

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА
ПРИ СОДЪЙСТВІИ ПЕТРОГРАДСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГИИ.

ЖУРНАЛЪ,

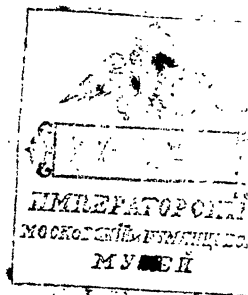
основанный проф. Н. Я. Гротомъ и А. А. Абрикосовымъ.

ГОДЪ XXVI.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга 130 (V).

НОЯБРЬ—ДЕКАБРЬ—1915 г.



МОСКВА.

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

Пименовская ул., соб. домъ.

1915 г.

СОДЕРЖАНІЕ.

Стр.

Физицизмъ и свобода въ рациональной психологіи XVII вѣка.

Е. Спекторскаго 461

Ученіе бл. Августина о познаніи. (Окончаніе). **И. Попова** . 499

«Система трансцендентальнаго идеализма» Шеллинга. **А.**

Огнева 561

Философія Джоберти. **В. Эрн**. 564

Критика и библиографія.

I. Библиографическій листокъ 606

Условія для соисканія премии Д. Столыпина 608

Положеніе о премии имени Вл. С. Соловьева 609

Объявленія.

Физицизмъ и свобода въ рациональной психологiи XVII вѣка.

Рационалисты XVII вѣка пытались построить естественное учение *de homine* и *de cive*, иначе говоря, рациональную психологию и рациональную социологию. При этомъ если не фактически, то принципиально психология предшествовала социологии. И такимъ образомъ она считалась основною наукою для всѣхъ гуманитарныхъ знаний. Благодаря этому она слѣлалась средоточіемъ цѣлаго ряда гносеологическихъ и методологическихъ проблемъ и затрудненій, возникшихъ вслѣдствіе стремленія научныхъ новаторовъ того времени внести новыя понятія въ старую науку о человѣкѣ и обществѣ. Особенно настойчиво стремились они вносить въ эту науку естественнонаучныя понятія, подчиняя имъ или же совершенно исключая традиціонныя гуманистическія и моральныя понятія. Среди послѣднихъ одно изъ самыхъ крупныхъ мѣстъ занимало понятіе свободы. Психологическая и моральная свобода столкнулась съ необходимостью, и притомъ физической необходимостью. Такимъ образомъ рационалистамъ XVII вѣка задолго до Канта пришлось поставить ребромъ одну изъ самыхъ капитальныхъ проблемъ познанія и поведенія. Тѣ выводы, къ которымъ они пришли, а также тѣ пути, которыми они шли, настолько интересны и притомъ не только въ историческомъ, но также и въ принципиальномъ отношеніи, что заслуживаютъ болѣе детального, чѣмъ обыкновенно принято, изслѣдованія.

I.

Раціоналісты XVII вѣка, стремившіеся создать естественную науку о человѣкѣ, понимали естественное въ троякомъ смыслѣ. Прежде всего исключалось все сверхъестественное. Человѣка изучали не какъ образъ и подобіе Божіе и не какъ существо, поврежденное грѣхопадениемъ и предназначенное къ спасенію въ жизни вѣчной, а какъ существо, имѣющее свою естественную природу ¹⁾. Аффекты и страсти не осуждались, какъ нѣчто грѣховное, а изучались, какъ свойства человѣческой природы. Сообразно съ этимъ практическая философія обсуждала не способы подавленія аффектовъ, а цѣлесообразное ихъ употребленіе. И такъ какъ раціоналісты не признавали иного совершенства, кромѣ эмпирической реальности ²⁾, то они оставили пессимистическое богословское ученіе о томъ, что человѣческая природа радикально повреждена грѣхопадениемъ, и смотрѣли оптимистически какъ на механику человѣческихъ аффектовъ, такъ и на ихъ возможную технику: въ природѣ существуютъ только добрыя страсти, увѣрялъ, на примѣръ, Гейлинксъ ³⁾. Этотъ взглядъ породилъ извѣстную басню Мандевилля о пчелахъ, восхваляющую пороки, какъ источникъ соціальнаго благополучія, и предварявшую ученіе

¹⁾ Переводчикъ на латинскій языкъ Декартова трактата „О страстяхъ души“ предупреждалъ читателя: *considerat enim hominem Philosophico more, nec penetrat in nativam illius corruptionem, horum motuum anomalorum et eccentricorum in nobis foecundissimam matrem, quae Theologicae est disquisitionis (Passiones animae per Renatum Descartes, Amstelodami, 1685, Interpretis praefatiuncula ad lectorem)*. Амось Коменскій писалъ: *Per naturam hoc loco intelligimus non corruptionem post lapsum omnibus jam adhaerentem (per quam natura filii irae di. imur, non idonei ex nobis ipsis, ut ex nobis, cogitare quidquam boni): sed primam et fundamentalem nostri constitutionem, ad quam ut principium revocandi sumus (I. A. Comenii Magna Didactica, Cap. V, I, стр. 40 лейпцигскаго изданія 1894 г.)*.

²⁾ *Per realitatem et perfectionem idem intelligo (Спивоца, Ethica, Pars II, Definitio VI)*.

³⁾ *Ethica, Tractatus IV, § 1 (Opera, edit. Land, III, 105)*.

Фурье о гармоніи страстей. Онъ же ¹⁾ породилъ систему Гельвеція и вообще чуть не всего докантовскаго XVIII вѣка, въ особенности ученіе Руссо о томъ, что человѣкъ отъ природы добрѣ. Наконецъ, онъ же проявился у Адама Смита и другихъ представителей классической и либеральной политической экономіи, которые славословили эгоизмъ, конкуренцію, жажду обогащенія какъ аффекты, дающіе наиблагательнѣйшіе въ социальномъ отношеніи результаты.

Во-вторыхъ, новая естественная наука о человѣкѣ считалась естественною въ томъ смыслѣ, что она основывалась на „естественномъ свѣтѣ“ разума, иначе говоря, была наукою рациональною. При этомъ согласно съ общимъ духомъ, такъ сказать, позитивнаго рационализма XVII вѣка ²⁾ она не ограничивалась чистымъ умозрѣніемъ и умозаключеніемъ, а старалась разсуждать при соучастіи опыта (*conspirante experientia*, какъ выразился Ньютонъ). Этимъ объясняется, почему, къ изумленію иныхъ изслѣдователей ³⁾, Декартъ разумѣлъ свое *cogito* то какъ апriorное положеніе ⁴⁾, то какъ эмпирической фактъ ⁵⁾. Этимъ

1) См. по этому поводу I. Baumann, *Sechs Vorträge aus dem Gebiete der praktischen Philosophie*, Leipzig, 1874, стр. 17.

2) Болѣе подробная и мотивированная характеристика рационализма XVII вѣка со стороны его позитивизма дана авторомъ настоящаго этюда въ первомъ томѣ „Проблемы социальной физики въ XVII столѣтіи“ (Варшава, 1910).

3) См., напримѣръ, A. Kastil, *Studien zur neueren Erkenntnis-Theorie*, I, Descartes, Halle, 1909, стр. 113.

4) *Facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos qui talia cogitamus nihil esse: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurat* (*Principiorum Philosophiae*, pars I, VII).

5) *Ne n'avouerez-vous pas que vous estes moins assuré de la presence des objets que vous voyez, que de la verité de cette proposition: Je pense, donc je suis? Or cette connoissance n'est point un ouvrage de vostre raisonnement, ny une instruction que vos maîtres vous aient donnée; vostre esprit la voit, la sent et la manie* (*Oeuvres publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Correspondance*, V, 137—8). Ср. отзывъ Дамирона: *sans doute Descartes est géomètre, mais il l'est en géométrie; il ne l'est pas en psychologie: là il est observateur, historien, presque biographe* (*Ph. Damiron, Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII siècle*, Paris, 1846, томъ I, стр. 150).

ности, хотя и при посредствѣ рационалистической методологии. Таково именно было значеніе и предназначеніе тѣхъ двухъ пріемовъ, которыми они при этомъ особенно широко пользовались, именно геометрической методы и опредѣлений. Геометрическая метода привлекала ихъ прежде всего тѣмъ, что, какъ любилъ объяснять Спиноза, объекты геометріи—линіи, поверхности и тѣла—изучаются совершенно безстрастно, со стороны ихъ свойствъ, а не со стороны ихъ достоинствъ и недостатковъ. Далѣе, геометрическая метода считалась тогда вообще образцомъ научнаго изслѣдованія и изложенія ¹⁾. Геометрическая необходимость, одновременно и логическая и фактическая, считалась образцомъ всякой вообще научной необходимости. Вполнѣ понятно, что такъ разсуждали научные новаторы, жившіе въ ту эпоху, когда главнымъ завоеваніемъ положительной науки являлась рациональная механика, наука о движеніи въ пространствѣ; къ геометріи сводили всю физику ²⁾ и иногда хотѣли свести даже всю медицину ³⁾. Затѣмъ геометрія считалась весьма пригоднымъ средствомъ для построенія науки не столько о свойствахъ тѣхъ или иныхъ объектовъ, сколько объ отношеніяхъ между ними ⁴⁾. А въ XVII вѣкѣ, съ его наклономъ къ растворенію всякаго фактическаго бытія безъ остатка въ „модусахъ“ ⁵⁾ и къ схематизаціи всего познаваемого, не было недостатка въ утвержденіяхъ, что „истина—это не что иное, какъ реальное отношеніе“ ⁶⁾, и

1) Гоббесъ, *Leviathan*, Cap. IV, Opera, Molesworth, III, 26: *geometria, quae sola fere est scientia accurata.*

2) Декартъ брался построить весь міръ съ помощью пространства и движенія. Лейбницъ писалъ: *Physica vero in tantum intelligibilis redditur, in quantum reducitur ad Geometriam* (Schriften, Gerhardt, I, 186).

3) Тамъ же, 187: *Utinam... Medici... velint γεωμετρεῖν.*

4) Мальбраншъ писалъ: *La géométrie est donc très-utile pour rendre l'esprit attentif aux choses dont on veut découvrir les rapports* (Recherche de la vérité, Livre sixième, première partie, Chap. IV).

5) Какъ увѣрялъ Спиноза, *res particulares nihil sunt, nisi... modi* (Ethica, Pars I, Propositio XXVI, Corollarium).

6) См. у Мальбранша: *La vérité n'est autre chose qu'un rapport réel... Les vérités ne sont donc que des rapports* (Recherche de la vérité, Livre VI, I Partie, Chap. V).

что даже „всѣ истины—это только отношенія“¹⁾, отношенія между предметами и отношенія между самими отношеніями²⁾. Отголосокъ такого пониманія задачъ науки представляеть въ XVIII вѣкѣ извѣстное опредѣленіе законовъ въ ихъ „самомъ распространенномъ значеніи“ какъ „необходимыхъ отношеній, вытекающихъ изъ природы вещей“, сдѣланное въ „Духъ законовъ“ Монтескье (кн. I, гл. I). Благодаря успѣху этой книги идея гуманистической науки объ отношеніяхъ связывалась уже не съ именами рационалистовъ XVII вѣка, а по большей части съ его именемъ. И сообразно съ этимъ даже психологи, продолжавшіе ихъ традицію, связывали свое дѣло уже съ его идеями. Такъ, напримѣръ, Бонне, сводившій какъ общее познаніе вещей³⁾, такъ и специально психологическое познаніе къ изученію отношеній, ссылался на „возвышеннаго автора Духа законовъ“⁴⁾ и усиленно подчеркивалъ это⁵⁾. Поскольку Монтескье продолжалъ еще традицію рационализма XVII вѣка, постольку дѣйствительная генеалогія науки объ отношеніяхъ еще не терпѣла ушерба; но поскольку онъ поддавался другимъ вліяніямъ—не только сенсуалиста Локка, но даже схоластическаго Аристотеля съ его „природами“ и „формами“ вещей⁶⁾,—постольку уже получалась неправильная историческая перспектива.

1) Ainsi, toutes les vérités n'étant que des rapports (тамъ же).

2) Toutes les vérités spéculatives ne consistant que dans les rapports des choses et dans les rapports qui se trouvent entre leurs rapports, elles se peuvent toutes rapporter à des lignes (тамъ же, Chap. IV).

3) Chercher le *comment* d'une chose, c'est donc proprement chercher les Rapports secrets qui lient cette chose à d'autres (Contemplation de la nature, par C. Bonnet, Tome premier, à Amsterdam, 1764, стр. XIII). Tous les Etres ont leurs Rapports. Les Conséquences de ces Rapports sont des Loix (Essai de psychologie, Londres, 1755, стр. 273). Les Loix sont les Resultats des Rapports qui sont entre les Etres (тамъ же, 294). Les Loix qui sont l'Effet de ces Rapports (qui dérivent essentiellement de la Nature, тамъ же, IX и X).

4) Contemplation de la nature, LXI.

5) Voilà l'Art des grand Maitres: en voici le modèle *Montesquieu*; je le répète *Montesquieu* (Essai de psychologie, 355).

6) См. объ этомъ статью автора настоящаго изслѣдованія „Къ вопросу о системѣ Духа законовъ Монтескье и ея философскихъ источникахъ“ (Юридическія Записки, 1912, № 3).

Однако было бы большою односторонностью утверждать, что рациональная психология XVII вѣка не видѣла никакого методологическаго спасенія внѣ геометрической методы. Совсѣмъ напротивъ, Декартъ только подъ влияніемъ пожеланія, высказаннаго во вторыхъ возраженіяхъ на его „Размышленія“ Мерсенномъ и другими учеными, облекъ часть своего ученія о душѣ—и притомъ небольшую ¹⁾—въ геометрическую форму опредѣленій, постулатовъ и аксіомъ съ вытекающими изъ нихъ теоремами; большую же часть этого ученія онъ именовалъ просто размышленіями ²⁾. И хотя Клаубергъ восхищался логикою Декартова трактата „О страстяхъ души“ ³⁾, однако въ дѣйствительности въ немъ даже мало системы; и это объясняется новизною задуманнаго имъ изслѣдованія, въ которомъ ему пришлось не столько магистрально излагать результаты, сколько прокладывать новые пути. Даже Спиноза, этотъ Ньютонъ рациональной психологіи, такъ же какъ и создатель системы всемірнаго тяготѣнія ⁴⁾, охотно покидалъ геометрическую методу ради болѣе непринужденныхъ „схолій“; въ своей геометрически задуманной, но далеко не всюду геометрически выполненной ⁵⁾ „Этикѣ“ онъ иногда отмѣчалъ даже неудобства геометрической методы ⁶⁾. Словомъ, ея пользовались не ради нея самой, а въ надеждѣ на ея пригодность для познанія подлинной природы человѣка.

¹⁾ *Pausa quaedam*. См. стр. 84 амстердамскаго изданія *Meditationes* 1698 г. (*Responsio ad Secundas Objectiones*).

²⁾ Тамъ же, 83; *meditationes potius, quam... ut Geometrae, Theoremata et Problemata scripserim*.

³⁾ *Nusquam apertius Cartesius est logicus, quam in libello de passionibus animae*.

⁴⁾ См. объ этой особенноти философіи Ньютона у L. Bloch, *La philosophie de Newton*; Paris, 1908, стр. 130.

⁵⁾ По подсчету ростокскаго профессора Эрлгардта, изъ 230 страницъ „Этики“ дѣйствительно *ordine geometrico* написаны только 133 (*Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik*, Leipzig, 1908, стр. 150; см. о томъ же P. L. Couchoud, *Benoit de Spinoza*, Paris, 1902, стр. 159).

⁶⁾ См., напримѣръ, *Pars IV, Propositio XVIII, Scholium* или *Pars IV, Appendix*.

Въ такомъ же смыслѣ пользовалась рациональная психологія и опредѣленіями, этимъ, какъ полагалъ Гоббесъ, единственнымъ путемъ къ наукѣ ¹⁾. Ихъ считали необходимыми для точной передачи дѣйствительной сущности и элементовъ психики. Сообразно съ этимъ рациональная психологія XVII вѣка не занималась ни схоластическою номенклатурою душевныхъ явленій, ни ихъ опредѣленіемъ по роду и виду. Она не довольствовалась и ихъ описаніемъ, этою, какъ понималъ даже полусхоластикъ Шовень, обезьяною опредѣленія ²⁾. Она стремилась установить генетическія, каузальныя ³⁾ и конструктивныя ⁴⁾ опредѣленія, дающія, какъ въ геометріи, возможность воспроизведенія соотвѣтственныхъ объектовъ. Въ приложеніи къ психологіи Чирнгаузенъ понималъ это такъ буквально, что признавалъ только такое опредѣленіе смѣха, которое бы немедленно вызывало у людей соотвѣтственное явленіе ⁵⁾.

Таковы были тѣ надежды, съ которыми, напримѣръ, Гоббесъ, понимавшій общество, какъ сумму индивидовъ, а индивида, какъ сумму аффектовъ, старался съ помощью своей

¹⁾ Unica via ad scientiam est, per definitiones (De cive, Cap. XVIII, IV).

²⁾ Lexicon philosophicum, 177.

³⁾ Definitio debet... comprehendere causam proximam (Спиноза, Tractatus de intellectus emendatione, Opera, v. Vloten et Land, I, 29).

⁴⁾ См. тамъ же опредѣленіе круга. Гоббесъ писалъ: nomina... rerum... in definitione habere debent ipsam causam sive modum generationis, veluti cum circulum definimus esse figuram natam ex circumlacione lineae rectae in plano (De corpore, I, VI, 13, Opera latina, Molesworth, I, 72); in definitionibus contineri debet causa efficiens constructionis (тамъ же, III, XX, стр. 253). Чирнгаузенъ: omnis sane legitima seu bona definitio includet generationem (Medicina mentis, 67). Эргартъ, Вейгель признавалъ только Reales Definitiones et quidem primario sic dictas Causales (Analysis Aristotelica ex Euclide restituta, Jenae, 1658, стр. 138). Вслѣдъ за нимъ и Лейбницъ пѣнилъ la definition reelle et causale, comme lors qu'elle contient la generation possible de la chose (Schriften, Gerhardt, IV, 450; см. еще E. Cassirer, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Marburg, 1902, стр. 114—117).

⁵⁾ Sic, si definitio, quae naturam risus explicat, proba esset, subito datis tantum iis eadem definitione ad ridendum requisitis, in aliis risum moveremus (Medicina mentis, 68).

ариетической методы возможно точнѣе опредѣлить эти послѣднія слагаемыя. Съ такими же надеждами Спиноза съ помощью своей геометрической методы опредѣлялъ аффекты въ третьей части своей „Этики“. Выполненіе этого замысла оказалось далеко не безукоризненнымъ. Но это нисколько не означало ненаучности самого-то замысла — дать съ помощью точныхъ опредѣленій возможно полную клавиатуру или алфавитъ человѣческой души. Что при всякомъ психологическомъ изслѣдованіи крайне необходимо возможно точнѣе опредѣлить соотвѣтственные объекты, это признавалось неоднократно и впоследствии; такъ, на примѣръ, гербартыянецъ Вайтцъ жаловался, что отсутствіе точныхъ опредѣленій испортило всю теорію чувствъ, благодаря чему голодъ и благодарность могли быть отнесены къ одной категоріи, или Гегель для характеристики чувства могъ довольствоваться туманною метафорою: *das dumpfe Weben des Geistes in sich* ¹⁾. А что задача опредѣленія элементовъ психики въ XVII вѣкѣ была, въ общемъ, выполнена далеко не безуспѣшно, видно хотя бы изъ того, что еще знаменитый Иоганнъ Мюллеръ цѣликомъ воспроизводилъ Спинозовы опредѣленія ²⁾.

Вліянію рационализма на естественное ученіе XVII вѣка о человѣкѣ слѣдуетъ приписать также и производившееся имъ упрощеніе человѣческой природы. Слѣдую высказанному Кеплеромъ принципу „природа любитъ простоту“ ³⁾, новаторы XVII вѣка производили двоякаго рода упрощеніе. Во-первыхъ, они отказались отъ того сложнаго, такъ сказать, многояруснаго, іерархическаго состава человѣческой психики, о которомъ учили даже такіе ихъ современники, которые считали себя свободными отъ схоластическихъ тра-

¹⁾ Theodor Waitz, *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*, Braunschweig, 1849, стр. 286—289.

²⁾ *Handbuch der Physiologie des Menschen*, Zweiter Band, Cöblenz, 1840, стр. 543—549; *Lehrsätze von Spinoza über die Statik der Gemüthsbewegungen* (см. еще стр. 550—551: *habet anima in se perceptiones et appetitus, iisque natura eius continetur*).

³⁾ *Opera*, I, 337.

дицій¹⁾. Въ общемъ они различали въ психикѣ не болѣе двухъ категорій элементовъ: разумъ и аффекты, или страсти, или „аппетитъ“. Такъ рассуждалъ, на примѣръ, Лейбницъ²⁾. Аффекты иногда дѣлились еще на активные и пассивные. Декартъ ограничивалъ ихъ число шестью. Спиноза сводилъ все безпредѣльное, не передаваемое, по его собственному мнѣнiю³⁾, никакимъ числомъ разнообразіе душевныхъ движеній къ тремъ аффектамъ⁴⁾; но и ихъ онъ, въ свою очередь, сводилъ къ одному началу, именно, къ само-сохраненію. У Лейбница упрощеніе психики проявлялось въ томъ, что, замѣнивъ аффекты незамѣтными перцепціями, онъ увеличилъ ихъ число почти до безконечности, но вмѣстѣ съ тѣмъ до того устранялъ качественное между ними различіе, что уподоблялъ ихъ физическимъ атомамъ⁵⁾. Во-вторыхъ, упрощеніе человѣческой природы проявилось въ томъ, что всѣ люди были признаны равными другъ другу. Такъ, Гоббесъ училъ, что отъ природы, душою и тѣломъ всѣ люди равны⁶⁾; и на этомъ онъ построилъ всю свою психологію, социологію и политику⁷⁾. Іенскій математикъ Эргардъ Вей-

1) Такъ, на примѣръ, Штошъ различалъ въ человѣкѣ *corporis structuram, vitam sive animam, sensus, imaginationem, memoriam et reminiscentiam, intellectum, iudicium, ratiocinationem, mentem et cogitationem humanam, voluntatem, affectus et passiones* (W. Stoschius, *Concordia rationis et fidei*, 1692, стр. 9).

2) *Schriften, Gerhardt, VII, 501: habet anima in se perceptiones et appetitus, iisque natura eius continetur.*

3) *Ethica, Pars III, Propositio LIX, Schol.: clare constare credo, affectus tot modis, alios cum aliis, posse componi, indeque tot variationes oriri, ut 'nullo numero definiri queant.*

4) Тамъ же, *Propositio LVII, Demonstratio*, а также *Propositio LIX, Demonstratio: Omnes affectus ad cupiditatem, laetitiam vel tristitiam referuntur.*

5) См. предисловіе къ *Nouveaux essais sur l'entendement* (Gerhardt, V, 49).

6) *Sunt igitur omnes homines natura inter se aequales (De cive, Cap. I, III). Tum corporis tum animae facultatibus... aequales inter se produxit natura homines (Leviathan, Cap. XIII, Opera, Molesworth, III, 97).*

7) *Legis naturalis octavo loco praecipuum est, ut unusquisque natura unicuique aequalis habeatur (De cive, Cap. III, XIII; ср. тамъ же, Cap. XIV, XIV: legem aequitatis naturalis).* Именно изъ природнаго равенства людей Гоббесъ выводилъ борьбу всѣхъ противъ всѣхъ: *Ab aequalitate naturae, oritur unicuique ea, quae cupit, acquirendi spes. Quoties ergo duo idem cupiunt, quo frui ambo non possunt, alter alterius hostis fit, et ad finem sibi propositum, quae est con-*

гель считалъ даже аксіомою равенство мужчинъ и женщинъ, черныхъ и бѣлыхъ¹⁾.

Таково значеніе „естественности“ новой психологіи XVII вѣка во второмъ, рационалистическомъ смыслѣ. Наконецъ,— и это всего типичнѣе для нея—она стремилась изучать человѣка не *in genere moris*, а *in genere naturae*, не со стороны нравовъ, а со стороны природы. Иначе говоря, она должна была быть естественною наукою въ смыслѣ согласованности съ новымъ механическимъ естествознаніемъ того времени. Это ставило передъ нею необходимость не выдѣлять человѣка, какъ государство въ государствѣ, изъ закономѣрной механической природы, а, напротивъ, всецѣло включить его въ нее. Надлежало или найти новое мѣсто для человѣка въ мірѣ, или же найти въ старомъ человѣкѣ совершенно новаго человѣка, который не являлся бы уродомъ, ненормальностью въ новооткрытомъ физическомъ мірѣ и не нарушалъ бы чистоты его стиля.

II.

Вопросъ о тѣлѣ человѣка рѣшался сравнительно просто. Его признали машиною, физическимъ автоматомъ²⁾. Жизнь

servatio propria, alter alterum conatur subjugare vel interficere (Leviathan, Cap XIII, Opera, 98).

1) Grundmässige Auflösung des militar-Problematis, Warum doch der Türcken Christen nunmehr weichen müsse, Jena, 1689, Axioma I.

2) *Hominis corpus quatenus machinamentum quoddam... machinamentum humani corporis* (Renati Des Cartes Meditationes de prima philosophia, Meditatio sexta, стр. 43 амстердамскаго изданія 1685 г.). *Quid est cor nisi elasturum, quid nervi nisi chordae, quid articuli nisi... rotulae* (Hobbes, Leviathan Introductio, Opera, III, 1). *La corps de l'animal est une Machine en même temps Hydraulique, pneumatique et pyrobolique* (Reponse aux reflexions qui se trouvent dans le 23 Journal des Sçavans, Leibnitz, Gerhardt, IV, 337). *Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une Espèce de Machine divine, ou d'un Automate Naturel; qui surpasse infiniment les Automates artificiels* (Монадология, 64, Gerhardt, VI, 618). Эпигоны новаторовъ XVII вѣка продолжали и даже утрировали этотъ взглядъ въ XVIII вѣкѣ: *machina mechanica*, определялъ человѣческое тѣло полувольфианецъ Даріесъ (L. G. Daries, Discours über sein Natur- und Völkerrecht, Jena, 1762, стр. 72); *l'homme machine*, учили французскіе матеріалисты XVIII вѣка.

разсматривалась, какъ правильное функционированіе чело-
вѣческой машины, смерть — какъ ея порча. Ни къ какой
виталистической жизненной силѣ при этомъ не прибѣгали
(поскольку, впрочемъ, не отказались отъ „животныхъ ду-
ховъ“, которые, однако, уже понимались, какъ своего рода
газы, подчиненные механическимъ законамъ). И сообразно
съ этимъ таинство смерти не представляло ничего загадоч-
наго. Если для того, чтобы объяснить, что такое трупъ,
эпигоны схоластики прибѣгали или къ своеобразному фи-
лологическому толкованію ¹⁾ или къ метафизическимъ „фор-
мамъ“ ²⁾, то Декартъ въ трактатѣ „О страстяхъ души“
(art. VI) довольствовался чисто-механическимъ объяснені-
емъ. Гоббесъ видѣлъ въ смерти не столько біологическую
неизбѣжность, умираніе того, что рождается, переходъ
изъ органическаго состоянія въ неорганическое, сколько
простую остановку кровообращенія ³⁾, прекращеніе меха-
ническаго, какъ въ маятникѣ, біенія пульса и сердца.

Гораздо сложнѣе былъ вопросъ о душѣ. Обходъ этого
вопроса въ томъ видѣ, въ какомъ это дѣлалъ еще въ XVI вѣ-
кѣ Вивесъ ⁴⁾, этотъ предшественникъ современной намъ
„психологии безъ души“, никакъ не могъ считаться его рѣ-
шеніемъ, такъ какъ и по поводу душевныхъ явленій, какъ
таковыхъ, независимо отъ ихъ субстрата, все же остава-
лось неяснымъ, слѣдуетъ ли ихъ относить къ старой мо-

¹⁾ Оно встрѣчается еще у Де-Местра: de ces trois mots, par exemple, caro, data, vermibus, ils ont fait cadaver, chair abandonnée aux vers (Les soirées de Saint-Petersbourg, sixième édition, 1850, I, III).

²⁾ Съ такимъ объясненіемъ считался еще Мальбраншъ: que s'il arrive qu'une forme s'empare de la matière d'une autre, que la forme de cadavre, par exemple, s'empare du corps d'un chien (Recherche de la vérité. Livre I, Chap. XV). Въ поясненіе этихъ словъ Мальбранша слѣдуетъ замѣтить, что по схоластическому пониманію тѣло (corpus) получается благодаря воздѣйствію на матерію особой „формы“, именовавшейся corporeitas (см. Lexicon philosophicum Rodolphi Goclenii, Francofurti, 1613, стр. 482: Corporeitas significat... quidditatem seu Essentiam corporis).

³⁾ De homine, Cap. I: mortis autem, id est cessatōnis sanguinis.

⁴⁾ Anima quid sit, nihil interest nostra scire: qualis autem, et quae eius opera, permultum (Ioanni Lodovici Vivis Valentini. De anima et vita libri tres, Lugduni, 1555, стр. 40).

ральной метафизикѣ или же къ новой естественной физикѣ. И эта неясность до такой степени затрудняла изслѣдовавшихъ то, что мы теперь ¹⁾ называемъ психологіею, а въ XVII вѣкѣ именовали то психософіею ²⁾, то пневматологіею или пневматикою ³⁾, то анимастиккою ⁴⁾ и т. п., что Сорель совсѣмъ отказался писать о душѣ ⁵⁾. И вотъ новаторы XVII вѣка рѣшили заговорить о душѣ, но заговорить уже дѣйствительно поновому, именно такъ, чтобы гносеологія и методологія соотвѣтственной науки такъ или иначе, но возможно тѣснѣе была согласована съ новымъ естествознаніемъ. Старый Сократовъ призывъ „познай самого себя“ получилъ новое значеніе — не гносеологическаго или этическаго самопознанія, а познанія физики или механики собственной души. Даже геометрическая метода потому именно и привлекала къ себѣ психологовъ XVII вѣка, что это была метода тогдашняго естествознанія. Такъ какъ физическая природа познавалась *ordine geometrico*, то тѣмъ же путемъ собирались познать и человѣческую природу. Такъ какъ въ природѣ все сводилось къ механикѣ, а механика, оставивъ схоластическое, выдвигавшееся еще Боденомъ противъ Коперника ⁶⁾ утверждение, что покой совершеннѣе движенія, сводила все безъ

1) Меланхтонъ пользовался еще терминомъ „психологія“ для общаго обозначенія своихъ академическихъ лекцій, Гоккель (R. Gockel) въ 1590 году — какъ общимъ заглавіемъ для своей литературной хрестоматіи. Наука о душѣ стала именоваться психологіею только послѣ Хр. Вольфа и благодаря ему.

2) Терминъ, введенный, повидимому, Іоанномъ Іоакимомъ Бехеромъ, который предлагалъ даже учрежденіе особаго общества — *Collegium Psychosophicum... ad commodam et tranquillam vitam agendam* (Daniels Georgii Mithoffii *Polyhistor literarius, philosophicus et practicus, editio tertia, Lubecae, 1732, I, 149*).

3) Терминъ этотъ встрѣчается и у Лейбница (см., напримѣръ, предисловіе къ *Nouveaux essais sur l'entendement*).

4) Въ трактатѣ Claudii Boucardi *Tractatus peripateticus de Anima rationali, ad veritatem Theologicam accomodatus*, Lugduni, 1620. См. F. A. Carus, *Geschichte der Psychologie*, Leipzig, 1808, стр. 460.

5) *La science universelle*, Tome I, Paris, 1668, стр. 57: en ce qui est de l'Âme plusieurs ne sachant s'ils en doivent parler dans la Physique ou dans la Metaphysique, n'en parlent point.

6) *Quietem motu praestabiliorem esse* (Universum naturae theatrum, Francofurti, 1597, стр. 581).

остатка къ движению ¹⁾, съ помощью котораго, да еще пространства, Декартъ предлагалъ даже построить весь мѣръ, то стали учить и о душевныхъ движенияхъ ²⁾. *Vita motus est perpetuus*, „жизнь—это непрерывное движение“, писалъ Гоббесъ ³⁾. *Notre nature est dans le mouvement*, „наша природа въ движениі“, увѣрялъ и Паскаль ⁴⁾. Душевные движениа уподоблялись иногда кровообращенію ⁵⁾—и притомъ въ смыслѣ открытаго Гарвеемъ совершенно механическаго процесса—иногда качанію маятника или колебанію, волнѣ ⁶⁾. Всѣ эти физическія аналогіи получили такое распространеніе, что даже такой схоластическаго типа полисторъ конца XVII вѣка, какъ Шовень, ввелъ въ свой лексиконъ движение, какъ психологическій терминъ ⁷⁾; что

¹⁾ Кеплеръ писалъ: *Physicus subjectum suum causa motus considerat* (Opera, edit. Ch. Frisch, Volumen VIII, P. I, Francofurti, 1870, стр. 147). *Nihil prae-ter figuras et motus*, требовалъ Декартъ (*Principiorum Philosophiae Pars IV. CLXXVIII*, стр. 213 амстердамскаго изданія 1685 г.). Лейбницъ писалъ Якову Томазію: *Venit mihi in mentem motus quidam unicus universalis in terra nostra, ex quo omnium phaenomenorum, quae in speciebus multa ac mirabilia sentimus, ratio reddi possit* (Schriften, Gerhardt, I, 33). Даже Вико писалъ: *Natura enim motus est* (*De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, Neapoli, 1701, стр. 82).

²⁾ *De corpore, Pars, I, Cap. VI, 6*, Opera, Molesworth, I, 64: *motus animorum, nempe appetitus, aversio, amor, benevolentia, spes, metus, ira, aemulatio, invidia etc.*

³⁾ *De homine, XI, 15*.

⁴⁾ *Pensées, Chap. XXV, VIII* (въ изданіи 1869 г., стр. 399).

⁵⁾ Такъ, напримѣръ, Мальбраншъ писалъ: *la vie de l'homme ne consiste que dans la circulation du sang, et dans un autre circulation de pensées et de désirs* (*Recherche de la vérité, Livre II, I Partie, Chap. I*).

⁶⁾ См. у Спинозы: *Haec mentis constitutio, quae scilicet ex duobus contrariis affectibus oritur, animi vocatur fluctuatio* (*Ethica, Pars III, Propositio XVII-Schol.*). *Laetitiae, tristitiae et cupiditatis, et consequenter uniuscuiusque affectus, qui ex his componitur, ut animi fluctuationis и т. д.* (*Propositio LVI*). *Atque his puto me praecipuos affectus animique fluctuationes... explicuisse... Ex quibus apparet... nosque, perinde ut maris undae a contrariis ventis agitatae, fluctuare* (*Propositio LIX, Schol.*).

⁷⁾ *Lexicon philosophicum: Actio moralis est motus* (12). *Recentiores Philosophi hanc affectus animi sive definitionem, sive descriptionem tradunt, qua dicitur: commotio mentis* (31). *Gaudium... aliis vero est, motus jucundus voluntatis ex apprehensione vel cogitatione boni praesentis* (272). *Passio Ethice sumpta, quae vulgo dicitur passio appetitus... dicitur motus* (471).

при этомъ мы имѣемъ дѣло именно съ вліяніемъ новаторовъ этого вѣка, это видно изъ того, что, напримѣръ, въ словарѣ полиистора начала XVII вѣка Гокленіуса, кромѣ физическаго движенія (*physicus motus*), упоминается еще только физиологическое движеніе — *motus in animantibus Naturalis*¹⁾; а психологическаго движенія еще нѣтъ и въ поминѣ.

Гдѣ движеніе, тамъ и инерція. Раціоналисты XVII вѣка примѣняютъ и это понятіе къ своему ученію о человѣкѣ. Такъ, напримѣръ, Спиноза во второй, посвященной ученію о душѣ, части своей „Этики“ ссылается на инерцію какъ движенія, такъ и покоя²⁾ и приходитъ къ заключенію, что въ обоихъ случаяхъ „индивидъ сохраняетъ свою природу“³⁾. Инерція такимъ образомъ отождествляется съ самосохраненіемъ, со стремленіемъ сохранить свое бытіе, *suum esse conservare*, даже, какъ выражается Спиноза, искать свою пользу, *suum sibi utile quaerere*⁴⁾. И такимъ образомъ черезъ понятіе самосохраненія нравственный утилитаризмъ сближается съ физической инерціею. Сообразно съ такимъ широкимъ смысломъ самосохраненія Спиноза отождествляетъ его съ „актуальною“ сущностью вещей⁵⁾. Каждая вещь стремится къ самосохраненію⁶⁾. И подобно ему многіе⁷⁾ считали это аксіомою; такъ, напримѣръ, Бойль писалъ, что всякая природа сама себя сохраняетъ, *omnis natura est conservatrix sui*⁸⁾. Еще Мон-

1) *Lexicon philosophicum, Francofurti, 1613, стр. 721.*

2) См. королларій къ леммѣ III: *Hinc sequitur corpus motum tam diu moveri, donec ab alio corpore ad quiescendum determinetur; et corpus quiescens tam diu etiam quiescere, donec ab alio ad motum determinetur.*

3) Тамъ же, лемма VII.

4) *Ethica, Pars IV, Propositio XXXV, Corollarium II.*

5) *Ethica, Pars III, Propositio VII.*

6) *Unaquaeque res... semper in eodem statu perseverat (Principia philosophiae cartesianae, Pars II, Propositio XIV). Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur (Ethica, Pars III, Propositio VI).*

7) *Pr. positio haec multis tanquam axioma est (Principia philosophiae cartesianae, Pars II, Propositio XIV).*

8) *Tractatus de ipsa natura, Genevae, 1688, стр. 75.*

тескѣ ¹⁾ и Руссо ²⁾ настаивали на самосохраненіи, какъ на основномъ законѣ природы.

Въ связи съ самосохраненіемъ, какъ своего рода психическою инерціею, въ ученіи о человѣкѣ новаторовъ XVII вѣка появился терминъ, еще отсутствующій въ философскомъ словарѣ Гокленіуса и заимствованный изъ лексикона механики—*conatus*, напряженіе. Каждая вещь, писалъ Спиноза, въ стремленіи къ самосохраненію испытываетъ это напряженіе ³⁾. Онъ же въ другомъ мѣстѣ пояснялъ, что такое состояніе и есть „актуальная сущность вещи“ ⁴⁾. Въ примѣненіи къ психикѣ понятіе *conatus* отождествлялось съ влеченіемъ, или „аппетитомъ“, и отвращеніемъ ⁵⁾, со своего рода психическимъ притяжаніемъ и отталкиваніемъ. Въ та-

¹⁾ La nature... emploie toute la force qui lui reste à se conserver (Lettres persanes, CXIV). Les hommes, comme toutes les créatures qui tendent à conserver leur être (тамъ же, CXLIII). Les hommes étant faits pour se conserver (Esprit des lois, Livre XXIV, Chap. XI). La loi de la nature, qui fait que tout tend à la conservation des espèces (тамъ же, Livre X, Chap. III). Quoique tous les états aient en général un même objet, qui est de se maintenir (тамъ же, Livre XI, Chap. V).

²⁾ Cette liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme. Sa première loi est de veiller à sa propre conservation (Contrat social, Livre I, II).

³⁾ Ethica, Pars III, Prop. VI.

⁴⁾ Тамъ же, Prop. VII: *conatus*, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.

⁵⁾ Такъ, напримѣръ, Гоббесъ писалъ: *Principia haec motus parva, intra humanum corpus sita, antequam incedend, loquendo, percutiendo, caeterisque actionibus visibilibus appareant, vocantur conatus. Conatus hic, quando fit versus causam suam, vocatur appetitus vel cupido; quarum vox prima generalis est; altera saepe restringitur ad significandum appetitum aliquem particularem, ut famem vel sitim. Quando autem conatus est recedendi a re aliqua, tunc vocatur aversio. Has duas voces, appetitum et aversionem, Graeci significant per ὀρέμην et ἀφορέμην (Leviathan, Cap. VI). Спиноза опредѣлялъ: *cupiditas est appetitus cum eiusdem conscientia (Ethica, Pars III, Prop. IX, Schol.) и утверждалъ: At cupiditas est ipsa uniuscuiusque natura seu essentia (тамъ же, Prop. LVII, Demonstratio; тамъ же, нѣсколько ниже: per conatum in suo esse perseverandi, quatenus ad mentem et corpus simul refertur, appetitum et cupiditatem intelligimus). Лейбницъ сводилъ иногда всю природу души къ перцепціямъ и аппетитамъ. Аппетитъ иногда именовался импульсомъ: Aliis magis arridet haec qualiscunque descriptio, qua appetitus dicitur, impulsus quidem ad rem quandam. Duplicem autem distinguere solent appetitum, voluntarium unum, alterum naturalem (Chauvin, Lexicon philosophicum, 50).**

комъ именно смыслъ Гоббесъ дѣлалъ различіе между внутреннимъ и внѣшнимъ направлениемъ *conatus*, *conatus extorsum* и *conatus introrsum*¹⁾. Въ качествѣ „эссенціи“ чело-вѣческой природы²⁾ „аппетитъ“ переносился изъ психологіи въ соціологію. Одни обществовѣды видѣли въ чело-вѣкѣ эгоистическій, антисоціальныи аппетитъ, благодаря чему инерція самосохраненія ведетъ къ взаимному соціальному отталкиванію людей, къ борьбѣ между ними. Другіе, напротивъ, признавали наличность тяготѣнія къ общежитію, соціального аппетита (*appetitus societatis*).

Развивая подробнѣе свое ученіе о движеніи, инерціи и аппетитѣ, какъ основныхъ понятійхъ „естественной“ въ физическомъ смыслѣ психологіи, новаторы XVII вѣка пришли къ своему ученію о „страстяхъ“ или „аффектахъ“. И это ученіе тоже было проникнуто чистѣйшимъ физицизмомъ.

Такова именно тенденція Декартова трактата „О страстяхъ души“. Самъ авторъ совершенно опредѣленно выразился на этотъ счетъ: онъ старался объяснить страсти не какъ ораторъ и не какъ нравственный философъ, а исключительно такъ, какъ приличествовало физику³⁾. Страсти, которыя онъ характеризовалъ, это — тѣ понятія въ духѣ физицизма душевныя движенія, о которыхъ говорятъ его „Принципы философіи“⁴⁾. Ему казалось, что вполне достаточно шести страстей, чтобы получить полный механизмъ

1) *De homine*, Cap. XI, 1.

2) Спиноза писалъ: *appetitus, qui... nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia* (*Ethica*, Pars III, Prop. IX, Schol.). Ср. въ третьей же части „Этики“ среди опредѣленій аффектовъ первое опредѣленіе: *cupiditas est ipsa hominis essentia*.

3) *Passiones animae*, Amstelodami, 1685, *Responsio ad secundam Epistolam: mihi propositum non fuisse, explicare Passiones Oratorio more, imo ne quidem instar Phil sophi moralis, sed solummodo ut decuit Physicum*. Ср. отзывъ Моррофа: *Libellus ejus de Passionibus animae... in affectuum doctrina egregia multa docet, quatenus moralia principia cum Physicis conveniunt* (*Polyhistor*, II, 113). *Cartesius nova multa e Physicis principiis in Moralem doctrinam invexit, ut possunt sane multa, debentque ex illis fontibus in hanc doctrinam derivari* (тамъ же, II, 483).

4) *Pars prima*, XLVIII, стр. 13 амстердамскаго изданія 1685 г.: *commotiones, sive animi pathemata*.

человѣческой психики, не исключая даже этической совѣсти, *Syntheresis*. И на вопросъ о томъ, не упраздняется ли совершенно вся нормативная этика механикою и техникою страстей, онъ, по обыкновению, отвѣчалъ уклончиво, ссылаясь на свое нерасположеніе писать объ этикѣ: *auctor non libenter scribit ethica* ¹⁾).

Дѣло, начатое Декартомъ и его, какъ выразился даже Моргофъ, „золотою книгою о страстяхъ души“ ²⁾, имѣло большой успѣхъ и продолжалось также другими новаторами XVII вѣка. Еще рѣшительнѣе, чѣмъ онъ, вносилъ физицизмъ въ теорію аффектовъ Гоббесъ. Если Декартъ предпочтительно останавливался на физикѣ и метафизикѣ новой философіи, еще не слишкомъ углубляясь въ ея психологію ³⁾ и явно уклоняясь отъ ея этики, то для Гоббеса ⁴⁾, напротивъ, главнѣйшій научный интересъ представляло методическое проведеніе физицизма именно въ психологіи, этикѣ и политикѣ. Такова же тенденція и ученія третьей части Спинозовой „Этики“ объ аффектахъ. Какъ полагаютъ Тенніесъ и Гефдингъ, это ученіе является плодомъ непосредственнаго влиянія Гоббеса, не совсѣмъ даже согласованнымъ съ другими частями „Этики“, этой, какъ ее иногда называли, пятиактной драмы, гдѣ, по мнѣнію нѣкоторыхъ изслѣдователей ⁵⁾, свобода борется съ рабствомъ и спиритуалистическій индетерминизмъ—съ натуралистическимъ детерминизмомъ. И хотя, какъ отмѣтилъ одинъ

1) Manuscrit de Goettingen (Revue bourguignonne de l'enseignement supérieur, 1896, VI, 50).

2) *Ejus de Passionibus animae aureus liber* (Polyhistor, II, 257).

3) Уже корреспондентка Декарта принцесса Елисавета Пфальцская отмѣчала недостатки его психологическаго физицизма, съ тонкою ироніею приписывая ихъ своему собственному невѣжеству: *les obscurités que ma stupidité m'a fait trouver en vostre Traité des passions... sa partie physique n'est pas si claire. aux ignorants* (Oeuvres de Descartes, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Correspondance, IV, 404; A. Foucher de Careil, Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine d'après des lettres inédites, Paris, 1879, стр. 90).

4) См. *De homine*, Cap. XII, I.

5) См., напримѣръ, E. Schlesing, *Das Verhältnis zwischen Leidenschaften und Freiheit in der Lehre des Spinoza*, Heidelberg, 1899, стр. 72.

авторъ ¹⁾, даже соотношеніе между аффектами и стремленіемъ къ самосохраненію не установлено Спинозою безъ самопротиворѣчій, однако общая тенденція и теоріи самосохраненія и теоріи аффектовъ слишкомъ ясна, чтобы на этотъ счетъ могли оставаться какія-нибудь сомнѣнія: это желаніе установить естественные, механическіе законы психики ²⁾. Спиноза до того былъ увлеченъ физическими аналогіями, что кое-гдѣ онъ даже замѣнялъ понятіе чело-вѣческой личности понятіемъ вещи: любовь къ „подобной намъ вещи“ ведетъ за собою желаніе, чтобы и эта вещь насъ любила; а если она насъ не любитъ, то появляется аффектъ, именуемый ревностью ³⁾. Разрабатывая ordine geometrico логику аффектовъ, Спиноза вѣрилъ, что можно поставить ее въ уровень съ механикою прочихъ силъ.

Лейбницъ осуждалъ Спинозову теорію аффектовъ за то, что она уничтожаетъ Провидѣніе, загробную жизнь и даже обязанности чело-вѣка ⁴⁾. Но самъ-то Лейбницъ гораздо чаще, чѣмъ Спиноза, пользовался понятіемъ „духовнаго автомата“ ⁵⁾ для того, чтобы примѣнить къ своеобразному міру психологіи „все, что есть прекраснаго въ механикѣ“ ⁶⁾. Такою же тенденціею было проникнуто и его любимое уподобленіе души часовому механизму, уподобленіе, съ

¹⁾ R. Salinger, Spinozas Lehre von der Selbsterhaltung, Berlin, 1881, стр. 50.

²⁾ См. по этому поводу Дюринга Kritische Geschichte der Philosophie, Dritte Auflage, Leipzig, 1878, стр. 303.

³⁾ Ethica, Pars III, Propositio XXXIII: Quum rem nobis similem amamus, conamur, quantum possumus, efficere, ut nos contra amet; Propositio XXXV, Schol.: Hoc odium erga rem amatam invidiae iunctum zelotypia vocatur.

⁴⁾ De affectibus equidem multa dicit egregie. Sed cum verbo relinquit, re tollat providentiam et futuram vitam, nescio an ulla vitae officia hominibus persuadere possit (Ludwig Stein, Zwei ungedruckte Briefe von Leibniz über Spinoza, Archiv für Geschichte der Philosophie, III, 76).

⁵⁾ У Спиннъ: animam secundum certas leges agentem, et quasi aliquod automa spirituale (Tractatus de intellectus emendatione, Opera, I, 29). У Лейбница: Un Automate spirituel (Schriften, Gerhardt, IV, 485). L'ame est un Automate immateriel des plus justes (тамъ же, 522), и т. п.

⁶⁾ L'opération des Automates spirituels, c'est à dire des Ames, n'est point mecanique, mais elle contient eminentment ce qu'il y a de beau dans la mecanique (Essais de Théodicée, 403, Schriften, Gerhardt, VI, 356).

помощью котораго онъ рѣшалъ психофизическую проблему ¹⁾. Казалось бы, что въ своемъ стремленіи познать живую человѣческую душу во всей ея цѣлокупности Лейбницъ долженъ былъ бы перестать разнимать психику и разлагать ее на изолированные аффекты; и онъ дѣйствительно не слишкомъ стремился развивать дальше Гоббесову или Спинозову теорію. Но тѣ простые элементы, на которые онъ все-таки разлагалъ монаду человѣческой души, именно перцепціи, разумѣлись имъ тоже въ духѣ физическихъ атомовъ ²⁾.

Такимъ образомъ у большинства новаторовъ XVII вѣка получалось своеобразное ученіе о томъ, что у человѣческой психики есть своего рода механика и что для ея познанія необходимо разложить душу на аффекты, ибо, какъ объяснялъ Гейлинксъ ³⁾, мы являемся людьми именно благодаря этимъ аффектамъ или страстямъ. Ихъ взаимодействіе объясняетъ естественную законѣрность всѣхъ психическихъ движеній, образуетъ своего рода астрономію человѣческой души. Подобно тому какъ физиологія новаго времени, выражаясь словами дю-Буа-Реймона, мечтаетъ объ астрономическомъ знаніи головного мозга, о Лапласовой формулѣ взаимоотношенія всѣхъ его молекулъ безъ какого бы то ни было остатка, такъ и психологія новаторовъ XVII вѣка мечтала объ астрономическомъ знаніи души, объ исчерпывающей формулѣ всѣхъ ея движеній.

Новый взглядъ на душу до такой степени приближался къ новому взгляду на весь вообще физическій міръ, что

¹⁾ *Figurez - vous deux horloges ou montres qui s'accordent parfaitement... Mettez maintenant l'ame et le corps à la place de ces deux montres* (Schriften, Gerhardt, IV, 498; то же самое тамъ же на стр. 500 и 501). *Deux horloges bien exactes... horloges ou automates* (тамъ же, стр. 520).

²⁾ *En un mot les perceptions insensibles sont d'un aussi grand usage dans la Pneumatique que les corpuscules le sont dans la Physique. Nouveaux essais sur l'entendement, Preface* (Schriften, Gerhardt, V, 49).

³⁾ *Consistit enim in his passionibus bona pars condicionis humanae, et fere potissimum per illas homines sumus, et demptis hisce unacum sensibus, non est quod nos amplius homines esse existimemus* (Ethica, Tractatus IV, § 1, Opera, edit. Land, III, 105).

новаторы не могли не соблазниться вновь старою идеею челоѣка-микрокосма. Къ этому ихъ вела и монистическая тенденція новаго міровоззрѣнія, желавшаго всюду видѣть дѣйствіе однихъ и тѣхъ же началъ, усматривать въ великомъ малое и въ маломъ великое. *Tota in minimis natura*, вся природа въ мельчайшемъ, училъ, напимѣръ, Мальпиги, наблюдавшій подъ микроскопомъ жировые, какъ ему еще казалось, шарики, участвующіе въ механизмѣ кровообращенія. Бойль разсматривалъ весь міръ какъ большую машину, состоящую, въ свою очередь, изъ малыхъ машинъ ¹⁾. И Спиноза, который, какъ это особенно подчеркивалъ гербартьянецъ Карль Томасъ, своеобразно совмѣщалъ съ монизмомъ плюрализмъ, училъ, что сложное цѣлое природы повторяется въ образующихъ ее индивидахъ ²⁾. Наконецъ, Лейбницъ любилъ увѣрять, что уже въ каплѣ воды можно созерцать все мірозланіе. Сообразно съ такою монистическою тенденціею психической микрокосмъ разсматривался уже не какъ отраженіе іерархическаго, многояруснаго міра стараго религіозно моральнаго міровоззрѣнія, а какъ образъ и подобіе несложной мировой машины новаго естественнаго міровоззрѣнія. Въ такомъ именно смыслѣ латинскій переводчикъ Декартова трактата „О страстяхъ души“ обращалъ вниманіе читателей на хорошее знакомство автора съ микрокосмомъ ³⁾.

Въ такомъ смыслѣ Амосъ Коменскій-нерѣдко уподоблялъ челоѣка вселенной, которую онъ, въ свою очередь, уподоблялъ часовому механизму ⁴⁾. Приблизительно въ та-

¹⁾ *Magnum Mundi... Automatum intueor, tanquam machinam, quae... varias alias minores in se complectatur machinas* (*Tractatus de ipsa natura*, Genevae, 1688, стр. 24).

²⁾ См. во второй части „Этики“ лемму VII и схолю къ ней.

³⁾ *Hic ipse tractatus Pathologicus satis ostendit, non minus illum in Microcosmi cognitione, quam in Macrocosmi contemplatione profecisse* (*Passiones animae, per Renatum Descartes, Amstelodami, 1685, Interpretis praefatiuncula ad lectorem*).

⁴⁾ *Magna Didactica*, Cap. V, 15: *Ut enim ipse (major) mundus ingentis horologii instar est, ex plurimis rotis et cymbalis tam artificiose concinnati, ut ad*

комъ же смыслъ высказывался и Лейбницъ ¹⁾). „Душа представляетъ также всю вселенную“, увѣрялъ онъ въ „Монадологи“ ²⁾). Психическій микрокосмъ разумѣлся или какъ духовный автоматъ, аналогичный автоматической же физической природѣ, или какъ своего рода астрономическая система человѣческой души—сравненіе, которымъ пользовался еще Хр. Вольфъ ³⁾). И это послѣднее сравненіе проводилось очень послѣдовательно и широко. Именно человѣческой міръ разсматривался какъ своего рода астрономическая система аффектовъ или иныхъ психическихъ элементовъ, связанныхъ взаимнымъ притяженіемъ или отталкиваніемъ. Затѣмъ общество, связанное въ государство, разсматривалось какъ новая система, элементами которой являются уже человѣческіе индивиды. Наконецъ, взаимныя отношенія между государствами опять-таки разсматривались какъ новая система равновѣсія или противодѣйствія между коллективными индивидами. И весь этотъ расширяющійся рядъ психическихъ и социальныхъ притяженій и отталкиваній, согласно общанію Спинозы, дѣйствительно какъ будто не образовалъ государства въ государствѣ, естественно входилъ въ механическое царство природы и не нарушалъ чистоты его стилия.

III.

