ свою абсолютность, ибо ей противостоитъ чуждый и внѣшній ей міръ конкретныхъ единичныхъ вещей. И сама она становится не чѣмъ-либо ихъ объемлющимъ или подчиняющимъ высшему единству, а одною изъ такихъ же частныхъ и единичностей.

Утверждаясь въ себѣ и въ своей противоположности дѣйствительности, нравственность лишается всякой объективности, всякой реальности, нравственность становится пустой формой, она одностороння и вслѣдствіе этого дѣлается случайностью ⁴⁾.

¹⁾ *Philos. d. Rechts*. S. 7.

²⁾ *Werke*, I, (*Naturr*) S. 392.

³⁾ *Encyklopädie* III. S. 37.

⁴⁾ *Werke*, I, (*Naturrecht*) 357, 418, 392, *Encykl.* III, S. 31, 428 и др.

Этой односторонностью вносятся въ нравственность элементы противоразумности и безнравственности ¹⁾, разрушается «реальное единство индивида съ абсолютнымъ» ²⁾. Подлинная нравственность есть не разрывъ, а единство идеи и дѣйствительности, единство безконечности и реальности въ такой нравственной организаціи, гдѣ многообразіе срастается съ безконечностью и единствомъ, какъ душа съ тѣломъ ³⁾, и когда рефлексія объявляетъ дѣйствительность суетной и стремится «къ установленію чего-то потусторонняго дѣйствительности и Богъ знаетъ гдѣ долженствующаго быть» ⁴⁾, она сама погружается въ суетность и сама становится суетной ⁵⁾. Задача философіи опредѣляется отнюдь не этимъ «безпокойнымъ зудомъ рефлексіи и суетности» (*unruhige Treiben der Reflexion und Eitelkeit*) ⁶⁾, она состоитъ въ томъ, чтобы «постигать дѣйствительное и наличное» ⁷⁾. «Das was ist zu begreifen ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft» ⁸⁾.

Если нравственность есть чистое единство абстрактнаго закона, то не можетъ быть и рѣчи о системѣ нравственности, въ сущности не можетъ быть даже и множества законовъ. Существуетъ лишь одинъ законъ, и, какъ абстрактное единство, онъ можетъ быть только формальнымъ. Но если такъ, то онъ можетъ быть только пустымъ, разсудочнымъ тожествомъ; онъ не можетъ высказывать сужденій объ опредѣленномъ конкретномъ содержаніи. Нравственный законъ, будучи формальнымъ, можетъ лишь создавать тавтологіи, производить аналитическія сужденія, но не можетъ обосновать цѣнности и значимости конкретнаго учрежденія или факта ⁹⁾. Нужно заранѣе признать моральную цѣнность собственности, чтобы съ помощью формальнаго критерія Канта доказать безнравственность кражи. Въ сущности, любое содержаніе можетъ наполнить собою нравственный законъ, нѣтъ такого велѣнія, которое не удовлетворяло бы фор-

¹⁾ Werke I, 354.

²⁾ *ibid.* 393.

³⁾ *ibid.* 392.

⁴⁾ *Phil. des Rechts*, S. 13.

⁵⁾ *Philos. des Rechts*, S. 14.

⁶⁾ *ibid.* S. 7.

⁷⁾ *ibid.* S. 13.

⁸⁾ *ibid.* S. 15.

⁹⁾ Werke I, S. 351 ff.

мальному условію согласія съ собой, и поэтому кантовская безсодержательная формула годности максимы не только не служитъ къ выведенію конкретной системы обязанностей, но и, наоборотъ, прямо переходитъ въ безнравственность, такъ какъ даетъ возможность всякую частность и моральную случайность возвести въ принципъ нравственности ¹⁾. Въ результатъ этого дуализма формы и матеріи нравственности относительныя и конечныя опредѣленія получаютъ значеніе абсолютныхъ и непреложныхъ принциповъ, т.-е. происходитъ подмѣна подлинной нравственности случайнымъ и несоотвѣтствующимъ абсолютной формѣ содержаніемъ ²⁾.

Но пониманіе нравственности, какъ долженствованія, уничтожаетъ себя и превращаетъ себя въ безнравственность еще и съ другой стороны. Если нравственность есть долженствованіе, то вся реальность нравственности обоснована исключительно на разрывѣ бытія и долженствованія, природы и моральности. Но задача моральности состоитъ именно въ безконечномъ приближеніи къ ихъ гармоніи, къ примиренію бытія и долженствованія. Это основной постулатъ моральнаго міросозерцанія, безъ котораго оно лишено было бы всякаго смысла. Однако, осуществляя этотъ основной постулатъ, примиряя и сближая бытіе съ долженствованіемъ, моральное сознаніе работаетъ надъ собственнымъ своимъ уничтоженіемъ, ибо, достигая гармоніи идеала и дѣйствительности, оно уничтожаетъ ту самую противоположность, которой оно питается. Моральность жива исключительно противоположностью бытія и долженствованія, а между тѣмъ она должна работать надъ уничтоженіемъ этой противоположности.

Достиженіе гармоніи бытія и долженствованія есть осуществленіе моральной задачи, но «въ гармоніи исчезаетъ моральность», наоборотъ, въ моральности исчезаетъ «гармонія», и нравственная задача остается невыполненной. Это заставляетъ Гегеля сказать, что абсолютная цѣль моральнаго поведенія «состоитъ въ томъ, чтобы не было моральнаго поведенія» ³⁾. «Прогрессъ въ моральности былъ бы только движеніемъ къ ея гибели» ⁴⁾. Поэтому единственный выходъ изъ этого противорѣчія

1) Werke I, 355, Phil. des Rechts, 113, Феном. духа.

