

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА
ПРИ СОДѢЙСТВІИ ПЕТРОГРАДСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

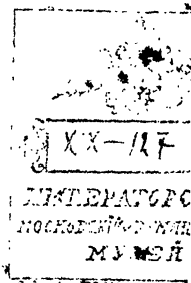
основанный проф. Н. Я. Гротомъ и А. А. Абрикосовымъ.

ГОДЪ XXVI.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

¹³⁰
Книга 129 (IV).

^{12.}
СЕНТЯБРЬ—ОКТЯБРЬ—1915 г.



МОСКВА.

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

Пяменовская ул., соб. комъ.

1915 г.

СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
О тварности. С. Булгакова	293
Міръ, какъ органическое цѣлое. Н. Лосскаго	345
Ученіе бл. Августина о познаніи. И. Попова	388

Философія Джоберти. В. Эрн	467
Философія безконечнаго и законъ противорѣчія. (По поводу книги г. Вышеславцева «Этика Фихте»).	
И. Румера	530

Критика и библиографія.

I. Библиографическій листокъ	545
Условія для соисканія преміи Д. Столыпина	547
Положеніе о преміи имени Вл. С. Соловьева	548

О тварности.

Мірз сотворенъ Богомъ, онъ есть твореніе и въ Творцѣ имѣеть начало бытія своего: „*руцѣ Твои сотвористъ мя и создастъ мя*“, „*Твой есмь азъ*“ (Пс. 118), говоритъ сознание твари устами псалмопѣвца. Передъ лицомъ міровыхъ неизслѣдимостей, безпредѣльности міровыхъ пространствъ и безбрежности міровыхъ временъ, неизмѣримости міровыхъ глубинъ и необъятности міровыхъ громадъ, звучитъ онъ, этотъ чудесный голосъ, властно шепчущій: міру, во всей его безмѣрности, *не* принадлежитъ его бытіе,—оно ему дано. И въ сердцѣ челоуѣка слышится тотъ же неумолчный шопоть: ты не въ себѣ имѣешь корень своего бытія,—ты сотворенъ. Этотъ голосъ можетъ быть и не услышанъ, или же властно и гнѣвно заглушенъ, ибо вѣра свободна и не знаетъ принудительности. И тогда неизбежно голосами міра, идущими изъ глубины, навѣяно будетъ иное, противоположное сознание: *мірз не сотворенъ*, но въ себѣ самомъ имѣеть свою основу, онъ есть свое собственное твореніе, нѣтъ высшаго бытія, чѣмъ міровое, и нѣтъ ничего, что было бы выше бытія.

Такова предѣльная интуиція религіознаго самосознанія, и въ ней основная аксіома вѣры, которая приѣмлется или отвергается въ глубочайшихъ нѣдрахъ цѣлостнаго религіознаго духа, до всякой рефлексіи и ранѣе всякой философіи; послѣдняя выявляетъ и осуществляетъ разныя возможности, заложенныя въ принятомъ уже рѣшеніи, даетъ ему философскую транскрипцію, дѣлая это либо въ направленіи отъ

периферіи къ центру, либо наоборотъ, въ восходящемъ и нисходящемъ направленіи.

Богъ творить міръ,—въ Абсолютномъ сверхъединствѣ непостижимымъ образомъ возникаетъ относительно и множественное, космическое *ἐν καὶ πᾶν*. Это возникновеніе не можетъ мыслиться по категоріи причинной связи, міръ не есть слѣдствіе, а Богъ не есть его причина, и это не только потому, что Богъ, понятый какъ причина (хотя бы и какъ первопричина), включается въ причинную цѣпь, въ область относительнаго и самъ долженъ имѣть причину (ср. пред. гл.), но и потому, что *causa aequat effectum*, причина объясняетъ слѣдствіе, лишь находясь съ нимъ въ той же плоскости, при твореніи же мы имѣемъ *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, скачекъ отъ Абсолютнаго къ относительному, и причинное объясненіе здѣсь не пользуется ни мало. Идея творенія міра Богомъ поэтому не объясняетъ возникновенія міра въ смыслѣ имманентной, эмпирической причинности, она оставляетъ его въ этомъ смыслѣ необъясненнымъ и непонятнымъ; вотъ почему идея творенія совершенно не вмѣщается въ научное мышленіе, основывающееся на имманентной непрерывности опыта и универсальности причинной связи, для него бесполезна и ему чужда,—она есть въ этомъ смыслѣ завѣдомо ненаучная идея. Переходъ отъ Абсолютнаго къ относительному не доступенъ пониманію, ибо оно упирается въ антиномію, которая можетъ быть лишь осознана, но не становится отъ этого понятной для имманентнаго, непрерывнаго мышленія. Въ идеѣ творенія раскрывается характеръ отношеній между Абсолютнымъ и относительнымъ, природа относительнаго въ Абсолютномъ.

Ученіе о происхожденіи міра вслѣдствіе эманации Абсолютнаго, религіозный монизмъ, жертвуетъ множественнымъ или относительнымъ въ пользу Абсолютнаго, требуетъ самоубійства относительнаго, его *ἐν καὶ πᾶν*. Оно не допускаетъ реальной множественности и столь же реальной относительности: для него *πᾶν* есть лишь видимость или недоразумѣніе, реальность же принадлежитъ неподвижному, косному, всепо-

жирающему единству ёѵ. Но тогда со всей силой поднимается вопросъ о самостоятельномъ смыслѣ множественнаго и относительнаго, объ его происхожденіи: какимъ образомъ возникаетъ эта пѣна, волны и зыбь на поверхности Абсолютнаго? Допустимъ даже, что достаточно относительному нырнуть въ глубь Абсолютнаго, чтобы въ немъ исчезнуть, но вопросъ въ томъ, какъ могло оно появиться на этой поверхности, какое значеніе въ себѣ имѣютъ эти миги, мельканія, брызги? Если скажемъ, что бытіе, т.-е. относительное во всей множественности своей есть совокупность модусовъ Абсолютнаго, т.-е., что Абсолютное *имѣетъ* въ себѣ относительное, какъ модусы (ученіе Спинозы), то можно усомниться въ ясности такого отвѣта и усмотрѣть въ немъ скорѣе уклончивость. Если же относительное есть иллюзія, то опять возникаетъ вопросъ: чья иллюзія? кто грезитъ? о чемъ? какова природа этихъ грезъ? Развѣ ихъ можно мыслить совершенно внѣ и помимо Абсолютнаго? но тогда неабсолютно Абсолютное. Или же надо допустить, что относительное попущено, положено самимъ Абсолютнымъ, и тогда мы приходимъ къ идеѣ *творенія*. Міръ реаленъ въ своей божественной основѣ, поскольку бытіе его есть *бытіе въ Абсолютномъ*,—въ этомъ сходятся идеи какъ творенія, такъ и эманации. Но въ твореніи міръ полагается вмѣстѣ съ тѣмъ и *внѣ* Абсолютнаго, какъ самобытное относительное. Между Абсолютнымъ и относительнымъ пролегаетъ грань въ творческомъ *да будетъ*, и поэтому міръ не есть пассивное истечение, эманация Абсолютнаго, какъ бы пѣна на переполненной чашѣ, но есть творчески, инициативно направленная и осуществленная эманация ¹⁾, или относительность какъ таковая.

1) Иногда различіе между твореніемъ и эманацией пытаются связывать съ противоположностью свободы и необходимости въ Богѣ. Свободу Бога въ твореніи міра особенно отстаиваетъ Шеллингъ, который видитъ въ этой идеѣ необходимую черту теистической философіи: Phil. d. Offenb. II, III, 310. „Исходнымъ пунктомъ является абсолютная свобода Бога въ мірозданіи. Въ Его власти стоялъ тотъ принципъ начала, который былъ въ немъ какъ простая возможность и, слѣдовательно, *безъ* Его воли есть *ничто*; тотъ принципъ начала, который въ глубинѣ своего существа Онъ усматриваетъ какъ

Эманация, божественныя энергіи въ мірѣ, принадлежить въ немъ вѣчности, а то, что принадлежить самому міру въ его процессѣ, существуетъ лишь въ относительномъ: міръ покоится въ лонѣ Божіемъ, какъ дитя въ утробѣ матери. Оно живетъ своею собственной жизнью, въ немъ идутъ свои особые процессы, принадлежащіе именно ему, а не матери, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, оно существуетъ въ матери и только матерью. Понятіе творенія поэтому *шире* понятія эманации, оно его въ себя включаетъ, такъ что твореніе есть эманация *плюсъ* нѣчто новое, создаваемое творческимъ *да будетъ!* Абсолютное преизбыточно, оно есть неисчерпаемый источникъ преизобильнаго бытія, которое есть изліяніе его богатства и полноты, и въ этомъ правда идеи эманации, которая цѣликомъ включается и въ идею творенія, но этимъ послѣдняя не исчерпывается. Въ ученіи эманации (напр., у Плотина) небытіе, приѣмлющее эту эманацию, тьма, обступающая свѣтъ, остается совершенно пассивна, рефлективна, зеркальна, мертвенна, она составляетъ лишь нѣкоторый минусъ, есть ущербное состояніе Абсолютнаго. Міръ съ необходимостью *возникаетъ*, но вмѣстѣ съ тѣмъ метафизически онъ случаенъ, ибо въ себѣ не имѣетъ за-

простую возможность сохранить въ скрытомъ состояніи или возвести къ дѣйствительности. Этотъ Богъ, въ свободѣ Котораго содержится возможность въ себѣ сущее Своего существа положить какъ противоположность, какъ отдѣльно отъ себя сущее и внѣ себя сущее, этотъ Богъ есть полный Богъ, Богъ во всемъ всеединствѣ, не только въ себѣ сущій, ибо этотъ былъ бы не свободенъ для себя. Свобода Бога имѣетъ основу лишь въ Его неразрушимомъ всеединствѣ. Къ этой мысли Шеллингъ не разъ возвращается въ „Философіи откровенія“. — Противопоставленіе свободы и необходимости въ Богѣ нерѣдко грѣшитъ явнымъ антропоморфизмомъ (или, что то же, „психологизмомъ“) и должно быть во всякомъ случаѣ особо защищено отъ этого упрека. Ему до извѣстной степени подлежитъ и построеніе кн. Е. Н. Трубецкого (въ его „Міровоззрѣніи В. С. Соловьева“), для котораго противопоставленіе свободы и природы въ Богѣ играетъ тоже существенную роль, въ связи съ допущеніемъ неосуществленныхъ возможностей въ свободѣ Бога. Отсутствие предварительнаго анализа этихъ основныхъ опредѣленій придаетъ всему построенію кн. Е. Н. Трубецкого характеръ незавершенности, и при этомъ онъ стоитъ гораздо ближе къ Шеллингу (конечно, „Философіи откровенія“), нежели самъ это думаетъ.

данія и смысла, онъ есть въ бытіи своемъ только *жертва* попустительствующей полноты, до извѣстной степени ея изнанка. Онъ лежитъ не внѣ абсолютнаго, но есть оно же само, міръ не получаетъ своей самобытности, не устрояется въ ней, но такъ и остается только тѣнью абсолюта. Въ твореніи же устрояется и получаетъ жизнь именно небытіе, „ничто“, изъ котораго созданъ міръ. Творческое *да будетъ!* дѣлаетъ изъ него не случайный пріемникъ или пассивную темноту, но нѣчто мірообразующее съ своимъ особымъ тварнымъ центромъ, „становящееся абсолютное“, образъ и подобіе Бога. Поэтому при противопоставленіи творенія и эманации главный вопросъ и разногласіе идетъ не о Богѣ, но о мірѣ, не о божественной основѣ міра, но объ его тварной природѣ: есть ли міръ лишь пассивно разсѣивающая и ослабляющая пути божественнаго свѣта среда, или же онъ по своему собираетъ, отражаетъ и прославляетъ ихъ? есть ли особый фокусъ міра, возможенъ ли міръ наряду съ Абсолютнымъ или какъ и въ какомъ смыслѣ возможенъ міръ? *что* есть міръ и *есть ли* міръ?

Абсолютное, не теряя абсолютности своей, полагаетъ въ себѣ относительное, какъ самостоятельное бытіе, какъ реальное, живое начало. Тѣмъ самымъ оно вноситъ двойственность въ единство неразличимости, въ которомъ воцаряется тогда *coincidentia oppositorum*: въ Абсолютномъ появляется различіе Бога и міра, оно становится соотносительно самому себѣ, какъ относительному, ибо Богъ соотносителенъ міру, *Deus est vox relativa* ¹⁾, и, творя міръ, Абсолютное полагаетъ себя какъ Бога.

Это самораздвоеніе Абсолютнаго какъ абсолютно-относительнаго образуетъ *Grenzbegriff* въ подлинномъ смыслѣ,—предѣльную антиномическую грань для мысли. Здѣсь приличествуетъ благоговѣйное безмолвіе предъ непостижной,

¹⁾ Цит. у *Schelling*. *Darstellung des philosophischen Empirismus*, *Ausgew. Werke*, Bd. III, 549 сл. Интересно, что это опредѣленіе Ньютона почти дословно находимъ и у *св. Григорія Богослова*: „имя *Θεός* есть имя относительное, подобно какъ и имя Господь“ (Творенія св. Григорія Богослова, изд. 3-е ч. 3, стр. 78—79. *Migne*, 36, 152).

въ нѣдрахъ Абсолютнаго совершающейся тайной, и нѣтъ ничего болѣе безвкусно рационалистичнаго, какъ разныя „дедукціи“ творенія, претензіи „гнозиса“, все равно метафизическаго ли, или мистическаго ¹⁾). Но и не притязая на постиженіе тайны, возможно, однако, констатировать ея наличность: насъ необходимо приводить къ этому логика жизни и мысли, какъ къ единственному истолкованію загадки нашего собственнаго существа. Въ нѣдрахъ своего духа сознаетъ человѣкъ метафизическія слѣдствія этого (если можно такъ выразиться) событія въ Абсолютномъ или сотворенія міра Богомъ, какъ двойственность своей природы, какъ свою абсолютно-относительность. Ибо какъ ощущаетъ себя человѣкъ? относительнымъ бытіемъ, песчинкой, ввергнутой въ безмѣрности пространства и времени, и въ этой ограниченности онъ несетъ печать своей относительности и проклятіе своей ничтожности. Но онъ въ себѣ же находитъ столь упругое сознаніе своей абсолютности, вѣчности, божественности, такое несомнѣнное чувствованіе себя въ Богѣ и въ себѣ Бога, которое не можетъ быть залито океаномъ времени, и угашено въ вихряхъ пространства. Человѣкъ, какъ живая икона Божества, Его образъ и подобіе, и есть этотъ бого-міръ, абсолютно-относительное, хотя только еще въ сознаніи, въ потенціальности своей.

Абсолютное оставляетъ ничѣмъ невозмущаемый покой абсолютности своей, полагая въ себѣ другой центръ, вводя въ себя начало относительности. Оно само становится тѣмъ са-

¹⁾ Въ чрезмѣрномъ „дедукціонированіи“ творенія и, слѣдовательно, въ рационализмѣ повиненъ и *Вл. Соловьевъ*, слѣдующимъ образомъ разсуждающій объ этомъ: „если бы абсолютное оставалось только самимъ собою, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицаніемъ, а, слѣдовательно, оно само не было бы абсолютнымъ“ (Органическія начала дѣльнаго знанія, собр. соч. т. I, изд. 1, стр. 320—1). Но вѣдь это „другое“ совершенно поглощается и исключается понятіемъ всеединого, абсолютнаго, и никакой нужды (метафизической) въ этомъ другомъ, какимъ-то непонятнымъ образомъ его ограничивающимъ, для абсолютнаго, согласно его понятію, нѣтъ. „Другое“ можетъ быть сотворено лишь вполнѣ непринужденно, а не по метафизической необходимости положено.

мымъ своей собственной потенціей (или „мэономъ“), давая въ себѣ и черезъ себя мѣсто относительному, однако не утрачивая въ то же время и абсолютности своей. Твореніе есть поэтому жертва Абсолютнаго своей абсолютностью, никѣмъ и ничѣмъ не вызванная (ибо нѣтъ ничего внѣ Абсолютнаго) и въ этомъ смыслѣ свободная и безпричинная, рачіонально не объяснимая. Конечно, сверхразумность здѣсь не означаетъ противоразумности или бессмысленности, какъ нечестиво кощунствуютъ рачіоналисты навыворотъ: Шопенгауэръ, Гартманъ и Древьсъ. Для нихъ возникновеніе міра есть слѣдствіе слѣпого и нелѣпаго акта воли, ошибки абсолютнаго, повлекшей за собой міровой процессъ и ввергнувшей само абсолютное въ „трагедію страдающаго бога“, при чемъ вся эта исторія закончится безслѣднымъ уничтоженіемъ безрезультатнаго мірозданія и новымъ погруженіемъ абсолютнаго въ тупой и сонный покой свой.

Твореніе міра Богомъ, самораздвоеніе Абсолютнаго, есть жертва Абсолютнаго ради относительнаго, ставшаго для него „другимъ“ (*ἄτερον*), творческая жертва любви. Голгоѳа была не только предвѣчно предустановлена при созданіи міра какъ событіе во времени, но она составляетъ и метафизическое существо творенія. Божественное „*совершишася*“, возглашенное съ креста, объемлетъ и все бытіе, относится ко всему творенію. Вольная жертва самоотверженной любви, Голгоѳа Абсолютнаго, есть основа творенія, ибо „*такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего Единороднаго*“, Онъ послалъ Его „не судить міръ, но чтобы міръ спасень былъ чрезъ Него“ (Ин. 3, 16—7). *Міръ созданъ крестомъ*, во имя любви подъятымъ на себя Богомъ. Твореніе есть актъ не только всемогущества и премудрости Божіей, но и жертвоприносящей любви и радости ея, онъ совершается ради наслажденія бытіемъ „другого“, становящагося, во имя тварнаго „добро зѣло“, безграничной любви къ творенію. Ибо Богъ *есть* Любовь, а жизнь любви и величайшая радость ея есть жертва. Любовь имѣетъ и смыслъ, и цѣль, и награду *только въ себѣ самой* и потому не знаетъ рачіональнаго *почему*,—нѣтъ

ничего святѣе и блаженнѣе любви. Поэтому твореніе есть абсолютно-свободное, лишь въ себѣ самомъ имѣющее смыслъ и основу, абсолютно-самобытное движеніе божественной любви, любовь ради любви, ея святое безуміе. *Dieu est fou de l'homme*,—вспоминаетъ Шеллингъ дерзновенно-проникновенное выраженіе французскаго писателя: съ безуміемъ любви Богъ хочетъ „друга“ (другого), и этимъ другомъ можетъ быть только человѣкъ. Нечестиво и нелѣпо говорить о „трагедіи въ Богѣ“, логикой своего совершенія, какъ бы нѣкимъ „божественнымъ фатумомъ“ съ необходимостью приводящей къ міровому процессу. Твореніе есть свобода отъ всякаго *почему и какъ*, вольно принятая Богомъ крестная радость міротворенія. Трагедія связана съ обреченностью, несвободой, принудительной необходимостью, хотя бы и высшей. Богъ же воленъ ввести себя въ трагическій процессъ міровой исторіи, въ себѣ и для себя оставаясь отъ него свободнымъ, поэтому въ самомъ Абсолютномъ нѣтъ мѣста трагедіи, которая коренится въ противоборствѣ раздробленныхъ силъ относительнаго бытія.

Твореніе есть поэтому и актъ безмѣрнаго смиренія Абсолютнаго, которое совлекается актуальности своей: *любовь-смирненіе*, эта предѣльная и универсальная добродѣтель христіанства, есть и онтологическая основа творенія. Давая въ себѣ мѣсто міру съ его относительностью, Абсолютное въ любви своей смиряется предъ тварью,—воистину неизслѣдимы глубины божественной любви-смирненія!

Изъ чего созданъ міръ? въ чемъ основа тварности? Богъ создалъ міръ изъ самого себя, изъ своего существа,—отвѣчаетъ Я. Бѣме ¹⁾; міръ есть модусъ абсолютной субстанціи,—на разные лады, но въ одинаковомъ смыслѣ отвѣчаютъ Дж. Бруно, Спиноза, разныхъ оттѣнковъ пантеисты и монисты;

¹⁾ „Богъ сдѣлалъ всѣ вещи изъ Ничто, и то же самое Ничто есть Онъ Самъ, какъ въ себѣ живущее наслажденіе любви“ (IV, 309, § 8) „Мы не можемъ сказать, что этотъ міръ созданъ изъ чего-либо, возникло лишь вожделѣніе изъ свободнаго наслажденія, что безосновность, какъ высшее благо или сущность, какъ вѣчная воля, созерцаетъ въ наслажденіи (Lust), какъ въ зеркалѣ“ (IV, 424, § 7).

слѣдовательно, міра нѣтъ въ его самобытности и относительности, существуетъ только Абсолютное. *Мірѣ созданъ изъ ничего*,—учить христіанское откровеніе:—между Богомъ и тварью, Абсолютнымъ и относительнымъ, легло *ничто*. *Ничто*жество—вотъ основа твари, край бытія, предѣлъ, за которымъ лежитъ глухое, бездонное небытіе, „кромѣшная тьма“, чуждая всякаго свѣта. Это чувство погруженности въ ничто, сознание онтологическаго своего ничтожества, жутко и мучительно, — бездонная пропасть внушаетъ ужасъ даже въ сказкахъ (этотъ мотивъ встрѣчается и въ русской народной сказкѣ). Спаситься отъ этого ужаса предъ небытіемъ можно лишь отойдя отъ головокружительной бездны и обратившись лицомъ къ Солнцу,—источнику всякой полноты, перемѣстивъ свой бытійный центръ изъ себя за предѣлы себя, въ Бога. Тогда небытіе отходитъ въ небытіе, исчезаетъ, какъ тѣнь, разсѣивается, какъ призракъ; небытія уже нѣтъ, а есть лишь торжествующіе, благодатно изливающиеся лучи бытія. Но когда меркнетъ въ душѣ солнечный свѣтъ, когда тварь снова замыкается въ себѣ и перестаетъ чувствовать себя въ Богѣ,—опять поднимается леденящая дрожь, начинается ощущаться ничто какъ мертвенная, зіяющая дыра или какъ курносая смерть, и тогда себѣ самому начинаешь казаться лишь пустой скорлупой, не имѣющей бытійнаго ядра. „Сокроешь лице Твое—мятутся; отнимешь духъ ихъ—умираютъ и въ персть свою возвращаются; пошлешь духъ Твой—созидаются, и Ты обновляешь лице земли. Да будетъ слава Господу во-вѣки!“ (Пс. 103, 29—31).

Знаніе о ничто, какъ основѣ бытія въ его самости, есть тончайшая интуиція твари о своей тварности. Ты сотворень—это значитъ: все тебѣ дано, даже ты самъ, тебѣ же самому принадлежитъ, отъ тебя пришло только это подполье небытія, ласково и заботливо прикрытое розами бытія. О, подполье не есть только психологія или социологія, это—метафизика, да еще какая! Подполье есть онтологическій ноумень самости, изнанка бытія, мнимая величина, получив-

шая реальное значеніе. Вся тварь имѣеть подполье, хотя можетъ и не знать объ этомъ, въ него не опускаться, и это невѣдѣніе есть привилегія дѣтства и достиженіе святости; опускаясь же въ него, всякій переживаетъ жуткій холодъ и сырость могилы. Хотѣть себя въ своей самости, утверждать себя въ тварности какъ абсолютное, значить хотѣть подполья и утверждаться на немъ. И поэтому настоящій герой подполья есть сатана, возлюбившій себя въ качествѣ бога, утвердившійся въ самости своей и попавшій въ плѣнъ своего собственнаго подполья. Въ своемъ ничто онъ захотѣлъ имѣть божественное все, и долженъ видѣть въ подпольѣ не царство Гадеса, населенное призраками и тѣнями, но чертоги свѣтлаго бога. Красота Люцифера и демона, обманывавшая Байрона и Лермонтова, есть только поза, таить въ себѣ обманъ и безвкусіе, какъ дорогія и роскошныя одежды съ чужого плеча, одѣтыя на грязное бѣлье, какъ роскошествующая жизнь въ долгъ и безъ всякой надежды расплаты, какъ геніальничающая бездарность; вотъ почему такъ легко феерическій демонъ обращается въ безобразнаго и пошлаго чорта съ копытомъ и насморкомъ.

Однако, можно ли говорить о бытіи небытія, о ничто? Вѣдь еще древній старецъ Парменидъ изрекъ:

Этого нѣтъ никогда и нигдѣ, чтобъ не сущее было;
Отъ такого пути испытаній сдержи свою мысль ¹⁾.

Парменидъ учить, что существуетъ лишь бытіе, небытіе же вовсе не существуетъ; правда, онъ имѣлъ при этомъ въ виду свое неподвижное, абсолютное Единое, субстанцію міра, которой только и принадлежитъ бытіе, а внѣ ея ничего нѣтъ. Въ примѣненіи къ такому понятію абсолютнаго, очевидно, не имѣеть никакого значенія идея небытія. Однако не такъ просто обстоитъ это въ примѣненіи къ дѣйствию абсолютнаго, къ творческому акту, которымъ

1) Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτ' οὐδαμῆ φησίν, εἶναι μὴ ὄντα, ἀλλὰ σὺ τῆς δ'ἰψ'όδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα (такъ этотъ текстъ приводится въ Платоновскомъ *Софистѣ*: 237, А).
"Χρὶ τὸ λέγειν τὲ νοεῖν τ'ἔδν εἶμεναι, ἔστι γὰρ εἶναι, μὴδὲν δ'οὐκ εἶναι" (V, 43—4).

оно вызываетъ къ существованію несуществовавшее до-селѣ, т.-е. небытіе, творить изъ ничего.

Здѣсь намъ необходимо еще разъ остановиться на анализѣ *не* въ примѣненіи къ тварности. Можетъ быть два значенія этого *не*, два смысла тварнаго ничто, которымъ соотвѣтствуютъ два вида греческаго отрицанія: *οὐ* и *μη* (*α* privativum къ этому случаю совсѣмъ не относится): первое соотвѣтствуетъ полному отрицанію бытія—*ничто*, второе же лишь его невыявленности и неопредѣленности—*нѣчто*¹⁾. Этотъ второй видъ небытія, *μη ὄν*, собственно говоря, скорѣе относится къ области бытія. Мэонъ, какъ возможность возможностей, есть всеобщая мать бытія, чрезъ ложесна коей проходитъ всякое бытіе (недаромъ же къ помощи *μη* прибѣгаютъ даже такіе поборники универсальной дедукціи всего бытія, какъ Гегель и Когенъ съ его ученіемъ о „чистомъ происхожденіи“). Мэону принадлежитъ поэтому все богатство и вся полнота бытія, хотя и потенциальная, невыявленная. О немъ, какъ о небытіи, можно говорить поэтому лишь въ отношеніи къ уже проявленному бытію, но отнюдь не въ смыслѣ пустоты, отсутствія бытія. *Нѣчто*

¹⁾ Въ новой философіи развитіе между *μη* и *οὐ* отчетливѣе всего выражено Шеллингомъ въ его „Darstellung des philosophischen Empirismus“. (A. W. II, 571): „*μη ὄν* есть несуществующее, которое лишь *ссть* несуществующее, относительно котораго отвергается только дѣйствительное существованіе, но не возможность существовать, которое поэтому, такъ какъ оно имѣетъ предъ собой бытіе, какъ возможность существовать, хотя и не есть *существующее*, однако не такъ, чтобы оно не могло быть существующимъ. Но *οὐ ὄν* есть вполнѣ и во всякомъ смыслѣ не существующее, или есть то, относительно чего отрицается не только *дѣйствительность* бытія, но и бытіе вообще, стало быть и возможность его. Въ первомъ смыслѣ, чрезъ выраженіе *μη ὄν*, отрицается только *положеніе*, дѣйствительное полаганіе бытія, но то, относительно чего дѣлается отрицаніе, должно все-таки извѣстнымъ образомъ существовать. Во второмъ смыслѣ, чрезъ выраженіе *οὐ ὄν*, *утверждается* и даже полагается отрицаніе бытія“ (I, X, 283). Шеллингъ поясняетъ различіе между *οὐ ὄν* и *μη ὄν* французскими словами *rien*—чистое ничто, и *néant*—относительное ничто. По собственной мысли Шеллинга, защищаемой въ данномъ трактатѣ, міръ сотворенъ Богомъ изъ ничего въ смыслѣ *οὐ ὄν*, но не *μη ὄν*. Къ сожалѣнію, онъ не вполнѣ остается ей вѣренъ въ „Философіи откровенія“, гдѣ развивается мысль о твореніи Богомъ міра изъ себя, хотя и въ прикровенномъ и осложненномъ видѣ (II, III, 284 слл.).

есть, мэонъ существуетъ, и между *ничто* и *нѣчто* лежитъ несравненно большая пропасть, нежели между *нѣчто* и *что*, подобно тому, какъ бѣлая пропасть отдѣляетъ бесплодіе отъ беременности, нежели беременность отъ рожденія. Мэонъ есть беременность, уконъ (оуѣ ѳу)—бесплодіе. Чтобы изъ небытія могло возникнуть *что*, уконъ долженъ стать мэономъ, преодолѣть свою пустоту, освободиться отъ своего бесплодія.

Итакъ, въ какомъ же смыслѣ міръ созданъ изъ ничего: изъ укона или же изъ мэона? Эта расчлененная постановка вопроса уже намѣчаетъ двѣ возможности, соотвѣтственно той двойственности, которая обнаружилась при разсмотрѣннн вопроса о смыслѣ тварнаго *не*. Если допустить, что міръ возникъ изъ божественнаго мэона, это будетъ значить, что онъ вообще не созданъ, но зарожденъ или эманировалъ, вообще такъ или иначе осуществился въ Богѣ. Грань между міромъ и Богомъ стирается, міръ есть только мэонъ Бога,—мы приходимъ къ пантеизму съ проистекающимъ изъ него либо акосмизмомъ, либо атеизмомъ. Другая возможность, для насъ единственно допустимая, состоитъ въ томъ, что міръ созданъ изъ ничего въ смыслѣ укона, и потому первымъ, основнымъ и существеннымъ актомъ творенія было облеченіе его мэономъ, это превращеніе укона въ мэонъ есть созданіе общей матеріи тварности, этой Великой Матери всего природнаго міра. Въ этомъ основномъ и предѣльномъ актѣ творенія мы имѣемъ дѣло съ полной непостижимостью, ибо *понять*, какимъ образомъ въ уконѣ возникаетъ мэонъ, никакъ нельзя, здѣсь опять предѣлъ для мысли.—Тварь не можетъ постигнуть своего собственнаго сотворенія, оно для нея всегда останется загадкой, чудомъ, тайной, но *опознать* совершившееся вполнѣ доступно для человѣческаго сознанія, и этотъ анализъ самосознанія тварности необходимо составляетъ задачу для мысли, которая должна старательно распутать этотъ узелъ онтологическихъ сплетеній, не разрывая его нитей.

Здѣсь снова поднимаетъ голосъ древній старецъ, свидѣтельствующій, что существуетъ лишь сущее, *тѣ ѳу* (а въ его

составъ, какъ его состояніе, и μή ὄν), не сущаго же, οὐκ ὄν, не существуетъ. Какъ же и въ какомъ смыслѣ можетъ не сущее послужить основой творенія? Да, въ Абсолютномъ Единомъ нѣтъ мѣста небытію, укону — правъ мудрый старецъ. Но, должны мы не менѣе настойчиво прибавить, въ Абсолютномъ не существуетъ и бытія, которое соотносительно небытію, съ нимъ сопряженно и не существуетъ внѣ небытія; послѣднее вѣдь только и полагается въ бытіи, на фонѣ бытія, какъ его грань. *Абсолютное выше бытія*, вотъ чего не позналъ Парменидъ, благодаря чему его вовлекъ въ діалектику относительнаго т.-е. бытія.

Въ твореніи Богъ полагаетъ бытіе, но въ небытіи, иначе говоря, однимъ и тѣмъ же актомъ, которымъ Онъ полагаетъ бытіе, Онъ соплагаетъ и небытіе, какъ его границу, средѹ или тѣнь. *Omnis definitio est negatio*, всякое бытіе состоитъ изъ *да* и *нѣтъ*, по гениальному выраженію Я. Беме. Поэтому, хотя и правъ остается Парменидъ, что въ Абсолютномъ, пребывающемъ выше бытія, не существуетъ и небытія, но Богъ, полагая относительное, т.-е. бытіе, косвенно даетъ бытіе и небытію. *Богъ есть виновникъ не только бытія, но и небытія*, эта головокружительная по смѣлости и глубокомыслию формула принадлежитъ не кому иному, какъ таинственному автору „Ареопагитикъ“ и комментатору его св. Максиму Исповѣднику, — столпамъ православнаго богословствованія ¹⁾. Они опираются, конечно, при этомъ на ра-

¹⁾ Въ твореніи „О божественныхъ именахъ“ св. Діонисій Ареопагитъ говоритъ, что, „если позволительно сказать, само не-сущее стремится къ благу, стоящему выше всего существующаго, старается и само какъ-нибудь быть въ въ благѣ“ (*καὶ αὐτὸ τὸ μὴ εἶναι ἐφίεται καὶ φιλονικεῖ πῶς ἐν τὰγαθῷ καὶ αὐτὸ εἶναι*) (De d. n. IV, 3, Migne, III, 647). Также и къ красотѣ стремится не только все сущее, но „даже и то рѣшается вымолвить слово, что и не-сущее причастно добру и красотѣ, ибо и оно становится добромъ и красотой, когда прославляется въ Богѣ“ (*Τολμήσει δὲ καὶ τοῦτο εἰπεῖν ὁ λόγος, ὅτι καὶ τὸ μὴ εἶναι μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, τότε γάρ καὶ αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν, ὅταν ἐν Θεῷ... ὑμῆται*) (De d. n., IV, 7, Mg. III, 704). „Все существующее происходитъ изъ добра и красоты, все не существующее сверхсущественно пребываетъ въ добрѣ и красотѣ“ (*Πάντα τὰ ὄντα ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντα τὰ οὐκ ὄντα ὑπερουσίως ἐν καλῷ καὶ ἀγαθῷ*) (De d. n., IV, 10, Mg. III, 708). Комментируя эти сужденія,

боту античной мысли и, надо думать, прежде всего на Платона, который въ удивительномъ *Парменидѣ* своемъ, а также и *Софистѣ* далъ мастерской анализъ вопроса о связи бытія и небытія ¹⁾. Анализъ этотъ отчасти былъ рецепированъ въ

св. Максимъ Исповѣдникъ прямо говоритъ: „*Богъ самъ есть виновникъ и ничто*, ибо все, какъ послѣдствіе, вытекаетъ изъ Него, согласно причинамъ какъ бытія, такъ и небытія, ибо само ничто есть ограниченіе, ибо оно имѣетъ бытіе благодаря тому, что оно есть ничто изъ существующаго“ *αὐτός οὖν καὶ μηδενὶς αἴτιος πάντων αὐτοῦ ὑστερόν ὄντων, κατὰ τὴν τοῦ εἶναι καὶ μὴ εἶναι αἰτίαν καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ μηδὲν στέρησις ἐστὶν ἔχει γὰρ τὸ εἶναι διὰ τὸ μηδὲν εἶναι τῶν ὄντων*“ (S. Maximi scholia in lib. de div. nom., Migne, IV, 260—1). Далѣе св. Максимъ сопоставляетъ тварное бытіе и небытіе съ Божественнымъ НЕ-что отрицательнаго богословія: „и не сущій существуетъ чрезъ бытіе и небытіе, будучи всѣмъ какъ творецъ, и будучи ничто, какъ трансцендентный, вѣрнѣе же сущій трансцендентно и сверхбытіино“ *καὶ μὴ ὢν ἐστὶ διὰ τοῦ εἶναι καὶ ὑπερεῖναι, πάντα ὢν, ὡς ποιητής, καὶ μηδὲν ὢν, ὡς ὑπερβεβηκώς μᾶλλον δὲ καὶ ὑπερανὰβεβηκώς καὶ ὑπερουσίως ὢν*“.