При такомъ послѣдовательномъ проведеніи физицизма въ рациональной психологіи новаторамъ XVII вѣка рано или поздно, но неизбежно пришлось столкнуться съ такими понятіями, которыя соединяютъ психологію съ моралію. Но они не задумались переработать и эти понятія въ духѣ физицизма какъ теоретическаго, такъ и практическаго,

motuum perpetuitatem et harmoniam aliud ab alio excipiatur per universum: ita et homo (стр. 46 лейбницскаго изданія 1894 года).

1) *Système nouveau de la nature* (Schriften, Gerhardt, IV, 485): tout Esprit estant comme un Monde à part... exprimant l'univers.

2) *Монадологія*, 62 (Schriften, Gerhardt, VI, 617).

3) *Psychologia rationalis methodo scientifico pertractata*, § 5: Imitatur... Psychologus Astronomum.

т.-е. въ духѣ механики и технологіи душевныхъ движеній. Въ такомъ именно смыслѣ они, напримѣръ, преобразовали понятіе добродѣтели. Оно совсѣмъ утратило у нихъ свой прежній моральный и христіанскій смыслъ доброй, нравственной воли. Отчасти оно получило прежній языческой смыслъ или мужества ¹⁾, воинственной энергіи—подобно итальянской *virtù* XVI вѣка или *vertu* „Духа законовъ“ Монтескье—или просто технического умѣнія ²⁾. Отчасти же оно просто сливалось съ психическою инерціею человѣка, съ его стремленіемъ къ самосохраненію, отождествлялось съ энергіею самосохраненія. Добродѣтель отождествлялась съ мощью, со стремящеюся къ самосохраненію человѣческой природою ³⁾. Сообразно съ этимъ Спиноза полагалъ, что чѣмъ болѣе кто-либо стремится къ самосохраненію, тѣмъ онъ добродѣтельнѣе ⁴⁾; и вообще онъ отказывался видѣть какую бы то ни было разницу между абсолютною добродѣтелью и самосохраненіемъ ⁵⁾. Подобнымъ же образомъ и Гоббесъ училъ, что для человѣка основнымъ добромъ является его личное самосохраненіе ⁶⁾. И поскольку это послѣднее осуществляется естественнымъ путемъ, т.-е.

1) *Virtus* связывалась съ *vir*, ἀρετή съ ἀνὴρ.

2) Въ этомъ смыслѣ еще Платонъ говорилъ о добродѣтели человѣческаго тѣла (Горгій, 479В и 504С) или о добродѣтели глазъ (Республика, 353В; а Сократъ, по свидѣтельству Ксенофонта, причислялъ къ добродѣтелямъ не только умѣніе художника, ваятеля, оружейнаго мастера, но также и ремесло профессиональной гетеры (Memorabilia, III, X, 1, 6, 9; III, XI, 15).

3) Такъ, напримѣръ, Спиноза писалъ: *Per virtutem et potentiam idem intelligo;... virtus... est ipsa hominis essentia seu natura* (Ethica, Pars IV, Definitio VIII). *Virtus est ipsa humana potentia, quae... solo conatu, quo homo in suo esse perseverare conatur, definitur* (Pars IV, Propositio XX, Demonstratio). Или Чирнгаузенъ: *Virtus est potentia in homine ex legibus sanae rationis suam naturam conservandi* (Medicina mentis, 70).

4) *Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est, suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est* (Ethica, Pars IV, Propositio XX).

5) *Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare* (haec tria idem significant) *ex fundamento proprium utile quaerendi* (Ethica, Pars IV, Propositio XXIV).

6) *Bonorum autem primum est sua cuique conservatio. Natura enim comparatum est ut cupiant omnes sibi bene esse* (De homine, Cap. XI, 6).

путемъ войны всѣхъ противъ всѣхъ, постольку то, что именуется пороками, напримѣръ, насиліе и обманъ, оказывается добродѣтелями и притомъ кардинальными, основными ¹⁾. Въ приводимомъ Тенніесомъ ²⁾ отрывкѣ Гоббесъ уподоблялъ скачкамъ всю жизнь человѣка, эту непрерывную конкуренцію, борьбу за самосохраненіе; и всѣ такъ называемые добродѣтели и пороки онъ опредѣлялъ какъ удачу или неудачу въ этомъ соревнованіи. Таковы индивидуальныя добродѣтели. Что же касается добродѣтелей социальныхъ, то Гоббесъ отождествлялъ ихъ съ тѣмъ, что отвѣтствуетъ самосохраненію общества ³⁾. Такимъ образомъ, какъ выражался Ларошфуко, добродѣтели исчезали въ интересъ, какъ рѣки въ морѣ. А интересъ исчезалъ въ законахъ физики. И не удивительно, что Шовену, желавшему сохранить старую терминологию, но отдать дань также и новой, пришлось констатировать двусмысленность значенія добродѣтели: *virtus ambiguae est significationis* ⁴⁾.

Подобнымъ же образомъ въ XVII вѣкѣ естественное ученіе о человѣкѣ не смущалось тѣмъ, что и человѣческая психика и особенно человѣческая этика широко пользуются понятіемъ свободы. Проникнутые физицизмомъ новаторы или совсѣмъ отрицали человѣческую свободу или понимали ее такъ своеобразно, что она почти безупречно уживалась съ ихъ натуралистическимъ детерминизмомъ. Именно, предупреждая слова поэта о природѣ, основанной на свободѣ:

Auf Freiheit
Ist sie gegründet,

¹⁾ *Vis et dolus in bello virtutes cardinales sunt* (Leviathan, Cap. XIII, Opera, Molesworth, III, 101).

²⁾ *Hobbes Leben und Lehre*, von Ferdinand Tönnies, Stuttgart, 1896, стр. 181.

³⁾ *Sed totam hanc Doctrinam de Moribus et Ingeniis in paucissima verba contrahens, dico Ingenia quidem bona esse, ea quae idonea sunt societati Civili ineundae; et Mores Bonos (id est, Virtutes Morales) eos esse quibus inita optime conservari potest* (De homine, Cap. XIV, 9; ср. Leviathan, Cap. XV, Opera, Molesworth, III, 122).

⁴⁾ *Lexicon philosophicum*, 691.

они учили, что и въ природѣ есть свобода. Въ качествѣ автоматическаго механизма она—какъ бы автономное существо *sui juris*. Она свободна всякій разъ, когда въ ней происходитъ движеніе по ея собственнымъ законамъ, безъ какихъ бы то ни было внѣшнихъ препятствій. А такъ какъ такія препятствія устранялись благодаря отказу новаторовъ отъ вмѣшательства Провидѣнія въ естественную законмѣрность физическаго міра, а также отъ всякаго рода „правящихъ духовъ“ схоластической метафизики, то и выходило, что природа всегда свободна и что даже понятіе свободы вообще лучше всего иллюстрируется именно физическими примѣрами. „Я разсматриваю матерію, свободно себѣ предоставленную“, писалъ, напримѣръ, Декартъ ¹⁾. „Свобода, писалъ Гоббесъ, означаетъ собственно отсутствіе внѣшнихъ препятствій движенія; и къ вещамъ неразумнымъ и неодушевленнымъ она примѣняется не менѣе, чѣмъ къ разумнымъ“ ²⁾. Онъ же пояснялъ въ другомъ мѣстѣ: „свобода, если ее опредѣлить, это не что иное какъ *отсутствіе препятствій движенія*; посему вода, содержащаяся въ сосудѣ, не свободна, ибо онъ препятствуетъ ея истеченію; если его разбить, то она *освобождается*“ ³⁾. „Вода свободно движется по руслу рѣки“ ⁴⁾. Такимъ образомъ теченіе воды по естественнымъ законамъ природы разсматривается какъ типичное проявленіе свободы. Подобнымъ же образомъ и Спиноза разъяснялъ въ своей перепискѣ, что онъ отождествлялъ въ вещахъ свободу съ ихъ детерминизмомъ ⁵⁾. И посему онъ училъ о той „свободной необходимости“ ⁶⁾, въ

¹⁾ Descartes à Morus (août 1649), Oeuvres, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Correspondance, V, 404.

²⁾ Leviathan, Cap. XXI, Opera, Molesworth, III, 159. Тамъ же, Cap. XIV, стр. 102: Per libertatem intelligo (id quod ea vox proprie significat) externorum impedimentorum absentiam.

³⁾ De civ., Cap. IX, IX (курсивы принадлежатъ самому Гоббесу).

⁴⁾ Leviathan, Cap. XXI (Opera, Molesworth, III, 160).

⁵⁾ Epistola LVIII: Ego eam rem liberam esse dico, quae ex sola suae naturae necessitate existit et agit.

⁶⁾ Тамъ же: Vides igitur, me libertatem non in libero decreto, sed in libera necessitate ponere.

которой Ауэрбахъ совсѣмъ напрасно усмотрѣлъ самопротиворѣчiе вродѣ „бѣлой вороны“. Продолжая далѣе разсуждать въ такомъ же духѣ. Даламберъ въ XVIII столѣтiи разсматривалъ параллелограмъ силъ даже какъ проявленiе свободы выбора ¹⁾, т.-е. чего-то такого, въ чемъ до того видѣли типичное отличiе человѣка, не только отъ физическихъ вещей, но и отъ животныхъ (вродѣ Буриданова осла).

Очевидно, при такомъ пониманii свободы какъ чего-то свойственнаго уже физическому движенiю и физическимъ автоматамъ, и даже, можетъ быть, свойственнаго только имъ ²⁾ и въ этомъ смыслѣ однозначнаго съ механическою необходимостью ³⁾, можно было тѣмъ непринужденнѣе говорить въ духѣ физицизма о душевныхъ движенiяхъ и духовныхъ автоматахъ, не смущаясь тѣмъ, что такимъ образомъ упраздняется то, что наиболѣе типично для человѣка и наиболѣе цѣнно въ немъ—именно его свобода. Совсѣмъ напротивъ, новаторы тѣмъ рѣшительнѣе работали надъ изслѣдованiемъ механизма человѣческой души, что, какъ имъ казалось, они именно такимъ образомъ изслѣдовали и человѣческую свободу, и притомъ въ полномъ согласи съ новѣйшими научными теченiями. Свобода могла имѣть при этомъ нѣсколько различныхъ значенiй. Во-первыхъ, въ тѣхъ сравнительно рѣдкихъ случаяхъ, когда вся безъ остатка человѣческая психика сводилась къ страстямъ или аффектамъ, свобода разумѣлась какъ нестѣсненное никакими внѣшними воздѣйствiями механическое взаимодействiе этихъ аффектовъ—подобно тому какъ астрономiя того времени учила о не связанномъ никакими „правлящими духами“

1) *Traité de dynamique*, Paris, 1796, XXIV: s'il (un Corps abandonné à lui-même) tend à se mouvoir à la fois suivant les deux côtés d'un parallélogramme quelconque, la diagonale est la direction qu'il doit prendre de lui-même; et pour ainsi dire, choisir entre toutes les autres.

2) *Sed voces liber et libertas qui ad alias res praeter corpora applicant, abutuntur*, писалъ Гоббесъ (*Leviathan*, Caput XXI, Opera, Molesworth, III, 159).

3) *Etiam libertas et necessitas consistere simul possunt. Nam aqua per fluminis alveum tum libere tum necessitate naturae versus declivia movetur* (*Leviathan*, Cap. XXI, Opera, III, 160).

механическомъ взаимодействіи небесныхъ тѣлъ, а возникшая въ XVIII вѣкѣ экономическая наука учила о не связанномъ никакимъ государственнымъ вмѣшательствомъ механическомъ взаимодействіи хозяйственныхъ стихій. Вторыхъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда признавалась, такъ сказать, двухъэтажная, двухъярусная психика, т. е. когда надъ страстями или аффектами ставился разумъ или „перцепція“, тогда свобода понималась двояко,—или какъ пассивная, или какъ активная. Въ первомъ случаѣ она разумѣлась какъ право и даже, можетъ быть, обязанность, во всякомъ случаѣ возможность разума созерцать механическое взаимодействие аффектовъ и въ фактѣ этого пассивнаго созерцанія и разумѣнія происходящаго, со всѣмъ его детерминизмомъ, находить своеобразное интеллектуальное утѣшеніе, утѣшеніе Паскалева мыслящаго тростника. При этомъ разумъ понимался отчасти какъ интеллектуальный эпифеноменъ механики страстей, отчасти же даже какъ феноменъ этой самой механики, какъ та среда или форма, въ которой она совершается. И такимъ образомъ, путемъ интеллектуализаціи этой механики устранялся психическій дуализмъ и получался своеобразный интеллектуалистическій монизмъ въ психологіи, что какъ бы напоминало и предвѣряло ученіе Гербарта. Во второмъ случаѣ, когда разумъ понимался активно, какъ возможный теоретически и желательный практически первый двигатель, *primum movens*, психическихъ движеній, свобода понималась какъ способность, такъ сказать, къ психологическому деизму, къ технологіи или политикѣ души, къ управленію ея механизмомъ, къ образованію психическихъ противовѣсовъ.

Пассивная интеллектуальная свобода, свобода разума быть, такъ сказать, эпифеноменомъ механики аффектовъ исповѣдовалась многими новаторами XVII вѣка и являлась естественною данью раціонализму эпохи—„ибо такъ какъ духъ—это не что иное какъ субстанція, которая замѣчаетъ все, что происходитъ въ ней, то дѣйствуетъ ли онъ или же страдаетъ, онъ долженъ замѣчать это; значить, онъ

долженъ всегда замѣчать что-нибудь; и посему невозможно, чтобы онъ не мыслилъ всегда“ ¹⁾. Сообразно съ этимъ Декартъ сводилъ все сознание къ разуму и интеллектуальному созерцанию ²⁾. Спиноза тоже очень широко пользовался сознаниемъ или мышлениемъ какъ эпифеноменомъ механики аффектовъ. При этомъ онъ такъ мало опасался нарушенія детерминизма этой механики сознаниемъ свободы, что въ одномъ изъ своихъ писемъ онъ уподоблялъ это сознание положенію камня, движущагося по физическимъ законамъ и воображающаго, что инициатива и направление его движения свободно избраны имъ ³⁾. Не только сознание, но и воля въ пониманіи Спинозы являлась не болѣе какъ эпифеноменомъ механики аффектовъ. Отрицая волю какъ нѣчто абсолютное и свободное ⁴⁾, самопроизвольно идущее дальше познавательной способности ⁵⁾, онъ не отрицалъ воли, тождественной съ интеллектомъ ⁶⁾, воли какъ напряженія, *conatus* самосохраненія въ соединеніи съ сознаниемъ ⁷⁾.

1) L. de la Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, Paris, 1666, стр. 55. Ср. замѣчаніе Мальбранша: Je ne crois pas aussi qu'il soit possible de concevoir un esprit qui ne pense point, quoiqu'il soit fort facile d'en concevoir un qui ne sente point, qui n' imagine point, et même qui ne veuille point (*Recherche de la verité*, Livre III, Première partie, Chap. I, 1).

2) См. предисловіе Клерселье къ изданію Декартова трактата о страстяхъ: *Velle, intelligere, cognoscere, dubitare, affirmare, negare, ratiocinari, sentire, imaginari, amare, cupere, poenitere, alique quamplurimi actus, qui omnes cogitationem tamquam generale, quod illas omnes comprehendit, attributum includunt.*

3) Porro, concipe jam, si placet, lapidem, dum moveri pergit, cogitare et scire, se quantum potest conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius, et minime indifferens, se liberrimum esse, et nulla alia de causa in motu perseverare, credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari (*Epistola LVIII*).

4) In mente nulla est absoluta sive libera voluntas (*Ethica, Pars II, Propositio XLVIII*).

5) Nego voluntatem latius se extendere, quam perceptiones sive concipiendi facultatem (тамъ же, *Propositio XLIX, Schol.*).

6) Voluntas et intellectus unum et idem sunt (тамъ же, *Corollarium*).

7) Hic conatus (in suo esse perseverare) quum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur (*Ethica, Pars III, Propositio IX, Schol.*). Геффдингъ едва ли

Благодаря такому же привхожденію эпифеномена сознанія аппетитъ, какъ онъ объяснялъ, становился вождельніемъ, cupiditas ¹⁾. Можно даже пойти еще дальше и сказать, что Спиноза, такъ-же какъ и Лейбницъ съ его „смутными перцепціями“, предваряль Гербарта, который сводилъ всѣ психическія явленія къ представленіямъ и ихъ механическому взаимодействию. Именно онъ не только сливалъ пожеланія съ представленіями ²⁾, но даже, какъ выразился Нурриссонъ ³⁾, превращалъ всего человѣка въ „коллекцію идей“. Онъ сближалъ интеллектъ съ напряженіемъ, conatus и съ самосохраненіемъ ⁴⁾. Объ аффектахъ онъ писалъ, что это—способы размышленія ⁵⁾. Онъ же считалъ человѣка состоящимъ изъ ума и тѣла ⁶⁾ и сообразно съ этимъ сводилъ всѣ душевныя состоянія къ идеямъ—то смутнымъ, то яснымъ, то адекватнымъ, то не адекватнымъ. Въ первомъ случаѣ умъ страдаетъ, во второмъ дѣйствуетъ; но въ обоихъ случаяхъ онъ подчиненъ необходимости ⁷⁾.

И вотъ та свобода, о которой говорится какъ въ пятой части „Этики“, такъ и въ другихъ ея мѣстахъ, является съ

правъ, полагая, что это опредѣленіе воли у Спинозы несомнѣнимо съ приведеннымъ въ предшествующемъ примѣчаніи.

¹⁾ Inter appetitum et cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii; et propterea sic definitur potest, nempe cupiditas est appetitus cum eiusdem conscientia (Ethica, Pars III, Propositio IX, Schol.). Необходимо впрочемъ замѣтить, что въ „Политическомъ трактатѣ“ Спиноза пользуется терминомъ cupiditas въ иномъ смыслѣ, предполагающемъ отсутствіе сознанія: homines magis caeca cupiditate, quam ratione ducuntur (Cap. II, § 5).

²⁾ См. неодобрительныя замѣчанія по этому поводу въ статьѣ Causalitäts- und Zweckbegriff bei Spinoza, von W. Mann (Archiv für Geschichte der Philosophie, Band XIV, стр. 445).

³⁾ Nourrisson, Spinoza et le naturalisme contemporain, Paris, 1866, стр. 193.

⁴⁾ Conatus quo mens quatenus rationatur, suum esse conatur conservare, nihil aliud est quam intelligere (Ethica, Pars IV, Propositio XXVI, Demonstratio).

⁵⁾ Ethica, Pars II, Axioma III: modi cogitandi, ut amor cupiditas, vel quicumque nomine affectus animi insignantur и т. д.

⁶⁾ Тамъ же, Propositio XIII, Coroll. Hinc sequitur hominem mente et corpore constare.

⁷⁾ Ethica, Pars III, Propositio I: Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur; nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur.

этой точки зрѣнія не то интеллектуальнымъ эпифеноменомъ механическаго взаимодействія страстей, не то резигнацією разума, поднявшагося на высоту адекватнаго разумѣнія психическаго детерминизма въ связи съ общимъ космическимъ детерминизмомъ. Доктрина свободы въ этомъ смыслѣ представляетъ не болѣе какъ доктрину философскаго квіетизма, вызваннаго убѣжденіемъ въ естественной законмѣрности всего безъ остатка, что совершается на свѣтѣ: „эта доктрина дѣлаетъ духъ совершенно спокойнымъ“¹⁾. Такой квіетизмъ возводился Спинозою на степень высшаго блага, на которое мы можемъ надѣяться²⁾. И посему самымъ желательнымъ осуществленіемъ свойственнаго человѣческой природѣ стремленія упорствовать въ своемъ бытіи Спиноза считалъ возможность упорствовать въ этомъ успокоеніи³⁾. Тотъ же эмоціональный элементъ, который онъ присоединялъ къ этому квіетизму, именно „интеллектуальная любовь“ къ Богу, равному природѣ, представляетъ не болѣе какъ безстрастную эмоцію ученаго, которую только по недоразумѣнію или же путемъ натяжки *ad maiorem gloriam Dei* можно отождествить съ церковною теоріею „умнаго дѣланія“, аскезиса ради личнаго спасенія⁴⁾. И совсѣмъ напрасно нѣкоторые изслѣдователи⁵⁾ хотя въ видѣтъ въ Спинозовой любви къ Богу какой-то мистическій принципъ, противорѣчащій принципу самосохраненія. Спиноза весьма далекъ отъ того, чтобы подобно блаженному Августину рѣзко противопоставлять другъ другу любовь къ Богу, входящую до презрѣнія къ самому себѣ, и любовь къ самому

1) *Ethica*, Pars II, *Propositio XLIX*, *Schol.*

2) *Ethica*, Pars IV, *Propositio LII*, *Schol.*: *Est revera acquiescentia in se ipso summum, quod sperare possumus.*

3) *Quod si clare et distincte intelligamus, pars illa nostri, quae intelligentia definitur, hoc est pars melior nostri in eo plane acquiescet et in ea acquiescentia perseverare conabitur* (*Ethica*, Pars IV, *Appendix*, *Cap. XXXII*).

4) Типичною попыткою такъ именно истолковать Спинозу является помѣщенная въ XVIII томѣ *Archiv für Geschichte der Philosophie* статья С. Bos *La béatitude chez Spinoza et chez Fichte* (см. на стр. 412: *l'Ethique toute entière n'est qu'une théorie de la béatitude, un exercice spirituel en vue de trouver le salut*).

5) См. I. Nenitescu, *Die Affectenlehre Spinoza's*, Leipzig, 1887, стр. V, 19 и 130.

себѣ, доходящую до презрѣнія къ Богу. Совсѣмъ напротивъ, онъ считаетъ любовь къ самому себѣ постулатомъ практическаго разума, естественно вытекающимъ изъ законмѣрнаго порядка всей природы ¹⁾. А интеллектуальную любовь къ Богу, т.-е. къ этой же самой природѣ, онъ считаетъ столь же естественнымъ постулатомъ теоретическаго разума, поднявшагося на высоту разумѣнія собственныхъ аффектовъ и собственнаго эгоизма ²⁾. Познаніе человѣкомъ самого себя какъ существа, входящаго въ естественную и законмѣрную природу, обуславливаетъ также и познаніе этой самой природы, т.-е. Бога. И любовь къ самому себѣ обуславливаетъ любовь къ природѣ, т.-е. Богу, который, стремясь къ самосохраненію, тоже любитъ самого себя „интеллектуальною“ и даже безконечною любовью ³⁾. Поэтому, подобно тому какъ все равно, скажемъ ли мы Богъ или же природа (*Deus sive natura*), совершенно безразлично, скажемъ ли мы, что люди любятъ Бога, или что Богъ любитъ людей ⁴⁾ или что Богъ любитъ самого себя. Все это вполнѣ согласовано съ самосохраненіемъ какъ Бога, равнаго природѣ, такъ и человѣка, равнаго частицѣ природы ⁵⁾. И сознаніе этого человѣкомъ именуется свободою ⁶⁾. Стиль натуралистическаго детерминизма съ интеллектуальнымъ эпифеноменомъ въ человѣческой психикѣ выдержанъ довольно послѣдовательно путемъ широкаго примѣненія союза или *sive*, столь характернаго какъ для Спинозы ⁷⁾, такъ и для другихъ новаторовъ XVII столѣтія ⁸⁾.

1) *Quum ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque se ipsum amet* (*Ethica, Pars IV, Propositio XVIII, Schol.*).

2) *Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, Deum amat, et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit* (*Pars V, Propositio XV*).

3) *Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat* (*Ethica, Pars V, Propositio XXXV*).

4) *In constanti et aeterno erga Deum amore, sive in amore Dei ergo homines* (*Pars V, Propositio XXXVI, Schol.*).

5) *Particula Naturae* (*Tractatus politicus, Cap. II, § 8*).

6) *Libertas consistit... in constanti et aeterno erga Deum amore, sive in amore Dei erga homines* (*Ethica, Pars V, Propositio XXXVI, Schol.*).

7) См. P. L. Couchoud, *Benoit de Spinoza*, Paris, 1902.

8) См. R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig,

Таковъ первый, чисто пассивный смыслъ свободы какъ чего-то, хотя и могущаго не совпадать съ механикою аффектовъ, но преодолевающаго ихъ только въ области чистаго, теоретическаго познанія, познанія ихъ закономѣрнаго детерминизма. Другой, болѣе активный смыслъ свободы получался тогда, когда телеологія не отождествлялась съ механически дѣйствующимъ аппетитомъ—какъ это дѣлалъ, на примѣръ, и Спиноза ¹⁾ или когда мышленіе не уподоблялось только развѣдчику, высылаемому движущею душею—какъ это дѣлалъ, на примѣръ, Гоббесъ ²⁾. Когда признавалась, такъ сказать, двухъярусная психика, слагающаяся изъ аффектовъ и разума, и когда жизнь нижняго, аффективнаго яруса разумѣлась какъ пассивная, а жизнь верхняго, разумнаго разумѣлась какъ активная, когда различались страданія и дѣйствія, *passiones* и *actiones*, тогда признавалась также и возможность трехъ типовъ поведенія: или такое полное поглощеніе разума пассивною механикою аффектовъ, что онъ не поднимается даже до того, чтобы при посредствѣ „адекватныхъ“ идей стать сознательнымъ эпифеноменомъ этой механики, или борьба аффектовъ съ разумомъ; или, наконецъ, искусная комбинація аффектовъ со стороны разума, какъ перваго двигателя, *primus movens*, такъ сказать, психологическій деизмъ. Вотъ эти-то три возможности и предоставляютъ человѣку какъ бы свободный выборъ. Но и этотъ выборъ опредѣляется требованіями самосохраненія, такъ что разумное поведеніе, оказывается, совпадаетъ съ самосохраненіемъ: „дѣйствовать подъ руководствомъ разума, жить и сохранять свое бытіе—всѣ эти три выраженія обозначаютъ то же самое“ ³⁾. Вотъ почему, на примѣръ, Спи-

1879, стр. 88, а также О. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, Zweite Auflage, Braunschweig, 1907, Band III, 253.

1) *Per finem, cuius causa aliquid facimus, appetitum intelligo* (*Ethica*, Pars IV, Definitio VII).

2) *Cogitationes enim cupiditatum sunt tanquam exploratores, emissi ad explorandas vias; quibus ad cupita ferimur, quae motibus animi tum regulatum celentatem tribunt* (*Leviathan*, Cap. VIII, Opera, Molesworth, III, 58).

3) *Ethica*, Pars IV, Propositio XXIV.

Вопросы философіи, кн. 130.

ноза считалъ скорѣе осломъ, чѣмъ человѣкомъ, того, кто, страдая отъ голода и жажды и видя на одинаковомъ разстояніи пищу и питье, умеръ бы отъ голода и жажды подобно Буриданову ослу ¹⁾; и, значить, въ данномъ случаѣ онъ какъ бы ожидалъ отъ человѣка свободнаго выбора. Вотъ почему онъ же училъ, что разумъ можетъ умѣрять аффекты ²⁾ и противопоставлять одинъ другому даже изъ одной любви къ свободѣ ³⁾. Вотъ почему онъ же разбиралъ вопросъ о томъ, какое поведеніе выберетъ человѣкъ, руководящійся разумомъ ⁴⁾, въ отдѣльныхъ случаяхъ своей жизни: какъ онъ будетъ услаждаться ѣдою, питьемъ, запахами, зеленью, музыкою, играми, театромъ ⁵⁾; какъ свободный мужъ съ одинаковымъ присутствіемъ духа сумѣетъ выбрать какъ битву, такъ и современное бѣгство ⁶⁾. Во всѣхъ этихъ случаяхъ свобода понималась какъ нѣчто равнозначное со счастьемъ, спасеніемъ ⁷⁾, т.-е. самосохраненіемъ. И сообразно съ этимъ она предназначалась не для этики человѣческаго поведенія, а единственно для его техники. Все же специфически этическое, т.-е. признаніе надъ самопроизвольною человѣческою свободою деонтологическихъ нормъ, предписывающихъ этой свободѣ осуществленіе добра, отвергалось Спинозою. Мало того, что подъ добромъ онъ понималъ только то, что совпадаетъ съ нашею пользою, съ нашимъ самосохраненіемъ ⁸⁾, онъ шелъ еще дальше и считалъ

1) *Ethica, Pars II, Propositio XLIX, Schol.*

2) *Quid ratio in moderandis affectibus possit (Ethica, Pars IV, Propositio XVII, Schol.)*.

3) *Qui itaque suos affectus et appetitus ex solo libertatis amore moderari studet (Pars V, Propositio X, Schol.)*.

4) *Qui ratione ducitur (Pars IV, Propositio LXXIII)*.

5) *Pars IV, Propositio XLV, Schol.*

6) *Homini igitur libero aequae magnae animositati fuga in tempore, ac pugna ducitur; sive homo liber eadem animositate seu animi praesentia, qua certamen, fugam eligit (Pars IV, Propositio LXIX, Coroll.)*.

7) *Mentis libertas seu beatitudo (Pars V, Praefatio). Salus nostra seu beatitudo seu libertas (Pars V, Propositio XXXVI, Schol.)*.

8) *Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile (Pars IV, Definitio I)*.

потребность въ понятіи добра и зла обратно пропорціональною человѣческой свободѣ: „если бы люди родились свободными, они не составили бы никакого понятія о добрѣ и злѣ, пока они были бы свободны“ ¹⁾). Словомъ, хотя книга Спинозы и была озаглавлена „Этика“, она въ дѣйствительности давала не этику человѣческаго поведенія, а его натуралистическую физику, и въ этой книгѣ физицизмъ рациональной психологіи XVII вѣка достигъ своего апогея.

IV.

Такимъ образомъ происшедшій въ XVII вѣкѣ несомнѣнный прогрессъ науки о человѣкѣ повелъ за собою столь же несомнѣнный регрессъ представленій о человѣкѣ. Изъ свободнаго, моральнаго существа, добровольно выбирающаго добро или зло и подлежащаго деонтологическому суду, человѣкъ превратился въ духовный автоматъ, связанный онтологическою необходимостью и закономъ самосохраненія, который детерминируетъ техническую цѣлесообразность его поведенія. Идея законмѣрности, если не физической, то логической, до такой степени подчинила себѣ идею свободы, что психологическая свобода потеряла одинъ изъ своихъ наиболѣе типичныхъ, какъ дотолѣ думали, признаковъ, именно возможность выбора, не предрѣшенную тою или иною законмѣрностью. И такое именно пониманіе свободы было усвоено позднѣйшими поколѣніями ученыхъ, какъ въ психологіи, такъ и въ политикѣ или этикѣ. Гражданская свобода (*liberum arbitrium in civilibus*, какъ сказали бы схоластики) подверглась той же участи, что и свобода духовная (*liberum arbitrium in spiritualibus*). Въ этомъ смыслѣ Монтескье понималъ политическую или гражданскую свободу какъ свободу строго подзаконную, какъ возможность дѣлать только то и именно то, что человѣкъ долженъ дѣлать ²⁾). Въ этомъ же смыслѣ и Кантъ понималъ

¹⁾ Pars IV, Propositio LXVIII.

²⁾ Dans un état, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir... La liberté est le

нравственную свободу какъ освобожденіе „ноуменальнаго“ челоуѣка отъ физической необходимости и немедленное же его подчиненіе нравственной необходимости всеобщаго и категорическаго императива, опять превращающаго челоуѣка въ несвободное существо, въ какой-то автономный автоматъ. Автономная этика какъ бы получала характеръ этического автоматизма. И значить, отмѣчавшееся еще Аристотелемъ ¹⁾ и нѣкоторыми отцами церкви, особенно бл. Августиномъ ²⁾, тяготѣніе личной и общественной морали къ подчиненію свободы необходимости и къ очищенію свободы отъ произвола получило новое подкрѣпленіе отъ гносеологіи и методологіи новаторовъ XVII вѣка съ ихъ физическими парадигмами.

Для того же, чтобы вернуть понятію свободы его полный объемъ съ перенесеніемъ центра тяжести изъ области детерминизма, хотя бы и только деонтологическаго, въ область самопроизвольнаго, необходима была полная эмансипація отъ ихъ міровоззрѣнія. Господствовавшія еще въ XVIII вѣкѣ философскія понятія не могли этого сдѣлать. Свобода познанія подчинялась двоякаго рода законмѣрности: или это была законмѣрность сенсуализма, законмѣрность односторонняго воздѣйствія матеріала чувственной среды на пассивно воспринимающій или пассивно рефлектирующій умъ челоуѣка, этого, какъ выражался Локкъ ³⁾, слуги, работающаго ночью при свѣчѣ; или же, какъ это сдѣлалъ Кантъ, свобода познанія всецѣло подчинялась всеобщимъ и необходимымъ или „трансцендентальнымъ“ принципамъ

droit de faire tout ce que les lois permettent (De l'esprit des lois, Livre XI, Chap. III).

¹⁾ Въ „*Метафизикѣ*“ (XII, 10, 4) Аристотель говоритъ, что свободный челоуѣкъ, осуществляя свою свободу, оказывается существомъ болѣе подчиненнымъ правиламъ и, значить, менѣе свободнымъ, чѣмъ животное или рабъ. Ср. *Этику* II, 5: „совершенные люди однообразны, порочные разнообразны“.

²⁾ *Magna libertas est, posse non peccare, maxima non posse peccare... Quid erit liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato?*

³⁾ *An Essay concerning Human Understanding*, I, 1, 5 (стр. 81 лондонскаго изданія сочиненій Локка, 1843 г.).

двусторонняго взаимодействія субъекта и объекта. Свобода же поведенія или совершенно отвергалась во имя физической необходимости, во имя суверенитета природы или же подчинялась моральной или социальной необходимости, суверенитету закона, государства или народа. И только такіе насмѣшливые авторы, какъ Вольтеръ, не могли не отмѣтить несоотвѣтствія между образомъ мыслей и образомъ дѣйствій исповѣдниковъ господствовавшей доктрины ¹⁾, что нисколько не мѣшало ему самому, въ общемъ, раздѣлять и даже распространять эту же самую доктрину. Серьезныя же и систематическія попытки вновь внести въ философію и науку свободу незаконномѣрную и самопроизвольную дѣлали въ XVIII вѣкѣ только такіе мыслители, которые въ свое время совсѣмъ не имѣли успѣха, а въ настоящее время даже совершенно позабыты. Особенно типиченъ въ этомъ отношеніи воспитатель сына Монтескье іезуитъ Кабель съ его ученіемъ о человѣческой свободѣ какъ „противо-природѣ“ ²⁾, своимъ произвольнымъ вмѣшательствомъ нарушающей и видоизмѣняющей естественное, законномѣрное теченіе вещей и даже производящей пертурбаціи космическаго характера, такъ что у него получалась даже какая-то астрологія наизнанку—не воздѣйствіе планетъ на людей, а, напротивъ, воздѣйствіе людей на планеты. Онъ едва ли не одинъ въ XVIII вѣкѣ рѣшительно провозгласилъ противоположность свободы и механизма: *rien n'est plus opposé que la liberté et le Mécanisme* ³⁾. Онъ же рѣшительно осудилъ Спинозу ⁴⁾ и весь вообще рационалистическій вѣкъ за вне-

¹⁾ См., напримѣръ, его описаніе Гельвеція:

Vois de la liberté cet ennemi mutin,
Aveugle partisan d'un aveugle destin...
Il reconnaît en lui le sentiment qu'il brave;
Il agit comme libre, et parle comme esclave.

(Discours en vers sur l'homme. Oeuvres, Paris, 1883—5. томъ IX,
стр. 391).

²⁾ Une contre-nature (Traité de physique sur la pesanteur universelle des corps, Par le R. P. Castel, de la Compagnie de Jésus, Paris, 1724, томъ I, 409).

³⁾ Тамъ же, 400.

⁴⁾ Тамъ же, 421: il transforme la Divinité même en un Automate.

сеніе детерминистическаго монизма въ ученіе не только о природѣ, но также и о Богѣ и человѣкѣ. Однако онъ не имѣлъ успѣха, тѣмъ болѣе, что онъ преслѣдовалъ не столько научную, сколько богословскую и даже клерикальную задачу. И союзъ свободы съ закономѣрностью, автономіи съ автоматизмомъ просуществовалъ до начала XIX вѣка. Только тогда оказалось возможнымъ освободить свободу. Романтики провозгласили свободу субъекта, уже отличную отъ прежней закономѣрной автономіи личности, связанной детерминизмомъ познанія и поведенія. Они учили о свободѣ ничѣмъ не связаннаго, гениальнаго, даже капризнаго субъекта, изъ себя и для себя создающаго какъ свое положеніе во внѣшнемъ мірѣ, такъ почти даже и весь этотъ міръ. Фихте облекъ это настроеніе въ форму философской системы. И такимъ образомъ идея самопроизвольной, творческой свободы, идея внѣзаконной субъективности, какъ деміурга познанія, поведенія и даже объективнаго бытія, властно и отчасти небезуспѣшно стала рядомъ со свободой закономѣрною и даже попыталась вытѣснить ее. Но, на примѣръ, Шлейермахеръ продолжалъ упорно именовать этику физикою. И физицизмъ свободы вовсе не былъ окончательно уничтоженъ.

Е. Спекторскій.

Ученіе бл. Августина о познаніи¹⁾.

Интеллектуальное познаніе.

Ученіе бл. Августина объ интеллектуальномъ познаніи стоитъ довольно близко къ неоплатоническому. Это можно было бы предвидѣть уже на основаніи Исповѣди, опираясь на которую не трудно было бы показать, какое огромное значеніе въ развитіи нашего мыслителя имѣла психологія и гносеологія Плотина. Но болѣе прямымъ свидѣтельствомъ, изъ котораго ясно видно, что самъ онъ хорошо сознавалъ философскій источникъ своей гносеологіи, служить начало VIII кн. О градѣ Божіемъ. Отмѣчая здѣсь пункты совпаденія неоплатонизма съ христіанствомъ, онъ излагаетъ теорію познанія платониковъ въ чертахъ, совершенно совпадающихъ съ основами его собственныхъ взглядовъ на сущность интеллектуальнаго познанія²⁾. Въ виду этого и настоящему отдѣлу мы предпошлемъ краткій очеркъ ученія Плотина объ интеллектуальномъ познаніи.

Ученіе Плотина объ интеллектуальномъ познаніи.

Для того, чтобы ученіе Плотина³⁾ объ интеллектуальномъ познаніи получило возможную ясность и опредѣленность, необходимо имѣть въ виду его исходную точку—представленіе о составѣ чловѣка, а это обращаетъ насъ къ схемѣ

¹⁾ См. № 129 «Вопр. философіи».

²⁾ De Civit. Dei VIII, б. Рус. п. IV, 14.

³⁾ См объ этомъ у I. Simon. Op. cit. T. I, p. 553—561. E. Vacherot, Op. cit. T. I, p. 559—579. Ed. Zeller. Op. cit., S. 662—665. A. Drews, Op. cit. 265—271. Kirchner. Op. cit. 129—141.

неоплатонической системы, начертанной ранѣе. Каждое человѣческое существо подобно радіусу трехъ концентрическихъ круговъ, доходящему до внѣшней окружности. Исходя изъ центра, такой радіусъ пересѣкаетъ область интеллекта, высшей души, души низшей или природы и содержитъ въ себѣ всѣ эти начала. Въ человѣкѣ есть, во-первыхъ, чувствующая душа, оживляющая его тѣло и превращающая бездушную матерію въ послушное орудіе духа, во-вторыхъ, душа раціональная, проявляющая себя въ дискурсивномъ мышленіи, въ-третьихъ, интеллектъ—носитель идей, и наконецъ, въ-четвертыхъ, основаніе и принципъ самого интеллекта—Единое. Не представляетъ особаго затрудненія понять, какимъ образомъ въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ присутствуетъ умъ и двулика душа, потому что міровой Интеллектъ состоитъ изъ отдѣльныхъ умовъ, а Міровая Душа—изъ отдѣльныхъ душъ. Человѣку такимъ образомъ можетъ быть присущъ отдѣльный умъ и отдѣльная душа, какъ моменты Интеллекта и Міровой Души. Но Единое по самому существу своему не можетъ, казалось бы, находиться одновременно во многомъ. Тѣмъ не менѣе аналогія круга и его радіусовъ до нѣкоторой степени поясняетъ эту возможность, потому что одна и та же точка центра, давая начало всѣмъ радіусамъ, безъ раздѣленія и цѣлостно присутствуетъ въ каждомъ изъ нихъ. Подобно этому и Единое находится въ каждомъ человѣкѣ и притомъ не по частямъ, а цѣлостно ¹⁾.

Оставляя въ сторонѣ Единое, можно говорить о трехъ человѣкахъ, входящихъ въ составъ каждаго человѣческаго индивида, — интеллектуальномъ, раціональномъ и чувственномъ ²⁾. Къ сказанному Плотинъ, вѣроятно, сдѣлалъ бы лишь одну поправку: не высшіе принципы—Единое и Интеллектъ—находится въ насъ, а мы въ нихъ ³⁾, такъ какъ мы стоимъ въ зависимости отъ нихъ, а не наоборотъ.

¹⁾ Ibid. V, I, II. P. 306—307.

²⁾ Ibid. VI, 7, 6. P. 479.

³⁾ Ibid. VI, 5, 7. P. 451.

Однако въ видахъ удобства и наглядности и Плотинъ обыкновенно говоритъ о присутствіи высшихъ принциповъ въ человѣкѣ. Такимъ образомъ, одна часть нашего существа находится въ интеллигибельной области Единого и Интеллекта, другая имѣетъ отношеніе къ матеріальнымъ условіямъ жизни въ тѣлѣ, третья занимаетъ среднее положеніе между ними ¹⁾. Одно всегда пребываетъ въ умопостигаемомъ мірѣ, другое связано съ матеріей, одно остается недѣлимымъ, другое оказывается какъ бы раздѣленнымъ въ тѣлѣ ²⁾. Нисходя въ тѣло, душа не порываетъ своей связи съ Единымъ и Интеллектомъ, не отрывается отъ нихъ, не увлекаетъ ихъ за собою въ водоворотъ матеріи. Простираясь ногами до земли, своей головой она всегда пребываетъ выше неба ³⁾.

Изъ этого представленія о составѣ эмпирическаго человѣка вытекаетъ два слѣдствія. Первымъ служитъ взглядъ на него, какъ на микрокосмъ, отражающій въ маломъ видѣ все, что происходитъ во вселенной. Части человѣческаго существа относятся другъ къ другу такъ же, какъ принципы мірового цѣлаго. Въ мірѣ каждый низшій принципъ стоитъ къ высшему въ отношеніи матеріи къ формѣ. Соотвѣтственно этому въ человѣкѣ душа служитъ матеріей для ума, а умъ—матеріей для Единого. Въ міровомъ цѣломъ Умъ просвѣщаетъ Душу, источая въ нее свои идеи. Высшая часть Души, всегда обращенная къ Уму, воспринимаетъ ихъ, индивидуализируетъ, расчленяетъ, превращаетъ въ логосы и передаетъ ихъ низшей части Души, которая въ свою очередь внѣдряетъ ихъ въ матерію. Разумная Душа человѣка, обращаясь къ своему уму, созерцаетъ въ немъ идеи всего сушаго и, руководясь ими, дѣйствуетъ какъ въ своемъ мышленіи, такъ и въ творчествѣ ⁴⁾.

Второе слѣдствіе сводится къ тому, что человѣкъ можетъ жить каждой изъ своихъ составныхъ частей. Подобный

¹⁾ Ibid. II, 9, 2. P. 95.

²⁾ Ibid. IV, 1, 1. P. 193.

³⁾ Ibid. IV, 3, 12. P. 206—207.

⁴⁾ Ibid. VI, 7, 6. P. 479.

радіусу въ кругѣ, онъ способенъ или удаляться отъ своего центра, Единого, направляясь къ внѣшнему, или приближаться къ нему, идя отъ внѣшняго къ внутреннему и углубляясь все больше и больше въ себя самого. Воплощеніе души есть ея движеніе отъ центра къ окружности, очищеніе души есть ея движеніе отъ окружности къ центру. Находясь на ступени чувствующей души, эмпирической человѣкъ въ своемъ познаніи не идетъ далѣе того, что ему даютъ чувства, а въ своей дѣятельности руководится плотскими страстями. Разумная душа у него есть, но бездѣйствуетъ. Съ этой низшей ступени онъ можетъ подняться на степень разумной души. Въ этомъ случаѣ онъ какъ бы олицетворяетъ собою дискурсивное мышленіе, перерабатывая данныя чувствъ и оцѣнивая все, относящееся къ чувственному міру, по идеямъ ума.

Восходя еще выше, онъ можетъ стать чистымъ умомъ ¹⁾ и познавать истину такъ, какъ познаетъ ее Міровой Интеллектъ. По самому своему понятію, умъ не можетъ заблуждаться, не можетъ имѣть знанія сомнительнаго, вѣроятнаго, непостояннаго, связаннаго съ забвеніемъ. Допустить все это по отношенію къ уму значитъ признать, что существуетъ неразумный разумъ. Но не можетъ быть истиннаго знанія въ томъ случаѣ, если познаваемое находится внѣ познающаго. Вѣдь именно по этой причинѣ чувственное воспріятіе не даетъ ничего, кромѣ вѣроятности и мнѣнія. Разъ познаваемое находится внѣ чувства, то позволительно спросить, принадлежитъ ли воспринимаемое самому предмету или есть не что иное, какъ состояніе нашего чувства.

Если даже оно свойственно самому объекту, то во всякомъ случаѣ въ чувствѣ находится не самая вещь, а только ея образъ. Если бы таково было познаніе Интеллекта, то онъ познавалъ бы не истину, а образъ и тѣнь ея, и слѣдовательно не истинное, а ложное. Тогда, зналъ ли бы онъ объ этомъ, или не зналъ, онъ все равно не былъ бы разу-

¹⁾ Ibid. III, 3, 4. P. 135. III, 4, 4. P. 140—141. VI, 7, 6. P. 478.

момъ. Отсюда слѣдуетъ, что Умъ познаетъ интеллигибельное не какъ нѣчто внѣшнее по отношенію къ нему, а какъ нѣчто совпадающее съ нимъ самимъ. Только при тождествѣ познающаго и познаваемого можетъ имѣть мѣсто такое познаніе, какого требуетъ понятіе Ума. Такимъ образомъ, въ Умѣ совпадаетъ мышленіе и бытіе, познающій и познаваемое. Познавая себя, Умъ познаетъ интеллигибельное, и познавая интеллигибельное, познаетъ самого себя ¹⁾. Таково же и познаніе человѣческаго существа, когда, покидая тѣло, оно восходитъ на степень интеллекта. Оно сознаетъ себя тогда уже не человѣкомъ, а чѣмъ-то высшимъ чело-вѣка. Оно созерцаетъ интеллектъ и интеллектомъ себя самого ²⁾. Познающій и познаваемое становятся въ немъ тождественнымъ. Овлаждая истиннымъ знаніемъ, оно становится имъ самимъ, и не потому, что воспринимаетъ его въ себя, а потому, что само находится въ немъ. А такъ какъ всѣ, очистившіеся до степени умовъ, отождествляются съ истиннымъ знаніемъ, то всѣ становятся тождественными другъ другу и слѣдовательно не сознаютъ себя въ своей обособленности ³⁾. Такъ какъ Міровой Интеллектъ не переходитъ отъ незнанія къ знанію, то все его содержаніе вѣчно и неизмѣнно присуще ему. Вѣчность и неизмѣняемость—формы его бытія ⁴⁾. Хотя его содержаніемъ служить цѣлая система идей, однако всѣ элементы послѣдней созерцаются имъ сразу, какъ нѣчто совмѣстно данное, подобно тому, какъ зрѣніе, видя предметъ, вмѣстѣ съ цѣлымъ и въ цѣломъ воспринимаетъ и его части. Далѣе изъ понятія неизмѣняемости Интеллекта вытекаетъ, что въ его познаніи нѣтъ никакой хронологической послѣдовательности, но лишь отношеніе логической зависимости и первенства. Такъ, видя дерево, мы созерцаемъ сразу всѣ его части, но въ логическомъ порядкѣ первенство предоста-

¹⁾ Ibid. V, 5, 1. P. 330—331.

²⁾ Ibid. V, 3, 14. P. 312—313.

³⁾ Ibid. VI, 5, 7. P. 451.

⁴⁾ Ibid. III, 7, 3. P. 170.

вляемъ корню. Въ противоположность интеллекту, который неизмѣняемъ, душа претерпѣваетъ постоянныя измѣненія, потому что то отъ внѣшняго переходитъ къ созерцанію своего внутренняго существа, то обратно, то восходитъ къ неизмѣняемому, то отпадаетъ отъ него. И здѣсь въ истинномъ смыслѣ нѣтъ измѣняемости, потому что въ ней самой то и другое есть одно и то же. Измѣненіе состоитъ только въ томъ, что душа направляетъ свое вниманіе то на одну сторону своего существа, то на другую. Но во всякомъ случаѣ, становясь чистымъ умомъ, она принимаетъ участіе въ его неизмѣняемости.

Достигнувъ этой высоты, она уже не помнитъ, что съ нею было ранѣе, не помнитъ даже о себѣ самой, не знаетъ, Сократъ ли она, умъ ли или душа. Такъ какъ она отождествляется съ предметомъ мышленія, а этимъ послѣднимъ является все, то, созерцая все, она видитъ въ немъ и себя ¹⁾ Таковы черты интеллектуальнаго созерцанія, но оно еще не послѣдняя ступень углубленія души въ себя. Въ немъ есть еще двойство познающаго и познаваемаго; въ немъ мыслится умъ какъ дѣятельность познанія, и умъ какъ содержаніе познанія. Но душа, подобно радіусу, совсѣмъ можетъ уйти въ точку центра и отождествиться съ ней. Постепенно упрощаясь и углубляясь въ себя, она достигаетъ полнѣйшей простоты и единства, въ которомъ соединяется съ самимъ Единымъ и созерцаетъ его непосредственно. Это бываетъ въ состояніи экстаза. Таковы степени познанія человѣка. Но на какой бы изъ нихъ онъ ни стоялъ въ дѣйствительности, всѣ остальные состоянія принадлежатъ ему въ возможности: ставъ интеллектомъ, онъ не перестаетъ оставаться душой ²⁾; проявляя себя въ качествѣ рациональной души, онъ имѣетъ въ себѣ умъ, къ которому нужно только обратиться, чтобы его наличность сдѣлалась очевидной ³⁾. Изъ изложеннаго однако видно, что

¹⁾ Ibid. IV, 4, 1—2. P. 221—222.

²⁾ Ibid. VI, 7, 6. P. 478.

³⁾ Ibid. II, 9, 2. P. 95. III, 3, 4. P. 135.

сущностью эмпирическаго человѣка служить разумная душа (*λογική ψυχή*). Въ самомъ дѣлѣ, когда человѣкъ живетъ исключительно чувствомъ, онъ нисходитъ на уровень животнаго, когда онъ становится чистымъ умомъ, онъ уже не человѣкъ, а нѣчто высшее, чѣмъ человѣкъ. Разумная же душа есть начало среднее между умомъ и чувствомъ. Она ниже перваго и выше втораго. Умъ для нея царь, чувства—вѣстники. Рациональную душу характеризуетъ дискурсивное мышленіе. Оно-то и служитъ такимъ образомъ сущностью эмпирическаго человѣка ¹⁾. Такъ какъ для настоящаго отдѣла намъ важно выяснить ученіе Плотина не о мистическихъ состояніяхъ познанія, а объ обыкновенномъ интеллектуальномъ познаніи, то намъ достаточно подвергнуть анализу его ученіе о дискурсивномъ мышленіи.

Свойственный рациональной душѣ видъ познанія Плотинъ называетъ именами *λογισμός*, *διάνοια*. Это—дискурсивное мышленіе. Его первой отличительной чертой нужно признать подвижность. Оно не созерцаетъ объектъ познанія сразу въ полнотѣ его содержанія, но постепенно переходитъ отъ одного элемента къ другому, отъ даннаго къ тому, что непосредственно не дано, но должно быть открыто путемъ изысканій и усилій мысли. Поэтому оно необходимо развивается во времени. Его вторая отличительная черта состоитъ въ зависимости отъ высшаго начала. Въ своей дѣятельности оно нуждается въ руководствѣ, въ идеяхъ, правилахъ, принципахъ, которые оно получаетъ сверху, отъ ума ²⁾. На это указываетъ самый терминъ, обозначающій дискурсивное мышленіе—*διανοητικὸν διὰ ὄψιν*: его дѣятельность обусловлена умомъ ³⁾. Наконецъ, дискурсивное мышленіе имѣетъ отношеніе къ практическимъ потребностямъ жизни и обусловлено положеніемъ человѣка въ мірѣ. Это практической разумъ ⁴⁾.

1) Ibid. V, 3, 3. P. 311—312. V, 1, 3. P. 300. I, 1, 7. P. 4.

2) Ibid. V, 3, 3. P. 312.

3) Ibid. V, 3, 6. P. 314.

4) Ibid. V, 3, 6. P. 314. V, 3, 3. P. 311.

Для нашихъ цѣлей важно выяснить два вопроса: во-первыхъ, чѣмъ обязано дискурсивное мышленіе уму и, во-вторыхъ, какимъ образомъ оно познаетъ содержащіяся въ умѣ руководящія принципы.

Первый вопросъ не изслѣдованъ Платиномъ нарочито. Нужно собрать вмѣстѣ нѣсколько разбросанныхъ выраженій, сказанныхъ по самымъ разнообразнымъ поводамъ, и иногда очень краткихъ, чтобы составить себѣ понятіе, въ какихъ конкретныхъ чертахъ рисовалось ему отношеніе дискурсивнаго мышленія къ интеллекту.

Матеріаломъ, надъ которымъ оперируетъ дискурсивное мышленіе, служатъ образы тѣлъ, возникающіе въ душѣ въ связи съ дѣятельностью чувствъ, а его задача состоитъ прежде всего въ соединеніи и различеніи ¹⁾.

При помощи этихъ операций оно ближайшимъ образомъ усматриваетъ въ вещахъ всеобщее. Но для этого необходимо соотнести конкретную вещь съ ея умопостигаемой идеей. Такъ, воспринимая посредствомъ чувствъ эмпирической огонь, дискурсивное мышленіе соотноситъ его съ огнемъ умопостигаемымъ ²⁾. Частное оно постигаетъ лишь по сравненію со всеобщимъ. Если оно видитъ, что сумма угловъ въ данномъ треугольникѣ равна двумъ прямымъ, то лишь потому, что таковъ законъ умопостигаемаго треугольника ³⁾. Но сводя къ логическому единству понятія разнообразіе конкретныхъ представленій, дискурсивное мышленіе идетъ и въ обратномъ порядкѣ. Воспринимая идею ума какъ нѣчто единое, оно раскрываетъ ея содержаніе въ частномъ ⁴⁾. Свою мысль Платинъ поясняетъ примѣромъ египетскихъ мудрецовъ, которые, пользуясь гіероглифами для изложенія своей священной мудрости, истолковывають ихъ потомъ въ гіератическомъ письмѣ. Гіероглифы цѣлостно изображаютъ каждое понятіе однимъ символомъ, не прибѣгая къ буквамъ,

¹⁾ Ibid. V, 3, 2. P. 310—311. V, 3, 3. P. 311.