2) Тамъ же.

3) Феноменология Духа, 282, см. еще 273 и сл., Naturrecht., 356.

4) Феноменология, 283.

состоитъ въ томъ, чтобы признать разрывъ между бытіемъ и долженствованіемъ вѣчнымъ и неустранимымъ, а задачу ихъ примиренія принципиально неразрѣшимой и невыполнимой ни въ какомъ моментѣ будущаго. Какъ бы долго ни шелъ прогрессъ моральности въ безконечность, какъ бы ни двигалось человѣчество къ совершенству, оно никогда не достигнетъ своего идеала. Ибо иначе уничтожилась бы противоположность природы и долженствованія, уничтожилась бы нравственность, какъ норма, и у Канта не осталось бы никакой моральной реальности. Поэтому этотъ односторонній идеализмъ долженъ настаивать на задачѣ, которая навѣки должна оставаться задачей. Долженствованіе, постоянно тяготѣя къ бытію, постоянно должно оставаться долженствованіемъ, иначе оно теряетъ моральную цѣнность. Вѣчная ненасыщенность суетнаго долженствованія (*Das perennirende Sollen*)—развѣ не находитъ оно себѣ красочной аналогіи въ извѣстныхъ образахъ греческаго Ада.

Но если Кантъ вынужденъ настаивать на вѣчномъ разрывѣ дѣйствительности и долженствованія, то преобразование дѣйствительности, объективный міръ человѣческихъ поступковъ теряетъ всякое самодовлѣющее значеніе. Если міръ все равно будетъ безконечно далекъ отъ идеала, то подлиннымъ мѣстомъ реализаціи добра можетъ быть не внѣшняя дѣйствительность, а внутренній міръ человѣческаго сознанія. Мораль долга есть мораль настроенія. На первый планъ выступаетъ моральность настроенія, чистота намѣреній, хотя бы и бесплодныхъ, хотя бы и не продвинувшихъ дѣйствительности по пути къ идеалу. Ибо именно въ этомъ разрывѣ настроенія и дѣйствительности реализуется нравственность. Моральный міръ замыкается въ чисто-субъективную моральность, внѣшняя закономерность поступковъ, объективная легальность, остается индифферентной нравственности, «богооставленной», а общіе принципы, въ которые разрѣшается нравственность, могутъ имѣть значеніе лишь для личнаго сознанія, которому остается лишь проявить чистоту своего преклоненія передъ закономъ. Гегель—рѣшительный противникъ этой «субъективной моральности». «То, что составляетъ субъекта,—это ряды его поступковъ. Если эти ряды суть продукты, лишеныя цѣнности, то лишена цѣнны также и субъективность хотѣнія, если же, напротивъ, ряды его дѣйствій имѣютъ субстанціальную природу, то такова же и внутренняя

воля индивида» ¹⁾. Внутренняго отношенія воли къ себѣ недостаточно. Невыполненное хотѣніе, доброе намѣреніе, не получившее никакого осуществленія, лишено всякой нравственной цѣнны. «Лавры невыполненнаго хотѣнія суть сухіе листья, никогда не зеленѣвшіе» ²⁾.

Вмѣсто того, чтобы соединить закономѣрность воли и закономѣрность поступковъ въ одно единство абсолютной нравственности, Кантъ противопоставляетъ моральность легальности и дѣлаетъ легальность независимой отъ моральности. Право становится индифферентнымъ морали. Естественное право—совершенно необоснованнымъ и ложнымъ понятіемъ. Моральность и легальность становятся отрицательными другъ для друга. Между тѣмъ «ist weder die Legalität noch die Moralität absolut positiv oder wahrhaft sittlich» ³⁾. Сама по себѣ, въ отрывѣ отъ права, моральность есть область чисто-отрицательнаго, пустая абстракція, лишенная какого бы то ни было нравственнаго значенія, только въ единствѣ съ конкретнымъ содержаніемъ опредѣленнаго правопорядка и на почвѣ его моральность становится положительной, становится элементомъ абсолютной нравственности ⁴⁾. Сущность естественнаго права не въ опустошенной и равнодушной къ добру и злу схемѣ правового механизма и не въ моральномъ долженствованіи, коренящемся въ субъективномъ настроеніи, а въ конкретной цѣлокупности нравственной организациі. Die Lebendigkeit des Sittlichen—творимая духомъ народа совокупность нравовъ и законовъ—вотъ та почва, на которой можетъ возникнуть подлинная моральность.

Естественное право не есть нѣчто формальное и отрицательное, и моральность вовсе не есть нѣчто абсолютное и положительное. Естественное право есть das wahrhaft Positive, конкретная цѣлокупность въ отличіе отъ морали, какъ абстрактнаго и формальнаго, чисто-отрицательнаго начала. Только черезъ свое отношеніе къ положительному содержанію конкретнаго правопорядка и конкретной организациі объективныхъ учрежденій индивидъ обрѣтаетъ подлинную моральность.

Объективная система основоположеній морали возможна лишь

¹⁾ Phil. d. Rechts. S. 105.

²⁾ Phil. d. Rechts. S. 317 (Zusatz).

³⁾ Naturr. (Werke, I), 361, 398.

⁴⁾ ib. 396, 398.