¹⁾ Въ діалогѣ *Парменидѣ*, въ этой „божественной игрѣ“ знающаго свою мощь генія, диалектически вскрывается неразрывность бытія и небытія, бытіе не только бытія, но и небытія, равно какъ и небытіе не только небытія, но и бытія. „Есть одно не существующее (τὸ εἶν οὐκ ὄν), потому если не существующаго не станетъ, если оно потеряетъ что-либо изъ своего бытія въ пользу небытія, оно вдругъ станетъ существующимъ (ὄν). Слѣдовательно, чтобы не быть, оно должно связываться въ небытіи *бытіемъ* небытія (δρασὸν ἔχειν τοῦ μὴ εἶναι τὸ εἶναι μὴ ὄν), подобно тому, какъ существующее, чтобы вполне быть, должно связываться въ бытіи *небытіемъ* небытія (τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν ἔχειν μὴ εἶναι), такимъ-то образомъ, существующее въ наибольшей степени будетъ, не существующее же не будетъ, когда существующее будетъ причастно сущности быть существующимъ, но не будетъ причастно сущности быть не существующимъ (μετέχοντα τὸ μὲν ὄν οὐσίας τοῦ εἶναι ὄν, μὴ οὐσίας δὲ τοῦ εἶναι μὴ ὄν), если ужъ вполне быть имѣетъ, и когда не существующее не будетъ причастно сущности не быть не существующимъ (τὸ δὲ μὴ ὄν μὴ οὐσίας μὲν τοῦ μὴ εἶναι μὴ ὄν), но будетъ причастно сущности быть не существующимъ (οὐσίας δὲ τοῦ εἶναι μὴ ὄν), если ужъ и не существующее имѣетъ вполне не быть. Поэтому, разъ существующее причастно небытію, а не существующее—бытію, то и единому необходимо, если оно и *не есть*, быть причастнымъ бытію въ отношеніи небытія (εἰς τὸ μὴ εἶναι)“ (Parmenid., 162 A B). Исслѣдованію о взаимоотношеніи бытія и небытія и ихъ связанности посвящается немало вниманія и въ *Софистѣ*: не существующее, „приобщаясь къ существующему, тоже становится существующимъ“ (ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναι τε καὶ ὄντα) (*Sophist.*, 256 E). Этотъ анализъ приводится здѣсь въ связь съ ученіемъ объ относительности бытія, въ силу которой всякое бытіе есть въ одномъ отношеніи бытіе, въ другомъ—небытіе, что показывается на анализѣ движенія измѣненія. „Мы не раздѣляемъ мнѣнія, будто отрицаніе указываетъ противо-

новѣйшей философіи Гегелемъ ¹⁾ и вообще составляетъ неотъемлемое достояніе философской мысли.

Доступно ли нашему опыту или мышленію чистое небытіе внѣ всякаго положительнаго отношенія къ бытію, абсолютный уконъ? За нимъ можно гнаться, какъ за своей собственной спиной или за своей тѣнью, небытіе существуетъ для насъ только какъ грань бытія, устанавливающая его ограниченность и относительность. Бытіе погружено въ небытіе и со всѣхъ сторонъ омывается его водами. Внѣ же прямого соотношенія съ бытіемъ небытіе, уконъ, можетъ мыслиться не прямо, но только косвенно, нѣкимъ „незаконнорожденнымъ сужденіемъ“—*ἀπτόν λογισμῶ τιμ νόθφ*, по извѣстному выраженію Платона о матеріи (*Tim.*, 52 В.). Тотъ же Платонъ замѣчаетъ, что „не существующее, какъ таковое, не можетъ быть ни правильно произнесено, ни высказано, ни помыслено, но оно и бессмысленно, и не-сказуемо, и невыразимо, и нелѣпо“ ²⁾. Абсолютный нуль бытія, какъ одна лишь чистая его возможность безъ всякой актуализаціи, остается трансцендентенъ для твари, которая представляетъ собой неразложимый сплавъ бытія и небытія. Но эта „тьма кромѣшная“, голая потенциальность, въ подпольѣ тварности есть какъ бы второй центръ (лже-центръ) бытія, соперничающій съ Солнцемъ міра, источникомъ полноты бытія, и для героев подполья онъ имѣетъ своеобразное притяженіе, вызываетъ въ нихъ ирраціональную, слѣпую волю къ ничто, головокружительное стремле-

положность, но лишь то, что частицами *οὐ* или *μη*, поставленными передъ слѣдующими за ними словами (*ὀνομάτων*), или вѣрнѣе вещами, къ которымъ относятся слова, произносимыя послѣ отрицанія, указывается нѣкая инаковость“ (257 ВС). О всѣхъ родахъ бытія, и вмѣстѣ, и порознь, можно сказать, что „во многихъ отношеніяхъ они существуютъ, а во многихъ не существуютъ“ (*πολλάχῃ μὲν ἔστω, πολλάχῃ δ' οὐκ ἔστιν*) (259 В).

1) Для Гегеля „das reine Seyn und das reine Nichts ist dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Seyn, noch das Nichts, sondern dass das Seyn in Nichts, und das Nichts in Seyn—nicht übergeht, sondern übergegangen ist“ (*Hegel's Wissenschaft der Logik*, I, 73).

2) ... οὐτε φθεύεσθαι δυνατόν ὁρθῶς οὐτ' εἰπεῖν οὐτε διανεθῆναι τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό, ἀλλ' ἔστιν ἀδιανοητόν τε καὶ ἀρρητόν καὶ ἀφθερχτόν καὶ ἄλογον (*Sophist.* 238 С).

ніе въ бездну, подобное которому испытывается при взглядѣ внизъ съ большой высоты. Въ дѣйствительности адъ, царство нигилизма, культъ ничто, существуетъ только за счетъ положительныхъ силъ бытія, онтологическимъ хищеніемъ.

Но можно ли, тѣмъ не менѣе, обойтись безъ бытія небытія, или безъ соположенія вмѣстѣ съ бытіемъ и небытія? можно ли положить бытіе внѣ его относительности, допустить, какъ говорятъ, *абсолютное бытіе*? Это столь же невозможно, какъ нельзя обойтись безъ тѣней и полусвѣта при воспріятіи пространства или геометрическихъ тѣлъ. Небытіе, ничто, всюду просвѣчиваетъ въ бытіи, оно участвуетъ въ бытіи, подобно тому, какъ смерть въ извѣстномъ смыслѣ участвуетъ въ жизни (временной, бытійной), или тьма въ свѣтѣ и холодъ въ жарѣ. Все существующее насквозь пронизано діалектикой бытія и небытія, все одновременно есть и не есть, начинается и кончается, возникаетъ въ небытіи и погружается въ него же, *бываетъ*. По Гегелю бытіе и небытіе синтезируются въ *Werden*, становленіи, бываніи: *alles wird*, находится *im Werden*, *πάντα ῥεῖ*—все течетъ, возвѣстилъ древній Гераклитъ, все только *бываетъ*. У Гегеля на этотъ счетъ есть гениальная формула: „*dass es nichts giebt, das nicht ein Mittelzustand zwischen Seyn und Nichts ist*“; и еще: „*das Werden ist das Verschwinden von Seyn in Nichts, und von Nichts in Seyn, und das Verschwinden von Seyn und Nichts überhaupt; aber es beruht gleich auf dem Unterschiede derselben*“ ¹⁾.

¹⁾ *Hegel. Wissenschaft der Logik, I, 101, 103* (курсивъ мой). Но какъ философъ имманентизма, Гегель распространяетъ бытіе, а, слѣдовательно, и небытіе на Бога и, повидимому, вспоминая Беме, говоритъ: „*Es wäre nicht schwer, diese Einheit von Seyn und Nichts in jedem Beispiele, in jedem Wirklichen oder Gedanken aufzuzeigen. Es muss dasselbe, was oben von der Unmittelbarkeit oder Vermittlung von Seyn und Nichts gesagt wergen, dass es nirgend im Himmel (sic!) und auf Erden Etwas gebe, was nicht Beides Seyn und Nichts in sich enthielte*“. Далѣе Гегель прямо примѣняетъ это и къ Богу: „*So in Gott selbst enthält die Qualität Thätigkeit, Schöpfung, Macht u. s. w. wesentlich die Bestimmung des Negativen,—sie sind ein Hervorbringen eines Anderen*“ (ib., 76).

Въ томъ же грѣхѣ—распространенія категории бытія на Бога—слѣдуетъ признать повиннымъ и Я. Беме, у котораго не слѣдуетъ, конечно, ожидать

Бываніе (τὸ γυρόμενον—въ Платоновскомъ *Тимей*) есть тотъ таинственный, творческій синтезъ бытія и небытія, возникновеніе въ уконѣ мэона, который и выражаетъ собой сущность тварности, всего относительнаго.—Тварность есть прежде всего и по существу своему мэонъ, бытіе — небытіе, и въ этомъ смыслѣ надо понимать мэональную первоматерію, *matéria prima*, въ которой заключена уже вся полнота тварнаго бытія, засѣмено *все*. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ холодѣ смерти, какъ и въ палящемъ дыханіи „огненнаго колеса бытія“ ощущается бездна укона, край бытія, кромѣшная тьма, смотрящая отовсюду пустыми своими глазами. Этотъ „темный и трудный видъ“ (χαλεπὸν καὶ ἄμυδρον εἶδος), какъ окрестилъ міровую первоматерію Платонъ, подвергнуть былъ имъ же несравненному анализу въ *Тимей* ¹⁾.

при этомъ философской отчетливости. Однако, ученіе о возникновеніи въ Nichts—Etwas, а равно и все ученіе о „природѣ въ Богѣ“ съ ея духовно-физической діалектикой могутъ быть поняты только въ этомъ смыслѣ.

¹⁾ Знаменитое разсужденіе Платона о матеріи тѣсно связано съ развиваемымъ имъ ученіемъ о твореніи міра. *Тимей* есть единственный діалогъ Платона, гдѣ міръ равсматривается какъ твореніе благого, „не вѣдающаго зависти“ Творца. Платонъ различаетъ здѣсь (28 Д) „всегда сущее и не имѣющее происхожденія“ (міръ идей), далѣе, „всегда бывающее, но никогда не сущее“ (міръ явленій) и, наконецъ, „трудный и темный“ видъ, назначеніе котораго быть „субстратомъ (ὑποδοχὴν) всякаго происхожденія (γενέσεως), какъ бы кормилицей (τιθήνην)“. „О сущности, принимающей всякія тѣла слѣдуетъ сказать, что она всегда остается тождественной (ταύτην), потому что она на въ какомъ случаѣ не выступаетъ изъ своей способности (δυναμείως). Она всегда въ себя все принимаетъ, никогда, никакимъ образомъ никакой не усваиваетъ формы, подобной въ нее входящему; ибо она по природѣ есть вмѣстилище (ἐμπιπτεῖον), приводимое въ движеніе и оформляемое отъ входящаго, и благодаря ему представляется въ разныя времена по разному“ (50 ВС.). „Принимающее можно уподобить матери, то, отъ чего (прививается),—отцу, природу, занимающую промежуточное мѣсто между ними,—порожденію“ (50, Д). „Эту мать и субстратъ (ὑποδοχὴν) всего, что явилось видимаго и всячески чувственно постигаемаго, мы не назовемъ ни землею, ни воздухомъ, ни огнемъ, ни водою, ни тѣмъ, что произошло изъ нихъ или изъ чего произошли они сами; но не ошибемся сказавши, что она есть нѣкій видъ безвидный, безобразный, всепріемлющій, какъ-то незаслѣдимо причастный мыслимости и неуловимый“ (51 А). Наконецъ, матерія опредѣляется еще какъ родъ пространства (τὸ τῆς χώρας), не пріемлющій разрушенія, дающій мѣсто всему, что имѣетъ

Матерія-матерь—мэонъ есть необходимая основа бытія, возникновенія и уничтоженія. Если что-либо бываетъ, то необходимо ему изъ чего-либо возникать и куда-либо возвращаться, ибо безвоздушная область чистаго небытія остается за предѣлами досягаемости. Слѣдовательно, необходимо материнское лоно, которое есть одновременно и ложесна (Платоновское *ἐχμαυεῖον*), и могила. Иначе говоря, это—Великая Матерь Земля, ликъ которой греки чтили подъ именемъ Деметры (*γῆ μήτηρ*); это та Земля, которую сотворилъ Господь „въ началѣ“ при твореніи міра (вмѣстѣ съ „небомъ“), и которая, бывъ засѣмена творческимъ *да будетъ!* изводитъ изъ своего лона все существующее, и обратно пріемлетъ въ мэональныя нѣдра свои все, чтò „есть земля“, изъ нея родилось или выявилось.

Великая матеръ, земля сырая! въ тебѣ мы родимся, тобою кормимся, тебя попираемъ ногами своими и въ тебя возвращаемся. Дѣти земли, любите матеръ свою, цѣлуйте ее иступленно, обливайте ее слезами своими, орошайте потомъ, напойте кровью, исполняйте ее костями своими! Ибо ничто не уничтожается въ ней, все хранить въ себѣ она, нѣмая память міра, всему даетъ жизнь и плодъ. Кто не любитъ землю и не чувствуетъ ея материнства, тотъ—рабъ и изгой, жалкій бунтовщикъ противъ матери, исчадіе небытія. Мать земля! изъ тебя родилась та плоть, которая

рожденіе, само же, недоступное чувствамъ, уловляется нѣкіимъ поддѣльнымъ сужденіемъ, трудно вѣроятное“ (52 А В). Въ прямомъ отношеніи къ ученію *Тимея* о матеріи стоитъ и ученіе о беспредѣльномъ (*ἄπειρον*) и предѣлѣ (*πέρας*) *Филеба*. Извѣстно, какъ Платоновское ученіе о мэональной матеріи было воспринято Аристотелемъ въ его ученіи о первоматеріи (*πρῶτη ὕλη*): послѣдняя лишена всякой опредѣленности, понятія и формы (*ἄσχερος, ἀείδης, ἄγωστος, ἀόριστος, ἀφῶδυστος*). См. *Метафизика*, кн. VI, 3.

По вопросу о бытіи и небытіи въ ученіи Платона заслуживаетъ серьезнѣйшаго вниманія изслѣдованіе *Nicolai Hartmann. Plato's Logik des Seyns Gieszen*, 1909. Несмотря на когеніанскія заданія этой книги, она содержитъ тонкія изслѣдованія относительно самыхъ трудныхъ проблемъ платонизма и въ этомъ отношеніи даже превосходитъ капитальную работу *Natorp Plato's Ideenlehre. Leipzig*, 1903. И Наторпъ, и Гартманъ остававливаются на наименѣе изученныхъ сторонахъ платонизма, на томъ, что можно назвать въ немъ „трансцендентализмомъ“, и въ этомъ неоспоримая заслуга Марбургской школы.

содѣлалась ложеснами для воплотившагося Бога, изъ тебя взялъ Онъ пречистое Тѣло свое! въ тебѣ Онъ почилъ тридневенъ во гробѣ! Мать земля! изъ тебя произрастаютъ хлѣбные злаки и виноградная лоза, коихъ плодъ становится въ святѣйшемъ таинствѣ Тѣломъ и Кровью Христовыми, и къ тебѣ возвращается эта святая плоть! Ты молчаливо хранишь въ себѣ всю полноту и всю лѣпоту твари

Ничто, бытіе-небытіе, мѣональность есть *specificum* тварности, ея,—странно сказать—привилегія и онтологическое отличіе. Мы—сыны неба, но и дѣти земли, у насъ есть своя собственная мать, которая заслоняетъ насъ собой отъ всеопалющаго огня Абсолютнаго и рождаетъ насъ къ самобытности тварности бытія. *Ничто*, отдѣляя тварь отъ Абсолютнаго, какъ бы образуетъ вокругъ нея собственную фотосферу, даетъ ей извѣстное для себя и въ себѣ бытіе. Міръ реаленъ и самобытенъ именно тѣмъ, что онъ заключенъ въ ничто, сотворенъ изъ ничего. Замѣчательно, что, какъ только притупляется специфическое чувство тварности, созданности изъ ничего, а вмѣстѣ съ тѣмъ и міръ обожествляется, становясь модусомъ или вѣпостасью Абсолютнаго,—онъ одновременно дѣлается призрачнымъ, лишеннымъ самобытности, и пантеизмъ (или космотеизмъ) наказуется акосмизмомъ. Дѣйствительно, если устранить изъ мысли и чувства ничто какъ основу твари, то различіе между Абсолютнымъ и міромъ, Творцомъ и твореніемъ, улетучивается, уже міръ представляется какъ Абсолютное или, что то же, абсолютность приписывается самому бытію, которое соотносительно небытію, а потому и вообще относительно. Очевидно, однако, что если разсматривать вселенную какъ само Абсолютное, „субстанцію“ или божество, то она не можетъ же почитаться за таковое въ своемъ бытійномъ ликѣ, т. е. въ бываніи, *Werden*, и послѣднее неизбѣжно должно тогда отрицаться въ онтологической подлинности своей, реальное *все-единство* приносится въ жертву всепожирающему, абстрактному единству.

Прототипъ такого философствованія данъ въ ученіи Парменида. Въ новой философіи сюда наиболѣе относится ученіе Спинозы объ единой субстанціи, „природѣ которой присуще существованіе“ (Этика, теор. 7), а все множественное бытіе оказывается „модусами“ этой субстанціи. Въ извѣстномъ смыслѣ сюда же относится и система Я. Беме (см. выше). Еще поучительнѣе наблюдать это же самое у Дж. Бруно, въ міровоззрѣніи котораго монизмъ борется съ христіанскимъ міропониманіемъ, и отсутствуютъ черты геометрической выдержанности спинозизма. У этого энтузіаста природы тамъ именно, гдѣ этотъ энтузіазмъ направляется въ сторону пантеизма и ведетъ къ отождествленію міровой души съ Божествомъ, теряетъ свою реальность міръ съ его множественностью, которая получаетъ значеніе акциденцій единой неподвижной субстанціи ¹⁾.

¹⁾ Д. Бруно въ своемъ трактатѣ *De la causa, principio e uno* въ пятомъ діалогѣ даетъ характеристику Міровой души или Вселенной какъ Единого, неподвижнаго, абсолютнаго, стоящаго выше различій и противорѣчій (въ частностяхъ онъ явно опирается здѣсь на ученіе объ абсолютномъ Николая Кузанскаго), но затѣмъ задается вопросомъ: „почему измѣняются вещи? почему матерія постоянно облекается въ новыя формы? Я отвѣчаю, что всякое измѣненіе стремится не къ новому бытію, но къ новому виду бытія. И такова разница между самой вселенной и вещами въ вселенной. Ибо она объемлетъ всякое бытіе и всѣ виды бытія; изъ нихъ же каждая имѣетъ цѣлое бытіе, но не всѣ виды бытія, и не можетъ имѣть въ дѣйствительности всѣ опредѣленія и акциденціи... Въ безконечномъ, неподвижномъ, т.-е. субстанціи, сущности, находится множество, число; какъ модусъ и многообразіе сущности, она не становится болѣе чѣмъ единой, но только многообразной, многовидной сущностью. Все, что образуетъ различіе и число, есть только акциденція, только образъ, только комбинація. Каждое порожденіе, какого бы рода оно ни было, есть измѣненіе, тогда какъ субстанція всегда остается тою же, потому что она есть только одна, божественная, безсмертная сущность... Это существо едино и постоянно и остается всегда; это единое—вѣчно; всякое движеніе, всякій образъ, все другое *есть суета, есть какъ бы ничто; да, именно ничто есть все вѣчъ этого единства*“. Отношеніе между единымъ и многимъ, вселенной и ея феноменами опредѣляется такъ, что послѣдніе „суть какъ бы различные способы проявленія одной и той же субстанціи, колеблющееся, подвижное, переходящее явленіе недвижной, пребывающей и вѣчной сущности, въ которой есть всѣ формы, образы и члены, но въ неразличенномъ и какъ бы завитомъ состояніи, какъ въ сѣмени рука не отличается еще отъ кисти, хвостъ—отъ головы, жилы—отъ костей. Но что порождается отдѣленіемъ и различеніемъ,—это не есть новая и иная субстанція; но она приводитъ лишь

Вся неисходность противоположенія единого и всего, заключенная въ понятіи всеединства, сохраняется до тѣхъ поръ, пока мы не беремъ во вниманіе, что бытіе существуетъ въ ничто и сопряженно съ небытіемъ, относительно по самой своей природѣ, и идея *абсолютнаго бытія* принадлежитъ поэтому къ числу философскихъ недоразумѣній, несмотря на всю свою живучесть. *Абсолютное выше бытія*, оно создаетъ бытіе, и это созданіе есть твореніе изъ ничего, положеніе бытія въ небытіи ¹⁾.

въ дѣйствительность и исполненіе извѣстныхъ свойства, различія, акциденціи и ступени въ каждой субстанціи... Отсюда все, что порождаетъ различіе родовъ, видовъ, что создаетъ разницы и свойства, все, что существуетъ въ возникновеніи, гибели, измѣненіи и перемѣнѣ,—есть не сущность, не бытіе, но состояніе и опредѣленіе сущности и бытія, а это послѣднее есть единый безконечный, неподвижный субстратъ, матерія, жизнь, душа, истинное и доброе. Такъ какъ сущность недѣлима и проста,... стало быть ни въ какомъ случаѣ земля не можетъ разсматриваться какъ часть сущности, солнце—какъ часть субстанціи, такъ какъ она недѣлима; не позволительно говорить о части въ субстанціи, такъ же, какъ нельзя говорить, что часть души—въ рукѣ, другая въ головѣ, но вполне возможно, что душа въ той части, которая является головой, что она есть субстанція части или находится въ той части, которая есть рука. Ибо часть, кусокъ, членъ, цѣлое, столько, больше, меньше, какъ это, какъ то, чѣмъ это, чѣмъ то, согласно, различно и другія отношенія не выражаютъ абсолютнаго и поэтому не могутъ относиться къ субстанціи, къ единому, къ сущности, но лишь чрезъ посредство субстанціи быть при единомъ и сущности *какъ модусы, отношенія и формы*... Потому не плохо звучитъ мнѣніе Гераклита, утверждавшаго, что всѣ вещи суть единое, которое въ силу перемѣнчивости имѣетъ всѣ вещи въ себѣ; а такъ какъ всѣ формы находятся въ немъ, то къ нему соотвѣтственно этому относятся и всѣ опредѣленія, а настолько справедливы и противорѣчающія другъ другу положенія. *Итакъ, то, что составляетъ множественность въ вещахъ, не есть сущность и самая вещь, но лишь явленіе, которое представляется чувствамъ, и только на поверхности вещей*" (цит. по нѣм. пер. Лассона, стр. 100—105). Пантеизмъ роковымъ образомъ приводитъ Бруно къ признанію феноменальности міра, т.-е. акосмизму. Апоріи, испытываемыя при опредѣленіи соотношенія между единымъ абсолютнымъ универсомъ и относительнымъ бытіемъ, вскрылись бы съ еще большей ясностью, если бы Бруно перешелъ къ выясненію природы человѣческой личности и индивидуальнаго духа, который во имя послѣдовательности тоже пришлось бы признать акциденціей, модусомъ или феноменомъ единой субстанціи (къ каковому аперсонализму и приводитъ обыкновенно логика пантеизма). Проблема *реальности относительнаго* при абсолютизованіи бытія какъ единого становится безысходною и неразрѣшимою.

¹⁾ Вопросъ этотъ составлялъ предметъ спора между итальянскими мыслителями Розмини и Джоберти, причемъ первый опредѣляетъ Бога именно какъ

Философія монизма, признающая лишь Единое какъ въ себѣ замкнутую субстанцію, не знаетъ материнства (а потому не знаетъ, конечно, и отцовства): для нея ничего не рождается къ бытію, и яростный, всепожирающій Кронось вѣчно поѣдаетъ дѣтей своихъ, вновь возвращаетъ въ себя свое сѣмя, не давая ему излиться плодотворящимъ дождемъ на жаждущее оплодотворенія ничто. Абсолютное здѣсь не открываетъ себя въ твореніи, не становится отцомъ всего сущаго, какъ и ничто не становится матеріею, мэономъ всего, но пребываетъ во „тѣмъ кромѣшной“ абсолютнаго укуна. И наоборотъ, если Абсолютное, полагая въ себѣ относительное, или бытіе, становится „Отцомъ всяческихъ“, то и ничто, не-сущая основа творенія, становится матерію, мэономъ, содержащимъ въ себѣ все, потенциальнымъ всеединствомъ міра. Мы — дѣти небеснаго Отца, но рождены Имъ не прямо изъ себя, — да будетъ далека отъ насъ такая ересь, ибо безматернее рожденіе отъ Отца принадлежитъ только Его Единородному Сыну, — мы рождены отъ матери-земли, въ мэональной вселенной. Самостоятельность міра отъ Бога, его внѣбожественность или относительность, устанавливается именно черезъ ничто, какъ его основу, чрезъ связанность бытія небытіемъ. Въ Абсолютномъ нѣтъ никакого *не*, одно вѣчное ДА, — въ относительномъ всякое *да* имѣетъ свое *не*.

Тайна творенія, обнаруживающаяся въ антиноміи тварности, состоитъ въ томъ, что въ ничто излились творческія силы бытія, имѣющія своимъ источникомъ само Абсолютное. Міръ созданъ словомъ Божіимъ и живетъ силою Божіей ¹⁾. Вся полнота бытія принадлежитъ Богу, есть Его благодать.

абсолютное бытіе, второй же различаетъ сущее и существующее, при чемъ, по формулѣ Джоберти, сущее творитъ существующее. (Ср. В. Эрнъ. Розмини и его теорія знанія. Москва, 1914. „Путь“. Стр. 172—3).

¹⁾ Какъ говорятъ Николай Кузанскій: *Nam videtur quod ipsa creatura, quae nec est Deus, nec nihil, sit quasi post Deum, et ante nihil, intra Deum et nihil, ut ait unus sapientium: Deus est oppositio nihil, meditatione entis; nec tamen potest esse ab esse et non esse composita* (De docta ignorantia, Lib. II, cap. II, стр. 71, цит. по новому итал. изд. Paolo Rotta, Bari, 1913).

Мировое *все* въ положительной основѣ своей божественно, міръ пребываетъ въ Богѣ, ибо Богъ, какъ Абсолютное, все въ себѣ объемлетъ. И хотя нельзя сдѣлать и обратнаго заключенія, которое дѣлается въ пантеизмѣ или космо-теизмѣ,—именно что Богъ и есть міръ, то справедливо утверждать, что міръ содержится въ Богѣ и въ мірѣ дѣйствуетъ Богъ, т.-е мировое бытіе есть бытіе божественное, или, по смѣлому выраженію Николая Кузанскаго, *omnis creatura sit quasi infinitas finita aut Deus creatus* ¹⁾, міръ есть „сотворенный Богъ“. Міръ есть единство абсолютнаго и ничто, абсолютное въ относительномъ или относительное въ абсолютномъ; абсолютное приостанавливаетъ, отмѣняетъ свою актуальную абсолютность, дѣлаетъ ее потенциальною, чтобы дать мѣсто относительному, которое тѣмъ самымъ приобщается къ абсолютному. Твореніемъ изъ ничего Абсолютное устанавливаетъ какъ бы два центра: вѣчный и тварный, въ нѣдрахъ самодовлѣющей вѣчности появляется „становящееся абсолютное“—второй центръ. Рядомъ со сверхбытійно сущимъ Абсолютнымъ появляется бытіе, въ которомъ Абсолютное обнаруживаетъ себя какъ Творецъ, открывается въ немъ, осуществляется въ немъ, и въ этомъ смыслѣ міръ есть *становящійся Богъ*. Творя міръ, Богъ тѣмъ самымъ и себя ввергаетъ въ твореніе, Онъ самъ себя дѣлаетъ твореніемъ. Богъ истощается въ ничто, превращая его въ матеріаль для своего образа и подобія. Онъ даетъ ему полную свободу актуализаціи въ тваряхъ, самъ становясь потенциальнымъ. Не вѣдая зависти, Онъ хочетъ жить въ тваряхъ и *становиться* въ нихъ. Онъ чтитъ природу твари, которая есть ничто, выше собственной мощи, ибо хочетъ Себя въ твореніи, въ немъ, въ другомъ желая имѣть друга, независимаго по отношенію къ Себѣ, хотя и всецѣло Ему обязаннаго бытіемъ. Богъ умѣетъ ждать, ибо свершеніе

¹⁾ De docta ignorantia, Lib. II, cap. II, стр. 73. Здѣсь же читаемъ: Si consideras rem ut est in Deo, tunc est Deus et unitas, non restat nisi licere quod pluralitas rerum exoriatur eo quod Deus est in nihilo. Nam tolle Deum a creatura et remanet nihil (ib. 78).

временъ, когда Сынъ покорить все Отцу и будетъ Богъ „всячески во всѣхъ“, отдѣлено отъ исходнаго всемогущаго *да будетъ!* долгимъ историческимъ процессомъ, который есть даръ Божьяго всемогущества человѣческой свободѣ. Какъ первоисточникъ бытія, Богъ всегда въ мірѣ, все держитъ десницею Своей, но міръ въ то же время пребываетъ внѣ Бога, далекъ отъ него, погруженный въ тварное самобытіе, т.-е. въ *ничто*.

Получается предѣльная космологическая антиномія: Богъ, какъ Абсолютное въ себѣ, имѣетъ полноту Своей жизни, къ которой абсолютно ничего не можетъ быть прибавлено или убавлено (подобно тому, какъ математическую безконечность, ∞ , не можетъ измѣнить — увеличить или уменьшить — никакая конечная величина, которая сама обращается въ нуль въ отношеніи къ безконечному). Богъ есть существо неизмѣняющееся, вседовольное и всеблаженное, и къ Нему ничего не прибавляетъ и не убавляетъ міровой процессъ. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, Богъ есть и Творецъ міра, Онъ живетъ и дѣйствуетъ въ мірѣ, которому, въ качествѣ творенія Божія, принадлежитъ не модальное или акцидентальное, но вполне реальное, непризрачное бытіе, ибо онъ реаленъ реальностью своего Творца. А, слѣдовательно, Богъ въ мірѣ и черезъ міръ и самъ *становится*, подвергаясь процессу, и таковой Богъ не совершенъ, поскольку не совершенъ міръ, и не абсолютенъ, ибо еще не есть „всяческая во всѣхъ“. Онъ соотносителенъ твари, которая, въ силу своей свободы и своей природы можетъ удаляться отъ Бога въ свое ничто, закрываться имъ отъ Него, такъ что Богъ остается лишь ея жизненной основой, пребываетъ для нея потенціаленъ, но не актуаленъ. Процессъ космическій есть теокосмическій или теогоническій, а космосъ есть теокосмосъ или космотеосъ. Но эта космическая теогонія не исключаетъ, но предполагаетъ въ то же время и то, что міръ, какъ откровеніе Божества, есть теофанія. Поэтому теофанический и теогоническій характеръ мірового процесса взаимно не исключаютъ, но потому обусловливаютъ другъ друга, скорѣе

что *теогонія и есть реальная теофанія*,—рождение предвѣчно Сушаго. Здѣсь мы непосредственно упираемся въ космологическую антиномію, которая представляет собой какъ бы водораздѣль: отъ его гребня идутъ въ обѣ стороны скаты—къ пантеистическому монизму и къ манихейскому дуализму, принимающему, рядомъ съ Богомъ, противобога, деміурга, самостоятельное и злое начало міра. И то и другое направленіе порождается стремленіемъ рационализировать сверхрациональное: и монизмъ, и дуализмъ одинаково суть порожденія рационализма (хотя бы даже и мистическаго), при которомъ Богъ мыслится по схемамъ и категоріямъ вѣчнаго бытія. Поэтому здѣсь допускается только альтернативное *или-или*, гдѣ голосъ религіознаго сознанія властно говоритъ: *и-и*. Богъ есть и Абсолютное, и Творецъ міра, и сверхбытійное Сущее, и Богъ какъ основа всяческаго бытія. Въ центральномъ догматѣ христіанства о соединеніи во Христѣ двухъ природъ, Божеской и тварночеловѣческой, *нераздѣльно и неслиянно*, эта мысль получаетъ откровенно антиномическую и при этомъ боговдохновенную формулу. Господь Иисусъ есть Богъ, Второе Лицо Пресвятой Троицы, въ Немъ „обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно“; какъ Богъ, въ абсолютности Своей Онъ совершенно трансцендентенъ міру, преміренъ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, Онъ есть и совершенный Человѣкъ, обладающій всей полнотой тварнаго, міроваго бытія, воистину мірочеловѣкъ, само относительное, причемъ божество и человѣчество, таинственнымъ и для ума непостижимымъ образомъ, соединены въ Немъ нераздѣльно и неслиянно ¹⁾).

Попытка же рационально осилить и выразить недомыслимую тайну Божества, сдѣлать Его понятнымъ неизбежно ведетъ къ противорѣчіямъ или явному упрощенію и снятію проблемы (какъ въ монизмѣ); вотъ почему непротиворѣчивой

¹⁾ Это и дѣлаетъ понятной, насколько можно здѣсь говорить о понятности, всю чудовищную для разума, прямо смѣшующую надъ разсудочнымъ мышленіемъ парадоксію церковнаго пѣснопѣнія: „во гробѣ плотски, во адѣ же съ душею, яко Богъ, въ рай же съ разбойникомъ и на престолѣ сущій со Отцемъ и Духомъ, вся исполняя неописанный“.

раціональной метафизики, имѣющей дѣло съ предѣльными проблемами мірового бытія, никогда не бывало да и не будетъ. Философія должна сознательно считаться въ построеніяхъ своихъ съ исходными антиноміями религіознаго самосознанія.—Трансцендентенъ ли Богъ міру? Нѣтъ, ибо Онъ пребываетъ въ мірѣ, Имъ живемъ мы, движемся и есьмы; Онъ далъ намъ обѣтованіе пребывать съ нами всегда, нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ. Но значить ли это, что Богъ имманентенъ міру? Тоже нѣтъ, ибо Онъ во свѣтѣ живетъ неприступномъ, между Нимъ и тварью лежитъ бездонная бездна ничто.—Далѣе, подлежитъ ли Богъ временности, происходятъ ли въ Немъ измѣненія, прибавляется ли что-либо къ Его полнотѣ твореніемъ міра? Нѣтъ, ничего не прибавляется, ибо Онъ есть абсолютная полнота и совершенство. Но осуществляется ли божественная полнота и въ этомъ мірѣ, вовлеченъ ли Богъ въ міровой процессъ съ его свершеніями, временами и сроками? Да, ибо міръ еще не завершёнъ, и самъ Богъ подъялъ крестъ и воплотился ради спасенія міра чрезъ человѣка.—Далѣе, ограничиваетъ ли міръ Бога, существуя внѣ Его и на ряду съ Нимъ? Нѣтъ, ибо Богъ, какъ Абсолютное, ничего внѣ себя не имѣетъ; да, потому что Богъ правитъ міромъ, но не царитъ въ Немъ, Царствіе Божіе въ силѣ еще не пришло, міръ живетъ своей, внѣбожественной жизнью и т. д., и т. д. Въ такія антиноміи распадается космологическое ученіе о Богѣ, и не нужно объяснять этого дефектностью того или иного построения и надѣяться, что трудность будетъ когда-либо преодоленна. Задача мысли здѣсь въ томъ, чтобы обнажить антиномію, упереться въ ея тупикъ и принять подвигомъ смиренія разума ея сверхразумность, и это будетъ здѣсь высшимъ его дѣяніемъ. Нетрудно видѣть, что указанная космологическая антиномія есть лишь дальнѣйшее раскрытіе основной религіозной антиноміи, намѣчаемой „отрицательнымъ богословіемъ“. Богъ, какъ знаетъ его „отрицательное богословіе“, какъ Абсолютное, совершенно трансцендентенъ міру и всякому бытію, но, какъ Богъ, Онъ соотносите-

лень міру, становится причастнымъ бытію, *есть*. Антиномія: *Абсолютное—Богъ* въ космологіи получаетъ выраженіе: *всеблаженный и самодовольствующій Богъ—Творецъ міра*.