²⁾ Ibid. VI, 7, 6. P. 479.

³⁾ Ibid. IV, 3, 30. P. 219.

⁴⁾ Ibid. III, 5, 7. P. 149.

чтобы изъ этихъ элементовъ составить слово. Значеніе этого единого символа посвященные объясняютъ непосвященнымъ въ продолжительныхъ комментаріяхъ, возбуждающихъ удивленіе ¹⁾. Точно такъ же дискурсивное мышленіе постепенно раскрываетъ содержаніе того, что открывается предъ нимъ въ единомъ актѣ интуиціи. Какъ въ развитіи мірового цѣлаго безграничная и неопредѣленная полнота Единого раскрывается сначала въ самыхъ всеобщихъ идеяхъ Ума, а потомъ эти идеи становятся логосами или болѣе индивидуализированными понятіями въ Міровой Душѣ, такъ и дискурсивное мышленіе отдѣльной души посредствомъ описаннаго нисходящаго процесса обращаетъ созерцаемую въ своемъ умѣ идею въ рядъ обнимаемыхъ ею логосовъ ²⁾.

Вторая функція дискурсивнаго разума состоитъ въ счисленіи предметовъ. Но оно было бы невозможно, если бы прежде этихъ предметовъ не существовало субстанціальнаго, умпостигаемыхъ чиселъ въ Умѣ. Поскольку дискурсивное мышленіе производитъ счисленія, оно руководится этими умпостигаемыми числами. Въ особенности же это нужно сказать относительно понятія единства, путемъ повторенія и умноженія котораго составляется всякое число. Оно предшествуетъ всякому счисленію и обуславливаетъ его. Слѣдовательно, умъ долженъ видѣть единое прежде, чѣмъ онъ въ состояніи усмотрѣть многое. Отсюда вытекаетъ наше стремленіе разсматривать всякое множество въ качествѣ законченнаго единства; повинувась ему, мы говоримъ объ одномъ десяткѣ, объ одной арміи, объ одномъ домѣ. Человѣкъ исчисляетъ вещи потому, что знаетъ числа, и знаетъ ихъ потому, что они существуютъ субстанціально въ умѣ. Такимъ образомъ, лишь созерцая ³⁾ умпостигаемое единство и умпостигаемая числа, разсудокъ можетъ производить исчисленіе предметовъ, о бытіи которыхъ ему извѣстно чрезъ посредство чувствъ.

1) Ibid. V, 8, 6. P. 354. IV, 3, 30. P. 219.

2) Ibid. I, 1, 8. P. 4.

3) Ibid. VI, 6, 10—13. P. 464—468.

Наконецъ, дѣятельность дискурсивнаго мышленія состоитъ въ оцѣнкѣ явленій съ точки зрѣнія добра и красоты. Для того, чтобы душа могла произнести свой судъ, насколько то или другое явленіе справедливо и прекрасно, она должна имѣть точкой отправленія понятіе справедливаго и прекраснаго. Но такъ какъ дискурсивное мышленіе не всегда занято сужденіями подобнаго рода, то и понятія справедливаго и прекраснаго не всегда находятся въ немъ. Отсюда нужно предположить бытіе другой силы, являющейся постояннымъ носителемъ этихъ понятій, къ которой дискурсивное мышленіе обращается въ тотъ-моментъ, когда начинаетъ оцѣнивать явленія, и нуждается для этого въ соотвѣтствующемъ масштабѣ.

Такой силой и является умъ ¹⁾. Если бы душа не созерцала добра, она не могла бы отдавать предпочтеніе справедливому предъ несправедливымъ, добродѣтелямъ предъ пороками, она не могла бы производить сравнительной оцѣнки своимъ собственнымъ желаніямъ, потому что, не зная, что такое добро, нельзя различать степеней добра ²⁾.

Вслѣдствіе преобладанія эстетическихъ элементовъ въ системѣ Плотина, въ ней можно найти гораздо больше данныхъ для выясненія взглядовъ философа на генезисъ сужденій, относящихся къ эстетической оцѣнкѣ явленій. Чтобы понять на чемъ основываются эти сужденія, необходимо предварительно выяснитъ, что такое красота. Стоическую теорію, сводящую прекрасное къ гармоническому соотношенію частей, къ симметріи, согласію частей съ цѣлымъ, Плотинъ считаетъ недостаточной, потому что она не обнимаетъ всѣхъ видовъ красоты. Уже въ матеріальномъ мірѣ существуютъ красивыя, но не расчлененныя вещи, какъ, напр., золото, свѣтъ, солнце, привлекательность которыхъ, очевидно, не поддается объясненію по стоической теоріи. Еще менѣе приложенія она можетъ имѣть по отношенію

¹⁾ Ibid. V, I, 11. P. 306—307. V, 5, 1. P. 330—331.

²⁾ Ibid. VI, 7, 19—20. P. 490—491. V, 3, 3. P. 311.

къ красотѣ духовной ¹⁾). Красота матеріальныхъ предметовъ состоитъ не въ симметріи, а въ точности, съ которой въ матеріи отображаются идеи Ума. Міровая Душа заимствуетъ эти идеи отъ Ума и передаетъ ихъ матеріи, но идеи, воплощаясь въ матеріи, никогда не могутъ найти въ ней для себя адекватнаго выраженія, потому что не могутъ проникнуть образуящимъ принципомъ всю ее вполнѣ и безъ остатка. Отсюда, чѣмъ точнѣе и полнѣе отобразилась идея въ томъ или другомъ предметѣ, тѣмъ красивѣе этотъ послѣдній. При такомъ пониманіи сущности красоты получаетъ свое законное частичное значеніе и теорія симметріи. Если идея образуетъ тѣло, состоящее изъ частей, она сообщаетъ ему организованное единство, носителемъ котораго является сама. Такъ какъ въ этомъ случаѣ множественность частей не можетъ быть избѣгнута, то имъ сообщается по крайней мѣрѣ гармоническое соотношеніе, дѣлающее многое внутренне единымъ и прекраснымъ какъ въ цѣломъ, такъ и въ частяхъ. Если же она отображается въ томъ, что по самой природѣ едино и состоитъ изъ одинаковыхъ частей, то она сообщаетъ себя только цѣлому. Въ силу этого красивымъ можетъ быть и домъ съ его частями, и камень, изъ котораго онъ сдѣланъ ²⁾).

На этомъ же принципѣ основывается красота души. Всякое тѣло тѣмъ прекраснѣе, чѣмъ точнѣе отображаетъ идею Ума, перешедшую въ Міровой Душѣ на степень логоса, т.-е. чѣмъ болѣе оно проникнуто творческимъ началомъ души. Душа занимаетъ среднее положеніе между Умомъ и тѣломъ. Она должна повиноваться первому и повелѣвать второй. Но это естественное отношеніе ея къ высшему и низшему можетъ извращаться: душа можетъ отдавать всю свою любовь тѣлесному и не думать объ умопостигаемомъ. Душа, обратившая свой взоръ къ тѣлесному, полная плотскихъ страстей, страха, зависти, без-

¹⁾ Ibid. I, 6, 1—2. P. 30—31.

²⁾ Ibid. I, 6, 2. P. 31.

образна ¹⁾. Напротивъ, душа, созерцающая умъ, всегда имъ просвѣщаемая и сама ставшая въ этомъ созерцаніи умомъ, прекрасна въ той степени, въ какой отображаетъ въ себѣ Умъ ²⁾. Итакъ, если красота тѣлъ обусловлена точностью отображенія въ нихъ логосовъ души, то красота самой души зависитъ отъ степени ея причастія уму ³⁾.

Понятіе о красотѣ опредѣляетъ собою сущность эстетическихъ сужденій и эстетическаго творчества. Чтобы видѣть красоту того или другого предмета, необходимо сравнить его матеріальное явленіе съ безплотной идеей, произведшей его, и установить, насколько вѣрно онъ ее отображаетъ. Чувство даетъ душѣ образъ внѣ ея находящагося тѣла. Дискурсивное мышленіе оцѣниваетъ его съ эстетической точки зрѣнія, сравнивая подлежащее оцѣнкѣ съ его логосомъ, который въ свою очередь есть индивидуализированная посредствомъ того же дискурсивнаго мышленія идея ⁴⁾.

На томъ же основывается эстетическое творчество. Художникъ творитъ произведенія искусства подобно тому, какъ Міровая Душа творитъ прекрасныя тѣла, съ тѣмъ лишь различіемъ, что творчество человѣка сознательно, а творчество Міровой Души не сопровождается сознаніемъ. Міровая Душа получаетъ отъ ума идеи, превращаетъ ихъ въ логосы и эти послѣдніе съ большей или меньшей точностью отпечатлѣваетъ въ матеріи. Такъ и художникъ созерцаетъ въ умѣ идею вещи, которую предполагаетъ создать, индивидуализируетъ ее посредствомъ дискурсивнаго мышленія, низводя на степень логоса, и, наконецъ, этотъ логосъ пытается выразить въ металлѣ или камнѣ ⁵⁾. Работая надъ этимъ матеріаломъ, онъ постоянно сравниваетъ то, что выходитъ изъ-подъ его рѣзца, съ логосомъ вещи, пока не доведетъ свое произведеніе до возможной степени подобія

¹⁾ Ibid. I, 6, 6. P. 34.

²⁾ Ibid. I, 6, 6. P. 34.

³⁾ Ibid. V, 8, 3. P. 351.

⁴⁾ Ibid. I, 6, 3. P. 31. Ср. V, 3, 2. P. 310.

⁵⁾ Ibid. V, 8, 1 P. 348.

съ идеаломъ ¹⁾. Но вслѣдствіе сопротивленія матеріи ему никогда не удастся достигнуть этого. Его произведение всегда остается ниже замысла ²⁾.

Итакъ, дискурсивное мышленіе въ своей дѣятельности руководится указаніями, исходящими отъ ума. По своему существу эти указанія представляютъ собою не столько принципы, сколько самыя общія понятія, не столько правила, сколько универсаліи. Въ обобщающей и различающей дѣятельности разсудка, въ счисленіи, въ эстетической оцѣнкѣ это очевидно. Не совсѣмъ ясно только, какимъ образомъ Плотинъ представлялъ себѣ происхожденіе моральныхъ сужденій. Но при отсутствіи опредѣленныхъ данныхъ на этотъ счетъ въ текстѣ неясное приходится понимать по аналогіи съ яснымъ и предполагать, что по мысли Плотина и здѣсь главная роль принадлежитъ самому абстрактному понятію блага и первообразныхъ добродѣтелей, какъ онѣ существуютъ въ интеллектѣ.

Всю совокупность всеобщихъ понятій, изливающихся изъ ума и служащихъ исходной точкой для дискурсивнаго мышленія, Плотинъ называетъ истиной. А такъ какъ эти понятія или идеи и умы во всей своей совокупности составляютъ міровой Интеллектъ, то этотъ послѣдній и признается имъ царствомъ истины какъ въ онтологическомъ, такъ и въ гносеологическомъ отношеніи. Интеллектъ — сама истина, а Единое — отецъ и царь истины ³⁾. Бытіе и мышленіе тождественны, слѣдовательно каждая идея ума есть не только мысль, но и сущность. Интеллектъ и все его содержаніе вѣчны и неизмѣняемы. Для его идей нѣтъ ни прошедшаго, ни будущаго. Онѣ не возрастаютъ и не убываютъ, ничего не приобретаютъ и ничего не теряютъ. Онѣ существуютъ всегда и безъ всякихъ перемѣнъ. Но въ этомъ именно и

1) Ibid. I, 6, 9 P. 36.

2) Ibid. V, 8, 1. P. 348. Объ эстетическихъ воззрѣніяхъ Плотина см. E. Breuning. Die Lehre vom Schönen bei Plotin im Zusammenhange seines Systems dargestellt. Göttingen 1864.

3) Ibid. V, 5, 3. P. 332.

состоитъ истина бытія... Въ мірѣ интеллигибельномъ она основывается не на согласіи съ другимъ, а на согласіи съ тѣмъ, чему она принадлежитъ. Она субстанціально присуща самому бытію ¹⁾. Въ той же степени истина присуща мышленію Интеллекта. Какъ уже было выяснено, въ немъ познающее и познаваемое тождественны, поэтому въ познаніи присутствуетъ не образъ объекта познанія, а самъ онъ своимъ подлиннымъ бытіемъ ²⁾. Такимъ образомъ, источая въ душу свои идеи, слѣдующія предпосылками ея дискурсивнаго мышленія, умъ даетъ ей истину, по степени согласія съ которой ея познавательная дѣятельность становится истинной. Исходя изъ этого соображенія, Плотинъ называетъ истиной понятія блага, красоты, справедливости, на основаніи которыхъ дискурсивное мышленіе оцѣниваетъ вещи ³⁾.

Истина, исходящая изъ ума и озаряющая душу, есть интеллектуальный свѣтъ, просвѣщающій мышленіе. Такъ какъ понятіе интеллектуальнаго свѣта имѣло очень большое значеніе въ личной религіозной жизни бл. Августина, какъ это видно изъ его Исповѣди, и въ его ученіи, какъ это будетъ видно изъ дальнѣйшаго, то на спекуляціяхъ Плотина о свѣтѣ нужно остановиться нѣсколько подробнѣе. Естественное чувство радости при видѣ свѣта солнца, дающаго всему тепло и жизнь, и страхъ предъ мракомъ могилы всегда побуждали человѣка мыслить божество подъ образомъ животворящаго свѣта. Въ зависимости отъ степени развитія этотъ образъ принимаетъ болѣе или менѣе массивныя формы. Наивный матеріализмъ народовъ, не искусившихся въ абстракціяхъ философіи, выражался въ томъ, что они считали обыкновенный видимый свѣтъ не только символомъ Бога, но и самой Его субстанціей. Живымъ примѣромъ этого могутъ служить манихеи и нѣкоторыя, наиболѣе чуждыя философскимъ вліяніямъ, гно-

¹⁾ Ibid. III, 7, 3. P. 170. V, 5, 23 P. 332.

²⁾ Ibid. V, 5, 1. P. 330—331. III, 8, 7. P. 186. V, 5, 2. P. 332.

³⁾ Ibid. V, 5, 1. P. 330 IV, 7, 10. P. 283.

стическія секты. Мы относимъ сюда гностиковъ, которые изложили свои представленія о Богѣ въ сочиненіяхъ, сохранившихся на коптскомъ языкѣ ¹⁾. Въ другихъ случаяхъ совершенно ясно, что свѣтъ служитъ лишь образомъ Божества. Таковы многочисленные примѣры, извлекаемые изъ Св. Писанія ²⁾. Народныя религиозныя представленія, какъ всегда, отразились на греческой философіи. Ея материалистическое теченіе отождествило субстанцію Бога съ огнемъ и свѣтомъ. Эта традиція, исходя отъ Гераклита, нашла для себя наиболѣе законченное выраженіе у стоиковъ ³⁾. Однако грубое первоначальное воззрѣніе оставляло возможность углубленія и одухотворенія. Можно было допустить существованіе на ряду съ обыкновеннымъ, воспринимаемымъ посредствомъ чувствъ, свѣтомъ еще свѣта сверхчувственного, умопостигаемаго и уже этотъ послѣдній или отождествлять съ Божествомъ, или брать въ видѣ Его символа. Различіе въ этомъ случаѣ получилось бы настолько тонкое, что трудно было бы провести границу между тѣмъ и другимъ воззрѣніемъ. Понятіе интеллибельнаго свѣта подсказывалось всѣмъ строемъ платонической системы. Удвояя міръ и признавая бытіе сверхчувственного первообраза для всего чувственного, Платонъ естественно долженъ былъ притти къ мысли, что, кромѣ чувственного свѣта, есть еще свѣтъ умопостигаемый. Особенно важное значеніе въ исторіи мысли имѣло одно мѣсто изъ его Республики. Философъ проводитъ здѣсь параллель между идеей Блага и видимымъ солнцемъ. Въ царствѣ идей Благо то же, что солнце въ мірѣ чувственномъ. Какъ солнце есть источникъ бытія и жизни органической природы, такъ Благо сообщаетъ истинное, непреходящее

1) Koptisch-gnostische Schriften, hrsg. von C. Schmidt. B. I. Leipzig, 1905. См. указатель подъ словомъ Licht.

2) Псал. XXXV, 10. Спс. VII, 25—26 Ев. Іан, I, 5 8. VIII, 12. 1 Іоан. I, 5. Іак, I, 17. 2 Тим. VI, 16.

3) См. подробнѣе объ этомъ C. Baumker. Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters B. III, H. 2. Münster, 1908. S. 357—361.

бытіе всему умопостигаемому. Какъ солнце даетъ возможность глазу видѣть предметы въ своемъ свѣтѣ, такъ умъ все видитъ въ интеллигибельномъ свѣтѣ идеи Блага ¹⁾. Отъ Платона аналогія эта перешла къ Плотину, который пользуется ею чрезвычайно часто и для всевозможныхъ цѣлей. Постоянно говоря о Единомъ, Интеллектѣ и Душѣ, какъ о свѣтѣ, онъ совершенно ясно даетъ понять, что это—свѣтъ не чувственный, а умопостигаемый: свѣтъ этотъ не исходитъ изъ какой-нибудь одной точки пространства и не находится по частямъ въ разныхъ мѣстахъ. Непространственный, онъ присутствуетъ вездѣ во всей своей цѣлости ²⁾. Для Платина обыкновенный свѣтъ въ его постепенно ослабѣвающимъ распространеніи во всѣ стороны отъ солнца, какъ центра, былъ очень нагляднымъ образомъ для поясненія возникновенія разныхъ сферъ бытія отъ Единого. Взаимное отношеніе этихъ сферъ его воображенію рисовалось, какъ было выяснено, въ видѣ концентрическихъ круговъ. Ихъ центръ излучаетъ изъ себя свѣтъ, освѣщающій первый кругъ, отъ этого свѣта происходитъ свѣтъ второго круга, который въ свою очередь освѣщаетъ уже темную область третьяго круга. Такъ исходятъ силы изъ Единого и, постепенно ослабѣвая, наполняютъ все ³⁾. Высшее сообщаетъ свой свѣтъ низшему ⁴⁾. Поэтому Единое изливаетъ свѣтъ на умъ ⁵⁾, умъ передаетъ его высшей сторонѣ Мировой Души ⁶⁾, а эта послѣдняя Природѣ и матеріи ⁷⁾. Свѣтъ въ этомъ случаѣ обозначаетъ сверхчувственныя силы, исходящія изъ Единого. Но такъ какъ мышленіе и бытіе въ системѣ неоплатонизма тождественны, то подъ просвѣщеніемъ Плотинъ понимаетъ сообщеніе какъ бытія, такъ и познанія. Душа просвѣщаетъ матерію, поскольку внѣд-

¹⁾ *Plato. Respub. VI, 508 B—C; 509 B. Baumker. Op. cit. 361.*

²⁾ *Ibid. VI, 4, 8. P. 439—440.*

³⁾ *Ibid. IV, 3, 17. P. 210.*

⁴⁾ *Ibid. III, 3, 4. P. 135. VI, 6, 4. P. 459.*

⁵⁾ *Ibid. III, 8, 10. P. 189.*

⁶⁾ *Ibid. III, 3, 13. P. 208. VI, 6, 18. P. 473.*

⁷⁾ *Ibid. III, 3, 14, P. 208. III, 3, 4. P. 135.*

ряетъ въ нее свои логосы и даетъ бытіе и форму отдѣльнымъ вещамъ. Но свѣтъ бытія, исходящій отъ Единого и черезъ Интеллектъ и Душу изливающійся на все, въ существахъ, способныхъ мыслить, есть въ то-же время и свѣтъ познанія.

Единое безусловно просто. Въ немъ нѣтъ еще различія мыслимаго и мыслящаго. Поэтому его свѣтъ, озаряющій второе начало, есть свѣтъ бытія, условіе существованія и природныхъ свойствъ Интеллекта. Въ Интеллектъ простота силъ Единого распадается на два аспекта: бытіе и мышленіе, познающее и познаваемое. Наличие идей является существеннымъ свойствомъ природы Интеллекта. Поэтому его свѣтъ уже не простъ. Ему неотъемлемо принадлежить свой собственный свѣтъ, свѣтъ идей, но эти идеи въ самой сущности ихъ носителя освѣщены сіяніемъ бытія, исходящимъ отъ Единого. Умопостигаемый свѣтъ идей, составляющій самую природу Интеллекта, не есть въ немъ что-либо случайное и привходящее, поэтому интеллектъ подобенъ солнцу, которое свѣтитъ собственнымъ свѣтомъ ¹⁾. Чувственное око видитъ предметы въ свѣтѣ солнца. Въ немъ отображается то и другое. Однако, если наше вниманіе направлено на предметы, то оно не замѣчаетъ свѣта и, наоборотъ, мы любуемся свѣтомъ, когда перестаемъ интересоваться предметами. Такъ и Интеллектъ видитъ интеллигибельное т. е. свои собственные идеи въ свѣтѣ Перваго Начала, и лишь переставая мыслить ихъ, начинаетъ созерцать умопостигаемое сіяніе Единого ²⁾. Душа въ свою очередь освѣщается свѣтомъ, составляющимъ неотъемлимую принадлежность Интеллекта, свѣтомъ его идей, но лишь постольку, поскольку она мыслить въ зависимости отъ вліяній, исходящихъ отъ Интеллекта, поскольку въ своемъ дискурсивномъ мышленіи она руководится идеями ума. Поэтому она подобна лунѣ, свѣтящей отраженнымъ блескомъ ³⁾. Свѣтъ, исходящій отъ ума и

¹⁾ Ibid, V, 6, 4. P. 343.

²⁾ Ibid. V, 5, 7. P. 335—336.

³⁾ Ibid. V, 6. 4. P. 343.

озаряющей душу, есть далѣе свѣтъ истины ¹⁾. Мы уже знаемъ, что Плотинъ называетъ истиной идеи интеллекта, которыя служатъ исходной точкой для дискурсивнаго мышленія. Онѣ-то и служатъ для души свѣтомъ, въ которомъ она видитъ интеллигибельное въ чувственномъ, какъ глазъ видитъ предметы въ обыкновенномъ чувственномъ свѣтѣ. Изложеніе ученія о нематеріальномъ свѣтѣ имѣетъ въ системѣ Плотина значеніе нагляднаго образа, однако, по справедливому замѣчанію Беймкера, очень часто чувствуется, что за этимъ образомъ скрывается представленіе объ интеллигибельномъ свѣтѣ какъ субстанціи Божества. Такъ именно понялъ Плотина Августинъ, когда подъ его вліяніемъ почувствовалъ всю наивность манихейскаго ученія о Богѣ и въ противоположность своему прежнему заблужденію отождествилъ самое существо Божіе съ этимъ интеллектуальнымъ свѣтомъ.

Мы выяснили сущность дискурсивнаго мышленія и его зависимость отъ свѣта истины или идей ума. Остается изслѣдовать, гдѣ и какимъ образомъ разумная душа человѣка видитъ самыя идеи, которыми руководится. Идеи находятся въ ней, но въ смутномъ состояніи, подобно тому, какъ всякая наука еще прежде ея изученія уже дана въ душѣ ученика, этомъ логосѣ всѣхъ вещей ²⁾. Чтобы увидѣть ихъ, необходимо отвести свой взоръ отъ внѣшняго и сосредоточить его на своемъ внутреннемъ мірѣ. Наша душа совершаетъ многочисленныя движенія, которыя однако не доходятъ до сознанія, если, занятые другимъ, мы не склоняемъ къ нимъ своей воспринимавшей способности. Поэтому, чтобы распознать въ своемъ внутреннемъ мірѣ идеи интеллекта, нужно отдѣлать ихъ отъ всего прочаго и остановить на нихъ вниманіе, подобно тому, какъ нужно закрыть свой слухъ для прочихъ инструментовъ оркестра, чтобы получить возможность слѣдить за партіей флейты ³⁾. Но какимъ обра-

¹⁾ Ibid. V, 38, P. 317. IV, 7, 10. P. 283.

²⁾ Ibid. III, 8, 4. P. 183—184.

³⁾ Ibid. V, 1, 12, P. 307. I, 2, 4. P. 10.

зомъ идеи проникають въ душу? По странной непослѣдовательности Плотинъ говоритъ иногда о припоминаніи этихъ идей, служившихъ предметомъ созерцанія для души въ періодъ ея жизни, предшествовавшій воплощенію ¹⁾. Но платоническая теорія припоминанія — совершенная ненужность въ системѣ Плотина: если интеллектъ со всѣмъ своимъ содержаніемъ находится въ постоянной, непрерывающейся связи съ душой и источаетъ въ нее свѣтъ истинны, то душа въ своемъ земномъ существованіи такъ же можетъ созерцать идеи въ интеллектѣ, какъ созерцала ихъ и ранѣе воплощенія. Это и составляетъ дѣйствительное подробно раскрытое мнѣніе Плотина. Душа видитъ руководящія идеи дискурсивнаго мышленія въ своемъ умѣ, который, однако, выше ея. Но такъ какъ въ области интеллекта царствуетъ полное взаимопроникновеніе цѣлаго и частей то въ индивидуальномъ умѣ каждаго эмпирическаго человѣка данъ міровой Интеллектъ въ его цѣломъ. Поэтому, созерцая идеи въ своемъ индивидуальномъ умѣ, душа видитъ ихъ въ то же время и въ Умѣ универсальномъ. Умъ нематеріаленъ и непространственъ, поэтому онъ находится въ каждомъ человѣкѣ и не частью, а цѣлостно, какъ интеллигибельный треугольникъ во всѣхъ треугольникахъ матеріальныхъ. Но вслѣдствіе того, что каждая отдѣльная душа, ограниченная и слабая, воспринимаетъ лишь часть изливаемаго на нее Умомъ содержанія, получается иллюзія, какъ будто каждый человѣкъ обладаетъ своимъ собственнымъ отдѣльнымъ умомъ. Такъ, касаясь съ закрытыми глазами нѣсколькими пальцами одного и того же шарика, мы ощущаемъ, какъ будто дотрогиваемся до нѣсколькихъ. Такимъ образомъ, одинъ и тотъ же интеллектъ присущъ всѣмъ ²⁾. Интеллектъ въ насъ и общій съ другими и собственный, — общій, потому что онъ единъ, недѣлимъ и присутствуетъ вездѣ, собственный, потому что каждый имѣетъ его въ своей

1) Ibid. IV, 7, 12. P. 285. IV, 8, 4. P. 289—290.

2) Ibid. VI, 5, 10—11 P. 453—455.

душѣ цѣлостно ¹⁾). Умъ и нашъ и не нашъ,—нашъ, поскольку мы имъ пользуемся, не нашъ, поскольку мы имъ не пользуемся ²⁾).

Обращаясь къ себѣ самой и выдѣляя идеи ума изъ того сложнаго цѣлаго, которое является ея внутреннимъ міромъ, душа познаетъ идеи своею высшею стороною, которую Плотинъ называетъ иногда первою душой ³⁾). Какъ Міровая Душа стоитъ къ Уму въ отношеніи матеріи къ формѣ ⁴⁾), такъ и высшая сторона души въ актѣ познанія идей становится матеріей по отношенію къ своему уму ⁵⁾). Самое воспріятіе идей душой Плотинъ понимаетъ по аналогіи съ зрѣніемъ. Какъ чувство зрѣнія до воспріятія есть нѣчто неопредѣленное и служитъ какъ бы матеріей для воспринимаемой формы, такъ душа служитъ матеріей по отношенію къ интеллекту ⁶⁾). Какъ въ зрительномъ ощущеніи формы воспринимаемаго уже присущи зрѣнію въ видѣ потенцій, превращающихся подъ вліяніемъ вещи въ акты, такъ и въ душѣ интеллигибельное находится потенциально, но оно переходитъ въ актъ, когда душа обращается къ уму ⁷⁾). Какъ форма предмета въ зрѣніи не есть совнѣ сдѣланный отпечатокъ, подобный оттиску на воскѣ, но переходъ изъ потенциальнаго въ актуальное состояніе того, что уже находилось въ чувствѣ, и потому не предполагаетъ разрушенія и страданія въ собственномъ смыслѣ, точно такъ же и душа потенциально содержитъ въ себѣ то, что созерцаетъ, обращаясь къ уму. Она имѣетъ въ себѣ созерцаемое, поскольку познаетъ его, и не имѣетъ, поскольку познанное не подобно отвлѣченному отпечатку ⁸⁾). Такъ какъ въ познаніи или просвѣщеніи умъ есть

¹⁾ Ibid. I, 1, 8. P. 4.

²⁾ Ibid. V, 3, 3. P. 312.

³⁾ Ibid. I, 1, 8 P. 4. III, 9, 2. P. 191. V, 1, 3. P. 300.

⁴⁾ Ibid. V, 1, 6. P. 302—303.

⁵⁾ Ibid. V, 1, 3. P. 300.

⁶⁾ Ibid. III, 9, 3. P. 191.

⁷⁾ Ibid. I, 2, 4. P. 10—11.

⁸⁾ Ibid. III, 6, 2. P. 152. IV, 4, 4. P. 223.

форма души, то между нею и умомъ не можетъ быть никакого посредствующаго начала: они соприкасаются между собою непосредственно ¹⁾. Вслѣдствіе соединенія души съ умомъ, какъ формой, душа достигаетъ въ немъ своего совершенства и полного единенія съ познаваемымъ. И въ этомъ отношеніи она напоминаетъ зрѣніе. Мы видимъ предметы и цвѣта потому, что свѣтъ, находящійся въ глазу, соединяется съ свѣтомъ, который блистаетъ внѣ его. Тотъ и другой свѣтъ соединяются настолько тѣсно, что ихъ нельзя различить. Такъ и лучшая часть души, которая есть свѣтъ, хотя и болѣе слабый, соединяется съ болѣе совершеннымъ свѣтомъ ума, и послѣ соединенія изъ двухъ свѣтовъ получается одинъ. Вслѣдствіе соединенія души съ интеллектомъ, сама она становится интеллектуальной (*νοεράν*) и получаетъ возможность въ себѣ самой познавать идеи интеллекта ²⁾.

Таково ученіе Плотина объ интеллектуальномъ познаніи, послужившее исходной точкой для гносеологіи бл. Августина. Но христіанскія убѣжденія послѣдняго не мирились со многимъ въ системѣ неоплатоника, и ея настоящий отдѣлъ долженъ былъ претерпѣть значительныя измѣненія подъ его перомъ. Сюда главнымъ образомъ нужно отнести пантеистическій отгѣнокъ неоплатонизма, который становился все болѣе и болѣе неприемлемымъ для Августина по мѣрѣ развитія его полемической дѣятельности, направленной противъ манихейства. Если Плотинъ совмѣщалъ въ человѣкѣ Единое, интеллектъ и душу и допускалъ, что въ своемъ движеніи отъ внѣшняго къ внутреннему душа можетъ возвыситься до степени ума и даже слиться съ самимъ Единымъ, то такое отсутствіе границъ между Богомъ и человѣкомъ должно было звучать для Августина какъ богохульство. Въ неоплатонизмѣ существовало два принципа раздѣленія онтологическаго характера. Во-первыхъ, положеніе: въ дѣйствиіи всегда меньше, чѣмъ въ

1) Ibid. V, 1, 3. P. 300. V, 1, 6. P. 302—303.

2) Ibid. V, 3, 8. P. 316—317. V, 6, 1. P. 341. VI, 5, 7. P. 451.

причинъ ¹⁾). Руководясь имъ, неоплатоники раздѣляли бытіе на рядъ ступеней, высота которыхъ обусловлена способомъ происхожденія: Интеллектъ ниже Единого, потому что происходитъ отъ него, Душа ниже Интеллекта по той же причинѣ, еще ниже матерія, производимая душой. Но ни съ чѣмъ несравнимо по своей высотѣ Единое Нерожденное. Во-вторыхъ, всѣ сферы бытія они раздѣляли на измѣняемое и неизмѣняемое, проводя эту границу между Умомъ и Душой ²⁾). Первый принципъ господствовалъ въ христіанскомъ богословіи до-никейской эпохи и влекъ за собою послѣдовательный субординаціонизмъ въ ученіи о Св. Троицѣ, ставившій Сына ниже Отца, а Духа Св. ниже Сына. Аріанство обострило до крайности эту мысль и наглядно показало всю ея опасность для религіознаго сознанія. Возникшая отсюда реакція отвергла самый принципъ, согласно которому все происшедшее должно быть ниже своей причины. Наоборотъ, второй принципъ получаетъ съ этого времени огромное значеніе въ христіанской мысли. Все бытіе распадается на измѣняемое и неизмѣняемое. Неизмѣняемость есть самое существенное свойство Божества, измѣняемость характеризуетъ тварь. Это—граница, которую тварь никогда не можетъ переступить, поэтому она никогда не можетъ стать субстанціально божественной, никогда не можетъ превратиться въ Божество. По одну сторону этой непроходимой пропасти находятся Отецъ, Сынъ и Духъ Св., три Ипостаси въ одинаковой степени неизмѣняемыя, по другую все созданное ими—ангелы, люди, весь міръ, находящіеся въ непрестанномъ движеніи и измѣненіи. Ко времени крещенія бл. Августина все это получило значеніе догматической аксіомы, безусловно обязательной для каждаго церковнаго мыслителя. Неизмѣняемость ума и измѣняемость души, отмѣченные Платиномъ, должны были служить для Августина доказа-

¹⁾ Ibid. III, 2, 16. P. 129. III, 8, 7. 8. P. 186. 187.

²⁾ Ibid III, 7, 3, P. 170. V, 5, 23. P. 332. IV, 4, 15—16. P. 231—232. III, 7, 10—12. P. 176—179.

тельствомъ того, что умъ не принадлежитъ къ природѣ человѣка, а есть чисто Божественная Ипостась, и что человѣческая душа никогда не можетъ стать умомъ. И дѣйствительно, если даже у самого Плотина индивидуальный умъ отождествляется съ міровымъ Интеллектомъ, то Августинъ рѣшительно отдѣлилъ отъ человѣка Единое и Умъ и отнесъ ихъ въ область божественнаго. Умъ—это вторая Ипостась Св. Троицы, Божіе Слово и Премудрость. Однако, рѣшительно отождествляя неоплатоническій Умъ со вторымъ лицомъ Св. Троицы, бл. Августинъ удержалъ ученіе Плотина о непосредственномъ соприкосновеніи души съ этимъ началомъ и о всегдашнемъ пребываніи Его въ человѣкѣ, поставивъ дискурсивное мышленіе въ зависимость отъ озареній, изливаемыхъ на душу Божественной Премудростью.

Этимъ различіе между Августиномъ и Платиномъ, однако, не ограничивается. Нужно отмѣтить еще существенное измѣненіе, внесенное имъ въ самое понятіе руководящихъ началъ мышленія. Для Плотина это были идеи, т.-е. самыя общія или родовыя понятія. Въ системѣ Августина онѣ превращаются въ принципы, въ опредѣленные правила, которыми пользуется умъ при оцѣнкѣ явленій. Эта послѣдняя особенность гносеологии бл. Августина могла быть обусловлена двоякой причиной: во-первыхъ, преобладаніемъ интереса къ сужденіямъ цѣнности, для которыхъ необходимы именно принципы, во-вторыхъ, всегдашнимъ стремленіемъ бл. Августина доводить самыя отвлеченныя философемы до послѣдней степени ясности. Не легко было бы доказать въ ясныхъ и наглядныхъ чертахъ, что наше мышленіе руководится независимыми отъ опыта общими понятіями, но наличность принциповъ, стоящихъ выше мышленія и управляющихъ имъ, гораздо очевиднѣй.

Послѣ этихъ предварительныхъ свѣдѣній мы перейдемъ къ подробному разсмотрѣнію ученія бл. Августина объ интеллектуальномъ познаніи.

Ученіе бл. Августина объ интеллектуальномъ познаніи ¹⁾.

Органомъ интеллектуальнаго познанія служитъ высшая сторона разумной души, которая стоитъ къ ней въ такомъ же отношеніи, въ какомъ глазъ къ тѣлу. Это—*mens, ratio, intelligentia, intellectus*. Въ употребленіи этихъ терминовъ у бл. Августина нѣтъ ничего установившагося, принципиальнаго, и можетъ быть указанъ развѣ только нѣкоторый наклонъ къ ихъ обособленію. По большей части онъ пользуется ими, какъ равнозначащими и взаимозамѣнными ²⁾, и лишь очень рѣдко у него является потребность разграничить ихъ. *Mens* въ этомъ случаѣ обозначаетъ самую субстанцію разумной души или самую субстанцію ума. Поэтому, говоря о самопознаніи, онъ имѣетъ въ виду способъ, которымъ умъ (*mens*) познаетъ себя самого ³⁾. Субстанціи разумной души по природѣ принадлежитъ *ratio et intelligentia*, какъ ея свойства и способности ⁴⁾. Бл. Августинъ проводитъ параллель между зрѣніемъ и мышленіемъ. Для зрительныхъ ощущеній необходимъ глазъ, принадлежащая ему способность зрѣнія или взоръ, который, опредѣляясь формою видимаго тѣла, становится видѣніемъ. Въ такомъ же отношеніи находятся между собою отдѣльные моменты интеллектуальнаго зрѣнія. Глазу соотвѣтствуетъ *mens*—самая субстанція ума. Ей принадлежитъ способность интеллектуальнаго познанія, какъ нѣкоторый взоръ ума, который можетъ видѣть и не видѣть. Это—*ratio* ⁵⁾. Способность познавать умопостигаемое, опредѣлившаяся подъ влияніемъ объекта познанія, становится какъ бы внутреннимъ видѣніемъ

¹⁾ Ученіе бл. Августина объ интеллектуальномъ познаніи излагается въ слѣдующихъ трудахъ *L'abbé Flottes*. Op. cit. P. 258—304. *M. Ferrar*, Op. cit. P. 239—290. *I. Storx*. Op. cit. S. 43—85. *Al. Schmid*. Op. cit. S. 373—391. *Iul. Martin*. *Saint Augustin*. Paris 1901. P. 49—63. *H. Schöler*. Op. cit. S. 31—48. *Al. Kratzer*, Op. cit.

²⁾ Enar. in Ps. XLII, 6. De anim. et ejus orig. IV, 36. De lib. arb. I, 16. De Trin. XIV, 6. In. Ev. Іван. Tr. XV, 19.

³⁾ De Trinit. IX, 3. X, 6. 12—13. XIV, 7—8.

⁴⁾ De Civ. Dei XI, 2. Рус. п. IV, 175. De Trinit. X, 15.

⁵⁾ Solil. I, 12. 13. Рус. п. II, 240—241.

или знаніемъ (*intellectus*). Такимъ образомъ, *intellectus* есть результатъ дѣятельности разума ¹⁾. У насъ есть разумъ (*ratio*) прежде, чѣмъ мы начинаемъ понимать, но пониманіе (*intellectus*) было бы невозможно, если бы у насъ не было разума. Самое стремленіе къ познанію и пониманію пред-полагаетъ разумъ ²⁾. Соотвѣтственно этому слово *intellectus* обозначаетъ внутренней смыслъ извѣстнаго символа или образа ³⁾. Итакъ, интеллектъ не есть способность души существующая на ряду съ другой способностью, которая называется *ratio*, а актуальное состояніе единой рациональной способности души ⁴⁾. Въ средневѣковой философіи понятія *ratio* и *intellectus* обособились. То и другое стало обозначать опредѣленную потенцію разумной души: *ratio*—способность дискурсивнаго мышленія, а *intellectus*—способность созерцанія принципозъ мышленія. У бл. Августина можно указать лишь поводъ или наклонъ къ подобному различенію, потому что рациональное у него мыслится въ отношеніи къ разумной дѣятельности, а интеллектуальное въ отношеніи къ отрѣшенному отъ всякихъ практическихъ задачъ созерцанію вѣчнаго. Послѣднее называется *aeternarum rerum cognitio intellectualis* и есть какъ бы неподвижное созерцаніе высшихъ принципозъ, а первое носить названіе *temporalium rerum cognitio rationalis* и, будучи обусловлено созерцаніемъ вѣчнаго, по существу своему есть дискурсивное мышленіе, такъ какъ оно сравниваетъ временное съ вѣчнымъ и, слѣдовательно, движется отъ одного къ другому ⁵⁾. Если въ

¹⁾ *Ipsa autem visio intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo, quod intelligitur: ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet, videri nihil potest. Solil. I, 13. Рус. п. II, 241.*

²⁾ *Serm. X^o III, 3.*

³⁾ *Serm. XXVIII, 4—5. De div. quaest. ad. Simpl. II, qu. III, 2. In. Ev. Ioan. Tr. XL, 5.*

⁴⁾ Но иногда и *intellectus* понимается въ смыслѣ способности. *Quaecumque intelligimus, intellectu intelligimus; et ipsum intellectum unde nisi intellectu intelligimus? Intellectus autem et alia intelligit et se ipsum. In. Ev. Ioan. Tr. XLVII, 3.*

⁵⁾ *De Trinit. XII, 25.*

данномъ случаѣ термины *intellectualis* и *rationalis* употреблены съ сознаниемъ ихъ различія, а не только по требованію разнообразія стилиа, то нужно признать, что уму Августина предносилось средневѣковое пониманіе этихъ терминовъ. Что касается термина *intelligentia*, то онъ послѣдовательно сопоставляется въ сочиненіяхъ бл. Августина съ *ratio* и имѣеть одинаковое значеніе. Это—способность интеллектуальнаго познанія¹⁾). Такое пониманіе этого слова позволяетъ Августину утверждать, что степень силы нашей интеллигенціи познается нами изъ опыта ея дѣятельности²⁾). Къ сказанному остается прибавить нѣсколько словъ для выясненія термина *ratiocinatio*. *Ratio* есть способность, всегда присущая разумному существу. Въ каждый данный моментъ она можетъ находиться въ состояніи дѣятельности или покоя. Ея дѣятельность состоитъ въ логическихъ операціяхъ, посредствомъ которыхъ отъ извѣстнаго и признаннаго за истину мы переходимъ къ открытію неизвѣстнаго и обоснованію требующаго доказательствъ. Эта дѣятельность разума и называется *ratiocinatio*. Если *mens* подобна глазу, а *ratio* зрѣнію, то *ratiocinatio* напоминаетъ собою движеніе взора, посредствомъ котораго мы отыскиваемъ нужный предметъ среди массы другихъ³⁾). Такъ какъ бл. Августинъ разсматриваетъ дѣятельность ума по аналогіи съ чувствомъ зрѣнія, то иногда разумныя способности души онъ называетъ чувствомъ души⁴⁾), строго, впрочемъ, отличая его отъ внутренняго чувства общаго человѣку и животнымъ, свѣдѣнія о которомъ были уже изложены нами ранѣе⁵⁾). Оправданіемъ для этого служить происхождение слова *sententia*, обозначающаго продуктъ умственной дѣятельности, отъ *sentire*⁶⁾).

1) De lib. arb. I, 16. De Civ. Dei XI, 2. Рус. п. IV, 175.

2) De anim. et ejus orig. IV, 11.

3) De quant. an. 52. Рус. п. II, 387—388.

4) De Civ. Dei XI, 27, 2. Рус. п. IV, 220.

5) См. кн. 129, стр. 415—417.

6) De anim. et ej. orig. IV, 37. De Civ. Dei XI, 3. 27. 2. Рус. п. IV, 220.

По своей природѣ разумъ выше ощущенія, потому что онъ судить чувства, устанавливая въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, соотвѣтствуютъ ли ихъ показанія дѣйствительности. Именно этой способностью человѣкъ превосходить животныхъ и господствуетъ надъ ними¹⁾. Если чувства тѣсно связаны съ тѣломъ, если все матеріальное познается душой чрезъ тѣло, то, наоборотъ, разумъ совершенно независимъ отъ тѣла и не нуждается въ его помощи, когда познаетъ интеллигибельное. Болѣе того, когда душа мыслить, она отрѣшается отъ тѣла, не замѣчая идущихъ отъ него возбужденій и устраняя всѣ чувственные образы. Такъ какъ подобное познается подобнымъ, то отсюда уже видна невозможность участія тѣла въ интеллектуальномъ познаніи. Разумъ познаетъ вѣчное и неизмѣнное, напримѣръ, то, что линія, проведенная чрезъ центръ круга, должна быть длиннѣе всѣхъ другихъ линій, пересѣкающихъ его. Но тѣло наше находится въ постоянномъ измѣненіи. Поэтому оно можетъ только мѣшать уму въ познаніи неизмѣняемаго, но содѣйствовать ему не можетъ²⁾.

Въ познавательной дѣятельности разумной души, собственной эмпирическому человѣку, Плотинъ различалъ два момента: во-первыхъ, дискурсивное мышленіе, проявляющееся въ обобщеніи и анализѣ, въ счисленіи, въ эстетической и нравственной оцѣнкѣ вещей, и руководящееся свѣтомъ истины, во-вторыхъ, созерцаніе самой истины или всеобщихъ идей, лежащихъ въ основѣ дѣятельности разсудка. Бл. Августинъ разработалъ эту тему въ подробностяхъ и далъ мысли неоплатоника богословское обоснованіе.

1) De lib. arb. I, 16; II, 8—9. De ver. rel. 53. Рус. п. VII, 53.

2) De immort. an. 1. Ср. 2. Рус. п. II, 299—301. Ibid. 10. Рус. п. II, 308. Впослѣдствіи бл. Августинъ внесъ въ этой аргументаціи поправку, отмѣтивъ, что предметомъ интеллектуальнаго познанія служить не только неизмѣняемое, но и подверженное измѣненію, какъ, напр., нашъ духъ. Retract. I, 5, 2. Мы же съ своей стороны укажемъ на то, что, если бы измѣняемое не могло познавать неизмѣняемаго, то такое познаніе было бы невозможно и для души, природа которой, по ученію Августина, измѣняема. De ver. rel. 54. Рус. п. VII, 44—45.

Разумъ человѣка имѣеть двѣ стороны: чисто-созерцательную, отрѣшенную отъ всякихъ практическихъ потребностей, и тѣсно соприкасающуюся съ дѣятельностью, обусловленной нашимъ положеніемъ въ мірѣ. Взаимное отношеніе той и другой стороны символизируется первой человѣческой четой. Среди всѣхъ созданныхъ Богомъ животныхъ не нашлось ни одного, которое могло бы быть помощникомъ для Адама и облегчить ему задачу практической дѣятельности въ мірѣ. Тогда Богъ создалъ для перваго человѣка помощницу въ лицѣ жены, взятой отъ ребра мужа и составляющей съ нимъ одну плоть. Подобно этому и для высшей стороны разума, обращенной къ созерцанію неизмѣняемой истины, ни одна изъ низшихъ силъ, общихъ человѣку и животнымъ, не можетъ оказать помощи въ изслѣдованіи бытія тѣлеснаго и управленіи имъ. Поэтому созерцательный разумъ выдѣляетъ изъ свой субстанціи какъ бы нѣкоторую часть, задачей которой становится рациональное познание, имѣющее отношеніе къ задачамъ практической жизни. Но какъ мужъ и жена составляютъ одну плоть, такъ и эти двѣ силы разума совмѣщаются въ одномъ умѣ и составляютъ въ немъ едино ¹⁾. Это даже не отдѣльныя силы ума, а скорѣе двоякая дѣятельность одной и той же силы ²⁾. Дѣятельность высшей стороны разума состоитъ въ интеллектуальномъ познаніи вѣчнаго, а низшей—въ рациональномъ познаніи вещей временныхъ ³⁾.

Отмѣтимъ отличительныя черты того и другого познанія. Прежде всего обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что, различая двѣ стороны въ дѣятельности ума, бл. Августинъ въ сущности имѣеть въ виду разумъ чистый или теоретическій и практический, хотя терминовъ этихъ мы нигдѣ у него не встрѣчаемъ. Вообще для обозначенія этихъ понятій у него нѣтъ установившихся выраженій. Высшая и низшая сторона ума относятся другъ къ другу

¹⁾ De Tr. XII, 3.

²⁾ Ibid. XII, 4. Ср. 10. 21.

³⁾ Ibid. XII, 25.

какъ познаніе и дѣйствіе, планъ и выполненіе его, разумъ и разумное желаніе ¹⁾). Практической разумъ Августина до такой степени сближаетъ съ дѣятельностью, что иногда можетъ казаться, что ему предносится не столько понятіе знанія, сколько понятіе разумной воли.

Однако, въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ входитъ въ подробности, познавательный характеръ практическаго разума выступаетъ очень ясно. Такъ, перечисляя функціи разума, имѣющія отношеніе къ тѣлесному, онъ называетъ изобрѣтеніе знаковъ для обозначенія понятій, критику данныхъ чувствъ, посредствомъ которой мы отдѣляемъ обманчивое отъ истиннаго, оцѣнку бытія тѣлеснаго и временнаго съ точки зрѣнія вѣчныхъ и безтѣлесныхъ принциповъ ²⁾). Результатомъ дѣятельности практическаго разума онъ признаетъ scientia, т. е. познаніе вещей временныхъ ³⁾). Разумное желаніе называется лишь близкимъ этому познанію ⁴⁾). Такимъ образомъ, изъ сопоставленія отдѣльныхъ выраженій бл. Августина получается тотъ выводъ, что дѣятельность низшей стороны человѣческаго ума состоитъ въ познаніи вещей временныхъ, которое въ то же время служитъ руководствомъ для разумныхъ желаній и правильнаго практическаго отношенія къ вещамъ. Это такое познаніе вещей, которое служитъ основаніемъ для управленія ими и, слѣдовательно, дѣятельности среди нихъ. Въ противоположность практическому разуму, теоретическій разумъ лишь созерцаетъ вѣчныя и неизмѣняемая истины безъ всякаго отношенія къ дѣятельности ⁵⁾).

Въ связи съ этимъ стоитъ вторая черта, отличающая практической разумъ отъ созерцательнаго. Функція практическаго разума состоитъ главнымъ образомъ въ оцѣнкѣ явленій физическаго міра и различныхъ видовъ человѣческой дѣятельности съ точки зрѣнія вѣчныхъ, неизмѣняе-

¹⁾ Ibid. XII, 3.

²⁾ Ibid. XII, 2.

³⁾ Ibid. XII, 25. Ср. 21—23. 17.

⁴⁾ Ibid. XII, 17.

⁵⁾ Ibid. XII, 17. XIII, I.

мыхъ и безтѣлесныхъ принциповъ ¹⁾). Человѣкъ тѣмъ и отличается отъ животныхъ, что, видя вселенную, можетъ вопрошать ее и судить посредствомъ разума о томъ, о чемъ возвѣщаютъ ему чувства ²⁾). И предъ этой главной задачей практическаго разума отступаетъ на задній планъ дѣятельность чисто познавательная.

Оцѣнивая вещи, онъ не познаетъ бытія и свойствъ ни тѣлеснаго, ни умопостигаемаго. Бытіе и свойства тѣлъ познаются чувствомъ. Бытіе и свойства умопостигаемаго познаются теоретическимъ разумомъ. На его же долю падаетъ судъ надъ тѣмъ, что познаетъ чувство, на основаніи того, что познаетъ теоретическій разумъ. Въ противоположность практическому разуму теоретическій не судитъ объ умопостигаемомъ, а лишь созерцаетъ его бытіе и свойства. Вопросъ, не принадлежитъ ли и теоретическому разуму функция сужденія и оцѣнки, былъ очень опредѣленно поставленъ другомъ бл. Августина Еводиємъ ³⁾). На этотъ вопросъ бл. Августинъ отвѣчаетъ рѣшительнымъ отрицаніемъ въ письмѣ, очень важномъ въ томъ отношеніи, что оно содержитъ въ себѣ автентичный комментарий автора къ его уже изданнымъ въ то время сочиненіямъ. Онъ говоритъ здѣсь, что вопросъ этотъ въ достаточной мѣрѣ выясненъ въ его трудахъ и отсылаетъ адресата къ сочиненіямъ, въ которыхъ онъ затронуть ⁴⁾). Ограничивая роль теоретическаго разума однимъ познаніемъ, Августинъ исходитъ изъ того положенія, что судья выше подсудимаго, но ниже закона, на основаніи котораго произносить свой приговоръ. Такъ и разумъ человѣка можетъ судить матеріальныя вещи, потому что онъ ниже его, но тѣ правила, на основаніи которыхъ онъ судитъ, выше его и потому лишь созерцаются имъ, но ни въ какомъ случаѣ не оцѣниваются. О вещахъ, которыя мы оцѣниваемъ, мы утверждаемъ, что онъ должны или не

¹⁾ De Trin. XII, 2, De lib. arb. II, 34.

²⁾ Confes. X, 10. Рус. п. I, 276.

³⁾ Epist. CLX, 1.

⁴⁾ De animae quantitate, De libero arbitrio, De Genesi, De Vera religione. Epist. CLXII, 2.

должны быть такими, какими существуютъ. Но о тѣхъ умопостигаемыхъ реальностяхъ, которыя служатъ для насъ мѣриломъ, нельзя сказать, что онѣ должны или не должны быть такими. Умъ не исправляетъ ихъ какъ судящій, а лишь радуется при видѣ ихъ какъ нашедшій ¹⁾. Человѣкъ долженъ быть мудръ, т.-е. долженъ оставаться мудрымъ, если уже пріобрѣлъ мудрость, или долженъ стать мудрымъ, если еще не овладѣлъ мудростью, но о Богѣ нельзя этого сказать: Онъ не долженъ быть мудрымъ, а есть мудрый. Точно такъ же мы употребили бы неправильное выраженіе, если бы о законѣ соотношенія чисель, которыми пользуемся въ обыденной жизни, сказали: семь и три должно составлять десять. Что вѣчное предпочтительнѣе временнаго, это таково въ дѣйствительности, а не должно быть таковымъ ²⁾. Практическій разумъ судитъ тѣлесное, потому что обладаетъ для этого критеріемъ въ тѣхъ безтѣлесныхъ принципахъ, которые созерцаетъ теоретическій разумъ, но для суда надъ ними у послѣдняго нѣтъ уже никакого критерія. Можно сказать, почему части тѣла должны быть симметричны, чтобы производить эстетическое впечатлѣніе. Въ этомъ случаѣ мы услаждаемся идеаломъ высшаго равенства, который созерцаемъ умомъ, и все тѣлесное нравится намъ тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе приближается къ этому идеалу и чѣмъ вѣрнѣе его отображаетъ. Но мы не можемъ сказать, почему намъ нравится самый идеаль высшаго равенства, равно какъ не можемъ утверждать, что онъ долженъ быть именно такимъ, какъ будто онъ могъ бы быть и инымъ ³⁾.

Наконецъ, изъ того, что уже сказано о различіи между высшей и низшей стороною умственной дѣятельности, само собою вытекаетъ, что практическій разумъ есть дискурсивное мышленіе, находящееся въ постоянномъ движеніи, сравнивающее данныя чувства съ идеаломъ разума и посте-

1) De lib. arb. II, 34.

2) Epist. CLXII, 2. De lib. arb. II, 34. De ver. rel. 58. Рус. п. VII, 49.

3) De ver. rel. 57—58. Рус. п. VII, 48.

пенно приходящее къ извѣстному выводу, а теоретическій разумъ есть спокойное созерцаніе высшей дѣйствительности, воспринимаемой непосредственно путемъ усмотрѣнія. Это—познаніе самоочевидныхъ истинъ, которыя даны разуму сразу во всемъ своемъ цѣломъ и безъ всякихъ доказательствъ.