на почвѣ объективной нравственности—*Sittlichkeit*. На стадіи отвлеченнаго морализма совѣсть лишена объективнаго содержанія ¹⁾. Только государство, эта высшая ступень объективной *Sittlichkeit*, только государство преодолеваетъ субъективность формальной совѣсти и наполняетъ ее конкретнымъ содержаніемъ, «обращаетъ ее къ жизни всеобщей субстанціи» ²⁾ и ставитъ предѣлъ ссылкамъ на субъективное мнѣніе, личное неодобреніе и иные моменты случайности и произвола ³⁾. Въ объективныхъ учрежденій, въ нравовъ и положительныхъ законовъ *Das Sollen*—долженствованіе—есть чистая отрицательность, суетность и безсодержательность. «*Und diese Negativität, Subjectivität, Ich, die Freiheit sind die Principien des Uebels und des Schmerzes*» ⁴⁾. *Das Sollen* въ его отрывѣ отъ бытія становится принципомъ безнравственности и зла, источникомъ боли и муки (*Prinzipien des Uebels und des Schmerzes*) ⁵⁾.

Естественное право есть такимъ образомъ область подлинно положительнаго; сущность его не въ абстракціи отъ дѣйствительности, а въ жизненной полнотѣ конкретнаго нравственнаго содержанія ⁶⁾. Нравственность обладаетъ индивидуальностью и извѣстнымъ внѣшнимъ обликомъ ⁷⁾. Въ каждой нравственной индивидуальности проявляетъ себя міровой духъ, и оправданіе отдѣльной индивидуальности состоитъ въ томъ, что она находитъ свое мѣсто въ цѣлокупной вселенной (*Totalität*) ⁸⁾. Неправильно объявлять полипа несовершеннымъ и требовать, чтобы онъ былъ насѣкомымъ, ибо существованіе полипа, какъ полипа, оправдано высшею разумною необходимостью. Такъ и въ области права и нравственности. Чтобы оцѣнить правомѣрность того или другого института, нужно взвѣсить, насколько онъ даетъ возможность народу организоваться въ качествѣ индивидуальности, насколько онъ отвѣчаетъ его духу, насколько законъ тѣхъ или другихъ отношеній совпадаетъ съ нравами (*ob das*

1) *Phil. d. Rechts*, 115; см. также *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Reclam's Ausgabe, S. 76, 77.

2) *Encycl. III (Werke, VII)*, 404, *Ph. d. Rechts*, 115.

3) Тамъ же.

4) *Encyklop. III. (Werke VII₂)*, 364.

5) *ib.*

6) *Werke*, I, S. 401.

7) *Werke*, I, 413.

8) *Werke*, I, 415.

Gesetz dieser Verhältnisse Sitte ist) ¹⁾. *Совпадение закона съ нравами*— вотъ наилучшій критерій для сужденія о правомѣрности учрежденій. Законъ, коренящійся въ умершихъ нравахъ и угасающей жизни, лишенъ нравственного значенія. Какъ же различить живое отъ мертваго и умирающаго? Для этого служитъ указаніе на единство цѣлаго. Все, что нарушаетъ господство цѣлаго надъ его частями, есть признакъ начинающейся смерти. Поэтому все, что влечетъ къ отдѣленію отъ нравственной цѣлокупности, что разрушаетъ жизненность и цѣлость индивидуальности отдѣльнаго народа, не имѣетъ положительнаго значенія ²⁾. Другъ народа — вотъ критерій философскаго правовѣднія. Гегель вполне одобряетъ ученіе Монтескье, который опирался всецѣло на живую индивидуальность отдѣльнаго народа, а не на эмпирическіе факты универсальнаго опыта ³⁾. Сужденія объ институтахъ и осужденіе институтовъ должны быть исполнены историческаго смысла. Относительное оправданіе имѣютъ и тиранія, и рабство ⁴⁾, и институтъ крѣпостнаго права ⁵⁾. Ибо естественное право есть указаніе не на абстрактную свободу, а на конкретную разумную необходимость. Въ этомъ смыслѣ для Гегеля все дѣйствительное разумно, и все разумное дѣйствительно. Развѣ до сихъ поръ въ дѣйствительности не осуществилось ничего разумнаго? Почему это философія вѣчно хочетъ сызнова строить общественный идеаль? ⁶⁾ Развѣ въ самомъ государствѣ не раскрывается разумъ, и развѣ нужно для построенія идеальнаго погружаться въ пути абстракціи ⁷⁾? Развѣ Платонъ не извлекъ своего идеала изъ современной ему дѣйствительности, развѣ его идеаль не былъ выраженіемъ нравственной наличности его времени? Конкретная наличность объективныхъ учрежденій нравственности — вотъ высшая ступень и высшая реальность нравственности. Познавать эту конкретную наличность въ ея разумности — такова задача подлиннаго философскаго или естественнаго права ⁸⁾. Право,

1) Werke, I, S. 416.

2) Werke, I, 417, 18, 19 и дальше.

3) Werke, I, 417.

4) Encykl. III (Werke, VII) 282.

5) Werke, I, 416

6) Phil. des Rechts. S. 7.

7) Philos. des Rechts, 15.

8) ibl, 21.