Однако, „лукавство разума“, осознавшаго непреодолимую трудность, пытается ее обойти, совершить уже знакомымъ намъ приемомъ *подмѣнъ* антиноміи діалектическимъ противорѣчіемъ, антитетику—діалектикой. Въ данномъ случаѣ цѣль эта можетъ быть достигнута истолкованіемъ Бога-Творца, какъ извѣстнаго положенія въ Абсолютномъ, какъ моментъ въ діалектикѣ этого послѣдняго, или какъ модусъ нѣкоей божественной первосушности. Однако, этотъ діалектически-мистическій фокусъ, снимая антиномію, уничтожаетъ и ея проблему, которую хочеть рѣшать, ибо для діалекческаго монизма не существуетъ ни Бога, ни міра, ни Абсолютнаго, ни относительнаго. Особенно ярко это выступаетъ въ ученіи мейстера Эккегарта, когда онъ „просить“ прорываться за Бога, „освободиться отъ Бога“, очевиднымъ образомъ противопоставляя Абсолютное и Творца. Послѣдній есть для него лишь ограниченная ступень въ Абсолютномъ и, въ сущности не Богъ, а нѣкій деміургъ, космическая впостась этого Абсолютнаго. Это ученіе Эккегарта есть ересь и ложь. Тотъ же вопросъ о твореніи, о теогоническомъ и теофаническомъ его смыслѣ, подвергаетъ глубокому философскому изслѣдованію *Шеллингъ* въ послѣдней системѣ своей (въ „Философіи міеологіи“ и „Философіи откровенія“). Здѣсь Шеллингъ, съ одной стороны, усиленно настаиваетъ на полной трансцендентности Бога міру и, въ этомъ смыслѣ, полной Его свободѣ въ твореніи (или не-твореніи) міра. Богъ, во власти котораго находится положить или не положить внѣбожественное бытіе, Богъ, *in cuius potestate omnia sunt* (именно *omnia quae praeter ipsum existere possunt*), этотъ Богъ есть полный (*der Ganze*) Богъ, не только образъ (*Gestalt*) Бога, но Богъ какъ абсолютная личность ¹⁾. Но, съ другой стороны, процессъ міро-

1) *Philos. der Offenb.*, I, 311. „Во власти Бога стояло эту возможность внѣ-себя-бытія, которое являлось ему лишь какъ таковая (*an sich selbst*),

творенія есть, въ глазахъ Шеллинга, и объективно-теогоническій (такъ онъ многократно и опредѣляетъ его), именно въ немъ получаютъ бытіе, „напрягаются“ (Spannung) „потенціи“ въ Богѣ, которыя, въ своей проявленности чрезъ міръ, соотвѣтствуютъ тремъ впостасямъ св. Троицы, другими словами, въ теогоническомъ міровомъ процессѣ Богъ рождается для себя какъ тріпостасный. Въ частности „начало творенія есть вмѣстѣ съ тѣмъ и начало рожденія Сына“ (323), (а, слѣдовательно, и возникновенія отдѣльной впостаси Отца). О вѣчности Сына можно говорить лишь въ томъ смыслѣ, что „Онъ напередъ предузнанъ и возлюбленъ Отцомъ. Но Сынъ въ этомъ смыслѣ есть лишь для Отца существующій Сынъ, Онъ еще не выступилъ изъ Отца, не положенъ еще внѣ Его какъ Сынъ. Это выдѣленіе Сына, которое собственно и можетъ назваться рожденіемъ, можетъ мыслиться лишь тамъ, гдѣ вообще есть рѣчь о выдѣленіи, т.-е. въ началѣ творенія“ (321). Шеллингъ сознательно споритъ противъ идеи вѣчности рожденія Сына, видя въ этомъ отголосокъ споровъ съ Аріемъ, имѣвшихъ въ виду другой вопросъ, именно о тварности сына. „Вѣчное рожденіе—съ рационалистической самоувѣренностью заявляетъ Шеллингъ, есть *contradictio in adjecto*, ибо нѣтъ рожденія, которое не

эту возможную инакость (Anderheit) постоянно удерживать у себя какъ только возможность. Но тому, въ чьей власти была эта возможность, свойственно было эту возможность, которая собственно есть тайна его божества (!), выявить свободно, не затѣмъ, чтобы тѣмъ самымъ получило бытіе внѣбожественное, отрицающее Бога, но чтобы оно, какъ дѣйствительно проявленное, было яснѣе и очевиднѣе, и потому послѣдовательно преодолевалось бы и превращалось въ богополагающее, богосознательное“ (ib., 304). „Если „благородный духъ человѣка“ испытываетъ потребность быть понятнымъ другимъ, и, насколько болѣе такая потребность—единственная и ни въ чемъ, кромѣ того, не нуждающагося Божества—положить предъ собою иное, чтобы превратить его въ знающее о себѣ... Потому приличествуетъ, какъ говорить Платонъ, не знающему зависти божеству не оставаться въ томъ *actus purissimus*, который мы могли бы назвать вѣчной теогоніей и который является поглощающимъ (*verzehrend*) по отношенію ко всему внѣ себя, но слѣлать этотъ *actus purissimus* понятнымъ, различимымъ фактомъ (*Vorgang*), всѣ моменты котораго должны бы быть соединены и сжаты въ послѣднемъ, сведенномъ къ единству сознанія“ (ib. 304).

предполагало бы относительнаго non esse“ (331). „Второй образъ (Gestalt) божественнаго бытія чрезъ то, что онъ выдѣляется изъ этого бытія, получаетъ возможность быть особой личностію въ себѣ“ (333). „Слѣдовательно, вторая потенція, выдѣлившаяся для себя, еще не можетъ называться Богомъ, она возстановляется въ своемъ божествѣ лишь когда первая и третья потенціи снова возстановляются въ себѣ, т.-е. возстановляется ихъ единство—въ концѣ творенія, и такъ какъ она чрезъ преодоленіе противоположнаго бытія также дѣлается господомъ этого бытія, какъ первоначально былъ только Отецъ, то и она становится личностію, какъ и Отецъ былъ первоначально только одинъ личностію, она есть Сынъ, который имѣетъ равное господство съ Отцомъ. Но то же приложимо и къ третьей потенціи, которая, когда дѣйствіемъ второй внѣ себя существующее совершенно преодолевается и истощается, также снова возстановляется въ бытіи“ (333—4) ¹⁾.

Отсюда напрашивается прямой выводъ, что св. Троицы еще нѣтъ, ибо она лишь создается или рождается въ міровомъ процессѣ. Не наступила еще эпоха св. Духа и не закончилась эпоха Сына, а потому не вполне рождена еще вторая, а съ нею и первая вѣпостась, и все тріепостасное Божество находится im Werden. „Во время процесса тво-

¹⁾ „Я прошу васъ—резюмируетъ Шеллингъ—считать установленнымъ слѣдующее: 1) Существо того, что Н. З. называетъ Сыномъ, есть вѣчно въ Богѣ и какъ поглощенное въ actus purissimus божественной жизни, само съ Богомъ, θεός. 2) Съ того момента (von da), какъ Отецъ усматриваетъ въ образахъ своего бытія возможность другого бытія, или съ того момента, какъ ему эти образы являются какъ потенціи, т.-е. стало быть отъ вѣчности, съ того момента какъ онъ есть Отецъ, вторая потенція представляется ему какъ будущій Сынъ, онъ стало быть уже имѣетъ въ ней будущаго Сына, котораго онъ въ ней напередъ познаетъ, въ которомъ онъ собственно принимаетъ планъ (Vorsatz) міра. Потому и говоритъ ап. Павелъ: въ Немъ все создано (Кол. 1, 16). Но здѣсь Сынъ только въ Отцѣ, еще не вышелъ изъ Отца; но, въ 3-хъ, и внѣ (praeter) Отца—сначала какъ потенція—онъ положенъ лишь съ началомъ творенія, *дѣйствительный* же Сынъ онъ лишь послѣ того, какъ онъ осуществилъ себя преодоленіемъ противоположностей, слѣдовательно, въ концѣ творенія; какъ Сынъ онъ внѣшне (предъ міромъ) объявляется въ еще болѣе поздній моментъ“ (ib. 332).

ренія есть множественность, но только потенцій, а не личностей. Богъ какъ творецъ есть хотя и множественность, но не лицъ (Gott als Schöpfer ist zwar Mehrere, aber nicht mehrere Personen)... Напротивъ, въ концѣ творенія (но только въ концѣ), когда вторая и третья впостась преодоленіемъ противоположнаго бытія себя осуществила, налицо (da sind) дѣйствительно три лица и однако не три Бога“ (337). Божественныя впостасы принимаютъ у Шеллинга, по его собственному выраженію, «die Natur und Funktion kosmischer, demiurgischer Kräfte“ (340). Оставляя въ сторонѣ частности ученія Шеллинга о троичности ¹⁾, необходимо признать, что этимъ ученіемъ онъ вноситъ процессъ въ самобожество и тѣмъ самымъ впадаетъ въ противорѣчіе съ собственнымъ утвержденіемъ трансцендентности, а потому и абсолютности Бога. Хотя Богу Шеллингомъ и приписывается полная свобода въ міротвореніи, однако выходитъ, что, воздержавшись отъ послѣдняго, само Божество остается въ actus purissimus, близкомъ къ потенціальности, и не рождается не только для міра, но и для самого себя. Этимъ отрицается внутритроичная, внутрибожественная жизнь въ Божествѣ внѣ творенія, Божеству приписывается такая неполнота и дефектность, что она должна быть восполнена твореніемъ, которое есть вмѣстѣ съ тѣмъ и самотвореніе Божества. Шеллингъ устраняетъ тѣмъ самымъ трансцендентность и абсолютность Божества внѣ міра и вступаетъ на путь отвергаемаго имъ монизма, динамическаго міробожія, для котораго міръ есть становящійся или потенциализирующійся Богъ (т.-е. оказывается въ сродствѣ съ опредѣленно враждебными христіанству ученіями Гартмана и Дрекса). При всемъ глубокомыслии и экзегетическомъ искус-

1) *Ed. Hartmann*. Schelling's philosophisches System. Leipzig. 1897, стр. 135—6, не безъ основанія указываетъ, напр., что дедукція трехъ впостасей у Шеллинга все-таки не получается, ибо три положенія или фазиса въ развитіи Божества не суть впостасы. Модалистическій характеръ ученія Шеллинга отмѣчаетъ и Пфлейдереръ, который замѣчаетъ по поводу разсматриваемаго ученія: es ist das jedenfalls eher montanistische oder sabellianische als kirchliche Dreienigkeit“ (l. с. 351).

ствѣ Шеллинга приходится признать, что онъ вводитъ совершенно недопустимыя для христіанства мнѣнія о Божествѣ и св. Троицѣ и вся его „дедукція“ троичности есть печальная попытка зарвавшейся спекуляціи, того самаго предательскаго „мистическаго раціонализма“, въ которомъ онъ справедливо упрекаетъ Беме. Шеллингъ хочетъ „объяснить“ и „дедуцировать“ то, что и голосъ религіознаго чувства, и философскій критицизмъ одинаково повелѣвають *принять*, какъ фактъ божественной жизни, устанавливаемый въ религіозномъ опытѣ и откровеніи. Конечно, этотъ фактъ можно философски истолковывать, давая ему метафизическое выраженіе, логическую транскрипцію, вскрывая его философскія глубины, — это можетъ и даже долженъ дѣлать философъ, но онъ не можетъ, вмѣстѣ съ Шеллингомъ, печально сближающимся здѣсь со своимъ соперникомъ Гегелемъ, притязать на установленіе „философской необходимости“ (317), на раскрытіе тайны и генезиса троичной жизни въ Божествѣ. Это — раціоналистическая безвкусица, которую менѣе всего хотѣлось бы видѣть въ Шеллингѣ, и онъ платится за нее не только ересью, но и противорѣчіемъ самому себѣ. Онъ совершенно справедливо констатируетъ, что „идея троичности въ Богѣ не есть какъ бы отдѣльный догматъ, отдѣльное положеніе въ христіанствѣ, но даже его предпосылка или нѣчто такое, безъ чего христіанство не существовало бы въ мірѣ“ (316), но это именно потому, что Богъ предвѣчно есть Св. Троица въ абсолютной трансцендентности Своей, и къ этой полнотѣ и абсолютности внутритроичной жизни не можетъ ничего ни прибавить, ни убавить міротвореніе. Богъ, какъ Абсолютное, слѣдовательно, самодовлѣющее или вседовольное, всеблаженное существо, не можетъ имѣть ни прибыли, ни убыли, такое допущеніе тотчасъ низвело бы Бога до смѣшенія съ міромъ, привело бы къ міробожію или „монизму“. Вводя процессъ въ само Божество, Шеллингъ стремится раскрыть печать троичности въ мірозданіи, каковая видима для всякаго сосредоточеннаго ума, даже и внѣ христіанскаго откровенія. Образъ Троицы присутствуетъ

въ духъ челоуѣка (блаж. Августинъ),—да и какъ же иначе возможно было бы обѣтованіе Спасителя о томъ, что св. Троица приходитъ и сотворяетъ обитель въ душѣ исполняющаго заповѣди, печать троичности лежитъ и на всей природѣ (какъ объ этомъ съ особенной энергіей говоритъ Я. Бёме), печать св. Троицы лежитъ и на міровой исторіи, ибо вѣпостаси божественныя раскрываются въ послѣдовательности временъ, и теперь мы живемъ въ эпоху Сына, явившаго міру Отца, но чаемъ откровенія св. Духа, „третьяго завѣта“. Однако именно то, что можетъ раскрываться во времени, должно существовать отъ вѣчности, а Шеллингъ, вмѣсто этого, само время, т.-е. міровой процессъ, вводитъ въ нѣдра Божества, Его имъ опредѣляетъ. Это ставитъ насъ лицомъ къ лицу къ основному вопросу, возникающему при выясненіи природы тварности,—именно о вѣчности и временности.

Тайна тварности проявляется въ противорѣчивомъ самосознаніи твари о *вѣчности и временности* своего бытія. Время есть актуальный синтезъ бытія и небытія, бываніе, Werden. Настоящее, которое всегда поглощается прошлымъ и устремляется въ будущее, есть какъ бы не имѣющая измѣренія точка, движущаяся въ океанѣ мѣональнаго бытія, полубытія прошедшаго и будущаго, уже-не-бытія и еще-не бытія. Въ интуиціи временности ощущается антиномія тварности,—божественнаго начала, погруженнаго въ ничто и его собой оплодотворившаго. Ибо, если время есть переходящее и ничтожество всего сущаго, а вмѣстѣ и возможность всего бывающаго, *πάντα ῥεῖ* бытія, то самое сознание временности, съ его жгучестью и остротой, порождено чувствомъ свѣрхвременности, не-временности жизни, родится лишь при взглядѣ во время изъ вѣчности. Завистливый Хроносъ ревниво пожираетъ дѣтей своихъ, все умерщвляетъ, обезцѣниваетъ, низвергаетъ; жизнь есть всеобщее торжествующее умираніе. Едва ли какому иному предмету поэты и мудрецы всего міра отдавали столько вдохновеній, какъ воплямъ и стenanіямъ временности,—кто

хочетъ съ наибольшей силой ошутить эту мрачную лирику, пусть ознакомится съ величественнымъ „чиномъ погребенія“, надписываемымъ именемъ вдохновеннаго пѣснословца Іоанна Дамаскина ¹⁾. Но изъ глубины унынія, среди печальнаго молчанія, слышится неумолчный шопотъ, робкій и тихій, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, увѣренный и незаглушимый: ты—вѣченъ и только родился для времени,—оно въ тебѣ, а не ты во времени, ты развертываешь и свиваешь его свитокъ въ памяти своего духа, связываешь миги времени въ непрерывный его потокъ, зришь прошлое и будущее въ каждомъ мигѣ настоящаго. Время и вѣчность соотносительны: время не ощущалось бы въ теченіи своемъ, не суммировалось бы изъ

¹⁾ Приведу нѣсколько выдержекъ для читателей, мало знакомыхъ съ православнымъ богослуженіемъ.

Самогласны, м. г. „Кая житейская сладость пребываетъ печали непричастна? Кая ли слава стоитъ на земли непреложна? Вся сѣни немощѣйша, вся соній прелестнѣйша; единѣмъ мгновеніемъ, и вся сія смерть приѣмлетъ...

Гл. 3-й. Вся суета человѣческая, елика не пребываютъ по смерти: не пребываетъ богатство, ни шествуетъ слава: пришедшей бо смерти сія вся потребишася...

Гл. 4-й. Гдѣ есть мірское пристрастіе? гдѣ есть привременныхъ мечтаніе? гдѣ есть алато и сребро? гдѣ есть рабовъ множество и молва? вся персть, вся пепель, вся сѣнь...

Гл. 5-й. Помянухъ пророка вопіюща: азъ есмь земля и пепель и паки разсмотрихъ во гробѣхъ и видѣхъ кости обнажены, и рѣхъ: убо кто есть царь, или воинъ, или богатъ, или убогъ, или праведникъ, или грѣшникъ?

Стихиры. Яковъ животъ нашъ есть? цвѣтъ и дымъ, и роса утренняя воистину. Приидите убо, узримъ на гробѣхъ ясно: гдѣ доброта тѣлесная? гдѣ юность? гдѣ суть очеса и зракъ плотскій? Вся увядоша яко трава, вся потребишася...

— Приидите, братіе, во гробѣ узримъ пепель и персть, изъ нея же создахомся, камо нынѣ идемъ? что же быхомъ? кій убогъ или богатъ или кій владыка? кій же свободъ? и не вси-ли пепель? доброта лица согни, и юности весь цвѣтъ увяди смерть.

— Воистину суета и тлѣніе вся житейская, виды и безславная; вси бо исчезаемъ, вси умремъ: царіе же и князи, судіи и насильницы, богатіи и убозіи, и все естество человѣческое; нынѣ бо, иже иногда въ житіи, въ гробы ввергаются...

— Все тѣлесніи нынѣ органы празды зрятся, иже прежде мало подвижны бяху, вси недѣйствительни, мертви, нечувствени: очи бо заидоша, связастся нозѣ, рупѣ безмолвствуетъ, и слухъ съ ними, языкъ молчаніемъ заключися гробу предается; воистину суета вся человѣческая“.

Вопросы философіи, кн. 129.

отдѣльныхъ разорванныхъ моментовъ, если бы этого не совершалъ сверхвременный *субъектъ* времени. Время соплагается вѣчности, есть не что иное, какъ вѣчность, протершаяся въ бытіе, творчески объявляя ничто. Поэтому временность есть всеобщая форма бытія, качество тварности, которому подвластна вся тварь: и ангелы, и чело-вѣки, и весь міръ. При этомъ время можетъ имѣть разныя свойства, временность получаетъ выраженіе въ конкрет-ныхъ, различно окачественныхъ временахъ, время для ангеловъ, надо полагать, иное, нежели для людей ¹⁾, и для чело-вѣка иное, чѣмъ для животныхъ. Разрушительная сила временности, тлѣнность, можетъ получить развитіе, но и быть преодоленна во времени, свестись къ потенціальности, и тогда время становится лишь тѣмъ, чѣмъ его считалъ Платонъ (въ *Тимей*), а именно „нѣкоторымъ подвижнымъ образомъ вѣчности“, „εἰκὼν δ'ἐπινοεῖ κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι“ (37 Д). Злое время, „распаленный кругъ бытія“, есть огненное колесо, схваченное тисками жаднаго ничто, но, по мѣрѣ того какъ тиски эти разжимаются и дѣлаются нечувствительны, ничто становится безсильной потенціальностью, скрытой основой бытія, и тогда звучитъ побѣдно небесная музыка „жизни вѣчной“, составляющей предметъ христіанскихъ упованій и обѣтованій и вѣдомой опытно святымъ. Вѣчность лежитъ не *за* временемъ или *послѣ* времени, но

¹⁾ Объ этомъ свидѣтельствуетъ и блаж. *Августинъ*, который говоритъ: „Хотя міръ духовный (ангеловъ) превыше времени, потому что, будучи со-творенъ прежде всего, предваряетъ и сотвореніе самаго времени; несмотря однакожъ на то превыше его господствуетъ вѣчность самого Творца, отъ Котораго и онъ чрезъ сотвореніе получилъ свое начало если не по времени, котораго не было еще, то по условію бытія своего. Итакъ, творенія этого міра—отъ Тебя, Боже нашъ, но и они совсѣмъ не то, что Ты, и существо ихъ совершенно отлично отъ существа Твоего. Ибо, хотя мы и не усматри-ваемъ никакого времени ни раньше ихъ, ни въ нихъ самихъ, потому что они всегда наслаждаются лицезрѣніемъ Твоимъ и никогда не уклоняются отъ Тебя, такъ что они не подвергаются никакому измѣненію: однако имъ при-суща измѣнчивость (inest ipsa mutabilitas), вслѣдствіе которой они могли бы и омрачаться въ познаніи Тебя и охладѣвать въ любви къ Тебѣ, если бы они не освѣщались свѣтомъ Твоимъ“ („Исповѣдь“, кн. XII, гл. XV) (цит. по изд. Кіевской дух. Академіи, Творенія блаж. Августина, часть I, Кіевъ. 1907).

наряду съ нимъ, *надъ* временемъ, какъ для него идеаль, и *подъ* временемъ, какъ его основа, которая ощущается временемъ лишь чрезъ призму ничто, небытія. Въ любомъ мигѣ бытія, въ каждомъ его моментѣ просвѣчиваетъ вѣчность, цѣлостная и недѣлимая, въ которой нѣтъ настоящаго, прошлаго и будущаго, но все, что бываетъ, внѣвременно есть. Вертикальныя сѣченія времени проникаютъ въ вѣчность, поэтому-то ничто изъ того, что только однажды мелькнуло во времени, не можетъ исчезнуть, обратиться въ небытіе, ибо имѣетъ какую-то прозѣцію въ вѣчность, есть сама она въ одномъ изъ безконечнаго числа ликовъ своихъ. Въ этой свободѣ отъ временности, въ этой неистребимости разъ бывшаго радость бытія, но въ ней же и страхъ предъ вѣчностью, ея угроза.

Что же есть время? Только ли субъективная форма сознанія, какъ провозглашено Кантомъ? И да, и нѣтъ. Будучи всеобщей „трансцендентальной“ формой опыта, какъ бы призмой сознанія, время существенно связано съ небытіемъ, съ погруженностью твари въ ничто. Временность выражаетъ собой лишь *состояніе* тварности въ разныхъ ея модальностяхъ и принадлежитъ „трансцендентальному субъекту“, выражаетъ его воззрѣніе на міръ. Однако субъективность времени не исключаетъ онтологической и вполнѣ объективной природы этого состоянія, время не кажется только, но оно есть, и именно есть тварное бытіе. Иначе говоря, оно имѣетъ не субъективную только природу, но субъективно-объективную, въ немъ осознается тварность, причѣмъ попытка продумать идею времени ведетъ къ той же антиноміи, какъ и идея творенія (см. пред. гл.). Это обнаружится, какъ только мы поставимъ вопросъ о *началѣ* времени; началось ли время во времени и что предшествуетъ времени? Этими трудностями интересовались еще современники блаж. Августина, которые ставили искусительные вопросы о томъ, что Богъ дѣлалъ до сотворенія міра, и Августинъ разбираетъ ихъ въ XI книгѣ *Исповѣди*, которая даетъ и доселѣ непревзойденный анализъ времени.

Августинъ основательно отвѣчалъ своимъ совопросникамъ, что „до сотворенія неба и земли Богъ не дѣлалъ ничего, ибо прежде сотворенія неба и земли не было и времени, умѣстенъ ли вопросъ, что Богъ дѣлалъ *тогда?* Безъ *времени* немислимо и тогда“ ¹⁾. „Ты не предворяешь временемъ времени, иначе не всѣ времена предварялъ бы. Но Ты предшествуешь всѣмъ временамъ прошедшимъ безначальной вѣчностью своей, всегда присущей Тебѣ, и ею же переживаешь всѣ времена будущія, которыя лишь только наступаютъ, тотчасъ же обращаются въ прошедшія, между тѣмъ какъ Ты *тойжде еси, и лѣта твои не оскудѣваютъ*“ ²⁾. „Итакъ, не было такого времени, когда бы ты оставался въ бездѣйствіи, потому что и самое время есть твое же произведеніе. И нѣтъ времени тебѣ совѣчнаго, потому что Ты пребываешь всегда одинъ и тотъ же неизмѣнно, а время перестало бы быть временемъ, если бы не измѣнялось“ ³⁾. Поэтому „слово *прежде* неприложимо тамъ, гдѣ нѣтъ времени, и самыя слова ихъ, что „Ты прежде ничего не творилъ“, не имѣютъ иного значенія, кромѣ того, что твореніе Твое *не во времени*. Да уразумѣютъ они, что никакого времени не могло быть прежде творенія, а съ твореніемъ явились и самыя времена“ ⁴⁾. Приблизительно въ томъ же смыслѣ, какъ и Августинъ, высказывается по этому вопросу и Діонисій Ареопагитъ ⁵⁾.

¹⁾ Si autem ante caelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc faciebas? non enim erat tunc, ubi non erat tempus (*Augustini Confessiones*, XI, 13).

²⁾ Nec tu tempore tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerint, praeterita erunt; *tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient* (XI, 13).

³⁾ Nullo ergo tempore non feceras aliquid, quia ipsum tempus tu feceras. Et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanes; at illa si permanerent, non essent tempora (XI, 14).

⁴⁾ Videant itaque nullum tempus esse posse sine creatura et desinant istam vanitatem loqui. Extendantur etiam *in ea, quae ante sunt*, et intellegent te ante omnia tempora aeternum creatorem omnium temporum neque ulla tempora tibi esse coaeterna nec ullam creaturam, etiam si est aliqua supra tempora.

⁵⁾ Ср. Діонисій Ареопагитъ: „Богъ есть царь вѣковъ... и Онъ не былъ, ни будетъ, ни сталъ, ни становится, тѣмъ болѣе не есть, но самъ Онъ есть

Вопросъ о времени происхожденія времени неизбежно возникаетъ, если ставить проблему времени въ плоскости логики времени, которое необходимо требуетъ *прежде* и *послѣ*, таковы его категоріи, въ которыхъ оно никогда не можетъ остановиться въ своемъ бѣгѣ. Всякій мигъ бытія жаждетъ прикрѣпиться къ какому-нибудь *прежде*, чтобы на немъ успокоиться, но это *прежде* неминуемо само оказывается *послѣ*, ищетъ своего собственнаго *прежде*, и такъ до бесконечности въ обѣ стороны. Время всегда ищетъ своего конца и начала, но не можетъ найти ихъ, ибо такова его природа ¹⁾. Вопросъ о началѣ времени, какъ о безначальномъ началѣ, или какъ о *послѣ* безъ всякаго *прежде*, приводитъ къ непримиримой антиноміи, и уйти отъ нея можно только уйдя изъ времени. Временность должна погаснуть и обезсилѣть, линія времени слиться въ точку, когда „времени больше не будетъ“, какъ клянется ангелъ въ Апокалипсисѣ, только такъ можетъ разрѣшиться антиномія времени ²⁾.

И однако временность, какъ образъ тварности, содержитъ въ себѣ неистребимые временемъ побѣги вѣчности. Богъ, силою Своею вызывая міръ къ бытію, присутствуетъ

бытіе сущимъ (τὸ εἶναι τοῖς οὐσίαις), и не только сущее, но и само бытіе сущаго, изъ предвѣчно (προαιωνίως) сущаго“ (de n. d., V, 4, col. 817). „Всякое время и вѣчность отъ Него“ (V, 5). „Онъ имѣетъ избыточно пребытіе и сверхбытіе (τὸ πρὸταῖν καὶ ὑπερέταῖν προέχων καὶ ἱπερέχων), Онъ установилъ бытіе какъ таковое (αὐτὸ φημι καθ' αὐτὸ τὸ εἶναι προπαισθητόν)“ (V, 5, col. 820). „Бога надо славить и какъ вѣчность (ὡς αἰῶνα) и какъ время, какъ виновника всякаго времени и вѣчности, какъ ветхаго днями, какъ прежде времени и выше времени (πρὸ χρόνου καὶ ὑπὲρ χρόνου) и полагающаго времена и сроки“ (X, 3, col. 910).

¹⁾ Ср. аналогичныя разсужденія о времени у Шеллинга въ Philosophie der Offenbarung, I, 306—9, II, 108—9.

²⁾ „Время не предметъ, а идея. Погаснетъ въ умѣ“, говоритъ Кирилловъ у Достоевскаго (*Бъси*). Нѣкоторыми современными писателями время разсматривается какъ „четвертое измѣреніе“; (*П. Д. Успенскій. Tertium organum. Его же. Четвертое измѣреніе. 1914. Хинтонъ. Четвертое измѣреніе и новая эра мысли*). Допуская возможность пространственнаго воспріятія времени, мы не видимъ еще здѣсь ученія о метафизической природѣ временности въ его отношеніи къ вѣчности.

и во времени, ибо въ немъ протекаетъ процессъ теофаническій, который есть въ то же время и теогоническій. И вопросъ, занимавшій современниковъ блаж. Августина, именно о томъ, что дѣлалъ Богъ до творенія міра, тѣмъ самымъ расширяется въ болѣе общій вопросъ объ отношеніи Творца къ творенію или о реальномъ присутствіи Его во времени, о самоуничженіи Творца чрезъ вхожденіе во временность, какъ бы совлеченіе съ себя вѣчности.

Признать всю реальность этого вхожденія, въ которомъ риза вѣчности закрывается рубищемъ временности, намъ повелѣваютъ не только отвлеченныя соображенія, но и конкретное содержаніе христіанской религіи. Ибо можно ли отрицать реальность времени, когда въ исполнившіеся времена и сроки воплотился Богъ, произошло рождество Христово, протекла земная Его жизнь, свершилось Его воскресеніе и вознесеніе. Если вѣчность облекается временностью, то и время оказывается чревато вѣчностью и рождаетъ ея плодъ. Необходимо поэтому принять, что между временемъ и вѣчностью есть прямая соотносительность, — время обосновывается вѣчностью; но при этомъ между ними существуетъ и hiatus, ибо вѣчность трансцендентна временности, она противится становленію. Присутствіе Бога въ твари, вѣчность во временности, нужно понимать какъ теофанію, преломленіе въ призмѣ времени вѣчно сущаго, которое посылаетъ свѣтъ и тепло всему, подобно солнцу, само ни въ чемъ не нуждаясь, ничего не принимая и не теряя. Говорить о какой-либо прибыли для Бога отъ творенія—въ томъ ли смыслѣ, какъ учить объ этомъ Шеллингъ, или въ какомъ-либо иномъ—значитъ допускать восполненіе временемъ вѣчности, т.-е. отрицать эту вѣчность, а тѣмъ самымъ и временность. Временное можетъ лишь потонуть въ океанѣ вѣчности, въ него излившись, но ничего не можетъ прибавить къ его полнотѣ. Однако, питаемое имъ, оно имѣетъ подлинное бытіе, не безосновное, ибо основа его въ вѣчности, но реальное и самобытное, ибо здѣсь дѣйствуетъ творческая сила Бога,

въ ничто воздвигающая міръ, и въ міротвореніи, въ теофаніи, происходитъ и теогонія. Богъ, оставаясь существомъ своимъ (*ὄντια*) превыше міра, творческой силой своей (*ἐνέργεια*) присутствуетъ во временномъ процесѣ, рождается въ немъ: на остріѣ меча антиноміи держится это соотношеніе вѣчности и временности, раскрывающее общую антиномию тварности.

Она же находитъ и другое выраженіе въ антиноміи свободы и необходимости. Само это противопоставленіе свободы и необходимости связано съ ограниченностью и относительностью, свойственной твари. Свобода есть понятіе относительное, абсолютная свобода есть столь же противорѣчивое понятіе, какъ и абсолютное бытіе. Совершенная свобода сливается съ совершенной необходимостью, и въ этомъ сляніи погашается и само это различіе, въ этомъ смыслѣ Абсолютное трансцендентно и свободѣ и необходимости ¹⁾. Ихъ различеніе порождается общей основой тварности, *ничто*, мѣономъ, который, въ свою очередь, имѣетъ скрытую основу въ чистомъ ничто укона, въ безпредѣльности небытія, *ἀπειρον*. Тѣмъ, что для *ἀπειρον* полагается *πέρας* и изъ укона создается мѣонъ, устанавливается различеніе свободы и необходимости: отрицательная свобода пустоты связывается гранями бытія, которыя образуютъ для него законъ, какъ внутреннюю необходимость. Положительная основа бытія есть, прежде всего, міръ божественныхъ идей, Богъ въ твореніи; эти идеи всѣмненены въ ничто, въ безпредѣльность, и послѣдняя становится основой самостоятельнаго бытія въ его независимости и свободѣ: *все* существуетъ чрезъ Бога и отъ Бога, но именно тѣмъ самымъ оно получаетъ силу быть въ себѣ и для себя, внѣ Бога, какъ не-Богъ или міръ. Въ положительной основѣ своего бытія міръ поглощается Богомъ, гаснетъ въ лучахъ

¹⁾ Поэтому различеніе въ самомъ Божествѣ „природы“ (т.-е. необходимости?) и свободы, лежащее въ основѣ построения кн. Е. Н. Трубецкого (цит. соч.), представляется мнѣ незаконнымъ антропоморфизмомъ, переносящимъ на Творца категоріи тварности.

Его всемогущества; міръ не имѣеть ему самому принадлежащаго бытія, ибо иначе онъ былъ бы богомъ или противобогомъ, ему принадлежитъ лишь воспріемлющее и рождающее къ обособленію ничто, но благодаря этой отрицательной основѣ своего существа міръ и получаетъ внѣбожественное, самостоятельное бытіе. Эта свобода онтологически, въ своемъ источникѣ, вовсе не свободна, не есть *causa sui*, не субстанціальна, ибо всецѣло опредѣляется изъ творческаго *да будетъ*; космологически же, какъ основа мірового бытія, она есть именно то, въ чемъ тварь чувствуетъ себя собою. Тварное творчество, которое есть актуальное выраженіе тварной свободы, есть *не творчество изъ ничего, но творчество въ ничто изъ божественнаго что*.

Въ этой свободѣ твари, опирающейся на тварное ничто, божественныя начала бытія существуютъ не въ силѣ и славѣ своей, не въ ликѣ вѣчности, въ которой они не вѣдаютъ развитія и восполненія, ибо не нуждаются въ нихъ, но во временномъ становленіи, какъ тема и вмѣстѣ задача мірового процесса, его *данность-заданность*, что даетъ наиболѣе точную формулу для опредѣленія и тварной свободы, и тварнаго творчества. То, что тварь сознаетъ въ себѣ какъ задачу творчества, вложено въ нее Богомъ, другими словами, задача эта предвѣчно разрѣшена, но она должна быть разрѣшаема во времени. Свобода твари именно и состоитъ въ осуществленіи или неосуществленіи потенцій бытія, въ преодолѣніи своего ничто и сведеніи его къ потенціальности, или же актуализированіи его. Поэтому свобода твари существенно связана съ ущербностью ея бытія. Поскольку міръ бытійными корнями своими погруженъ въ Бога, онъ чуждъ свободы и связанныхъ съ нею разныхъ возможностей, случайности и невѣрности; но поскольку онъ тваренъ и погруженъ въ ничто, онъ стоитъ подъ двусмысленнымъ знакомъ категоріи возможности, выбора, многообразія. Какъ проявленіе божественныхъ силъ, міръ есть сама дѣйствительность и полнота, но міръ въ тварной свободѣ своей есть заданіе, игра возможностей, безконечная возможность воз-

возможностей. *Миръ не можетъ совсѣмъ не удалиться*, иначе говоря, тварный мѣонъ не можетъ уже разложиться въ уконъ, въ безпредѣльность—*ἀπειρον*, небытіе не можетъ волнами своими всплеснуть до неба и поглотить божественную полноту, однако миръ можетъ задерживаться въ мѣональности своей, не достигая высшей степени бытія. Здѣсь не получится круглаго нуля, каковымъ уже не является даже чистая потенція, вполне нераскрытый мѣонъ, но здѣсь можетъ быть различіе степени и образа становленія, ибо то, что въ Богѣ предвѣчно и не имѣетъ степени, свободно осуществляется въ мирѣ. Эта свобода также должна мыслиться со всею реальностью, какъ и время: если во времени каждый его моментъ есть окно въ вѣчность, ея точка, то и въ становленіи чрезъ свободу мы имѣемъ реальное касаніе вѣчности, рожденіе для нея.

Тварная свобода однако необходимо ограничена, и притомъ въ двухъ смыслахъ. Тварь есть всеединство, въ которомъ *все* осуществляетъ себя чрезъ множественность, причемъ для нея единство есть задача или норма. Среда *ничто* дифференцируетъ всеединство въ множественность, поэтому каждое отдѣльное *что* находитъ себя охваченнымъ другими *что*, на которыя распадается *все*, — иначе сказать, оно находитъ *все* какъ внѣшнюю для себя границу или принудительную данность, которая *противостоитъ*, является *объектомъ* для овладѣнія и преодоленія. Отсюда получается сопряженность и взаимная обусловленность основныхъ опредѣленій мірового бытія: свобода и необходимость, законмѣрность и творчество. Поэтому человекъ не долженъ ни преувеличивать, ни преуменьшать своей свободы и ответственности, которая опредѣляется мѣрой его положительной мощи.

Свобода твари опирается на ничто, какъ на свою основу: тѣмъ, что призвано къ бытію ничто, божественная мощь сама себя ограничила, давъ мѣсто свободѣ твари. Божественное самоистощеніе въ пользу тварнаго ничто и образуетъ положительную основу тварной мощи и свободы.