Самый механизмъ интеллектуальнаго познанія въ двухъ его формахъ бл. Августинъ выясняетъ очень наглядно. Вслѣдъ за Платономъ и Платиномъ онъ представляетъ себѣ дѣятельность мысли по аналогіи съ чувствомъ зрѣнія. Вслѣдствіе этого онъ называетъ ее обыкновенно интеллектуальнымъ зрѣніемъ, въ противоположность зрѣнію тѣлесному, или зрительному ощущенію, и зрѣнію духовному, т.-е. дѣятельности воображенія, проявляющейся въ воспоминающихъ и мечтахъ¹⁾. Условіемъ зрительныхъ ощущеній служитъ свѣтъ. Образъ свѣта игралъ выдающуюся роль въ системѣ Плотина. Выясняя процессъ интеллектуальнаго зрѣнія по аналогіи съ зрительнымъ ощущеніемъ и подчиняясь вліянію Энеадъ, бл. Августинъ сотни разъ на протяжении своихъ сочиненій упоминаетъ объ интеллектуальномъ свѣтѣ, какъ условіи интеллектуальнаго познанія. Читая его произведенія, мы постоянно сталкиваемся съ понятіями *lumen*, *lux intellectaulis*, *lumen veritatis*, *lumen Dei*. Значеніе этихъ образныхъ выраженій и нужно прежде всего установить.

Въ довольно рѣдкихъ и исключительныхъ случаяхъ бл. Августинъ понимаетъ подъ нематеріальнымъ свѣтомъ самую способность ощущенія и мышленія. Характерна въ этомъ отношеніи пятая глава въ его неоконченныхъ комментаріяхъ на кн. Бытія. Есть три свѣта, говоритъ онъ здѣсь. Во-первыхъ, физическій свѣтъ солнца, луны и звѣздъ, которому прѣвоступлена тьма, какъ его отсутствіе. Во-вторыхъ, свѣтъ чувства, способность различать то, о чемъ душѣ становится извѣстно чрезъ посредство тѣла, — бѣлое отъ чернаго, горькое отъ сладкаго, горячее отъ холоднаго.

¹⁾ De Genes. ad litt. XII, 15. 16 — 19. 21 — 26. Рус. п. VIII, 265 — 270. 271 — 276.

Этому свѣту противоположна не тьма, въ которой живутъ глухіе и слѣпые, потому что способность чувственныхъ воспріятій у нихъ все же сохраняется, а нѣтъ только необходимыхъ для этого органовъ. Ему противоположна тьма, въ которую погружены растенія, лишенныя не только органовъ чувствъ, но и самой способности чувствовать. Третій родъ свѣта — способность мышленія. Ему противоположна тьма неразумности, которая свойственна животному, въ отличіе отъ человѣка ¹⁾. Но по большей части бл. Августинъ понимаетъ подъ интеллектуальнымъ свѣтомъ не способность мышленія, а условіе, при которомъ она можетъ проявляться. Въ этомъ смыслѣ свѣтомъ называются принципы мышленія и самоочевидныя истины. Для того, чтобы могло возникнуть зрительное ощущеніе необходима наличность здоровыхъ глазъ, предмета, доступнаго зрѣнію, и свѣта, въ которомъ глазъ видитъ вещи. Здоровый глазъ не видитъ предметовъ въ темнотѣ. Хотя солнце освѣщаетъ весь міръ и самое лицо слѣпого, но послѣдній не видитъ вещей вслѣдствіе отсутствія здороваго органа. Полную параллель зрительному ощущенію представляетъ собою интеллектуальное познаніе. Для него нуженъ также здоровый органъ, соотвѣтствующій объектъ познанія и свѣтъ, въ которомъ онъ бываетъ видимъ. Органомъ является умъ, но не у всѣхъ онъ бываетъ здоровъ и ясенъ. Поэтому хотя интеллектуальный свѣтъ изливается на всѣхъ разумныхъ существъ, но не всѣ способны его видѣть ²⁾.

Интеллектуальный свѣтъ есть совокупность принциповъ, которые спокойно созерцаетъ теоретическій разумъ и на основаніи которыхъ производитъ оцѣнку относительнаго достоинства вещей разумъ практической. Интеллектъ подобенъ человѣку, поднявшемуся на заоблачныя вершины горъ: подъ нимъ находятся облака, которыя онъ разсматри-

1) De Genes. op. imperf. 24. Рус. п. VII, 110—112. Ср. Contr. Faust. XX, 7. De ver. rel. 96. Рус. п. VII, 82. De Trinit. VII, 6.

2) De Civ. Dei XI, 27, 2. Рус. п. IV, 219—220. Epist. CXLVII, 41—42. De ib arb. II, 29. 52. De ver. rel. 73. Рус. п. VII, 62—63. Epist. CXX. 10.

ваетъ, надъ нимъ чистѣйшій свѣтъ, озаряющій темныя тучи и дѣлающій ихъ видимыми. Такъ ниже ума образы тѣлъ, выше его безтѣлесный свѣтъ. Это свѣтъ истины, потому что все пріятное въ вещахъ истинныхъ пріятно единственно благодаря самой истинѣ. Объектомъ интеллектуальнаго познания прежде всего служитъ умопостигаемое въ чувственныхъ вещахъ, отраженіе въ нихъ разума, благодаря чему сами онѣ становятся въ большей или меньшей степени разумными (*rationabiles*). Но какъ въ чувственномъ познаніи люди съ слабымъ зрѣніемъ сначала находятъ удовольствіе въ разсматриваніи красивыхъ предметовъ, а потомъ начинаютъ любоваться свѣтомъ, въ которомъ эти послѣдніе бываютъ видимы, и, наконецъ, постепенно развиваютъ въ себѣ способность смотрѣть прямо на солнце, такъ въ интеллектуальномъ познаніи человѣкъ созерцаетъ не только цѣнность вещей своимъ практическимъ разумомъ, но и самые принципы, которыми она опредѣляется, разумомъ теоретическимъ ¹⁾.

Пользуясь раздѣленіемъ, сдѣланнымъ самимъ бл. Августиномъ, мы разсмотримъ въ дальнѣйшемъ сначала его ученіе о рациональномъ познаніи тѣлеснаго и временнаго, затѣмъ его представленіе о природѣ принциповъ разумной оцѣнки и, наконецъ, ученіе объ интеллектуальномъ познаніи безтѣлеснаго и вѣчнаго, т.-е. самыхъ этихъ принциповъ.

Рациональное познаніе тѣлеснаго и временнаго. Рациональное познаніе тѣлеснаго, располагающагося въ пространствѣ и подлежащаго законамъ времени по своему существу есть оцѣнка данныхъ чувственнаго воспріятія на основаніи созерцаемыхъ интеллектомъ безтѣлесныхъ и вѣчныхъ началъ. Эта оцѣнка простирается не только на всѣ тѣла и ихъ образы, но и на человѣка съ его познаніемъ, эстетическимъ творчествомъ и нравственною дѣятельностью. Отсюда какъ предметы оцѣнки, такъ и виды оцѣнки съ ихъ руководящими

¹⁾ De lib. arb. II, 36. Solil. I. 23. Pyc. ц. II, 252—253. Jn Ev. Ioan. XXXVI, 8, 3—4. De Genes. c. Manich. I. 6. De Genes. ad. litter. XII, 57. Pyc. п. VIII, 304—305.

принципами распадаются на нѣсколько классовъ, къ которымъ мы теперь и переходимъ.

А. Математическія отношенія предметовъ.

Математическія отношенія предметовъ касаются ихъ внѣшней формы и ихъ счисленія.

Въ окружающемъ мірѣ человѣкъ видитъ предметы всевозможныхъ формъ. Здѣсь есть шары, круги, треугольники, линіи. Но всѣ эти формы не отличаются правильностью. Онѣ лишь приближаются въ большей или меньшей степени къ соотвѣтствующимъ геометрическимъ фигурамъ. Животное нисколько не интересуется правильностью видимыхъ формъ. Одинъ человѣкъ способенъ судить, насколько арбузъ приближается къ шару, а нить паутины къ линіи. На чемъ же основывается это сужденіе? Возможность его обусловлена тѣмъ, что умъ нашъ созерцаетъ правильныя геометрическія фигуры и, сравнивая съ ними реальныя предметы, видитъ, насколько они осуществляютъ въ себѣ свои идеальныя первообразы ¹⁾. Въ самомъ дѣлѣ, обыкновенно мы не видимъ ничего тоньше нити паутины. Даже въ своемъ воображеніи мы не можемъ реализовать ничего еще болѣе тонкаго. Но видя или воображая эту тончайшую нить, мы прекрасно понимаемъ, что имѣемъ предъ собою не одну чистую долготу, не линію, допускающую лишь поперечное дѣленіе, а тѣло, которое можетъ быть дѣлимо въ трехъ отношеніяхъ, потому что, кромѣ длины, имѣетъ высоту и ширину, хотя и самыхъ незначительныхъ размѣровъ. Однако именно то обстоятельство, что мы это понимаемъ, съ несомнѣнностью доказываетъ, что въ нашемъ умѣ есть понятія длины, ширины и вышины, которыя мы можемъ отдѣлить другъ отъ друга. Изъ нихъ понятіе линіи или чистой долготы совершенно безтѣлесно, потому что не можетъ быть тѣла, не имѣющаго трехъ измѣреній ²⁾. Подобно линіи, нашему уму присущъ цѣлый рядъ самоочевидныхъ

¹⁾ De ord. II, 42—43. Рус. п. II, 213—214.

²⁾ De quant. anim. 10. Рус. п. II, 337. Confes. X, 19. Рус. п. I, 283.

геометрическихъ понятій, усматриваемыхъ непосредственно. Такъ, для насъ совершенно ясно, что прямая линия можетъ простираться въ безконечность лишь въ одномъ направленіи, и что изъ нея нельзя построить плоскости, т.-е. чистой широты, имѣющей только два измѣренія — въ длину и ширину, но не имѣющей глубины. Для полученія плоскости нужно или мыслить одну прямую изогнувшейся такъ, чтобы одна часть ея коснулась другой, или имѣть не менѣе трехъ пересѣкающихся прямыхъ. Такъ получается кругъ и треугольникъ ¹⁾. Построяя плоскости изъ линий, наша мысль переходитъ отъ дѣлимага въ одномъ отношеніи къ дѣлимому въ двухъ отношеніяхъ. Но она можетъ итти и въ обратномъ порядкѣ — отъ дѣлимага къ совершенно недѣлимому. Возьмемъ плоскость какой угодно формы и проведемъ въ ней линію отъ любого пункта къ границѣ. Мѣсто, откуда выходитъ эта линія, есть недѣлимая точка. Если бы послѣдняя была дѣлимой въ одномъ отношеніи, то была бы уже не точкой, а линіей, а если бы была дѣлима въ двухъ отношеніяхъ, то была бы плоскостью и сама содержала бы въ себѣ точки, изъ которыхъ можно было бы провести линіи къ ея границамъ. Недѣлимо также то, чѣмъ начинается линія, потому что начало долготы мыслится чуждымъ всякой долготы ²⁾. Но хотя точка, чуждая всякой дѣлимости, отстоитъ далѣе всего отъ тѣль, она есть самое могущественное начало въ геометріи, потому что все зависитъ отъ нея, а она ни отъ чего не зависитъ. Точка начинаетъ и заканчиваетъ линію, она же разсѣкаетъ и соединяетъ ее. Изъ прямыхъ линій не можетъ образоваться фигуры, если онѣ не пересѣкутся въ точкѣ. Чтобы возникло тѣло, необходимы плоскости, плоскость для своего существованія нуждается въ линіяхъ, линія имѣетъ нужду въ точкѣ, а точка существуетъ сама по себѣ и ни въ чемъ не нуждается ³⁾. Съ такою же непосредственностью усматриваетъ

¹⁾ De quant. anim., 11—13. 17. Рус. п. II, 338—341. 345—346.

²⁾ De quant. anim. 18. Рус. п. II, 346—347.

³⁾ Ibid. 19—20. Рус. п. II, 347—348.

ся, что линия, пересѣкающая кругъ чрезъ центръ его, длиннѣе всѣхъ линий, пересѣкающихъ его не чрезъ центръ ¹⁾, что шаръ, разсѣченный чрезъ центръ, дастъ два равныхъ круга ²⁾, что въ фигурѣ заключается столько угловъ, сколько линий, образующихъ ее, что при равенствѣ въ ней линий, будутъ равны и углы ³⁾. Всѣ эти самоочевидныя и не подлежащія сомнѣнію геометрическія положенія служатъ принципомъ для сужденія о формѣ реальныхъ предметовъ, потому что истинной линіей не можетъ быть та, которая допускаетъ продольное сѣченіе, истинной точкой то, что въ какомъ бы то ни было отношеніи подлежить дѣлимости, истинной широтой плоскость, которая, будучи поставлена въ вертикальномъ положеніи, допускала бы сѣченіе сверху внизъ ⁴⁾.

Множественность предметовъ въ окружающемъ насъ мірѣ побуждаетъ насъ къ счисленію ихъ. Каждое произведенное вычисленіе можетъ быть правильнымъ или неправильнымъ. Оно бываетъ правильнымъ, если соотвѣтствуетъ законамъ соотношенія чиселъ, и ошибочнымъ, если нарушаетъ ихъ. Бл. Августинъ различаетъ числа эмпирическія и числа умопостигаемыя. Эмпирическія числа — не что иное, какъ численно обособленные, до безконечности дѣлимые, матеріальные предметы, которые мы счисляемъ, числа умопостигаемыя—законы соотношенія отвлеченныхъ чиселъ, на основаніи которыхъ мы производимъ счисленія ⁵⁾. Что понимаетъ бл. Августинъ подъ этими законами, видно изъ частныхъ. Это, во-первыхъ, періодичность чиселъ. Всякое названное число конечно, не названное безконечно. Но простираясь въ безконечность, число начинается единицей и постоянно къ ней возвращается, образуя изъ еди-

1) De Immort. anim. г. Рус. п. II, 300.

2) Soliloq. I, го. Рус. п. Рус. п. II, 238.

3) De quant. anim. 13. Рус. п. II, 340—341.

4) Ibid. 21. Рус. п. II, 349. De Trinit. XII, 2.

5) Enar. in Ps. CXLVI, 11.

ницъ одинъ десятокъ, изъ десятковъ одну сотню и т. д. ¹⁾. Посредствомъ довольно сложныхъ выкладокъ бл. Августина доказываетъ необходимость десятичной системы счисления, но мы не останавливаемся на этихъ подробностяхъ, потому что онѣ не имѣютъ гносеологическаго значенія. ²⁾ Второе мѣсто занимаютъ неизмѣнные законы сложения и дѣленія чиселъ, въ силу которыхъ отъ соединенія единицы и двухъ всегда получается три, два всегда относится къ единицѣ, какъ ея удвоеніе ³⁾, интеллигбельное число (т.-е. состоящее изъ абсолютныхъ единицъ) три не можетъ быть дѣлимо на двѣ равныхъ части ⁴⁾. Наконецъ такой же неизмѣнный законъ управляетъ и послѣдовательностью чиселъ. Такъ напр., число, служащее удвоеніемъ другого, занимаетъ такое мѣсто отъ удвояемаго, на какомъ послѣднее стоитъ отъ начала, т.-е. отъ нуля ⁵⁾. Удвоеніе единицы (2) находится на первомъ мѣстѣ отъ нея, удвоеніе двухъ (4) стоитъ на второмъ мѣстѣ отъ удвояемаго, удвоеніе трехъ (6) на третьемъ и т. д. Этотъ законъ проходитъ чрезъ всѣ прочія числа въ видѣ несомнѣннѣйшаго и неизмѣннаго правила ⁶⁾. Эти и подобные законы соединенія и дѣленія чиселъ и служатъ интеллектуальнымъ свѣтомъ, въ которомъ усматривается правильность или ошибочность всякаго вычисленія ⁷⁾.

В. Правильность мышленія.

Рациональное познаніе временнаго состоитъ далѣе въ оцѣнкѣ правильности сужденій и умозаклученій. Для этой оцѣнки также нужны извѣстные принципы, при свѣтѣ которыхъ усматривается степень безошибочности логическихъ операций. Въ качествѣ таковыхъ мы располагаемъ

¹⁾ De music. I, 18—19.

²⁾ Ibid. I, 20—26.

³⁾ Ibid. VI, 35.

⁴⁾ De morib. II, 24.

⁵⁾ Ut quotus quisque numerus est ab ipso principio, totus post illum sit duplus ejus. De mus. VI, 35.

⁶⁾ De lib. arb. II, 23.

⁷⁾ De lib. arb. II, 21.

правилами діалектики и нѣкоторыми самоочевидными истинами, соотвѣтствіе или несоотвѣтствіе которымъ cadaго даннаго умозаключенія опредѣляетъ его цѣнность.

Нужно строго отличать истину соотношенія сужденій отъ истины самыхъ сужденій, или правильность мышленія въ формальномъ и матеріальномъ отношеніи. Умозаключеніе можетъ быть правильно въ формальномъ отношеніи, хотя бы въ составъ его входило сужденіе неправильное по существу. Таковы всѣ доказательства *ad absurdum*, дѣлающія совершенно правильный въ логическомъ отношеніи выводъ изъ невѣрной по существу посылки. Наоборотъ, умозаключеніе, составленное изъ вѣрныхъ по существу сужденій, можетъ быть невѣрнымъ въ формальномъ отношеніи. Таково умозаключеніе: если ораторъ, то человекъ, но NN не ораторъ, слѣдовательно не человекъ. Такимъ образомъ, оцѣнка правильности мышленія съ формальной стороны обусловлена правилами сочетанія сужденій, а съ матеріальной—правильной связью недоказаннаго положенія съ одной изъ самоочевидныхъ истинъ ¹⁾.

Правилами, опредѣляющими степень безошибочности соотношенія сужденій въ умозаключеніи, служатъ законы логики и принципы діалектики. Сюда относится законъ тождества и исключеннаго третьяго, правило раздѣлительнаго силлогизма, по которому одна часть его получаетъ подтвержденіе чрезъ устраненіе всѣхъ прочихъ ²⁾. Сюда же относится законъ причинности, въ силу котораго мы упорно ищемъ причины явленій и заранѣе убѣждены, что все имѣетъ свою причину ³⁾. Въ дѣятельности мышленія, управляемой законами логики, можно указать двѣ основныхъ задачи—анализъ и синтезъ, различеніе и обобщеніе, а это устанавливаетъ отношеніе логики къ числу и показываетъ, что мышленіемъ управляется единство. Въ самомъ дѣлѣ,

1) De doctr. christ. II, 48—52.

2) Contr. acad. III, 23. Рус. п. II, 81—82. 87—89.

3) Nescio quomodo animum non latet, nihil fieri sine causa. De ordin. I, 11, Рус. п. II, 149.

различіе мы примѣняемъ къ тому, что, считаясь единымъ, или совсѣмъ не таково въ дѣйствительности, или не настолько едино, насколько считается и устраняемъ посредствомъ него все нарушающее единство. Обобщеніе же имѣеть цѣлью достигнуть возможно большаго и совершеннаго единства во многомъ. „И различая и соединяя, говорить Августинъ, я хочу единства и люблю единство, но различая, я ишу единства чистаго, а соединяя, единства полнаго“¹⁾.

Правильность сужденій по существу опредѣляется ихъ формально безошибочной связью съ положеніями, истинность которыхъ усматривается непосредственно. Самъ бл. Августинъ не разсматриваетъ эти аксіомы въ связи съ диалектикой, но постоянно ими пользуется въ своихъ трактатахъ и полемическихъ статьяхъ. Сверхъ того онѣ имѣютъ внутреннее отношеніе къ его ученію о правилахъ логики, такъ какъ согласно одному изъ нихъ установленная несомнѣнность одного положенія передается другому, правильно съ нимъ связанному. Поэтому для оцѣнки продуктовъ дѣятельности разсудка недостаточно законовъ правильнаго сочетанія сужденій, но необходимы еще положенія аксіоматическаго характера. Вотъ нѣсколько тезисовъ, имѣющихъ для бл. Августина такое значеніе.

Для него всегда было истиной, не допускающей сомнѣнія, что неизмѣняемое, неповреждаемое и нетлѣнное выше измѣняемаго и тлѣннаго²⁾, а отсюда съ такой же очевидностью представлялось, что менѣе измѣняемое лучше, чѣмъ болѣе измѣняемое³⁾. Въ связи съ этимъ стоялъ аналогичный тезисъ: не подлежащее дѣленію выше, нежели дѣлимое, потому что дѣлимость есть видъ измѣняемости⁴⁾. Наконецъ, простымъ перифразомъ перваго положенія является та истина, что вѣчное выше временнаго, потому

1) De ordin. II, 48. Рус. п. II, 219—220.

2) Confess. VII, г. 6. Рус. п. I, 159. 164. De div. quaest. LIV. §

3) De Genes. ad litt. VIII, 39. Рус. п. VIII, 131—132. De div. quaest. LIV.

4) De quant. anim. 17—18. Рус. п. II, 346.

что понятие вѣчности связано съ идеей неизмѣняемости, а понятие времени предполагаетъ постоянную смѣну моментовъ ¹⁾.

На ряду съ приведенной можно указать еще другую группу тѣсно между собою связанныхъ положеній, имѣвшихъ въ глазахъ Августина аксіоматическую достовѣрность. Первое изъ нихъ представляетъ простое воспроизведеніе неоплатоническаго принципа, всегда отдававшего предпочтеніе причинѣ предъ ея дѣйствиємъ. Въ причинѣ всегда мыслилось болѣе содержанія, чѣмъ въ произведеніи. Хотя бл. Августинъ не могъ примѣнить этотъ принципъ въ ученіи о Св. Троицѣ, такъ какъ изъ него вытекалъ отвергнутый церковью субординаціонизмъ, но онъ пользуется имъ въ другихъ случаяхъ какъ несомнѣнной истиной. Такъ напр., на основаніи его онъ доказываетъ, что Богъ выше созданнаго Имъ міра, и что не можетъ быть причины, вызвавшей волю Божію къ творческой дѣятельности, такъ какъ въ этомъ случаѣ причина стояла бы выше своего произведенія ²⁾, а выше воли Божіей ничего быть не можетъ ³⁾. Но не только *causa efficiens* выше своего произведенія, но и *causa finalis* выше средства, необходимаго для ея осуществленія ⁴⁾. Частнымъ выраженіемъ того и другого принципа служить положеніе: душа выше тѣла, такъ какъ она, оживляя тѣло и пользуясь имъ, какъ орудіемъ, стоитъ къ нему въ отношеніи причины и цѣли ⁵⁾.

Въ заключеніе нужно упомянуть еще о двухъ аксіомахъ, къ которымъ бл. Августинъ часто прибѣгаетъ въ своей философской аргументаціи: судяшій выше судимаго, но ниже того, на основаніи чего онъ судитъ ⁶⁾, и умъ выше чувства.

1) De ver. rel. 97. Рус. п. VII, 82—83. Se serm. Dom. in mont. II, 36.

2) Non possunt aequari opera artificii et conditori. De act. c. Felic. I, 19.

3) Qui quaerit quare Deus voluerit mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei. Sed omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens majus est quam quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quaerenda est. De div. quaest. XXVIII.

4) Omne quod ad aliud referendum est, inferius est. De div. qu. XXX.

5) De div. quaest. LIV. De lib. arb. III, 16. De nat. boni, 5. Confes. X, 10. Рус. п. I, 276.

6) De ver. rel. 53. Рус. п. VII, 44.

Несомнѣнность второго тезиса ясна изъ того, что каждый человѣкъ предпочитаетъ золоту зрѣніе, а зрѣнію умъ. Если бы пришлось дѣлать выборъ между этими благами, то каждый отказался бы отъ золота, чтобы сохранить зрѣніе, и отъ зрѣнія, чтобы сохранить умъ, потому что умъ безъ зрѣнія остается умомъ человѣческимъ, а зрѣніе безъ ума становится зрѣніемъ животнаго ¹⁾. Всякій охотнѣе предпочелъ бы скорбѣть, владѣя здоровымъ умомъ, чѣмъ радоваться въ состояніи помѣшательства ²⁾.

Присматриваясь къ перечисленнымъ положеніямъ, которыя бл. Августинъ могъ бы включить въ понятіе интеллектуальнаго свѣта, позволяющаго уму судить о цѣнности того или другого сужденія по существу, мы прежде всего убѣждаемся, что всѣ они имѣютъ отношеніе къ оцѣнкѣ явленій: они указываютъ на то, что должно быть признано высшимъ и болѣе предпочтительнымъ, и устанавливаютъ градацію благъ. Для этой цѣли ими пользуется и самъ бл. Августинъ ³⁾. Далѣе, они естественно распадаются на двѣ группы, и въ каждой изъ нихъ господствуетъ одна основная идея. Въ трехъ первыхъ это идея полноты и цѣлостности. Неизмѣняемое, вѣчное, недѣлимое выше всего противоположнаго потому, что не можетъ стать менѣе полнымъ и утратить часть своихъ совершенствъ. Въ остальныхъ основнымъ началомъ служить идея зависимости: то, что въ какомъ-нибудь отношеніи зависитъ отъ другого, ниже этого послѣдняго.

С. Эстетическая оцѣнка.

Въ счисленіи и дѣятельности мышленія проявляется разумъ, но не въ такихъ формахъ, которыя могли бы быть доступны для чувственныхъ воспріятій. Въ области же прекраснаго онъ находитъ для себя выраженіе въ тѣлесныхъ формахъ. Красота есть отображеніе разума Божія или че-

¹⁾ De Trinit. XIV, 19. De duab. anim. 2.

²⁾ De Civ. Dei XI, 27, 2. Рус. п. IV, 219—220.

³⁾ De doct. christ. I, 8. Di Civ. Dei XI, 16 Рус. п. IV, 200—201.

ловѣческаго. Однако эта объективная разумность тѣль можетъ быть воспринимаема лишь двумя высшими чувствами— зрѣніемъ и слухомъ. Все, слагающееся изъ соразмѣрныхъ частей и видимое глазами, разумно. Архитекторы совершенно правильно называютъ гармоническое соотношеніе частей въ зданіи его разумомъ, а беспорядокъ частей — отсутствіемъ разума ¹⁾. То же выраженіе можно употребить по отношенію къ согласному и стройному пѣнію. Но никто не говоритъ: это разумно пахнетъ, это разумно отзывается на вкусъ, это разумно мягко ²⁾. Хотя по болѣе распространенному словоупотребленію красотой называется извѣстное свойство видимыхъ формъ, однако эстетическое впечатлѣніе производятъ также звуки и движенія ³⁾. Такимъ образомъ, бл. Августинъ различаетъ два вида красоты: одинъ данъ въ сосуществующихъ формахъ, воспринимаемыхъ посредствомъ зрѣнія, второй въ послѣдовательно смѣняющихся движеніяхъ, которыя могутъ быть улавливаемы какъ зрѣніемъ, такъ и слухомъ.

Обратимся теперь къ анализу эстетическихъ сужденій, предпринятому бл. Августиномъ для выясненія принциповъ, которыми руководится нашъ умъ, опредѣляя степень красоты того или иного объекта. Съ наибольшею подробностью онъ изслѣдовалъ прекрасное въ движеніяхъ, посвятивъ этому предмету специальное сочиненіе *De musica*. Въ различныхъ формахъ ритма, метра и стиха онъ имѣлъ факты съ установившейся эстетической цѣнностью и потому могъ отправляться отъ нихъ, какъ отъ неоспоримыхъ данныхъ, съ цѣлью показать, на чемъ покоятся эти признанныя положенія въ своихъ послѣднихъ основахъ. Но онъ не оставилъ безъ вниманія и красоту сосуществующихъ формъ.

Въ эстетическихъ сужденіяхъ онъ различаетъ чувственную и рачіональную оцѣнку. Мы попытаемся выяснитъ его

¹⁾ De ord. II, 34. Рус. п. II, 206.

²⁾ De ord. II, 32. Рус. п. II, 204.

³⁾ De music. VI, 38.

взгляды на происхождение той и другой, какъ въ отноше-
ніи къ красотѣ движеній, такъ и въ отношеіи къ красотѣ
формъ.

Чувственная оцѣнка прекраснаю. Непосредственное эстетиче-
ское чувство самымъ фактомъ своего пріятнаго или не-
пріятнаго возбужденія произносить какъ бы свой судъ надъ
прекраснымъ во времени и въ пространствѣ.

Между движеніями нужно различать такія, которыя имѣ-
ютъ свою цѣлью что-либо другое, и такія, которыя сами
для себя служатъ цѣлью. Выточенная фигура предполагаетъ,
во-первыхъ, матерію—дерево или серебро,—изъ которыхъ
она сдѣлана, во-вторыхъ, форму, которую эта матерія полу-
чила, и, наконецъ, движеніе мастера, сообщившее ей форму.
Это движеніе не свободно, потому что оно было предпри-
нято для полученія извѣстнаго результата. Но есть другого
рода движенія, которыхъ мы хотимъ ради нихъ самихъ, ко-
торыя сами по себѣ доставляютъ намъ удовольствіе. Они
выше первыхъ, потому что имѣютъ цѣль въ себѣ самихъ,
а не въ чемъ либо иномъ ¹⁾. Характерной особенностью
этихъ движеній служитъ періодическая повторяемость въ
нихъ однообразныхъ числовыхъ отношеній, раздѣленныхъ
одинаковыми интервалами. Бл. Августинъ долго останавли-
вается на числовыхъ отношеніяхъ долготы и краткости,
которыя лежатъ въ основѣ стихосложенія. Стихъ произ-
водитъ пріятное эстетическое впечатлѣніе потому, что онъ
по своему существу есть не что иное, какъ звучащее число.
Болѣе того, въ сложномъ явленіи воспріятія красоты стиха
посредствомъ слуха можно различать пять видовъ чиселъ,
которыя не тождественны между собою, потому что каждый
видъ можетъ существовать безъ другихъ. Прежде всего
это звучащія числа т.-е. раздѣренные звуки, сотрясающіе
воздухъ, независимо отъ того, слышать ихъ какое-нибудь
живое существо или нѣтъ. Таково, напр., ритмическое
паденіе капель въ пустомъ пространствѣ, гдѣ некому слышать

¹⁾ De music. I, 3.

звукъ этого паденія ¹⁾. Когда такія числа становятся предметомъ слухового ощущенія, они вызываютъ соотвѣтствующія числа въ чувствѣ одушевленнаго существа. Первый видъ чисель можетъ существовать безъ второго, но второй безъ перваго возникнуть не можетъ. Это показываетъ, что мы имѣемъ дѣло съ двумя числами, которыхъ нельзя смѣшивать ²⁾. Стихъ, прозвучавшій и услышанный, можетъ быть воспроизведенъ слушателемъ громко или же мысленно, но въ томъ и другомъ случаѣ съ соблюденіемъ тѣхъ же числовыхъ отношеній и тѣхъ же интерваловъ ³⁾. Воспроизведеніе стиха предполагаетъ дѣйствительное или воображаемое движеніе голосовыхъ органовъ, и въ этомъ движеніи мы находимъ уже третій видъ чисель. Онъ не тождественъ съ первыми двумя уже потому, что можетъ не сопровождаться сотрясеніемъ воздуха и не вызывать слуховыхъ ощущеній, а быть только безмолвнымъ движеніемъ души, произносящей звуки въ своемъ воображеніи. Но для того, чтобы воспроизвести слышанный стихъ, необходимо его помнить т.-е. содержать въ своей памяти четвертый видъ чисель. Числа, хранимыя памятью, не совпадаютъ съ тѣми, которыя даны въ движеніи тѣла или духа у воспроизводящаго стихъ, потому что тѣ и другія числа могутъ существовать одно безъ другаго. Съ одной стороны числа заученнаго стиха содержатся въ памяти и тогда, когда нѣтъ чисель, воспроизводящихъ его, съ другой—душа производитъ ритмическія т.-е. числовыя движенія въ тѣлѣ и безъ помощи памяти. Таково, напр., біеніе пульса и дыханіе ⁴⁾. Всѣ указанные виды чисель вызываютъ пріятное или непріятное состояніе чувства, смотря по тому, есть ли въ нихъ соразмѣрность и правильность числовыхъ отношеній, или же они въ этомъ погрѣшаютъ. Фактомъ испытываемаго удовольствія или страданія чувство произ-

¹⁾ Ibid. VI, 2.

²⁾ Ibid. VI, 3.

³⁾ Ibid. VI, 22.

⁴⁾ Ibid. VI, 4.

носить какъ бы свой судъ надъ всѣми числами, одобряя или не одобряя ихъ. Но такъ отзываться на числа чувство можетъ только въ томъ случаѣ, если само оно есть число, такъ какъ подобное познается подобнымъ. Итакъ эстетическое чувство, оцѣнивающее движенія, есть пятый видъ чисель. Онъ выше всѣхъ прочихъ согласно тому принципу, что судящій выше судимаго ¹⁾.

Такимъ образомъ, нужно различать пять видовъ чисель: звучащія (sonantes), находящіяся въ чувствѣ воспринимающаго (occursores), движущія (progressores), хранимыя памятью (recordabiles) и, наконецъ, судящія (judiciales) ²⁾.

Въ изслѣдованіи о происхожденіи эстетической оцѣнки главный интересъ долженъ сосредоточиться естественно на эстетическомъ чувствѣ или, держась терминологіи самого изучаемаго мыслителя, на судящихъ числахъ. Ихъ дѣятельность рисуется у бл. Августина въ слѣдующихъ чертахъ. Звучащія числа сами по себѣ не могутъ служить предметомъ оцѣнки для чисель судящихъ. Они могутъ подлежать ихъ суду лишь въ тѣхъ числахъ, которыя находятся въ чувствѣ слышащаго. Если же они звучатъ тамъ, гдѣ ихъ никто не воспринимаетъ, то не могутъ быть и судимы ³⁾. Но и оцѣнка чисель, возникающихъ въ чувствѣ воспринимающаго, была бы невозможна, если бы ей не содѣйствовала память. Въ самомъ дѣлѣ, эстетическое впечатлѣніе обусловлено не отдѣльными пріятными звуками, а ихъ количественнымъ соотношеніемъ, которое не улавливается непосредственно ухомъ. Для этого нужно сравненіе относительной долготы звуковъ. Но когда звучитъ второй слогъ стопы, перваго уже не существуетъ Поэтому сравненіе звуковъ со стороны ихъ краткости, долготы, ритма воз-

¹⁾ De music. VI, 5. ср. 2. 6.

²⁾ Ibid. VI, 16. Для объясненія терминологіи бл. Августина нужны были бы добавочныя свѣдѣнія, которыя мы опускаемъ, чтобы не осложнять изложеніе излишними подробностями. Но вслѣдствіе этого опущенія мы не можемъ дать буквального перевода терминовъ, такъ какъ безъ поясненій онъ былъ бы непонятенъ.

³⁾ Ibid. VI, 22.

можно лишь подъ условіемъ сохраненія прозвучавшаго и исчезнувшаго въ памяти ¹⁾). Судь эстетическаго чувства надъ движущими числами выражается въ томъ, что мы стремимся помимо своего сознанія къ ритмичности даже механическихъ движеній. Когда мы идемъ, бѣдемъ, ѣдимъ или пьемъ, мы производимъ равномерныя движенія ногами, руками, челюстями. Эта равномерность безсознательныхъ движеній обусловлена тайнымъ мановеніемъ судящихъ чиселъ ²⁾). Остаются числа, хранимыя въ памяти. Однако эти числа, какъ, напр., заученный наизусть стихъ или музыкальный мотивъ, могутъ подвергаться оцѣнкѣ не поскольку они находятся въ памяти въ скрытомъ состояніи, а поскольку предстаютъ предъ сознаніемъ въ видѣ движущихъ чиселъ — дѣйствительныхъ или воображаемыхъ, или въ видѣ чиселъ, воспринимаемыхъ слухомъ, или въ видѣ тѣхъ и другихъ, т.-е., мы оцѣниваемъ ихъ тогда, когда сами ихъ воспроизводимъ мысленно или громко, когда они не только возрождаются въ движеніяхъ души, но и въ звукахъ нашего голоса, которые мы сами же и слышимъ, или когда ихъ воспроизводитъ кто-нибудь другой и своимъ чтеніемъ напоминаетъ намъ о томъ, что скрывается въ глубинѣ нашей собственной души ³⁾). Въ основѣ этихъ словъ бл. Августина лежитъ, конечно, то справедливое наблюденіе, что заученный мотивъ только тогда можетъ вызывать въ насъ чувство удовольствія, когда онъ повторяется къмъ - либо другимъ или нами самими.

Такова судящая дѣятельность высшаго вида чиселъ, отвѣчающихъ чувствомъ удовольствія на ритмическія движенія и звуки. Теперь нужно опредѣлить природу этой судящей способности и рѣшить, относится ли она къ разуму или къ чувству. Обсуждая этотъ вопросъ, бл. Августинъ пользуется двумя принципами, обыкновенно примѣняемыми имъ въ такихъ случаяхъ. Разумъ принадлежитъ только че-

1) Ibid. VI, 21.

2) Ibid. VI, 20.

3) Ibid. VI, 22.

ловѣку и не связанъ съ тѣломъ. Слѣдовательно, всякая способность, общая человѣку съ животными и обусловленная тѣлесной организаціей, относится къ области чувства, а не разума. Разсматривая съ двухъ этихъ точекъ зрѣнія музыку, онъ прежде всего находитъ, что музыкальныя способности свойственны въ извѣстной мѣрѣ и нѣкоторымъ животнымъ. Пѣніе соловья весной, несомнѣнно, музыкально, потому что отличается и соразмѣрностью, и сладостью, и соотвѣтствуетъ времени года. Но животныя не только умѣютъ издавать музыкальные звуки, но, очевидно, способны и наслаждаться ими. Слоны, медвѣди и нѣкоторыя другія животныя любятъ пѣніе. Птицы поютъ съ увлеченіемъ, конечно, потому только, что это доставляетъ имъ удовольствіе. Наконецъ, животныя способны запоминать и воспроизводить музыкальныя мелодіи. Такъ, сороку, попугая и ворона можно научить подражать человѣческому пѣнію. Такая же естественная, вовсе независимая отъ разума, музыкальность принадлежитъ и человѣку. Флейтисты и китаристы, не зная искусства, т.-е. незнакомые съ теоріей музыки, умѣютъ услаждать слухъ публики въ театрахъ. Толпа, собирающаяся ихъ слушать, также по большей части музыкально необразованная, прогоняетъ свистомъ плохого флейтиста, аплодируетъ хорошему пѣвцу и волнуется тѣмъ сильнѣе, чѣмъ лучше его пѣніе. Мало того, необразованные музыканты и пѣвцы легко овладѣваютъ музыкальными мотивами подъ руководствомъ учителя, а иногда и сами выступаютъ композиторами, изобрѣтая пріятные мотивы и пѣсенки ¹⁾. Для всего этого какъ артистамъ, такъ и толпѣ достаточно чувства, памяти и упражненія. Когда народъ въ театрѣ освистываетъ одного и рукоплещетъ другому, онъ идетъ вслѣдъ за природой, давшей человѣку слухъ, посредствомъ котораго онъ можетъ судить о пріятномъ или непріятномъ въ музыкѣ и пѣніи ²⁾.

¹⁾ Ibid. I, 5—8.

²⁾ Ibid. I, 10.

Природа же руководить и непосредственнымъ эстетическимъ творчествомъ. Начинаящій флейтистъ произвольно пробуетъ издавать всевозможныя сочетанія звуковъ, оцѣнивая ихъ своимъ чувствомъ, и тѣ изъ нихъ, которые ему нравятся, ввѣряетъ памяти, а затѣмъ, уже съ намѣреніемъ воспроизводя ихъ, упражненіемъ приучаетъ пальцы твердо и безъ ошибки попадать на тѣ отверстія инструмента, которыя нужно закрыть для полученія желаемого сочетанія звуковъ, и чѣмъ богаче одаренъ онъ чувствомъ, памятью и подражательностью, тѣмъ скорѣе и лучше достигаетъ своей цѣли ¹⁾.

Но всѣ эти способности, свойственныя какъ человѣку, такъ и животнымъ, кромѣ того, связаны съ тѣломъ. Память есть и у животныхъ ²⁾. Хотя движеніе членовъ повинуется первоначально указаніямъ ума, однако навыкъ къ быстрымъ и правильнымъ движеніямъ находится не въ умѣ, а въ самыхъ тѣлесныхъ членахъ. Мы можемъ прекрасно знать, какой кусокъ дерева слѣдуетъ отдѣлить и въ какой точкѣ нужно рубить для этого топоромъ, но если у насъ нѣтъ привычки, то мы не въ состояніи этого сдѣлать, тогда какъ опытный плотникъ безошибочно наноситъ ударъ по заранѣ намѣченному мѣсту и при повтореніи удара попадаетъ въ ту же самую точку ³⁾. Наконецъ, судящія числа или самое эстетическое чувство нужно отнести къ тѣлесной природѣ человѣка и потому, что оно смертно. Нѣтъ сомнѣнія, что всѣ низшіе виды чиселъ подлежатъ смерти. Числа, звучащія и находящіяся въ чувствѣ воспринимающаго, перестаютъ существовать, какъ только прекращается звукъ или дѣятельность чувства. Числа движущія существуютъ до тѣхъ только поръ пока находятся въ движеніе члены. Числа, хранимыя памятью, болѣе устойчивы, но и они умираютъ вслѣдствіе забвенія. Одни судящія числа, повидимому, не умираютъ, потому что

¹⁾ Ibid. I, 10.

²⁾ Ibid. I, 8.

³⁾ Ibid. I, 9.

человѣкъ всегда сохраняетъ способность отвѣчать на всѣ прочія числа чувствомъ удовольствія или неудовольствія. Однако, въ дѣйствительности, и эти числа смертны. Эстетическая цѣнность стиха зависитъ не отъ медленности или скорости его чтенія, но отъ неизмѣннаго сохраненія отношенія между долгою и краткостью его частей. Быстрѣе или медленнѣе онъ произносится, но онъ одинаково нравится намъ, если только въ томъ и другомъ случаѣ сохраняется законъ, на примѣръ, ямбическаго построенія, который требуетъ, чтобы части стопы относились между собою какъ 1 : 2. Однако въ постепенномъ возрастаніи протяжности ямбовъ есть предѣлъ, по достиженіи котораго отношеніе время перестаетъ непосредственно восприниматься чувствомъ и эстетическое наслажденіе становится невозможнымъ. Путемъ упражненія діапазонъ чувства можно до нѣкоторой степени расширить. Однако и здѣсь есть предѣлъ. Никакимъ упражненіемъ нельзя достигнуть того, чтобы чувство могло ощущать правильные ямбы въ периодической смѣнѣ часовъ, дней, мѣсяцевъ, годовъ, части которыхъ чередовались бы въ отношеніи 1 : 2. Между тѣмъ разумъ можетъ усматривать правильность и закономерность даже въ такихъ медленныхъ движеніяхъ. Отмѣченная уость чувства объясняется тѣмъ, что ему предназначено обезпечивать животному безопасное существованіе въ томъ мѣстѣ вселенной, въ которомъ ему суждено обитать. Каждому существу удѣлено чувство пространства и времени, пропорціональное той части универса, какую по величинѣ своего тѣла и по продолжительности своей жизни оно занимаетъ. Все же, относящееся къ потребностямъ смертной жизни, само смертно. Смертны, такимъ образомъ, и связаны съ тѣломъ и судящія числа или, по нашей терминологіи, эстетическое чувство ¹⁾.

Ограниченность чувственной оцѣнки явленій эстетическаго порядка показываетъ, что въ нашей душѣ есть еще

¹⁾ Ibid. VI, 17—19.

высшая судящая инстанція—разумъ, который видитъ то, что не доступно чувству, и судить его самого ¹⁾. Такъ, разумъ устанавливаетъ, что только свободное движеніе, т.-е. имѣющее своей цѣлью красоту, относится къ области прекраснаго. Далѣе, онъ различаетъ виды прекраснаго въ движеніи и проводитъ границу между искусствомъ, обусловленнымъ смѣною долготы и краткости во времени (музыка), и искусствомъ, состоящимъ въ преодолѣніи съ большей или меньшей быстротой пространства (пляска). Наконецъ, онъ изслѣдуетъ, что въ этихъ искусствахъ относится къ душѣ и что къ тѣлу, и изъ какихъ чиселъ слагается эстетическое впечатлѣніе ²⁾. Главное же преимущество разума состоитъ въ томъ, что онъ судить и оцѣниваетъ дѣятельность и приговоры эстетическаго чувства. Последнее иногда не замѣчаетъ, что при чтеніи стихотворенія однородные слоги, напр., короткіе, произносятся не равномерно, не съ одинаковой степенью длительности, и наслаждается такимъ чтеніемъ, между тѣмъ какъ разумъ открываетъ ошибку и осуждаетъ неосновательное удовольствіе чувства. Разумъ опредѣляетъ законы численныхъ отношеній въ движеніяхъ, производящихъ эстетическое впечатлѣніе на чувство, и такимъ образомъ даетъ объясненіе удовольствію, испытываемому имъ. Но такъ какъ разумъ въ этомъ случаѣ обсуждаетъ числа, то самъ онъ долженъ располагать для этого числами ³⁾. Поэтому бл. Августинъ полагаетъ, что наименованіе судящихъ (*judiciales*) чиселъ болѣе соотвѣтствуетъ числамъ разума, чѣмъ тому виду чиселъ, для обозначенія которыхъ онъ пользовался этимъ терминомъ ранѣе, и переноситъ его съ эстетическаго чувства на способность сужденія ума ⁴⁾.

Красота тѣлъ, какъ и красота движеній, оцѣнивается сначала чувствомъ. При видѣ красиваго зданія самый

¹⁾ Ibid. VI, 23.

²⁾ Ibid. VI, 25. 24.

³⁾ Ibid. VI, 24. Ср. 25.

⁴⁾ Ibid. VI, 24.

глазъ испытываетъ удовольствіе ¹⁾. Но какъ въ музыкѣ эстетическое впечатлѣніе вызываютъ не отдѣльные пріятные звуки, а ихъ числовыя отношенія, такъ и въ прекрасныхъ формахъ насъ плѣняютъ не цвѣта, а соотношеніе частей ²⁾. Вслѣдствіе этого для полученія эстетическаго впечатлѣнія необходимо обнять предметъ однимъ взоромъ. Свѣтовой лучъ, выходящій изъ глазъ и охватывающій видимое тѣло въ его цѣломъ, имѣетъ такое же значеніе, какое имѣетъ память въ воспріятіи соотношенія движеній во времени. Тамъ исчезающіе звуки и движенія для сопоставленія ихъ съ другими задерживаются памятью, здѣсь сосуществующія части гармоническаго цѣлага созерцаются одновременно, и такимъ образомъ непосредственно усматривается взаимоотношеніе ихъ частей. Однако память необходима и въ воспріятіи красоты формъ, если, имѣя дѣло съ предметами шарообразными и кубическими, мы можемъ осматривать ихъ лишь по частямъ ³⁾.

Красота формъ, какъ и красота движеній, воспринимается простымъ и непосредственнымъ чувствомъ. Каждый видитъ, что зданіе, построенное съ соблюденіемъ законовъ симметріи, красивѣе такого, части котораго ассиметричны. На этомъ же непосредственномъ чувствѣ основывается художественное творчество рядового архитектора, такъ что искусство въ обычномъ значеніи этого слова есть не что иное, какъ запоминаніе видѣннаго и понравившагося въ соединеніи съ нѣкоторымъ упражненіемъ тѣла и дѣйствіемъ ⁴⁾. Въ своихъ сужденіяхъ и творчествѣ эти люди руководствуются только чувствомъ удовольствія, возбуждаемаго въ нихъ красивыми формами, но не отдаютъ себѣ отчета въ томъ, почему эти именно формы такъ нравятся. Если спросить такого архитектора, зачѣмъ онъ, построивъ одну арку, воздвигаетъ такую же съ другой

¹⁾ De ver. rel. 54. Рус. п. VII, 45.

²⁾ De ordin. II, 33. Рус. п. II, 205—206.

³⁾ De music. VI, 21.

⁴⁾ De ver. rel. 54. Рус. п. VII, 45.

стороны зданія, онъ отвѣтитъ, что для достиженія соотвѣтствія между одинаковыми частями. Если мы продолжимъ свой допросъ и снова спросимъ, почему же онъ предпочитаетъ такое устройство, онъ дастъ отвѣтъ, что такъ нужно, что это красиво, что это пріятно на взглядъ. Далѣе этого онъ не пойдетъ. Но здѣсь, гдѣ покидаетъ его чувство, начинается роль разума, который судитъ правильность непосредственного эстетическаго впечатлѣнія и выясняетъ, въ чемъ сущность красоты, и почему то или иное соотношеніе частей производитъ пріятное впечатлѣніе на наше чувство ¹⁾.

Такимъ образомъ, мы должны перейти къ разуму и выяснить, на чемъ основывается раціональная оцѣнка эстетическихъ явленій, а для этого необходимо установить, въ чемъ состоитъ сущность прекраснаго. Мы начнемъ и на этотъ разъ съ анализа красоты въ движеніяхъ.

Раціональная оцѣнка прекраснаго. Музыка — искусство соразмѣрнаго и гармоническаго сочетанія звуковъ, которые раздѣляются на три группы: звуки, издаваемые существами одушевленными, звуки, извлекаемые изъ инструментовъ посредствомъ дуновения, и звуки, производимые посредствомъ удара. Отсюда музыка распадается на три вида. Это, во-первыхъ, пѣніе и поэзія, во-вторыхъ, духовая музыка, для которой пользуются флейтой и подобными инструментами, въ-третьихъ, игра на киеарѣ, лирѣ, кимвалахъ ²⁾. Гармонія и соразмѣрность звуковъ состоитъ въ правильномъ чередованіи ихъ долготы и краткости. Это послѣднее распадается въ свою очередь на нѣсколько видовъ. Во-первыхъ, сюда относится правильное чередованіе звуковъ, которое не имѣетъ ясныхъ границъ и можетъ продолжаться неопредѣленное количество времени. Таковъ аккомпанементъ кимваль, сопровождающій мелодію флейты. Только прислушиваясь къ звуку флейты, можно опредѣлить, гдѣ кончается одна музыкальная фраза и начинается другая.

¹⁾ Ibid. 59. Рус. п. VII, 50. Ср. ibid. 54. Рус. п. VII, 45.

²⁾ De ordin. II, 39. Рус. п. II, 211—212.

Такое сочетаніе звуковъ по-гречески называется ритмомъ, а по-латыни *numerus*: въ немъ есть числа, опредѣляющія отношенія звуковъ, но нѣтъ опредѣленной мѣры для этихъ чиселъ.

Но такъ какъ безъ конца чередующіеся звуки утомляютъ вниманіе, то для нихъ ставятъ извѣстный предѣлъ, достигнувъ котораго они возвращаются къ своему началу, чтобы потомъ снова повторяться въ томъ же порядкѣ и объемѣ. Здѣсь есть не только число, но и опредѣленная мѣра числа, поэтому такой ритмъ по-гречески называется метромъ, а по-латыни *mensio* или *mensura*. Но если метръ, какъ опредѣленная музыкальная фраза, въ свою очередь раздѣляется цезурой на двѣ части соотвѣтственно законамъ извѣстныхъ числовыхъ отношеній, то такой метръ называется стихомъ. Такимъ образомъ, всякій стихъ есть въ то же время и метръ, и всякій метръ—ритмъ, но не наоборотъ ¹⁾. Но такъ какъ ритмъ, метръ и стихъ представляютъ собою размѣренное чередованіе звуковъ, то они распадаются на болѣе мелкія части, связанные между собою по опредѣленному правилу. Такими частями являются стопы, которыя въ свою очередь раздѣляются на слоги равной или неравной долготы, при чемъ за единицу для измѣренія послѣдней принимается краткій слогъ. Но звуки суть движенія. Слѣдовательно, каждая стопа состоитъ изъ нѣсколькихъ равныхъ или неравныхъ движеній ²⁾. Что касается движеній, то они производятъ эстетическое впечатлѣніе, когда моменты, изъ которыхъ они слагаются, по степени своей длительности находятся между собою въ опредѣленныхъ численныхъ отношеніяхъ и въ этомъ смыслѣ бываютъ разумными (*rationabiles*). Изъ движеній пріятнѣе всего дѣйствуютъ на чувство тѣ, которыя состоятъ изъ частей равной долготы, относящихся между собою какъ 1:1, 2:2, 3:3. Слѣдующее мѣсто занимаютъ движенія, состоящія изъ неравныхъ, но кратныхъ частей. Относи-

¹⁾ De music. III, 1—4. De ord. II, 40. Рус. п. II, 212.

²⁾ Ibid. II, 3—4.

тельно такихъ движеній можно сказать, какою своею частью ихъ большая часть равна или превосходить меньшую. Таковы отношенія 2 : 4, 6 : 8. Въ первомъ случаѣ большее, 4, равняется меньшему, 2, своей половиной. Во второмъ большее, 8, превосходить меньшее, 6, своей четвертой частью — двумя. Движенія съ неравными, но пропорціональными частями предпочитаются третьему виду движеній, состоящихъ не только изъ неравныхъ, но и изъ непропорціональных частей, какъ 3 : 10 или 4 : 11. Эти числа въ отдѣльности могутъ имѣть нѣкоторое согласіе сами съ собою, какъ 3, 4, 10, но одно не можетъ какою-либо своею частью равняться или превосходить другое, потому что ни десять не дѣлится на три, ни одиннадцать на четыре ¹⁾. Второй видъ движеній называется терминомъ *connumerati*, потому что части ихъ не только въ отдѣльности, но и совмѣстно измѣряются числомъ, которымъ большая равняется или превосходить меньшее. Третій видъ движеній отличается тѣмъ, что части ихъ измѣряются лишь каждая въ отдѣльности, но не совмѣстно, и потому могутъ быть названы *dinumerati* ²⁾. Движенія, части которыхъ сочисляемы (*connumerati*), въ свою очередь раздѣляются на двѣ группы. Къ первой относятся такія, въ которыхъ меньшей частью можно измѣрять большую. Таковы сочетанія 2 : 4, 2 : 6, 2 : 8, гдѣ меньшее, 2, содержится въ большемъ два, три или четыре раза. Ихъ названіе — *complicati*; ко второй группѣ принадлежатъ движенія, въ которыхъ большее и меньшее измѣряются тою частью большаго, которой оно превосходить меньшее. Таково отношеніе 6 : 8, въ которомъ какъ шесть, такъ и восемь дѣлятся на два. Эти движенія носятъ наименованіе *sesquati* ³⁾. Вотъ элементы, изъ которыхъ слагается ритмъ, метръ и стихъ. Изъ представленнаго анализа мы видимъ, что они тѣмъ цѣннѣе въ эстетическомъ отношеніи, чѣмъ болѣе господствуетъ въ нихъ равенство

¹⁾ De music. I, 15.

²⁾ De music. I, 16.

³⁾ Ibid. I, 17.