какъ норма, есть низшая ступень права, нравственность, какъ норма, есть низшая ступень нравственности. Только въ конкретныхъ учрежденіяхъ, въ «Sittlichkeit» того или другого народа и то и другое получаетъ свою подлинную дѣйствительность. «Das Sollen ist erst im Sittlichen erreicht» ¹⁾. Кантъ хотѣлъ поставить низшую ступень надъ высшей, хотѣлъ естественное право понять, какъ норму, и эту норму индивидуальнаго сознанія поставить надъ исторической наличностью. Между тѣмъ естественное право есть понятіе высшее, чѣмъ понятіе моральности, взятой въ смыслѣ слѣдованія отвлеченной нормѣ. У каждой ступени есть свое право, но право государства выше всякаго иного ²⁾. Въ государствѣ, какъ и въ другихъ объективныхъ учрежденіяхъ, нравственность достигаетъ наглядности и созерцаемости ³⁾. Въ этомъ ея сила. Мы опускаемъ всѣ опредѣленія, какія даетъ Гегель своему высшему понятію — Sittlichkeit — съ точки зрѣнія основныхъ понятій своей теоретической философіи (это предполагало бы хотя бы краткую передачу основъ его философіи) ⁴⁾, намъ достаточно показать, что онъ при этомъ понималъ и какой принципъ и какія тенденціи онъ противопоставилъ кантовскому пониманію естественнаго права.

Въ воззрѣніяхъ Канта и Гегеля мы имѣемъ тѣ два противоположныхъ пониманія морали и философіи права, о которыхъ мы говорили въ началѣ нашей статьи. Если Кантъ — сторонникъ отвлеченнаго нормативизма, то Гегель — представитель объективнаго пониманія этики, отождествляющаго ее съ философій культуры и исторіи. Въ ихъ ученіяхъ мы находимъ два совершенно различныхъ, даже противоположныхъ понятія о естественномъ правѣ. Если для Канта естественное право есть норма отвлеченнаго разума, вносящая этическую законмѣрность въ сужденія о положительномъ правѣ, норма нормъ, долженствованіе долженствованія, формальное абстрактное и всеобщее, то для Гегеля естественное право есть единство бытія и долженствованія, осуществляемое въ конкретномъ индивидуальномъ творествѣ народнаго духа. Естественное право есть философія конкретной

¹⁾ il, 313 (Zusatz).

²⁾ Phil. der Geschichte, S. 75.

³⁾ Werke, I, 357, 422.

⁴⁾ Werke, I, 392, Феноменологія, 204, Enc. III, 391, Phil. d. Rechts, S. 295, Phil. d. Geschichte, S. 78, 93.

положительной нравственности. Идеаль есть всегда конкретный идеаль. Абсолютная нравственность можетъ быть только конкретной нравственностью¹⁾. Ибо только конкретное обладает истинной дѣйствительностью. Идея права не есть абстрактное и всеобщее правило, а конкретная и индивидуальная цѣлокупность, ибо истинная идея не можетъ быть отвлеченной мыслью, абстракцией, а есть конкретный духъ, конкретное самосознаніе. Идеализмъ Канта есть идеализмъ благороднаго настроенія и такъ называемаго возвышеннаго образа мыслей, идеализмъ универсальныхъ лозунговъ и той абстрактной критики, которая способна разрушить всякую исторически данную наличность. Идеализмъ Гегеля есть идеализмъ философскаго постиженія дѣйствительности, философскаго усмотрѣнія смысла всякой наличности, идеализмъ конкретнаго идеала и конкретно-историческаго пониманія нравственности. Правила, нормы, заповѣди, моральные законы и всѣ другія орудія отвлеченнаго разсудка умолкаютъ здѣсь передъ высшею разумностью Разума (съ большой буквы). Изучать нравственность это значитъ познавать разумъ исторіи и разумъ духовной дѣйствительности, царства культуры, быть нравственнымъ — это значитъ зажить одною жизнью съ жизнью высшаго социальнаго цѣлаго. Подходить же къ исторіи и объективной духовной наличности съ мѣркою абстрактныхъ заповѣдей морали—это значитъ не замѣчать ни величія, ни духовной цѣнности, ни высшей разумности объективно свершающагося. Все подлинно великое и значительное въ жизни человѣчества меркнетъ передъ ненаполнимой пустотой «чистой» воли, и божественная воля титановъ передъ судомъ абстрактнаго долженствованія становится «нечистой» волей. Гегель имѣлъ основаніе вспомнить здѣсь, что для камердинеровъ нѣтъ героевъ.

Разумѣется, обыкновенное пониманіе нравственности таитъ въ себѣ свои весьма существенныя опасности. Если отбросить нравственные законы, орудіе, недостаточное для сужденій объ общестственности, то не встанемъ ли мы въ полной безпомощности передъ принудительной силой фактическаго. Если фактическое не подвластно нашему суду и знаетъ свои особые законы и осуществляетъ свою особую разумность, то какъ же намъ разо-

1) См. объ этомъ П. И. Новгородцевъ. Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ. Москва 1901.

браться въ фактическомъ? Признать ли намъ все фактическое правомѣрнымъ за одну только его фактичность? Или найти какой-либо критерій, который позволялъ бы судить о правомѣрности объективно наличнаго? Гегель зналъ такой критерій—это было согласіе съ духомъ народа, но этимъ постулировалась непогрѣшимость этого духа, непогрѣшимость исторіи. И таковы въ сущности два единственныхъ рѣшенія для того, кто хочетъ преодолѣть кантовское «моральное міросозерцаніе». Либо нужно поклониться передъ всякою фактической наличностью и отказаться отъ всякой этики, либо строить этику, какъ философію исторіи. Въ послѣднемъ случаѣ, признаемъ ли мы исторію за богочеловѣчскій процессъ или за прогрессъ въ сознаніи свободы, все равно, построивъ такую философскую схему, мы уже въ состояніи различать добро и зло, уже обладаемъ критеріемъ для различія правомѣрнаго отъ неправомѣрнаго. Конечно, этотъ положительный конкретный идеализмъ долженъ предполагать разумность и внутреннюю цѣлесообразность историческаго процесса, долженъ разъ и навсегда внушить себѣ вѣру въ смыслъ исторіи, долженъ разъ и навсегда объявить себя рѣшительнымъ оптимизмомъ. И если исторія не есть прямая линия нравственныхъ опредѣленій, а путь ея идетъ зигзагами, или если исторія есть путь къ послѣдней катастрофѣ, то схема, примѣняемая объективнымъ идеализмомъ и искусственна и ложна. Именно здѣсь зарождается пессимистическое и мизантропическое настроеніе въ идеалистическихъ системахъ (Ж. де Местръ).