Божіе всемогущество и вседержительство какъ бы очерчиваютъ кругъ нарочитаго своего бездѣйствія, область тварной свободы, давая мѣсто ничто, какъ призванному къ жизни началу бытія-небытія. Актомъ божественнаго смиренія—любви къ твари неколебимо утверждается сфера ея свободы и мощи. Однако и мощь твари не безгранична, и свобода ея не безпредѣльна. Тварь вызвана къ бытію творческимъ внѣвременнымъ актомъ, который раскрывается во времени и временемъ. Какъ нельзя помыслить времени внѣ вѣчности и въ отрывѣ отъ нея, такъ и нельзя допустить, чтобы хотя въ одномъ мигѣ времени отсутствовалъ бы, прекратившись за ненадобностью, божественный творческій актъ, ибо это означало бы метафизическое уничтоженіе твари, разложеніе мѣона въ уконъ, вверженіе твари въ ея изначальное, темное ничтожество. Міръ неуничтожимъ, хотя и не абсолютенъ, онъ безконеченъ, хотя и не вѣченъ, поскольку само время есть обращенный къ твари ликъ вѣчности, своего рода тварная вѣчность. Поэтому и нельзя представлять себѣ Бога творцомъ, только начиная съ нѣкотораго времени, которому предшествуетъ (слѣдовательно, во времени же) внѣтворческое состояніе Бога. Господь есть творецъ всегда, нынѣ, и присно, и во вѣки вѣковъ, слѣдовательно, въ какомъ-то смыслѣ и тварь совѣчна Творцу, какъ свѣтъ соприсущъ солнцу, хотя для нея вѣчность существуетъ только во временности.

Сколь бы ни была велика дарованная твари свобода, она относится только къ распоряженію божественнымъ даромъ бытія, но не къ самосотворенію (этой мысли противится абсолютный идеализмъ люциферическаго отгѣнка, какъ, напр., *Ichphilosophie* Фихте). Завистливое отверженіе этой истины есть сатанизмъ. Актуальность Бога въ мірѣ дѣлаетъ реальнымъ время и тѣмъ самымъ устанавливаетъ времена и сроки міровыхъ свершеній, полагаетъ основу *исторіи*, а вмѣстѣ и устраняетъ возможность детерминистическаго пониманія міра, какъ механизма, въ которомъ все автоматически напередъ предопредѣлено. Напротивъ, какъ непре-

станно совершающееся творение Божіе, какъ живая риза Божества, міръ *незакономѣренъ*—въ смыслѣ механическаго детерминизма, міровая закономѣрность, устанавливаемая наукой, имѣетъ прагматическое и схематическое значеніе лишь для даннаго отрѣзка времени и притомъ *ceteris paribus*. Въ „законахъ природы“ не лежитъ ничего такого, что дѣлало бы ихъ *единственно* возможными, они существуютъ, потому что существуютъ, силою факта, доколѣ они не отмѣнены или не измѣнены Божіимъ всемогуществомъ. Единственная абсолютная закономѣрность міра есть Божія воля, т.-е. *чудо*, міръ не закономѣренъ въ какомъ бы то ни было детерминистическомъ смыслѣ: механическомъ ли, оккультномъ или метафизическомъ,—но чудесенъ.

„Законы природы“, идея всеобщей детерминированности, *perpetuum mobile* міра, есть необходимое вспомогательное орудіе познанія, его прагматическіе костыли, опираясь на которые человѣкъ расширяетъ свою мощь и осуществляетъ свободу. Однако эти „рабочія гипотезы“ имѣютъ силу лишь для міра явленій, для периферіи бытія, и притомъ сами имѣютъ основу въ болѣе глубокихъ слояхъ бытія. И особенно ложнымъ является распространеніе природнаго детерминизма на самое существо Божіе, чѣмъ такъ грѣшитъ физика Бога у Я. Беме или же въ современной философіи оккультизма (Безантъ, Штейнеръ и др.). Безспорно, все въ природѣ исполнено божественнаго смысла, вся она есть символъ Бога (какъ это съ особенной живостью чувствовалъ Карлейль), углубленіемъ въ эту символику порождается паѳосъ поэтовъ, натурфилософовъ, мистиковъ, маговъ. Но природа, одинаково какъ внѣшне проявленная, эмпирическая, такъ и внутренняя, ноуменальная („*ewige Natur*“, *natura naturans*), не выражаетъ, не исчерпываетъ и потому не ограничиваетъ Бога, который въ абсолютности и трансцендентности Своей свободенъ отъ всякой природы и отъ всякой закономѣрности, отъ всякой физики и исторіи. Законѣрность существуетъ лишь для твари и только одна—воля Божія. Будучи нерушима для твари, она никакъ не

затрогиваетъ и не ограничиваетъ творческой абсолютности и всемогущества Божія: Богъ не есть то или то, ибо Онъ вообще не есть, будучи превыше всякаго естества. Онъ не есть нѣкоторая химическая смѣсь „кислаго, горькаго, терпкаго, сладкаго“ и т. д., какъ это устанавливается въ физикѣ. Беме, Онъ творчески полагаетъ природу и, слѣдовательно, творить и ея законмѣрность. Поэтому творчество Божіе безгранично, неисчерпаемо, неистощимо, безмѣрно, и „субботній покой“, успокоеніе отъ дѣлъ своихъ, Богъ полагаетъ волею Своею. Однако къ тварному бытію Богъ обращается не безмѣрностью, точнѣе, не сверхмѣрностью Своею, но всему полагая *мѣру*, законмѣрность, облеченную силою принудительности. Вызывая къ бытію ничто и давая свободу твари, Богъ отказывается отъ своего всемогущества *in actu* и вступаетъ въ сотрудничество съ тварью. Это соединеніе Божьяго всемогущества съ тварной свободой, которая не существуетъ внѣ ограниченности, есть основа тварнаго бытія. Твореніе является, поэтому, и „промышленіемъ“ о твари, Вседержитель есть и Промыслитель. Однако это промыслительство не слѣдуетъ понимать въ смыслѣ механической предетерминированности, уничтожающей творчество и свободу и превращающей міръ въ часовой механизмъ, самодѣйствующую машину, а Божество въ своевольнаго и капризнаго тирана, создающаго себѣ живыя игрушки. Не существуетъ *предустановленности* въ ходѣ мірового процесса и въ судьбахъ людей, ибо время реально, и то, что въ немъ совершается, *творится* во времени и въ этой оригинальности своей не можетъ быть заранѣе ограничено или парализовано въ какой-либо одной точкѣ прошлаго: всѣ моменты времени онтологически равноцѣнны и равнореальны, хотя этимъ и не уничтожается ихъ различіе, наоборотъ, даже утверждается. Поэтому, если смотрѣть изъ прошлаго и настоящаго въ будущее, вообще разсматривать міръ во времени и изъ времени, онъ представляется какъ неопредѣленное множество разныхъ возможностей, изъ которыхъ только одна избирается и осуществляется

тварной свободой. И божественное промышленіе, разъ оно попустило тварную свободу и вступило съ нею въ реальное взаимодействіе, вліяетъ на міръ не съ механически предустановленной закономѣрностію, но творчески, всегда оригинально и въ соотвѣтствіи дѣйствию тварной свободы. *Провидѣніе дѣйствуетъ съ абсолютной находчивостію и изобрѣтательностію*, съ наибольшей цѣлесообразностію направляя всякую творческую комбинацію твари къ благу. Пути Промысла для насъ непостижимы и неизслѣдимы, но въ ихъ абсолютную вѣрность и безошибочность надо вѣрить. Лишь въ исключительные моменты становится ощутима и зрима рука Промысла въ личной и исторической жизни человѣчества, хотя для просвѣтленнаго ока святыхъ міръ есть такое непрерывно совершающееся чудо. Однако—увы!—лишь какъ постулатъ логики вѣры звучитъ для насъ эта благая вѣсть, и только въ избранные моменты душевныхъ потрясеній слышитъ душа, какъ Господь стучитъ въ двери человѣческаго сердца, зреть она Его милующую и карающую руку и трепетно взываетъ: правъ ты, Господи, и правы суды Твои! Но въ обыденной жизни, въ пустынѣ унынія и маловѣрія, механическая закономѣрность міра, кора естества, закрываетъ для насъ божественное Провидѣніе, и лишь съ кровью сердца приходится исторгать изъ него подвигъ вѣры и ея покорность!

Поэтому міровое свершеніе никоимъ образомъ не можетъ быть понимаемо какъ эволюція, или развертываніе и выявленіе силъ, въ него вложенныхъ и принципиально подлежащихъ исчерпывающему учету, образующихъ замкнутую и непрерывную цѣпь имманентной причинности и принципиально не допускающихъ *ничего новаго*.

Отсюда понятна принципиальная возможность и даже необходимость *эсхатологии*, которая неизмѣнно и присутствуетъ въ большинствѣ религій. Въ ней отводится соотвѣтствующее мѣсто творчески-катастрофическимъ моментамъ бытія, каковыми являются въ жизни отдѣльнаго лица его рожденіе и смерть, а въ жизни міра—его сотвореніе и конецъ,

или новое твореніе („се творю все новое“, Апок. 21, 5). Въ Евангеліи говорится, что о концѣ міра не знаетъ никто, кромѣ Отца Небеснаго (ни даже Сынъ, какъ причастный человѣчеству). Здѣсь Богъ дѣйствуетъ творческимъ *да будетъ* (или *да не будетъ*), и „невозможное человѣку возможно Богу“. Человѣкъ своею волею не можетъ прибавить себѣ и локтя роста, онъ самъ для себя *данъ*, и лишь Создавшій его силею освободить его отъ узъ этой данности, сотворить его сызнова, хотя и при этомъ нерушимой основой творчества остается свобода твари: именно границей для этого новаго творенія является не ея немощь, но направленіе воли, свободное устремленіе. Въ виду этого получаетъ свою относительную силу и принципъ эволюціи, т.-е. совершаемаго на основѣ свободы выявленія вложенныхъ Богомъ энергій, причемъ это одинаково приложимо и къ отдѣльному человѣку и къ міру. Богъ не совершаетъ насилія надъ человѣческой свободой. Аксиома эта заставляеть признать, что ни отдѣльная жизнь, ни міровое бытіе катастрофически не обрывается, пока что-либо остается недосказаннымъ, невыявленнымъ, не опредѣлившимся, хотя самое опредѣленіе такого момента недоступно человѣческому вѣдѣнію. Провидѣніе умѣетъ ждать, шадя свободу твари, но оно не допускаетъ бесполезныхъ проволочекъ, медлительности. Поэтому и эволюція въ своихъ естественныхъ предѣлахъ неприкосновенна и ненарушима, поскольку каждый несетъ въ себѣ законъ своего бытія и свершенія, но въ то же время она не можетъ быть признана единственнымъ и универсальнымъ закономъ бытія. Въ дѣйствительности эволюціонизмъ подчиненъ катастрофизму или закономѣрности чуда, а непрерывность предполагаетъ прерывность.

Въ этомъ смыслѣ надо понимать и принципиальную возможность апокалипсиса, — обѣтованій и пророчествъ, которая какъ будто противорѣчитъ свободѣ съ ея индетерминизмомъ, множественностью разныхъ возможностей. Апокалипсисъ раскрываетъ на основаніи имманентной, эволюціонной закономѣрности міра будущее, содержащееся уже

въ настоящемъ, но онъ не ограничивается этимъ, ибо содержитъ и откровеніе о томъ, что Богъ сотворитъ съ міромъ промышленіемъ Своимъ и всемогуществомъ Своимъ. Только *откровенію*, т.-е. сверхъестественному вѣдѣнію (въ своемъ выраженіи естественно принимающему гносеологическую форму *мифа*) можетъ быть доступна трансцендентная, божественная сторона мірового процесса, ибо „Божія никто же вѣсть точію Духъ Божій“. Но возникаетъ вопросъ: вѣдь имманентно-эволюціонная сторона мірового процесса предполагаетъ тварную свободу и, слѣдовательно, наличность разныхъ возможностей, поэтому даже и ея пути недоступны предвидѣнію. Однако это надо признать только для твари, а не для Творца, для времени, а не для вѣчности. Тварная свобода распространяется лишь на различіе способовъ или путей разрѣшенія міровыхъ задачъ, но не на самое существо творенія,—ей не дано погубить или даже существенно испортить твореніе. Богъ создалъ міръ навѣрняка, съ безошибочной вѣрностію, а не гадательною только возможностью успѣха или неуспѣха; міръ не можетъ не удался, иначе безсильнымъ и несовершеннымъ оказался бы его Создатель, потому что въ этомъ случаѣ открылось бы нѣчто новое и неожиданное для Него самого, чего Онъ не могъ предвидѣть. Такая мысль совершенно не мирится съ абсолютностью Божіей, ибо она допускаетъ, что и Богъ научается чему-то чрезъ міровой процессъ, получаетъ въ немъ какую-то прибыль, развивается и зрѣетъ въ немъ. Тогда придется далѣе допустить, что и время существуетъ *въ себѣ*, т.-е. въ отрывѣ отъ вѣчности, а не есть только его бытійный, феноменальный ликъ, разъ во времени дѣйствительно можетъ произойти нѣчто сверхвѣчное, что новизной своей можетъ восполнить даже и вѣчность. Этого совершенно нельзя допустить. Ибо въ вѣчности, въ трансцендентной глубинѣ Бога, обосновано *все* временное, и нѣтъ настоящаго, прошедшаго и будущаго, все неподвижно сверхвременно *есть* въ связи и свершеніи (и этой связью обосновывается объективный порядокъ временнаго становленія, конкретное время,—„вре-

мена и сроки“). Поэтому-то для Божества остается прозрачна и человѣческая свобода, открыто будущее и нѣтъ въ немъ разныхъ возможностей, а есть только дѣйствительность, реальныя судьбы твари. Этимъ нисколько не стрижается и не умаляется реальность свободы въ ея подлинной области, ибо она всецѣло принадлежитъ временному, тварному міру и неразрывно связана съ необходимостью, т.-е. съ ограниченностью твари, ея неабсолютностью.

Въ вѣчной же основѣ тварности самаго различія между свободой и необходимостью, имѣющаго полную реальность для твари, совершенно нѣтъ, она трансцендентна свободѣ-необходимости ¹⁾. Потому божественное откровеніе, черпающее изъ вѣчности, одинаково возможно о прошедшемъ какъ и о будущемъ, ибо оно есть дѣло Божіе и соотвѣтствуетъ Его промыслительнымъ цѣлямъ. Поэтому нельзя говорить о принципиальной *условности* или гипотетичности пророчествъ, разсматривать ихъ только религіозно-прагматически, а не онтологически (излюбленная идея Н. О. Федорова, впрочемъ, и не его одного). Пророчества понимаются при этомъ какъ педагогическія средства, угрозы или предостереженія, и зависятъ въ концѣ-концовъ въ своемъ осуществленіи отъ человѣческой свободы. Хотя многія пророчества для вѣрующихъ душъ одной своей стороной, дѣйствительно, имѣютъ такое предостерегающее значеніе (какъ въ примѣрѣ съ пророчествомъ Іоны о гибели Ниневіи, отмѣненной Богомъ въ виду раскаянія ея жителей), сводить къ этому все ихъ существо означало бы обезсилить христіанскую эсхатологию и принципиально отвергать возможность апокалипсиса. Символика пророческихъ „миговъ“ дѣлаетъ ихъ пониманіе затруднительнымъ, а до времени „распечатанія“ пророческихъ книгъ даже и не-

¹⁾ Такимъ образомъ получается соотношеніе, обратное тому, что мы имѣемъ у Канта: у него свобода существуетъ только для ноумена и ея въ мірѣ опыта нѣтъ, въ немъ всецѣло царитъ необходимость; по нашему же пониманію свобода существуетъ только тамъ, гдѣ есть необходимость, т.-е. въ тварномъ самосознаніи; ея нельзя приписать вѣчности, какъ нельзя ей приписать и необходимости.

возможнымъ безъ особаго озаренія духовнаго, но принципиально надо признавать за ними не условное, а безусловное значеніе, они суть не *probabilia*, а голосъ вѣчности, раздающійся во времени. Эта безусловность пророчествъ ошибочно понимается иногда какъ детерминированность, обреченность, нѣкоторый фатумъ (что и сказалось въ религіозномъ фатализмѣ ученія о предопредѣленіи). Эта ошибка проистекаетъ изъ смѣшенія двухъ разныхъ порядковъ идей и состоитъ въ переводѣ на языкъ временности и становленія того, что является собой вѣчную основу міра, гдѣ нѣтъ прежде и послѣ, времени и становленія. Въ вѣчности все есть, будучи не предопредѣлено во времени, но опредѣлено бытійнымъ существомъ, одинаково какъ до сотворенія міра, такъ и послѣ него („ихъ же предувѣде, тѣхъ и предустави“), но это не относится къ временной жизни, въ которой, наоборотъ, ничего не предопредѣлено и не рѣшено, ибо здѣсь дѣйствуетъ свобода, и отъ нея зависитъ спасеніе или гибель. Мы снова наталкиваемся на антиномію вѣчности и временности, живущую въ нашей душѣ.

*
* *

Міръ есть откровеніе Божіе, и тварь создана для богопознанія. Тварность и есть поэтому онтологическая основа *религии*, какъ актуально осуществляющейся связи между Творцомъ и твореніемъ, совершающагося откровенія. Возможность религіи предполагаетъ этотъ дуализмъ, устанавлиющій двоякую обусловленность: откровеніе съ одной стороны и воспринимающій его органъ или религіозное сознание—съ другой. Человѣкъ долженъ имѣть око, чтобы видѣть свѣтъ, это око создающій (ибо въ извѣстномъ смыслѣ органъ создается функціей, и глазъ свѣтомъ). Подобное познается подобнымъ, и человѣкъ, чтобы познавать Бога, самъ долженъ быть образомъ и подобіемъ Божіимъ, богомъ въ мірѣ. Какъ бы ни было извращено и затемнено грѣхомъ это богоподобіе человѣка, ему все-таки остается присуще нѣкое неотъемлемое благородство духа, естественная богонос-

ность. Жизненное богопознание есть священнѣйшій даръ челоуѣка, принадлежащій ему уже въ силу того, что онъ призванъ стать „богомъ по благодати“, и оно есть высшая и единственная, какъ все въ себѣ обобщающая, цѣль жизни челоуѣка. Поэтому тотъ, кто подъ предлогомъ истинности „отрицательнаго богословія“ сталъ бы отвергать возможность и надобность „богословія положительнаго“, впалъ бы въ практическое безбожіе (въ какое впадаетъ, напр., деизмъ), ибо отрицалъ бы Творца и Его откровеніе въ твари.

Однако здѣсь насъ опять подстерегаетъ „трансцендентальное“ искушеніе, по существу впрочемъ далеко выводящее за предѣлы трансцендентализма. Челоуѣческое богопознание необходимо получить окраску челоуѣчности, будетъ страдать „антропатизмомъ“ или, выражаясь гносеологически, „психологизмомъ“. Запаха „челоуѣческаго, слишкомъ челоуѣческаго“, нельзя удалить здѣсь никакими гносеологическими кислотами, и не произносится ли тѣмъ самымъ критическій приговоръ надъ религіей? Общее сомнѣніе, возможна ли религія и какъ возможна, получаетъ болѣе опредѣленную и болѣе ядовитую формулировку: устранимъ ли антропатизмъ въ религіи? Извѣстно, что Л. Фейербахъ, а по иному и Гюйо (въ *Irreligion de l'avenir*) дѣлаютъ попытку до конца антропоморфизировать религію — психологически или социологически, — свести ее къ недоразумѣнію, которое достаточно лишь вскрыть и разъяснить. Богъ есть, по ученію Фейербаха ¹⁾, собственное существо челоуѣка, проэцированное вовнѣ. Ложность и иллюзорность этой проэкціи должна быть осознана, и богомъ для челоуѣка должно стать не фантастическое надмірное существо, но челоуѣкъ ²⁾. Уже и въ древнемъ мірѣ психологистическое сомнѣніе въ религіи было также хорошо извѣстно, достаточно вспомнить Ксенофана

¹⁾ См. мой очеркъ „Религія челоуѣкобожія у Л. Фейербаха“ въ сборникѣ „Два града“ и въ отдѣльномъ изданіи.

²⁾ Варіантъ фейербахіанства въ наше время являютъ Гартманъ и Дреусъ, подъ предлогомъ борьбы съ антропоморфизмомъ или психологизмомъ въ религіи отрицающіе личность Божества.

Колофонскаго и Евгемера. Въ отвѣтъ на этотъ скепсисъ надо принципиально и „критически“ утверждать религіозный антропологизмъ, т.-е. человѣческое богоподобіе и основанную на немъ способность къ богопознанію въ человѣкѣ: *homo sum et nihil divini a me alienum esse puto* ¹⁾). Для пріемлющихъ основной догматъ христіанства о вочеловѣченіи Бога не можетъ имѣть никакой силы антропологическій скепсисъ.

Относительная справедливость такого скепсиса и критической тревоги по поводу возможнаго психологизма въ религіи обосновывается тѣмъ, что здѣсь дѣйствительно легко получаетъ не соотвѣтственныя права субъективизмъ, личная прихоть, вообще дурной психологизмъ. Однако принципиальный вопросъ состоитъ не въ этомъ, но въ томъ, существуетъ ли законный и правый антропологизмъ въ религіи или же вся она есть сплошной психологизмъ? На это можетъ отвѣтить только религіозная антропологія ²⁾), здѣсь же пока достаточно ограничиться указаніемъ, что человѣкъ не только психологиченъ, но и онтологиченъ, и вся трудность заключается въ различеніи того, гдѣ кончается одно и начинается другое. Но развѣ не существуетъ такая же трудность и въ философіи, и не къ этому ли стремятся ея представители, Кантъ, Гегель, современные неокантіанцы и антипсихологи? Если подобный *transcensus* отъ психологическаго къ онтологическому допускается ими и признается даже основой мышленія, то какія же формальныя возраженія могутъ они предъявить противъ такого же допущенія и для религіи? *Opus probandi* во всякомъ случаѣ лежитъ здѣсь на отрицающихъ это право.

Однако гдѣ же искать желаемаго критерія для этого отдѣленія подлиннаго и неподлиннаго, истиннаго и ложнаго

¹⁾ Для тѣхъ, кто ищетъ зачатковъ религіи у животныхъ съ тѣмъ, чтобы дискредитировать ее для человѣка, независимо отъ самой достовѣрности этихъ фактовъ, можно указать, что, если она есть и у нихъ, то лишь въ силу и въ мѣру нѣкоторой ихъ человѣчности (а не наоборотъ, какъ думаютъ, что она существуетъ у человѣка въ силу его животности), ибо изъ высшаго объясняется низшее, а не обратно, какъ чудится всегда эволюціонизму.

²⁾ См. послѣдній отдѣлъ настоящаго сочиненія.

въ религіи? Внѣшняго формальнаго критерія, подобнаго тому, который даетъ логика для науки, здѣсь нѣтъ. Для религіи, объемлющей человѣка не въ раздробленности его, но въ цѣльности, таковымъ критеріемъ является только внутренняя, жизненная достовѣрность, религіозно-эстетическій вкусъ; религіозная же достовѣрность не подлежитъ полицейскому надзору разсудка, хотя содержаніе ея и можетъ раскрываться въ его рамкахъ. Религіозная истина требуетъ безтрепетнаго и самоотверженнаго себѣ служенія, самораспятія „психологическаго“ человѣка съ его страстями и похотями ради обнаженія его онтологическаго существа. И про Фейербаха съ его поверхностнымъ антипсихологизмомъ, который потомъ въ его собственныхъ построеніяхъ смѣняется уже совершенно слѣпымъ психологизмомъ религіи рода и родовой любви, слѣдуетъ сказать: „мелко плаваетъ“, если, минуя всякій анализъ тварности, выступаетъ фанатическимъ походомъ противъ религіи.

Итакъ, на очередь сама собою выдвигается проблема религіозной антропологии, которая и составляетъ настоящій ключъ къ „положительному богословію“. Но предварительно должна быть изслѣдована положительная основа міра: за раскрытіемъ тварнаго ничто должна быть показана *софійность* міра. Это составитъ предметъ слѣдующей главы.

С. Булгаковъ.

(Окончаніе слѣдуетъ.)

Міръ, какъ органическое цѣлое ¹⁾).

Г Л А В А VII.

Душевно-матеріальное царство.

3. Связь между психическими и матеріальными процессами.

Существуетъ множество ученій объ отношеніи между психическими и тѣлесными явленіями. Еще недавно въ этомъ множествѣ выдвигались на первый планъ различные виды параллелизма, отвергающаго взаимодѣйствіе между душевною и тѣлесною жизнью. Изложеніемъ и критикою этихъ ученій мы не будемъ заниматься. Гносеологія интуитивизма, положенная здѣсь въ основу метафизики, содержитъ въ себѣ ученіе о сознаниі, открывающее новые пути также и для рѣшенія поставленнаго нами вопроса. Примѣненіе этого ученія о сознаниі устраняетъ нѣкоторыя проблемы, которыя были неразрѣшими при другихъ гносеологическихъ теоріяхъ и потому побуждали къ созданію столь искусственныхъ теорій, какъ параллелизмъ, и это устраненіе препятствій отчасти содержитъ уже въ себѣ указанія на возможную критику отвергаемыхъ нами ученій.

Раньше, чѣмъ приступить къ вопросу о связи между психическими и матеріальными процессами, нужно рассмотретьъ, что такое причинная связь и причина вообще.

Для цѣлей логики и методологіи наукъ, напр., для ученія объ индуктивномъ умозаключеніи, достаточно знать о при-

¹⁾ См. „Вопр. Фил.“, № 128.

чинѣ, что она есть совокупность всѣхъ тѣхъ условій, при наличности которыхъ необходимо возникаетъ нѣкоторое новое событіе. Но метафизика не можетъ ограничиться такими свѣдѣніями о причинности. Въ сложномъ составѣ причиннаго обусловленія событій различныя звенья играютъ различную роль, которая и должна быть выяснена метафизикою.

Возникновеніе новаго событія на основѣ старыхъ есть измѣненіе, частичное твореніе, порожденіе новой стороны міра во времени. Измѣненіе не можетъ быть осуществлено одними лишь предшествующими событіями, протекающими во времени. Имѣть значеніе для будущаго, да и вообще составлять какую бы то ни было *систему* событія могутъ не иначе, какъ благодаря сверхвременному началу, субстанціи.

Само по себѣ событіе во времени обречено на то, чтобы кануть въ пучину прошлаго и навѣки остаться безсильнымъ и бесплоднымъ. Только при посредствѣ субстанціи оно можетъ стать причастнымъ жизни вѣчной: въ самомъ дѣлѣ, лишь благодаря памяти, этому характерному свойству сверхвременныхъ существъ, событіе послѣ своего возникновенія не моментально отпадаетъ въ бездну прошлаго, а удерживается на нѣкоторое время въ сферѣ настоящаго; точно также только благодаря памяти субстанцій событія, уже отошедшія въ прошлое, по временамъ приобрѣтаютъ значеніе для настоящаго, хотя бы какъ блѣдныя воспоминанія и, наконецъ, благодаря той же памяти, событія въ случаѣ своей абсолютной цѣнности и совершенства удостоиваются того, чтобы сохранить навѣки свѣжесть настоящаго (какъ это бываетъ въ Царствѣ Духа).

Итакъ, событія безсильны сами по себѣ; мощь дѣятельности возможна лишь тамъ, гдѣ есть субстанція, и событія становятся вліятельными только, какъ состоянія или содержанія сознанія субстанціи. Не слѣдуетъ, однако, думать, будто при этомъ дѣйственность сполна выпадаетъ только на долю субстанціи; нельзя представлять себѣ, будто событія, какъ состоянія субстанціи, пассивно существуютъ, а субстанція *по поводу* нихъ дѣйствуетъ и создаетъ новое со-

бытіе: во-первыхъ, это значило бы, что между субстанціею и событіями существуетъ рѣзкій разрывъ, что событія суть не обнаруженія самой субстанціи во времени, не состоянія ея самой, а что-то чуждое ей, внѣшнее; во-вторыхъ, въ такомъ случаѣ нигдѣ и никогда не было бы сплошности измѣненія, — даже прямолинейное движеніе, нарастаніе одного и того же чувства и т. п. пришлось бы разсматривать, какъ прерывистый процессъ, слагающійся изъ ряда скачковъ къ новымъ состояніямъ. Въ дѣйствительности разрыва между сверхвременною субстанціею и событіями во времени нѣтъ: временной процессъ есть жизнь самой субстанціи, и активность принадлежит не субстанціи самой по себѣ, оторванной отъ жизни, а субстанціи въ ея такомъ-то жизненномъ, временномъ состояніи; слѣдовательно, состоянія субстанціи измѣняются не путемъ только прибавокъ къ нимъ, производимыхъ субстанціею, они сами дѣятельно участвуютъ въ своемъ измѣненіи, они движутся впередъ до нѣкоторой степени въ формѣ самопревращенія, по крайней мѣрѣ, въ тѣхъ случаяхъ, [когда процессъ имѣетъ характеръ сплошности. Итакъ, причина, какъ порождающее основаніе какого-либо явленія, имѣетъ въ себѣ двѣ стороны: сверхвременнаго дѣятеля и временное дѣятельное состояніе его.

Но этого мало. Полный составъ причины новаго событія еще болѣе сложенъ. Дѣятельность субстанціи осуществляется не въ формѣ замкнутаго въ себѣ обособленія, а въ связи съ находящимся внѣ ея міромъ. Эта связь субстанціи А съ другими субстанціями В, С, D и т. п. возможна, какъ описано выше, при разсмотрѣннн проблемы взаимодействія, не иначе, какъ благодаря сознанію, т.-е. въ силу того, что состоянія особей В, С, D и т. д. сознаются (въ подлинникѣ) особою А (хотя и не становятся вслѣдствіе этого ея переживаніями) ¹⁾.

¹⁾ О различіи между переживаніемъ и тѣмъ, что есть только предметъ сознанія, наблюденія, см. мою статью „Воспріятіе чужой душевной жизни“, „Логосъ“, 1914 г.

Состояніе особи В, сознаваемое особью А, вліяетъ на дѣятельность А, однако въ громадномъ большинствѣ случаевъ не такъ, какъ собственныя состоянія А. Чтобы яснѣе представить, въ чемъ здѣсь заключается разница, присмотримся къ своей душевной жизни. Мои состоянія *дѣятельно* соучаствуютъ въ порожденіи новаго моего переживанія, между тѣмъ какъ сознаваемыя мною состоянія другой особи *сами по себѣ* обыкновенно *не дѣйствуютъ* на мою душевную жизнь, сами не хозяйничаютъ въ моей душѣ, и только постольку, поскольку они соотвѣтствуютъ или противорѣчатъ моимъ интересамъ, склонностямъ, страстямъ, они являются *поводомъ* для такого или иного обнаруженія *моей* активности. Такъ, когда я слышу изъ передней голосъ своего пріятеля, я бросаю свои дѣла, радуясь его приходу и выхожу ему навстрѣчу; въ этомъ процессѣ мой пріятель и его голосъ не есть сила, порождающая измѣненіе моего поведенія, онъ есть только поводъ для обогащенія обнаруженія моихъ силъ, для новаго направленія моей активности. Точно такъ же я могу исполнять просьбы, желанія и даже приказанія другихъ лицъ, относясь къ ихъ заявленіямъ только какъ къ поводамъ, по которымъ проявляется моя активность.

Однако не всегда вліяніе субстанцій другъ на друга бываетъ столь опосредствованнымъ. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ особь В какъ бы вторгается въ жизнь А и становится не поводомъ, а дѣятелемъ, измѣняющимъ жизнь А. Когда талантливый дирижеръ покоряетъ себѣ оркестръ силою и четкостью своихъ музыкальныхъ переживаній, воплощающеюся отчасти въ движеніяхъ дирижерской палочки (конечно, сущность дѣла здѣсь не въ зрительной только картинѣ палочки)¹⁾, то множество музыкантовъ сливаются въ единый организмъ оркестра, и музыкальное произведеніе исполняется ими такъ согласно и цѣльно, какъ если бы оно выливалось изъ одной души; и въ самомъ дѣлѣ, въ та-

¹⁾ См. мою статью „Воспріятіе чужой душевной жизни“, „Логосъ“, 1914-

кихъ случаяхъ въ дѣятельности всѣхъ членовъ оркестра непосредственно *соучаствуетъ одна и та же причина* — активность дирижера. Другой примѣръ того же рода приведенъ въ моемъ сочиненіи „Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма“ ¹⁾. „Почти всякому лектору, учителю, проповѣднику, навѣрное, случалось переживать такіе моменты, когда вся аудиторія какъ будто замираетъ и превращается точно бы въ одно существо, непосредственно связанное съ лекторомъ; въ эти моменты у лектора является живое чувство активности, но результаты ея не даны въ его сознаніи, она какъ бы осуществляетъ перемѣны внѣ я. Наоборотъ, въ моменты разобщенности съ аудиторіею вся активность лектора тратится на развитіе мыслей и словъ, т.-е. на осуществленіе перемѣнъ въ *своемъ* сознаніи. Аудиторія въ это время также принуждена затрачивать силы на то, чтобы подавлять побочныя ассоціаціи идей и сосредоточивать вниманіе на словахъ оратора. Это вниманіе и пониманіе составляютъ въ сознаніи каждаго слушателя результатъ „моихъ“ стремленій, часто борющихся съ другими „моими“ стремленіями. Но какъ только наступаетъ моментъ объединенности лектора съ аудиторіею, положеніе сразу мѣняется: идеи оратора начинаютъ развиваться въ умахъ слушателей какъ бы безъ усилія съ ихъ стороны; мало того, можетъ случиться, что иной слушатель, желая отвлечься отъ нихъ, не въ состояніи будетъ достигнуть этого, будетъ слушать, подчиняясь *вынужденному* стремленію слушать“ ²⁾.

Къ области разсматриваемыхъ случаевъ относятся, вѣроятно, всѣ виды внушенія какъ въ гипнотическомъ снѣ, такъ и наяву. Человѣкъ властный, способный управлять, нерѣдко отдаетъ распоряженіе такимъ тономъ, что даже лица, не обязанныя ему повиноваться, исполняютъ при-

¹⁾ См. вообще въ этой книгѣ (2 изд.), гл. V, 2, стр. 146—152, „Взаимодѣйствіе между различными я“, гдѣ приведенъ рядъ примѣровъ непосредственнаго причиннаго воздѣйствія однихъ особей на другія.

²⁾ Стр. 150 с.

казъ такъ моментально и непрекословно, какъ если бы они стали рукою или ногою распорядившагося.

Отношенія между особями разнаго порядка, низшаго и высшаго, напр., между человѣкомъ и государствомъ, особенно часто принимаютъ форму такого непрекословнаго подчиненія, напр., во время войны, когда множество гражданъ утрачиваютъ всякій интересъ къ своей личной жизни и движимые какою-то высшею силою вовлекаются въ дѣло борьбы за отечество. Особенно тогда, когда человѣкъ находится въ тѣсно сплоченной, хорошо организованной для общаго дѣла группѣ людей, даже незначительныя дѣйствія его сливаются въ одно цѣлое съ дѣйствіями другихъ, утрачивая самостоятельный личный характеръ. Л. Толстой въ своемъ описаніи марширующаго полка чрезвычайно живо изобразилъ это сліяніе индивидуумовъ въ одно сплошное цѣлое. „Они еще не поравнялись съ Багратіономъ, а уже слышенъ былъ тяжелый грузный шагъ, отбиваемый въ ногу всею массою людей. Съ лѣваго фланга шель ближе всѣхъ къ Багратіону ротный командиръ, круглолицый, статный мужчина съ глупымъ, счастливымъ выраженіемъ лица, тотъ самый, который выбѣжалъ изъ балагана. Онъ, видимо, ни о чемъ не думалъ въ эту минуту, кромѣ того, что онъ молодцомъ пройдетъ мимо начальства“... „Лѣвой... лѣвой... лѣвой, казалось, внутренно приговаривалъ онъ черезъ каждый шагъ; и по этому такту, съ разнообразными строгими лицами, двигалась стѣна солдатскихъ фигуръ, отягченныхъ ранцами и ружьями, какъ будто каждый изъ этихъ сотенъ солдатъ мысленно черезъ шагъ приговаривалъ: „лѣвой... лѣвой... лѣвой“... Толстый майоръ, пыхтя и разрознивая шагъ, обходилъ кустъ по дорогѣ; отставшій солдатъ, запыхавшись, съ испуганнымъ лицомъ за свою неисправность, рысью догонялъ роту; ядро, нажимая воздухъ, пролетѣло надъ головой князя Багратіона и свиты, и въ тактъ: „лѣвой... лѣвой...!“ ударилось въ колонну. „Сомкнись!“ послышался щеголяющій голосъ ротнаго командира. Солдаты дугой обходили что-то въ томъ мѣстѣ, куда

упало ядро; старый кавалеръ, фланговый унтеръ-офицеръ, отставъ около убитыхъ, догнавъ свой рядъ, подпрыгнувъ перемѣнилъ ногу, попалъ въ шагъ и сердито оглянулся. „Лѣвой... лѣвой... лѣвой“... казалось, слышалось изъ за угрожающаго молчанія и однообразнаго звука одновременно ударяющихъ о землю ногъ* 1).