и подобіе. Въ этомъ именно и состоитъ законъ соединенія стопъ въ стихи. Безъ всякаго сомнѣнія даютъ благозвучное сочетаніе стопы одинаковыя—ямбы, трохеи, спондеи и т. п. Но благозвучіе не нарушается также и соединеніемъ стопъ неодинаковыхъ, а подобныхъ, т.-е. состоящихъ изъ одинаковаго количества единицъ времени. Въ этомъ случаѣ результаты получаются даже болѣе благопріятныя, потому что и разнообразіе услаждаетъ слухъ и отсутствіе единства не оскорбляетъ его ¹⁾. Мы не послѣдуемъ за бл. Августиномъ въ его дальнѣйшемъ изслѣдованіи музыкальныхъ соотношеній въ стихѣ, такъ какъ это изъ области гносеологіи увлекло бы насъ къ теоріи стихосложенія. Изъ приведеннаго достаточно ясно, въ чемъ бл. Августинъ полагалъ рациональное основаніе прекраснаго во времени.

Обратимся теперь къ анализу прекраснаго въ пространствѣ и начнемъ его также съ элементовъ. Бл. Августину уже было извѣстно, что эстетическое впечатлѣніе производятъ даже простѣйшія геометрическія фигуры. Онъ обращаетъ вниманіе читателя на то, что прямая линія обыкновенно кажется намъ красивѣе, чѣмъ кривая или ломаная ²⁾. Треугольникъ можетъ состоять или изъ трехъ равныхъ линій и трехъ равныхъ угловъ или же изъ неравныхъ угловъ и неравныхъ линій. Изъ двухъ этихъ фигуръ красивѣе та, въ которой господствуетъ равенство ³⁾. Но въ треугольникѣ можно отмѣтить неравенство въ томъ отношеніи, что углы лежатъ противъ линій, а линіи противъ угловъ. Фигура, въ которой углы противолежали бы угламъ, а линіи линіямъ, была бы осуществленіемъ большаго равенства. Таковой является квадратъ. Если въ правильномъ треугольникѣ есть только два равенства—линій и угловъ, то въ квадратѣ ихъ три—линій, угловъ и противолежащихъ частей ⁴⁾. Но въ четырехугольникѣ при равен-

¹⁾ Ibid. II, 16. См. подроб: Ibid. 20—25.

²⁾ Contr. epist. Fund. 29.

³⁾ De quant. anim. 13. Рус. п. II, 340—341.

⁴⁾ Ibid. 16. Рус. п. II, 343—344.

ствѣ составляющихъ его линій углы могутъ быть не равны, но два угла могутъ быть острѣе двухъ другихъ. Однако и здѣсь сохраняется равенство въ томъ смыслѣ, что другъ противъ друга располагаются равные углы ¹⁾. Квадратъ и равносторонній треугольникъ — двѣ различныхъ фигуры, но и въ ихъ взаимномъ отношеніи есть своего рода равенство. потому что соблюдена справедливость: въ равностороннемъ треугольникѣ углы и линіи не лежатъ другъ противъ друга, но зато углы не могутъ утратить своего равенства; квадратъ совершеннѣй треугольника, потому что въ немъ стороны и углы лежатъ другъ противъ друга, но онъ уступаетъ треугольнику въ томъ отношеніи, что углы его могутъ утрачивать свое равенство. Однако и та и другая фигура носятъ въ себѣ неравенство въ двухъ отношеніяхъ: во-первыхъ, границы этихъ фигуръ не однообразны, но линіи въ нихъ чередуются съ углами, во-вторыхъ, линіи проведенныя изъ ихъ середины къ угламъ и сторонамъ, не одинаковы, но первыя длиннѣе вторыхъ. Кругъ гораздо совершеннѣе этихъ фигуръ, потому что въ немъ болѣе равенства: его граница однообразна, такъ какъ линія окружности не прерывается углами, а изъ его центра ко всѣмъ точкамъ окружности идутъ совершенно равные радіусы ²⁾. Итакъ, элементы тѣлъ прекрасны, поскольку въ нихъ осуществляется равенство, и тѣмъ прекраснѣе, чѣмъ болѣе въ нихъ этого равенства.

Условіемъ красоты сложныхъ произведеній искусства служить симметрія и пропорциональность. Симметрія касается расположенія частей въ горизонтальномъ направленіи и состоитъ въ томъ, что единичныя части помѣщаются въ срединѣ, и по ихъ сторонамъ располагаются части, которыхъ много, при чемъ послѣднія должны быть одинаковы ³⁾. Такъ, окна въ одномъ и томъ же этажѣ должны быть или равны между собою, или располагаемы по этому принципу.

¹⁾ Ibid. 14. 16. Рус. п. II, 341—342. 343—344.

²⁾ Ibid. 15. Рус. п. II, 342—343.

³⁾ De ver. rel. 54. Рус. п. VII, 45. De music. VI, 38.

Совсѣмъ другой законъ опредѣляетъ отношеніе частей зданія въ вертикальномъ направленіи. Если зданіе только въ два этажа, то окна, расположенныя одно надъ другимъ, могутъ быть неодинаковой и притомъ какой угодно величины. Если же постройка въ три этажа, то окна, находящіяся одно надъ другимъ, или должны быть равны, или большее изъ нихъ такъ должно относиться къ среднему, какъ среднее къ меньшему ¹⁾. Здѣсь имѣется въ виду принципъ золотого сѣченія, опредѣляющій вертикальное дѣленіе тѣла въ строго установленной математической формулѣ, которую однако бл. Августинъ не приводитъ. Такимъ образомъ и въ сложныхъ формахъ эстетическое впечатлѣніе обусловлено гармоніей частей. Сама же гармонія требуетъ единства и равенства, состоящихъ или въ сходствѣ равныхъ частей, или въ пропорціональности неравныхъ ²⁾.

Тотъ же законъ единства опредѣляетъ не только отношеніе частей въ цѣломъ, но и отношеніе цѣлаго къ его частямъ.

Красота цѣлаго выше красоты частей. Части, изъ которыхъ состоитъ то или другое произведеніе искусства, могутъ быть сами или красивы, или некрасивы. Въ человѣческомъ тѣлѣ прекрасенъ каждый членъ въ отдѣльности, но еще прекраснѣе вся ихъ совокупность, такъ что отдѣленная отъ тѣла рука и сама теряетъ свою прелесть и все тѣло безъ нея становится менѣе достойно. „Такова сила и значеніе цѣлости и единства, что даже очень хорошее тогда только производитъ пріятное впечатлѣніе, когда соединяется въ нѣчто всеобщее и согласно образуетъ его. Всеобщее же (*universum*) получило свое названіе отъ единства“ ³⁾. Но если часть, сама по себѣ прекрасная, будучи отторгнута отъ цѣлаго, утрачиваетъ свою красоту, то, наоборотъ, само по себѣ некрасивое становится прекрас-

¹⁾ De ver. rel. 54. Рус. п. VII. 45.

²⁾ Ibid. 54—55, 59. Рус. п. VII, 45—46. 50. De ordin. II, 34. Рус. п. II, 206—207.

³⁾ De Genes. c. Man. I, 32.

нымъ, входя въ составъ прекраснаго цѣлаго ¹⁾. Въ связи съ этимъ общимъ взглядомъ бл. Августина на взаимное отношеніе цѣлаго къ частямъ стоитъ его ученіе о видахъ красоты. Онъ различаетъ *pulchrum* и *aptum*. Первое — это красивое само по себѣ, а второе — красивое только въ качествѣ части цѣлаго. Таковы члены по отношенію къ цѣлому организму или обувь по отношенію къ ногѣ. Цѣнность этого вида красоты зависитъ не отъ тѣхъ данныхъ, которыя находятся въ немъ самомъ, но заимствуется отъ цѣлаго и потому обсуждается съ точки зрѣнія этого цѣлаго ²⁾. Такимъ образомъ и во взаимномъ отношеніи цѣлаго къ частямъ господствуетъ критерій единства.

Ранѣе были приведены слова бл. Августина, изъ которыхъ видно, что онъ не находилъ эстетическаго впечатлѣнія въ воспріятіи ласкающихъ глазъ цвѣтовъ и отдѣльныхъ пріятныхъ звуковъ ³⁾. Это объясняется тѣмъ, что признаніе эстетическаго характера за отдѣльными зрительными и слуховыми ощущеніями не согласовалось съ его опредѣленіемъ сущности прекраснаго въ смыслѣ соотношенія и гармоніи частей. Плотинъ отвергалъ теорію симметріи на томъ основаніи, что объектамъ, лишеннымъ частей, какъ, напр., золоту, драгоценнымъ камнямъ и свѣту, нельзя отказать въ красотѣ. Бл. Августинъ отвергалъ эстетическій характеръ этихъ воспріятій, чтобы удержать противорѣчащую имъ теорію. Однако очень скоро ему удалось примирить эти непокорные факты съ своимъ общимъ понятіемъ о сущности красоты; тогда онъ призналъ эстетическую цѣнность и за простыми воспріятіями цвѣтовъ, свѣта и звуковъ. „Что хвалятъ въ тѣлѣ“, спрашиваетъ онъ и отвѣчаетъ: „Не что иное, думаю, какъ красоту. Что такое красота тѣла? Соотвѣтствіе частей въ соедине-

1) De ver. rel. 76. Рус. п. VII, 65. De civ. Dei XVI, 8, 2. Рус. п. V, 154.

2) Confes. IV, 20. ср. 24. Рус. н. I, 86—89. Epist. CXXXVIII, 5. См. подробно *And. Wikman*. Beiträge zur Aestetik Augustins. Weida; Th. 1909. S. 44—51.

3) De ordin. II, 32—34. Рус. п. II. 204—207.

ни съ нѣкоторою пріятностью цвѣта“ ¹⁾. Въ формахъ тѣлъ намъ пріятенъ и цвѣтъ, а среди цвѣтовъ первенство принадлежитъ свѣту. Но и въ этихъ несложныхъ пріятныхъ ощущеніяхъ бл. Августинъ находитъ соотвѣтствіе, которое дано только не въ самихъ этихъ объектахъ, а въ отношеніи ихъ къ органамъ воспріятія. Подобное познается подобнымъ. Свѣтъ воспринимается посредствомъ свѣта, а сотрясеніе воздуха, составляющее сущность звука, посредствомъ воздуха, находящагося въ органахъ воспріятія. Поэтому если мы наслаждаемся видомъ свѣта и цвѣтовъ, то лишь постольку, поскольку они соотвѣтствуютъ природѣ нашихъ глазъ. Наоборотъ, несоотвѣтствіе заставляетъ насъ избѣгать какъ чрезмѣрнаго блеска, такъ и полной темноты. Такъ же и по той же причинѣ намъ непріятны рѣзкіе звуки и невнятный шумъ ²⁾. Такимъ образомъ, и въ воспріятіи красивыхъ цвѣтовъ и звуковъ эстетическое волненіе обусловлено соотвѣтствіемъ и единствомъ. „Нѣтъ ничего въ этихъ чувственныхъ воспріятіяхъ, говоритъ бл. Августинъ, что нравилось бы намъ не вслѣдствіе равенства и подобія. А гдѣ равенство и подобіе, тамъ соразмѣрность (*numerositas*), потому что нѣтъ ничего столь равнаго и подобнаго, какъ одно и одно“ ³⁾.

Мы закончили изложеніе ученія бл. Августина о сущности красоты. Слѣдующія понятія служатъ опредѣленіемъ прекраснаго. Для того чтобы смѣняющія другъ друга движенія или сосуществующія формы могли производить эстетическое впечатлѣніе, необходимо, чтобы между ними было нѣкоторое соотношеніе и соотвѣтствіе (*congruentia, convenientia*) ⁴⁾. Это соотвѣтствіе состоитъ въ подобіи и пропорціональности (*similitudo, gradatio*) ⁵⁾, которыя въ свою

¹⁾ Epist. III, 4.

²⁾ De ver. rel. 72. Рус. п. VII, 61—62.

³⁾ De music. VI, 38.

⁴⁾ Epist. III, 4. De ordin. II. 32. Рус. п. II, 204. De ver. rel. 80. Рус. п. VII, 69—70.

⁵⁾ De ver. rel. 55. Рус. п. VII, 46.

очередь сводятся къ болѣе общимъ понятіямъ равенства и единства (aequalitas, unitas) ¹⁾. Такъ какъ красота состоитъ въ соотвѣтствіи, подобіи, пропорціональности, равенствѣ и единствѣ частей, то она естественно связана съ формой. Всѣ перечисленные эстетическія понятія бл. Августина сводить въ конечномъ результатѣ къ числу. Все, что мы находимъ въ прекрасномъ, характеризуетъ собою именно число. Въ послѣднемъ есть и единство, и равенство, и подобіе, и порядокъ ²⁾. Въ частности форма имѣетъ ближайшее отношеніе къ единству, потому что давать форму значитъ сводить къ единству ³⁾. Поэтому и формой всякой красоты служить именно единство ⁴⁾. Разуму нравится красота, въ красотѣ формы, въ формахъ соразмѣрность, въ соразмѣрности числа ⁵⁾. Поэтому форма, утрачивая числа, превращается въ ничто ⁶⁾. „Поищи, что возбуждаетъ удовольствіе въ пляскѣ,—число отвѣтитъ тебѣ: это я. Посмотри на красоту тѣла, имѣющаго форму,—это числа, содержащіяся въ пространствѣ. Обрати вниманіе на красоту движенія въ тѣлѣ,—это числа, обращающіяся во времени“ ⁷⁾.

Зная, въ чемъ состоитъ сущность прекраснаго, мы можемъ понять, на чемъ основывается его разумная оцѣнка и чѣмъ руководится разумное художественное творчество.

Хотя всякая красота состоитъ въ единствѣ и равенствѣ, однако ни то, ни другое не осуществляется вполнѣ ни въ движеніяхъ, ни въ вещахъ. Идеаль красоты требуетъ безусловной равномерности въ движеніяхъ, но кто же можетъ утверждать, что такая равномерность соблюдается въ дѣйствительныхъ движеніяхъ, разъ наше чувство лишь до извѣстнаго предѣла можетъ слѣдить за точностью интерваловъ, а потомъ перестаетъ уже улавливать ихъ лег-

1) De music. VI, 38.

2) De music. VI, 56.

3) De Genes. imperf. 32. Рус. п. VII, 120.

4) Epist. XVII, 2.

5) De ordin. II, 42. Рус. п. II, 213.

6) De lib. arb. II, 42.

7) Ibid. II, 42.

кое отклоненіе отъ математическаго равенства ¹⁾? Высшаго подобія и равенства не можетъ быть въ тѣлахъ, во-первыхъ, потому, что ихъ части располагаются въ различныхъ пунктахъ пространства, а во-вторыхъ, потому, что они находятся въ постоянномъ и непрекращающемся измѣненіи, теряя одну форму и приобрѣтая другую или передвигаясь съ мѣста на мѣсто ²⁾. Такимъ образомъ, съ одной стороны нѣтъ ни одной формы и ни одного тѣла, которыя были бы совершенно лишены единства и равенства, съ другой—какъ бы ни было прекрасно тѣло, оно никогда не достигаетъ той степени единства, къ которой стремится. Во всякомъ тѣлѣ есть только слѣды истиннаго единства и равенства ³⁾. Но хотя въ вѣщахъ нѣтъ полного единства и равенства, мы все же оцѣниваемъ ихъ съ этой точки зрѣнія. Слѣдовательно, предъ нашимъ внутреннимъ взоромъ стоитъ идеаль совершеннаго единства и равенства, которымъ мы пользуемся какъ критеріемъ для опредѣленія эстетической цѣнности явленій. Въ противномъ случаѣ мы не могли бы видѣть, насколько вещи далеки отъ полного равенства, не могли бы желать, чтобы онѣ осуществляли въ себѣ самихъ единство, не могли бы предъявлять къ нимъ требованія, чтобы онѣ были едины. Если мы видимъ, чему подражаютъ тѣла и что тѣмъ не менѣе осуществить они не могутъ, если для насъ ясно, что они вовсе не существовали бы, если бы ихъ не содержало нѣкоторое единство, и что они не были бы тѣлами, если бы были самимъ единствомъ, то этимъ мы обязаны совершенному единству, которое усматриваемъ своимъ умомъ и посредствомъ котораго судимъ обо всемъ, приближающемся къ единству ⁴⁾. Но идеальное равенство и единство, на основаніи котораго мы оцѣниваемъ тѣла и движенія въ эстетическомъ отношеніи, само по себѣ стоитъ выше пространства и времени. Этою мѣрою

1) De music. VI, 34.

2) De ver. rel. 55. Рус. п. VII, 46.

3) De ver. rel. 60. Рус. п. VII, 51.

4) De ver. rel. 55. 60. 80 Рус. п. VII, 46. 51. 69. De music. VI, 34.

мы измѣряемъ безусловно всѣ пространственныя и временныя величны отъ самыхъ большихъ до самыхъ мелкихъ. Понятіе круга примѣняется и къ шинѣ колеса, и къ круглому сосуду, и къ денарію. На основаніи закона квадрата измѣряются всѣ четырехугольники — и форумъ, и камень, и печать. То же нужно сказать и о движеніяхъ. Мы имѣемъ возможность судить о равенствѣ годовъ, мѣсяцевъ, дней и болѣе мелкихъ дѣлений времени. На основаніи одного общаго закона равенства мы убѣждаемся въ соразмѣрности движеній какъ быстро перебирающаго ножками муравья, такъ и важно шествующаго слона. Если бы эта идеальная мѣра сама была частью пространства и времени, то она могла бы быть или больше, или меньше измѣряемаго, а слѣдовательно не могла бы быть и всеобщей мѣрой. Если бы она была больше измѣряемаго, то меньшее измѣрялось бы ею не во всемъ ея цѣломъ; если бы она была меньше, то большее мы не могли бы измѣрять ею. Такимъ образомъ, идеальная мѣра больше того, что ею измѣряется, не пространствомъ и временемъ, а силою или значеніемъ ¹⁾. По существу своему безтѣлесная мѣра, о которой здѣсь говорится, есть единство. Будучи непространственной и неизмѣняемой, она осуществляетъ въ себѣ источникъ единства, не имѣющее частей, изъ которыхъ одна находилась бы здѣсь, а другая тамъ, одно существовало бы сегодня, а другое послѣ ²⁾. Вотъ это-то умопостигаемое единство, равенство, соотвѣтствіе и есть законъ красоты, по сравненію съ которымъ мы оцѣниваемъ красоту всего видимаго ³⁾. Это интеллектуальный свѣтъ, просвѣщающій всякаго человѣка, приходящаго въ міръ (Іоан. I, 9), свѣтъ, который мы видимъ не тѣлесными глазами, не тѣмъ взоромъ воображенія, которымъ мы созерцаемъ фантазмы, а тѣмъ взоромъ ума, которымъ мы одобряемъ или не одобряемъ образы, замѣщающіе въ нашемъ сознаніи тѣла ⁴⁾.

1) De ver. rel. 56. Рус. п. VII, 47.

2) Ibid. 81. Рус. п. VII, 70—71.

3) De lib. arb. II. 41.

4) De ver. rel. 73. Рус. п. VII, 62.

Умопостигаемые принципы прекраснаго служатъ не только критеріемъ для оцѣнки эстетическаго достоинства тѣлъ и движеній, но и руководящимъ началомъ художественной дѣятельности. Каждая порода птицъ вѣтъ себѣ гнѣзда особымъ образомъ. Созерцающа въ себѣ самыя принципы красоты, человѣкъ не только понимаетъ, къ какимъ формамъ стремятся животныя и насколько ихъ осуществляютъ въ своемъ инстинктивномъ творествѣ, но и самъ изобрѣтаетъ безчисленныя формы, которыя и воплощаетъ въ своихъ зданіяхъ и прочихъ произведеніяхъ ¹⁾. Художникъ созерцаетъ числа въ своемъ искусствѣ, т.-е. въ теоріи своего искусства. Сообразно этимъ числамъ онъ приучаетъ къ согласованнымъ движеніямъ свои члены. Такимъ образомъ, умопостигаемая числа какъ бы воплощаются въ его мускулахъ. Когда онъ совершаетъ свою работу, числа, потенциально скрывающіяся въ его тѣлѣ, обнаруживаются въ дѣйствительныхъ движеніяхъ его членовъ. Результатомъ этого движенія является художественное произведеніе, которому сообщаются тѣ же числа ²⁾. „Художники, творцы всѣхъ тѣлесныхъ формъ, имѣютъ числа въ искусствѣ, съ которыми согласуютъ свои произведенія. Обработывая ихъ, они до тѣхъ поръ движутъ руками и инструментами, пока получающее форму внѣ, соотнесенное съ внутреннимъ свѣтомъ чисель, не достигнетъ возможнаго для него завершенія и не понравится чрезъ посредство чувства внутреннему судѣ, созерцающему высшія числа“ ³⁾.

Такъ какъ ни природа, ни искусства не осуществляютъ въ полной мѣрѣ идеальнаго единства и равенства, то послѣднее въ себѣ самомъ гораздо выше и совершеннѣе, чѣмъ въ своемъ неполномъ отображеніи ⁴⁾. Совокупность всѣхъ высшихъ эстетическихъ принциповъ и есть умопостигаемая красота, по причастію которой все становится прекраснымъ ⁵⁾.

¹⁾ De ver. rel. 80. Рус. п. VII, 69.

²⁾ De music. VI, 57. Ср. 35.

³⁾ De liber. arbit. II, 42. De Genes. c. Manich. I, 13.

⁴⁾ De ver. rel. 73. Рус. п. VII, 62.

⁵⁾ De ver. rel. 42. Рус. п. VII, 33—34. De lib. arbit. II, 41—44.

Д. Нравственная оцѣнка ¹⁾.

Происхождение нравственныхъ суждений изслѣдовано бл. Августиномъ далеко не съ такой послѣдовательностью и методичностью, какъ условіе возникновенія эстетическихъ суждений. Въ выясненіи принциповъ эстетической оцѣнки онъ исходитъ отъ частныхъ фактовъ съ общепризнанной цѣнностью, затѣмъ старается выдѣлить ихъ общія свойства и отъ нихъ перейти къ принципамъ, при свѣтѣ которыхъ для ума становится яснымъ, насколько то или другое явленіе отображаетъ въ себѣ общія свойства прекраснаго. Такого индуктивнаго метода въ изслѣдованіи нравственныхъ суждений не наблюдается. Въ этомъ случаѣ бл. Августинъ идетъ скорѣе отъ принциповъ къ частному, чѣмъ наоборотъ. Но такъ какъ у него нѣтъ спеціального трактата, посвященнаго вопросамъ моральной оцѣнки и относящейся сюда матеріаль безпорядочно разбросанъ по всѣмъ сочиненіямъ, то, кажется, мы не сдѣлаемъ насилія надъ текстомъ, если расположимъ собранныя данныя въ порядкѣ, принятомъ для предшествующихъ отдѣловъ.

Все, что считается добрымъ въ человѣческомъ поведеніи, опредѣляется принципомъ, даннымъ въ Евангеліи: „люби Бога всѣмъ сердцемъ твоимъ и всею душою твоею и всѣмъ помышленіемъ твоимъ, а ближняго, какъ самого себя“ (Мѡ. XXII, 37, 39. Лев. XIX, 18. Втор. VI, 5). Бога нужно любить больше всего, а ближняго, какъ себя самого. Этотъ евангельскій завѣтъ сначала усвоится вѣрою, независимо отъ пониманія его разумности, на основаніи одного только уваженія къ авторитету, но потомъ человѣкъ приходитъ къ убѣжденію, что разумъ вполне оправдываетъ требованіе Евангелія. Разъясняя евангельскую формулу, онъ приходитъ къ убѣжденію, что требованіе любить Бога болѣе всего равносильно требованію любить Его ради Него Самого. Въ самомъ дѣлѣ, все существующее для другого ниже

¹⁾ См. къ этому отдѣлу *Ios. Mausbach. Die Ethik des hl. Augustinus. Freiburg im. Br. 1909. B. I, S. 92—104.*

того, ради чего оно существует ¹⁾. Если бы мы любили Бога ради чего-либо другого, то это послѣднее любили бы болѣе Его и, слѣдовательно, не исполнили бы завѣтъ Евангелія ²⁾. Если же одного только Бога мы должны любить ради Него Самого, то все остальное нужно любить ради Бога. Ради Бога человѣкъ долженъ любить и себя, и ближняго.

Но любить что-либо ради него самого значить наслаждаться любимымъ, а любить что-либо ради другого значить пользоваться предметомъ этой условной любви. Такимъ образомъ, только однимъ Богомъ мы должны наслаждаться (*frui*), а всѣмъ остальнымъ лишь пользоваться (*uti*). Всякій порокъ состоитъ въ стремленіи наслаждаться тѣмъ, чѣмъ слѣдуетъ пользоваться, и наоборотъ, а всякая добродѣтель сводится къ наслажденію тѣмъ, чѣмъ должно наслаждаться, и къ пользованію тѣмъ, чѣмъ должно пользоваться ³⁾. Если и собою, и другими людьми мы должны только пользоваться, то наша любовь должна направляться какъ на насъ самихъ, такъ и на ближнихъ лишь постольку, поскольку она имѣетъ цѣлью любовь къ Богу. Мы должны любить людей или для того, чтобы помогать имъ вмѣстѣ съ нами наслаждаться Богомъ, или для того, чтобы они помогали намъ въ этомъ, или по той и другой причинѣ ⁴⁾. Отсюда же вытекаетъ, что свое тѣло нужно любить меньше, чѣмъ ближняго въ полнотѣ его существа, потому что послѣдній вмѣстѣ съ нами можетъ наслаждаться Богомъ, между тѣмъ какъ наше тѣло само по себѣ не можетъ раздѣлять съ нами этого наслажденія ⁵⁾. Никакой заповѣди о любви къ собственному тѣлу не дано, потому что эта любовь врождена и нуждается не столько въ поощреніи, сколько въ ограниченіи ⁶⁾. Такимъ образомъ, „Свящ. Писаніе

1) De Serm. Dom. in mont, II, 55.

2) De divers. quaest. XXX.

3) De doct. christ. I, 20—21. De div quaest, XXX.

4) De doct. crist. I, 30.

5) De doct. christ. I, 28.

6) Contr. Faust. XXII, 29.

ничего не заповѣдуетъ, кромѣ любви (*charitatem*), и ничего не осуждаетъ, кромѣ страсти (*cupiditatem*)¹. „Любовью же, продолжаетъ бл. Августинъ, я называю движеніе души къ наслажденію Богомъ ради Него Самого, а собою и ближнимъ ради Бога, наоборотъ, страстью—движеніе души къ наслажденію собою, ближнимъ и какимъ-нибудь тѣломъ не ради Бога“²).

Эту схему бл. Августинъ примѣняетъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда моральное достоинство поступка не представляется яснымъ само по себѣ. Мы приведемъ два-три примѣра его казуистики. Наиболѣе обильный матеріалъ даетъ въ этомъ отношеніи трактатъ *De mendacio*. Здѣсь бл. Августинъ обсуждаетъ вопросъ, допустима ли ложь для спасенія человѣка отъ угрожающихъ ему убійства или казни и отвѣчаетъ на него рѣшительнымъ отрицаніемъ. Вотъ его основанія. Одинъ человѣкъ по достоинству своему равенъ другому. Отсюда правило, предписывающее любить ближняго, какъ самого себя. Но въ каждомъ человѣкѣ есть душа и тѣло, изъ которыхъ душа должна быть предпочитаема тѣлу. Поэтому жертвующій своей тѣлесной жизнью для сохраненія тѣлесной жизни другого выходитъ за предѣлы этого правила, такъ какъ обнаруживаетъ больше любви къ нему, чѣмъ къ себѣ. Жертвующій своей временной жизнью ради вѣчной жизни ближняго поступаетъ правильно и находитъ для себя оправданіе въ примѣрѣ Спасителя. Но было бы несообразно съ разумомъ жертвовать своимъ вѣчнымъ спасеніемъ ради сохраненія временной жизни ближняго. А таково именно и было бы поведеніе человѣка, который посредствомъ лжи, составляющей несомнѣнный грѣхъ и угрожающей вѣчнымъ осужденіемъ, попытался бы сохранить ближнему его тѣлесную жизнь³). Такое же основаніе приводитъ бл. Августинъ и противъ очень распространеннаго въ то время взгляда, рекомендовавшаго ложь въ качествѣ средства для охраненія физиче-

¹) De doctr. christ. III, 15.

²) De mendac. 9.

скаго дѣвства отъ насилія враговъ. Установивъ прежде всего, что лишеніе физическаго дѣвства не нарушаетъ цѣломудрія души, если ему не идетъ навстрѣчу страсть насилуемой, онъ приходитъ къ выводу, что и здѣсь, прибѣгая ко лжи для спасенія тѣла, человѣкъ губить свою душу. Ложь можно было бы признать дозволенной, если бы можно было доказать ея необходимость для достиженія какихъ-либо духовныхъ и вѣчныхъ благъ, но этого-то именно доказать и нельзя, потому что, если бы какое-нибудь вѣчное благо не обнималось истиной, оно не было бы истиннымъ благомъ, а потому и совсѣмъ не было бы благомъ, такъ какъ было бы ложнымъ благомъ ¹⁾. Наконецъ, истина выше не только тѣла, но и души, поэтому душа должна желать ея не только болѣе своего тѣла, но и болѣе себя самой ²⁾. Много подобныхъ примѣровъ можно было бы привести изъ полемики бл. Августина съ манихеями ³⁾.

Изъ руководящихъ правилъ поведенія, освященныхъ авторитетомъ Писанія и оправдываемыхъ разумомъ, вытекаетъ, что въ основѣ нравственности лежитъ идея порядка. „Праведно и свято живетъ тотъ, кто правильно оцѣниваетъ вещи и имѣетъ упорядоченную любовь къ нимъ,—кто не любитъ того, чего не слѣдуетъ любить, и любить то, что должно быть любимо, кто не любитъ того больше, что нужно любить меньше, не любитъ одинаково того, что должно быть любимо больше или меньше, не любитъ менѣе или болѣе того; что нужно любить одинаково“ ⁴⁾. Существуетъ естественный порядокъ благъ, образующихъ цѣлую скалу, въ которой одно благо стоитъ выше другого и всѣ вмѣстѣ оглавляются единымъ Высшимъ Благомъ, Богомъ. Вѣчный законъ нравственности повелѣваетъ сообразоваться съ этимъ порядкомъ въ чувствахъ и желаніяхъ и отдавать предпочтеніе высшимъ благамъ предъ

¹⁾ Ibid. 10.

²⁾ Ibid. 10. 38—39.

³⁾ См. напр. Contr. Faust. XV, 12. Confes. III, 15. Рус. п. I, 58—59.

) De doct. christ. I, 28.

низшими ¹⁾. Разумная душа человѣка помѣщается какъ бы въ срединѣ этой лѣстницы: ниже ея стоитъ тѣлесная тварь, выше ея—Богъ. Своимъ разумомъ и волей она можетъ склоняться или къ благамъ внѣшнимъ и временнымъ или къ благамъ внутреннимъ и вѣчнымъ. Въ первомъ случаѣ она извращаетъ естественный порядокъ, во второмъ слѣдуетъ ему. Она поступаетъ хорошо, „если соблюдаетъ порядокъ и, различая, избирая, взвѣсивая, подчиняетъ меньшее большому, тѣлесное духовному, низшее высшему, временное вѣчному“ ²⁾.

Если, такимъ образомъ, сущность нравственности сводится къ регулированію воли соотвѣтственно естественному порядку благъ, то моральная оцѣнка и нравственныя сужденія предполагаютъ, во-первыхъ, знаніе относительной цѣнности благъ, а во вторыхъ, сознаніе того, что естественный порядокъ благъ долженъ быть охраняемъ. Бл. Августинъ даетъ разъясненіе относительно того и другого принципа.

Относительная цѣнность отдѣльныхъ благъ усматривается человѣкомъ непосредственно. Когда онъ видитъ предъ собою различныя тѣла, то изъ нихъ онъ отдаетъ предпочтеніе тѣмъ, которыя имѣютъ въ себѣ жизнь. Разсматривая въ отдѣльности оживленныя тѣла, онъ убѣждается, что, какъ бы ни были прекрасны ихъ матеріальныя формы, однако самая жизнь, проникающая ихъ, еще лучше и прекраснѣе. Перебирая различныя формы жизни, онъ ставитъ ниже всего одушевленность, лишнюю чувства, выше помѣщаетъ жизнь, способную чувствовать, а еще выше жизнь разумную, какова душа человѣка. Но такъ какъ послѣдняя измѣняема, то его умъ вынуждается отдать предпочтеніе жизни неизмѣняемой, т.-е. такой, которая не бываетъ иногда глупой, а иногда мудрой, а скорѣе есть сама мудрость. Если бы умъ не видѣлъ какимъ-то образомъ неизмѣняемой жизни, то не могъ бы съ полной несомнѣн-

¹⁾ Contr. Faust. XXII, 27. 28.

²⁾ Epist. CXL, 3—4.

ностью жизнь неизмѣнно премудрую ставить выше жизни, подверженной измѣненію. Самое правило истины, которымъ въ данномъ случаѣ онъ руководится, онъ видитъ неизмѣняющимся 1). При размышленіи о составныхъ частяхъ собственнаго существа мы безошибочно видимъ ихъ относительную цѣнность, предпочитая душу тѣлу, въ душѣ разумъ—чувству, въ разумѣ созерцаніе—дѣятельности 2). Разумность этой непосредственной оцѣнки благъ можетъ быть рационально обоснована. И бл. Августинъ иногда стремится дать ей такое оправданіе, исходя или изъ идеи полноты, или изъ идеи зависимости. Такъ, объясняя, почему разумъ предпочитается чувству, а чувство—безчувственному бытію, онъ обращаетъ вниманіе читателя на то, что какъ бытіе возможно безъ чувства и ума, такъ и чувство не предполагаетъ непремѣнно наличности ума, тогда какъ умъ непремѣнно связанъ съ чувствомъ и бытіемъ, слѣдовательно, жизнь разумная есть въ то же время и болѣе полная. Камень только существуетъ, животное не только существуетъ, но и живетъ, а человѣкъ совмѣщаетъ въ себѣ бытіе, чувство и мышленіе 3). Примѣненіе второго приѣма встрѣчается на ряду съ первымъ. Въ человѣкѣ мы ставимъ внѣшнее чувство выше тѣла, внутреннее чувство выше внѣшняго, а разумъ выше внутренняго чувства. Предпочтеніе, оказываемое внѣшнему чувству предъ тѣломъ, можно было бы объяснить по первому принципу, потому что въ чувствѣ совмѣщается бытіе и жизнь, а бездушному тѣлу свойственно лишь бытіе, но на основаніи идеи полноты нельзя поставить внутреннее чувство выше внѣшняго, потому что первое составляетъ неотъемлемую часть чувствующей души, и внѣшняго чувства не можетъ существовать безъ внутренняго. Отсюда необходимость другой точки зрѣнія. Бл. Августинъ выдвигаетъ здѣсь принципъ зави-

1) De doctr. christ. I, 8—9. Ср. De lib. arb. II, 7—14.

2) Contr. Faust. XXII, 27—28.

3) Tenemus etiam id esse in his tribus praestantius, quod homo cum duobus caeteris habet, id est intelligere, quod habentem sequitur et esse et vivere. De lib. arb. II, 7.

симости. Внѣшнія чувства судятъ объекты воспріятія, отзываясь на исходящія отъ нихъ возбужденія пріятными или непріятными волненіями, и поэтому выше ихъ. Внутреннее чувство судитъ внѣшнія, такъ какъ ощущаетъ, достаточно ли хорошо они дѣйствуютъ, и это возвышаетъ его надъ ними. Разумъ стоитъ еще выше, потому что онъ судитъ о томъ и о другомъ чувствѣ, отдавая предпочтеніе внутреннему чувству предъ внѣшнимъ. А выше самого разума нужно поставить Бога, какъ неизмѣняемую истину, которая не подлежитъ нашему суду, но на основаніи которой мы судимъ обо всемъ ¹⁾. Но уже то обстоятельство, что бл. Августинъ пользуется различными аргументами въ обоснованіи разумности непосредственной оцѣнки благъ, показываетъ, что этому обоснованію онъ придавалъ второстепенное значеніе. Непосредственная оцѣнка непререкаема и самоочевидна, а ея оправданіе требуетъ специальныхъ доказательствъ, можетъ быть ошибочнымъ и во всякомъ случаѣ подлежитъ критикѣ. Такое предположеніе лежитъ въ основѣ его діалога *De libero arbitrio*: на вопросъ Августина, что чему слѣдуетъ предпочитать, его собесѣдникъ, Еводій, отвѣчаетъ не задумываясь, оправданія же для такой оцѣнки безъ помощи своего руководителя найти не можетъ ²⁾. Такимъ образомъ, нужно выяснитъ, на чемъ основывается именно непосредственное усмотрѣніе относительной цѣнности благъ. Она созерцается, по ученію бл. Августина, въ свѣтѣ премудрости. Послѣдняя подобна въ этомъ случаѣ свѣту солнца. Когда дневное свѣтило освѣщаетъ міръ, каждый получаетъ возможность въ его свѣтѣ избирать то, что доставляетъ ему наибольшее наслажденіе: одинъ восторгается высотой горъ, другой предпочитаетъ равнину полей, третій—волнистая линія долинъ. Все это очень разнообразно, но свѣтъ одинъ. Такъ лишь въ свѣтѣ идеи высшаго блага человѣкъ можетъ различать отдѣльные виды благъ ³⁾.

¹⁾ Ibid. II, 13. 33—34. Ср. I, 16—17.

²⁾ Ibid. II, 7. 12.

³⁾ Ibid. II, 27.

Понятіе блага, присущее нашему уму, служить мѣриломъ и условіемъ познанія частныхъ благъ и относительной ихъ цѣнности. Въ каждомъ частномъ случаѣ мы признаемъ благомъ то, что носить въ себѣ черты высшаго блага, и ставимъ его тѣмъ выше, чѣмъ полнѣе оно отображаетъ эти черты ¹⁾. Такъ, нашъ духъ настолько стоитъ высоко въ нашихъ собственныхъ глазахъ, что мы оказываемъ ему предпочтеніе даже предъ видимымъ свѣтомъ. Однако онъ нравится намъ не въ себѣ самомъ, а въ той творческой мудрости, которой онъ созданъ: мы одобряемъ его, поскольку онъ представляется намъ осуществленіемъ идеи должнаго, или своего собственного идеала ²⁾. Вотъ та реальность, въ которой умъ непосредственно усматриваетъ сравнительную цѣнность благъ, чтобы съ ихъ естественнымъ порядкомъ согласовать свои чувства, желанія и поведеніе.

Но для нравственнаго поведенія еще недостаточно знать только естественный порядокъ вещей. Нужна еще увѣренность, что съ этимъ порядкомъ слѣдуетъ считаться въ своемъ поведеніи, и не только быть въ этомъ увѣреннымъ, но и желать этого. Дѣятельность, сообразная естественному порядку природы, есть справедливость, которая, руководясь разумомъ, воздаетъ всѣмъ должное ³⁾. Добродѣтель справедливости требуетъ, чтобы человѣкъ служилъ только Богу, былъ равенъ чистѣйшимъ душамъ и владычествовалъ надъ животной и тѣлесной природой ⁴⁾. Что такъ именно долженъ поступать человѣкъ, это онъ усматриваетъ непосредственно. Тотъ фактъ, что всякій возмущается при видѣ несправедливости, показываетъ, что всѣмъ извѣстно, и въ чемъ состоитъ справедливость, и что она должна быть соблюдаема. „Не можетъ быть порицателемъ несправедливости тотъ, кто не видитъ справедливости, по сравненію съ которой осуждаетъ несправедливость. Ибо откуда бы

¹⁾ De Trinit. VIII, 4.

²⁾ Ibid. VIII, 5.

³⁾ Enar. in Ps. LXXXIII, 11. De Trinit. VIII, 9. De lib. arb. I, 27.

⁴⁾ De music. VI, 50. Cp. De morib. I, 25.

ты зналъ, что это несправедливо, если бы не зналъ, что такое справедливость? А что если справедливо и то, что ты называешь несправедливымъ? Нѣтъ, говоришь, это несправедливо, и кричишь, какъ будто это стоитъ предъ твоими глазами. Ты видишь, что это несправедливо, благодаря нѣкоторому правилу справедливости, сравнивая съ которымъ неправое дѣло, замѣчаешь, что оно не соотвѣтствуетъ прямизнѣ твоего правила, и порицаешь его" 1). Вслѣдствіе этого даже нечестивцы многое въ человѣческихъ нравахъ справедливо хвалятъ и порицаютъ. Они судятъ на основаніи правилъ, въ которыхъ видятъ, какъ каждый долженъ жить, хотя сами и не живутъ такимъ образомъ 2).

Мы любимъ ап. Павла. Любовь къ нему возбуждаетъ въ насъ не его тѣло, но его духъ, поскольку онъ есть духъ справедливый. Но нельзя любить того, что не извѣстно. Значитъ, если мы любимъ праведный духъ апостола, то знаемъ, что такое духъ и что такое праведный. Первое намъ извѣстно по свидѣтельству самосознанія. Изъ этого же источника праведникъ могъ бы знать, что такое праведность: онъ зналъ бы это какъ свойство своей собственной души. Но праведность любятъ и неправедные, а слѣдовательно и знаютъ ее, ибо въ противномъ случаѣ ни одинъ грѣшникъ не могъ бы стать праведникомъ. Вѣдь никто не можетъ пожелать стать тѣмъ, чего онъ не знаетъ и чего не любитъ. Слѣдовательно, неправедный знаетъ и любитъ праведнаго апостола потому, что предъ его сознаниемъ стоитъ положеніе: праведный—это духъ, который при помощи знания и разума въ своей жизни и нравахъ воздастъ всѣмъ должное. Оно находится въ немъ самомъ, хотя самъ онъ и не поступаетъ согласно ему 3). Но онъ не только видитъ въ себѣ самомъ, что такое праведность, но и любитъ ее, потому что, благодаря только этому, онъ

1) Enar. in Psal. LXI, 21. Serm. IV, 7.

2) De Trinit. XIV, 21.

3) De Trinit. VIII, 9.

любить и праведника, однако любить ее онъ меньше, чѣмъ необходимо для того, чтобы самому быть праведникомъ ¹⁾. Законъ справедливости предносится каждому не въ видѣ только этой общей формулы, но и въ видѣ частныхъ положеній, вытекающихъ изъ нея и входящихъ въ ея содержаніе. Всякій непосредственно усматриваетъ, что худшее нужно подчинять лучшему, что равное слѣдуетъ уравнивать равному, и отдавать всякому, что ему принадлежитъ. Каждый сознаетъ, что неиспорченное лучше испорченного, недоступное насилію лучше того, что ему подвержено, вѣчное лучше временнаго. Всѣ увѣрены въ томъ, что нужно избѣгать поврежденія и стремиться къ нетлѣннѣ и неповрежденности. Никто не сомнѣвается, что жизнь, которую никакія несчастія не могутъ отклонить отъ исполненія долга, гораздо лучше жизни, которая легко уступаетъ всякой невыгодѣ, угрожающей временному благополучію ²⁾. Мы восхищаемся, читая слова ап. Павла объ его самопожертвованіи, терпѣннѣ и твердости (II кор. VI, 2 — 10), потому что въ себѣ самихъ мы ясно видимъ, что такъ именно должно жить служителю Божію ³⁾. Особенно часто говорить бл. Августинъ о всегдашнемъ и неизмѣнномъ присутствіи въ умѣ человѣка правила: не дѣлай другому того, чего не хочешь себѣ. Формы нравственности измѣняются сообразно потребностямъ времени и народовъ, но это правило исповѣдуютъ всѣ народы и во всѣ времена. А имъ осуждается всякое непотребство и всякое нарушеніе правъ ближняго. Никто не желаетъ, чтобы его обиталище подвергалось разрушенію или порчѣ, а потому не долженъ растлѣвать и храмъ Божій, т.-е. себя самого. Никто не хочетъ, чтобы ему вредили, а потому и самъ никому не долженъ причинять вреда ⁴⁾. Поэтому въ противленіи волѣ Божіей повинны не только іудеи, получившіе писанный за-

1) Ibid.

2) De liber. arb. II, 28. De doct. christ. I, 9.

3) De Trinit. VIII, 13.

4) De doct. christ. III, 22. Enar. in Psal. LVII, 2.

конъ, но и всѣ люди, такъ какъ имъ было извѣстно, что другому не должно дѣлать того, чего не хочешь себѣ¹⁾. Это—законъ, написанный Творцомъ въ сердцѣ человѣка. И если впослѣдствіи былъ данъ еще писанный законъ, который обращается къ человѣку извнѣ, то только потому, что люди слишкомъ увлеклись внѣшнимъ, оставили себя самихъ и нуждались въ призывѣ, который снова возвратилъ бы ихъ къ покинутому внутреннему міру²⁾.

Принципы нравственности, непосредственно усматриваемые всѣми, служатъ не только условіемъ правильной оцѣнки поведенія, но обуславливаютъ собою и самое поведеніе, поскольку человѣкъ стремится согласовать съ ними свою волю, поскольку они внушаютъ ему любовь къ себѣ³⁾. Они служатъ, далѣе, источникомъ справедливаго законодательства. Мудрый законодатель только приспособляетъ къ потребностямъ мѣста и времени то, что онъ созерцаетъ въ вѣчномъ и неизмѣняемомъ законѣ, судить который не дано человѣку⁴⁾. Вѣчный законъ требуетъ, чтобы злые были несчастны, а добрые блаженствовали, и на немъ основана вся карательная система государства⁵⁾. Прелюбодѣянiе не потому дурно, что запрещено законами государства, а потому оно запрещено ими, что само по себѣ дурно⁶⁾.

Совокупность правилъ, руководящихъ нравственной оцѣнкой и дѣятельностью, бл. Августинъ называютъ мудростью⁷⁾. Эта мудрость есть интеллектуальный свѣтъ, въ которомъ человѣкъ видитъ моральную цѣнность поведенія⁸⁾. Созерцая этотъ свѣтъ, слѣпой Товіа преподавалъ своему сыну наставленія относительно добродѣтели⁹⁾. Но

1) Epist. CLVII, 15. Enar. in Psal. CXVIII, Serm. XXV,

2) Enar. in Psal. LVII, 1. De Serm. Dom. in mont. II. 32. Epist. CLVII, 15. De ordin. II, 25. Рус. п. I. 196—197.

3) De lib. arb. II, 52.

4) De ver. rel. 58 Рус. п. VII, 49.

5) De lib. arb. I, 15.

6) Ibid. I, 6. Ср. Serm. VIII, 10.

7) De liber. arb. II, 29.

8) Enar. in Psal. XCIII, 2.

9) Serm. LXXXVIII, 16. Enar. in Psal. XCVI, 18.

такъ какъ правильность нравственнаго сужденія затемняютъ страсти, то бл. Августинъ говоритъ, что свѣтъ справедливости и мудрости перестаетъ быть видимъ, если сердце человѣка находится во власти гнѣва ¹⁾.

Е. Познаніе всеобщаго въ вещахъ и ихъ причинной связи.

Предшествующія страницы показали, насколько въ гносеологіи бл. Августина преобладаетъ тимологическая точка зрѣнія. Имъ весьма подробно выяснено, какъ постигается цѣнность вещей и человѣческой дѣятельности. Обратной стороной того же самаго факта является почти полное отсутствіе интереса къ чисто-познавательной сторонѣ интеллектуальной дѣятельности. Между тѣмъ возможно интеллектуальное познаніе единичныхъ вещей и уже во всякомъ случаѣ умопостигаемое въ нихъ не ограничивается ихъ численными и геометрическими отношеніями, ихъ красотой, присущимъ имъ благомъ. Познаніе всеобщаго въ вещахъ и ихъ причинной связи также входитъ въ сферу дѣятельности ума. Въ дальнѣйшемъ намъ предстоитъ выяснить, какіе взгляды сложились у бл. Августина по этимъ вопросамъ и насколько близокъ онъ здѣсь къ неоплатонизму.

По ученію Плотина, человѣкъ постигаетъ не только всеобщее въ вещахъ, но и ихъ самихъ въ свѣтѣ идей. Душа получаетъ отъ интеллекта высшія идеи и претворяетъ ихъ въ логосы, т.-е. частныя понятія и конкретные образы вещей, которые и находятся въ ней въ видѣ потенцій. Подъ вліяніемъ дѣятельности чувствъ эти логосы переходятъ изъ потенциальнаго въ актуальное состояніе. Слѣдовательно, познаніе частнаго извлекается изъ всеобщихъ идей интеллекта. Элементъ всеобщаго въ вещахъ усматривается умомъ также путемъ соотношенія конкретнаго образа вещи съ всеобщей идеей. Такимъ образомъ, познаніе матеріальныхъ вещей и ихъ универсальнаго содержанія возводится Платиномъ къ непосредственному созерцанію идей. Познаніе

¹⁾ Serm. LXXV, 5.

причинной зависимости явленій въ его системѣ остается невыясненнымъ.

Возможность интеллектуальнаго познанія единичныхъ вещей въ ихъ всеобщихъ идеяхъ стояла не внѣ кругозора бл. Августина. Ученіе неоплатониковъ объ идеяхъ имъ было воспринято въ формѣ, допускаемой его христіанскими вѣрованіями. Всякій религіозный и благочестивый человѣкъ, полагаетъ онъ, долженъ признать, что Богъ создалъ этотъ міръ, въ которомъ господствуетъ такой удивительный порядокъ и гармонія частей, не неразумно, а по извѣстнымъ разумнымъ основаніямъ (*rationes*). Но, конечно, человѣкъ сотворенъ не по тому разумному основанію, по какому конь. Слѣдовательно, для каждой вещи должно существовать свое особое разумное основание. Было бы кошунствомъ утверждать, что вся ихъ множественность находилась внѣ Творца, а потому необходимо признать, что онѣ содержатся въ умѣ Божіемъ и принимаютъ участіе въ его вѣчности и неизмѣняемости. Разумныя основанія всего сущаго суть идеи или формы вещей, ихъ первообразы и причины ¹⁾. Поэтому въ непосредственномъ созерцаніи идей можно черпать непререкаемое познаніе вещей со стороны ихъ количества, величины, качества, причины ²⁾. Разсуждая принципиально, бл. Августинъ допускаетъ, что при извѣстныхъ условіяхъ разумныя существа, сотворенныя Богомъ, могутъ итти въ познаніи матеріальныхъ вещей этимъ путемъ. Органомъ для нихъ въ этомъ случаѣ можетъ служить только высшая сторона ихъ рациональной природы — умъ и лишь подъ тѣмъ условіемъ, если самъ умъ чистъ, здоровъ, ясенъ, подобенъ предмету своего созерцанія и соединенъ въ любви съ своимъ Создателемъ ³⁾. Совокупность перечисленныхъ условій показываетъ, что въ глазахъ Августина непосредственное познаніе идей не входитъ въ кругъ познавательныхъ процессовъ обычнаго, такъ сказать, есте-

1) De div. quaest. XLVI. 2.

2) De Genes. ad. litt. V, 34. Рус. п. VIII, 34.

3) De div. quaest. XLVI, 2.

ственного мышленія. Оно возможно для человѣческаго ума только въ состояніи святости и чистоты, обусловленныхъ сверхъестественнымъ вліяніемъ благодати Божіей. Цѣнность вещей видятъ въ интеллектуальномъ свѣтѣ принципы познанія всѣ люди, сущность и судьбу вещей могутъ созерцать въ интеллектуальномъ свѣтѣ идей только святые.

Исходя изъ этого общаго положенія, бл. Августинъ приписываетъ способность созерцать вещи въ божественныхъ идеяхъ святымъ ангеламъ. Эти первозданные духи въ моментъ происхожденія міра познавали тварь двоякимъ образомъ: сначала въ ней самой, а потомъ въ предвѣчныхъ идеяхъ Творца. Когда ихъ умъ направлялся непосредственно на вещи, они видѣли ихъ несовершеннымъ образомъ, а когда они возводили свой умственный взоръ къ Божественному Слову и созерцали вещи въ Его идеяхъ, ихъ познаніе достигало полной ясности и возможной степени совершенства. Эту смѣну сумеречнаго и яснаго познанія природы умами ангеловъ Писаніе символически обозначаетъ смѣною вечера и утра въ теченіе шестидневнаго творенія ¹⁾. Что касается человѣка, то до грѣхопаденія ему также былъ доступенъ этотъ ангельскій способъ познанія ²⁾, а такъ какъ по воскресеніи для блаженной жизни святые достигнуть еще большаго совершенства, то въ будущемъ вѣкѣ по способу познанія вещей они снова уподобятся ангеламъ ³⁾. Въ условіяхъ же настоящей жизни, во время господства грѣха, такое познаніе возможно для человѣка лишь въ рѣдкія минуты экстаза и сверхъестественнаго озаренія. Такимъ образомъ, въ качествѣ общаго правила бл. Августинъ признаетъ, что для обычнаго, естественнаго познанія созерцаніе вещей въ божественныхъ идеяхъ совершенно недоступно. Только посредствомъ

¹⁾ De Genes. ad litt. IV, 40—49. Рус. п. VII, 264—272. De civ. Dei IX, 22 XI, 7, 29. Рус. п. IV, 96—97. 184—185. 223.

²⁾ De Genes. ad litt. XI, 43. VIII, 47. 50. IX, 3. Рус. п. VIII, 244—245. 137—138. 139—140. 143—144.

³⁾ Ibid. IV, 41. Рус. п. VII, 265.

чувствъ челоѣкъ познаеть количество, величину и качества тѣль 1).

Изъ трактата о чувственномъ познаніи намъ извѣстно, какъ это происходитъ. Вещь отпечатлѣваетъ свой образъ въ органѣ чувственного воспріятія, а ея психофизическій образъ, на краткій мигъ появляющійся въ чувствѣ, информируетъ память. Новая форма, возникшая въ памяти, на долгое время остается достояніемъ души, которая произвольно можетъ вызывать ее въ своемъ воспоминаніи.

Въ своемъ подробномъ анализѣ чувственного воспріятія, только что въ краткихъ чертахъ воспроизведеннаго нами, бл. Августинъ не идетъ далѣе представленія. Но и въ отдѣлахъ, посвященныхъ имъ интеллектуальному познанію, мы не найдемъ спеціальнаго трактата о возникновеніи понятій, обнимающихъ собою цѣлые классы вещей. При изученіи твореній бл. Августина наше вниманіе было обращено на эту сторону вопроса, но намъ удалось извлечь изъ нихъ лишь очень скудный матеріалъ, хотя и не лишенный опредѣленности.

Разсуждая о томъ, какимъ образомъ мы можемъ любить ап. Павла, котораго никогда не видали, мыслитель разъясняетъ, что мы любимъ его, какъ праведнаго мужа. На основаніи родового или видового понятія мы знаемъ, что такое мужъ по своему тѣлу. На основаніи самосознанія намъ извѣстно, что такое душа, оживляющая челоѣческое тѣло. Наконецъ, въ умопостигаемомъ свѣтѣ справедливости мы видимъ, въ чемъ состоитъ праведность 2). Здѣсь впервые Августинъ упоминаетъ о родовыхъ и видовыхъ понятіяхъ 3). Въ этихъ же параграфахъ брошено нѣсколько замѣчаній объ ихъ происхожденіи. Бл. Августинъ рѣшаетъ этотъ вопросъ въ смыслѣ обобщенія единичныхъ вещей, съ которыми мы знакомимся опытно чрезъ посредство чувствъ. Онъ говоритъ, что мы собираемъ общія понятія

1) Ibid. V, 34. Рус. п. VIII, 24. De Trinit. IV, 21.