Переходя къ оцѣнкѣ отвлеченнаго нормативизма въ философіи права, мы сразу укажемъ на основаніе недостаточности изученія права только какъ нормы, какъ сужденія о должномъ. Ибо уже для того, чтобы понять право, какъ *дѣйствующее*, нужно перестать разсматривать его какъ долженствованіе, а взглянуть на него со стороны его бытія. Ибо для того, чтобы быть *дѣйствующимъ* правомъ, право должно реализоваться, стать бытіемъ, конечно, не физическимъ, не природнымъ, но все же бытіемъ; ибо значимость (Geltung) права покоится не на силѣ отвлеченно взятаго сужденія, а на силѣ его конкретнаго соціальнаго осуществленія. То право—и только то право—есть дѣйствующее, которое находитъ свою реализацію во внѣшней дѣйствительности того или другаго соціальнаго построенія. Вотъ почему нужно признать вмѣстѣ съ Гегелемъ, что полное познаніе права есть по-

знаніе конкретнаго правопорядка въ его связи съ иными силами культуры. И съ другой стороны—правовой идеаль не долженъ становиться совокупностью абстрактныхъ лозунговъ, ибо онъ не можетъ не облекаться чертами исторически индивидуальнаго, конкретнаго. Ибо и естественное право современнаго кантіанства есть форма, еще нуждающаяся въ своемъ наполненіи тѣмъ или инымъ содержаніемъ. Научимся же искать это содержаніе не въ законахъ природы и аналогіяхъ, почерпнутыхъ изъ общаго натуральнаго порядка, и не въ апіорныхъ умозрѣніяхъ, а въ конкретномъ содержаніи культуры своего народа. Правовой идеаль долженъ быть индивидуальнымъ идеаломъ и въ этомъ смыслѣ онъ не можетъ не быть идеаломъ *національнымъ*.

Таковы тѣ основныя проблемы, которыя выдвинуты противоположною разсмотрѣнныхъ воззрѣній. Здѣсь вскрывается существенная антиномія и ставится самый основной вопросъ морали и философіи права. «Звѣздное небо надо мною и моральный законъ во мнѣ» — вотъ двѣ реальности, которыя утверждалъ Кантъ. Гегель спѣшитъ восполнить пробѣлъ Канта. Развѣ кромѣ моральнаго закона во мнѣ, нѣтъ моральнаго міра надо мною? Болѣе того, развѣ этотъ моральный законъ во мнѣ не есть только отраженіе внѣшняго моральнаго міра? Если во внѣшней дѣйствительности Кантъ не видѣлъ ничего, кромѣ природы, кромѣ звѣзднаго неба надъ собой, то Гегель открылъ и поставилъ рядомъ съ природой объективный міръ свободы—исторію и конкретную нравственность. Бываютъ историческія минуты, когда не можетъ не очаровывать и не привлекать возвышенность, ясность и теплота «моральнаго закона въ насъ» и когда внѣшний міръ учреждений и законовъ надъ нами кажется непонятнымъ, далекимъ, холоднымъ и чужимъ. Но бываютъ другія историческія минуты—и ихъ-то мы переживаемъ теперь—когда «моральный законъ въ насъ» пріобрѣтаетъ налетъ холодной разсудочности, безжизненности и доктринерства, и когда сила его гаснетъ передъ непосредственной теплотой того чувства, въ которомъ мы ощущаемъ себя нераздѣльною частью высшаго соціальнаго цѣлаго. Это—минуты, когда вся система моральныхъ заповѣдей падаетъ, чтобы смѣниться одной простой и понятной заповѣдью защиты отечества во что бы то ни стало. Кто не продумалъ этихъ противоположныхъ рѣшеній и не ощутилъ ихъ антиномичности, тотъ не подошелъ еще къ существу нравственной проблемы.

С. Кечекьянъ.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Обзоръ книгъ.

Досократики. *Первые греческіе мыслители въ ихъ твореніяхъ, въ свидѣтельствахъ древности и въ свѣтъ новѣйшихъ изслѣдованій.* Историко-критическій обзоръ и переводъ фрагментовъ, доксграфическаго и біографическаго матеріала Александра Маковельскаго, приватъ-доцента Казанскаго Университета. Часть первая (доэлеатовскій періодъ). Казань. Изданіе книжнаго магазина М. А. Голубева. 1914. Стр. XL+211. Цѣна 2 рубля.

Переводъ досократиковъ на русскій языкъ надо привѣтствовать самымъ горячимъ образомъ. Въ Западной Европѣ «Die Fragmente der Vorsokratiker» Дильса, впервые вышедшіе въ 1903 году, въ 1912 году выходятъ уже третьимъ изданіемъ; за послѣдніе годы тамъ также вышелъ цѣлый рядъ блестящихъ работъ по досократической философіи, совершенно измѣняющихъ традиціонную точку зрѣнія; мы же, повидимому, склонны думать, что о досократикахъ послѣ Целлера новаго сказать нечего, и работъ о раннихъ греческихъ философахъ у насъ мало. Рецензируемый переводъ слѣдуетъ привѣтствовать еще и потому, что онъ сдѣланъ человѣкомъ, хорошо знающимъ и исторію философіи, и греческій языкъ.