Въ описанныхъ случаяхъ одна субстанція служить *не по-водомъ, а дѣятельною* частью причины измѣненій въ другой субстанціи; силы одной субстанціи какъ бы сливаются съ силами другой, и первая продолжаетъ свою дѣятельность черезъ вторую. Это — *непосредственное* вліяніе одного существа на другое; оно можетъ быть названо *магическимъ*.

Ученіе о магическомъ вліяніи есть послѣдовательный результатъ обоснованія метафизики на гносеологіи интуитивизма. Непосредственное вліяніе (магія) въ области практической соотвѣтствуетъ непосредственному созерцанію (интуиціи) въ области теоретической. Основаніемъ возможности и той и другой непосредственности служить единство всѣхъ существъ міра, утверждаемое органическимъ міровоззрѣніемъ, и въ то же время относительная самостоятельность ихъ, выражающаяся въ ихъ субстанціальномъ характерѣ. Какъ интуиція, такъ и магическая причинность возможны лишь при сочетаніи этихъ обоихъ условий. Въ самомъ дѣлѣ, если бы особи были обособлены другъ отъ друга такъ, какъ атомы Демокрита, то воздѣйствіе ихъ другъ на друга было бы вообще совершенно непонятно. Наоборотъ, если бы онѣ были совершенно лишены субстанціального характера и принадлежали къ составу единаго міра такъ, какъ различныя душевныя состоянія образуютъ единый потокъ душевной жизни личности, то непосредственность причинной связи между ними не представляла бы ничего особеннаго и не заслуживала бы названія магической.

Само собою разумѣется, ученіе о магическомъ вліяніи одной особи на другую согласимо съ субстанціальнымъ ха-

1) „Война и міръ“, т. I, ч. II, гл. XVIII.

ракторомъ ихъ только въ томъ случаѣ, если признать, что однимъ изъ необходимымъ условій для магическаго воздѣйствія является *согласіе* или *попустительство* особи: основаніемъ для согласія можетъ быть низменная или возвышенная общность интересовъ, страхъ, любовь и т. п.

Въ типичномъ сложномъ случаѣ возникновенія событія мы нашли въ составѣ условій слѣдующіе факторы: причину въ собственномъ смыслѣ слова и поводъ; въ свою очередь, въ составѣ причины находятся субстанціальныи дѣятель и дѣятельное состояніе его. Каждая изъ этихъ сторонъ причинной связи имѣетъ своеобразное значеніе для строенія процесса: безъ сверхвременнаго дѣятеля невозможны связь настоящаго съ нарождающимся будущимъ и въ особенности вліяніе прошлаго, слѣдовательно, не было бы единаго тока событій; безъ такого элемента, какъ поводъ, каждый токъ событій протекалъ бы вполне самостоятельно, не имѣя никакой связи съ остальнымъ міромъ; наконецъ безъ участія дѣятельнаго состоянія субстанции ни одинъ отрѣзокъ процесса не имѣлъ бы характера сплошности.

Въ современной философской литературѣ нерѣдко встрѣчается заявленіе, что основная черта причинной связи есть сплошность измѣненія. И въ самомъ дѣлѣ, во всякомъ измѣненіи есть сплошность; но, съ другой стороны, если принять во вниманіе всю совокупность условій, окажется, что во всякомъ измѣненіи есть также прерывность между условіями и дѣйствіями. Никакого противорѣчія въ этомъ совмѣщеніи сплошности и прерывности нѣтъ, такъ какъ онѣ присущи измѣненію въ различныхъ отношеніяхъ. Въ сложномъ составѣ измѣненія сторону сплошности надобно искать въ области связи дѣятельнаго состоянія субстанции и производимаго имъ дѣйствія; наоборотъ, переходъ отъ поводовъ къ измѣненію есть нѣчто прерывное. Мало того, прерывность измѣненія можетъ еще болѣе возрасти въ тѣхъ случаяхъ, когда свобода субстанціального дѣятеля обнаруживается въ формѣ разрыва его со своимъ собственнымъ прошлымъ и вступленія на новый путь дѣятельности; тогда

въ составѣ измѣненія (принимая во вниманіе всѣ его условія) сохраняется лишь нѣчто аналогичное сплошности, именно тожество субстанціального дѣятеля.

Изложенное ученіе о причинности нужно теперь примѣнить для рѣшенія вопроса о связи между душевными и матеріальными процессами. Начнемъ съ вопроса, возможно ли вліяніе матеріальныхъ процессовъ на душевную жизнь.

Матеріальный процессъ пространственнаго отталкиванія или притяженія можетъ существовать не иначе, какъ въ отношеніи къ другому процессу отталкиванія или притяженія, т.-е. въ отношеніи къ другому матеріальному процессу. Въ виду такой относительности матеріальныхъ процессовъ ясно, что они не могутъ быть *причиною* (дѣятельною частью условій) душевныхъ процессовъ. Однако это не исключаетъ возможности широкаго вліянія ихъ на душевную жизнь въ качествѣ *поводовъ*. Возможность такого вліянія становится понятною, если исходить изъ ученія о сознаниі, развиваемаго интуитивизмомъ.

Положимъ, два лица, А и В, гуляютъ недалеко отъ дома; внезапно налетаетъ темная грозовая туча, начинаютъ сверкать молніи; А испытываетъ страхъ и хочетъ уйти домой; наоборотъ, В съ удовольствіемъ наблюдаетъ картину величественнаго явленія природы и хочетъ пройти дальше къ обрыву надъ рѣкою, чтобы полнѣе насладиться эстетическимъ созерцаніемъ бури.

Прежде всего, какъ осуществляется воспріятіе грозовой тучи и молніи?—На этотъ вопросъ мы дадимъ отвѣтъ въ духѣ гипотезы Бергсона, развитой въ его книгѣ „Матерія и память“ ¹⁾.

Въ воспріятіи транссубъективнаго предмета, напр., тучи, играютъ роль воспринимающій субъектъ, воспринимаемый предметъ и процессы, разыгрывающіеся въ средѣ между предметомъ и *тѣломъ субъекта*, а также въ тѣлѣ субъ-

¹⁾ Популярное изложеніе ея см. въ моей брошюрѣ „Интуитивная философія Бергсона“.

екта. Роль этихъ факторовъ, согласно теоріи, наиболее распространенной и въ наше время, такова: процессы, распространяющіеся отъ предмета до тѣла субъекта (напр., свѣтовые лучи), производятъ измѣненія въ нервной системѣ субъекта, которыя распространяются вплоть до нервныхъ центровъ и являются, въ свою очередь, причиною возникновенія ощущеній, изъ которыхъ въ умѣ субъекта слагается образъ предмета. Слѣдовательно, то, что вступаетъ въ кругозоръ сознанія субъекта, то, что имъ подлинно наблюдается, есть уже не самъ транссубъективный предметъ, а субъективные, *психическія состоянія* наблюдателя, вызванныя въ немъ предметомъ.

Величайшее затрудненіе для этой теоріи заключается въ томъ, какимъ образомъ *матеріальные* процессы становятся причиною *психическихъ* явленій. Э. Дю-Буа-Реймонъ призналъ эту причинную связь навѣки неразрѣшимую для насъ загадкою природы. Въ дѣйствительности же, въ виду того, что процессы отталкиванія и притяженія возможны только въ формѣ взаимодействія другъ съ другомъ, причиненіе ими психическихъ процессовъ и вовсе невозможно. Усмотрѣніе этой невозможности есть главная причина того, почему во второй половинѣ XIX вѣка многіе ученые совсѣмъ отказались отъ теоріи взаимодействія между душою и тѣломъ и стали проповѣдовать теорію параллелизма. Однако искусственность этого ученія столь велика, что остановиться на немъ можно только временно, ища спасенія отъ ложной мысли, будто матеріальные процессы могутъ быть причиною психической жизни.

Ученіе о сознаніи и знаніи, развиваемое интуитивизмомъ, освобождаетъ и отъ мнимой загадки, провозглашенной Дю-Буа-Реймономъ и отъ искусственности теоріи параллелизма. Согласно интуитивизму, видимый наблюдателемъ предметъ (туча) есть отрѣзокъ самого транссубъективнаго міра (сама туча въ подлинникѣ), самолично вступившій въ кругозоръ сознанія субъекта; цвѣтъ тучи есть *не психическое* состояніе наблюдателя, а качество самой тучи, транссубъективное.

Замѣны матеріальнаго предмета психическимъ образомъ его въ умѣ наблюдателя вовсе нѣтъ, а потому нѣтъ и загадочной проблемы превращенія матеріальныхъ процессовъ въ психическіе. Правда, зато на сцену является другая проблема: матеріальный процессъ въ нервной системѣ все же участвуетъ въ актѣ воспріятія, и является вопросомъ, какая роль должна быть признана за нимъ послѣ того, какъ оказалось, что первенствующаго значенія онъ не имѣетъ, именно, не составляетъ причины воспринимаемаго содержанія. Нетрудно теперь предвидѣть, какъ рѣшается этотъ вопросъ.

Предметъ внѣшняго міра (туча и молнія) въ самый моментъ своего возникновенія существуетъ не только въ себѣ и для себя, но также и для сознанія наблюдателя (какъ сказано выше, эта теоретическая данность всякаго предмета сознанію всякаго другого существа есть одно изъ выраженій того единства міра, которое сохраняется даже и въ состояніи отпаденія отъ царства Духа). Однако быть въ сознаніи это еще не значитъ стать предметомъ вниманія и быть различеннымъ, т.-е. быть предметомъ аналитическаго знанія. Существо, отпадшее отъ царства Духа, обладаетъ ограниченными силами, способно сосредоточивать свое вниманіе и осуществлять дѣятельность различенія (сравненія) только въ отношеніи къ небольшому числуознаваемыхъ предметовъ соотвѣтственно наиболѣе настоятельнымъ потребностямъ и интересамъ данной минуты. Въ этомъ *выборѣ* предметовъ знанія выдающуюся роль играетъ тѣло, его нужды и свойства, выработанныя продолжительнымъ процессомъ эволюціи. Нерѣдко вещь, которая сама по себѣ осталась бы незамѣченною, становится предметомъ напряженнаго вниманія вслѣдствіе того, что она извѣстнымъ образомъ подѣйствовала на наше тѣло, такъ сказать, задѣла его. Напр., въ приведенномъ случаѣ свѣтовые лучи, отбрасываемые тучею и испускаемые молніею, вызываютъ фізіологическіе процессы въ тѣлѣ субъекта, распространяющіеся вплоть до зрительныхъ центровъ, и эти измѣненія

въ нервныхъ центрахъ играютъ роль *повода*, по которому вниманіе субъекта и дѣятельность сравненія направляется *на самый предметъ внѣшняго міра* (на тучу и молнію), подѣйствовавшій на тѣло. Кромѣ этихъ поводовъ, должна существовать еще *причина* пробужденія вниманія къ предмету; въ случаяхъ, подобныхъ приведенному, она кроется въ инстинктѣ самосохраненія. — Дальнѣйшій процессъ проявленій лица А и В развивается слѣдующимъ образомъ: различный образъ тучи и молніи служитъ поводомъ, по которому въ субъектѣ А на основѣ инстинкта самосохраненія созрѣваетъ рѣшеніе пойтидомой, а въ лицѣ В на основѣ его эстетическихъ стремленій — рѣшеніе пойти къ берегу рѣки.

Изложенное ученіе о вліяніи матеріальныхъ процессовъ на психическіе сходно съ тѣмъ, что Буссе назвалъ „теорією двойныхъ причинъ“ (*Doppelursachentheorie*¹⁾), по крайней мѣрѣ, въ томъ смыслѣ, что оно настаиваетъ на существованіи непременно *двухъ факторовъ*, не только физическаго, но и психическаго. Особенно выгодная сторона этого ученія заключается въ томъ, что оно не вступаетъ ни въ какія столкновенія съ закономъ сохраненія энергіи. Если матеріальный процессъ вліяетъ на психическую жизнь только, какъ сознаваемый или познаваемый *поводъ*, то это значеніе его для психической жизни никакъ не отражается на немъ самомъ. Туча продолжаетъ двигаться попрежнему, независимо отъ того, послужила ли она для кого-либо предметомъ наблюденія и поводомъ къ страху. Мало того, даже физиологическій процессъ, вызванный въ зрительныхъ центрахъ лучами, отброшенными тучею, можетъ развиваться далѣе въ нервной системѣ независимо отъ того, послужилъ ли онъ поводомъ къ пробужденію вниманія субъекта или нѣтъ (конечно, если далѣе окажется, что психическая жизнь вліяетъ на физическую, то придется признать, что пробужденіе вниманія можетъ отразиться на дальнѣйшемъ теченіи процесса въ зрительныхъ центрахъ,

¹⁾ Busse „Geist und Körper“, стр. 428.

однако это будетъ уже новое вліяніе на фізіологическій процессъ, а не измѣненіе его, поскольку онъ есть поводъ для психическаго процесса). Съ этой стороны изложенное ученіе сходно съ тѣмъ, что Буссе назвѣлъ „теоріею двойныхъ эффектовъ“ (Doppelffecttheorie¹⁾), по крайней мѣрѣ, въ томъ смыслѣ, что матеріальный процессъ оказывается способнымъ вызвать сразу *два слѣдствія*—матеріальное и психическое (однако съ оговоркою, что причиною онъ служитъ лишь для матеріальнаго слѣдствія, а для психическаго онъ есть только поводъ). Въ цѣломъ излагаемое ученіе есть нѣчто въ родѣ сочетанія „теоріи двойныхъ причинъ“ съ „теоріею двойныхъ эффектовъ“. Бехеръ въ своей статьѣ „Законъ сохранения энергіи и гипотеза взаимодействія“ находитъ попытку сочетанія этихъ теорій во взглядахъ Штумпфа²⁾.

Конечно, сопоставляя изложенную нами теорію съ другими ученіями, напр., съ теоріею Штумпфа, не слѣдуетъ упускать изъ виду кореннаго отличія ея, обусловленнаго интуитивистическимъ ученіемъ о сознаніи, которое, во-первыхъ, даетъ возможность считать матеріальный процессъ лишь *поводомъ* для измѣненія психическаго процесса и, во-вторыхъ, снимаетъ проблему возникновенія ощущений, утверждая, что чувственныя качества суть транссубъективныя свойства самого матеріальнаго предмета.

До сихъ поръ нами разсмотрѣно только воздѣйствіе на психическую жизнь, производимое *матеріальными* процессами, какъ совершающимися *внѣ тѣла* человѣка (гуча, молнія), такъ и совершающимися *внутри тѣла* (фізіологическій процессъ въ нервныхъ центрахъ). Однако тѣло человѣка не есть только совокупность матеріальныхъ явленій. Каждая клѣточка нашего тѣла, хотя и подчинена цѣлому организму, все же и сама составляетъ маленькій въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ самостоятельный организмъ, живущій своими не

1) Тамъ же, стр. 428.

2) Статья Бехера въ сборникѣ „Новыя идеи въ философіи“, № 8, „Душа и тѣло“, стр. 81 с.; тамъ же ст. Штумпфа „Душа и тѣло“, стр. 99.

только матеріальными, но и психическими процессами, отличными отъ состояній той высшей особи, которую каждый изъ насъ имѣетъ въ виду, произнося слова я, говоря, напр., „я рѣшилъ“, „я хочу“, „я радуюсь“ и т. п. Психическія состоянія, обусловленныя жизнедѣятельностью клѣточекъ организма, конечно, вліяютъ на психическую дѣятельность нашего я. Прежде всего, какъ и матеріальные процессы, они могутъ быть поводами, сообразно которымъ измѣняется наше поведеніе. Таковы, напр., случаи, когда къ умѣренному нормальному ощущенію голода, жажды и т. п. присоединяется „мое“ стремленіе удовлетворить эти потребности тѣла. Однако такимъ типомъ вліянія дѣло не ограничивается. Низшая психическая жизнь, присущая клѣточкамъ нашего тѣла, можетъ иногда властно врываться въ сферу нашего я и вліять на наше поведеніе не какъ поводъ только, а какъ дѣятельная причина, т.-е. по типу магическаго воздѣйствія. Таковы, напр., нѣкоторые случаи осуществленія навязчивыхъ идей; таково состояніе алкоголика, изнемогающаго въ борьбѣ со своею страстью и, наконецъ, безвольно покоряющагося ей; таково въ общемъ положеніе людей, находящихся во власти своего тѣла.¹⁾

Теперь нужно перейти къ болѣе трудному вопросу—о вліяніи психической жизни на матеріальные процессы. Въ человѣческомъ тѣлѣ матеріальные процессы обусловлены дѣятельностью клѣточекъ организма и вообще всѣхъ низшихъ субстанцій, подчиненныхъ той высшей особи, которая есть я даннаго человѣка. Но этого мало, само это я не есть дѣятель, осуществляющій только внутреннія (непространственныя) психическія дѣятельности. Какъ и всѣ члены душевно-матеріальнаго царства, человѣкъ не живетъ въ гармоніи со всѣмъ міромъ, онъ находится въ отношеніи противоборствующей противоположности къ множеству

¹⁾ О такомъ значеніи тѣла для жизни я, напр., о *вынужденныхъ* стремленіяхъ и поступкахъ, о „данныхъ мнѣ“ стремленіяхъ и т. п. см. мою книгу „Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волонтаризма“ (2 изд.), особенно стр. 10—16, 147—150, 158—162, 215 с.

другихъ особей, и это отношеніе неизбежно обнаруживается въ самой примитивной формѣ, въ видѣ матеріальныхъ процессовъ отталкиванія, непроницаемости, наполненія пространства, а также, съ другой стороны, въ видѣ процессовъ притяженія. Итакъ, въ тѣлѣ человѣка необходимо различать двѣ стороны матеріальнаго процесса: одну— непосредственно обусловленную дѣятельностью самой центральной субстанции и другую—обусловленную дѣятельностью подчиненныхъ ей субстанцій. Чтобы легче было представить себѣ такое строеніе тѣла, напомнимъ аналогичное ученіе Лейбница. Въ организмъ человѣка, согласно Лейбницу, нужно различать центральную монаду и низшія монады. Тѣло человѣка есть совокупность низшихъ монадъ. Но этого мало, сама центральная монада, даже и взятая въ отдѣльности отъ низшихъ монадъ, имѣетъ тѣло, не присоединенное къ ней извнѣ, а неотъемлемо ей присущее: въ самомъ дѣлѣ, всякая монада есть двустороннее, именно активно-пассивное существо; пассивная сторона монады— это и есть, согласно ученію Лейбница, тѣлесность, присущая самой монадѣ.

Душевная жизнь я въ наиболѣе широкихъ размѣрахъ причинно вліяетъ на ближайшую къ я область его тѣла, именно на тѣ матеріальные процессы отталкиванія и притяженія, которые обусловлены активностью самого этого я; гдѣ есть душевная жизнь, тамъ процессы отталкиванія и притяженія совершаются сообразно влеченіямъ или хотѣніямъ, вообще сообразно теченію душевной жизни, побуждающей напрочь силы отталкиванія или притяженія въ однихъ направленіяхъ и ослабить ихъ въ другихъ направленіяхъ. Такое причинное вліяніе душевной жизни на матеріальные процессы можетъ осуществляться въ формѣ, вовсе не нарушающей законъ сохраненія энергіи. Для этого достаточно допустить, что, увеличивая свою матеріальную дѣятельность въ одномъ направленіи, субстанція въ нѣкоторой опредѣленной степени уменьшаетъ свою дѣятельность въ другомъ или другихъ направленіяхъ.

Утверждать, что стремленія могутъ быть причиною измѣненій дѣятельности отталкиванія и притяженія, это значить быть сторонникомъ *иллозоизма*, по крайней мѣрѣ, когда рѣчь идетъ объ одушевленной матеріи. Однако въ той формѣ, какъ мы развиваемъ это ученіе, оно не связано даже и съ отрицаніемъ закона *инерціи*. Вспоминая сказанное выше о сознаніи и взаимодействіи, нужно представлять себѣ измѣненія покоя или движенія въ случаяхъ вмѣшательства душевной жизни слѣдующимъ образомъ. Положимъ, въ субстанціальномъ дѣятелѣ А возрастаетъ стремленіе къ вытѣсненію субстанціальнаго дѣятеля В; это состояніе его вступаетъ въ сознаніе дѣятеля В и является поводомъ для возрастанія въ В стремленія къ вытѣсненію А; отсюда возникаетъ усиленіе отталкиванія между А и В и измѣненіе положенія ихъ въ отношеніи другъ къ другу; измѣненіе положенія А возникло при содѣйствіи *внѣшней* для него силы В, и наоборотъ; слѣдовательно, законъ инерціи не нарушенъ.

Душевная жизнь можетъ вліять на матеріальные процессы еще и инымъ способомъ, кромѣ описаннаго, именно не какъ причина, а какъ поводъ измѣненія матеріальнаго процесса. Такъ, напр., въ тѣлѣ человѣка психическія состоянія человѣческаго я, вступая въ сознаніе низшихъ особей, образующихъ тѣло, могутъ служить поводомъ для измѣненія ихъ матеріальной активности. Повидимому, такъ осуществляются, напр., тѣ движенія, которыя Джемсъ въ своей „Психологіи“ ярко изобразилъ подъ именемъ *идео-моторныхъ актовъ*; въ моей книгѣ „Основные ученія психологіи съ точки зрѣнія волонтаризма“ они описаны подъ именемъ *психорефлекторныхъ актовъ*. Сюда относятся всѣ тѣ дѣйствія, необходимымъ условіемъ которыхъ служатъ „мои“ психическія состоянія, но въ осуществленіи которыхъ моя воля не участвуетъ. Такъ, „въ обществѣ иной разъ мы собираемся что-либо разказать, потомъ рѣшаемъ, что нашъ разказъ будетъ неумѣстенъ, но черезъ нѣсколько минутъ

вдругъ замѣчаемъ, что языкъ измѣнилъ намъ и принялся говорить¹⁾.

Такія дѣйствія совершаются нашимъ тѣломъ самочинно: наше я оказывается виновникомъ возникновенія ихъ лишь косвенно, именно въ томъ смыслѣ, что наши психическія состоянія послужили *поводомъ* для такихъ актовъ тѣла, но они не были при этомъ дѣятельною причиною. Поэтому-то я и называю такіе акты психо-рефлекторными.

Наконецъ, третій способъ воздѣйствія психической жизни на тѣлесные процессы состоитъ въ томъ, что душевныя состоянія нашего я могутъ быть причиною измѣненія дѣятельности особей, образующихъ наше тѣло, по типу непосредственнаго воздѣйствія, которое мы назвали магическимъ.

Примѣры такого типа воздѣйствій были приведены выше изъ области отношеній человѣка къ человѣку, а также сверхчеловѣческихъ дѣятелей, напр., общества, къ индивидууму. Связь между человѣческимъ я и особями, образующими тѣло человѣка, подобна отношенію общества къ индивидууму. Поэтому и здѣсь слѣдуетъ ожидать особенной распространенности непосредственныхъ причинныхъ воздѣйствій сверху внизъ. „Самая непосредственная магія,—говоритъ Гегель въ своей „Философіи духа“,—это та, которую индивидуальный духъ проявляетъ въ отношеніи собственнаго своего тѣла, превращая его въ подчиненнаго, покорнаго исполнителя своей воли.“²⁾ Поскольку существуетъ такое непосредственное воздѣйствіе, душа присутствуетъ въ каждомъ уголкѣ тѣла и придаетъ организму характеръ совершеннаго единства и цѣльности.

Подводя итоги ученія о вліяніи однихъ существъ на другія, можно высказать слѣдующее весьма важное положеніе. Дѣятели, вліяющіе на ходъ событій въ мірѣ, могутъ быть расположены въ рядъ по степенямъ своего достоинства: Богъ, Духъ, душа, матерія. Въ этомъ ряду причинныя

1) См. Н. Лосскій „Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма“, стр. 23 с., 148 и др.

2) Hegel „Encyklopädie“, III. Th., § 405.

воздѣйствія могутъ направляться только сверху внизъ. *Каждый дѣятель можетъ быть причиною измѣненій въ своей собственной сферѣ бытія или въ низшихъ сферахъ, но не въ высшей.* Низшій типъ бытія не можетъ быть дѣятельною причиною, вторгающеюся въ высшую область, онъ можетъ вліять на высшее бытіе *только какъ поводъ*, а не причина. Такъ, матеріальные процессы могутъ быть лишь поводомъ для измѣненій жизни души и Духа, далѣе, душевная жизнь можетъ быть поводомъ для измѣненія дѣятельностей Духа и т. д.

ГЛАВА VIII.

Причинность и цѣлесообразность.

Основаніе временного мірового процесса заключается въ томъ, что сотворенныя существа, субстанціи, будучи въ отличіе отъ Абсолютнаго ограниченными, стремятся все же достигнуть совершенной полноты жизни путемъ собственнаго творчества, путемъ дѣятельности, форма которой есть временной процессъ. Отсюда слѣдуетъ, что всякая перемѣна въ мірѣ совершается *ради* достиженія нѣкоторой цѣли. Вмѣстѣ съ тѣмъ всякая перемѣна происходитъ *вслѣдствіе* какой-либо причины. Поэтому возникаетъ вопросъ, въ какомъ отношеніи находятся другъ къ другу причинность и цѣлесообразность.

Раньше, чѣмъ приступить къ положительному рѣшенію этого вопроса, нужно посчитаться съ мнѣніемъ тѣхъ философовъ, которые отрицаютъ возможность сочетанія причинности и цѣлесообразности, полагая, что причинное и телеологическое разсмотрѣніе одного и того же процесса противорѣчатъ другъ другу.

И въ самомъ дѣлѣ, есть такое пониманіе причинности, которое несовмѣстимо съ цѣлесообразностью: таково наиболѣе распространенное понятіе *механистической причинности*¹⁾. Подвергнемъ его анализу, чтобы точно предста-

¹⁾ Слово „механистическій“, а не „механический“ употреблено нами для того, чтобы подчеркнуть, что рѣчь идетъ о понятіи причинности не въ духѣ

вить, какими своими чертами оно противорѣчитъ понятію телеологической связи, и узнать, не подлежатъ ли эти черты устраненію, какъ плодъ недоразумѣнія.

Во-первыхъ, подъ механистическою причинностью разумѣется такая связь процессовъ, при которой условіе возникающаго событія относится къ области *предшествующихъ* ему состояній міра, отпадающихъ въ бездну прошлаго. Таковъ, напр., толчокъ, выводящій какое-либо тѣло изъ состоянія покоя.

Во-вторыхъ, эта причинность рассматривается, какъ *непреодолимое принужденіе извнѣ*, производимое одною вещью на другую. Примѣромъ опять можетъ служить толчокъ, выводящій тѣло изъ состоянія покоя.

Въ-третьихъ, понятіе механистической причинности предполагаетъ, что причина производитъ дѣйствіе безъ знанія и *безъ всякаго плана*, такъ что элементы дѣйствія не принорвлены ни другъ къ другу, ни къ прошлому, ни къ будущему. Измѣненіе происходитъ, такъ сказать, наудачу: „будь, что будетъ“.

Изъ всего предыдущаго слѣдуетъ, въ-четвертыхъ, что продукты механистической причинности образуютъ *неорганическое цѣлое* и, въ-пятыхъ, что они *не подлежатъ* никакой *оцѣнкѣ* съ точки зрѣнія добра, совершенства и т. п.; они *таковы, каковы они есть*, никакого долженствованія въ ихъ составѣ нѣтъ, а потому и примѣненіе къ нимъ какихъ бы то ни было оцѣнокъ есть нѣчто чуждое имъ, привносимое извнѣ, изъ другого міра.

Перейдемъ теперь къ понятію телеологической связи процессовъ и притомъ въ такомъ видоизмѣненіи его, которое наиболѣе противорѣчитъ механистической причинности. Составъ его слѣдующій.

механики, какъ специальной науки (которая не занимается философскою разработкою понятія причинности), а въ духѣ того философскаго міропониманія, которое называется механистическимъ, и которое можетъ быть распространено также и на психическія явленія, какъ это дѣлаетъ, напр., ассоціативизмъ въ психологіи.

Во-первыхъ, возникающее событіе обусловливается не только предшествующими ему событіями, но еще и обусловливается *будущимъ*, именно тою цѣлью, ради которой осуществляется измѣненіе. Такъ, напр., согласно этому ученію строеніе глаза обусловливается цѣлью имѣть органъ видѣнія.

Во-вторыхъ, измѣненія происходятъ *планомѣрно*, т.-е. представляютъ собою единство событій, приуроченныхъ другъ къ другу сообразно тому единству будущаго, ради котораго они совершаются.

Въ-третьихъ, гдѣ есть телеологическое теченіе событій, тамъ *нѣтъ непреодолимаго принужденія извнѣ*. Въ самомъ дѣлѣ, что бы ни совершалось въ окружающей средѣ, существо, ставящее цѣли, производитъ дѣйствія, клонящіяся къ осуществленію этихъ цѣлей; слѣдовательно, внѣшнія событія служатъ только поводами для его дѣйствій или, если и становятся причинами, то не безъ его согласія.

Изъ предыдущаго слѣдуетъ, въ-четвертыхъ, что телеологическая система событій образуетъ *органическое цѣлое*, и, наконецъ, въ-пятыхъ, повидимому, она *совершенна*, по крайней мѣрѣ, въ отношеніи къ поставленнымъ въ ея предѣлахъ цѣлямъ, — именно измѣненія въ ней таковы, что поставленные цѣли достигаются.

Вернемся теперь къ понятію механистической причинности, чтобы устранить изъ него ложные элементы, и посмотрѣть, не приблизится ли оно тогда къ понятію телеологической связи.

Во-первыхъ, *столпа внѣшнее принужденіе*, которое въ силу этого было бы непреодолимымъ, есть *нѣчто мнимое*, нигдѣ въ природѣ не встрѣчающееся. Даже явленія толчка лишены этого признака, а между тѣмъ они-то и считаются образцомъ механистической причинности.

Въ самомъ дѣлѣ, покоящееся тѣло выходитъ подъ вліяніемъ толчка изъ состоянія покоя и начинаетъ двигаться не иначе, какъ постольку, поскольку осуществился толчокъ вслѣдствіе *сопротивленія* толкающему тѣлу; при этомъ

скорость движенія обусловлена не только силою толчка, но и *массою* приведеннаго въ движеніе тѣла. Итакъ, движеніе обусловлено *не только внѣшними* тѣлу факторами, но и *внутренними* условіями, присущими самому начавшему двигаться тѣлу; слѣдовательно, переходъ тѣла отъ состоянія покоя къ движенію есть *не пассивное претерпѣваніе* толчка, а дѣятельная *реакція* въ отвѣтъ на состояніе среды.

Если измѣненіе имѣетъ характеръ реакціи, то внѣшній факторъ не можетъ оказаться непреодолимымъ уже потому, что онъ не есть полная причина измѣненія. Такъ, согласно тому ученію о матеріальномъ процессѣ, которое развито выше, покоящееся матеріальное тѣло А, по направленію къ которому движется В, можетъ избѣжать толчка и необходимости выйти изъ своего состоянія покоя: въ самомъ дѣлѣ, субстанція, лежащая въ основѣ матеріальныхъ процессовъ А, можетъ не проявить силы отталкиванія въ отношеніи къ В, и тогда толчокъ вовсе не осуществится: тѣло А окажется *проницаемымъ* для тѣла В; можно сказать, что оно стало *нематеріальнымъ въ отношеніи* къ матеріальному тѣлу В.

Въ терминахъ ученія о причинности, изложеннаго выше, можно слѣдующимъ образомъ выразить описанныя отношенія: внѣшній факторъ здѣсь есть только поводъ, а дѣятельная причина заключается во внутреннемъ факторѣ.

Найдя внутреннюю основу измѣненія и усмотрѣвъ ея преобладаніе надъ внѣшнимъ факторомъ, естественно пойти еще дальше и предположить, что она есть то условіе, благодаря которому измѣненіе соотнобразуется съ сущностью реагирующей особи и совершается ради этой сущности. Самое понятіе *реакціи*, какъ *отвѣта* на вліяніе среды, уже таитъ въ себѣ телеологическій привкусъ.

И въ самомъ дѣлѣ, согласно изложенному выше ученію о матеріальномъ процессѣ, онъ всегда имѣетъ характеръ эгоистическаго самоутвержденія, которое и можетъ быть разсматриваемо, какъ цѣль его.

Что касается процессовъ душевной жизни, въ нихъ еще

замѣтнѣе ихъ реактивный характеръ, наличность внутренняго фактора и направленность ихъ къ той или другой опредѣленной цѣли. Съ этой точки зрѣнія изображенъ весь строй душевной жизни въ моей книгѣ „Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма“; въ этой книгѣ показано, что даже процессы памяти, подчиненные закону ассоціаціи, осуществляются телеологически, сообразно стремленіямъ особи¹⁾.

Однако, какъ бы мы ни сближали различные виды причинности и свойства телеологической связи, все же отсюда не получится *вся та совокупность признаковъ*, которая была дана выше при изложеніи понятія цѣлесообразности. Обратимся теперь къ этому понятію и пересмотримъ его признаки, чтобы устранить изъ него нѣкоторыя крайности, обусловленныя въ большинствѣ случаевъ односторонними точками зрѣнія на міръ. Быть можетъ, тогда понятіе телеологіи преобразуется настолько, что, развивая послѣдовательно изложенныя выше ученія о мірѣ, можно будетъ безъ всякой натяжки считать всякое событіе элементомъ телеологической связи.

Проблема, кроющаяся въ томъ, что въ телеологической связи будущее есть причина настоящаго, рѣшается слѣдующимъ образомъ. Будущее, какъ и прошлое, не реально и не дѣйственно само по себѣ. Только при участіи сверхвременнаго субъекта прошлое можетъ стать дѣйственнымъ, какъ *воспоминаніе*, т.-е. какъ предметъ усмотрѣнія субъекта, преодолѣвающаго пропасть времени; въ виду такой особенности этого вліянія оно можетъ быть названо *идеальнымъ*. Аналогичный характеръ имѣетъ и вліяніе будущаго: оно также можетъ быть названо идеальнымъ потому, что осуществляется не иначе, какъ при участіи сверхвременнаго субъекта, именно поскольку будущее становится предметомъ его усмотрѣнія и стремленія. Глубокое отличіе, однако, заключается въ томъ, что усмотрѣніе будущаго,

¹⁾ См. стр. 114—128 (2 изд.).

формирующаго дѣйствія субъекта, есть *воображеніе*, а не воспоминаніе. Въ осуществленіи этой дѣятельности субъектъ въ гораздо большей степени проявляетъ свою оригинальность и творческую мощь, чѣмъ въ дѣятельности воспоминанія. Въ самомъ дѣлѣ, будущее относится къ области не дѣйствительнаго, а возможнаго, и именно — къ совокупности безчисленнаго множества возможностей, изъ которыхъ осуществляются сравнительно немногія, избранныя дѣйствующими особями. Такъ какъ эта совокупность возможностей охватываетъ весь міръ или, вѣрнѣе, есть даже нѣчто большее, чѣмъ осуществляющійся міръ, то она можетъ существовать не иначе, какъ въ божественномъ умѣ. Отсюда ясно, насколько болѣе значительна дѣятельность воображенія, чѣмъ дѣятельность памяти. Въ актѣ воспоминанія передъ умственнымъ взоромъ субъекта предлежитъ хотя и безконечный, но все-же фиксированный рядъ осуществившихся событій, уже пережитыхъ субъектомъ или, по крайней мѣрѣ, познанныхъ имъ путемъ наблюденія; наоборотъ, воображенію субъекта предлежитъ міръ болѣе высокыхъ степеней безконечности и притомъ лишь нѣкоторыми своими чертами сходный съ тѣмъ, что есть и было, а въ другихъ отношеніяхъ представляющій собою нѣчто совершенно новое, небывалое. Сходство съ прошлымъ облегчаетъ созерцаніе будущаго; поэтому умы, не оригинальные, обладающіе слабымъ воображеніемъ, живутъ по указкѣ прошлаго и создаютъ лишь такую новую жизнь, которая минимально отличается отъ прошлаго.