2) Ibid. VIII, 7. 8. 9. Ср. IX, 9.

3) De Trinit. VIII, 6—9.

съ тѣхъ предметовъ, которые видимъ ¹⁾, руководясь при этомъ ихъ подобіемъ.

Въ этомъ обобщеніи данныхъ опыта играетъ однако нѣкоторую роль и апріорный элементъ. Въ своемъ мѣстѣ было показано, что всю діалектику Августина стремится свести къ обобщенію и различенію, а эти послѣднія ставятъ въ зависимость отъ идеи единства, присущей уму. Въ своемъ мышленіи духъ стремится къ единству. Обобщая, онъ ищетъ единства болѣе полнаго, различая, ищетъ единства болѣе чистаго. Итакъ, стимуломъ для обобщающей дѣятельности ума, въ результатъ которой получаютъ родовыя или видовыя понятія, служитъ принципъ единства. Въ его свѣтѣ человѣкъ замѣчаетъ подобія вещей, подъ его вліяніемъ ищетъ сходнаго въ вещахъ. Но понятія со стороны своего содержанія всецѣло зависятъ отъ чувственныхъ образовъ, изъ которыхъ они извлечены, и наоборотъ, не стоятъ ни въ какой зависимости отъ идей.

Однако Августинъ не могъ объяснить изъ обобщающей дѣятельности ума происхожденіе всѣхъ понятій. Поэтому эмпирическая точка зрѣнія у него не выдержана вполне послѣдовательно. Необъяснимымъ изъ этой гипотезы ему казалось происхожденіе родового понятія человѣческаго разума. Въ самомъ дѣлѣ, каждый непосредственно и внутренно видитъ только свой собственный разумъ. Въ послѣднемъ нужно различать элементъ личный, индивидуальный, и общій всѣмъ людямъ. Когда человѣкъ говоритъ намъ о себѣ, что онъ одно понимаетъ, а другое не понимаетъ, что онъ одного желаетъ, а другого не желаетъ, то своимъ умомъ мы не можемъ заглянуть въ его душу и убѣдиться, что онъ дѣйствительно испытываетъ эти состоянія. Мы можемъ ему только вѣрить. Если же онъ говоритъ истину о человѣческомъ разумѣ и его свойствахъ вообще, то правильность этого каждый усматриваетъ и принимаетъ. Такимъ образомъ ясно, что мы

¹⁾ Ibid. VIII, 7. 8. Ibid. VIII, 9.

располагаемъ общимъ понятіемъ человѣческаго разума. Но оно не могло составиться на основаніи подмѣты сходныхъ чертъ во многихъ человѣческихъ умахъ, потому что каждый видитъ и знаетъ только одинъ свой умъ и не видитъ ума другихъ людей. Это затрудненіе побудило Августина прибѣгнуть къ помощи идей, удерживаясь однако и въ этомъ случаѣ на тимологической точкѣ зрѣнія. Въ самой истинѣ, говоритъ онъ, мы непосредственно видимъ, какимъ, сообразно вѣчнымъ предначертаніемъ Творца, *долженъ быть* человѣческій умъ, и отсюда уже извлекаемъ общее понятіе о немъ ¹⁾. Это—единственный, замѣченный нами примѣръ отступленія Августина отъ принятой имъ эмпирической теоріи происхожденія понятій.

Въ познаніи причинной связи явленій бл. Августинъ также указываетъ элементъ апріорный и эмпирическій. Всеобщее господство закона причинности усматривается непосредственно. Этотъ принципъ побуждаетъ умъ всюду искать причины. Но познаніе дѣйствительной причины того или другого явленія извлекается умомъ изъ чувственного опыта. Первичными причинами всего сущаго, всѣхъ движеній и перемѣнъ въ мірѣ служатъ божественныя идеи. Умъ чистый и святой, способный созерцать идеи, видитъ въ нихъ дѣйствительныя и необходимыя причины всего. Въ своемъ познаніи онъ идетъ отъ причины къ слѣдствіямъ, поэтому предъ нимъ открывается все будущее вещей. Таковы ангелы ²⁾. Но человѣческій умъ, не способный въ своемъ настоящемъ состояніи созерцать идеи, идетъ въ изученіи природы не отъ причины къ слѣдствію, а отъ слѣдствій къ причинѣ. Отъ чувственныхъ воспріятій, служащихъ для него исходной точкой, онъ восходитъ къ познанію причинъ, пребывающихъ неизмѣнно въ Богѣ. Путь этотъ труденъ, дологъ ³⁾ и ненадеженъ. На основаніи опыта человѣкъ скорѣе догадывается о причинахъ явленій, чѣмъ

1) Ibid. IX, 9. Ср. VIII, 7.

2) De Trinit. IV, 22. De Civ. Dei. XI, 4, 1. Рус. п. IV, 177—178.

3) De Genes. ad litt. IV, 29. Рус. п. VII, 271—272.

знаеть ихъ, а потому не можетъ безошибочно предсказывать будущаго ¹⁾).

Заключая настоящій отдѣлъ, мы должны принять въ качествѣ окончательнаго вывода, что въ рациональномъ познаніи тѣлеснаго и временнаго бл. Августинъ различаетъ двѣ стороны: познаніе цѣнности вещей и познаніе ихъ общихъ свойствъ и причинной связи. Первое онъ ставитъ въ зависимость отъ самоочевидныхъ истинъ, присущихъ уму, второе обусловливаетъ чувственнымъ опытомъ. Соответственно этому онъ дѣлитъ науки на двѣ категоріи: на науки умозрительныя (арифметика, геометрія, музыка, діалектика) и опытыя (медицина, астрологія, исторія) ²⁾.

И. Поповъ.

¹⁾ De Trinit. IV, 21. Ср. 22—23. Contr. Faust. XXVI, 4.

²⁾ Retract. I, 8, 2. Ср. De Trinit. XV, 21.

«Система трансцендентального идеализма» Шеллинга¹⁾).

Въ наши дни можно отмѣтить растушій интересъ къ философіи Шеллинга. Долгое время противъ этой философіи господствовало сильное предубѣжденіе: она представлялась наиболѣе яркимъ памятникомъ совершенно оставленнаго, враждебнаго истинному научному методу и направленію образа мыслей. Необычайно широкое и мощное вліяніе, которое оказали идеи Шеллинга на философскую и научную мысль въ началѣ XIX вѣка, разсматривалось какъ печальное и досадное недоразумѣніе. Достаточно привести одинъ примѣръ. Обычно столь безпристрастный, способный всецѣло подчиняться чужой мысли и ея строю, Кунѳ Фишеръ въ 7 т. своей «Исторіи новой философіи», посвященномъ Шеллингу, отказывается излагать въ серіозъ идеи послѣдняго періода творчества Шеллинга, т.-е. какъ разъ тѣ идеи, которыя въ наши дни привлекаютъ къ себѣ наибольшее вниманіе, интересъ и сочувствіе. Конечно, такое пренебрежительное отношеніе къ философіи Шеллинга имѣло легко понятныя и, если угодно, достаточныя основанія. Въ самомъ дѣлѣ, Шеллингъ въ значительной степени повиненъ въ томъ уродливомъ, являющемся злой карикатурой на истинную философію природы направленіи, какое приняла натурфилософія Окена. Шеллингъ часто проявлялъ такую быстроту и рѣшительность въ самыхъ парадоксальныхъ сужденіяхъ, которыя грозили отучить его послѣдователей отъ стремленія къ дѣйствительному обоснованію тѣхъ научныхъ положеній, которыя они, съ легкой руки учи-

1) Пробная лекція, прочитанная въ Московскомъ университетѣ 24 октября 1915 года.

теля, устанавливали съ необычайной смѣлостью—одно неожиданнѣе и страннѣе другого. Сплошь да рядомъ самые основные вопросы философіи и науки рѣшались для Шеллинга простой игрой словъ—каламбуромъ. Понятно отсюда, почему такъ легко бросаются въ глаза всѣ основные недостатки мысли Шеллинга и почему его легко критиковать и даже прійти къ совершенно отрицательному отношенію ко всему его творчеству. А между тѣмъ Шеллингъ, внѣ всякаго сомнѣнія, одинъ изъ величайшихъ и гениальнѣйшихъ мыслителей на всемъ протяженіи человѣческой исторіи, и возродившійся въ наши дни интересъ къ нему имѣетъ не только историческій характеръ. Мало того: все болѣе и болѣе выясняются печальныя послѣдствія для нѣмецкой мысли крайней незначительности вліянія философіи послѣдняго періода дѣятельности Шеллинга, оставшейся въ тѣни на ряду съ побѣдившей эту философію въ сознаніи большинства философіей Гегеля, а затѣмъ почти совершенно забытой подъ давленіемъ надвигавшагося позитивистическаго и матеріалистическаго теченія.

Послѣдствія забвенія идей Шеллинга и пренебрежительнаго къ нимъ отношенія рѣзко сказываются въ наши дни. Изученіе развитія философской мысли въ Германіи въ теченіе XIX вѣка позволяетъ сдѣлать одно важное въ смыслѣ принципиальной оцѣнки результатовъ этого процесса наблюденіе. Въ теченіе XIX вѣка въ Германіи все болѣе и болѣе крѣпнуть и получаютъ господство своеобразныя формы идеализма. Этотъ новый идеализмъ по своимъ предпосылкамъ какъ будто сближается съ наиболѣе возвышенными философскими міросозерцаніями, но по своему конкретному рѣшенію проблемъ бытія и долженствованія онъ почти сливается съ матеріализмомъ и моральнымъ релятивизмомъ. Узкій антропоцентризмъ, переходящій въ нетерпимый націонализмъ, — вотъ наиболѣе характерная особенность религиозно-нравственнаго міросозерцанія представителей этого направленія, которое приходится признать въ наши дни господствующимъ въ Германіи. Изученіе исторіи философіи позволяетъ прослѣдить корни этого міросозерцанія въ философіи Гегеля, въ нѣкоторыхъ своихъ тенденціяхъ дѣйствительно походившей на современные формы нѣмецкаго идеализма. Особенно важную роль, конечно, здѣсь сыграло то пониманіе философіи Гегеля, которое усвоили себѣ лѣвые гегельянцы, основывавшіеся однако на несомнѣнно принадлежавшихъ ихъ учителю идеяхъ. Едва ли можно сомнѣ-

ваться въ томъ, что побѣду направленія, о которомъ я только что сказалъ, въ значительной степени предрѣшила неудача философіи Шеллинга, отличавшейся отъ гегельянства большей широтой и свободой романтическаго идеализма.

Въ самомъ дѣлѣ, если мы обратимся къ идеямъ Шеллинга, то насъ поразитъ рѣшительная ихъ противоположность тому теченію, которое въ современной нѣмецкой идеологіи является побѣдившимъ. Какъ бы причудливы, странны и произвольны ни были тѣ или другія построенія Шеллинга, его философія изучаетъ присущимъ ей духомъ универсальности. Поднимая нашу мысль на предѣльные высоты идеальнаго созерцанія, эта философія всегда будетъ служить живымъ источникомъ философскаго вдохновенія для всѣхъ ищущихъ разрѣшенія послѣднихъ и основныхъ вопросовъ бытія.

Но не только проблески геніальныхъ мыслей, часто облеченныхъ въ художественную форму, ставятъ такъ высоко философію Шеллинга. Шеллингъ въ послѣднемъ періодѣ своего творчества, вмѣстѣ съ странными и непріемлемыми соображеніями, выдвинулъ также рядъ исключительно глубокихъ возраженій противъ трансцендентальнаго идеализма, т.-е. какъ разъ того направленія, которое въ современной нѣмецкой философіи можно разсматривать, какъ дающее тонъ.

«Система трансцендентальнаго идеализма», появившаяся въ печати въ мартѣ 1800 года, является, можетъ быть, лучшимъ введеніемъ въ изученіе философіи Шеллинга. Это сочиненіе подводитъ итоги всему первому періоду дѣятельности Шеллинга и въ то же время содержитъ въ себѣ зачатки тѣхъ идей, которыя легли въ основу его послѣдующихъ философскихъ построеній. Въ «Системѣ трансцендентальнаго идеализма» не безъ основанія видятъ синтезъ идей Фихте, которыя послужили первымъ толчкомъ для творчества Шеллинга, и натурфилософіи, къ разработкѣ которой Шеллингъ пришелъ совершенно независимо отъ Фихте, и которая, какъ будто, была прямой противоположностью ученію Фихте. Изъ сказаннаго становится яснымъ значеніе того произведенія, обзору содержанія котораго посвящена настоящая статья.

Но прежде чѣмъ приступать къ этому обзору, остановимся нѣсколько на вопросѣ о томъ, какъ были восприняты и переработаны Шеллингомъ идеи Канта и Фихте, такъ какъ подъ преобладающимъ

вліяніемъ этихъ идей сложилось міросозерцаніе Шеллинга въ первый періодъ его творчества. Много цѣнныхъ указаній на этотъ счетъ можно почерпнуть, между прочимъ, и изъ «Системы трансцендентальнаго идеализма». Необходимо оговориться, что въ мою задачу, конечно, не можетъ входить сколько-нибудь исчерпывающее разсмотрѣніе этого вопроса.

Совершенно такъ же, какъ и Фихте, Шеллингъ исходитъ въ своихъ построеніяхъ изъ философіи Канта. Какъ и Фихте, Шеллингъ видитъ въ критической философіи міросозерцаніе, производящее полнѣйшій переворотъ во всѣхъ нашихъ понятіяхъ. Но кантіанство, по убѣжденію Шеллинга, общему у него съ Фихте, является недодѣланной философіей. Въ немъ есть остатокъ того догматизма, противъ котораго оно борется: это — ученіе о трансцендентныхъ вещахъ въ себѣ. Понявъ идеальность пространства и времени и всѣхъ тѣхъ отношеній, въ которыхъ мы познаемъ вещи, Кантъ и его послѣдователи (особенно послѣдніе) настаивали на реальности какихъ-то независимыхъ отъ нашей мысли и ея формъ вещей, лежащихъ въ основѣ того образа міра, который имманентенъ нашей мысли. Дѣлая такое допущеніе, Кантъ не замѣтилъ, что онъ самъ же отнялъ у себя возможность какъ-либо мыслить объ этихъ вещахъ, настаивая на идеальности пространства и времени и тѣхъ свойствъ и отношеній, которыя мыслятся въ категоріяхъ нашего ума: количества, качества, субстанціальности, причинности, взаимодѣйствія, возможности, дѣйствительности и необходимости. Въ самомъ дѣлѣ, что останется отъ какой бы то ни было реальности, если отнять у нея всѣ эти опредѣленія?

Упорно стремясь сохранить въ своей системѣ остатокъ догматизма, ученіе о вещахъ въ себѣ, Кантъ, по убѣжденію великихъ идеалистовъ начала XIX вѣка: Фихте, Шеллинга и Гегеля, совершенно упустилъ изъ виду, что его собственная система открыла иную реальность, прямо противоположную реальности косныхъ и мертвыхъ вещей въ себѣ догматической философіи, — реальность нашей живой творческой мысли, порождающей въ себѣ все познаваемое. Критицизмъ, пришедшій къ пониманію несостоятельности понятія вещей въ себѣ и ненужности допущенія ихъ существованія, неизбѣжно долженъ признать дѣйствительность мысли за единственную и абсолютную дѣйствительность. Однако Целлеръ справедливо указываетъ, что Шеллингъ

придя къ пониманію необходимости этого вывода, съ самаго начала своего творчества съ гораздо большей рѣшительностью, чѣмъ Фихте, настаивалъ на отличіи абсолютной, творческой мысли, абсолютнаго я, мышленію котораго имманентна вся дѣйствительность, отъ я конечнаго, эмпирической личности того или другого человѣка. Конечное эмпирическое я, человѣческое я, зависимое въ своемъ бытіи отъ вещей, совершенно такъ же создано въ мышленіи безконечнаго я, какъ и эти вещи, или внѣшняя природа, зависимость отъ которой чувствуетъ ограниченное человѣческое существо. Въ этомъ смыслѣ реальность природы совершенно такова же, какъ и реальность конечныхъ человѣческихъ душъ. Отсюда понятно, почему Шеллингъ горячо протестовалъ противъ отождествленія идеализма трансцендентальнаго съ идеализмомъ субъективнымъ. И въ природѣ, и въ человѣческомъ духѣ живетъ и воплощается одинъ и тотъ же абсолютный принципъ—безконечное я, ищущее познанія и реализаціи своей сущности. «Мертвые, лишеныя сознанія продукты природы,—говоритъ Шеллингъ,—только неудачныя попытки природы рефлексировать самое себя, сама же такъ называемая мертвая природа—вообще есть только несозрѣвшій интеллектъ (Intelligenz), почему въ ея явленіяхъ и проглядываетъ еще бессознательно ихъ интеллектуальный характеръ»¹).

Отмѣчу тутъ же чрезвычайно важную особенность пониманія этой мысли Шеллингомъ. Согласно тому ученію, которое онъ развиваетъ въ «Системѣ трансцендентальнаго идеализма», вся дѣйствительность—и природная и дѣйствительность человѣческихъ душъ—дана въ мышленіи абсолютнаго я и есть не что иное, какъ порожденіе творческихъ силъ этой абсолютной мысли. Но сама эта абсолютная мысль не есть, по взгляду Шеллинга, какая-либо сущность, трансцендентная феномену природы и конечныхъ человѣческихъ душъ. Шеллингъ твердо держится принципа трансцендентальнаго идеализма, согласно которому—быть и мыслиться существующимъ—совершенно одно и то же. Поэтому, признавая идеальность природы и конечныхъ душъ, Шеллингъ весьма далекъ отъ иллюзіонизма, безспорно свойственнаго кантовской философіи. Жизнь и творчество абсолютнаго

¹) System des transzendentalen Idealismus (Werke Abt. I, Bd. III, стр. 341, нов. изд. въ 3-хъ томахъ: т. 2, стр. 15).

духа тождественны съ тѣми формами, въ которыхъ духъ себя созерцаетъ, т.-е. съ явленіями природной жизни и съ тѣми или другими моментами жизни конечныхъ духовъ. *Творчество абсолютнаго я и созерцаніе абсолютнымъ я своего творчества—совершенно одно и то же.* Безъ усвоенія этой мысли Шеллинга остается непонятной вся его натурфилософія и тотъ способъ, какимъ натурфилософія примирялась въ его ученіи съ идеями Фихте. Не будетъ искаженіемъ мыслей Шеллинга, если мы скажемъ, что абсолютный духъ, мыслящій себя на опредѣленной стадіи природнаго процесса какъ электричество или магнетизмъ, и есть тогда въ извѣстномъ смыслѣ только электричество или магнетизмъ.

Впослѣдствіи я вернусь къ этой мысли и укажу всѣ противорѣчія и парадоксальные выводы, которые она за собой влечетъ. Сейчасъ же я остановлюсь еще на двухъ важныхъ мысляхъ, лежащихъ въ основѣ всей концепціи трансцендентальнаго идеализма.

Мы уже знаемъ, что принципомъ бытія является безконечная творческая мысль, осуществляющаяся въ тѣхъ формахъ природнаго и разумнаго бытія, въ которыхъ эта мысль себя созерцаетъ, и что реальность абсолютнаго и тѣ образы, въ которыхъ эта реальность дана его созерцанію, тождественны. Спрашивается, откуда же тогда конечность и ограниченность формъ природнаго бытія, откуда сознаваемая нами конечность нашего чело-вѣческаго духа? Или иными словами: какъ примирить безконечность творческой мощи и дѣятельности абсолютнаго съ конечностью, присущей тѣмъ формамъ, въ которыхъ оно само себя созерцаетъ? Шеллингъ находитъ выходъ изъ этого затрудненія въ соображеніи, что я конечно только потому, что созерцаетъ себя такимъ, но что въ этомъ созерцаніи себя конечнымъ оно становится безконечнымъ, созерцая себя какъ безконечное становленіе—*Werden*: становленіе безконечнымъ возможно только какъ безконечное преодоленіе границы, и поэтому самая конечность и постоянный выходъ изъ нея являются для я, по взгляду Шеллинга, условіемъ осуществленія его безконечной сущности¹⁾.

Я уже нѣсколько разъ употребилъ выраженіе «созерцаніе» въ примѣненіи къ способу самопознанія, свойственному абсолютному я. Здѣсь мы встрѣчаемся опять съ одной изъ основныхъ идей

¹⁾ Syst. des tr. Idealismus (Werke, отд. I, т. 3, стр. 383; или нов. изд. (Auswahl in 3 Bänden), т. 2, стр. 57).

Шеллинга. Какъ извѣстно, Кантъ утверждалъ, что интеллектуальное созерцаніе никогда не можетъ быть органомъ и методомъ нашего познанія. Интеллектуальное созерцаніе возможно только для того ума, который своимъ мышленіемъ о вещахъ создаетъ познаваемыя вещи. И вотъ, по взгляду Фихте и Шеллинга, Кантъ не замѣтилъ, что его трансцендентальный идеализмъ служитъ лучшимъ основаніемъ для признанія интуитивнаго характера нашего мышленія. Въ самомъ дѣлѣ, если быть значить мыслиться существующимъ, и если, поэтому, бытіе абсолютнаго я осуществляется въ тѣхъ формахъ, въ которыхъ оно созерцаетъ свое бытіе,—въ образахъ природной дѣйствительности и въ конечныхъ интеллектахъ, во всемъ богатствѣ и многообразіи ихъ внутренней жизни,—то не присутствуетъ ли во всѣхъ процессахъ дѣйствительности и во всемъ познаваемомъ самомышленіе абсолютнаго я, своимъ творчествомъ создающее предметы познанія и въ этомъ же самомъ творествѣ ихъ познающее? Понятіе интеллектуальнаго созерцанія становится основнымъ въ философіи Фихте и Шеллинга, и задача философской системы опредѣляется ими, какъ изображеніе пути, который проходится абсолютнымъ я въ процессѣ его интеллектуальнаго самосозерцанія. Посмотримъ, какъ представляется Шеллингу этотъ путь.

Я уже указывалъ, что природа характеризуется Шеллингомъ какъ еще не достигшій самосознанія духъ. Формы природнаго бытія, въ глазахъ Шеллинга,—только неудавшіяся попытки духа подняться до ступени пониманія своей истинной сущности. Эта ступень доступна духу только съ того момента, когда онъ въ состояніи отрѣшиться отъ формъ природной жизни, когда онъ, оторвавшись отъ этихъ формъ, начинаетъ жить въ своей внутренней, идеальной стихіи. Достигнувъ этой высшей ступени, духъ начинаетъ сознательно воспроизводить то, что совершенно имъ было въ состояніи безсознательности. Слѣпое творчество духа въ природѣ становится зрячимъ въ процессѣ рефлексіи на самого себя, на свое воплощеніе въ природныхъ реальностяхъ. Такимъ образомъ, тотъ процессъ сознательнаго творческаго самопознанія духа, ступени котораго изображаетъ Шеллингъ въ «Системѣ трансцендентальнаго идеализма», по существу тождественъ съ творчествомъ духа въ природѣ и отличается отъ него тѣмъ, что полнѣе и совершеннѣе выражаетъ сущность и смыслъ моментовъ природнаго бытія.

Первая ступень, на которой «Система трансцендентального идеализма» застаётъ духъ,—ощущеніе, т.-е. та граница, которую духъ бессознательно поставилъ своему творчеству. Благодаря ощущенію — *Empfindung* — духъ находитъ себя — *findet sich*, — поясняетъ игрой словъ свою мысль Шеллингъ. Но ощущение только первая стадія самочувствія духа. Духъ возвышается надъ поставленной имъ самому себѣ границей, и въ новомъ актѣ бессознательнаго творчества восходитъ отъ ощущенія къ созерцанію внѣшняго предмета, облекая ощущенія въ формы пространства и времени и внося въ нихъ идеальныя связи, категоріи. Здѣсь Шеллингъ вплотную подходитъ къ идеямъ Канта и Фихте и описываетъ весь этотъ процессъ, строго слѣдуя примѣру своихъ учителей. Только противопоставивъ себѣ внѣшній міръ,—міръ, развернутый въ пространствѣ и времени, прикрѣпленный къ матеріальному субстрату и связанный закономъ причинности и взаимодействія частей, духъ достигаетъ истиннаго самочувствія и познаетъ себя на ряду съ природными внѣшними реальностями въ качествѣ опредѣленнаго ограниченнаго интеллекта. На этой ступени духъ пріобрѣтаетъ вторую ограниченность, снимающую первую, т.-е. ту, которую духъ положилъ въ себѣ въ ощущеніи. Теперь духъ можетъ возвыситься и надъ положенной имъ въ творческомъ созерцаніи границей и подняться на новую ступень— ступень рефлексіи. Въ рефлексіи духъ перестаетъ сознавать себя только зависимымъ отъ внѣшняго міра, а понимаетъ себя какъ творческій источникъ своихъ актовъ, направленныхъ на познаніе природы. Теперь духъ дѣйствительно отрѣшается отъ формъ природнаго бытія, въ которыя онъ дотолѣ былъ всецѣло погруженъ, и способенъ сознать себя, какъ самоопредѣляющуюся къ дѣйствию силу, т.-е. какъ нравственную волю, повинующуюся автономному закону.

Въ періодъ, слѣдующій за стадіей рефлексіи, духъ поднимается изъ міра природы въ область нравственнаго порядка и заканчиваетъ циклъ своего чисто-теоретическаго развитія.

Ощущеніе, творческое созерцаніе и рефлексія—таковы три потенціи, которыя нашла въ духѣ теоретическая философія трансцендентальнаго идеализма. Посмотримъ, какъ раскрываются эти потенціи въ природномъ бытіи, которое въ своемъ развитіи претворяется въ сознающей себя духъ.

Двѣ изначала присущія абсолютному я силы: сила, влекущая

его къ осуществленію его безконечной природы, и сила, противодѣйствующая первой, источникъ тѣхъ границъ, которыя полагаютъ въ себѣ я, рефлектируя свою сущность, воплощаются въ природномъ процессѣ въ качествѣ силъ отталкиванія и притяженія, основныхъ силъ матеріальной субстанции. Выраженіемъ равновѣсія этихъ противоборствующихъ другъ другу силъ является, по Шеллингу, сила тяготѣнія. Такъ реализуется въ природѣ первое самоограниченіе духа. Формы продуктивнаго созерцанія осуществляются въ природѣ черезъ распространеніе создавшейся путемъ самоограниченія абсолютнаго я матеріальной энергіи по тремъ измѣреніямъ пространства. При этомъ Шеллингъ пытается показать, что тремъ измѣреніямъ пространства соотвѣтствуютъ выводимыя имъ діалектическимъ путемъ изъ понятія матеріи силы: магнетизмъ, электричество и химизмъ.

Магнетизмъ, линейно распространяющаяся сила, создаетъ первое измѣреніе пространства, электричество, распространяющееся по поверхности,—второе измѣреніе, и, наконецъ, химизмъ, начало взаимнаго проникновенія тѣлъ, рассматривается Шеллингомъ какъ принципъ трехмѣрной тѣлесности. Тройственность этихъ основныхъ силъ синтезируется, далѣе, въ гальванизмъ, четвертой категоріи физики. Такъ строится абсолютнымъ я матеріальная природа. Мыслимыя въ категоріяхъ нашего ума отношенія вносятъ порядокъ и связность въ заполняющую трехмѣрное пространство энергію матеріальнаго міра и образуютъ изъ нея стройный космосъ, способный предстать нашему я, какъ равноправное съ нимъ не-я.

Я не буду долѣе останавливаться на всѣхъ этихъ странныхъ конструкціяхъ Шеллинга: несостоятельность ихъ слишкомъ очевидна. Для насъ важнѣе самая неизбѣжность для Шеллинга предаваться такого рода фантастическимъ предположеніямъ, неизбѣжность, вытекающая изъ самаго принципа его трансцендентальнаго идеализма, согласно которому, какъ я указывалъ, Шеллингъ ставилъ знакъ равенства между понятіями быть и мыслиться существующимъ. Послѣдовательно проводя этотъ взглядъ, Шеллингъ совершенно отрицалъ различіе между актами мысли и тѣми идеальными содержаніями, на которыя акты направлены. Отрицаніе такого различія позволяло Шеллингу отождествлять образы матеріальнаго міра съ тѣми актами нашего я, черезъ которые и въ которыхъ мы представляемъ себѣ эти образы. Ко-

нечно, такое отождествленіе абсолютно неосуществимо, и всякая попытка провести его до конца рухнет. Однако Шеллингу ничего не оставалось, какъ итти по разъ избранному пути, и вся натурфилософская часть «Системы трансцендентальнаго идеализма» представляется, какъ совершенно безнадежная попытка установить не только полный параллелизмъ, но и внутреннее тожество между двумя въ существѣ своемъ совершенно несравнимыми рядами: между моментами и факторами природной дѣйствительности и внутренними актами нашего я, познающаго природу... «Я, строя матерію, строить само себя»,—говоритъ Шеллингъ¹⁾, и въ этой фразѣ выражаетъ основную мысль своей натурфилософіи во всей ея несостоятельности.

Въ качествѣ послѣдняго воплощенія абсолютнаго въ природѣ Шеллингъ разсматриваетъ принципъ организациі. Организмъ, въ живомъ круговоротѣ своего бытія имѣющей себя и исходной и конечной точкой своей дѣятельности, есть живое и совершеннѣйшее осуществленіе я, съ его дѣятельностью, исходящей изъ я, какъ изъ своего центра, и къ я возвращающейся. Въмѣстѣ съ тѣмъ организациа есть та почва, на которой надъ міромъ природы вырастаетъ міръ нравственныхъ отношеній. Такимъ образомъ, циклъ природнаго развитія и процессъ эволюціи теоретическаго разума совпадаютъ и въ ихъ конечныхъ пунктахъ.

Вышедшее изъ сферы природы и оторвавшееся отъ нея въ нѣкоторой «трансцендентальной абстракціи» абсолютное я осуществляетъ теперь свою природу какъ нравственная воля, повинующаяся долгу въ формѣ категорическаго императива. Здѣсь мы снова попадаемъ въ кругъ идей Фихте. Шеллингъ раскрываетъ идеалы своей этики, какъ индивидуальной, такъ и социальной. Онъ набрасываетъ планъ развитія человѣческой исторіи, вплоть до того момента, когда, наконецъ, наступитъ въ исторіи примиреніе свободы и необходимости въ грядущемъ царствѣ духа. «Когда начнется этотъ періодъ,—говоритъ Шеллингъ,—мы не можемъ сказать. Но когда наступитъ этотъ періодъ, тогда будетъ и Богъ»²⁾).

¹⁾ Syst. d. tr. Id. (Werke, I отд. т. 3, стр. 452. Нов. изд. въ 3-хъ т., т. 2, стр. 126).

²⁾ Svst. d. tr. Id. (Werke, отд. I, т. 3, стр. 604. Нов. изд. въ 3-хъ тт., т. 2 стр. 278).

Но и въ качествѣ нравственной воли абсолютное я не находить окончательнаго выраженія своей истинной сущности. Безсознательное, необходимое творчество я подавлено и подчинено въ сферѣ морали творчествомъ сознательнымъ, свободнымъ. Истинная гармонія между свободой и необходимостью возможна только въ сферѣ красоты, въ творествѣ которой дѣйствуютъ, какъ равноправныя, свобода и необходимость. Поэтому высшей ступеню интеллектуальнаго самосозерцанія для абсолютнаго я является созерцаніе эстетическое, созерцаніе себя въ красотѣ. «Искусство,—говоритъ Шеллингъ,—есть высочайшее явленіе для философа именно потому, что оно какъ бы раскрываетъ ему Святая Святыхъ, гдѣ въ вѣчномъ и первоначальномъ единствѣ, въ единомъ пламени, пылаетъ то, что разобщено въ природѣ и исторіи, и что вѣчно должно бѣжать одно отъ другого въ жизни и дѣятельности, а также и въ мышленіи. Взглядъ на природу, который искусственно создаетъ себѣ философъ, въ искусствѣ оказывается первоначальнымъ и естественнымъ. То, что мы называемъ природой, есть поэма, содержаніе которой закрыто для насъ таинственными, чудесными письменами. Однако загадка раскрылась бы, если бы мы увидѣли въ ней Одиссею духа, который, чудесно обманываясь и ища себя, бѣжитъ отъ самого себя. Въ самомъ дѣлѣ, смыслъ міра виденъ сквозь чувственную оболочку его, какъ смыслъ словъ доступенъ намъ черезъ ихъ звуки, какъ видна сквозь полупрозрачный туманъ страна фантазіи, въ которую мы стремимся»¹).

Таково, въ самыхъ общихъ чертахъ, содержаніе «Системы трансцендентальнаго идеализма». Легко замѣтить значительную шаткость и неопредѣленность всей концепціи Шеллинга, ея какъ бы переходный характеръ. Дѣйствительно, «Система трансцендентальнаго идеализма» не только подводитъ итогъ предпринятой Шеллингомъ разработкѣ трансцендентальнаго идеализма, она указываетъ на скорый выходъ Шеллинга изъ этого направленія, на скорый разрывъ съ нимъ.

Шеллингъ пытается провести чисто-имманентный взглядъ на познаніе, пытается отождествить понятія быть и мыслиться существующимъ. Но какъ плохо проводится имъ такое пониманіе

¹ Syst. d. tr. Id. (Werke, I отд., т. 3, стр. 628. Нов. изд. т. 2, стр. 302).

познанія! Какъ противорѣчить этому взгляду ученіе о безсознательномъ творествѣ я, которое своими актами незамѣтно для себя создаетъ образы дѣйствительности, ничего общаго съ этими актами не имѣющіе, не могущіе даже быть ихъ символами! А между тѣмъ трансцендентальный идеализмъ Шеллинга требуетъ, чтобы акты я и тѣ созерцанія, на которыя акты направлены, были совершенно тождественны. вмѣсто такого тождества мы видимъ непроходимую пропасть. Абсолютное я, вмѣсто того, чтобы осуществляться въ своихъ созерцаніяхъ, оказывается всецѣло трансцендентнымъ имъ. Трансцендентнымъ остается оно даже тогда, когда въ своихъ созерцаніяхъ оно раскрываетъ свои высшія потенціи: и въ эстетическомъ созерцаніи характеръ познанія остается символическимъ, м. б., даже болѣе символическимъ, чѣмъ гдѣ бы то ни было.

Шеллингу оставался только одинъ способъ сохранить принципъ трансцендентальнаго идеализма, принципъ тождества бытія и мышленія: онъ долженъ былъ стать на точку зрѣнія, близкую къ міросозерцанію элейцевъ. И Шеллингъ фактически пошелъ по этому пути. Въ слѣдующихъ за «Системой трансцендентальнаго идеализма» произведеніяхъ Шеллингъ признаетъ символическій и неадекватный характеръ знанія всего конечнаго, а самое конечное бытіе, какъ природное, такъ и духовное, объявляетъ всецѣло призрачнымъ. На время Шеллингъ становится на точку зрѣнія акосмизма и пытается растворить всю дѣйствительность въ неподвижномъ и тождественномъ самому себѣ абсолютномъ.

Но такой взглядъ не могъ долго владѣть мыслью Шеллинга. Живой умъ его, воспріимчивый къ ирраціональной стихіи сущаго, заставилъ его передѣлать свои взгляды въ новомъ направленіи. Послѣдній періодъ творчества Шеллинга посвященъ разработкѣ философіи, которую онъ характерно называетъ «*трансцендентальнымъ реализмомъ*» и этимъ обозначаетъ ея противоположность философіи перваго періода, *трансцендентальному идеализму*, съ которымъ мы познакомились. Безконечное богатство и таинственность сущаго, только частично доступнаго нашей мысли и при этомъ доступнаго по преимуществу въ знаніи символическомъ, гадательномъ—такова тема, разработкѣ которой посвящены труды послѣдняго періода творчества Шеллинга. Это признаніе ирраціональной стихіи бытія, его неизмѣримой мощи

и богатства, съ котрымъ безильна справитья наша мысль, родитъ Шеллинга съ другимъ философомъ-романтикомъ, труды котораго въ наши дни по преимуществу приковываютъ къ себѣ вниманіе философовъ. Я имѣю въ виду современнаго намъ мыслителя, Анри Бергсона, глубокия интуиціи котораго, повидимому, готовятъ новый періодъ философскаго творчества.

А. Огневъ.

Философія Джоберти ¹⁾).

3. Нѣкоторыя приложенія идеальной формулы.

XVI:

Для ясности дальнѣйшаго изложенія, я напому въ нѣсколькихъ словахъ ходъ предыдущаго разсужденія.

Въ поискахъ преодолѣнія психологизма Джоберти опредѣлили свою задачу, какъ отысканіе *Перваго философскаго*. Въ виду того, что Первое философское, какъ тожество бытія и мысли, какъ единство субъекта и объекта, должно содержать въ себѣ три момента: т.е. быть причастнымъ міру божественно Сушаго, во-первыхъ, быть причастнымъ міру человѣческой мысли, во-вторыхъ, и въ то же время быть проникнутымъ безусловнымъ единствомъ и безусловною объединенностью въ себѣ, то задача отысканія Перваго философскаго была понята Джоберти, какъ опредѣленіе первичнаго *сужденія*, отвѣчающаго всѣмъ предъявленнымъ требованіямъ, и это первичное сужденіе было названо Джоберти *идеальной формулою*. Послѣдняя по тщательномъ изслѣдованіи была опредѣлена въ трехъ словахъ и въ трехъ идеяхъ: *Сущее творитъ существующее*. Возникшее ранѣе ученіе въ сверхразумномъ, впервые изложенное Джоберти въ *Теоріи сверхъестественнаго*, играло въ процессѣ построенія формулы лишь вспомогательную и разъясняющую роль. Оно освѣтило точный смыслъ идеи творенія, окончательно сформировавшей организмъ идеальной формулы. Съ разъясненіемъ идеи творенія и связанныхъ съ нею трудностей идеальная формула опредѣлилась во всей своей полнотѣ.

¹⁾ См. «Вопр. филос. и псих.», кн. 129.

Поэтому дальнѣйшее изложеніе не прибавляетъ ничего новаго къ идеальному смыслу формулы. Оно стремится уже не расширить и не углубить этотъ смыслъ, а связать его тѣсно и неразрывно съ планомъ человѣческой мысли, введя его плодотворнымъ моментомъ въ разрѣшеніе спорныхъ типическихъ вопросовъ человѣческой философіи и показавъ, что эти вопросы неразрѣшимы безъ помощи идеальной формулы. Этимъ самымъ косвенно дается вторая, если можно такъ выразиться, «прагматическая» провѣрка формулы. Если первая чисто діалектическая провѣрка показала, что идеальная формула во всѣхъ своихъ моментахъ тождественна по смыслу съ первичнымъ божественнымъ сужденіемъ *Сущее есть* и потому столь же достовѣрна и аподиктична, какъ и оно, — то эта вторая «прагматическая» провѣрка ищетъ установить интеллектуальную *плодотворность* идеальной формулы и ея практическую необходимость во-первыхъ, въ высшихъ и наиболѣе острыхъ вопросахъ гносеологіи и онтологіи, во-вторыхъ, въ принципиальной и философской организаціи всей совокупности человѣческаго знанія.

Обѣ задачи, какъ увидимъ, тѣсно связаны между собой. Мы начнемъ сейчасъ съ разрѣшенія первой задачи, т.-е. съ приложенія идеальной формулы къ тѣмъ вопросамъ гносеологіи и онтологіи, которые Джоберти справедливо считаетъ вершинными и наиболѣе жгучими.

Понятіе существованія, составляющее второй членъ идеальной формулы и получающее въ ней онтологическое разъясненіе, естественно приводитъ Джоберти къ пересмотру основного идеологического усмотрѣнія Розмини и къ новому освѣщенію столь хорошо поставленнаго Розмини основного идеологического вопроса. Свообразнымъ разъясненіемъ происхожденія идеи существованія идеальная формула даетъ возможность намѣтить въ основной проблемѣ гносеологіи такъ, какъ она сформулировалось въ итальянской философіи начала XIX столѣтія, новые пути и притомъ положительнаго, а не отрицательнаго только характера.

Спеціальный вопросъ о происхожденіи идеи существованія связанъ съ общимъ вопросомъ о происхожденіи всѣхъ идей вообще. Коренной недостатокъ философовъ, занимавшихся разрѣшеніемъ послѣдняго вопроса, по мысли Джоберти, заключается въ томъ, что они не сумѣли оставить торной дороги новоевропейскаго психологизма. Они хотѣли быть только психоло-

гами, «въ то время, какъ нѣтъ ни одного сколько нибудь важнаго вопроса въ психологіи, который бы не требовалъ для полнаго разрѣшенія своего онтологическихъ данныхъ. Если психологъ хочетъ полностью познать факты, съ коими ему приходится имѣть дѣло, онъ долженъ прибѣгнуть къ предшествующимъ синтезамъ, о коихъ сообщить ему можетъ лишь наука онтологическая»¹⁾).

Современные психологи, изслѣдуя вопросъ о происхожденіи идей, всѣ согласны въ томъ, что одни идеи происходятъ отъ другихъ путемъ порожденія (per via di generazione). Последнее предполагаетъ предсуществованіе порожденнаго въ порождающемъ и исключаетъ возможность возникновенія изъ ничего. Поэтому оно есть не что иное, какъ эманация, благодаря коей то, что было имплицировано въ какой-нибудь вещи, эксплицируется и начинаетъ существовать отъ себя. Утвержденіемъ, что одно понятіе порождаетъ другое, обыкновенно хотятъ сказать, что интегральный элементъ одного изъ нихъ содержится въ другомъ. При этомъ одни изводятъ всѣ идеи изъ чувствъ, другіе, правильно оспаривая подобное изведеніе, утверждаютъ, что идеи могутъ породиться лишь идеями, и расходятся между собой въ различномъ опредѣленіи количества и качества первичныхъ и несводимыхъ далѣе понятій. Въ этомъ второмъ рядѣ мыслителей Розмини занимаетъ радикальное положеніе. Онъ устанавливаетъ лишь одну первичную идею, идею сущаго, но и онъ въ духѣ ново-европейскаго психологизма всѣ другія идеи производитъ отъ идеи сущаго путемъ порожденія²⁾).

Насколько Джоберти согласенъ, во-первыхъ, съ отрицаніемъ сенсуалистическаго объясненія происхожденія идей и, во-вторыхъ, съ утвержденіемъ единаго источника всей идеальной стороны нашего познанія, источника, который онъ вмѣстѣ съ Розмини видитъ въ единой идеѣ сущаго, настолько же онъ возстаетъ противъ характера происхожденія всѣхъ понятій изъ единой первичной идеи или изъ нѣсколькихъ первичныхъ идей, допускаемаго вторымъ рядомъ мыслителей и въ частности Розмини. Для него представляется совершенно несомнѣннымъ фактомъ, что мы обладаемъ *большимъ* числомъ понятій, которыя совершенно отличны отъ тѣхъ чувственныхъ элементовъ, съ которыми они

¹⁾ II, 99.

²⁾ II, 99—100.

соединяются ¹⁾). Поэтому предпріятіе Розмини, пытавшагося вывести всю совокупность идей человѣческаго разума изъ единой идеи возможнаго сущаго при посредствѣ комбинированія ея съ чувственными данными, представляется Джоберти чрезвычайно искусственнымъ. Никакими усиліями нельзя свести къ единству такія понятія какъ: субстанція, причина, дѣйствіе и т. д. Ибо различія между ними носятъ характеръ интеллектуальный и однимъ привнесеніемъ чувственныхъ моментовъ объяснены быть не могутъ. Это станетъ еще яснѣе, если мы перейдемъ въ область «порожденія идеальнаго» (*generazione ideale*). У насъ есть идеи единства, безконечности, вѣчности, святости и т. п. Онѣ ни въ какомъ случаѣ не содержатся въ простой идеѣ Сущаго и въ то же время не раздѣльны съ нимъ и не отдѣлимы отъ него²⁾). Нераздѣльность не есть тожество, ибо не исключаетъ различенія, по крайней мѣрѣ умственного. «Сущее, какъ оно дано намъ въ интуиціи, несомнѣнно едино, безконечно, вѣчно, безгранично, свято, и обладаетъ всѣми совершенствами, которыя называются аподиктическими, моральными и метафизическими, ибо на нашъ взглядъ оно есть подлинный конкретъ, носящій въ себѣ идеальный синтезъ; и тѣмъ не менѣе каждое изъ названныхъ понятій можетъ быть различено въ процессѣ разсужденія отъ отвлеченной идеи Сущаго возможнаго, взятаго безъ дальнѣйшихъ опредѣленій, какъ у Розмини... Понятіе Сущаго есть центръ, къ которому сходятся лучами другія понятія, составляющія какъ бы секторы какого-то безграничнаго круга или безконечнаго многоугольника. Понятіе Сущаго безусловно просто и тѣмъ не менѣе неразрывно связано съ множествомъ понятій, образующихъ совершенное единство и распадающихся на множество лишь въ нашемъ умѣ и въ отношеніи Сущаго къ существующему. Если взять понятіе Сущаго со всѣмъ множествомъ понятій, его сопровождающихъ, то понятія эти логически могутъ быть выведены изъ него только потому, что *уже* содержатся въ его воззрительной идеѣ, и въ такомъ случаѣ нашъ умъ имѣетъ дѣло съ идеєю сложною, а не простою, что розминіанцами не было замѣчено; и это выведеніе не можетъ быть названо въ собственномъ смыслѣ «порожденіемъ»³⁾).

¹⁾ II, 100.

²⁾ II, 101.

³⁾ II, 101—102.

XVII.

Но какимъ же образомъ могутъ выводиться идеи, если путь «порожденія» отвергается?

По мнѣнію Джоберти всѣ идеи должны быть раздѣлены на два большихъ класса, изъ коихъ первый обнимаетъ всѣ понятія безусловныя и необходимыя, относящіяся къ Сущему, какъ таковому; второй классъ охватываетъ всѣ понятія относительныя и случайныя, относящіяся къ существующему. И тотъ и другой рядъ понятій связывается такимъ образомъ съ нѣкимъ единымъ, кореннымъ и главнымъ понятіемъ. Въ первомъ ряду кореннымъ понятіемъ будетъ Сущее, во второмъ—существующее. Природа этихъ двухъ понятій была достаточно уже выяснена въ предыдущемъ. Поэтому идеологическій вопросъ распадается на слѣдующіе три вопроса: 1) Какимъ образомъ безусловныя понятія выводятся изъ идеи Сущаго? 2) Какимъ образомъ съ тою же идеею связываются понятія относительныя? 3) Такъ какъ относительныя понятія связаны съ идеею существованія, то спрашивается, не происходятъ ли относительныя понятія изъ идеи существованія, какъ бы посредствующей между ними и Сущимъ, и если это такъ, то какимъ образомъ нужно представлять это происхожденіе? ¹⁾

Сущее, отвѣчаетъ Джоберти на первый вопросъ, само по себѣ постижимо; кромѣ того, Сущее, какъ оно открывается въ интуиціи, реально и абсолютно. И въ то же время духъ человѣческій воспринимать постижимое въ Сущемъ лишь совмѣстно съ вѣрой въ Его сверхпостижимость, которая, оставаясь темной, тѣмъ не менѣе столь же реальна, какъ и «свѣтлая» сторона, называемая постижимой. Объективный элементъ, по отношенію къ разуму нашему называемый сверхпостижимымъ, въ порядкѣ онтологическомъ, т.-е. въ отношеніи къ Сущему, называется сущностью. Сущность это то, что реально и въ то же время недоступно мысли въ вещахъ. Въ такомъ случаѣ необходимо прійти къ заключенію, что всѣ свойства Сущаго, т.-е. всѣ понятія перваго класса, рождаются изъ непостижимой сущности Сущаго, образуя совершенное единство съ нею, и въ этомъ случаѣ можно говорить въ подлинномъ смыслѣ о «порожденіи». Но это «порожде-

¹⁾ II, 102.

ніе» недоступно для человѣческой мысли. Абсолютный принципъ, лежащій въ его основѣ, есть не понятіе Сушаго, у насъ имѣющееся, а его сверхразумная сущность, отъ насъ вовсе скрытая. Для разума, который могъ бы проникнуть въ сущность Сушаго, всѣ безусловныя понятія въ родѣ вѣчности, единства, безконечности и т. п. входили бы органическими моментами въ само Сушее; для насъ онѣ даны въ раздѣльности и не выводимы изъ нашего понятія Сушаго. Понятіе Сушаго, данное намъ *вмѣстѣ* съ другими безусловными понятіями, образуетъ первичный синтезъ нашей интуиціи, являющейся истиннымъ откровеніемъ. Различныя «дозы» (*porzioni*) идеальнаго синтеза вполетены неразрывно во всѣ безусловныя понятія, хотя передъ нашимъ сознаніемъ послѣднія представляютъ множество, но онтологически они сводятся къ единству, при чемъ способъ и характеръ сліянія множества въ единствѣ закрыты отъ насъ непостижимостью сущности. Вслѣдствіе этого отвѣтъ на первый вопросъ Джоберти окончательно формулируетъ такъ: «безусловныя понятія происходятъ изъ идеи Сушаго не путемъ порожденія или творенія, а путемъ простой логической зависимости» ¹⁾.

Второй вопросъ—о происхожденіи относительныхъ понятій изъ идеи Сушаго—Джоберти разрѣшаетъ ссылкой на параллелизмъ двухъ порядковъ: порядка дѣйствительности и порядка познанія. Реальность мы познаемъ настолько, насколько ее воспринимаемъ, хотя воспріятіе это не цѣлостно и не совершенно. Въ порядкѣ дѣйствительности вещи относительныя обязаны своимъ существованіемъ Сушему безусловному, поскольку онѣ вызываются изъ небытія Его творческимъ актомъ. Если поэтому наша интуиція вещей существующихъ, созерцающая ихъ въ переходѣ отъ небытія къ бытію, соотвѣтствуетъ ихъ природѣ и сущности, тогда и наше понятіе о нихъ, т.-е. всѣ относительныя понятія, должны быть результатомъ не порожденія, а творенія. Еслибъ относительныя понятія были *порождены* Идеєю въ ея субъективности, изъ этого слѣдовало бы, что и вещи, имъ соотвѣтствующія, тоже порождены Сушимъ, а не сотворены; другими словами, доктрина «порожденія» приводитъ къ пантеизму въ томъ или другомъ видѣ. Психологизмъ своей привычкой исходить изъ чувственныхъ данныхъ внутренняго или внѣшняго опыта, обособленно

¹⁾ II, 102—103.

взятыхъ и этимъ вырванныхъ изъ ихъ подлинной метафизической среды, открывающей ихъ «становящейся» характеръ, испортилъ основные методы идеологическихъ изысканій и неизбежно привелъ къ той пантеистической quasi-онтологіи, которая «царить среди германцевъ»¹⁾. Итакъ, и «относительныя понятія въ ихъ субъективности происходятъ отъ идеи Сущаго не путемъ порожденія, а путемъ творенія»²⁾.

Третій вопросъ разрѣшается въ томъ же духѣ, что и первый. Всѣ относительныя понятія логически предполагаютъ понятіе существованія. Понятіе существованія заключаетъ въ себѣ лишь *общее* отношеніе сотвореннаго къ несотворенной творческой причинѣ и не содержитъ въ себѣ тѣхъ частныхъ моментовъ, которыми относительныя понятія различаются между собою. Такъ, напр., разница между вторичной субстанціею и вторичной причиною или между качествомъ и дѣйствіемъ, не выводима изъ простаго понятія существованія. Корень этихъ различныхъ понятій, а также реальностей, имъ соотвѣтствующихъ, есть *сущность* существующаго, каковая сущность столь же недоступна мысли, какъ и сущность Сущаго. «Еслибъ мы были въ состояніи проникнуть въ сущность существующаго,—говоритъ Джоберти въ параллель съ высказанною выше мыслью—мы могли бы изъ нея вывести всю совокупность относительныхъ идей. Если мы не можемъ этого фактически сдѣлать, то отъ этого существо дѣла не мѣняется». Поэтому свой отвѣтъ на третій вопросъ Джоберти формулируетъ такъ: «Относительныя понятія происходятъ изъ идеи существованія не путемъ порожденія или произведенія, а путемъ простой логической зависимости»³⁾.

Это разрѣшеніе идеологической проблемы, намѣченное лишь въ общихъ чертахъ, совпадаетъ по существу съ глубокомысленнымъ принципомъ Вико: «Въ Богѣ Истина обращена ad intra рожденіемъ, ad extra—твореніемъ»⁴⁾. «Божественное происхожденіе идей,—говоритъ Джоберти,—осуществляется путемъ порожденія въ собственномъ смыслѣ, въ то время какъ человѣческое происхожденіе ихъ имѣетъ мѣсто лишь черезъ актъ божественнаго творчества. При условіи, что Идея, въ полнотѣ

1) Teorica d. sovran., p. 221.

2) Intr. II, 103.

3) II, 103—104.

4) Opere latine, t. I, p. 52.

владѣть собою, понятіе Сушаго совпадаетъ въ Сущемъ съ понятіемъ сущности, и изъ этой простѣйшей интуиціи рождается божественная Истина, въ то время какъ въ условіяхъ человѣческаго познанія, когда Сущее познается безъ познанія сущности, идея Сушаго дается въ сопровожденіи другихъ идей, но отнюдь не порождаетъ ихъ. Поэтому мы владѣемъ ими не какъ дедуцированными нами, а какъ открывшимися намъ и намъ сообщенными. И сообщеніе это есть самъ творческій актъ, благодаря коему Сущее, вызывая насъ изъ небытія къ существованію, открывается намъ со всѣмъ обиліемъ своихъ совершенствъ и извѣщаетъ о вещахъ случайныхъ (къ числу коихъ относится и нашъ духъ) самимъ творческимъ дѣйствіемъ. Это дѣйствіе, раскрывая передъ нами картину внѣшнихъ вещей, являетъ намъ и себя самое, наподобіе того какъ свѣтъ, показывая различную окраску предметовъ, въ то же время и себя дѣлаетъ видимымъ своимъ блескомъ» ¹⁾).

XVIII.

Въ тѣсной связи съ вопросомъ о происхожденіи идей находится вопросъ объ *аналитическихъ и синтетическихъ сужденіяхъ*. Если не одно понятіе не происходитъ изъ идеи Сушаго путемъ порожденія, тогда неизбѣженъ выводъ, что за исключеніемъ одного повторенія понятіемъ самого себя, имѣющагося въ первомъ членѣ идеальной формулы, всѣ остальные сужденія разума синтетичны. И этотъ выводъ совпадаетъ съ существомъ дѣла, констатированнымъ Джоверти еще въ теоріи *сверхъестественнаго*, т.-е. до построенія идеальной формулы. «Вѣдь всякое сужденіе,—говоритъ онъ здѣсь,—есть соединеніе подлежащаго со сказуемымъ. Идея подлежащаго бываетъ простой или сложной. При сложности она получается изъ множества простыхъ идей, соединенныхъ вмѣстѣ и созерцаемыхъ единой и простой интуиціей, которая имѣетъ силу сливать въ одно многія понятія, придавая имъ мысленное единство. Но это соединеніе различныхъ идей въ одну есть дѣло сужденій, по количеству равныхъ идеямъ, такъ что для того, чтобы объяснить образованіе ихъ, необходимо восходить къ множеству первичныхъ сужденій, въ коихъ подлежащее просто. Если же идея подлежащаго

¹⁾ Intr. II, 104.