Въ основу перевода положенъ текстъ Дильса, но переводчикъ не механически отнесся къ своей задачѣ. Своему переводу онъ предпослалъ очень цѣнное Введеніе, въ которомъ приводитъ взгляды различныхъ авторитетовъ философіи на цѣнность и значеніе досократической философіи и даетъ справку о работахъ послѣднихъ лѣтъ. Особенно цѣнное мѣсто въ Введеніи—переводъ такъ называемаго открытія В. Рошера (первыхъ 11 главъ

«πεσι εἰδομένων», въ которыхъ Рошеръ усматриваетъ идеи милетской натурфилософіи). При этомъ авторъ даетъ краткій пересказъ содержанія новѣйшихъ работъ, переводъ главъ снабжаетъ замѣчаніями и передаетъ основанія, почему Рошеръ отнесъ эти главы къ началу греческой философіи. Жаль только, что г. Маковельскій, отмѣтивъ несогласіе Дильса съ Рошеромъ, не привелъ причинъ этого несогласія и тѣмъ самымъ оставляетъ читателя въ недоумѣніи. Нельзя не пожалѣть также и о томъ, что значеніе Ницше для сократической философіи отмѣчено лишь вскользь (подъ влияніемъ Ницше находятся такіе крупные изслѣдователи, какъ Иоэль, Нестле, отчасти Гильбертъ и нѣкоторые др.). Но это, конечно, лишь мелкіе недочеты, которые отнюдь не умаляютъ значенія Введенія, прекрасно ориентироващаго въ новѣйшей литературѣ.

Каждому изъ переведенныхъ философовъ (переведены милетяне, древнѣйшіе пифагорейцы, Ксенофанъ, Гераклитъ, Эпихармъ, Алкмеонъ, Иккось и Паронъ) предшествуетъ вводный экскурсъ, въ которомъ излагается современное положеніе вопроса о данномъ мыслителѣ. Эти экскурсы отличаются строгой объективностью и богатымъ библиографическимъ матеріаломъ. Для приступающаго къ болѣе подробному изученію досократиковъ они незамѣнимы по своей полнотѣ и надежности. Особенно хорошо написаны экскурсы, посвященные Фалесу, Пифагору и Гераклиту. Въ общемъ, авторъ экскурсовъ вполне компетентенъ въ разбираемыхъ вопросахъ и остороженъ въ выводахъ. Однако, можно замѣтить и нѣсколько дефектовъ. Прежде всего, пестрота матеріала въ экскурсахъ неизбежно должна была отразиться на цѣльности общаго впечатлѣнія: такого впечатлѣнія о философѣ мы не получаемъ. Пожалуй, въ виду нѣкоторой механичности въ распредѣленіи матеріала, не получается цѣльнаго впечатлѣнія и о той работѣ, которая въ данное время надъ философомъ историками философіи производится (въ чемъ достигнуто соглашеніе? о чемъ болѣе всего сейчасъ спорятъ?). Къ дефектамъ мы причислили бы малое пользованіе классическими монументальными работами Гильберта (*Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, 1907 и *Griechische Religions-Philosophie* 1911) и Риво (*Rivaud*) и игнорированіе, во всякомъ случаѣ, любопытныхъ и имѣющихъ своихъ поклонниковъ работъ Вольфганга Шульца: *Studien zur antiken Kultur*, 1907 (въ экскурсахъ о милетянахъ,

Пивагоръ и Гераклитъ). Догматичность нѣкоторыхъ утверждений объясняется, конечно, краткостью экскурсовъ.

Обратимся къ самому переводу. Переводчикъ сознательно ограничиваетъ себя слѣдованіемъ тексту, установленному Г. Дильсомъ, и не входитъ въ вопросы, какъ онъ выражается, «низшей» критики, хотя и считаетъ себя въ правѣ уклоняться временами отъ Дильса въ пониманіи текста. Но отношеніе переводчика къ своей работѣ далеко не механическое. Въ важныхъ мѣстахъ онъ охотно входитъ въ интерпретацію текста, приводя различныя возможныя объясненія; иногда онъ, не ограничиваясь даннымъ переводомъ, даетъ и возможные другіе, что особенно важно, напримѣръ, по отношенію къ фрагментамъ Гераклита. Нечего и говорить, разумѣется, какъ сильно все это повышаетъ цѣнность перевода г. Маковельскаго. Самый переводъ обнаруживаетъ хорошаго филолога и совершенно непохожъ на тотъ безграмотный и невразумительный наборъ русскихъ словъ, который такъ часто сходитъ у насъ подъ видомъ перевода съ греческаго. По всему видно, что переводчикъ отнесся къ своему дѣлу съ добросовѣстностью, любовью и знаніемъ дѣла. Его переводъ—научная работа.