Наконецъ, въ разработкѣ понятія цѣлесообразной связи нужно сдѣлать еще одинъ шагъ. Это понятіе примѣняется не только къ ряду процессовъ, *последовательныхъ* во времени, но и къ множеству *сосуществующихъ* вещей или частей цѣлаго или даже *сверхвременныхъ* особей. Примѣромъ можетъ служить организмъ животнаго или растенія. Что разумѣемъ мы въ этомъ случаѣ подъ терминомъ цѣлесообразность? За отвѣтомъ слѣдуетъ обратиться къ Канту, которому принадлежитъ заслуга наиболѣе обстоятельной разработки

интересующаго насъ вопроса. Согласно Канту, цѣлесообразность организма состоитъ въ томъ, что части организма существуютъ не только вслѣдствіе другъ друга, но и ради другъ друга, а также ради цѣлаго.

Примѣнимъ ли это понятіе цѣлесообразности къ *последовательному* ряду временныхъ процессовъ? Могутъ ли звенья его относиться другъ къ другу такъ, какъ члены организма? — Безъ сомнѣнія, это возможно и дѣйствительно осуществляется, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ наиболѣе совершенныхъ случаяхъ цѣлесообразнаго теченія процессовъ. Такъ, совершенное художественное произведеніе, напр., драма, есть цѣлое, въ которомъ даже и последовательныя части существуютъ вслѣдствіе другъ друга, ради другъ друга и ради цѣлаго; части такого цѣлаго служатъ другъ для друга не только средствомъ, но и цѣлью. Однако въ обитаемомъ нами душевно-матеріальномъ царствѣ въ громадномъ большинствѣ случаевъ даже и явно телеологическій процессъ не обладаетъ такимъ совершеннымъ строеніемъ. Когда собираясь совершить поѣздку въ Англію, мы стоимъ для полученія билетовъ въ длинномъ хвостѣ у железнодорожной кассы, пишемъ письмо въ Лондонъ, заказывая круговой билетъ по Шотландіи, обмакиваемъ перо въ чернильницу и т. п., наше поведеніе есть единство, въ которомъ всѣ звенья служатъ цѣлому, но очень многія изъ нихъ и въ отношеніи къ цѣлому и въ отношеніи другъ къ другу играютъ роль только средствъ, т.-е. лишены цѣнности сами по себѣ. Поэтому, присматриваясь къ различнымъ видамъ телеологической связи и отвлекая отъ нихъ общіе имъ всѣмъ признаки, получимъ слѣдующее наиболѣе понятіе цѣлесообразности: телеологическая связь есть единство, части котораго обоснованы цѣлымъ и существуютъ ради цѣлаго. Отсюда слѣдуетъ, что тамъ, гдѣ существуетъ телеологическая связь, должно существовать также *органическое строеніе* и, наоборотъ, гдѣ есть органическое строеніе, тамъ есть телеологическая связь.

Всѣ предыдущія главы были посвящены развитію мысли,

что міръ въ цѣломъ и во всѣхъ своихъ частяхъ имѣеть органическое строеніе; теперь оказывается, что обоснованіе этой мысли есть вмѣстѣ съ тѣмъ обоснованіе ученія о цѣлесообразности міра. Посмотримъ теперь, какъ эта цѣлесообразность осуществляется въ различныхъ царствахъ міра.

Первоисточникъ цѣлесообразности заключается въ творческомъ актѣ Бога, полагающемъ первозданную основу міра, именно совокупность сверхвременныхъ особей, способныхъ образовать вполне совершенное цѣлое, такъ какъ каждая изъ нихъ есть членъ возможнаго Царства Божія, каждая имѣеть опредѣленное своеобразное назначеніе, выполненіе котораго есть осуществленіе Царства Божія. Нѣкоторыя особи не выполняютъ своего назначенія, отпадаютъ отъ Царства Божія и образуютъ низшую, несовершенную сферу міра. Слѣдовательно, въ Царствѣ Божіемъ есть стороны, неосуществленныя силами самихъ субстанцій, образующихъ міръ. Не слѣдуетъ, однако, думать, будто отсюда получается несовершенство, разстройство или неполнота въ жизни этого царства. Жизнь его есть жизнь въ Богѣ, а тамъ, гдѣ есть непосредственное участіе въ полнотѣ Божественнаго творчества, не можетъ оказаться никакого недостатка, который не могъ бы быть восполненъ силою Божіею. Поэтому само по себѣ Царство Божіе свободно отъ какихъ бы то ни было страданій и не нуждается въ дѣятельности отпадшихъ своихъ членовъ. Изъ этого, однако, не слѣдуетъ, будто оно, утопая въ своемъ блаженствѣ, презрительно отстраняется отъ низшей сферы міра, отъ душевно-матеріальнаго царства, созданнаго дѣятельностью отпадшихъ членовъ, и остается равнодушнымъ къ страданіямъ его. Какъ разъ наоборотъ, Царство Духа, какъ мы видѣли выше, стоитъ во главѣ душевно-матеріальнаго міра, содѣйствуетъ тому, чтобы онъ не превратился въ безнадежный хаосъ, но сохранялъ характеръ космоса, и величайшія утѣшенія красотою, истиною и добромъ, какія доступны намъ, достаются на нашу долю, благодаря со-

участію въ нашей душевно-матеріальной жизни высшаго начала, дѣятельности Духа, т.-е. Царства Божія.

Соучастіе въ нашей жизни не можетъ создать въ царствѣ Духа земныхъ печалей и огорченій. Положеніе членовъ царства Духа подобно состоянію врача, оказывающаго дѣятельную помощь больному, знающаго могущество своей науки и искусства, и притомъ такого врача, который обладалъ бы чудеснымъ вѣдѣніемъ путей Божіихъ, открывающимъ ему смыслъ земныхъ страданій и несомнѣнность конечной побѣды добра.

Въ царствѣ Духа цѣли, ставимыя его членами, согласуются съ цѣлями всѣхъ остальныхъ особей и цѣлаго такъ, что, подобно всему остальному содержанію Духа, каждая изъ нихъ есть часть, таящая въ себѣ цѣлое; онѣ суть *вполнѣ конкретныя, вполнѣ цѣлостныя замыслы*. Наоборотъ, въ душевно-матеріальномъ царствѣ особи, находясь въ состояніи распада и противоборства другъ другу, ставятъ цѣли, имѣющія всегда, если не вполнѣ; то хотя бы въ какомъ-либо отношеніи, характеръ эгоистической исключительности, а потому не вмѣщаютъ въ себѣ всей полноты возможнаго для міра содержанія, въ какомъ-нибудь отношеніи *оторваны отъ міра, обѣднены, отвлечены*. Уже отсюда получаютъ въ жизни особи печальныя слѣдствія, разсмотрѣнныя выше, — неудовлетворенность своею жизнью, отмѣна прежней дѣятельности, смерть, положительно-отрицательное время. Но еще болѣе печальную картину представляютъ отношенія такихъ особей другъ къ другу. Узкія цѣли, преслѣдуемыя каждою изъ нихъ, или несогласованы съ цѣлями другихъ особей или прямо противодѣйствуютъ имъ. Поэтому каждая особь ежеминутно попадаетъ въ обстановку неожиданныхъ обстоятельствъ, непредвидѣнныхъ случайностей, и принуждена осуществлять свою жизнь *не въ формѣ стройнаго развитія* единой системы, а главнымъ образомъ, въ видѣ *отрывочныхъ реакцій* въ отвѣтъ на встрѣтившіяся въ окружающей средѣ событія, которыми нельзя пренебречь, такъ какъ они или угрожаютъ жизни особи, или разрушаютъ

достигнутые уже результаты, или представляют собою благоприятную случайность, которую нужно моментально использовать въ предвидѣніи будущихъ нуждъ и т. п. и т. п.

Жизнь въ такомъ мірѣ безчисленнаго количества неприспособленныхъ другъ къ другу существъ кажется игрушкою безсмысленнаго случая. О такомъ мірѣ приходится сказать, что, хотя въ немъ каждая отдѣльная реакція можетъ быть цѣлесообразна или, по крайней мѣрѣ, *цѣлестремительна*, но соотношеніе разнородныхъ токовъ событій другъ съ другомъ, дающее поводъ для реакцій, есть дѣло слѣпой причинности. Такое представленіе о мірѣ естественно возникаетъ, если взглянуть на него съ точки зрѣнія *отдѣльной особи* и притомъ съ точки зрѣнія *тѣхъ ложныхъ цѣлей*, которыя ставитъ себѣ особь, находясь въ состояніи отпаденія отъ царства Духа. Однако въ такомъ представленіи сразу обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что здѣсь объясняются слѣпою причинностью какъ разъ самыя сложныя соотношенія разнородныхъ далекихъ другъ отъ друга частей міра, между тѣмъ именно *соотношенія* суть явно *духовная* сторона міра и потому невѣроятно, чтобы они содержали въ себѣ слѣпую причинность. Извращенность такого представленія о мірѣ заключается еще въ томъ, что оно допускаетъ большую или меньшую цѣлесообразность въ отдѣльныхъ ничтожныхъ отрѣзкахъ міра, а великое цѣлое міра считаетъ совершенно нецѣлесообразнымъ.

Поднимая вопросъ о цѣлесообразности соотношеній между различными особями душевно-матеріальнаго царства, и рѣшая его положительно, нѣтъ необходимости сразу обращаться къ Богу, первоисточнику возможности всякаго порядка въ мірѣ. Вспомнимъ, что особи душевно-матеріальнаго царства не остаются въ состояніи полнаго обособленія другъ отъ друга, но образуютъ путемъ частичныхъ подчиненій и сляній группы, входящія въ составъ еще болѣе сложныхъ группъ и т. д. Образцомъ такихъ включеній низшихъ группъ въ высшія можетъ служить связь индивидуума и государства или, напр., связь жизни человѣчества съ жизнью земли, какъ

цѣлаго. Имѣя въ виду существованіе такихъ системъ, можно понять то явленіе, о которомъ говоритъ Шопенгауэръ въ своей статьѣ „Ueber die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen“ ¹⁾. Заключается оно въ слѣдующемъ: обдумывая свое прошлое, всякій индивидуумъ можетъ замѣтить, что многія событія, представлявшіяся въ моментъ совершенія ихъ случайными и бессмысленными, оказались въ послѣдствіи имѣющими глубокое значеніе и вплетенными въ цѣлое жизни такъ искусно, какъ остроумнѣйшіе эпизоды какого-либо поэтическаго произведенія. И въ самомъ дѣлѣ, если, напр., всякій человѣкъ есть членъ соціального *организма*, то возможно, что вовсе не случайно долетаетъ до нашего уха то или другое слово на улицѣ, не слѣпою причинностью обусловлена та или другая встрѣча въ вагонѣ желѣзной дороги и т. п. Въ болѣе широкомъ масштабѣ осуществляется то же явленіе и въ жизни цѣлаго человѣчества. Иногда въ одну и ту же эпоху въ разныхъ странахъ возникаютъ великія однородныя движенія (напр., зарожденіе новыхъ великихъ религій), не объяснимыя заимствованіемъ и прямыми культурными вліяніями.— Такія вспышки однородныхъ явленій въ далекихъ другъ отъ друга странахъ могутъ имѣть свою глубочайшую основу въ одной и той же причинѣ, напр., въ возрастѣ нашей планеты.

Однако такимъ образомъ возникаютъ, хотя и обширныя, но все же лишь частныя системы душевно-матеріальнаго царства, ставящія ограниченныя цѣли; такія системы не могли бы изгнать слѣпыхъ случайностей изъ міра; мало того, онѣ не могли бы, какъ показано выше, образовать единаго міра. Если въ концѣ-концовъ изъ всѣхъ частныхъ душевно-матеріальныхъ системъ образуется *единый* міръ, то это объясняется тѣмъ, что во главѣ ихъ стоитъ Высшее начало—*Духъ*. Но Духъ можетъ быть источникомъ только такого цѣлаго, только такой системы, всѣ части которой

¹⁾ Schopenhauer „Parerga und Paralipomena“, т. I.

ведутъ къ осуществленію цѣли, подлинно всеобъемлющей, непреодолящей, неотмѣнимой, абсолютной. Цѣль эта, какъ и подобаешь Духу, можетъ заключаться лишь въ томъ, чтобы весь строй міра и всякое событіе въ немъ служили побужденіемъ къ развитію *духовности* въ особяхъ душевно-матеріальнаго царства и, слѣдовательно, воспитывали бы ихъ для *возсоединенія съ Царствомъ Божиимъ*. Итакъ, включенность каждаго событія во всеобъемлющую міровую связь, дающая самыя неожиданныя и наиболѣе прихотливыя съ точки зрѣнія особи сочетанія, не только не есть слѣпой случай, но именно она таитъ въ себѣ глубочайшій смыслъ, обладая характеромъ нравственной необходимости. Отсюда получается міръ, въ которомъ каждое „великое міровое событіе приспособлено къ судьбѣ многихъ тысячъ существъ, для каждаго по-своему“ и „токи жизни всѣхъ людей въ ихъ взаимномъ переплетеніи должны имѣть между собою столько согласія и гармоніи, сколько композиторъ придаетъ гармоніи множеству голосовъ симфоніи, повидимому, перебывающихъ другъ друга“¹⁾.

Однако Духъ не вмѣшивается насильственно въ жизнь особой душевно-матеріальнаго царства, чтобы превратить множество ихъ въ осмысленное единство. Онъ только даетъ дѣйствительное существованіе тому космическому порядку, возможность котораго заложена уже въ первозданной природѣ субстанцій, такъ какъ каждая изъ нихъ есть не *tabula rasa*, а совершенно своеобразное существо, способное занимать лишь строго опредѣленное мѣсто въ Царствѣ Божіемъ, а потому и въ отпаденіи отъ Царства Божія такія существа вступаютъ друга къ другу въ отношенія взаимодѣйствія, которыя даже на самыхъ низшихъ ступеняхъ развитія не могутъ быть совершенно одинаковыми.

Но первозданная сущность субстанцій есть твореніе Бога. Слѣдовательно, нравственный смыслъ космическаго порядка есть въ конечномъ итогѣ дѣло Провидѣнія.

¹⁾ Шопенгауэръ, тамъ же.

Вопросы философіи, кн. 129.

Ученіе о всеобщей цѣлесообразности міра можетъ быть источникомъ одного недоумѣнія, которое слѣдуетъ тотчасъ же устранить. Намъ могутъ указать на то, что наука въ большинствѣ случаевъ отрицательно относится къ телеологическому разсмотрѣнію явленій и успѣшно развивается, пользуясь понятіемъ нецѣлевой причинной связи, между тѣмъ это было бы, повидимому, невозможно, если бы міръ во всѣхъ своихъ царствахъ и процессахъ имѣлъ телеологическое строеніе. Въ отвѣтъ на это слѣдуетъ замѣтить, что наука можетъ отвергать телеологию, не пользуясь ею въ скрытомъ видѣ и не прибѣгая къ натяжкамъ, только въ одной области міра, именно тогда, когда предметомъ изслѣдованія служатъ механическіе процессы, совершающіеся въ неорганизованной матеріальной средѣ. Нетрудно понять, какъ это возможно. Неорганическое вещество есть продуктъ глубочайшаго распада міровой системы; особи, создающія этотъ матеріальный процессъ, находятся на крайнихъ ступеняхъ разединенія другъ съ другомъ, въ силу чего активность ихъ чрезвычайно упрощена и однообразна, хотя и можетъ быть весьма интенсивною: состоитъ она только въ дѣятельности во внѣ, и механическій процессъ сводится лишь къ отталкиваніямъ и притяженіямъ. Внутренняя сторона, опредѣляющая цѣль процесса, есть и здѣсь, но она сводится только къ исключительному самоутвержденію. Въ виду ея одинаковости можно при изученіи механическаго процесса отвлечься отъ нея и, сосредоточивъ вниманіе на внѣшнихъ поводахъ (толчкѣ, давленіи и т. п.), вызывающихъ однообразное обнаруженіе этой активности, установить законы ея. Такимъ образомъ понятіе механической причинности есть результатъ абстракціи: въ немъ мыслится только нѣкоторая сторона сложнаго процесса, имѣющаго въ цѣломъ телеологическій характеръ. Чѣмъ точнѣе совершается эта абстракція, тѣмъ болѣе умъ изслѣдователя освобождается отъ разсмотрѣнія внутренней стороны процесса и пріучается мыслить только два внѣшнія событія, изъ которыхъ одно служитъ внѣшнимъ поводомъ для

наступленія другого, или которыя, въ формѣ взаимодѣйствія, служатъ поводомъ для наступленія другъ друга; умъ ученаго начинается, такимъ образомъ, утрачивать самую идею активности, силы, порожденія, а слѣдовательно, и самую идею причинности и считаетъ задачею своего изслѣдованія лишь установленіе формулъ единообразной послѣдовательности или сосуществованія явленій во времени.

Конечно, такая абстракція цѣлесообразна лишь тамъ, гдѣ реактивный характеръ процесса слабо выраженъ, т.-е. тамъ, гдѣ внутренняя сторона обѣднена и доведена до крайняго однообразія. При изученіи психической жизни человѣка, напр., это совершенно невозможно, такъ какъ одни и тѣ же внѣшніе поводы, т.-е. одни и тѣ же внѣшнія событія вызываютъ въ различныхъ людяхъ совершенно различныя реакціи, и даже одинъ и тотъ же человѣкъ въ разное время, особенно на разныхъ ступеняхъ своего развитія, существенно измѣняетъ характеръ своихъ реакцій. Мало того, и въ жизни неорганизованной матеріи, какъ ни бѣдна ея внутренняя сторона, разъ она цѣлестремительна, должна совершаться эволюція. Сколь бы ни была медленна эта эволюція, сколь бы ни было упрощено ея содержаніе, по мѣрѣ того, какъ физика и химія будутъ открывать ее, онѣ должны будутъ увеличивать количество оговорокъ, вносимыхъ ими въ формулировку законовъ такъ называемаго неорганическаго вещества.

Другое важное недоразумѣніе, которое необходимо устранить, заключается въ слѣдующемъ. На первый взглядъ кажется, что, говоря о цѣлесообразности матеріальныхъ процессовъ, необходимо считать ихъ на дѣлѣ психическими явленіями; между тѣмъ этого вовсе не требуется: достаточно допускать въ составѣ ихъ психондныя элементы, о которыхъ рѣчь была выше ¹⁾. Конечно, вмѣстѣ съ этимъ необходимо признать, что психическіе и матеріальные процессы, если взять ихъ во всей полнотѣ вмѣстѣ съ ихъ субстан-

¹⁾ См. гл. VII, стр. 228 с. („Вопр. фил.“, кн. 128).

ціальною основою, не отдѣлены другъ отъ друга непродоходимою пропастью и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ сходны другъ съ другомъ. Въ основѣ и тѣхъ и другихъ лежать однѣ тѣ же субстанціи, отпадшія отъ царства Духа и способныя вернуться къ нему. Даже и въ своемъ отпадении онѣ сохраняютъ въ своей дѣятельности печать духовности въ формѣ Отвлеченнаго логоса и принадлежать къ составу единого міра вслѣдствіе частичнаго подчиненія Конкретному логосу. Поэтому и психическіе и матеріальные процессы пронизаны по всѣмъ направленіямъ формами Духа, при чемъ многія изъ нихъ, напр., математическія идеи величины, числа и т. п., отношенія времени, взаимодѣйствія и т. п., одинаковы какъ для матеріи, такъ и для душевной жизни.

Стоитъ только отдать себѣ ясно отчетъ въ томъ, что, напр., математическія основы матеріальной природы суть продуктъ дѣятельности Духа, по существу отличный отъ всякихъ психическихъ переживаній, и намъ не покажется парадоксальнымъ утвержденіе, что *матерія можетъ существовать безъ души, но безъ духа она невозможна*. Также и психическій процессъ невозможенъ безъ соучастія духа, и, *благодаря этой общей основѣ, существуетъ сходство между матеріальными и психическими явленіями*.

Кромѣ того, сходство между матеріальными и психическими процессами обусловлено тѣмъ, что они суть проявленія *активности* субстанцій. Гдѣ есть активность субстанцій, тамъ есть *усиліе* и притомъ съ характеромъ такой опредѣленности, въ силу которой можно сказать, что усиліе есть осуществленіе *стремленія* къ опредѣленной цѣли. Продукты матеріальной и психической активности весьма различны, но характеръ усилія и стремленія одинаково присущи и той и другой.

Если всякая активность, имѣющая характеръ осуществленія стремленій (хотя бы и неопознанных¹⁾), можетъ быть названа волею, то нужно признать, что термины *воля* и

¹⁾ См. о неопознанныхъ стремленіяхъ мою книгу „Основныя ученія психологии съ точки зрѣнія волюнтаризма“, гл. I.

стремленіе имѣютъ не только психологическое значеніе; лишь въ одномъ изъ своихъ видоизмѣненій они принадлежатъ къ сферѣ психологіи. Въ самомъ дѣлѣ, непосредственное созерцаніе состава такихъ механическихъ процессовъ, какъ тяготѣніе, давленіе, толчокъ и т. п., отчетливо открываютъ въ нихъ тѣ стороны, которыя обозначаются словами усиліе и стремленіе, и, если мы не находимся во власти предвзятыхъ теорій, мы пользуемся въ описаніи матеріальныхъ явленій этими словами, вовсе не придавая имъ только метафорическое значеніе. Но, конечно, наличность усилій и стремленій въ матеріальныхъ процессахъ вовсе не настолько сближаетъ ихъ съ психическими, чтобы заставить насъ отказаться отъ разграниченія этихъ двухъ сферъ явленій и стать на сторону панпсихиста, считающаго всѣ процессы психическими, или сочувствовать ортодоксальному кантіанству, утверждающему, что матеріальныя явленія суть психическіе процессы внѣшняго чувства.

Въ виду активности всякой матеріи и цѣлестремительнаго характера ея, обусловливающаго возможность эволюціи, ведущей къ высшимъ ступенямъ бытія, слѣдуетъ признать, что *неживой матеріи нѣтъ, хотя и бываетъ неодушевленная матерія*. Жизненность присуща матеріи благодаря лежащему въ основѣ ея духу.

Г Л А В А IX.

Логическіе, метафизическіе и практическіе принципы.

Логическіе принципы суть принципы строенія объективной стороны сужденія и умозаключенія. Они служатъ условіемъ возможности не только отдѣльныхъ истинъ, но и системы истинъ, образующихъ науку. Къ числу такихъ принциповъ принадлежитъ *законъ достаточнаго основанія*, согласно которому всякое умозаключеніе и даже каждое отдѣльное сужденіе состоитъ изъ основанія и вытекающаго изъ него слѣдствія. Къ числу логическихъ принциповъ принадлежатъ также законъ тождества, законъ противорѣчія

и законъ исключеннаго третьяго, въ силу которыхъ цѣлое сужденіе и каждый элементъ его имѣеть характеръ строгой *опредѣленности* ¹⁾.

Какъ относятся логическіе принципы къ онтологическимъ и вообще метафизическимъ?—Согласно интуитивизму, объективная сторона сужденія есть не что иное, какъ самъ предметъ (т.-е познаваемый отрѣзокъ міра) въ подлинникѣ, созерцаемый въ анализированномъ, благодаря дѣятельности различенія, видѣ. Отсюда слѣдуетъ, что строеніе объективной стороны сужденія есть не что иное, какъ строеніе самого познаваемаго бытія: всякій отрѣзокъ міра имѣеть характеръ систематическаго единства, благодаря присущимъ ему формамъ бытія, и, если онъ станетъ предметомъ аналитическаго знанія, т.-е. въ сознаніи какого-либо разсуждающаго объ немъ субъекта станетъ объективною стороною сужденія или умозаключенія, то *тѣ же самыя формы придадутъ и сужденію характеръ систематическаго единства*. Такъ, въ мірѣ всѣ стороны его подчинены закону функциональной зависимости, состоящему въ томъ, что, если существуетъ нѣкоторое *a*, то необходимо существуетъ и нѣкоторое *b*; именно благодаря этому строенію бытія, когда оно въ чьемъ-либо умѣ становится предметомъ знанія, оно образуетъ сужденіе, состоящее изъ двухъ членовъ функциональной зависимости—изъ субъекта сужденія и вытекающаго изъ него предиката сужденія; одна и та же форма связи обуславливаетъ и то, что *міръ* подчиненъ закону функциональной зависимости, и то, что *сужденія о мірѣ* подчинены закону достаточнаго основанія. Такимъ образомъ, *логическіе и метафизическіе принципы совпадаютъ въ своей основѣ*: они суть выраженіе одного и того же строенія, разсматриваемаго лишь въ разныхъ отношеніяхъ (въ его значеніи для бытія и въ его значеніи для знанія).

Изложенное ученіе о совпаденіи логическихъ и метафизическихъ формъ *не есть панлогизмъ*. Въ самомъ дѣлѣ, логи-

¹⁾ Что такое эта опредѣленность, см. гл. IV, „Вопр. фил.“, кн. 127.

ческія формы, правда, всѣ имѣютъ также и метафизическое значеніе, но обратное положеніе не имѣетъ мѣста: очень многія формы бытія лишены логическаго значенія, таковы, напр., пространственныя отношенія, временныя отношенія и т. п. Кромѣ того, необходимо помнить, что форма вещи имѣетъ логическое значеніе не сама по себѣ, а лишь постольку, поскольку вещь входитъ въ составъ аналитически познающаго сознанія, т.-е. образуетъ объективную сторону сужденія. Поэтому языкъ Гегеля, говорящаго, что „организмъ есть умозаключеніе“ и т. п., для насъ неприемлемъ, хотя Гегель и правъ въ томъ, что форма организма и т. п. предметовъ совпадаетъ нѣкоторою своею стороною съ формою умозаключенія. Надобно только прибавить еще оговорку, что форма организма таитъ въ себѣ въ разныхъ отношеніяхъ и форму сужденія, и форму умозаключенія, и форму цѣлой системы знаній, т.-е. науки, подобно тому, какъ одна и та же величина, напр., упомянутая выше высота Финстерааргорна, выражается съ одинаковою объективностью и числомъ 4, и числомъ 4275, и числомъ 14062 (въ отношеніи къ верстѣ, метру, футу).

Теперь слѣдуетъ рассмотреть еще вопросъ объ отношеніи между метафизическими и практическими принципами, иными словами, вопросъ объ отношеніи между бытіемъ и долженствованіемъ.

Такая проблема возникаетъ не во всѣхъ міровоззрѣніяхъ, а лишь въ тѣхъ, которыя допускаютъ существованіе на ряду съ наличнымъ бытіемъ еще и столь своеобразной стороны міра, какъ *безусловное и общеобязательное долженствованіе*, а также безусловныя и общеобязательныя оцѣнки. Эта сторона міра предполагаетъ существованіе, съ одной стороны, абсолютной цѣнности, служащей нормою для поведенія, а съ другой стороны, наличность существъ, обладающихъ цѣлестремительною активностью и притомъ свободою, въ силу которой они могутъ или осуществлять въ своемъ поведеніи безусловную норму или вступать на любые иные пути. — Эти сложныя соотношенія и трудныя

метафизическія понятія оказываются не необходимыми, если только допустить, что въ мірѣ существуютъ лишь условныя и, слѣдовательно, относительныя долженствованія. Тогда понятіе долженствованія утрачиваетъ свою оригинальность, а потому отпадаетъ и проблема отношенія между бытіемъ и долженствованіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, *условная* норма указываетъ *слѣдствія*, вытекающія изъ той или иной формы поведенія, и такимъ образомъ опредѣляетъ путь, которымъ надобно идти тому, кто желаетъ этихъ слѣдствій. „Если хочешь быть здоровымъ, будь воздерженъ въ пищѣ и питьѣ“; „если хочешь сохранять добрыя отношенія съ людьми, не вторгайся въ сферу ихъ правомѣрной свободы“ и т. п. Такія нормы можно съ нѣкоторымъ успѣхомъ разсматривать только, какъ выраженіе закона *связи двухъ физиологическихъ или психологическихъ фактовъ* и опирающагося на него осознанія *связи между хотѣніемъ* и осуществляющимъ его *средствомъ*. Такъ какъ исходнымъ пунктомъ подобной нормы служить не долженствованіе, а психологическій фактъ опредѣленнаго хотѣнія, то обязательность нормы легко устранить совсѣмъ, отказываясь отъ обосновывающаго ее хотѣнія. „Я вовсе не хочу быть здоровымъ—можетъ отвѣтить обжора и сластена—я хочу сегодня вдоволь насладиться этой пищею и питьемъ, и съ меня довольно“. Передъ такимъ отвѣтомъ послѣдовательному стороннику ученія, отрицающаго безусловное долженствованіе, остается только умолкнуть, потому что сама теорія его отвергаетъ *господство* долженствованія надъ бытіемъ, предполагаетъ, что въ конечномъ итогѣ не нормы опредѣляютъ бытіе, а бытіе нормы.

Споръ могъ бы продлиться только въ томъ случаѣ, если бы на сцену явился другой моралистъ, выводящій частную норму изъ высшей, имѣющей характеръ *безусловнаго* долженствованія, которое уже потому не можетъ быть отклонено предыдущимъ способомъ, что въ немъ рѣчь идетъ о *самомъ хотѣніи*, независимо отъ какихъ бы то ни было послѣдствій: „Ты долженъ стремиться къ такой-то

цѣли“ (напр., „ты долженъ хотѣть стать членомъ Царства Божія“).

Конечно, моралистъ, провозглашающій господство долга надъ хотѣніемъ, обязанъ доказать правильность своего тезиса. Какимъ же путемъ можно выполнить эту трудную задачу? — Если есть долженствованіе, имѣющее *безусловный* характеръ, то оно составляетъ весьма своеобразную сторону міра, принадлежащую къ числу *первичныхъ* элементовъ его; такому долженствованію присуще превосходство передъ бытіемъ, слѣдовательно, оно принадлежитъ къ числу *верховныхъ* основъ міра. Вѣрнѣйшій и естественнѣйшій путь для доказательства существованія такой стороны міра есть ссылка на непосредственное сознаніе, ясно свидѣтельствующее человѣку, что *есть безусловно обязательная линия поведенія* (хотя бы мы и не могли выразить *въ аналитически опознанномъ* видѣ содержаніе такого поведенія), и что самое понятіе поведенія не имѣетъ смысла безъ понятія долга.

Однако это непосредственное усмотрѣніе требуетъ глубокаго анализа сложныхъ содержаній сознанія въ направленіи, не привычномъ для лицъ, не занимающихся специально такими изслѣдованіями; даже лица, твердо идущія по пути долга, въ большинствѣ случаевъ дѣлаютъ это безотчетно и, приступивъ къ ознакомленію съ этикою, они не удовлетворились бы ссылкой на непосредственную очевидность. Приходится поэтому прибѣгать еще къ косвеннымъ, болѣе или менѣе окольнымъ путямъ доказательства, напр., къ доказательству отъ противнаго, показывающему, что отрицаніе безусловнаго долженствованія не можетъ быть послѣдовательнымъ, что оно приводитъ къ противорѣчіямъ. Въ самомъ дѣлѣ, даже и тѣ лица, которыя отвергаютъ принципъ безусловнаго долженствованія, не могутъ не признать, по крайней мѣрѣ, существованіе такого *факта*, какъ *сознаніе безусловнаго долга*, напр., *нѣкоторыми людьми*; нельзя также отрицать и того *факта*, что это сознаніе долга способно вліять на поведеніе *нѣкоторыхъ людей*, хотя бы въ родѣ того, какъ вліяетъ страхъ, надежда и т. п. Если отрицаніе этихъ

фактовъ не возможно, то какой же смыслъ кроется въ заявленіи, что „безусловнаго долженствованія нѣтъ“? — Очевидно, слѣдующій или подобный слѣдующему: „мы обязаны отказаться отъ оцѣнки своихъ и чужихъ поступковъ съ точки зрѣнія безусловнаго долженствованія“ (напр., въ томъ смыслѣ, что *мы не имѣемъ права осуждать сластолюбца за его поведеніе, такъ какъ онъ не виноватъ въ томъ, что природа надѣлила его организмомъ, анатомическое строеніе котораго съ механическою необходимостью опредѣляетъ его поведеніе*); такое заявленіе, конечно, нелѣпо, такъ какъ содержитъ въ себѣ признаніе нѣкотораго безусловнаго долженствованія на ряду съ отрицаніемъ всякаго безусловнаго долженствованія.

Моментальное возникновеніе противорѣчій при всякой попыткѣ отрицать безусловное долженствованіе указываетъ на то, что оно принадлежитъ къ числу всепроникающихъ основъ міра. Такимъ образомъ, на порогѣ этики мы встрѣчаемся съ явленіями, аналогичными тому, что происходитъ при обоснованіи гносеологіи. Скептикъ, отвергающій объектъ гносеологіи и утверждающій, что „истины нѣтъ“, самымъ этимъ заявленіемъ вступаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою: онъ отстаиваетъ истину несуществованія никакой истины¹⁾.

Не слѣдуетъ, однако, думать, будто всякій философъ, усмотрѣвшій существованіе безусловнаго долженствованія, можетъ тотчасъ же исправить свое міровоззрѣніе путемъ простаго *присоединенія* къ нему этого принципа. Въ самомъ дѣлѣ, вмѣстѣ съ этимъ принципомъ необходимо признать также и существованіе условій его возможности, именно — абсолютной цѣнности, цѣлестремительной активности и свободы. Но для многихъ міровоззрѣній признаніе этихъ началъ есть даже и не преобразование, а самоотреченіе.

¹⁾ Аналогичный неустрашимый характеръ безусловнаго долженствованія вскрытъ этикою Канта. См. объ этомъ, напр., Б. Баухъ, „Ethik“ въ сборникѣ, посвященномъ Куно-Фишеру; по-русски въ № 14 „Новыхъ идей въ философіи“, стр. 161.

Такъ, напр., всякое неорганическое міровоззрѣніе можетъ допустить только *относительныя* цѣнности, т.-е. цѣнности, имѣющія значеніе лишь съ точки зрѣнія опредѣленной особи или группы особей; таково, напр., самосохраненіе какой-либо особи. Отсюда, если быть послѣдовательнымъ, приходится прійти къ допущенію *лишь относительнаго* долженствованія.

Въ развитомъ выше органическомъ міровоззрѣніи существуютъ всѣ основы возможности безусловнаго долженствованія — свобода, цѣлестремительная активность и абсолютная цѣнность, именно Царство Духа, т.-е. Царство Божіе. Неудивительно поэтому, что сторонникъ такого міровоззрѣнія вполнѣ удовлетворяется свидѣтельствомъ непосредственнаго сознанія въ вопросѣ о существованіи безусловнаго долженствованія.

Здѣсь мы не занимаемся этикою. Держась рамокъ своей задачи разсматривать „Міръ, какъ органическое цѣлое“, не будемъ далѣе разрабатывать вопросы о долженствованіи и цѣнности и займемся лишь вопросомъ *о соотношеніи ихъ съ бытіемъ*, чтобы выяснить, какъ эти начала образуютъ вмѣстѣ міровое цѣлое.

Рѣшеніе этого вопроса не представляетъ затрудненій, такъ какъ цѣнности *не составляютъ особаго царства, отдѣльнаго отъ бытія*. Само такое бытіе, какъ Царство Божіе, есть совершенное добро и совершенная красота, а всякое другое бытіе, измѣряемое этимъ масштабомъ, есть большая или меньшая ступень добра и красоты, зла и безобразія. Все, что принадлежитъ къ составу міра, разсматриваемаго со стороны своего наличествованія есть бытіе, а разсматриваемое со стороны своего значенія для себя и для другихъ существъ есть положительная или отрицательная цѣнность.

Возможная подлинная или мнимая цѣнность есть предметъ стремленія или отвращенія. Осуществленіе абсолютной цѣнности, т.-е. Царства Божія, и приобщеніе къ ней, а также осуществленіе всего того, что служить

средствомъ для достиженія ея, не только можетъ, но и должно быть предметомъ стремленія для всякаго существа.