проста, ясно, что въ ней не можетъ содержаться понятие сказуемаго, и посему соединеніе одного съ другимъ синтетично, а не аналитично» ¹⁾).

Но въ такомъ случаѣ реальность синтетическаго сужденія а ргіогі зависитъ не отъ структуры человѣческаго духа, какъ сего хочетъ критицизмъ, не отъ идеальнаго дедуцированія ихъ, противорѣчащаго ихъ природѣ,—ибо дедуцированіе предполагаетъ, что одни изъ нихъ содержатся въ другихъ,—а основывается на объективномъ синтезѣ, соотвѣтствующемъ синтезамъ мысли, ихъ порождающимъ. Всѣ простыя идеи находятся одна *въ* другой, ибо если бъ было иначе, и мы, разсуждая, въ одной идеѣ находили другую, тогда *новыя* понятія стали бы для насъ невозможны. Этимъ одновременно осуждаются всякія идеологическія дедукціи, все равно, идутъ ли онѣ путемъ смѣлаго діалектическаго раскрытія, какъ у Фихте, или путемъ осторожнаго психологическаго анализа, какъ у Розмини ²⁾).

Въ синтетическихъ сужденіяхъ а ргіогі нужно различать два вида. Первыя имѣютъ въ виду одно Сущее и состоятъ лишь изъ безусловныхъ понятій; вторыя относятся къ существующему въ его отношеніяхъ къ Сущему и состоятъ изъ соединенія понятій безусловныхъ и относительныхъ. Такъ, напр., синтетическія сужденія: *Сущее есть*, *Сущее—вѣчно* безусловны; сужденія же: *Существующее—въ Сущемъ* или *Существующее происходитъ изъ Сущаго*—относительны. Оба вида сужденій аподиктичны. Но необходимость первыхъ безусловна и проистекаетъ изъ нихъ самихъ, необходимость же вторыхъ—относительна и порождается сужденіемъ высшаго порядка. Обыкновенно отрицаніе синтетическихъ сужденій а ргіогі выростало изъ невозможности объяснить соединеніе подлежащаго съ совершенно несвязаннымъ съ нимъ сказуемымъ. «Сказуемое либо содержится въ подлежащемъ, либо отсутствуетъ. Въ первомъ случаѣ сужденіе будетъ аналитическимъ, а не синтетическимъ. Если же оно отсутствуетъ въ немъ, то связь между подлежащимъ и сказуемымъ будетъ либо субъективной и случайной, либо подлинно объективной. Утвержденіе, что связь эта порождается структурой человѣческаго духа, приводитъ къ относительному скептицизму крити-

¹⁾ Teorica d. sovran. p. 238.

²⁾ Intr. II, 104—105.

ческой школы. Если же ее признать случайной, т. е. результатом привычки, то абсолютный скептицизм Давида Юма будетъ неизбеженъ. Если, наконецъ, связь между подлежащимъ и сказуемымъ признать объективной, то признаніе это нужно обосновать и показать, въ чемъ коренится признанная объективность. Это не только не было сдѣлано до сихъ поръ, но можно сказать, никто и не пытался сдѣлать, чѣмъ и объясняется великій пробѣлъ въ ученіи о синтетическихъ сужденіяхъ и его плохая судьба». И опять вина лежитъ въ психологическихъ навыкахъ, дѣлающихъ вопросъ неразрѣшимымъ. «Ключъ можно отыскать лишь въ онтологизмѣ»¹⁾.

Правда, онтологизмъ такъ же безсиленъ указать положительныя основанія связи между подлежащимъ и сказуемымъ, какъ и психологизмъ, но зато онъ понимаетъ разумный смыслъ этой невозможности и потому логически ее обосновываетъ. Если идеи безусловныя и находятся въ простой логической зависимости отъ идеи Сушаго, то онтологизмъ изъ своихъ собственныхъ основположеній понимаетъ, что вслѣдствіе недоступности и закрытости сущности Сушаго, человѣческой разумъ не можетъ проникнуть въ божественную логику этой зависимости и потому синтезирующая связь не *можетъ не быть* для насъ таинственной и непостижимой. Что же касается до синтетическихъ сужденій относительныхъ, то связь между подлежащимъ и сказуемымъ въ нихъ есть та же самая связь, что и между Сущимъ и существующимъ, т. е. твореніе. То, чѣмъ является твореніе въ порядкѣ дѣйствительности, то въ порядкѣ познанія предстаетъ какъ его интуиція. «Въ самомъ дѣлѣ, синтетическое сужденіе а priori состоитъ изъ атрибута, не имѣющагося въ подлежащемъ и тѣмъ не менѣе необходимо съ нимъ связаннаго. Подлежащее такимъ образомъ, производитъ атрибутъ, не содержа его въ себѣ; но что значитъ произведеніе безъ предшествующаго содержанія въ себѣ какъ не твореніе? Слѣдовательно, въ относительномъ синтетическомъ сужденіи подлежащее творитъ сказуемое, какъ Сущее творитъ существующее»²⁾. Идеологическая двойственность сужденія сводится къ онтологической двучленности идеальной формулы. Итакъ, относительныя синтетическія сужденія сводятся

¹⁾ II, 105.

²⁾ II, 105—106.

къ основному онтологическому принципу: *Сущее творитъ сущестующее* и, какъ этотъ принципъ, покоится на абсолютномъ сужденіи *Сущее есть*; аксіомы, субстанціи и причины суть простыя приложенія идеальной формулы и отъ нея получаютъ безусловность и аподиктичность. Хотя подобныя аксіомы въ рефлексивной и психологической формулировкѣ звучатъ какъ: *свойство должно принадлежать субстанціи, дѣйствіе должно имѣть причину*, тѣмъ не менѣе ихъ первоначальное, интуитивное, онтологическое выраженіе звучитъ совсѣмъ иначе, а именно: *субстанція есть носительница свойствъ, причина порождаетъ дѣйствіе*. И тогда связь ихъ съ идеальнымъ фактомъ творенія становится очевидной.

Изъ этихъ соображеній вытекаетъ общее положеніе большой важности. Такъ какъ всякое разсужденіе состоитъ частью изъ сужденій аналитическихъ, частью же изъ сужденій синтетическихъ, при чемъ послѣднія, какъ только дѣло коснется метафизики, приобрѣтаютъ характеръ апріорный, то отсюда слѣдуетъ, что процессъ разсужденія становится возможнымъ лишь на основѣ интуиціи творенія и безъ нея былъ бы немислимъ. Въ самомъ дѣлѣ, «серія синтетическихъ сужденій *a priori* предполагаетъ объективный синтезъ внѣ человѣческаго духа, т.-е. серію сопряженныхъ между собой двойственностей. Послѣдняя не можетъ исчерпаться кругомъ существованій и должна быть поставлена въ связь съ идеальными понятіями, иначе она не можетъ имѣть характера безусловнаго и метафизическаго. Если разсужденіе состоитъ только изъ понятій безусловныхъ, объективный синтезъ, ему соответствующій, будетъ Идеєю, т.-е. понятіемъ Сущаго съ аподиктически зависимыми отъ него идеями. Но если безусловныя понятія смѣшаны съ относительными, то объективнымъ синтезомъ будетъ *твореніе*. Поэтому идеальный фактъ творенія съ необходимостью требуется для объясненія смѣшанныхъ разсужденій, но вѣдь къ такимъ принадлежитъ *всякое* человѣческое разсужденіе, если только оно не замыкается въ чистое разсмотрѣніе Сущаго, взятаго въ себѣ самомъ. Ибо процессъ разсужденія, т.-е. сцѣпленія одной идеи съ другою въ слѣдованіи сужденій смѣшанныхъ и апріорно-синтетическихъ, есть послѣдовательное вниканіе въ акты творенія и въ космическую эволюцію»¹⁾).

¹⁾ Ц, 108.

Вотъ почему еще въ *Теоріи сверхъестественнаго* Джоберти писалъ: «Человѣческое разсужденіе параллельно и аналогично прогрессу природы и логика или силлогистика встрѣчается съ космологіею» ¹⁾. Или еще болѣе сильное выраженіе: «Міровой процессъ можетъ быть названъ силлогизмомъ, типомъ коего раскрывается во времени, типомъ же и заключенія простираются въ вѣчность» ²⁾.

XIX.

Идеальная формула даетъ возможность Джоберти обосновать и третій рядъ основоположныхъ мыслей. Этотъ рядъ касается нѣсколькихъ темъ, обыкновенно трактующихся отдѣльно, а именно: проблемы реальности тѣлъ, проблемы индивидуации и проблемы очевидности. Для Джоберти это не три темы, а тема одна, всецѣло связанная съ его основнымъ принципомъ.

Обыкновенно реальность тѣмъ хотятъ обосновать рационально, прибѣгая къ закону причинности или къ божественной правдивости. Но ни то, ни другое обоснованіе не выдерживаетъ критики. Что касается закона причинности, то его можно толковать абсолютно *идеалистически*, нисколько не идя противъ его смысла ³⁾. Столь же мало можно обосновать реальность тѣлъ ссылкой на божественную правдивость, ибо «эмпирическое существованіе міра можетъ быть, какъ движеніе солнца вокругъ земли, человѣческой иллюзіею, а не божественнымъ обманомъ, при чемъ иллюзіею, которую возможно представить уничтоженной напряженіемъ мысли; такъ что въ этомъ отношеніи можно было бы сказать, что Зенонъ Элейскій и Беркли такъ же исправили философское заблужденіе обычнаго сознанія, какъ Коперникъ, и до него нѣкоторые пифагорейцы исправили астрономическую ошибочность системы Птоломея» ⁴⁾. Нѣсколько болѣе удачной оказалась попытка прибѣгнуть къ помощи непосредственнаго воспріятія; шотландская школа, Галуппи и Розмини сходятся въ томъ, что существованіе тѣлъ считаютъ непосредственно даннымъ, осуществляющимся въ сознаніи безъ помощи разсужденія, по крайней мѣрѣ, въ первыхъ моментахъ. Впрочемъ, Розмини замѣтилъ,

1) *Teorica d. sovran.*, p. 256.

2) *Ibid.*, p. 255.

3) II, 92.

4) II, 92—93.

что для завершения воспріятія тѣль необходимъ интеллектуальный моментъ, и онъ нашель его въ присовокупленіи къ воспріятію своего возможнаго сущаго. Но это нисколько не разрѣшило вопроса.

Реальность тѣль говоритъ о трехъ вѣщахъ: 1) о реальности тѣлесныхъ субстанцій и силъ; 2) объ отличіи ихъ отъ субстанціи божественной; 3) объ отличіи ихъ отъ душевной субстанціи человѣка. Если бъ первый вопросъ можно было разрѣшить удовлетворительно, два другіе разрѣшились бы сами собою. Ибо проникновеніе въ внутреннюю сущность тѣла дало бы намъ основаніе для ихъ разрѣшенія. Но вѣдь всѣ психологи единодушно признають, что этого проникновенія у насъ нѣтъ, и отвлеченная родовая субстанція Розмини меньше всего можетъ его замѣнить. Ибо съ помощью родовой субстанціи при воспріятіи тѣла мы никогда не сможемъ узнать, отличается ли тѣлесная субстанція нумерически отъ субстанціи божественной и отъ субстанціи нашей души, и разрѣшить вопросъ, лежитъ ли въ основѣ матеріальнаго міра единая субстанція или агрегатъ многихъ субстанцій¹⁾.

Что же въ такомъ случаѣ получается? Если мы не можемъ проникнуть въ реальную сущность тѣль, то единственная вещь, которую мы можемъ воспринять въ нихъ, суть ихъ качества и свойства. Но эти качества познаются двумя способами: отвлеченно и вообще, въ ихъ ментальной сущности, когда дѣло идетъ о протяженіи, формѣ, плотности и т. д., взятыхъ въ общемъ видѣ, или же конкретно, когда рѣчь идетъ объ *этомъ*, индивидуальномъ тѣлѣ. Первый способъ познанія недостаточенъ, ибо протяженіе, фигура и другія свойства, разсматриваемыя отвлеченно и взятыя идеально, могутъ оказаться и видоизмѣненіями божественной субстанціи и видоизмѣненіями нашей души. Наоборотъ, если свойства тѣль воспринимаются въ ихъ конкретномъ и индивидуализированномъ видѣ, тогда отличеніе ихъ отъ ихъ субстанціальности не составляетъ никакой трудности. Но въ такомъ случаѣ выходитъ, что вопросъ о реальности тѣль сводится въ послѣднемъ смыслѣ къ вопросу объ ихъ *индивидуальности*, и проблема, которую не могли разрѣшить философы новаго времени, оказывается тѣснѣйшимъ образомъ связанной съ той *проблемой индивидуации*, которая такъ волновала средне-

¹⁾ 93.

вѣковую философію и къ которой осталась глуха философія новая. Не отъ того ли, спрашиваетъ Джоберти, проблема реальности тѣль, оставалась неразрѣшенной? ¹⁾

По глубокому убѣжденію Джоберти, проблема индивидуаціи неразрывно связана проблемой творенія и составляетъ съ ней единый вопросъ; а такъ какъ проблема реальности тѣль свелась въ послѣднемъ счетѣ къ проблемѣ индивидуаціи, то выходитъ, что обѣ проблемы черезъ проблему творенія приводятся въ самую ближайшую связь съ основнымъ принципомъ философіи Джоберти и съ идеальной формулой. Въ самомъ дѣлѣ проблема индивидуаціи имѣетъ двѣ стороны: сторону онтологическую и сторону психологическую. Первая сторона старается разрѣшить вопросъ, каково то начало, которое опредѣляетъ индивидуальность въ порядкѣ дѣйствительности. Вторая сторона занята и слѣдованіемъ вопроса, какимъ образомъ индивидуальность усваивается познающимъ и становится познанной. Но такъ какъ первое философское есть единство субъекта и объекта и тожество онтологическаго принципа съ идеологическимъ, то эти двѣ стороны проблемы получаютъ одно разрѣшеніе, вытекающее изъ основнаго онтологическаго принципа.

Индивидуальность относительная есть не что иное, какъ существованіе, въ то время какъ Сущее есть конкретная и безусловная общность, *generalità concreta lassolluta* ²⁾. Это самое имѣли въ виду средневѣковые реалисты, но плохо выражали свою мысль. «Спрашивалось, гдѣ находятся идеи, въ нашемъ духѣ или внѣ его. Реалисты стояли за второй отвѣтъ и въ существѣ были правы. Но вопросъ простирался дальше и нужно было спросить еще, гдѣ же именно помѣщаются идеи и въ какомъ видѣ существуютъ внѣ нашего духа. Для отвѣта на этотъ вопросъ нужно было изслѣдовать природу идей, и, если бѣ таковое изслѣдованіе было дѣйствительно ими произведено, они должны были бы притти къ выводу, что *родовыя идеи существуютъ въ Идей и въ универсалии въ единой Универсалии*. И посему, изучая два термина проблемы, каждый въ отдѣльности и въ ихъ отношеніи другъ къ другу, они должны были утвердить, что *Идея* въ высочайшей степени заключаетъ въ себѣ и частное и

¹⁾ Ц, 92.

²⁾ Ц, 94.

общее, и конкретное и абстрактное; и что Идея есть первый и высший родъ и въ то же время первый и высшій индивидуумъ» ¹⁾).

Но въ такомъ случаѣ всѣ трудности проблемы индивидуаціи и связанной съ нею проблемы реальности тѣлъ возникаютъ не изъ самой постановки вопроса, а изъ неправильной и предвзятой концепціи человѣческаго разума. Идеальное не есть *только* общее, но и конкретное; въ себѣ самомъ идеальное содержитъ индивидуальное, а вовсе не черпаетъ его извнѣ, изъ чувственного воспріятія ²⁾. «Психологизмъ считаетъ разумъ человѣческій источникомъ общаго, а причину всякой индивидуальности видить въ чувствѣ, ибо дѣйствительно всякая идея въ себѣ самой обща и все чувственное—конкретно; но онъ не замѣчаетъ, что общность рефлексивныхъ идей и конкретность чувственныхъ воспріятій, не могутъ быть признаны только субъективными, но имѣютъ и объективный корень, корень внѣшній и независимый отъ человѣческаго познанія и отъ человѣческой чувственности. Со стороны человѣка необходима работа рефлексіи и чувственное впечатлѣніе, но рефлексія предполагаетъ интуицію и чувственное впечатлѣніе обуславливается воспріятіемъ самого предмета. Поэтому общее, разсматриваемое въ самомъ себѣ и въ своемъ объективномъ корнѣ, есть сущее необходимое, безконечное, универсальное, дѣйствительное въ высочайшей степени, разумное, постижимое, творческое, въ себѣ самомъ содержащее идеи всего мыслимаго и мощь ихъ осуществленія. Относительная же конкретность есть существованіе, которое не будучи и не имѣя возможности быть безконечнымъ, сосредоточиваетъ всю свою реальность лишь въ одномъ опредѣленномъ пунктѣ. Конечная индивидуальность занимаетъ среднее мѣсто и между Сущимъ и ничѣмъ (*fra l'Ente e niente*) Слѣдовательно, для ея познанія требуется интуиція творческаго акта, который индивидуализируетъ общую идею, осуществляя ее въ существованіи. Индивидуализировать—значить творить, вслѣдствіе чего основа индивидуаціи должна быть не субъективной, а объективной, не человѣческой, а божественной и познается человѣкомъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой творческимъ актомъ осуществляется въ дѣйствительности» ³⁾).

¹⁾ II, 111.

²⁾ II, 93.

³⁾ II, 94.

Въ такомъ случаѣ все индивидуальное есть осуществленіе идеи и въ то же самое время идея есть высшая мѣра индивидуальности, ея энтелихія по наиболѣе вѣроятному толкованію ученія Аристотеля. Реальность индивидуальнаго не познается нами сама въ себѣ, но связывается съ причиной, т.-е. съ Сущимъ, ее творящимъ и ее поддерживающимъ дѣйствіемъ непрерывнымъ и имманентнымъ. Говоря: *это тѣло есть* мы выражаемъ не только реальность тѣла, взятаго въ самомъ себѣ но его внѣдренность въ Сущее и конечное «участіе» въ немъ. Слово существованіе говоритъ именно объ этомъ и кромѣ эмпирической наличности, подчеркиваетъ, что «тѣло» для насъ не есть мѣртвая и замкнутая субстанція, а таитъ въ себѣ живую силу своей связи съ производящею причиною и принуждаетъ насъ воспринимать конечное въ его отношеніи къ творческому акту. Поэтому принципъ Гераклита, говорящій о томъ, что совокупность вещей не столько существуетъ, сколько проходитъ, становится пріемлемымъ и легко согласуемымъ съ возможностью космологической науки, ибо текучесть всего сотвореннаго созерцается въ связи съ имманентностью творческаго акта»¹⁾. Понятіе существованія состоитъ такимъ образомъ изъ соединенія идеальнаго момента съ чувственнымъ. Первый моментъ есть производящій творческій актъ Сущаго, второй—внѣшній терминъ того же самаго акта, его крайняя точка, а такъ какъ сотворенный индивидуумъ и существованіе есть одно и то же, то его можно опредѣлить какъ наружный и крайній терминъ первоначальнаго творческаго акта.

Теперь разсужденіе возвращается къ своему началу: если существованіе конечныхъ вещей познается нами въ силу идеи творящаго Сущаго, необходимымъ становится выводъ, что мы воспринимаемъ вещи какъ реальныя, потому что онѣ производятся Сущимъ, а не потому мы считаемъ ихъ произведенными, что онѣ предстаютъ передъ нами реальными. «Фактъ существованія тѣлъ, коренится поэтому въ фактѣ творенія, идеализмъ не можетъ быть опровергнутъ безъ помощи философіи творенія. Въ этомъ лежитъ настоящая причина того, что современный идеализмъ представляется непреоборимымъ, а также причина того, что всѣ философы пантеистическаго направленія, отвергающіе

¹⁾ II, 94—95.

твореніе, если только развиваютъ свои мысли логично и строго, должны роковымъ образомъ кончать идеализмомъ»¹⁾. Попытки психологистовъ какими-нибудь обходными путями спасти реальность тѣлъ, совершенно тщетны и заранѣе осуждены на неудачу ложностью исходнаго пункта. Лишь философія творческаго акта точно обосновываетъ научную достовѣрность чувственнаго міра и даетъ твердую и непоколебимую почву для естествознанія. Но такъ какъ твореніе есть фактъ сверхъестественный, то мы принуждены притти къ парадоксальному выводу: естествознаніе невозможно безъ сверхъестественнаго обоснованія и физика въ порядкѣ идеальномъ базируется на метафизикѣ²⁾.

XX.

Этимъ самымъ мы подошли къ послѣдней изъ трехъ проблемъ, соединенныхъ Джоберти въ одну тему. Къ проблемѣ достовѣрности. Говоря о реальности тѣлъ и отыскивая идеальное ее обоснованіе, Джоберти имѣлъ въ виду такую постановку вопроса, которая стремилась бы удовлетворить не психологическую потребность удостовѣреннаго знанія реальности тѣлъ (ибо такой потребности и не существуетъ) и не практическую потребность естествознанія, какъ совокупности отдѣльныхъ дисциплинъ (ибо ихъ развитіе и процвѣтаніе нисколько не зависитъ отъ разрѣшенія подобныхъ вопросовъ), а потребность чистогносеологическую, безкорыстно теоретическую, въ цѣляхъ примѣненія и расширенія идеальнаго смысла установленнаго раньше основнаго принципа. Поэтому и проблема реальности тѣлъ и тѣсно связанная съ нею проблема индивидуаціи, были лишь частными аспектами въ основѣ ихъ лежащей проблемы достовѣрности, и въ ихъ разрѣшеніи уже намѣтился путь къ разрѣшенію и послѣдней проблемы.

«Ученіе о достовѣрности обосновываетъ и усовершенствуетъ идеальная формула»³⁾. Въ самомъ дѣлѣ, достовѣрность есть не что иное какъ очевидность и порождается очевидностью⁴⁾. Но очевидность въ свою очередь есть постижимость вещей, ихъ от-

¹⁾ II, 95.

²⁾ II, 96.

³⁾ Disc. prelim. p. 173.

⁴⁾ Ibid. 172.

крытость разуму. Эта постижимость бываетъ либо коренной постижимостью самой въ себѣ, когда относится къ Сущему, либо производной, постижимостью въ эмпирическомъ явленіи, когда относится къ существующему. Эти два вида постижимости, соотвѣтствующіе двумъ видамъ очевидности подчинены тому же самому взаимоотношенію, которое существуетъ между ихъ объектами, т.-е. между Сущимъ и существующимъ. Очевидность коренная, метафизическая также создаетъ всѣ другіе виды очевидности, какъ Сущее творитъ существующее ¹⁾. «Сущее творитъ существующее, какъ причина, обладая въ то же время постижимостью, постигаетъ свои творенія и сообщаетъ имъ постижимость, ибо иначе они не могли бы быть постигнуты. Правда, въ порядкѣ логическомъ все существующее (а значить и сотворенные духи), постигается въ отношеніи самого себя на томъ основаніи, что они обладаютъ постижимостью; если же разсматривать ихъ съ точки зрѣнія Сущаго, то они становятся постижимыми въ силу того, что они постигнуты Сущимъ; ибо вѣчные типы мыслимаго, въ нихъ осуществляемые творческимъ разумомъ и сообщающіе имъ способность быть постигаемыми, суть сущность божественной постижимости, которая такова въ силу субъективной разумности Сущаго. Твореніе поэтому есть актъ, благодаря коему метафизическая очевидность становится очевидностью физической, производной. Это объясняетъ различный характеръ упомянутыхъ очевидностей, при чемъ очевидность первая обладаетъ характеромъ безусловной необходимости и немыслимостью противнаго; очевидность же вторая можетъ притязать лишь на необходимость условную и относительную невозможность противоположнаго, т.-е. на такую мѣру необходимости и невозможности, какая вытекаетъ изъ отношеній этого вторичнаго свѣта къ творческому источнику, его порождающему» ²⁾.

Но творческой актъ, связующій обѣ очевидности, своею собственной сущностью налагаетъ ограниченія на второй видъ очевидности. Такъ какъ актъ этотъ безусловно свободенъ, такъ какъ осуществляется онъ лишь съ *известной* опредѣленностью, и съ тѣмъ постоянствомъ, которое самимъ имъ можетъ быть пре-

¹⁾ Intr. II, 95.

²⁾ II, 96.

рвано, и такъ какъ перерывъ этотъ мыслимъ лишь какъ разумная особенность божественнаго дѣйствія, а не какъ простой капризъ, то физическая очевидность характеризуется тремя чертами: 1) абсолютною возможностью противоположнаго; 2) лишь относительною закономѣрностью существующаго; 3) возможностью перерывовъ этой закономѣрности въ зависимости отъ высшихъ задачъ міровой телеологіи ¹⁾).

Если мы окинемъ однимъ взглядомъ приложенія идеальной формулы, бѣгло намѣчаемая Джоберти, то мы должны притти къ выводу, что въ выборѣ темъ и въ трактованіи ихъ, гораздо меньше случайности, чѣмъ это можетъ показаться съ перваго взгляда. Если самъ Джоберти устанавливаетъ внѣреннее единство между послѣдними тремя трактованными имъ темами, то при ближайшемъ разсмотрѣніи легко можетъ быть установлена связь между всѣми затронутыми имъ приложеніями формулы, но связь, конечно, особенная, не противорѣчающая принципамъ его философіи. Джоберти сознательно отвергаетъ принципъ порожденія однихъ идей другими. Этимъ самымъ онъ отвергаетъ возможность той систематической, постепенной дедукціи всѣхъ областей знанія изъ единого начала, которая одновременно, хотя и по-разному занимала его старшихъ современниковъ, Фихте и Гегеля съ одной стороны, Розмини съ другой. Но отрицаніе возможности универсальной дедукціи отнюдь не есть отрицаніе всякаго единства. Джоберти стремится къ единству не меньше, чѣмъ названные выше мыслители, но онъ понимаетъ его не какъ единство непрерывной дедукціи, въ которой всѣ области знанія и всѣ вопросы философіи образуютъ *одинъ* рядъ, а какъ единство интуитивнаго постиженія, въ которомъ различныя области знанія и различныя проблемы философіи объединяются лишь по «вертикали», своею зависимостью отъ основнаго принципа, оставаясь разъединенными и «прерывными» по отношенію другъ къ другу въ смыслѣ «горизонтальнаго» ряда.

Джоберти, какъ Платонъ, искалъ зависимости любой проблемы отъ послѣдняго и высшаго принципа. Для Платона такимъ принципомъ были идеи, для Джоберти—идеальная фор-

¹⁾ II, 96—97.

мула. И какъ Платонъ, дойдя до міра идей, не задавался вопросомъ объ установленіи непрерывной связи между различными подходами къ этому міру изъ міра явленій, а также никогда не пытался связать непрерывной дедукціей изъ единого и основного начала множественность своего идеальнаго міра,— такъ Джоберти интересовался выясненіемъ связей лишь между каждой данною проблемой и высшимъ принципомъ, и считалъ принципиально невозможнымъ связать эти проблемы между собой самостоятельною идеологическою связью, помимо ежемгновеннаго обращенія къ своему онтологическому первоначалу.

Рядъ темъ, затронутыхъ Джоберти въ изложенныхъ приложеніяхъ идеальной формулы, объединяется лишь единствомъ принципа ихъ разрѣшающаго, но такое единство носить характеръ относительный, а не безусловный. Это единство, будучи качественно вполне опредѣленнымъ, количественно не заключено въ твердыя границы. Его можно расширять неопредѣленно много постановкой новыхъ проблемъ и привлеченіемъ идеальной формулы для ихъ разрѣшенія. Если Джоберти не могъ замкнуть ряда въ силу внутренняго принципа прерывности, имъ установленнаго, то это не значитъ, что передъ нимъ былъ закрытъ путь систематическаго единства въ высшемъ смыслѣ этого слова и онъ какъ бы обрекалъ себя на принципиальную фрагментарность. Его кажущаяся отрывочность объясняется внутреннею вѣрностью принципу прерывности, но именно этотъ принципъ, будучи приведеннымъ послѣдовательно не только не исключаетъ,—но и является необходимымъ условіемъ высшаго внутренняго единства живой и органической системы.

Это становится вполне яснымъ изъ разсмотрѣнія послѣдняго звена онтологической философіи Джоберти—опыта новой классификаціи знанія.

4. Опытъ новой классификаціи знанія.

XXI.

Этотъ опытъ возникъ у Джоберти съ внутренней необходимостью. Отрѣзавъ себѣ путь всякаго рода «дедуктивныхъ» единствъ, отказавшись принципиально отъ «выведенія» одной группы идей изъ другой, и въ то же время, какъ истинный платоникъ, проникнутый стремленіемъ къ *безусловному* единству,

Джоберти долженъ былъ съ необходимостью вступить на путь отысканія нѣкотораго *аналога* той систематичности, которая у Канта и Фихте, а затѣмъ у Гегеля, осуществлялась въ трансцендентальныхъ «дедукціяхъ», а у Розмини въ «психологической редукціи». Если Джоберти не могъ замкнуть рядъ по той простой причинѣ, что построение непрерывнаго ряда считалъ принципиально ложнымъ, то во всякомъ случаѣ ограничиться *нѣсколькими* примѣрными приложеніями идеальной формулы, онъ не могъ безъ ущерба для убѣдительности своей философіи и для ея архитектурической полноты. Онъ долженъ былъ попытаться замкнуть въ точныя предѣлы свое представление о вертикали, т.-е. о типическомъ строеніи тѣхъ связей, которыя объединяли у него отдѣльныя сферы знанія, прерывно разъединенныя, съ основнымъ онтологическимъ принципомъ. Для этого онъ долженъ былъ сочетать прерывность съ непрерывностью, или говоря языкомъ пифагорейско-платоновской терминологіи, *тѣрасъ* съ *аперою*, внутренне опредѣленное качество съ неопредѣленною количественностью, — единство съ отсутствіемъ дедуктивности. Другими словами, ему нужно было организовать *globus intellectualis* человѣчества на единомъ онтологическомъ началѣ и въ то же время не исказить навязанной систематичностью ни одной изъ сферъ человѣческаго знанія. Иначе говоря, единство трансцендентальныхъ дедукцій и психологическихъ редукцій Джоберти рѣшилъ замѣнить единствомъ классификаціоннаго принципа послѣдовательно проведеннаго черезъ всѣ области знанія и проблему выведенія замѣнить проблемой *энциклопедіи*. Еслибъ идеальная формула не была въ состояніи разрѣшить проблемы энциклопедіи, она несомнѣнно грѣшила бы тѣмъ «недостаткомъ объясненія», отсутствіе котораго Джоберти съ самаго начала считалъ одной изъ главныхъ задачъ своего идеальнаго построенія ¹⁾).

Идеальная формула есть синтезъ двухъ объективностей: объективности божественнаго сужденія и объективности божественнаго факта. Помимо того, что въ непосредственной интуиціи Сущаго содержится сужденіе, коимъ утверждается реальность Сущаго, при чемъ сужденіе это, будучи основой всяческой очевидности, объективно и онтологически, помимо этого, въ интуиціи Сущаго, которая, какъ показано выше, есть для насъ

¹⁾ III, 7, ср. II, 67.

интуиція творящаго Сущаго и творящагося существующаго, мы имѣемъ не только сужденіе, но и нѣкій первичный *фактъ*, фактъ идеальный, фактъ объективный, фактъ онтологическій, фактъ божественный¹⁾. Въ сужденіи Сущее утверждаетъ: я есмь; въ фактѣ оно говоритъ: я творю. «И сужденіе и фактъ объективны, но въ то время какъ первое необходимо, второй—свободенъ и случаенъ. Первое остается безусловно въ Сущемъ; второй относится къ термину внѣшнему. Первое есть просто умозрительное сужденіе, коимъ Сущее утверждаетъ себя самого. Божественный же фактъ есть сужденіе практическое, осуществленное во внѣ, коимъ Сущее полагаетъ универсальное начало существованію. Оба они исходятъ изъ умопостигаемаго въ Сущемъ, ибо умопостигаемое и Сущее—одно; но умозрительное сужденіе исходитъ изъ умопостигаемаго въ Сущемъ, ибо умопостигаемое и Сущее—одно; но умозрительное сужденіе исходитъ изъ умопостигаемаго; поскольку оно свободно постигаетъ себя самого; сужденіе практическое исходитъ изъ умопостигаемаго, поскольку оно свободно хочетъ внѣшняго факта»²⁾.

Вотъ въ этой двойной синтетической объективности идеальная формула и служитъ базой не только очевидности, но и всей энциклопедіи человѣческаго знанія. Ибо «божественное сужденіе есть основа науки, божественный фактъ—основа природы. Поэтому философія въ силу связанности своей съ божественнымъ сужденіемъ есть нѣчто божественное, какъ божественна и психологія съ физикой въ силу связанности своей съ божественнымъ фактомъ. Божественное сужденіе даетъ и матерію, и форму умозрительнымъ и философскимъ наукамъ. Божественный фактъ дѣлаетъ то же самое по отношенію къ наукамъ физическимъ или естественнымъ. И вся энциклопедія человѣческаго знанія коренится такимъ образомъ въ божественной энциклопедіи перваго сужденія, одновременно идеальнаго и реальнаго, намъ сообщаемаго Богомъ и потому, для насъ являющагося откровеніемъ. Въ наукахъ философскихъ основная формула получается изъ божественнаго сужденія, представляющаго нѣкоторое твореніе идей; въ наукахъ физическихъ источникомъ основныхъ положеній является великій и божественный *опытъ тво-*

1) II, 87.

2) II, 88.

венія (esperimento della creazione), представляющій своеобразное откровеніе самихъ вещей» ¹⁾).

Значеніе идеальной формулы было бы недостаточно понятно, если бъ она была сочтена однимъ изъ многихъ классификаціонныхъ принциповъ, однимъ изъ многихъ возможныхъ основаній энциклопедіи человѣческаго знанія. Джоберти думаетъ, что идеальная формула въ смыслѣ классификаціоннаго принципа единственна и не можетъ быть замѣнена никакимъ другимъ началомъ. Поэтому лишь съ отысканіемъ идеальной формулы становится возможнымъ истинное разрѣшеніе проблемы органической энциклопедіи и въ то же время этимъ самымъ различныя попытки организовать знаніе и свести его къ необходимо-постулирующемуся единству обличаются, какъ недостаточныя, какъ не философскія, какъ не достигшія цѣли. «Беконъ Веруламскій, какъ извѣстно, хотѣлъ создать единое дерево знанія, но его классификація, не будучи истинно-генеалогической и не основываясь на природѣ объектовъ, есть распредѣленіе субъективное и произвольное. То же нужно сказать и о классификаціи Даламбера и другихъ. Истинно-генеалогическое дерево наукъ должно выражать двойной процессъ идеальнаго и реальнаго, должно зафиксировать тотъ пунктъ, гдѣ порядокъ психологической совпадаетъ съ порядкомъ онтологическимъ, пунктъ сліянія ихъ въ одно русло и въ одинъ потокъ» ²⁾. Если сравнить различныя классификаціи знанія, начиная съ Бекона и кончая Вундтомъ, съ той, которую предлагаетъ Джоберти, то первыя, несмотря на всѣ частныя различія между ними, объединяются нѣкоторыми общими признаками и естественно составляютъ одну общую группу, по отношенію къ которой классификація Джоберти занимаетъ рѣзко оппозиціонное положеніе, расходясь съ ними не въ деталяхъ, а въ основномъ принципѣ. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ эти классификаціи не только по выполненію, но и по самому заданію своему эмпиричны. Онѣ ставятъ себѣ цѣлью распредѣлить всѣ наличныя области знанія въ относительномъ и совершенно случайномъ порядкѣ, по признакамъ внѣшнимъ и поверхностнымъ, отчего и сама проблема классификаціи знанія не получила правъ гражданства въ философіи, какъ таковой.

¹⁾ Ibidem.

²⁾ III, 8.

Джоберти же, отказавшись отъ всякой «дедуктивности», тѣмъ не менѣ искалъ организаціи знанія, принципиальной и безусловной, вслѣдствіе чего классификація, имъ предлагаемая, въ противоположность всѣмъ другимъ опытамъ классификаціи, во-первыхъ, носитъ характеръ онтологическій, а не эмпирический, и, во-вторыхъ, ставитъ себѣ цѣлью объединить всѣ области знанія въ безусловномъ порядкѣ по признакамъ внутреннимъ и существеннымъ.

XXII.

Всю совокупность знанія, по мысли Джоберти, можно раздѣлить на три главныхъ отдѣла: на философію, физику и математику, беря эти три термина въ самомъ широкомъ значеніи ¹⁾. Въ такомъ случаѣ «эти три члена энциклопедіи въ точности совпадаютъ съ тремя членами формулы. *Подлежащее*, т.-е. идея Сушаго, взятая въ самомъ широкомъ значеніи, даетъ начало совокупности идеальныхъ наукъ, которая дѣлится на *философію*, занятую постигаемою стороною Сушаго, и на *теологію*, направленную на сверхразумную Его сторону и оперирующую поэтому съ откровеніемъ. Подъ философіею я разумѣю то, что составляетъ ея сущность, будучи одновременно основой, душой и верховной точкой этой науки, т.-е. онтологію, которая изъ всѣхъ умозрительныхъ наукъ одна можетъ быть названа вполнѣ чистой и независимой отъ всякаго соприкосновенія съ эмпиріею и связана лишь съ одною идеею Сушаго, тогда какъ всѣ другія науки связаны со всѣми тремя членами формулы» ²⁾. *Сказуемое* формулы объединяетъ всѣ физическія науки, подъ коими Джоберти разумѣетъ согласно съ словоупотребленіемъ древнихъ всѣ науки, посвященныя изученію чувственного міра и изслѣдующія природу, вселенную и вообще чувственный міръ существованія, при чемъ подъ чувственнымъ Джоберти разумѣетъ и чувственно внѣшнее и чувственно внутреннее ³⁾.

Но наиболѣе организующую и живую роль въ классификаціонномъ смыслѣ играетъ не подлежащее и не сказуемое формулы, а связка. Лишь съ раскрытіемъ ея классификаціоннаго смысла мысль Джоберти достигаетъ своей настоящей силы и

¹⁾ III, 8.

²⁾ III, 8—9.

³⁾ Teorica d. sovvr., p. 33. Ср. Intr. III, 160.

оригинальности, а намѣченныя только что области знанія—своего опредѣленнаго и идеально очерченнаго мѣста. «Связка формулы, т.-е. понятіе творенія, даетъ содержаніе *математикъ, логикъ и наукъ о нравственности*»¹⁾. Это нѣсколько неожиданное заявленіе требуетъ разъясненія и обоснованія тѣмъ болѣе, что съ этимъ пунктомъ Джоберти связываетъ свою смѣлую теорію пространства и времени.

Еще въ *Теоріи сверхъестественнаго* Джоберти въ платоническомъ духѣ отводилъ математикѣ среднее и посредствующее мѣсто между науками онтологическими и науками физическими²⁾. Теперь мысль о посредствующихъ членахъ, соединившись со вторымъ членомъ формулы, охватила въ неожиданномъ синтезѣ и логику съ моралью. Между этими тремя дисциплинами Джоберти находитъ нѣчто общее, несмотря на все ихъ видимое различіе. «Онѣ имѣютъ общимъ то, что всѣ три относятся къ синтезу, посредствующему между Сущимъ и существующимъ, между умопостигаемымъ и чувственнымъ. Этотъ синтезъ даетъ начало понятіямъ времени и пространства, науки и добродѣтели, которыя составляютъ основу математики (арифметики и геометріи), логики и морали. Эти понятія соединяютъ элементъ безусловный и чисто-умопостигаемый съ элементомъ относительнымъ и чувственнымъ и причастны обоимъ крайнимъ членамъ формулы, откуда и происходитъ характеръ необходимости, отличающій всѣ четыре названныя науки, съ другой же стороны — ихъ сводимость къ чувственному міру, возможность ихъ примѣненія къ практикѣ и, слѣдовательно, ихъ положительныя и оперативныя свойства. Счетчикъ, геометръ, логикъ и моралистъ въ нѣкоторомъ специфическомъ смыслѣ слова суть производители своихъ объектовъ. И не въ смыслѣ созерцанія истины, ибо этотъ родъ активности характеризуетъ всѣ науки, и не въ смыслѣ практическихъ примѣненій, ибо таковыя относятся не къ самой наукѣ, а къ техническимъ дисциплинамъ съ нею связаннымъ. Дѣйствіе, имъ производимое, есть дѣйствіе совершенно особенное и состоитъ въ одновременномъ созерцаніи истины и въ твореніи истины путемъ сочетанія ея съ чувственнымъ элементомъ. Счетчикъ въ этомъ смыслѣ *творитъ* вычисленія, геометръ — фи-

¹⁾ III, 9.

²⁾ *Teorica d. sovrg.*, p. 235—236.

гурь, логикъ—разсужденія, моралистъ—законы поведенія или обязанности. Во всѣхъ этихъ четырехъ продукціяхъ элементъ аподиктический, заимствованный изъ перваго члена формулы, ставится въ связи съ элементомъ случайнымъ и относительнымъ, составляющимъ ея третій членъ»¹⁾.

Отношеніе между крайними членами формулы и посредствующій синтезъ между ними можно брать двояко: т.-е. беря его по линіи *восхожденія* или беря его по линіи *нисхожденія*. При нисхожденіи отъ Сущаго къ существующему въ пунктѣ посредствующемъ между выходомъ изъ перваго термина и выходеніемъ въ третій требуется чистое время и чистое пространство, понятіе коихъ заключаетъ въ себѣ двойное отношеніе къ двумъ крайнимъ терминамъ формулы. «Въ самомъ дѣлѣ, чистое время и пространство по отношенію къ Сущему суть не что иное какъ возможность чувственнаго существованія; тогда какъ по отношенію къ существующему они суть реальность послѣдовательности и протяженности»²⁾. Если же восходить отъ существующаго къ Сущему, исходя изъ самой вершины существованія, т.-е. отъ сотворенныхъ духовъ, обладающихъ свободой и разумѣніемъ, и остановиться на пунктѣ, посредствующемъ между выходеніемъ изъ третьяго термина и входеніемъ въ первый, то тутъ получаютъ понятія науки и добродѣтели, каковыя заключаютъ въ себѣ также двойное отношеніе къ двумъ крайнимъ терминамъ формулы. «Ибо, дѣйствительно, по отношенію къ существующему наука есть процессъ дискурсивно-интеллектуальный, а добродѣтель—процессъ волевой; по отношенію же къ Сущему наука есть истина, завершающая наше познаніе, а добродѣтель есть благо, составляющее цѣль нашей любви, и Истина и безусловное Благо суть само Сущее. Слѣдовательно, пространство и время знаменуютъ нисхожденіе отъ Сущаго къ существующему; наука же и нравственность—восхожденіе твари къ Творцу. Каждая изъ этихъ четырехъ реальностей имѣетъ свой корень въ идеальной связкѣ, т.-е. въ твореніи. Ибо Сущее, творя существующее, переводитъ въ актуальное состояніе то, что было потенціальностью, но вѣдь потенціальность существованія есть возможность послѣдова-

¹⁾ III, 9.

²⁾ Ibidem.

тельной длительности и одновременнаго существованія, т.-е. чистая время и пространство, согласно прекрасному опредѣленію Лейбница. Съ другой стороны, сотворенный духъ, восходя къ своему Началу при посредствѣ разума и науки, — свободнымъ движеніемъ своей воли, познаетъ и дѣйствуетъ какъ вторичная субстанція и причина при имманентномъ присутствіи и дѣйствіи Субстанціи и Причины первой, вслѣдствіе чего наука и нравственность, понимаемая въ этомъ планѣ, суть вторичное производное дѣйствіе Сущаго, къ себѣ Самому возвращающагося и проходящаго въ обратномъ порядкѣ посредствующій пунктъ творенія ¹⁾). Поэтому каждое изъ основныхъ понятій, относящихся къ связкѣ, синтезируетъ безусловное съ относительнымъ, безконечное съ конечнымъ, совершенное съ несовершеннымъ, необходимое съ случайнымъ, умопостигаемое съ чувственнымъ и, наконецъ, Сущее съ существующимъ; и въ зависимости отъ того, берутся ли они а priori или а posteriori, ab objecto или a subiecto, въ отношеніи къ первому или въ отношеніи къ послѣднему члену формулы, они имѣютъ и значеніе специфическое, особенное. Такъ, напр., какъ сказано выше, пространство и время, взятыя по отношенію къ Сущему суть потенція существованія, присущая природѣ самого Сущаго; взятыя же по отношенію къ существующему, они причастны всѣмъ условіямъ относительнаго бытія. Точно также наука и нравственность, взятыя въ отношеніи сотворенныхъ духовъ, коими онѣ приводятся въ движеніе, суть нѣчто относительное и конечное; но если ихъ разсматривать съ точки зрѣнія объекта ихъ устремленій, т.-е. истины и блага, то онѣ должны быть признаны безконечными и безусловными.

Если мы примемъ во вниманіе всѣ соображенія, только что высказанныя, мы увидимъ, что нетрудно набросать очеркъ соотвѣтствующей классификаціи знанія, охватывающей безусловно все человѣческое вѣдѣніе и объединяющей всѣ разрозненныя дисциплины въ одно органическое цѣлое. (См. прилагаемую таблицу.)

«Изъ этой таблицы видно, — говоритъ Джоберти, — что идеальная формула, охватывая всю дѣйствительность, охватываетъ всѣ сферы знанія и поэтому классификація въ точности соотвѣт-

¹⁾ Ш, 10.

ТАБЛИЦА,

представляющая новую классификацию знания на основѣ идеальной формулы.

Подлежащее формулы: сущее

науки идеальныя,

ислѣдующія постижимое, т.-е.: посвященные непостижимому, т.-е.
 чистая философія, богопознание откровенное.
 онтологія,
 рациональное богопознание.

Связка формулы: творить

процессъ { арифметика (время) логика (наука, истина) } процессъ логика откровенія,
 нисхожденія { геометрія (пространство) мораль (добродѣтель, благо) } нисхожденія богооткровенная мораль.

Сказуемое формулы: существующее

{ психологія науки фи- откровенная антропологія
 космологія зическія чувственно- откровенная космологія.
 эстетика или есте- внѣшнее
 политика ственныя. }

Универсальное богопознание.

ствуеть этимъ свойствомъ формулы. Кромѣ того, можно сказать, что идеальная наука здѣсь получаетъ заслуженное имя первой науки, науки-матери по многимъ основаніямъ. Двѣ дисциплины, изъ коихъ она состоитъ, параллельны и равны другъ другу въ соотвѣтствіи съ параллелизмомъ разумнаго ряда и сверхразумнаго, т.-е. Сущаго и Сущности, свѣтлой и темной стороны Идеи»¹⁾. Во главѣ всего поставлена идея Сущаго или Бога, при чемъ эта идея занимаетъ не только іерархически первое мѣсто, но и положеніе охватывающаго круга по отношенію ко всѣмъ частнымъ цикламъ отдѣльныхъ дисциплинъ. Она есть альфа и омега предлагаемой классификаціи, ибо съ нея начинается организація знанія и ею кончается. По мысли Джоберти, вся совокупность человѣческаго знанія весь *orbis scientiarum*, въ послѣднемъ счетѣ есть универсальная теологія, т.-е. ученіе объ абсолютномъ, взятомъ не только въ немъ самомъ, но и въ творческомъ Его дѣяніи и во всей совокупности Его отношеній къ міру²⁾. Этимъ утвержденіемъ Джоберти какъ бы разрѣшаетъ задачу, поставленную имъ еще въ юности: необходимо... преобразить религію, сливъ ее до отождествленія (а не согласовавъ только) съ философіею, отъ которой она никогда въ дѣйствительности и не отдѣлялась»³⁾. Джоберти, подобно Шеллингу, беретъ религію и философію въ пунктѣ ихъ тождества, и потому одинаково незаслуженными представляются два упрека, часто противъ него направлявшіеся. Его упрекали, во-первыхъ, въ философскомъ «ультрамонтанствѣ», т.-е. въ утвержденіи средневѣковаго положенія о служебномъ характерѣ философіи по отношенію къ богословію⁴⁾. Этотъ упрекъ является совершенно не обоснованнымъ потому, что философію онъ признавалъ дѣломъ *божественнымъ* въ самомъ серьезномъ смыслѣ слова и первымъ Философомъ считалъ самого Бога⁵⁾. Другими словами, рѣшительнѣе, чѣмъ всякій другой философъ, онъ утверждалъ не только феноменологическую, но и *онтологическую* самостоятельность самой стихіи философствованія. Другіе же

1) III, 12.

2) III, 14.

3) Массари, I, 198.

4) Массари, II, 212, 430. Эти упреки встрѣчаются у Спаенты, Джентиле, Саитты.

5) Intr., II, 80.

упрекали его какъ разъ въ противоположномъ: въ сведеніи религіи къ философіи, въ философизированіи и въ раціонализированіи всего содержанія христіанскаго ученія¹⁾. Но его ученіе о сверхразумномъ, его рѣшительное признаніе сверхъестественнаго дѣлають и этотъ упрекъ невѣрно сформулированнымъ. Идеальная формула, являющаяся основой классификаціи знанія, *синтезируетъ* религію съ философіей, является пунктомъ ихъ онтологическаго тождества и только въ этомъ смыслѣ можно говорить о подчиненіи философіи религіи въ системѣ Джоберти. Философія подчинена у Джоберти религіи только въ томъ смыслѣ, въ какомъ подчиняются синтезу входящіе въ синтезъ элементы.

Если исключить эту склоненность философіи передъ высшимъ синтезомъ, то во всякихъ другихъ смыслахъ философія занимаетъ у Джоберти безусловно первое и верховное мѣсто. «Она является законодательницею всѣхъ наукъ, ибо даетъ имъ тѣ методическія правила, безъ коихъ онѣ разбрелись бы въ разныя стороны. Она является ихъ общей матерью, во-первыхъ, потому, что, будучи источникомъ всяческой постижимости, она тѣмъ самымъ является началомъ и той идеальности въ процессѣ пониманія всего существующаго, безъ которой весь міръ чувственнаго существованія оставался бы непроницаемо-теменъ, и, кромѣ того, потому, что во всей энциклопедіи знанія основныя начала и послѣднія цѣли сообщаются всѣмъ наукамъ философіею»²⁾. Идеальная формула, изъ коей истекаетъ все знаніе, принадлежитъ философіи, ибо идея производитъ идеальную формулу такъ же, какъ Сущее творитъ существующее. И такъ какъ высшая философія объектомъ своимъ имѣетъ Сущее, то формула въ этомъ смыслѣ можетъ быть названа ея твореніемъ. Поэтому можно сказать, что *философія, какъ альфа классификаціи, есть подлежащее человѣческаго вѣдѣнія, а всѣ науки—его сказуемое*. Если же принять во вниманіе, что философія въ высшемъ смыслѣ слова является и омегой классификаціи, и ея послѣднимъ завершеніемъ, то приведенную формулу можно расширить и сказать: *философія есть одновременно подлежащее и сказуемое всего человѣческаго вѣдѣнія и поэтому обнимаетъ всѣ сферы знанія*³⁾.

1) Въ этомъ упрекали Джоберти розминянцы, Царелли и критики изъ *Civiltà cattolica*.

2) *Intr.* III, 12.

3) III, 12—13.

XXIII.

Оригинальность классификаціи Джоберти сказывается сильнѣе всего, какъ уже было отмѣчено нами, въ своеобразномъ истолкованіи дисциплинъ, связанныхъ со вторымъ терминомъ идеальной формулы, т.-е. со связкою, и хотя онтологическій характеръ предложенной классификаціи принципиально обосновывается поставленіемъ во главу всего человѣческаго вѣдѣнія идеи Сущаго или сущей Идеи, тѣмъ не менѣе *раскрывается* эта онтологичность съ наибольшей очевидностью и наглядностью въ истолкованіи существа математики, логики и морали. Поэтому для болѣе глубокаго уясненія смысла и содержанія этого отдѣла философіи Джоберти необходимо остановиться на отдѣльныхъ пунктахъ предлагаемой имъ классификаціи.

Что касается математики, съ разсмотрѣніемъ которой Джоберти вполнѣ логично связалъ любопытную теорію времени и пространства, то Джоберти прежде всего подчеркиваетъ недолжную переоцѣнку математики за счетъ философіи, являющуюся характерной чертой новой мысли и, какъ это ни парадоксально, связанную не съ чѣмъ инымъ, какъ съ *психологизмомъ* новаго европейскаго мышленія. Новая философія, говоритъ Джоберти, склонна разсматривать математику, какъ высшій видъ знанія, какъ знаніе *κατ'ἐξουχίᾳ*, именно потому, что въ новой философіи свершилось огромное паденіе умозрѣнія и понизилось онтологическое чувство, которое такъ характерно для философіи древней. Истинная философія была загнана въ уголъ, стала служанкой отдѣльныхъ наукъ и потеряла высокое самочувствіе своей высшей природы. «Что бы сказали древніе о насъ, современныхъ людяхъ, считающихъ математику за знаніе по преимуществу и въ то же время помѣшающихъ философію на задворкахъ и удѣляющихъ ей, какъ бы изъ милости, крохи своего признанія? Можетъ быть, мы сослались бы въ оправданіе на поразительные успѣхи современной геометріи? Но я убѣжденъ, что наша умозрительная философія настолько же ниже умозрѣнія Платона и Аристотеля, насколько наша математика превосходитъ Архимеда и александрійскихъ ученыхъ. И даже больше: между Архимедомъ и Лягранжемъ, напр., гораздо больше соизмѣримости, чѣмъ между Платономъ и Джойей съ Дестю де Траси»¹⁾.

¹⁾ III, 14.

Древніе, и прежде всего Платонъ, совершенно правильно отводили математику не высшее, а всего лишь *среднее* мѣсто, какъ бы угадывая ея метафизически-посредствующій характеръ. Отъ неправильной переоцѣнки математики проблема времени и пространства стала истиннымъ *крестомъ* новыхъ философовъ ¹⁾. Съ одной стороны, Ньютонъ и Кларкъ пришли къ нелѣпому представленію о времени и пространствѣ, какъ о вещахъ совѣчныхъ самому Абсолютному и какъ бы о нѣкоемъ «чувствилищѣ» самого Бога. Съ другой стороны, Кантъ, доводя до предѣла картезіанскій психологизмъ, чтобы распутаться съ черезчуръ сложной системой эпицикловъ, возникшихъ изъ его Птолемеевой точки зрѣнія ²⁾, объявилъ пространство и время субъективными формами чувственности и этимъ утверженіемъ хотѣлъ дать какъ бы послѣднее обоснованіе исключительному превознесенію математики, устанавливающемуся въ новое время. Эта черта Кантовой философіи лучше всего доказываетъ, что различіе между нѣмецкой и французской философіей нужно признать модальнымъ, а не субстанціальнымъ, различіемъ степени и формы, а не существа. Ибо и въ той и другой одинаково забывается объективная и онтологическая *Идея* и первое мѣсто занимаетъ чувственно-внѣшнее—во Франціи въ конкретномъ, въ Германіи въ абстрактномъ своемъ явленіи ³⁾.