Но эта работа—работа большая и трудная, въ которой неизбежны промахи. Имѣются они и въ переводѣ г. Маковельскаго, особенно при переводѣ самихъ фрагментовъ. Прежде всего, мнѣ кажется, у переводчика долженъ былъ встать вопросъ о единообразіи при переводѣ терминовъ, специфическихъ для досократиковъ. Конечно, не всегда это удается, но, во всякомъ случаѣ, къ этому надо стремиться, но такого стремленія у переводчика мы не замѣтили. Благодаря* этому, напримѣръ, читатель по fr. 112, 113, 116 изъ Гераклита можетъ составить себѣ совершенно ложное понятіе о «мышленіи» у Гераклита. Приведу еще нѣсколько примѣровъ изъ тѣхъ же фрагментовъ: *δαίμων*—то «божество» (fr. 79), то «демонъ» (fr. 119); *λόγος*—Логосъ (у Дильса почти вездѣ *das Wort*); типичное для Гераклита *neutrum participii* переводится самымъ различнымъ способомъ; также неуставлены переводы терминовъ *γνώμη*, *φρονεῖν*, *εἶν*, *ταῦτό* и т. п. Далѣе конечно, при переводѣ надо стремиться передать стиль философа, и нѣкоторые русскіе филологи уже и дали намъ указанія, какъ достичь этого: стараться, по возможности, соблюдать порядокъ разстановки словъ въ подлинникѣ. Но г. Маковельскій этого совершенно не дѣлаетъ, и, напримѣръ, стиль Гераклита,

сжатый и сильный, пропалъ безвозвратно; то же можно сказать и о фрагментѣ Анаксимандра. Вообще, слогъ перевода не вполнѣ литературенъ, напримѣръ, мы читаемъ такія фразы: «мудрость есть отъ всего отрѣшенное» (стр. 164), «Душѣ присушь Логось, самъ себя умножающій» (стр. 165) или «Ибо очень много должны знать мужи философы, по Гераклиту» (стр. 153). Подобныхъ примѣровъ можно привести немало. Приведу еще 2 типичныхъ для переводчика примѣра неточностей: «они неистовствуютъ и безумствуютъ» (стр. 150)—въ подл. *λυαίεσσι* (у Дильса правильно: *Fastnacht feiern*; дословно: празднуютъ Ленеи, праздникъ выжиманія винограда); «Мужъ считается глупымъ у божества, подобно тому какъ ребенокъ у взрослого (въ подлинн.: *ἀνὴρ ὑπίος ἤκουσε...: ὑπίος-infans*, у Дильса *Kindlich*)—утрачена соль сравненія. Въ заключеніе укажемъ еще на одинъ, едва ли не самый крупный промахъ: отсутствіе разграниченія словъ доксографа и философа, что можетъ послужить причиной многихъ недоразумѣній у читателя (у Дильса они, обыкновенно, набраны различнымъ шрифтомъ).

Но, конечно, эти недочеты труда г. Маковельскаго легко объясняются трудностью самого дѣла. Правда, его трудъ, благодаря имъ, не дѣлаетъ эпохи, но къ этому авторъ, повидимому, и не стремился. Не будучи въ состояніи замѣнить подлинный текстъ, переводъ г. Маковельскаго, тѣмъ не менѣе, крайне полезное пособіе тѣмъ, кто еще не совсѣмъ хорошо въ этомъ текстѣ разбирается. Больше того, вся рецензируемая работа—прекрасное введеніе для приступающаго къ болѣе детальному знакомству съ досократиками. Мы не сомнѣваемся, что она для такого читателя явится необходимымъ пособіемъ. Итакъ, въ заключеніе мы должны признать трудъ г. Маковельскаго добросовѣстнымъ и нелегкимъ, выполненнымъ съ любовью и знаніемъ дѣла. Съ большимъ нетерпѣніемъ ожидаемъ слѣдующаго выпуска, посвящаемаго элеатамъ.

П. Блонскій.

Новыя книги и брошюры, присланныя въ редакцію.

Алдановъ, М. Толстой и Ролланъ. Петроградъ 1915. Ст. 314.
Ц. 2 р.

Безантъ, А. Джордано Бруно. Петроградъ 1915. Ст. 48. Ц. 30 к.
Богомоловъ, С. Аргументы Зенона Элейскаго при свѣтѣ ученія
объ актуальной безконечности. Ст. 37.

Вопросы философіи, кн. 128.

9

Вопросы теоріи и психологіи творчества, т. IV, вып. 1-й. Подъ ред. Б. Лезина. Харьковъ 1915. Ст. 387. Ц. 2 р.

Демчинскій, Борисъ. Сокровенный смыслъ войны. Петроградъ 1915. Ст. 78. Ц. 80 к.

Каменская, М. Историческій очеркъ буддизма. Петроградъ 1915. Ст. 56. Ц. 60 коп.

Левитовъ, П. В. Изъ курса педагогической психологіи. Екатеринбургъ 1915. Ч. I. Ст. 113. Ц. 60 к.

Лесевичъ, В. В. Собрание сочиненій. Т. I. Статьи по философіи. Москва 1915. Ст. 647. Ц. 3 р.

Смоленскій, И. Л. Всемирная война 1914—1915 г. и Гробъ Господень. Одесса 1915. Ст. 19. Ц. 25 к.

Трубниковъ, Н. А. Логика чистаго разума и женскій вопросъ. Москва 1906. Ст. 97. Ц. 50 к.

Шиповъ, Н. Н. Нужны ли славянофилы для разрѣшенія славянскаго вопроса? Петроградъ 1915. Ст. 57. Ц. 25 к.

Изданія «Посредника».

Джемисонъ, С. Приемышь Черной Туанетты. Ц. 85 к.

Караваевы Л. и Ж. Какъ сдѣл. самому простые летат. аппараты. Ц. 20 к.

Ульяновъ Н., Вазовъ И., Воскресенскій А. На морѣ и на землѣ в. 4. Ц. 70 к.

Шрифтеръ, А. Ночь подъ Рождество. Ц. 25 к.

Московское Психологическое Общество.

Условія для соисканія преміи, учрежденной при Московскомъ Психологическомъ Обществѣ покойнымъ Д. А. Столыпинымъ за сочиненіе на тему по философіи наукъ.