Остается теперь только еще рассмотретьъ, какова связь между безусловнымъ долженствованіемъ и Богомъ?— Согласно одному изъ существующихъ ученій, нѣчто принадлежитъ къ области безусловно должнаго потому, что оно есть заповѣдь Божія, и предметъ такого долга признается абсолютно цѣннымъ въ силу того, что основы его возможности сотворены Богомъ. Согласно другому ученію, какъ разъ наоборотъ—нѣчто заповѣдуется Богомъ потому, что оно абсолютно цѣнно, и условія возможности его осуществленія сотворены Богомъ вслѣдствіе его цѣнности. Оба эти утвержденія содержать въ себѣ истину, если взять ихъ вмѣстѣ. Если же ихъ разъединить, придавъ имъ значеніе, исключющее другъ друга, то каждое изъ нихъ становится ложнымъ и приводитъ къ возмутительнымъ толкованіямъ. Въ самомъ дѣлѣ, нельзя допустить, чтобы любое бытіе могло стать предметомъ заповѣди и тогда должно было бы почитаться абсолютно цѣннымъ: только абсолютно цѣнное можетъ быть заповѣдано Богомъ. Но, съ другой стороны, нельзя допустить и того, чтобы Богъ въ своей дѣятельности подчинялся абсолютной цѣнности, какъ нормѣ: Богъ есть абсолютный Творецъ абсолютно цѣннаго и верховное условіе возможности его осуществленія. Отсюда слѣдуетъ, что оба эти опредѣленія, абсолютная цѣнность и заповѣданность Богомъ, неразрывно связаны другъ съ другомъ въ формѣ *органическаго взаимопредѣленія*, а не односторонней зависимости одного отъ другого.

Субстанціальныя дѣятели, образующіе міръ, свободны. Поэтому для нихъ возможны два пути поведенія: одинъ состоитъ въ осуществленіи безусловно должнаго, заповѣданнаго Богомъ, подлинно цѣннаго, другой—въ погонѣ за мнимыми цѣнностями; на первомъ пути создается Царство Духа, т.-е. Царство Божіе, а на второмъ—душевно-матеріальное царство. Отношеніе между бытіемъ и долженствованіемъ въ этихъ двухъ царствахъ глубоко различно.

Въ Царствѣ Духа бытіе и содержаніе долженствованія совпадаютъ: все, что должно быть, есть, и все, что есть, должно быть. Наоборотъ, въ душевно-матеріальномъ царствѣ зачастую бытіе и долженствованіе расходятся. Отсюда, однако, не можетъ получиться строеніе бытія, сполна противоположное Царству Духа. Есть всеобщія основы бытія, не нарушимыя даже и свободными существами. Поэтому ихъ нельзя относить къ области *должнаго* въ точномъ смыслѣ слова. Это — неотъемлемыя формы всякаго бытія, въ родѣ закона *опредѣленности* бытія, закона функциональной зависимости и т. п. Ихъ мы будемъ называть *принципами бытія* вообще. Какое существуетъ отношеніе между этими принципами бытія и между содержаніемъ долженствованія (тѣмъ, что должно быть)? — Если міръ цѣлесообразенъ, то существуетъ осмысленная связь между принципами бытія и абсолютными цѣнностями, составляющими содержаніе безусловнаго долженствованія. И въ самомъ дѣлѣ, нетрудно усмотрѣть эту связь. Такъ, напр., *опредѣленность* бытія, выражающаяся въ формѣ *индивидуализирующихъ* противоположностей¹⁾, есть необходимое условіе богатства, разнообразія и своеобразія міра, т. е. тѣхъ его чертъ, безъ которыхъ немислима *красота*; далѣе, эта же опредѣленность бытія даетъ въ сужденіи начало законамъ тождества, противорѣчія и исключеннаго третьяго, составляющимъ необходимое условіе *истины*. Функциональная зависимость элементовъ міра другъ отъ друга есть одно изъ проявленій органической связности міра; она необходима для того, чтобы міръ былъ космосомъ, а не хаосомъ, и только въ космосѣ возможны добро, красота, истина. Такимъ образомъ, принципы бытія, какъ необходимые моменты абсолютныхъ цѣнностей, сами суть нѣчто цѣнное, цѣлесообразно положенное въ основу міра.

Здѣсь можетъ, однако, возникнуть недоразумѣніе. Выше было указано, что формы бытія, составляющія содержаніе

1) См. гл. IV „Вопр. фил.“, кн. 127, стр. 130 с.

Отвлеченнаго логоса, могутъ быть наполнены любымъ содержаниемъ и составляютъ необходимое условіе также и для возможности зла; отсюда, повидимому, слѣдуетъ, что ихъ нельзя ставить ближе къ сферѣ добра, чѣмъ къ сферѣ зла. Однако такой выводъ былъ бы неправиленъ. Зло, хотя и опирается на тѣ же принципы бытія, какъ и добро, все же пользуется ими для созиданія порядка, по типу своему противоположнаго духу ихъ; такъ, напр., на основѣ космической связи оно создаетъ не новыя виды объединенія, а, наоборотъ, раздоръ и разъединеніе; на основѣ индивидуальнаго своеобразія оно создаетъ не возрастаніе богатства и сложности міра, а обѣдненіе его и т. п. Наоборотъ, добро, опираясь на эти принципы бытія, пользуется ими, какъ зачатками, которые нужно углубить и довести до конца въ направленіи, предназначенномъ въ нихъ. Можно сказать поэтому, что принципы бытія суть моменты добра и красоты, построенные по типу должнаго и не относимые нами къ области должнаго только потому, что они не зависятъ отъ нашей воли. Они намѣчаютъ ту границу совершенства, *ниже которой бытіе вообще не можетъ опуститься*. Можно сказать, что это minimum должнаго, незыблемо увѣковѣченный Богомъ въ Его твореніи и такимъ образомъ изыятый изъ сферы должнаго. Если зло не можетъ обойтись безъ этихъ формъ, то это указываетъ лишь на неспособность зла быть послѣдовательнымъ, на его внутреннее безсиліе и несамостоятельность. Еще ярче обнаруживаются эти свойства зла въ томъ, что, исходя изъ общихъ формъ бытія, оно для своего дальнѣйшаго развитія и усложненія принуждено отчасти даже вступать на путь выполненія должнаго, напр., быть хоть въ какой-нибудь сферѣ и въ какомъ-либо отношеніи гармоничнымъ, правдивымъ, вѣрнымъ и т. п. Такимъ образомъ, добро и красота могутъ существовать въ чистомъ видѣ, безъ всякой примѣси зла и безобразія; наоборотъ, зло и безобразіе не способны существовать, не имѣя въ своемъ составѣ хоть какой-нибудь доли добра и красоты.

Отсюда ясно, что принципiальные основы бытія сотворены ради безусловнаю должнаю, т.-е. ради того пути, на которомъ достигаются абсолютныя цѣнности — созиданіе Царства Духа и приобщеніе къ нему. Въ виду такого отношенія между принципами бытія и сферою должнаго можно сказать, что *практическому разуму* принадлежит *первенство надъ теоретическимъ*, и въ этомъ первенствѣ заключается залогъ конечной побѣды добра надъ зломъ.

Н. Лосскій.

Ученіе блаженнаго Августина о познаніи.

Задачу познанія бл. Августинъ полагаетъ въ разрѣшеніи трехъ вопросовъ: о бытіи, о сущности и о цѣнности ¹⁾. Изъ нихъ особенный интересъ въ немъ лично возбуждалъ третій вопросъ — о цѣнности всего существующаго и о достоинствѣ различныхъ видовъ дѣятельности человѣка. Опытъ жизни и пережитая драма наложили свою печать на всю вообще философскую систему Августина и, въ частности, на его гносеологію. Всю свою юность онъ посвятилъ исканію счастья и блаженной жизни. Долгое время его стремленія оставались неудовлетворенными. Онъ ошибочно принималъ за благо, способное насытить душу, удовольствія плоти положеніе въ обществѣ, извѣстность и признаніе своихъ талантовъ. Постепенно тяжкія разочарованія убѣдили его въ призрачности этихъ благъ и въ ошибочности сдѣланнаго выбора. Отринувъ ихъ, онъ нашель, наконецъ, неотъемлимое благо въ Богѣ и достигъ того, къ чему такъ жадно стремился. Съ другой стороны, неправильная оцѣнка явленій природы вовлекла его въ заблужденіе дуализма и надолго сдѣлала его послѣдователемъ манихейства. Съ большими усиліями ему удалось приобрѣсти истинный взглядъ на вещи и выйти на правильную дорогу.

¹⁾ Confes. X, 65. Рус. п. I, 318. Ibid. X, 17. Рус. п. I, 281. Сочиненія бл. Августина цитируемъ по бенедиктинскому изданію, перепечатанному у *Миня (Migne)*. Patrologiae cursus completus, ser. lat. Vol. XXXII—XLVII), отмѣчая римской цифрой книгу, а арабской параграфъ называемаго сочиненія. Въмѣстѣ съ этимъ указываемъ часть и страницу русскаго перевода, изданнаго Кіевской Духовной Академіей.

Занявъ кафедру епископа, онъ постоянно долженъ былъ имѣть дѣло съ оцѣнкою благъ, явленій природы и поведенія паствы и въ качествѣ проповѣдника христіанской нравственности, и въ качествѣ истолкователя догматовъ. Все это и должно было выдвигать въ его сознаніи вопросъ, на чемъ основывается правильная оцѣнка вещей. И дѣйствительно, въ его сочиненіяхъ мы находимъ болѣе всего матеріала, имѣющаго отношеніе къ сужденіямъ цѣнности. Правда, онъ не оставляетъ совершенно безъ вниманія познанія бытія и сущности вещей, но ставитъ его въ служебное отношеніе къ познанію ихъ цѣнности. Чтобы производить оцѣнку, нужно знать, во-первыхъ, о бытіи и свойствахъ оцѣниваемыхъ вещей и, во-вторыхъ, о бытіи и свойствахъ тѣхъ высшихъ реальностей, которыя служатъ мѣриломъ достоинства вещей, и на основаніи которыхъ эта оцѣнка производится.

Сущность познанія сводится къ воспріятію познаваемаго. Знать и имѣть—одно и то же¹⁾. Поэтому все, что не соединено съ чувствомъ или умомъ, можетъ быть только предметомъ вѣры, но никакъ не знанія²⁾. Однако между чувственнымъ и интеллектуальнымъ познаніемъ въ этомъ отношеніи есть глубокое различіе. Умопостигаемое само присутствуетъ въ умѣ, потому что оно не связано съ какимъ-либо мѣстомъ, совершенно не зависитъ отъ пространства и находится вездѣ. Тѣла же, воспринимаемая посредствомъ чувства, существуютъ внѣ познающаго и заключены въ пространствѣ, изъ котораго не могутъ быть изъяты и перенесены въ душу существа, надѣленнаго чувствомъ³⁾. Но если сама матеріальная вещь не можетъ присутствовать въ познаніи, то въ немъ находится замѣщающій ее образъ, который творитъ душа и передаетъ на храненіе своей памяти⁴⁾. Такъ какъ познать что-либо значить вос-

1) De div. quaest. XXXV, 2. De immor. anim. 10. Рус. п. II, 308—309. De lib. arb. I, 16. II, '9.

2) De div. quaest. LIV.

3) De immort. anim. 10. Ср. De utilit. cred. 28.

4) De Trinit. X, 7. Epist. VII, 1—2.

принять познаваемое, охватить его со всѣхъ сторонъ мыслю и помѣстить въ умѣ, то всякое познаніе связано съ ограниченіемъ познаваемаго. Отсюда самопознаніе интеллекта, который могъ бы быть безграничнымъ, есть его самоограниченіе ¹⁾. Но познаваемое, присутствуя въ познающемъ, содержится въ немъ не въ томъ видѣ, въ какомъ оно существуетъ въ своей собственной субстанціи, а соотвѣтственно природѣ познающаго. Этотъ принципъ, служившій аксіомой въ средневѣковой философіи, впервые формулированъ блаженнымъ Августиномъ. Такъ образъ матеріальной вещи, возникая въ духовной природѣ познающаго и принимая участіе въ ея свойствахъ и совершенствахъ, настолько же выше самой вещи, насколько вообще духъ выше тѣла ²⁾. Душа по своему существу есть жизнь, и образъ бездушннй вещи, находясь въ разумѣ познающаго, самъ въ нѣкоторомъ родѣ становится жизнью ³⁾. Наоборотъ, познавая высшее, самъ духъ возвышается, становится лучше и совершеннѣе, но объектъ познанія находится въ немъ въ менѣе совершенномъ видѣ, чѣмъ существуетъ въ дѣйствительности, потому что принимаетъ участіе въ измѣняемости ума. Таково познаніе Бога. Возвышая человекъ, оно всегда остается ниже своего предмета ⁴⁾ и никогда не можетъ быть полнымъ и совершеннымъ ⁵⁾. Только въ актѣ самопознанія имѣетъ мѣсто полное равенство между познаваемымъ, какъ оно существуетъ само по себѣ и какъ находится въ познаніи, потому что познающій и познаваемое здѣсь тождественны. Этимъ и объясняется непререкаемость данныхъ самосознанія ⁶⁾.

Способъ, посредствомъ котораго познаваемое воспринимается познающимъ, есть уподобленіе субъекта объекту.

¹⁾ De div. quaest. XV.

²⁾ De Gen. ad litt. XII, 33 P. п. VIII, 281—282.

³⁾ De Trinit. IX, 4.

⁴⁾ Ibid. IX, 16.

⁵⁾ Ibid. IX, 4.

⁶⁾ Ibid. IX, 16.

Всякое познаніе подобно познаваемой вещи ¹⁾. Если же познаніе обусловлено уподобленіемъ предмету познанія, то для этого необходимъ органъ, способный уподобляться воспринимаемой дѣйствительности. Но все познаваемое раздѣляется на двѣ категоріи—на тѣлесное и безтѣлесное, и различныя условія уподобленія тому и другому требуютъ различныхъ органовъ. Непротяженный, чуждый всякихъ видимыхъ очертаній умъ не можетъ уподобляться протяженному и пространственно опредѣленному тѣлу, но легко можетъ уподобляться безтѣлесному и непространственному. Отсюда необходимость для воспріятія матеріальныхъ и вещественныхъ формъ особаго органа, который, будучи близокъ имъ по своей природѣ, могъ бы въ актѣ воспріятія становиться имъ подобнымъ. Таковымъ является чувство. Оно тѣсно связано съ тѣломъ, тогда какъ умъ совершенно отрѣшенъ и независимъ отъ него. Такимъ образомъ, все матеріальное, тѣлесное, пространственное познается чувствомъ, а все духовное, безтѣлесное, [непротяженное—умомъ ²⁾]. Соотвѣтственно этому и теорія познанія бл. Августина естественно распадается на два отдѣла: на ученіе о чувственномъ познаніи и на ученіе о познаніи интеллектуальномъ.

Предметы, постигаемые чувствомъ, на философскомъ языкѣ носятъ названіе *sensibilia*, которому въ свящ. Писаніи соотвѣтствуетъ терминъ тѣлесное—*corporea*. *Sensibilia* раздѣляются на два вида. Это, во-первыхъ, существа, подлежащая чувственнымъ воспріятіямъ и въ свою очередь способная чувствовать. Таковы животныя. Во-вторыхъ, растенія и неодушевленные предметы, воспринимаемые чувствомъ живыхъ существъ, но сами лишены чувства. Послѣдніе, ничего не оцущая, навязываютъ свои матеріальныя формы существамъ чувствующимъ, поэтому о нихъ можно сказать, что, сами лишены способности

¹⁾ Ibid. IX, 16.

²⁾ De Gen. ad litt. XII, 7 Рус. п. VIII, 261. Ср. XII, 13. Рус. п. VIII, 264. De Trinit. XII, 17. De morib. Man. I, 20. 37. De duab. anim. I, 2.

познавать, они стремятся быть познанными¹⁾. Познаваемое умомъ называется *intelligibilia* и соотвѣтствуетъ тому, что на библейскомъ языкѣ носить названіе духовнаго—*spiritalia*²⁾. Между словами *intellectuale* и *intelligibile* блаженный Августинъ не полагаетъ никакого различія. Ему извѣстно, что для многихъ *intellectualis* обозначаетъ существо, которое надѣлено умомъ, способнымъ познавать, а *intelligibilis*—самую вещь, которая можетъ усматриваться только умомъ. Но подъ несомнѣннымъ вліяніемъ неоплатонизма онъ находитъ такое различіе неосновательнымъ. Въ системѣ Плотина въ предѣлахъ Ума познающее и познаваемое совпадаютъ и представляютъ собою полное тождество. Отсюда идеи, составляющія содержаніе Ума, сами суть умы, которые не только служатъ предметомъ познанія для Ума, но и познаютъ. При такомъ представленіи о мірѣ умопостигаемомъ, очевидно, не можетъ быть никакого различія между *intellectualis* и *intelligibilis*. Къ этому именно и склоняется бл. Августинъ. Никто не сомнѣвается, что вещь, постигающая умомъ, въ свою очередь можетъ служить предметомъ познанія только для ума, потому что умъ можетъ быть созерцаемъ только умомъ. Но обратное положеніе, существуетъ ли нѣчто умопостигаемое, но неспособное, въ свою очередь, мыслить и постигать умомъ, представляется для Августина большимъ и труднымъ вопросомъ, въ изслѣдованіе котораго онъ не хочетъ пускаться. Однако, изъ того факта, что онъ отождествляетъ термины *intellectualis* и *intelligibilis* при ясномъ сознаніи ихъ различія, можно заключать, что для себя лично онъ склоненъ былъ принять неоплатоническую мысль³⁾. Въ связи съ ученіемъ объ интеллектуальномъ познаніи стоятъ далѣе близкіе къ только-что указаннымъ, но существенно отличающіяся отъ нихъ по-своему значенію, термины: *rationalis* и *rationabilis*. *Rationalis* обозначаетъ такое существо, которое надѣлено разумомъ и можетъ

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

2) De civ. Dei VIII, 6. Рус. п. IV, 14.

3) De Genes. ad litt. XII, 21. Рус. п. VIII, 271.

имъ пользоваться, а *rationalis*—не то, что служить предметомъ познанія для разума, а что является его произведеніемъ. Такъ, терминъ *rationalis* можно примѣнить къ архитектурнымъ сооруженіямъ или ораторской рѣчи, потому что въ томъ и другомъ отражается разумъ¹⁾.

Въ общихъ принципахъ своей гносеологіи Августинъ не оригиналенъ. Онъ идетъ здѣсь всецѣло по слѣдамъ своего учителя—Плотина. Къ каждому изъ отмѣченныхъ тезисовъ не трудно привести параллели изъ Эннеадъ. Что сущность познанія сводится къ воспріятію²⁾, и воспріятое присутствуетъ въ познающемъ или своей субстанціей, или въ видѣ замѣщающаго ее образа—это неоднократно высказанное мнѣніе Плотина. Ему же принадлежитъ мысль, что способъ воспріятія объекта познанія состоитъ въ уподобленіи познающаго познаваемому, чѣмъ и обусловлено различіе чувственного и интеллектуальнаго познанія³⁾. Вслѣдствіе этой зависимости отъ неоплатоническаго источника получается извѣстная несогласованность между гносеологическими принципами бл. Августина и его христіанскими убѣжденіями, сознанныя и отмѣченная самимъ мыслителемъ. Въ самомъ дѣлѣ, если обладаніе предметомъ ставится въ исключительную связь съ актомъ познанія, то отсюда легко притти къ гностической переоцѣнкѣ знанія въ области религіи, которая исключаетъ участіе въ благодати общенія съ Богомъ всѣхъ простыхъ и необразованныхъ членовъ католической церкви. Чтобы избѣжать этого вывода, Августинъ при пересмотрѣ своихъ сочиненій внесъ къ нимъ поправку въ томъ смыслѣ, что не одно знаніе, но и любовь

1) De ordin. II, 31. Рус. п. II, 203.

2) Plotinus. Ennead. IV, 7, 8. P. 278. III, 8, 5. P. 184—185. III, 8, 7. P. 186, V, 1, 5, P. 302. I, 1, 2. Эннеады Плотина цитируемъ по изданію Крейцера и Мозера: Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata iterum ediderunt Fridr. Creuzer et G. H. Moser. Primum accedunt Porphirii et Procli institutiones et Prisciani philosophi solutiones ex codice sangermanensi edidit et annotatione critica instruxit Fr. Dubner. Parisiis 1855.

3) Ibid. III, 9, 1. P. 190.

4) Ibid. IV, 7, 8. P. 278. V, 5, 1. P. 330. IV, 4, 23. P. 237—238.

соединяетъ съ Богомъ¹⁾. Далѣе взгляды на познаніе какъ на уподобленіе влекутъ за собою выводъ, что тѣлесное можетъ быть постигаемо только посредствомъ тѣла и связанныхъ съ нимъ чувствъ. Но это было равносильно отрицанію для Бога возможности познавать матеріальныя вещи, которыя Онъ создалъ. Съ этимъ Августинъ не могъ согласиться и потому, въ противоположность своимъ общимъ гносеологическимъ принципамъ, по одному частному поводу отвергаетъ ученіе, согласно которому „умъ не можетъ созерцать ни умопостигаемыхъ объектовъ посредствомъ тѣла, ни тѣлесныхъ безъ посредства тѣла“²⁾.

Итакъ, блаженный Августинъ принимаетъ двѣ основныхъ силы или органа познанія—чувство и умъ. Дѣятельность этихъ силъ мы и рассмотримъ.

Чувственное познаніе.

Ученіе бл. Августина о чувственномъ познаніи складывается изъ двухъ элементовъ. Первый—навѣянъ чтеніемъ сочиненій неоплатониковъ и мало оригиналенъ. Второй—подсказанъ христіанской догматикой и разработанъ самостоятельною. Поэтому для яснаго пониманія значенія цѣлаго въ исторіи мысли необходимо сопоставить его съ неоплатонической теоріей. Но такъ какъ философія Плотина часто имѣетъ въ виду Аристотеля, то пункты соприкосновенія между ними также необходимо отмѣтить. Эти соображенія побуждаютъ насъ, прежде чѣмъ перейти къ изложенію взглядовъ бл. Августина, коснуться въ самыхъ общихъ чертахъ ученія о чувственномъ познаніи Аристотеля и, главнымъ образомъ, Плотина, поскольку оно имѣетъ отношеніе къ воззрѣніямъ нашего мыслителя.

Ученіе Аристотеля и Плотина о чувственномъ познаніи.

Органомъ чувственного познанія въ системѣ того и другого мыслителя признается чувство внѣшнее и внутреннее.

¹⁾ Retract. I. 26.

²⁾ De civ. Dei XXII, 29, 4.

Ученіе Аристотеля объ ощущеніяхъ внѣшнихъ чувствъ служить поправкой къ предложенной Демокритомъ теоріи матеріальныхъ образовъ, истекающихъ изъ предметовъ, и чрезъ органы чувствъ проникающихъ въ душу. Аристотель удерживаетъ основную мысль Демокрита о познаніи вещи чрезъ посредство образа, но устраняетъ отсюда идею пассивности души и матеріальности образа. Схема возможнаго и дѣйствительнаго, матеріи и формы, перенесенная изъ метафизики въ психологію, даетъ ему возможность достигнуть этихъ важныхъ преобразованій. Для возникновенія чувственныхъ воспріятій необходима наличность воспринимаемаго объекта, воспринимающаго органа и среды, соединяющей то и другое. Для нашихъ цѣлей достаточно остановиться на понятіи Аристотеля объ органахъ ощущенія и о средѣ.

Воспринимающіе органы пяти внѣшнихъ чувствъ и ихъ функціи не принадлежатъ исключительно ни тѣлу, ни душѣ, но тому и другому вмѣстѣ, — одушевленному тѣлу. Это вытекаетъ изъ того, что ощущеніе есть видъ дѣйствія и страданія, въ которомъ дѣйствующимъ принципомъ служитъ объектъ, и страдающимъ органъ. Но по общему закону дѣйствіе и страданіе невозможны какъ при полномъ равенствѣ и подобіи дѣйствующаго и страдающаго, такъ и при полномъ ихъ неравенствѣ и несходствѣ. Вслѣдствіе этого матеріальное и тѣлесное не могло бы оказывать никакого вліянія на умъ, всецѣло отдѣленный отъ матеріи и тѣла¹⁾, если бы одушевленный органъ не былъ посредствующимъ началомъ, сближающимъ ихъ между собой²⁾. Далѣе, одинъ предметъ не можетъ оказывать дѣйствія на другой, если они не соприкасаются другъ съ другомъ и если ихъ раздѣляетъ пустота³⁾. Отсюда необходимость для возник-

¹⁾ *Aristot.* De anim. I p. 410, 23 sqq. (Aristotelis opera edidit Academia regia Borussica. Berolini 1831 Vol. I.).

²⁾ *Fr. Brentano.* Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom *νοῦς ποιητικός*. Mainz 1867. S. 98—101.

³⁾ *Aristot.* De anim. II, 7 p. 419, a 15 sqq.

новенія ощущенія среды, соединяющей органъ чувства съ объектомъ воспріятія. Въ ощущеніяхъ вкуса и осязанія средой служитъ само тѣло, и потому значеніе ея не выступаетъ здѣсь съ особою ясностью. Иное дѣло зрѣніе, слухъ и обоняніе, которые обусловлены воздѣйствіемъ предмета на чувство издали¹⁾. Средой, соединяющей органы воспріятія съ воспринимаемой дѣйствительностью въ этомъ случаѣ служатъ воздухъ и вода²⁾.

Актъ ощущенія состоитъ въ измѣненіи органа подѣ влияніемъ внѣшняго объекта, при чемъ органъ относится къ объекту, какъ возможность къ дѣйствительности, какъ матерія къ формѣ. Объекту принадлежитъ дѣятельность, на долю органа падаетъ страданіе. Послѣдній не подобенъ дѣйствующему, прежде чѣмъ не испытаетъ воздѣйствія съ его стороны, но становится подобенъ ему, будучи приведенъ имъ въ состояніе страданія. Ощущающее до возникновенія ощущенія есть то самое въ возможности, чѣмъ является объектъ уже въ дѣйствительности³⁾. Объектъ воспріятія, какъ всякая субстанція, слагается изъ матеріи и формы. Такъ какъ матерія есть чистая потенціальность и потому безусловно пассивна, то субстанція можетъ быть дѣятельной только со стороны своего активнаго элемента или формы. Отсюда предметъ дѣйствуетъ на чувство исключительно своей формой⁴⁾. Что касается самаго способа дѣйствія формы объекта воспріятія на чувство, то Аристотель выясняетъ его, исходя изъ понятія механической причины. Всякое измѣненіе есть движеніе. Всякое движеніе исходитъ отъ начала и достигаетъ конца чрезъ средину. Оно состоитъ изъ цѣлаго ряда послѣдовательныхъ толчковъ, изъ которыхъ каждый обусловленъ своимъ предшествующимъ.

¹⁾ De anim. II, 11, p. 423, b, 7; III, 13 p. 434, b, 14 sq. См. у Fr. F. Kampe. Die Erkenntnisstheorie des Aristoteles. Leipzig, 1870, S. 68.

²⁾ Kampe, Op. cit., S. 69—78.

³⁾ Aristot. De anim. II, 5, p. 417, a, 17; 418, a, 3. См. Brentano. Op. cit. S. 78. Kampe. Op. cit. 79—81.

⁴⁾ De anim. II, 12, p. 424, a, 17 sq, III, 2, p. 425, 6, 23. См. Kampe. Op. cit. 81—82.

То же происходит и въ актѣ ощущенія. Форма объекта воспріятія ближайшимъ образомъ производитъ измѣненіе въ средѣ, соединяющей ее съ органомъ чувства, — въ воздухъ или водѣ. Среда въ свою очередь передаетъ дѣйствіе предмета чувству, приводя его въ страдательное состояніе и уподобляя его воспринимаемому¹⁾. Но страданіе бываетъ двухъ родовъ. Въ собственномъ смыслѣ страданіемъ называется такое измѣненіе субстанціи, которое связано съ разрушеніемъ ранѣе присущей ей формы и съ замѣной ея другою. Когда предметъ, окрашенный въ красный цвѣтъ, становится желтымъ или теплое становится холоднымъ, то измѣненіе такого рода связано съ разрушеніемъ краснаго и теплаго. Другой видъ страданія состоитъ въ превращеніи возможности въ дѣйствительность, въ силу котораго несовершенное достигаетъ своего совершенства. Страданіе чувства подѣ влияніемъ объекта воспріятія принадлежитъ ко второму виду, потому что объектъ актуализируетъ то, что въ возможности уже находится въ чувствѣ²⁾. Такъ какъ предметъ воздѣйствуетъ на органъ лишь своею формой, и такъ какъ страданіе органа состоитъ въ переходѣ отъ возможнаго къ дѣйствительному, т.-е. къ формѣ, то уподобленіе чувства воспринимаемой дѣйствительности сводится къ тому, что первое становится носителемъ формы второй. Присутствіе формы внѣшняго предмета въ чувствѣ подобно отпечатку золотого или желѣзнаго перстня въ воскѣ, такъ какъ воскъ воспринимаетъ не матерію — золото или желѣзо — печати, а только ея форму³⁾. Пояснимъ общіе принципы этой теоріи ощущеній примѣромъ зрѣнія. Для возникновенія зрительнаго ощущенія необходимъ органъ (глазь), объектъ, специально воспринимаемый имъ (цвѣтъ), и среда (прозрачное). По своему строенію глазь содержитъ въ себѣ

1) Ibid. VII, I, p. 241—242, VIII, p. 267, a, 2 sq. IV, 215, a, 14 sq. См. Кампе. Op. cit. 67—68.

2) De anim. II, 5, p. 417, 6, 2; II, 12, p. 424, a, 32. См. Brentano. Op. cit. S. 79—81.

3) De anim. II, 12, p. 424, a, 17. III, 2, p. 425, 6, 22. III, 8, p. 431, 6, 28. См. Brentano. Op. cit. 80—81. Кампе. Op. cit. 82—83.

не свѣтъ, какъ полагаетъ Платонъ, а безцвѣтную воду, какъ прозрачное и возможность всѣхъ цвѣтовъ. Цвѣтъ, специфическій объектъ воспріятія для чувства зрѣнія, есть извѣстное состояніе поверхности видимыхъ тѣлъ. Средою служить вода, воздухъ и нѣкоторыя твердыя тѣла, но не со стороны своей матеріи, а въ качествѣ прозрачнаго. Сами по себѣ они не могутъ быть средой, потому что для этого имъ необходимо быть проникнутыми свѣтомъ. Свѣтъ—это актуальность прозрачнаго, обусловленная присутствіемъ въ немъ огня или ээира, а тьма и мракъ—потенціальность прозрачнаго. Цвѣтъ приводитъ въ движеніе и сообщаетъ свою форму прозрачной средѣ, чрезъ которую то и другое передается прозрачному въ глазу, а отсюда нерву, головному мозгу и, наконецъ, сердцу. Такимъ образомъ, форма видимаго отображается въ видящемъ ¹⁾).

Перейдемъ теперь къ Плотину. При изложеніи ученія бл. Августина намъ часто придется обращаться къ философіи неоплатониковъ. Поэтому представляется полезнымъ теперь же выразить общій смыслъ ихъ системы въ наглядной схемѣ, которой въ дальнѣйшемъ мы будемъ неоднократно пользоваться. Представимъ себѣ два концентрическихъ круга, изъ которыхъ больший въ части, не покрываемой меньшимъ, въ свою очередь раздѣленъ пунктиромъ на два концентрическихъ круга ²⁾). Проведемъ въ этихъ кругахъ радіусы ³⁾), изъ которыхъ одни достигали бы только до окружности перваго, меньшаго круга, другіе простирались бы до границы средняго круга, обозначенной пунктиромъ, третьи заканчивались бы на окружности внѣшняго круга. Этотъ чертежъ довольно точно обозначаетъ неоплатоническое представленіе о мірѣ. Точка центра всѣхъ круговъ символизируетъ первый принципъ бытія, Единое, изъ котораго возникаетъ все, система круговъ и радіусовъ—міръ во всемъ его разнообразіи. Посредствомъ радіаціи

¹⁾ *A. Chaignet*. Essai sur la psychologie d'Aristote. Paris, 1883, Pp. 385—396.

²⁾ *Plotin*. Enead. IV, 3, 17, p. 210. IV, 4, 16. p. 232. VI, 8, 18. p. 524.

³⁾ *Ibid.* IV, I, I. P. 193. V, I, II, p. 306—307.

точки изъ нея излучается сначала первый кругъ, т.-е. второй принципъ бытія или Умъ, живая, взаимопроникающая и организованная совокупность отдѣльныхъ умовъ, потомъ, чрезъ посредство перваго, возникаетъ второй двойной кругъ, образъ Міровой Души, содержащей въ себѣ всѣ индивидуальныя души. Та часть этого двойного круга, которая прилегаетъ къ первому внутреннему кругу, обозначаетъ высшую сторону Міровой Души, не вовлеченную въ матерію, всегда обращенную къ созерцанію Ума и просвѣщаемую имъ въ этомъ созерцаніи. Плотинъ называетъ ее небесной Афродитой. Внѣшняя часть двойного круга служитъ символомъ низшей стороны Міровой Души, соединенной съ матеріей и дѣйствующей въ тѣлахъ съ безсознательностью инстинкта животныхъ, растительнаго принципа и механическихъ силъ природы ¹⁾. Это — земная Афродита. Такимъ образомъ, концентрическіе круги изображаютъ три сферы бытія, возникающія изъ Единаго, — интеллектуальную, психическую и одушевленно-матеріальную. Радіусы соотвѣтствуютъ отдѣльнымъ вещамъ и индивидуамъ, входящимъ въ составъ мірового цѣлаго. Чтобы достигнуть крайней окружности, радіусъ долженъ пройти чрезъ всѣ три круга; чтобы коснуться второй окружности, ему необходимо пересѣчь два круга; чтобы остановиться на внутренней окружности, ему нѣтъ надобности выходить за предѣлы перваго круга. Такимъ образомъ каждый радіусъ по своему протяженію въ длину слагается изъ точки центра и столькихъ элементовъ бытія, сколько круговъ онъ пересѣкъ. Подобно этому и каждая вещь, возникшая изъ Единаго, можетъ остановиться въ своемъ удаленіи отъ Него на степени отдѣльнаго ума, но можетъ пойти дальше и стать отдѣльной, еще не воплотившейся душой; наконецъ, она можетъ отдалиться еще больше, погрузиться болѣе или менѣе глубоко въ матерію и сдѣлаться одушевленнымъ тѣломъ ²⁾. Но каждая вещь можетъ въ обратномъ порядкѣ снова возвратиться къ

¹⁾ Ibid. IV, 8, 7. P. 292.

²⁾ Ibid. V, I, II. P. 306—307. V, 2, I. P. 308.

Единому. Для этого она должна сначала перестать существовать въ качествѣ одушевленнаго тѣла и перейти на степень отдѣленной души, не связанной съ плотью, потомъ стать умомъ и, наконецъ, погрузиться въ безразличіе Единаго¹⁾. Такимъ образомъ, отдѣльный умъ, будучи связанъ съ Единымъ, реально еще не содержитъ въ себѣ души и тѣла, но одушевленное тѣло реально соединено и со своей душой и со своимъ умомъ и съ Единымъ, какъ самый длинный радіусъ, исходя изъ общей всѣмъ точки центра, пересѣкаетъ всѣ круги. Неорганическій предметъ, растеніе и животное не могутъ сознавать присутствія въ себѣ всѣхъ этихъ началъ, и одинъ лишь человѣкъ своимъ самосознаніемъ можетъ различить ихъ въ себѣ²⁾. Итакъ, все въ мірѣ выходитъ изъ одной точки Единаго, все находится въ непосредственной связи съ ней, все виситъ на ней.

Ученіе Плотина о внѣшнихъ чувствахъ³⁾ во многихъ пунктахъ имѣетъ въ виду психологію Аристотеля, отчасти приближаясь къ ней, отчасти направляясь противъ нея. Различіе между той и другой теоріей начинается фізіологіей чувствъ. Специфическая восприимчивость чувствъ, по ученію Плотина, зависитъ отъ физическаго строенія органовъ, такъ какъ душа, оживляя все тѣло, въ каждой его части дѣйствуетъ соотвѣтственно ея потребностямъ. Орудіемъ зрѣнія служатъ глаза, слуха — уши, вкуса — языкъ, обонянія — ноздри, осязанія — вся поверхность тѣла. Аристотель полагаетъ, что центральный органъ чувственныхъ вос-

1) Ibid. V, 2, 2. P. 309.

2) Ibid. III, 8, Prooem. P. 181.

3) Литература: I. Simon. Histoire de l'école d'Alexandrie. Paris. 1845 P. 535—547.

E. Vacherot. Histoire critique de l'école d'Alexandrie. T. I. Paris, 1846. P. 546—559. C. H. Kirchner. Die Philosophie des Plotin. Halle, 1854, S. 126—129.

Ed. Zeller. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. III, Abth. 2, Hälfte 2. Vierte Auflage. Leipzig, 1903. S. 637—638.

A. Drews. Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Iena, 1907. S. 217—226.

Цѣнные примѣчанія и комментаріи у M. N. Bouillett, Les Enneades de Plotin traduit pour la première fois en français. T. I—III. 1857, 1859, 1861.