Для того чтобы установить подлинный характеръ времени и пространства, необходимо понять ихъ въ ихъ отношеніи къ Сущему, другими словами, очертить чисто-философски ихъ мѣсто въ онтологической системѣ, объединяющей въ себѣ порядокъ дѣйствительности и порядокъ мысли. Лучшій изъ представителей новаго умозрѣнія, Лейбницъ высказалъ глубокую мысль, что пространство и время суть не что иное, какъ возможность послѣдовательнаго и одновременнаго существованія, и становятся реальными, когда потенціи ихъ осуществляются въ конечныхъ монадахъ ⁴⁾. Въ томъ же смыслѣ и Мальбраншъ утверждалъ, что умопостигаемое безконечное пространство есть архитипъ безконечныхъ *возможныхъ* міровъ, подобныхъ нашему міру ⁵⁾.

1) III, 14—15.

2) III, 159.

3) III, 15.

4) III, 163. *Nouv. essais.*, liv. II, ch. 13.

5) III, 164. *Entr. sur la metaphysique.* Entr. II.

Но эти опредѣленія остаются неполными и неясными, если не сравнить ихъ и не соотнести съ идеальной формулой. Ибо такъ какъ одна возможность творческой мощи не въ состояннн объяснить въ чистыхъ понятіяхъ времени и пространства ихъ необъяснимую актуальность и реальность, сочетающуюся съ возможностью, то необходимо отыскать и опредѣлить корень этой реальности и актуальности. «Но гдѣ же искать этотъ корень, какъ не въ твореніи? Творческая мощь, проявляя себя вовнѣ, осуществляетъ и воплощаетъ возможность слѣдованія и протяженія. Въ этотъ недѣлимый моментъ втутренняя мощь и внѣшній актъ проникають нашъ духъ и образуютъ объективный синтезъ, имѣющій двѣ стороны, изъ коихъ одна обращена къ Сущему и характеризуется необходимостью, другая—къ существующему и характеризуется относительностью. Въ результатѣ объективного синтеза получаютъ чистыя время и пространство, кои, разсматриваемыя *ad intra*, суть сама возможность творенія, присущая Сущему, разсматриваемыя *ad extra*—суть осуществленіе этой возможности, запечатлѣнное случайностью» ¹⁾.

Для того чтобы проникнуть въ природу объективного синтеза, являющуюся въ то же время и природою нашихъ понятій времени и пространства, необходимо намѣтить процессъ синтетическаго и апіорнаго нисхожденія отъ чистой идеи Сушаго къ послѣдней ступени относительнаго существованія.

Между идеею Сушаго и идеею существующаго должно быть посредствующее понятіе, мѣняющее свой характеръ въ зависимости отъ того, нисходимъ ли мы отъ перваго термина ко второму, или восходимъ отъ второго къ первому. Въ нисходящемъ процессѣ, т.-е. синтезѣ, посредствующей идеею будетъ безусловное созданіе или твореніе; въ восходящемъ процессѣ, т.-е. анализѣ, посредствовать будетъ понятіе простой продукціи, которое, будучи разъединеннымъ съ высшими идеями, обыкновенно даетъ начало эманатическимъ концепціямъ.

Идея продукціи, безусловной и относительной, содержитъ въ себѣ чистую идею времени и пространства, составляющую психологическое и онтологическое звено между идеями и вещами, между истинами и фактами. Сами въ себѣ пространство и время и не факты (ибо не могутъ быть названы чувственно данными)

¹⁾ III, 16.

и не идеи (ибо их постижимость обуславливается постижимостью Сушаго). Но они могутъ стать предметомъ чувственнаго воспріятія и интеллектуальнаго созерцанія, облекаясь частично въ формы чувственности, какъ это мы видимъ въ ариометическихъ числахъ и въ геометрическихъ фигурахъ, или сочетаясь съ формою интеллектуальности, что имѣетъ мѣсто въ созерцаніяхъ метафизика. Слѣдовательно, пространство и время суть настоящій синтезъ двухъ крайнихъ членовъ формулы ¹⁾).

Въ зависимости отъ того, разсматриваемъ ли мы пространство и время *ad intra* или *ad extra*, мы различаемъ въ нихъ элементъ аподиктической и элементъ случайный. Первый относится къ сплошности и непрерывности этихъ понятій, второй—къ ихъ дискретному и прерывному аспекту. Сплошность представляется совершеннымъ единствомъ и безконечностью, исключаящими всякую множественность и всякую границу. Прерывность открывается, какъ множественность и конечность. Множественность времени представлена дѣлимостью на моменты и послѣдовательностью, множественность пространства представлена дѣлимостью на точки и порождаетъ сосуществованіе. Сплошность являетъ намъ время и пространство въ ихъ соприкосновеніи съ Сушимъ, въ ихъ наибольшей близости къ нему и въ ихъ наибольшемъ отдаленіи отъ существующаго. Прерывность являетъ намъ время и пространство въ ихъ связанности съ существующимъ, въ наибольшей ихъ виѣдренности въ него и въ наибольшемъ ихъ отдаленіи отъ Сушаго. Передъ сплошностью въ нисходящемъ процессѣ мы можемъ мыслить только чистую потенціальность или само Сущее, коему потенціальность эта присуща. Ниже прерывности въ процессѣ восхожденія можетъ быть помѣщена только сама случайность или существующее, ею проникнутое. Потенціальность и случайность суть два крайнихъ пункта всего процесса, совпадающихъ съ двумя крайними членами идеальной формулы въ абсолютномъ единствѣ творческаго акта ²⁾).

Изъ смѣшенія двухъ аспектовъ разбираемыхъ понятій возникаютъ всѣ рациональныя антиноміи, затруднявшія философскую мысль, начиная съ Зенона и кончая Кантомъ. Рѣшеніе Канта изъ-за возникающихъ антиномій объявить пространство и время

¹⁾ III, 160.

²⁾ III, 160—161.

субъективными формами чувственного созерцанія является своего рода «самоубійствомъ разума, актомъ дерзкаго отчаянія, лишь усиливающимъ болѣзнь, но отнюдь ее не облегчающимъ» ¹⁾. Между тѣмъ субъективны не пространство и время, а *антиноміи*, порожденныя неправильнымъ смѣшеніемъ одного аспекта этихъ понятій съ другимъ. Безконечность, напр., характеризуетъ сплошность и непрерывность, и если изъ примѣненія безконечности къ прерывно-существующему возникаютъ непреодолимые трудности, то вина этого примѣненія лежитъ всецѣло на примѣняющемъ, а не на неповинныхъ ни въ чемъ понятіяхъ.

Если мы возьмемъ послѣдовательность моментовъ, входящихъ въ понятіе времени и пространства, то истинно логическій порядокъ ихъ, совпадающій съ порядкомъ онтологическимъ, будетъ слѣдующій: Сущее, возможность существованія, ему присущая, чистыя время и пространство и сплошность, ихъ характеризующая. Затѣмъ слѣдуетъ *твореніе*, свободный актъ реализаціи чистой возможности, и тогда лишь время и пространство начинаютъ характеризоваться дискретностью и прерывностью ²⁾. Изъ прерывности порядокъ нисхожденія къ конкретной «случайности» существующаго будетъ слѣдующій. Прерывность времени даетъ моменты, прерывность пространства—точки. Синтезъ того и другого, т.-е. сочетаніе точекъ пространства съ моментами времени, даетъ идею движенія, которое дѣлится на абсолютное и относительное, имѣющее различныя степени скорости. Идея движенія въ сочетаніи съ идеею пространства даетъ линію, поверхность, стереометрическую фигуру возможнаго тѣла. Изъ точекъ пространства возникаетъ идея вторичной субстанции, изъ послѣдней, соединенной съ движеніемъ,—идея вторичной причины; изъ вторичной причины и вторичной субстанции—идея монады или центра силъ. Этимъ самымъ процессъ нисхожденія достигаетъ до конкретной случайности существующаго ³⁾.

Всѣ ошибки психологизма, приходящаго къ неразрѣшимымъ антиноміямъ, происходятъ отъ того, что порядокъ синтетическій психологизмъ хочетъ замѣнить порядкомъ аналитическимъ и пройти послѣдовательность моментовъ, раскрывающихся въ

¹⁾ III, 161.

²⁾ III, 161—162.

³⁾ III, 162.

понятійхъ времени и пространства, въ обратномъ, противоестественномъ направленіи. «Чистыя время и пространство не могутъ не быть для психологиста всего лишь послѣдовательностью моментовъ и сосуществованіемъ точекъ. Но такъ какъ вслѣдствіе имманентности интуиціи идея сплошности и, слѣдовательно, безконечности неясно просвѣчиваетъ въ сознаніи психологиста, — у него рождается своеобразное смѣшеніе этой идеи съ дискретностью и вмѣстѣ съ этимъ интеллектуальная схема безконечной послѣдовательности моментовъ и безконечной группы точекъ, при чемъ каждый моментъ въ свою очередь состоитъ изъ безконечныхъ моментовъ, а каждая точка изъ безконечныхъ точекъ, и такъ до безконечности» ¹⁾. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, что психологистъ, смѣшивая сплошность интуиціи съ дискретностью, открывающеюся въ рефлексіи, не въ состояніи отъ рефлексивнаго ряда понятій: существованія, причины, силы, порожденія и дискретности, перейти къ интуитивному ряду понятій: Сущаго, творенія, безусловной причины и сплошности. Если раньше Джоберти старался показать, что а posteriori, аналитически нельзя пробиться изъ область эманатическихъ концепцій къ понятію чистаго творенія, то теперь онъ въ полномъ параллелизмѣ съ тѣмъ рядомъ мыслей устанавливаетъ невозможность путемъ аналитическаго разсмотрѣнія дискретныхъ формъ времени и пространства, связанныхъ съ міромъ существованія, проникнуть въ истинную и синтетическую природу онтологическаго понятія времени и пространства, связаннаго съ міромъ Сущаго и раскрывающагося во второмъ членѣ идеальной формулы. Но такъ какъ въ нашей *интуиціи* времени и пространства мы имѣемъ нѣчто большее, чѣмъ то, что хотя въ видѣ въ нихъ психологисты, а такъ какъ понятія эти, въ томъ видѣ, въ какомъ они предстоятъ нашей интуиціи, необъяснимы безъ объективнаго синтеза между Сущимъ и существующимъ, т.-е. творческаго акта, то въ интуиціи времени и пространства Джоберти видитъ включенной *интуицію творческаго акта*, о которой онъ говорилъ раньше, и такимъ образомъ его теорія времени и пространства является косвеннымъ подтвержденіемъ его философіи творческаго акта ²⁾.

¹⁾ III, 161.

²⁾ III, 16.

XXIV.

Математическія науки, органически связаны со вторымъ членомъ идеальной формулы, т.-е. со связкою. Но такъ какъ связка связуетъ не только Сущее съ существующимъ, но и существующее съ Сущимъ и сообразно съ этимъ возможны два процесса: нисхожденія и восхожденія, то однѣми математическими науками не исчерпывается посредствующая природа второго члена формулы. Кромѣ наукъ, низводящихъ отъ Сушаго къ существующему, мы имѣемъ еще науки, *возводящія* отъ существующаго къ Сущему черезъ тотъ же посредствующій пунктъ творенія: это—логика и мораль.

Логику можно опредѣлить, какъ науку возведенія нашего знанія къ Сущему и нисхожденія отъ Сушаго къ существующему, при чемъ оба процесса служатъ къ осознанію идеальной формулы въ цѣломъ, ментальнымъ повтореніемъ коей и исчерпывается задача логики ¹⁾. Предметомъ логики является наука какъ таковая, поэтому логика можетъ быть названа зрѣлостью мысли или мыслью, усовершенною волею при посредствѣ техническихъ правилъ. Сознательное примѣненіе послѣднихъ составляетъ *методъ*, который можетъ быть названъ этикой мышленія и нормативнымъ закономъ науки. И такъ какъ человѣческое мышленіе не есть нѣчто простое и синтетически объединяетъ Идею и духъ, Сущее и существующее, то оно подразумеваетъ четыре вещи: 1) мыслящій субъектъ; 2) активность этого субъекта; 3) мыслимый объектъ; 4) идеальную постижимость сего объекта. Первые два момента субъективны и относительны, вторые—необходимы и объективны, вслѣдствіе чего мышленіе, включающее въ себѣ всѣ четыре момента, не безусловно всецѣло и не относительно всецѣло. Посредствующею связью между этими двумя противоположными свойствами служить *твореніе*, ибо мыслимый и абсолютный объектъ творитъ мыслящій субъектъ и, будучи мыслимымъ и интеллигибельнымъ по природѣ своей, творитъ самую мысль ²⁾. Поэтому нѣмецкіе идеалисты жестоко ошибаются, отождествляя модусъ человѣческой мысли, ограниченный условіями существованія, съ мыслью самого Сушаго, не имѣющей никакихъ ограниченій.

¹⁾ Ш, 17.

²⁾ Ibidem.

Объективный синтезъ мысли между Сущимъ и существующимъ, коренящийся въ среднемъ членѣ формулы, объясняетъ и проникаетъ различныя части логики и тѣ процессы мысли, при помощи коихъ планируется и возводится все зданіе науки ¹⁾. Эти процессы сводятся къ тремъ кореннымъ формамъ: къ сужденію, умозаключенію и методу. Въ *сужденіи* подлежащее при посредствѣ простой логической связи или логическаго созиданія производитъ сказуемое наподобіе того, какъ Сущее связывается со своими абсолютными свойствами, возникающими изъ Его непроницаемой сущности, или какъ Сущее творитъ вещи конечныя.

Твореніе и сущность составляютъ поэтому двойную связь всѣхъ двойственностей мысли и дѣйствительности. Въ *умозаключеніи* силлогистическая форма есть точное воспроизведеніе или оттискъ идеальной формулы, ибо ббольшая посылка (положеніе, въ послѣднемъ счетѣ необходимое) производитъ слѣдствіе (вторичную абсолютность свойствъ или случайное бытіе) при посредствѣ меньшей посылки (представляющей синтезъ первичной абсолютности съ абсолютными свойствами и Необходимаго со случайнымъ). Наконецъ, синтетическій *методъ* соотвѣтствуетъ нисхожденію отъ Сушаго къ существующему, а методъ аналитическій—восхожденію отъ существующаго къ Сущему ²⁾.

Если логика говоритъ о чисто-теоретическомъ или созерцательномъ восхожденіи къ Сущему, то мораль посвящена восхожденію практическому и дѣйствительному. Сообразно съ этимъ Джоберти въ творческомъ актѣ различаетъ два цикла: первый творческій циклъ далъ начало вселенной, какъ *факту*, второй творческій циклъ стремится перевести вселенную въ *актъ*. Первый творческій циклъ объясняетъ бытіе міра, его *генезисъ*, второй циклъ созидаетъ его второе духовное бытіе, его *палингенезисъ* ³⁾. Первый творческій циклъ устанавливаетъ «узю» міра, его существо, которое въ нѣкоторомъ смыслѣ можетъ быть понято какъ матерія, второй творческій циклъ имѣетъ конечною цѣлью *пѣрузію*, въ коей пресуществляется міръ, получая окончательную форму новой земли и новаго неба ⁴⁾. Если первый творческій циклъ является дѣломъ всецѣло божественнымъ, то

1) III, 17—18.

2) III, 17.

3) III, 27.

4) III, 17—18.

циклъ второй уже не можетъ быть дѣломъ одного Бога. Онъ включаетъ въ себѣ сотрудничество Бога и міровыхъ силъ, соединеніе творчества Бога и творчества человѣка. Другими словами, циклъ второй является процессомъ *богочеловѣческимъ*. Импульсы второго творческаго цикла исходятъ не отъ одного Сушаго, но и отъ существующаго, самостоятельно возвращающагося къ Сущему. Немыслимое въ первомъ циклѣ зло является лишь въ началѣ второго цикла, являясь необходимымъ условіемъ той свободы, безъ которой задача второго творческаго цикла не можетъ быть разрѣшена ¹⁾. Въ этомъ порядкѣ идей мораль получаетъ органическое мѣсто. Если онтологія занята изслѣдованіемъ перваго цикла, то мораль посвящена второму. Первая есть начало мудрости, вторая—ея завершеніе.

Сотрудничество Бога и человѣка во второмъ творческомъ циклѣ осуществляется при посредствѣ моральнаго закона, имѣющаго универсальный характеръ. Этотъ законъ исходитъ отъ Сушаго, желающаго черезъ свободное подчиненіе ему привлечь къ себѣ существующее ²⁾. Въ виду посредствующей природы, одновременно причастной Сущему и существующему, моральный законъ, подобно понятію времени и пространству, синтезируетъ въ себѣ безусловныя и аподиктическія свойства съ относительностью и измѣнчивостью. Онъ имѣетъ различныя формы въ зависимости отъ эмпирическихъ условій и безусловно единую сущность.

Кантъ съ большой проницательностью описалъ послѣднюю, и изъ уваженія къ этой дѣйствительной заслугѣ Канта Джоберти хочеть за безусловнымъ аспектомъ моральнаго закона сохранить названіе категорическаго императива ³⁾. Но у Канта его моральный онтологизмъ въ корнѣ испорченъ психологизмомъ *критики чистаго разума*, и, для того чтобы сохранить его въ чистотѣ, его необходимо соединить съ онтологизмомъ принциповъ. Категорическій императивъ является закономъ, даннымъ творящимъ Богомъ твари, и въ послѣднемъ счетѣ есть выраженіе неизслѣдимой онтологической *святости* Самого Бога. А потому и въ своемъ историческомъ явленіи онъ конкретенъ, а не отвлече-

¹⁾ III, 19—20. Подробнѣе эти краткія схемы развиваются въ трактатѣ: *Del Vuono*.

²⁾ III, 21.

³⁾ III, 22.

ненъ, личенъ, а не безличенъ. «Императивъ, какъ нѣчто личное, въ первомъ моментѣ облекается въ форму законодательства, во второмъ принимаетъ величественный обликъ судьи, въ третьемъ становится краткимъ Даятелемъ блаженства и грознымъ исполнителемъ справедливости» ¹⁾.

Теорія двухъ творческихъ цикловъ является связующимъ звеномъ между второй группой посредствующихъ наукъ и группою третьею, посвященною третьему термину идеальной формулы: существующему. Такъ, въ *космологии*, которую Джоберти опредѣляетъ, какъ науку объ идеальныхъ понятіяхъ, связанныхъ съ цѣлокупностью чувственного бытія, называемаго Космосомъ, двумъ творческимъ цикламъ соотвѣтствуютъ два *генеративныхъ* цикла, ибо творчество въ мірѣ существованія есть рожденіе. Первый изъ этихъ цикловъ можно обозначить словами: *Единое порождаетъ множественность*; второй—словами: *множественность ищетъ возвращенія къ единству* ²⁾, что между прочимъ и выражается общепринятымъ въ романскихъ языкахъ словомъ *Универсъ*, прилагаемымъ къ міру и означающимъ обращенность (множественности) къ единству. Генеративный циклъ, взятый вообще, реализуется въ трехъ синтезахъ существованія: въ синтезѣ субстанции и свойствъ, силы и явленія, центра и периферіи. Первые два синтеза характеризуютъ всякое индивидуальное бытіе, третій—различныя сочетанія и соединенія индивидуальныхъ существованій и потому относится ко всему бытію во всей его универсальности ³⁾. *Эстетика* занята тремя идеями: возвышеннымъ, прекраснымъ и чудеснымъ. Возвышенное въ своемъ динамическомъ явленіи онтологически коренится въ созерцаніи творческаго акта,—въ явленіи математическомъ,—въ созерцаніи посредствующей сущности пространства и времени, вслѣдствіе чего первая идея эстетики посредствуетъ между группами наукъ, связанныхъ съ первымъ и вторымъ членомъ формулы и идеями слѣдующими ⁴⁾. Прекрасное, существенно связанное съ третьимъ членомъ формулы, есть дальнѣйшее нисхождение возвышеннаго, его окончательное воплощеніе въ матеріи и сообразно съ этимъ смягченіе и очеловѣченіе. Чудесное коренится въ созерцаніи

¹⁾ III, 24.

²⁾ III, 26. Ср. *Teorica d. Sovr.*, p. 222—224.

³⁾ III, 27.

⁴⁾ III, 29.

сверхразумнаго элемента дѣйствительности, проникающаго весь міръ существованія ¹⁾. *Политика* есть та наука, которая особенно искажена психологизмомъ новой философіи. Нисколько не отрицая плодотворности частныхъ наблюдений и фактовъ, накопленныхъ политическими писателями Новаго времени, Джоберти считаетъ тѣмъ не менѣе, что системы ложной политики, выросшія изъ картезіанскаго психологизма, проникнуты отрывомъ отъ сущей Идеи, и потому относительно правильныя идеи братства, равенства и свободы лишены въ нихъ идеальнаго обоснованія.

Немезидой этого отрыва является печальная необходимость софистически выводить *право изъ силы* ²⁾. Въ политикѣ должно быть утверждено царство сущей Идеи, и она должна войти органическимъ членомъ въ кругъ онтологической энциклопедіи. «Идея есть единственный, истинный суверенъ въ точномъ значеніи слова, и всякое законное правительство, все равно монархія или республика, по существу *теократично*» ³⁾.

Священна не форма власти, реализующаяся въ формахъ правленія, а сущность власти. И для того, чтобы власть была дѣйствительно, а не только идеально священной, необходимо, чтобы властители чувствовали свою подчиненность Идеѣ и потому были всего лишь слугами своего высокаго положенія; съ другой стороны, необходимо, чтобы и народъ, отказавшись отъ моднаго въ новѣйшія времена политическаго психологизма, чувствовалъ себя не источникомъ суверенитета, а исполнителемъ и орудіемъ высшихъ цѣлей суверенитета Идеи ⁴⁾.

Говоря о космологіи, Джоберти выдѣлилъ науки физическія, къ коимъ онъ относитъ и эмпирическую психологію, въ особую группу и оставилъ ихъ безъ разсмотрѣнія на томъ основаніи, что онѣ имѣютъ свои частныя методы и свою относительную независимость. Онѣ живутъ независимо отъ философіи жизнью и находятся внѣ контроля философа постольку, поскольку не выходятъ изъ точно очерченныхъ границъ подобающаго имъ мѣста въ энциклопедіи. Ихъ независимость обуславливается ихъ *частнымъ* характеромъ и потому обратною своею стороною имѣетъ безусловный запретъ универсализировать частныя данныя

¹⁾ III, 30. Эти идеи подробнѣе развиваются въ трактатѣ *Del Bello*.

²⁾ III, 34.

³⁾ III, 40.

⁴⁾ III, 41—54.

отдѣльныхъ наукъ и ставить ихъ на мѣсто органически расчленяющейся идеальной формулы. Этимъ утвержденіемъ классификація знанія, предложенная Джоверти, выгодно отличается отъ двухъ отвлеченныхъ постановокъ той же задачи, имѣвшихъ мѣсто приблизительно въ эпоху написанія *Введенія въ философію*.

Въ противоположность Гегелю Джоверти вовсе не хочетъ насиловать содержанія частныхъ дисциплинъ во имя мнимо-философскихъ дедукцій и дѣлаетъ это изъ уваженія къ таинственности фактически даннаго, философски обоснованной теоріей сверхразумнаго. Въ противоположность Контю и всѣмъ дальнѣйшимъ родственнымъ научнымъ классификаціямъ, Джоверти всей совокупности «положительныхъ наукъ» отводитъ строго подчиненное мѣсто и какъ бы *начинаетъ* свою работу тамъ гдѣ Контъ ее прерываетъ. Если бы Джоверти сталъ свидѣтелемъ той перелѣвки роли частныхъ наукъ въ системѣ общаго философскаго міровоззрѣнія, которая началась съ господствомъ позитивистическихъ доктринъ, онъ—въ духѣ всѣхъ своихъ основныхъ утвержденій—могъ бы назвать идолопоклонство передъ естественными науками *естественно-научнымъ психологизмомъ*.

В. Эрнъ.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Новыя книги и брошюры, присланныя въ редакцію.

Блаватская, Е. П. Тайная доктрина. Петроградъ 1915. Ст. 138.
Ц. 1 р. 15 к.

Гиппиусъ, Владиміръ. Пушкинъ и христіанство. Петроградъ 1915.
Ст. 43. Ц. 80 к.

Досократики. Ч. II. (Элеатовскій періодъ.) Историко-критическій обзоръ и переводъ фрагментовъ, доксографическаго и біографическаго матеріала А. Маковельскаго. Казань 1915.
Ст. XV + 242. Ц. 2 р. 50 к.

Нулишеръ, А. Р. Идея движенія въ современной геометріи и область ея примѣнимости въ курсѣ средней школы. Петроградъ 1915. Ст. 32.

Леруа, Эдуардъ. Догматъ и критика. Москва 1915. Ст. I + XIX—332. Ц. 2 р.

Паскаль, Т. Древняя мудрость на протяженіи вѣковъ. Петроградъ 1915. Ст. 163. Ц. 85 к.

Плотица, А. К. Изслѣдованіе памяти человѣка. Москва 1915.
Ст. 71. Ц.

Сотонинъ, Н. Къ вопросу объ идеяхъ Платона. Петроградъ 1915. Ст. 29.

Столица, З. Выработка характера. Ст. 96. Ц. 60 к. Изд. 2-ое.

Ея же. Воспитаніе вниманія. Ст. 73. Ц. 50 к. Петроградъ 1915.

Трошинъ, Гр. Антропологическія основы воспитанія. Сравнительная психологія нормальныхъ и ненормальныхъ дѣтей. Т. II. Процессы чувства и воли. Петроградъ 1915. Ст. VIII + 405—959. Ц. 3 р.

Изданія «Посредника».

Горбуновъ-Посадовъ, И. Герои рудокопы. Ц. 35 к.

Дрисдаль, В. На бурныхъ волнахъ. Ц. 1 р.

Дуннанъ, В. Садикъ Мэри. Ц. 70 к.

Золотницкій, Н. Ѳ. Въ мірѣ прѣсныхъ водъ. Ц. 30 к.

Зоновъ, А. С. Календарь для каждаго. Ц. 30 к.

Олькотъ, Л. Маленькія женщины. Ц. 1 р.

Поповъ, И. П. Объ уходѣ за стельной коровой. Ц. 2 к.

Его же. Слѣдуетъ ли довѣрять коноваламъ. Ц. 2 к.

Порѣцкій, С. А. Собираніе растеній и составл. герб. Ц. 20 к.

Робертсъ, Ч. и Марсъ, Ст. Изъ жизни голубой лисицы. 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 spontanée*) 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

комиссіи, 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 эпитафировъ 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 ероки 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 соответствующая 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 премии сочиненія, то премія объявляется на новые три года, а накопившіеся за четыре года проценты присоединяются къ капиталу.

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

4. Премія можетъ быть присуждена и за такое сочиненіе, которое не представлено для соисканія премии, но по своему содержанию и до своимъ достоинствамъ вполне удовлетворяетъ условіямъ полученія премии.

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 трактующей проблемы въ современной философіи и въ современной наукѣ.

6. Комиссія по присужденію премии 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 премии печатаются въ журналъ «Вопросы философіи и психологіи» и въ другихъ изданіяхъ Психологическаго Общества.

Материалы для журнальной статистики.

Въ 1915 г. экземпляры журнала „ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ“ распредѣлялись слѣдующимъ образомъ:

№№	ПО ГУБЕРНІЯМЪ.	экз.	№№	ПО ГУБЕРНІЯМЪ.	экз.
1	Владимирская	65	48	Вологодская	7
2	Киевская	49	49	Приморская	7
3	Херсонская	43	50	Харбинь (Манч.)	6
4	Харьковская	27	51	Новгородская	6
5	Саратовская	26	52	Ставропольская	6
6	Нижегородская	20	53	Кутаисская	6
7	Тифлисская	19	54	Калужская	6
8	Томская	19	55	Витебская	6
9	Казанская	19	56	Астраханская	5
10	Полтавская	18	57	Тобольская	5
11	Воронежская	18	58	Енисейская	5
12	Область Войска Донск.	17	59	Эстляндская	4
13	Тульская	17	60	Архангельская	4
14	Пензенская	16	61	Гродненская	4
15	Вятская	16	62	Бухарск. владѣнія	4
16	Екатеринославская	15	63	Закасп. обл.	3
17	Черниговская	15	64	Эриванская	3
18	Таврическая	15	65	Люблинская	2
19	Могилевская	13	66	Ковенская	2
20	Самарская	13	67	Выборгская	2
21	Симоирская	13	68	Забайкальская обл.	2
22	Пермская	13	69	Ферганская обл.	2
23	Московская	12	70	Семирѣченская обл.	2
24	Ярославская	12	71	Акмолинская	2
25	Тамбовская	12	72	Самаркандская	2
26	Смоленская	12	73	Холмская	2
27	Виленская	12	74	Олонецкая	2
28	Орловская	12	75	Нюландская	2
29	Бессарабская	11	76	Сырь-Дарьинская	2
30	Оренбургская	11	77	Амурская	2
31	Минская	10	78	Елизаветпольская	1
32	Курская	10	79	Сѣдлецкая	1
33	Вольнская	10	80	Семипалатинская	1
34	Бакинская	10	81	Якутская	1
35	Лифляндская	10	82	Черноморская	1
36	Подольская	9	83	Батумская	1
37	Тверская	8	84	Карсская	1
38	Терская обл.	8	85	Львовъ (Галиція)	1
39	Костромская	8	86	Штабъ X-й арміи	1
40	Варшавская	8		Итого по губерніямъ	841
41	Рязанская	8	II	Москва	167
42	Петроградская	8	III	Петроградъ	131
43	Иркутская	7	IV	За границу	12
44	Кубанская обл.	7		Итого	1154
45	Уфимская	7		Безпл. и обмѣнныхъ	76
46	Псковская	7			
47	Курляндская	7			

Открыта подписка на 1916 годъ

(XII-й ГОДЪ ИЗДАНИЯ)

на ежемѣсячный иллюстрированный журналъ для дѣтей
средняго возраста

„СЕМЬЯ и ШКОЛА“.

Журналъ предназначенъ преимущественно для дѣтей средняго возраста (10—12 лѣтъ) и ставитъ своей задачей одинаково примѣняться какъ къ интересамъ дѣтей, учащихъ въ младшихъ классахъ среднихъ учебныхъ заведеній, такъ и къ пониманію учениковъ начальной народной школы.

„Семья и Школа“ состоитъ изъ 12-ти ежемѣсячныхъ книжекъ журнала и 6 отдѣльныхъ книжекъ „Библиотеки Семьи и Школы“.

Не привлекая своихъ подписчиковъ никакими преміями, ни такъ называемыми бесплатными приложениями, редакция „Семьи и Школы“ обращаетъ исключительное вниманіе на внутреннее достоинство самаго журнала, на тщательный подборъ матеріала, доступнаго и занимательнаго для дѣтей и выдержаннаго въ педагогическомъ отношеніи, а также и на его изящную внѣшность. Для послѣдней дѣли текстъ журнала тщательно иллюстрируется художественно исполненными рисунками и, кромѣ того, въ каждой книжкѣ помѣщаются отдѣльныя картинки.

Въ „Семьѣ и Школѣ“ принимаютъ участіе: Е. А. Бакунина, И. А. Бѣлоусовъ, Е. Ф. Волкова, Н. А. Гольцева, С. Г. Григорьевъ, С. Д. Дрожжинъ, О. П. Жукъ, А. И. Калининъ, В. Ф. Капелькинъ, А. А. Кизевтеръ, М. П. Клокова, С. А. Князьковъ, Н. К. Кольцовъ, К. Костинъ, М. А. Круковский, Вл. Львовъ, А. Макарова-Мирская, И. И. Митропольскій, И. Ф. Пяживинъ, Н. Новичъ, Юр. Новоселовъ, К. Д. Носиловъ, Сергій Орловскій, Н. Л. Персианова, О. П. Рунова, С. И. Рербергъ, П. Н. Сакулинъ, А. Серафимовичъ, В. Д. Соколовъ, П. П. Сушкинъ, Н. Д. Телешовъ, М. В. Тиличева, Е. Торнеусъ, В. Н. Харузина и др.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА

за 12 книжекъ „Семьи и Школы“ и за 6 книжекъ „Библиотеки Семьи и Школы“:
съ доставкой 4 руб. Безъ доставки 3 руб. 50 коп. За границу 6 руб.
и пересылкой въ годъ въ Москвѣ

Подписка на полгода 2 р. (принимается исключительно въ редакціи).

Подписка безъ доставки принимается въ Москвѣ: въ редакціи, въ конторѣ Н. Печковской и въ книжномъ магазинѣ Н. Карбасникова.

Журналъ за 1915 г. высылается за прежнюю цѣну—3 р. 50 к. Въ редакціи имѣются такъ же комплекты журнала за прежніе годы: 1905-ый, 1907-ой и 1910-ый г.—по 3 руб., 1911-й, 1912-й, 1913-й и 1914-й г.—по 3 р. 50 к., 1908-ой г.—по 5 руб.

Пробный номеръ журнала высылается изъ редакціи за три семикопеечныя марки.

Проспектъ и каталогъ изданія журнала бесплатно.

Гг. учителямъ, желающимъ ознакомиться съ журналомъ, пробный номеръ высылается бесплатно.

Иногородніе подписчики могутъ обращаться прямо въ редакцію журнала „Семья и Школа“: Москва, Гончарная ул., д. № 17.

Редакторъ-Издатель Вл. Львовъ.

Открыта подписка на 1916 годъ

(4-Й ГОДЪ ИЗДАНІЯ)

на ежемѣсячный, литературный, научный и политическій журналъ

СЪВЕРНЫЯ ЗАПИСКИ,

издаваемый въ Петроградѣ.

Въ 1916 году журналъ будетъ издаваться по прежней программѣ и при участіи прежнихъ сотрудниковъ въ отдѣлахъ художественной литературы (беллетристика, стихи), литературной критики, искусства, театра, науки, философіи, религіи, политики, народнаго хозяйства.

Подписная цѣна на журналъ съ пересылкой на годъ 7 р., на 6 мѣс.— 4 р., на 3 мѣс.— 2 р. 25 к., за границу на г. 10 р.

Подписка принимается въ главной конторѣ журнала: Петроградъ, Загородный пр., 21. въ крупныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ почтовыхъ учрежденіяхъ. Книжные магазины за комиссію удерживаютъ 5%.

Отлѣвные номера для ознакомленія высылаются по 60 коп., наложеннымъ платежомъ 75 к.

Издательница С. И. Чащина.

Открыта подписка на 1916 годъ на журналы:

1) „ЮНАЯ РОССІЯ“ („ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“),

ежемѣсячный иллюстрированный журналъ для семьи и школы.
СОРОКЪ ВОСЬМОЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ.

Журналъ допущенъ къ выпискѣ, по предварительной подпискѣ, въ ученическія бібліотеки среднихъ учебныхъ заведеній, въ городскія, по Положенію 1872 г., училища и въ бесплатныя народныя читальни и бібліотеки.

Бесплатныя приложенія къ журналу „Юная Россія“ на 1916 г.: Л. Н. Толстой 1. Севастополь въ декабрь. 2. Севастополь въ мѣс. 3 Ноябрь. 4. Рубка хѣса. 5. Кавказскій плѣнникъ. Съ рисунками художника К. Н. Фридриха.

Подписная цѣна въ годъ 4 р. 50 к. безъ пер., 5 р. съ пер., за границу 7 р.

2) „ПЕДАГОГИЧЕСКІЙ ЛИСТОКЪ“,

журналъ для воспитателей и народныхъ учителей.

СОРОКЪ ВОСЬМОЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ.

Журналъ выходитъ 8 разъ въ годъ, книжками до 5 листовъ.

Подписная цѣна на „П. Л.“ 1 р. 75 к. безъ пер., съ пер. 2 р., за границу 3 р.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА на оба журнала 6 р. на годъ съ пер., безъ перес. 5 р.

АДРЕСЪ РЕДАКЦИИ: Москва, Б. Молчановка, д. № 18.

Книгопродавцамъ уступка 5%.

Плата за объявленія въ журналахъ „Юная Россія“ и „Педагогическій Листокъ“: за страницу 40 руб., за $\frac{1}{2}$ страницы 20 руб., за $\frac{1}{4}$ страницы 10 руб., за $\frac{1}{8}$ страницы 5 руб.

Издательница Е. Н. Тихомирова.

Редакторъ Д. И. Тихомировъ.

При журналѣ „Юная Россія“ и „Педагогическій Листокъ“ организованъ книжный складъ изданій Д. И. Тихомирова: 1) Библіотека для семьи и школы;

2) Учительская бібліотека; 3) Учебники Д. И. Тихомирова.

Каталогъ высылается бесплатно по первому требованію.

„Школа и Жизнь“

еженедѣльная общественно-педагогическая газета съ
ежемѣсячными приложеніями,
издаваемая въ Петроградѣ подъ общей редакціей Г. А. Фальборка.

Открыта подписка на 1916 годъ.

Шестой годъ изданія.

Газета будетъ выходить по прежней программѣ, со слѣд. отдѣлами:

- 1) Статьи по вопросамъ: а) организациі школы и школьнаго законодательства, б) общепедагогической теоріи и практики.
- 2) Статьи по различнымъ вопросамъ образованія и воспитанія.
- 3) Фельетонъ, характеризующій по преимуществу внутреннюю жизнь школы или популяризирующій различныя стороны знанія.
- 4) Обзоръ общей печати.
- 5) Хроника образованія, въ которой первое мѣсто будетъ удѣлено дѣятельности законодательн. учрежд., правительства, мѣстнаго самоуправленія и т. д.
- 6) Хроники школьной жизни въ Россіи, славянскихъ земляхъ и за границей.
- 7) Обзорѣніе специальной литературы русской и иностранной.

Въ числѣ приложеній на 1916 г. будутъ даны: сборники по физическому воспитанію и по національному воспитанію; по в. п. о с. о среднешкольной реформѣ будетъ данъ переводъ новѣйшаго коллективнаго труда американскихъ педагоговъ подъ редакціей проф. Монро — „Основы среднего образованія“; „Педагогика“ Гансберга—единственный опытъ посироевія педагогики на широкихъ демократическихъ основахъ, и другія книги,—въ общемъ не менѣе 70 печ. листовъ.

Подписная цѣна: на газету съ ежем. прил. На годъ На 6 м. На 2 м.
съ доставк. и пересылк. 6 руб. 3 руб. 2 руб.

Подписка принимается: въ Главной Конторѣ (Петроградъ, Лиговская ул., 87), во всѣхъ почт.-телегр. отдѣл. и въ солидныхъ книжныхъ магазинахъ. Пробныя №№ высылаются бесплатно.

ВЪ 1916 ГОДУ БУДЕТЪ ПРОДОЛЖАТЬСЯ (40-й годъ) ИЗДАНІЕ
ЖУРНАЛА

„Извѣстія Московской Городской Думы“.

Журналъ выходитъ ежемѣсячно книжками отъ 10 до 15 печ. листовъ и раздѣляется на три отдѣла, по 12 номеровъ въ каждомъ: 1) Отдѣлъ Общій, посвященный разработкѣ вопросовъ городской жизни въ Россіи и за границей, 2) Ежемѣсячный Статистическій Бюлетень изъ города Москвъ съ безплатнымъ приложеніемъ: „Врачебно-Санитарная хроника“ и 3) отдѣлъ „Народное образованіе“, въ которомъ помѣщаются статьи по вопросамъ народнаго образованія и обзоры дѣятельности въ этой области г. Москвы и другихъ русскихъ, а также и иностранныхъ городовъ.

Цѣна журнала съ пересылкой во всѣ города Россіи:

	Отдѣлъ I.	Отдѣлъ II.	Отдѣлъ III.
За 12 мѣсяцевъ	4 руб. 40 коп.	4 руб. 40 коп.	3 руб. — коп.
„ 6 „	2 „ 20 „	2 „ 20 „	1 „ 50 „
„ 3 „	1 „ 20 „	1 „ 20 „	— „ — „
„ 1 „	— „ 40 „	— „ 40 „	— „ — „

Подписка принимается: Москва, Городская Управа, Воскресенская площадь, званіе Думы. Телеф. 2-62-91.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1916 ГОДЪ.

Ежемѣсячный, популярный, естественно-историческій

съ иллюстраціями въ текстѣ журналъ

„ПРИРОДА“

(годъ издавія пятый)

подъ редакціей Н. К. Нольцова и проф. Л. А. Тарасевича.

Редакторы отдѣловъ: проф. К. Д. Покровский, проф. П. П. Лазаревъ, проф. Н. А. Артемьевъ, проф. Л. В. Писаржевскій, проф. Л. А. Чугаевъ, проф. Н. А. Шиловъ, старш. минер. Акад. Наукъ А. Е. Ферсманъ, проф. Н. К. Кольцовъ, прив.-доц. В. Л. Комаровъ, проф. Н. М. Кулагинъ, проф. С. И. Метальниковъ, проф. Л. А. Тарасевичъ, маг. геогр. С. Г. Григорьевъ.

СОДЕРЖАНИЕ: Философія естествознанія.—Астрономія.—Физика.—Химія.—Геологія съ палеонтологіей.—Минералогія.—Микробиологія.—Медицина.—Гигіена.—Общая біологія.—Зоологія.—Ботаника.—Антропологія.—Человѣкъ и его мѣсто въ природѣ. Постоянные отдѣлы: научныя новости и замѣтки.—Природныя богатства Россіи.—Изъ лабораторной практики.—Астрономическія извѣстія.—Географическія извѣстія.—Метеорологическія извѣстія.—Научныя Общества.—Библиографія.—Почтовый ящикъ.

Условія подписки на 1916 годъ:

на годъ (съ дост. и перес.) 6 р., на полгода 3 р., на три мѣсяца 1 р. 50 к., за границу на годъ 8 р.

**Подробный проспектъ высылается по требованію
БЕЗПЛАТНО.**

Въ немъ указаны: условія выписки комплектовъ за прошлые годы; заглавія статей, помѣщенныхъ въ журналѣ; списокъ сотрудниковъ; отзывы печати; книги, изданныя журналомъ по вопросамъ естествознанія, и въ частности „Календарь русской природы“ на 1916 г.

**Пробный номеръ журнала высылается за десятикопеечную
марку.**

Адресъ конторы:

Москва, Моховая, 24. Телеф. 4-10-81.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

XXVII г.
изданія.

на журналъ

1916 г.

„ВѢСТНИКЪ ВОСПИТАНІЯ“.

Журналъ ставитъ своею **задачею** выясненіе вопросовъ образованія и воспитанія на основахъ научной педагогики, въ духѣ общественности, демократизма и свободнаго развитія личности. Съ этою цѣлю журналъ слѣдитъ за развитіемъ педагогическихъ идей, за современнымъ состояніемъ образованія и воспитанія въ Россіи и за границей и даетъ отзывы о новыхъ книгахъ по педагогикѣ, естествознанію, общественнымъ наукамъ, о дѣтскихъ журналахъ, общедоступныхъ и дѣтскихъ книгахъ и друг. Кроме того, въ журналѣ помѣщаются научно-популярныя статьи по различнымъ отраслямъ знанія и искусства, литературно-педагогическіе очерки, рассказы, воспоминанія и проч.

Въ журналѣ принимали участіе: Ю. И. Айхенвальдъ, А. Д. Алферовъ, К. В. Аркадакскій, д-ръ Д. Д. Бекаряковъ, акад. В. М. Бехтеревъ, прив.-доц. П. П. Блонскій, Ю. А. Бунинъ, акад. И. А. Бунинъ, проф. А. В. Васильевъ, В. П. Вахтеровъ, К. П. Вентцель, акад. В. И. Вернадскій, Ю. А. Веселовскій, проф. Р. Ю. Вилверъ, С. Г. Григорьевъ, А. Е. Грузинскій, А. Г. Дауге, А. А. Дивильковский, Е. Н. Ефимовъ, Е. І. Закъ, Е. А. Звягинцевъ, проф. А. А. Ивановскій, проф. В. Н. Ивановскій, д-ръ В. Е. Игнатъевъ, проф. И. А. Каблуковъ, проф. Н. А. Каблуковъ, В. Ф. Каполюкинъ, членъ Гос. Думы И. С. Ключевъ, проф. М. М. Ковалевскій, П. С. Коганъ, проф. Н. М. Кулагинъ, Е. І. Лозинскій, А. И. Лотоцкій, прив.-доц. П. И. Люблинскій, С. П. Мельгуновъ, проф. И. И. Мечниковъ, Н. Ф. Михайловъ, проф. А. П. Нечаевъ, Н. М. Никольскій, акад. Д. П. Овсянко-Куликовскій, проф. И. Г. Оршанскій, В. Н. Перцевъ, Г. Роковъ, прив.-доц. М. М. Рубинштейнъ, С. Ф. Русова, П. Н. Сакуляинъ, К. В. Сивковъ, Л. Д. Сеницкій, С. Г. Смирновъ, И. М. Соловьевъ, Н. В. Сперанскій, Б. П. Сыромятниковъ, В. Я. Улановъ, Г. А. Фальборкъ, проф. А. Ф. Фортунатовъ, Л. В. Хавкина-Гамбургеръ, В. И. Чарнолуцскій, Л. В. Чехова, П. В. Чеховъ, кн. Д. И. Шаховской, Л. Шейнманъ, проф. Ф. Ф. Эрисманъ, д-ръ Вл. И. Яковенко, Е. Н. Янжулъ и многіе другіе.

Журналъ выходитъ 9 разъ въ годъ (въ теченіе дѣтнихъ мѣсяцевъ журналъ не выходитъ); въ каждой книжкѣ журнала болѣе 20 печатныхъ листовъ.

Подписная цѣна: въ годъ безъ доставки—5 руб., съ доставкой и пересылкой—6 р., въ полгода—3 р.; съ пересылкой за границу—7 р. 50 к.; для недостаточныхъ людей цѣна въ годъ съ доставкой и безъ дост.—5 р.

Земствамъ, городскимъ самоуправленіямъ, просвѣтительнымъ и учительскимъ обществамъ при подпискѣ не менѣе чѣмъ на 5 экземпляровъ дѣлается уступка въ размѣрѣ 50% подписной цѣны, при подпискѣ болѣе чѣмъ на 10 экземпляровъ—въ размѣрѣ 10% и при подпискѣ болѣе чѣмъ на 100 экземпляровъ—15%. Уступки эти дѣлаются при непремѣнномъ условіи высылки денегъ непосредственно въ редакцію.

Плата за объявленія въ журналѣ: 30 руб. за страницу и 15 руб. за полстраницы.

Подписка принимается: въ конторѣ редакціи (Москва, Арбатъ, Старо-Кожушенный пер., домъ № 32), во всѣхъ почтовыхъ и почтово-телеграфныхъ учрежденіяхъ и во всѣхъ крупныхъ книжныхъ магазинахъ. Гг. иногороднихъ просить обращаться прямо въ редакцію.

Редакторъ-издатель д-ръ Н. Ф. Михайловъ.

Принимается подписка на 1916 г.

III-Й ГОДЪ ИЗДАНИЯ.

НА

Психіатрическую газету,

издаваемую при участіи въ редакціонномъ комитетѣ:

проф. М. И. Аствацатурова, проф. Л. В. Блуменау, д-ра К. А. Бѣлева (Владиміръ губ.), прив.-доц. Н. А. Вырубова (Москва), д-ра В. Э. Дзержинскаго (Харьковъ), проф. М. Н. Жуковскаго, д-ра М. А. Захарченко (Москва), прив.-доц. М. Ю. Лахтина (Москва), д-ра В. В. Люстрицкаго, проф. В. П. Осипова, д-ра В. И. Семидалова (Москва), прив.-доц. С. А. Суханова, д-ра А. В. Тимофеева, д-ра А. Н. Юрмана и прив.-доц. А. И. Ющенко.

Подъ редакціей д-ра С. Я. Любимова.

„Психіатрическая газета“ выходитъ два раза въ мѣсяць (1-го и 15-го) въ размѣрѣ не менѣе двухъ печатныхъ листовъ.

„Психіатрическая газета“ посвящается вопросамъ невропатологіи, психіатріи, нормальной и патологической психологіи, судебной психопатологіи и сопредѣльнымъ научнымъ областямъ. Будутъ помѣщаться: оригинальныя статьи, обзоры, рефераты, рецензіи, библиографическія замѣтки и проч., своевременно отчеты о засѣданіяхъ ученыхъ обществъ и научныхъ собраній и хроника о текущихъ событіяхъ психіатрической жизни.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА

на годъ пять рублей съ доставкой и пересылкой.

Подписка принимается въ редакціи „Психіатрической газеты“: Петроградъ, Больница Всѣхъ Скорбящихъ, Петергофское шоссе, 140, телеф. 4-61-57.

Объявленія принимаются по 20 к. за строчку, за стран.—20 р., за 1/2 стран.—10 р., за 1/4 стран.—5 р. Печатаніе на обложкѣ по особому соглашенію.

Оставшіеся полныя экземпляры „Психіатрической газеты“ за 1914 и 1915 года по 5 рублей за экземпляръ (съ пересылкою).

Принимается подписка на 1915—16 годъ.

(съ сентября 1915 по сентябрь 1916 г.) (годъ девятый).

НА ЕЖЕМѢСЯЧНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ

„СВОБОДНОЕ ВОСПИТАНИЕ“.

(ДЛЯ УЧИТЕЛЕЙ И РОДИТЕЛЕЙ).

(Органъ реформы школьнаго и семейнаго воспитанія и образованія.)

Подъ редакціей *И. Горбулова-Посадова.*

Журналъ „Свободное Воспитание“ имѣетъ свою цѣлю разработку вопросовъ о такомъ воспитаніи и образованіи, которое основано на самостоятельности, на удовлетвореніи свободныхъ запросовъ дѣтей и юности и на производительномъ трудѣ, какъ необходимой основѣ жизни.

Въ связи съ основной задачей журнала стоятъ слѣдующія задачи: 1) разработка вопроса о реформѣ личной, семейной и общественной жизни въ смыслѣ измѣненія самыхъ условий воспитанія и 2) содѣйствіе защитѣ дѣтей отъ жестокости и эксплуатаціи.

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА:

1) Статьи по вопросамъ умственнаго, нравственнаго и физическаго воспитанія, образованія и самообразованія. 2) Статьи, очерки и рассказы изъ семейной, школьной и общественной жизни съ точки зрѣнія интересовъ воспитанія и образованія. 3) Статьи о материнствѣ и воспитаніи ребенка въ первые годы жизни. 4) Статьи по вопросамъ защиты дѣтей отъ жестокости и эксплуатаціи. 5) Статьи о свобоодо-образовательныхъ начинаніяхъ для трудового населенія. 6) Статьи по ручному труду (земледѣльческому и т. д.). 7) Статьи по природовѣдѣнію, устройству экскурсій и т. д. 8) Очерки по вопросамъ гигиены дѣтства и юности. 9) „Изъ книги и жизни“. Обзоръ журналовъ, книгъ и газетъ по вопросамъ воспитанія и образованія. 10) Переписка между всѣми интересующимися вопросами реформы воспитанія и образованія. 11) Вопросы и отвѣты редакціи и читателей. 12) Библиографія.—Многія статьи иллюстрируются рисунк., изображающими работы передовыхъ школъ, дѣтскихъ садовъ и т. д.

Въ журналѣ, между прочимъ, были помѣщены статьи по слѣдующимъ вопросамъ:

Общіе вопросы воспитанія и образованія.—Воспитаніе дѣтей въ первые годы жизни.—Дошкольное воспитаніе вообще.—Нравственнае и религіозное воспитаніе.—Половое воспитаніе.—Воспитаніе грудныхъ и ненормальныхъ дѣтей.—Дѣтскія самоубійства.—Школьная дисциплина и наказанія.—Изученіе ребенка и дѣтскаго вопроса вообще.—Дѣтскіе вопросы и заирсы.—Опытъ новыхъ школъ.—Методика занятій въ начальной школѣ.—Совѣстное воспитаніе.—Питаніе школьникоѵ.—Народные университеты.—Народныя и дѣтскія бібліотеки.—Селѣменты, дѣтскіе клубы, дѣтскія площадки, дѣтскія колоніи, народныя дѣтскіе сады, лѣтнія занятія дѣтей.—Родительскіе клубы и школы для родителей.—Учительская практика.—Родной языкъ и литература.—Письмо.—Исторія.—Природовѣдѣніе.—Эккурсіи.—Географія.—Математика.—Изученіе иностранныхъ языковъ.—Ручной трудъ.—Сельское хозяйство и домоводство.—Рисованіе, лѣпка и вообще искусство въ школѣ.—Музыка и пѣніе.—Гигіена, физическое воспитаніе, игры, ясли.—Алкоголизмъ и воспитаніе.—Дополнительная школа.—Идеи свободнаго воспитанія въ другихъ странахъ и т. д. и т. д.

Подписная цѣна: на 1 годъ съ доставкой и пересылкой 3 руб. Для сельскихъ учителей съ доставкой и пересылкой на годъ—2 руб. Подписка принимается въ Москвѣ: въ конторѣ редакціи „Свободнаго Воспитанія“ (Дѣвичье поле, Трубеткой пер., д. 8).

Открыта подписка на 1916 годъ
на религіозно-философско-научный журналъ

„Вѣстникъ Теософіи“.

Девятый годъ изданія.

Въ теченіе двухъ лѣтнихъ мѣсяцевъ (іюнь и іюль) журналъ не выходитъ.

Цѣна 6 руб. въ годъ съ доставкой и пересылкой въ предѣлахъ Россійской имперіи. Допускается разсрочка: за $\frac{1}{2}$ — 3 руб. 50 коп., за 3 мѣсяца — 2 руб. 20 коп. Отдѣльный № 75 коп. За перемѣну адреса городского на городской—20 коп., городского на иногородній и обратно иногородняго на городской—60 коп.

Подписка за границу принимается только годовая: цѣна 10 руб.

Подписка для иногороднихъ только черезъ контору редакціи.

Городская подписка принимается въ конторѣ редакціи (Петроградъ, Ивановская, 22, кв. 24) ежедневно, кромѣ субботъ и праздничныхъ дней, отъ 2—4 час. дня, а также во всѣхъ большихъ книжныхъ магазинахъ. Годовая подписка въ разсрочку безъ повышенія цѣны допускается только до 1 января 1916 года.

По дѣламъ редакціи издательница принимаетъ лично по средамъ отъ 4—5 час. дня.

Отъ редакціи. Статьи, присылаемые для напечатанія въ „Вѣстникъ Теософіи“, подлежатъ, въ случаѣ надобности, сокращеніямъ и исправленіямъ. Рукописи должны быть написаны четко и на одной сторонѣ листа. Рукописи, не въостребованныя въ теченіе трехмѣсячнаго срока, уничтожаются.

„Вѣстникъ Теософіи“ за 1910, 1911, 1912, 1913, 1914 и 1915 года имѣются для продажи въ ограниченномъ количествѣ экземпляровъ. Цѣна съ пересылкой по 7 рублей за каждый годъ.