Московское Психологическое Общество симъ объявляетъ, что по предложенію Д. А. Столыпина и на пожертвованныя имъ средства, оно назначаетъ вновь премію въ 1000 руб. за лучшее сочиненіе на тему:

«Критическое разсмотрѣніе положенія Огюста Конта о естественномъ совпаденіи (coïncidence spontannée) первообразныхъ законовъ неорганической природы съ основными законами органической жизни и стремленіи всѣхъ реальныхъ знаній человѣка къ логическому и научному единству (unité logique et scientifique)».

См. Cours de philosophie positive, leçons 58-me et 59-me, особенно стран. 681 тома VI-го, изданія Литтре.

Психологическое Общество понимаетъ предлагаемую задачу въ томъ смыслѣ, что нужно рѣшить: *«Существуетъ ли различіе между законами наукъ о неорганической природѣ и законами социальными, и если существуетъ, то какое».*

Психологическое Общество считаетъ, что разработка этой темы предполагаетъ строго-научную и широкую философскую ея постановку, основанную на серьезномъ знакомствѣ съ направленіями современной *гносеологии* и ученіями современной *логики*.

Срокъ подачи сочиненій 1-е января 1918 года.

Присужденіе преміи особою комиссіею при Психологическомъ Обществѣ произойдетъ въ апрѣлѣ 1918 года. По усмотрѣнію

комиссії, согласно волѣ жертвователя, премія можетъ быть раздѣлена между соискателями, а въ случаѣ неудовлетворительности представленныхъ сочиненій, присужденіе преміи или значительной части ея можетъ быть отнесено на новый срокъ.

Въ соисканіи преміи могутъ участвовать всѣ лица, получившія высшее образованіе. Сочиненія должны быть написаны на русскомъ языкѣ и доставлены въ Московскій университетъ на имя предсѣдателя Психологическаго Общества. Фамиліи и адреса соискателей должны быть присланы въ запечатанныхъ конвертахъ съ обозначеніемъ на нихъ девизовъ или эпитафій представленныхъ сочиненій.

Московское Психологическое Общество извѣщаетъ объ учрежденіи при Обществѣ преміи имени Вл. С. Соловьева. Премія присуждается согласно печатаемому ниже „Положенію о преміи имени Вл. С. Соловьева при Московскомъ Психологическомъ Обществѣ“. Ближайшій срокъ для представленія сочиненія на премію 1-ое марта 1917-го года (всѣ слѣдующіе сроки будутъ трехлѣтніе). Сочиненія посылаются на имя Предсѣдателя Московскаго Психологическаго Общества, въ редакцію журнала „Вопросы Философіи и Психологіи“ (Пречистенка, Полуэктовъ пер., д. 8, кв. 29).

Положеніе о преміи имени Вл. С. Соловьева при Московскомъ Психологическомъ Обществѣ.

1. Премія имени Вл. С. Соловьева учреждается при Московскомъ Психологическомъ Обществѣ изъ процентовъ съ капитала, пожертвованнаго лицомъ, пожелавшимъ остаться неизвѣстнымъ. Капиталъ заключается въ двухъ облигаціяхъ 5% Россійскаго займа 1906 года, каждая по номинальной стоимости въ 1,875 рублей (годовой доходъ съ этихъ бумагъ 187 р. 50 к.).

2. Премія присуждается разъ въ три года (приблизительно въ суммѣ 560 рублей), для чего по истеченіи каждаго трехъ

лѣтъ выбирается соотвѣтствующая комиссія. Если же по истеченіи трехлѣтняго срока премія не будетъ присуждена, то присужденіе ея откладывается еще на годъ. Если же и въ теченіе этого срока не окажется достойнаго преміи сочиненія, то премія объявляется на новые три года, а накопившіеся за четыре года проценты присоединяются къ капиталу.

3. Сочиненія, представляемые на премію, могутъ быть какъ въ печатномъ видѣ, такъ и въ рукописи. Сочиненія, написанныя на иностранныхъ языкахъ, должны быть представлены, при соисканіи преміи, въ переводѣ на русскій языкъ.

4. Премія можетъ быть присуждена и за такое сочиненіе, которое не представлено для соисканія преміи, но по своему содержанію и по своимъ достоинствамъ вполнѣ удовлетворяетъ условіямъ полученія преміи.

5. Премія можетъ быть присуждена за самостоятельное серьезное изслѣдованіе, посвященное разсмотрѣнію творчества Вл. С. Соловьева и его ученію, въ его цѣломъ или въ его частяхъ, или же ставящее своею задачею изученіе жизни и личности мыслителя. Авторъ сочиненія, представляемаго на премію, долженъ обнаружить въ немъ близкое знакомство съ положеніемъ трактуемой проблемы въ современной философіи и въ современной наукѣ.

6. Комиссія по присужденію преміи составляется изъ предсѣдателя или товарища предсѣдателя Московскаго Психологическаго Общества, двухъ членовъ совѣта Общества (по избранію Совѣта) и трехъ членовъ Общества (по избранію Общества). Избранная въ такомъ составѣ Комиссія можетъ приглашать въ свою среду лицъ (независимо отъ того, состоятъ ли они членами Психологическаго Общества или не состоятъ), извѣстныхъ Комиссіи въ качествѣ выдающихся специалистовъ по тѣмъ вопросамъ, которые трактуются въ поданныхъ на премію сочиненіяхъ.

7. Объявленія о преміи печатаются въ журналѣ «Вопросы философіи и психологіи» и въ другихъ изданіяхъ Психологическаго Общества.