пріятіи находится въ сердцѣ, Плотинъ, слѣдуя Галену, переноситъ его въ мозгъ. Нервы соединяютъ мозгъ съ внѣшними органами чувствъ ¹⁾. По случайному поводу, съ цѣлью дать наглядную аналогію единства и недѣлимости Міровой Души, Плотинъ говоритъ объ объективности двухъ высшихъ чувствъ — зрѣнія и слуха, состоящей въ томъ, что объекты зрительныхъ и слуховыхъ ощущеній, оставаясь недѣлимыми и не поступая въ исключительное обладаніе когolibо одного, воспринимаются совмѣстно чувствомъ всѣхъ зрителей и слушателей. Но мы не встрѣчаемъ у него ни подробнаго трактата объ этомъ, ни сравненія высшихъ чувствъ съ низшими съ этой точки зрѣнія ²⁾.

Ощущеніе можетъ возникнуть въ душѣ лишь подъ условіемъ ея уподобленія объекту воспріятія. Но по своему существу душа совершенно противоположна матеріальной вещи, поэтому она не можетъ уподобиться ей въ такой же степени, въ какой математическая точка не можетъ уподобиться линіи, а линія умопостигаемая—воспринимаемой посредствомъ чувствъ. Поэтому ощущеніе было бы невозможно, если бы между душой и матеріальными предметами не существовало посредствующаго начала въ видѣ одушевленнаго органа чувственныхъ воспріятіи ³⁾. Одушевленный органъ, самъ по себѣ не тождественный ни съ объектомъ воспріятія, ни съ душой, способенъ уподобляться тому и другой. Будучи тѣлеснымъ, онъ можетъ подвергаться воздействию со стороны матеріальныхъ вещей и претерпѣвать отъ этого извѣстныя физическія измѣненія. Съ другой стороны, онъ проникнуть психическимъ началомъ, отъ котораго не укрывается его страданіе. Такимъ образомъ, воспринимая нѣчто отъ вещи и возвѣщая душѣ, онъ уподобляется той и другой, становясь какъ бы посредникомъ между ними. Такъ, линейка представляетъ собою нѣчто среднее между идеей

¹⁾ Ibid. IV, 3, 23. P. 213—214. *Bouillet*. Op. cit. T. II, p. 308, not. 3.

²⁾ Ibid. VI, 4, 12. P. 442—443. III, 8, 8. P. 187.

³⁾ Ibid. I, 1, 7. P. 4; IV, 3, 26. P. 216.

прямизны, находящейся въ умѣ художника, и прямизною дерева, которое онъ выбираетъ для своихъ работъ ¹⁾).

Ощущеніе ближайшимъ образомъ обусловлено уподобленіемъ одушевленнаго органа тѣлу, которое онъ воспринимаетъ. Глазъ никогда не видѣлъ бы солнца, если бы не становился солнцобразнымъ ²⁾, никогда не любовался бы свѣтомъ, если бы не могъ стать свѣтовиднымъ ³⁾. Подъ воздѣйствіемъ объекта воспріятія органъ чувства претерпѣваетъ физическое измѣненіе и страданіе, сущность котораго состоитъ въ томъ, что въ немъ возникаетъ форма этого объекта ⁴⁾. „Чувство есть воспріятіе формы или безстрастнаго тѣла“ ⁵⁾. Въ органахъ появляются какъ бы отпечатки воспринимаемыхъ тѣлъ, но отпечатки одной ихъ формы безъ матеріи, а потому представляющіе собою уже нѣчто интеллигибельное. Отсюда чувствующая сила души имѣетъ дѣло не съ внѣшними объектами, какъ органы внѣшнихъ чувствъ, а съ ихъ безтѣлесными формами, отобразившимися въ органахъ воспріятія ⁶⁾. Такимъ образомъ, чувство само по себѣ подобно матеріи. До воспріятія зрѣніе есть нѣчто единое, но въ актѣ ощущенія становится двойственнымъ, такъ какъ въ своемъ актуальномъ состояніи оно слагается изъ матеріи и формы. Получая форму воспринимаемаго тѣла, зрѣніе достигаетъ въ этомъ своей полноты и совершенства ⁷⁾. Весь проведенный рядъ мыслей довольно точно воспроизводитъ ученіе Аристотеля объ ощущеніи, но въ дальнѣйшемъ начинается расхожденіе между двумя мыслителями.

Плотинъ рѣшительно высказывается противъ Аристотеля въ вопросѣ о способѣ воздѣйствія внѣшняго предмета на органъ чувства и категорически отвергаетъ его теорію

¹⁾ Ibid. IV, 4, 23. P. 237—238. Ср. IV, 5, 1, P. 260.

²⁾ Ibid. I, 6, 9. P. 37.

³⁾ Ibid. II, 4, 5. P. 73. Ср. IV, 4, 23. P. 237. V, 8, 11. P. 358.

⁴⁾ Ibid. IV, 4, 32. P. 337.

⁵⁾ Ibid. I, 1, 2. P. 2.

⁶⁾ Ibid. I, 1, 7. P. 4.

⁷⁾ Ibid. III, 8, 10. P. 188 (45—50).

среды. Онъ вообще не допускалъ дѣйствія въ мірѣ механической причинности, которая служила исходной точкой для Аристотеля въ его ученіи о средѣ. Для Плотина міръ — живое существо, въ которомъ все связано, въ которомъ каждая часть оказываетъ вліяніе на всѣ другія, но не посредствомъ ряда внѣшнихъ толчковъ, а внутреннимъ образомъ, чрезъ посредство жизненнаго центра всей системы. Согласно начертанной нами схемѣ, въ системѣ Плотина радіусы круга, обозначающіе отдѣльныя вещи, могутъ оказывать взаимное вліяніе другъ на друга не по линіи окружности, а чрезъ центръ, въ которомъ всѣ они сходятся. Въ міровомъ цѣломъ одинъ предметъ дѣйствуетъ на другой чрезъ Міровую Душу. Движеніе распространяется отъ тѣла одного предмета къ его индивидуальной душѣ, отъ нея передается Міровой Душѣ и чрезъ послѣднюю достигаетъ индивидуальной души другого предмета, которая ближайшимъ образомъ и производитъ соотвѣтствующія измѣненія въ его физическомъ состояніи. Сила, связующая внутренно всѣ части міра, есть симпатія. Все подобное и родственное другъ другу звучитъ въ унисонъ¹⁾. Примѣромъ соотвѣстныхъ измѣненій, обусловленныхъ симпатіей, можетъ служить рефлективное отдергиваніе руки при ожогѣ, заразительность зѣвоты, распространеніе зубной боли на здоровые зубы, симпатическое воспаленіе глазъ, при которомъ болѣзнь одного глаза передается другому чрезъ глазные нервы, соединяющіе ихъ. При такомъ взглядѣ на сущность причинной связи явленій теорія среды, передающей движеніе отъ предмета къ органу воспріятія, была для Плотина не только не нужна, но и не допустима. Поэтому онъ устранилъ ее при помощи критическихъ замѣчаній, не имѣющихъ значенія для нашихъ цѣлей и потому нами опускаемыхъ²⁾. Въмѣсто этого въ основу ученія объ уподобленіи органа воспринимаемому объекту онъ кладетъ понятіе симпатіи. Если форма видимаго предмета возникаетъ

1) Ibid. IV, 5, 1—5. Pp. 260—265.

2) Ibid. IV, 3, 8. P. 203—204. IV, 4, 32. P. 246—247.

въ устремленномъ на него глазу, то не потому, что она передается ему механически чрезъ прозрачную среду, а потому, что органъ изнутри симпатически измѣняется соотвѣтственно формѣ родственнаго ему предмета ¹⁾. Дѣйствіе послѣдняго распространяется на органъ чрезъ Міровую Душу. Отсюда слѣдуетъ, что если бы другъ подлѣ друга находились на самомъ близкомъ разстояніи два такихъ одушевленныхъ животныхъ, какимъ является нашъ міръ, но каждое движимое своей собственной душой, то живыя существа, обитающія на периферіи одного изъ этихъ міровъ, не могли бы ни видѣть, ни слышать изъ него, что происходитъ въ другомъ ²⁾.

Подъ вліяніемъ взаимодействія органа и объекта, связанныхъ между собою силою симпатіи, первый уподобляется второму, становясь носителемъ его безтѣлесной формы. Но выразившееся въ этомъ страданіе органа не передается душѣ. Тѣло относится къ душѣ, какъ инструментъ къ художнику, и потому не можетъ оказывать на нее никакого дѣйствія ³⁾. Нельзя думать, что душа подъ вліяніемъ измѣненій тѣла испытываетъ нѣчто подобное согреванію или охлажденію ⁴⁾. Образы внѣшнихъ объектовъ, отобразившіеся въ органахъ, не отпечатлѣваются въ ней подобно тому, какъ оттискивается рельефъ печати въ воскѣ. Плотинъ рѣшительно отвергаетъ ученіе о познаніи внѣшняго міра чрезъ посредство психическихъ образовъ, остающихся въ душѣ какъ результатъ ощущеній. Если бы ощущающая сила души была связана съ образомъ, замѣщающимъ въ ней предметъ, то она видѣла бы послѣдній въ себѣ самой, а не внѣ себя и не тамъ, гдѣ онъ дѣйствительно находится. Далѣе она не могла бы воспринимать разстоянія, отдѣляющаго ее отъ объекта воспріятія, если бы она познавала лишь его форму, находящуюся въ ней самой. Такъ,

1) Ibid. IV, 5, 1. 2. 3. P. 260—263.

2) Ibid. IV, 5, 8. P. 268.

3) Ibid. I, 1, 3. P. 2.

4) Ibid. III, 6, 1. 2. P. 151—152.

какъ форма всякаго большого тѣла, воспринятая душой, не можетъ, вслѣдствіе незначительной величины органовъ чувствъ пространственно равняться ему, то душа не могла бы судить о дѣйствительныхъ размѣрахъ предметовъ и о такихъ огромныхъ пространствахъ, какъ небо, если бы она имѣла дѣло только съ ихъ психическими образами. Но самое главное основаніе, опровергающее эту теорію, состоитъ въ томъ, что мы видѣли бы не предметы, а только ихъ тѣни, если бы ощущеніе зрѣнія было обусловлено отпечатками ихъ въ душѣ¹⁾. Точно такъ же и звуки душа ощущаетъ не потому, что они отобразились въ ней самой. Она слышитъ ихъ внѣ себя, читая какъ бы слова, начертанныя въ воздухѣ²⁾.

Въ чувственныхъ воспріятіяхъ душа проявляетъ себя не пассивной, воспринимающей способностью, а активнымъ началомъ, выполняющимъ свойственную ему дѣятельность³⁾. Въ силу этого душа познаетъ вещи, ничего изъ внѣшняго міра не получая. Природа души есть логосъ всѣхъ вещей, послѣдній изъ числа умопостигаемаго и первый въ ряду чувственного. Въ ней заключаются разумныя основанія всего тѣлеснаго и безтѣлеснаго. Когда она мыслить объ интеллигибельномъ, она ничего не воспринимаетъ вовнѣ, но сосредоточиваетъ свое вниманіе на томъ, что уже находится въ ней потенциально. Благодаря этому какъ бы пробуждаются понятія въ ней дремавшія, и изъ смутныхъ становятся ясными. Чувственное познаніе происходитъ подобнымъ же образомъ. Логосы всѣхъ тѣлъ находятся въ душѣ въ потенциальномъ состояніи. Касаясь ихъ, душа заставляетъ ихъ какъ бы свѣтиться и вставать предъ ея внутреннимъ взоромъ. Такимъ образомъ, психическій образъ вещи потенциально всегда присущъ душѣ, но въ моментъ чувственного воспріятія онъ становится изъ потенціи энергіей души⁴⁾. Комментируя

1) Ibid. IV, 6, 1. P. 269.

2) Ibid. IV, 6, 2. P. 270.

3) Ibid. IV, 6, 2. P. 270.

4) Ibid. IV, 6, 3. P. 270—271.

Вопросы философіи, кн. 129.

слова Плотина, на которыхъ мы въ настоящемъ случаѣ основываемся, Порфирій вносить къ нимъ нѣкоторое разъясненіе. „Душа, говоритъ онъ, содержитъ въ себѣ логосы всего, дѣйствуетъ же сообразно имъ, или возбуждаемая къ дѣятельности другимъ, или сама внутрь обращая себя къ нимъ. Возбуждаемая другимъ, она какъ бы простираетъ чувства къ внѣшнему, а когда обращается внутрь къ своему уму, предается размышленію“ ¹⁾. По свидѣтельству Немезія, въ своемъ сочиненіи *Объ ощущеніи* Порфирій защищалъ ту мысль, что зрительное воспріятіе не обусловлено ни конусомъ лучей, выходящихъ изъ глазъ, ни образомъ, ни чѣмъ-либо другимъ, а объясняется тѣмъ, что душа, приведенная въ отношеніе къ видимымъ предметамъ, узнаетъ, что она-то и есть эти предметы, потому что она содержитъ въ себѣ все, и все есть не что иное, какъ душа, содержащая въ себѣ всѣ вещи ²⁾. Порфирій вноситъ здѣсь то добавленіе, что разумныя основанія чувственныхъ вещей, потенциально находящіяся въ душѣ, переходятъ въ актуальное состояніе, когда внѣшнее возбужденіе обращаетъ къ нимъ душу. Этимъ внѣшнимъ поводомъ къ ихъ осознанію служитъ страданіе тѣла, выразившееся въ уподобленіи органа воспринимаемому объекту, а самая энергія души, вызванная этимъ, по своему существу есть актъ сужденія о страданіи тѣла, ближайшимъ образомъ даннаго органа внѣшняго чувства ³⁾. Каждый органъ способенъ испытывать только строго опредѣленные воздѣйствія совнѣ. Глазъ видитъ свѣтъ, уши слышатъ звукъ, но душа подобна судѣ, оцѣнивающему какъ слова, такъ и дѣла ⁴⁾. Но не всякое страданіе органа возбуждаетъ душу къ самопроизвольной дѣятельности, а лишь то, которое обращаетъ на себя ея

¹⁾ *Porphyrii, Sententiae ad intelligibilia ducentes*, XVII. P. XXXIII Ср. Bouillet. Op. cit. T. I, LXVI.

²⁾ *Nemesius. De natura hominis*. VII. Migne, Patr. gr. XL Col. Рус. п. Владимірскаго, Почаевъ, 1905 г., стр. 97. Ср. *Bouillet*, Op. cit. Vol. I, p. LXVII.

³⁾ *Plotin. Ennead.* III, 6, 1. P. 151. IV, 3, 26. P. 216. V, 3, 2. P. 310—311. VI, 4, 6. P. 437—438.

⁴⁾ *Ibid.* IV, 3, 3. P. 200. IV, 3, 23. P. 216. VI, 4, 6.

вниманіе. Такъ, поглощенные созерцаніемъ интеллигивельнаго, мы очень часто не замѣчаемъ того, о чемъ доносить намъ ощущенія зрѣнія и другихъ чувствъ¹⁾.

Ученіе о внутреннемъ чувствѣ у Плотина изложено очень кратко и неясно. Отъ пяти внѣшнихъ чувствъ Аристотель отличалъ внутреннее чувство. Ему онъ приписывалъ двоякую функцію. Во-первыхъ, посредствомъ его чело-вѣкъ ощущаетъ дѣятельность внѣшнихъ чувствъ: онъ не только видитъ, но и чувствуетъ, что видитъ. Во-вторыхъ, оно соединяетъ впечатлѣнія, получаемыя отъ одного и того же предмета чрезъ посредство различныхъ чувствъ, въ одинъ цѣлостный образъ. А это указываетъ на то, что оно можетъ сравнивать между собою ощущенія разныхъ чувствъ. Зрѣніе улавливаетъ различіе лишь между цвѣтами, отличая бѣлое отъ чернаго. Вкусъ распознаетъ сладкое и горькое. Общее же чувство можетъ сравнивать и различать бѣлое и сладкое, черное и горькое²⁾. Плотинъ говоритъ въ выраженіяхъ, близкихъ къ Аристотелю, лишь о необходимости признать существованіе единого чувствующаго начала, объединяющаго данныя различныхъ чувствъ. Это начало подобно центру, а ощущенія внѣшнихъ чувствъ—радіусамъ, сходящимся въ одной нераздѣльной точкѣ³⁾.

Память занимаетъ среднее положеніе между интеллектомъ и чувствомъ. Такъ какъ она хранитъ и воспроизводитъ состоянія, въ которыхъ душа находилась ранѣе, то она по необходимости должна быть признана способностью существа, измѣняющагося и живущаго во времени. То, что стоитъ выше измѣненія и времени, не можетъ имѣть памяти. Поэтому умъ, всецѣло поглощенный созерцаніемъ вѣчнаго, не нуждается въ ней⁴⁾. Съ другой стороны, память не связана съ тѣлеснымъ органомъ какъ чувство, потому что существуетъ память отвлечен-

1) Ibid. IV, 4, 25. P. 239. IV, 4, 8. P. 225. IV, 22. P. 236.

2) *Chaignet*. Op. cit. P. 374—384. *Brentano*. Op. cit. 85—98.

3) *Plotin*. *Ennead*. IV, 7. 6. P. 277.

4) Ibid. IV, 3, 25. P. 215. IV, 4, 1. 6—7, 9. Pp. 221, 224—225, 227.

ныхъ понятій, въ образованіи которыхъ тѣло не принимаетъ никакого участія, и такихъ движеній души, которыя не вышли изъ ея собственной области и не повлекли за собой никакихъ измѣненій въ тѣлѣ, какъ, напр., неосуществившихся желаній. Если и есть извѣстное отношеніе между физическимъ состояніемъ организма и памятью, то оно состоитъ не въ содѣйствіи тѣла душѣ, а въ противодѣйствіи ей. Память по своему понятію есть принципъ устойчивости, сохраненія, неподвижности, а тѣло, наоборотъ, находится въ непрестанномъ движеніи, измѣненіи, текучести. Поэтому оно можетъ въ большей или меньшей степени лишь ослаблять память. Оно именно и есть та Лета, рѣка забвенія, о которой говорятъ поэты ¹⁾.

Существуетъ два вида памяти—чувственная и интеллектуальная. Первая имѣетъ отношеніе къ ранѣ испытаннымъ чувственнымъ воспріятіямъ и связана съ психическими образами тѣлѣ. Посредствомъ нея душа сохраняетъ ранѣ возникшій въ ней образъ вещи. Въ одномъ мѣстѣ Плотинъ по видимому воспроизводитъ ученіе о памяти Аристотеля ²⁾. Ощущеніе, говоритъ онъ, оставляетъ образъ вещи въ воображеніи, которое имѣетъ способность сохранять и воспроизводить этотъ образъ. Если оно сохраняетъ образъ отсутствующей вещи, то называется памятью. Въ зависимости отъ большей или меньшей продолжительности сохраненія образа память бываетъ сильной или слабой ³⁾. Но за этой Аристотелевской фразеологіей скрывается совсѣмъ другая мысль, которую Плотинъ договариваетъ въ другомъ мѣстѣ. Говоря о сохраненіи памятью образа вещи, воспринятой посредствомъ чувства, онъ не отказывается отъ своего взгляда на сущность самого психического образа. Если въ ощущеніи образъ не есть отпечатокъ вещи въ душѣ, то и память не есть способность со-

¹⁾ Ibid. IV, 3, 26. P. 216—217.

²⁾ De memoria I. Bouillet. T. II, 324. not. 2.

³⁾ Ibid. IV. 3, 29. P. 218—219.

хранять этотъ отпечатокъ ¹⁾). Было выяснено, что образъ вещи, данный въ чувственномъ воспріятіи, есть энергія души, что, всегда присущій душѣ въ видѣ потенціи (*δύναμις*), онъ становится актомъ (*ἐνέργεια*) въ ощущеніи. Соотвѣтственно этому память есть постепенно ослабѣвающее напряженіе той же энергіи. Мысль Плотина мы пояснимъ примѣромъ, которымъ пользуется самъ онъ, излагая ученіе о симпатіи. Когда въ лирѣ вибрируетъ струна, на ея звукъ симпатически отзываются другія струны, одинаково съ ней настроенныя. Онѣ переходятъ отъ потенціи къ энергіи, отъ покоя къ вибраціямъ, и эти вибраціи замираютъ не сразу, а постепенно. Такъ и напряженіе души въ чувственномъ воспріятіи надолго сохраняется и послѣ прекращенія дѣятельности чувствъ. Вслѣдствіе внутренней работы, вызывающей образъ вещи изъ потенциальнаго въ актуальное состояніе, душа и въ отсутствіи предмета остается долгое время возбужденной. Но эта энергія или возбужденіе души постепенно ослабѣваетъ и, наконецъ, совсѣмъ прекращается, переходя снова изъ актуальнаго въ потенциальное состояніе. Это и служитъ причиною забвенія. Подтвержденіе своего взгляда Плотинъ видитъ въ томъ, что всѣ условія и всѣ способы развитія памяти указываютъ на то, что въ ней мы имѣемъ дѣло съ силой. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ продолжительнѣе и напряженнѣе было чувственное воспріятіе, тѣмъ прочнѣе въ памяти образъ, возникшій въ связи съ нимъ. Такъ, дѣти отличаются хорошей памятью, потому что они, не разсѣиваемыя многочисленностью впечатлѣній, надолго останавливаютъ свое вниманіе на заинтересовавшемъ ихъ предметѣ. Чѣмъ сильнѣе, значить, напряженіе души въ ощущеніи, тѣмъ медленнѣе оно ослабѣваетъ. Чтобы припомнить забытое, мы употребляемъ усиліе, т.-е. возбуждаемъ ослабѣвающую энергію души. Для укрѣпленія памяти нужно повтореніе, какъ для развитія силы мышцъ—упражненіе ²⁾).

1) Ibid. IV, 6, 1. P. 269.

2) Ibid. IV. 6, 3. P. 270—271.

Второй видъ памяти, память интеллектуальная, имѣтъ отношеніе къ дискурсивному мышленію, протекающему во времени. Въ душѣ содержатся логосы всего чувственнаго и умопостигаемаго. Послѣднее присутствуетъ въ ней не въ видѣ образа, а въ видѣ отвлеченныхъ понятій. Интеллектуальная память есть постоянное присутствіе въ интеллектѣ умопостигаемаго, а припоминаніе есть переходъ послѣдняго изъ потенциальнаго состоянія въ актуальное. Напримѣръ, самоочевидныя истины всегда присущи нашему уму, но не всегда имъ сознаются. Для того, чтобы онѣ перешли въ актуальное состояніе, необходимо, чтобы умъ обратился къ нимъ и отдалъ имъ свое вниманіе¹⁾. Съ этой точки зрѣнія можно признать существованіе памяти и припоминанія себя самого. Душа всегда принадлежитъ себѣ самой, но когда она бываетъ занята созерцаніемъ умопостигаемаго, то не помнитъ о себѣ²⁾. Однако, она тотчасъ же вспоминаетъ о себѣ, какъ только обращаетъ на себя свой умственный взоръ.

Такимъ образомъ, припоминаніе какъ въ чувственной, такъ и въ интеллектуальной памяти обусловлено не впечатлѣвшимися формами, а тѣмъ, что душа можетъ возбуждать свою потенциальную силу такимъ образомъ, „чтобы имѣть и то, чего она въ данный моментъ не имѣтъ“.

Ученіе блаженнаго Августина о чувственномъ познаніи³⁾.

Плотинъ былъ главнымъ источникомъ Августина въ его ученіи о чувственномъ познаніи. Всѣ основныя мотивы взяты имъ отсюда.

1) Ibid. IV, 4, 4—5. P. 223—224. IV, 6, 3. P. 271.

2) Ibid. IV, 4, 2. P. 222.

3) Ученіе бл. Августина о чувственномъ познаніи разсматривается въ слѣдующихъ трудахъ: L'abbé *Flottes*, *Etudes sur saint Augustin, son génie, son ame, sa philosophie*. Paris, 1861. P. 234—258. *M. Ferraz*, *De la psychologie de saint Augustin*. Ed. 2. Paris, 1869. P. 112—239. *J. Storx*, *Die Philosophie des hl. Augustinus*. Freiburg im Breisgau, 1882. S. 40—42. 130—134. *Al. Schmid*, *Erkenntnisslehre*. B. I. Freiburg im Breisgau, 1890. S. 125—127.

Подобно Аристотелю и Плотину, бл. Августинъ различаетъ чувства внѣшнія и чувство внутреннее.

Внѣшнее чувство. Внѣшнее чувство распадается на пять отдѣльных видовъ: зрѣніе, слухъ, обоняніе, вкусъ, осязаніе. Для каждаго изъ нихъ имѣется отдѣльный органъ. При этомъ четыре первыхъ чувства локализованы въ строго опредѣленныхъ частяхъ тѣла—въ глазу, ухѣ, носу, во рту, а органомъ послѣдняго служитъ вся поверхность тѣла¹⁾.

Вопросъ объ анатомическомъ устройствѣ органовъ внѣшняго чувства едва затронуть Августиномъ. Мы не находимъ въ его сочиненіяхъ трактатовъ объ оболочкахъ и жидкостяхъ глаза, о внутреннихъ частяхъ уха, о слизистыхъ оболочкахъ носа и языка. Онъ останавливаетъ свое вниманіе нѣсколько больше лишь на локализациі чувствъ въ мозгу и на связи съ нимъ органовъ внѣшняго воспріятія. Источникомъ его свѣдѣній были медики²⁾, на которыхъ онъ самъ ссылается, а такъ какъ Галеномъ пользовался и Плотинъ, то по вопросу объ анатомическомъ строеніи органовъ чувствъ между Эннеадами и сочиненіями бл. Августина замѣчается большое сходство, но въ послѣднихъ есть подробности, которыхъ нѣтъ въ первыхъ. Августинъ дѣлитъ головной мозгъ на три части: переднюю, идущую отъ лица, заднюю, помѣщающуюся въ затылкѣ, у шеи, и среднюю, служащую связью между передней и задней. Наблюденіе надъ патологическими состояніями, вызванными поврежденіями или заболѣваніями той или другой доли мозга, позволяютъ установить ихъ значеніе въ душевной жизни человѣка: передняя часть мозга является органомъ ощущенія, средняя—памяти, задняя—движенія. На ощущенія душа реагируетъ движеніями, при этомъ между тѣми и другими обыкновенно протекаетъ нѣкоторый

H. Schöler. Augustins Verhältniss zu Plato in genetischer Entwicklung. Jena, 1897. S. 30—31. *Ott, W.*, Des hl. Augustinus Lehre von der Sinneserkenntniss. Philosophisches Jahrbuch. B. 13. Fulda, 1900. S. 45—59, 138—148. *Al. Kratzer.* Die Erkenntnisslehre des Aurelius Augustinus. München, 1913. S. 21—253. 7—47.

1) De Genes. ad litter. VII, 20. 23. Рус. п. VIII, 81—82. 84. De divers. quaest. LXIV, 7. Serm. XLIII, 3. XCIII, 2. De duab. anim. 2.

2) De Genes. ad litt. VII, 20. Рус. п. XIII, 81.

промежутокъ времени. Онъ падаетъ на долю средней части мозга и локализованной здѣсь памяти, безъ участія которой были бы невозможны цѣлесообразность и согласованность произвольныхъ движеній¹⁾. Изъ одной точки или какъ бы центра переднихъ долей мозга къ внѣшнимъ органамъ чувствъ идутъ нервы, тончайшія, полыя внутри, трубочки. Глаза, уши, ноздри, языкъ и небо соединены нервами непосредственно съ своимъ центромъ въ мозгу, органы же осязанія, разсѣянные по всей поверхности тѣла, связаны съ головнымъ мозгомъ чрезъ посредство спинного, отъ котораго отвѣтвляются и расходятся по всѣмъ направленіямъ такіе же тончайшіе каналцы осязательныхъ нервовъ²⁾.

Какъ и все въ матеріальномъ мірѣ, организмъ человѣка состоитъ изъ четырехъ элементовъ или стихій, изъ которыхъ земля и вода отличаются пассивной природой, а воздухъ и огонь—активной. Все инертное въ тѣлѣ животнаго—кости, мускулы, оболочки, сосуды—слагается изъ пассивныхъ элементовъ, земли и воды, и представляетъ собою влажную землю, обращенную въ плоть. Наоборотъ, дѣятельность организма обусловлена присутствіемъ въ немъ активныхъ стихій—воздуха и огня. Воздухъ содержится въ легкихъ и, распространяясь оттуда по сосудамъ, называемымъ артеріями, доходить до мозга. Огонь въ тѣлѣ какъ бы разлагается на свои основныя начала: болѣе грубыя его частицы, носители преимущественно теплоты, сосредоточиваются въ печени, а болѣе легкія, свѣтovyя частицы, устремляются кверху и, скопляясь въ переднихъ доляхъ мозга, занимаютъ самое высшее положеніе въ организмѣ, соотвѣтствующее небу въ универсѣ³⁾.

Каждое изъ пяти внѣшнихъ чувствъ способно воспринимать лишь тѣ свойства и качества вещей, которыя соотвѣтствуютъ его природѣ. Глазъ различаетъ свѣтъ и цвѣта, а также формы тѣла. Но послѣднія не могутъ быть при-

¹⁾ Ibid. VII, 24. Рус. п. VIII, 84—85.

²⁾ De Genes. ad litt. VII, 20. 23. Рус. п. VIII, 81—82. 84.

³⁾ Ibid. VII, 20, 21, 25. Рус. п. VIII, 81—83, 85—86.

знаны специфическимъ объектомъ зрительныхъ воспріятій, потому что, съ одной стороны, доступны и другимъ чувствамъ (осязанію), съ другой—недоступны зрѣнію, если они безцвѣтны и лишены способности свѣтиться. Посредствомъ уха животное ощущаетъ голоса и всѣ звуки, посредствомъ обонянія—запахи, посредствомъ вкуса различаетъ сладкое и горькое, прѣсное и кислое и вообще все, усаждающее гортань, а при помощи осязанія—холодное и теплое, мягкое и твердое, гладкое и шероховатое¹⁾.

Специфическая воспріимчивость органовъ внѣшняго чувства обусловлена преобладаніемъ въ каждомъ изъ нихъ той или другой стихіи. Зрѣніе имѣетъ отношеніе къ огню, слухъ—къ воздуху, обоняніе—къ тончайшимъ испареніямъ влаги, носящимся въ воздухѣ, вкусъ къ водѣ въ ея жидкомъ состояніи, осязаніе же соотвѣтствуетъ твердому элементу земли. Такъ уже въ самомъ строеніи органовъ чувствъ устанавливается извѣстное подобіе между воспринимаемымъ и воспринимающимъ²⁾.

Плотинъ отмѣтилъ ту особенность зрѣнія и слуха, что предметы, подлежащіе ихъ воспріятію, остаются цѣлыми, едиными и недѣлимыми, возбуждая зрительныя и слуховыя ощущенія въ множествѣ чувствующихъ существъ. Бл. Августинъ развилъ и далъ законченную форму этому случайному наблюденію неоплатоника. Внѣшнія чувства и ихъ органы, разсуждаетъ онъ, у каждаго человѣка свои собственные, хотя и однородные съ чувствами и органами другихъ людей. Поэтому у одного они могутъ находиться въ дѣятельномъ состояніи, когда у другого покоятся. Но объекты воспріятія въ большей или меньшей степени общи для всѣхъ людей. Однако, въ полномъ смыслѣ общимъ для всѣхъ бываетъ только то, что мы видимъ и слышимъ. Такъ, мы можемъ совмѣстно любоваться одной и той же картиной, наслаждаться одной и той же мелодіей. При

1) De div. quaest. LXIV, 7. De liber. arb. II, 8. De Trinit. XI, 1. De div. quaest. ad Simpl. L. 6. П с. I, 9.

2) De Genes, ad litt. III, 6. Рус. п. VII, 207—208.

этомъ ни картина, ни мелодія не поступаетъ въ исключительное обладаніе кого-либо одного изъ зрителей или слушателей и не терпитъ никакого ущерба вслѣдствіе того, что служитъ для всѣхъ ихъ предметомъ одновременнаго воспріятія. Объектъ осязательнаго ощущенія также остается цѣлымъ, невредимымъ и общимъ для всѣхъ, прикасающихся къ нему. Но въ отличіе отъ чувствъ зрѣнія и слуха одну и ту же часть предмета нельзя осязать многимъ одновременно: нѣсколько лицъ могутъ прикасаться къ ней лишь поочередно. Посредствомъ обонянія и вкуса мы можемъ воспринимать одинъ и тотъ же ароматъ, когда вдыхаемъ воздухъ, насыщенный тѣмъ же благовоніемъ, и одинъ и тотъ же кусокъ, когда отвѣдываемъ одного и того же блюда или напитка. Но, несмотря на одинаковость въ этомъ случаѣ ощущенія, объектъ, воспринимаемый обоняніемъ и вкусомъ, можетъ оставаться общимъ для всѣхъ и сохранять свою неповрежденность лишь въ цѣломъ, но не въ частяхъ. Чтобы почувствовать ароматъ, необходимо вдохнуть въ себя часть насыщеннаго имъ воздуха, которой не можетъ уже воспользоваться другой не только одновременно, но и въ послѣдовательномъ порядкѣ, потому что воздухъ, вышедшій изъ легкихъ, не одинаковъ по своему составу съ тѣмъ, который мы вдохнули. Медики утверждаютъ, что наше тѣло питается самымъ дыханіемъ, слѣдовательно, часть поступившаго въ легкія воздуха и аромата претворяется въ тѣло обоняющаго и не можетъ быть восстановлена, чтобы послужить причиною возникновенія аналогичнаго ощущенія въ другомъ. Таково же отношеніе къ объекту чувства вкуса. Сладость меда мы ощущаемъ, употребляя его въ пищу и, слѣдовательно, разрушая его и претворяя его въ свое собственное тѣло. Такимъ образомъ, возникновеніе ощущеній вкуса и обонянія связано съ разрушеніемъ объекта воспріятія и съ усвоеніемъ его лицомъ ощущающимъ. Наоборотъ, объекты зрительныхъ и слуховыхъ ощущеній остаются неповрежденными и общими для всѣхъ ¹⁾.

¹⁾ De lib. arb. II, 19. Ср. Epist. CXXXVII, 7. Serm. XXVIII, 3—4.

Внутреннее чувство. Высшей инстанціей по отношенію къ внѣшнему чувству служитъ внутреннее чувство. Въ отличіе отъ перваго, распадающагося на пять отдѣльныхъ органовъ, оно едино. Къ нему (восходятъ всѣ ощущенія ¹⁾), и оно произноситъ надъ ними свой судъ.

Объектомъ воспріятія для внутренняго чувства служатъ прежде всего сами внѣшнія чувства. Оно ощущаетъ, находится ли тотъ или другой органъ въ состояніи покоя или въ состояніи дѣятельности, и насколько удовлетворительно выполняетъ онъ свою функцію. „Животное, желая или избѣгая чего-либо, не приводило бы себя въ движеніе, если бы не чувствовало, что оно чувствуетъ... Открывать глаза и устремлять ихъ на то, что оно желаетъ видѣть, оно не коимъ образомъ не могло бы, если бы не чувствовало, что при закрытыхъ глазахъ или устремленныхъ въ другомъ направленіи, оно не видитъ этого. Если же оно чувствуетъ, что не видитъ, пока дѣйствительно не видитъ, то необходимо допустить, что оно чувствуетъ и то, что видитъ, когда въ дѣйствительности видитъ. Поэтому, если, видя, не приводитъ въ движеніе глаза тѣмъ желаніемъ, которымъ движетъ ими, когда не видитъ, то этимъ показываетъ, что ощущаетъ то и другое“ ²⁾. Если внутреннее чувство ощущаетъ какъ дѣятельность, такъ и покой внѣшнихъ чувствъ, то, естественно, ощущаетъ и успѣшность ихъ дѣятельности. Вслѣдствіе этого животное напрягаетъ свой взоръ и присматривается къ предмету, если посредствомъ внутренняго чувства ощущаетъ, что видитъ его не достаточно ясно ³⁾. Далѣе, способность внутренняго чувства ощущать покой и дѣятельность каждаго изъ внѣшнихъ чувствъ указываетъ на то, что оно можетъ какъ различать одно внѣшнее чувство отъ другого, такъ и улавливать сходство между ними ⁴⁾.

¹⁾ De lib. arb. II, 8.

²⁾ De lib. arb. II, 10.

³⁾ Ibid. II, 12.

⁴⁾ Ibid. II, 8.

Внѣшнія чувства ощущаютъ не только тѣ или другіе объекты, подлежащіе ихъ воспріятію, но и отношеніе производимаго ими раздраженія къ благосостоянію воспринимающаго органа. Глазь страдаетъ при видѣ слишкомъ яркаго свѣта, напротивъ, умѣренный свѣтъ, мягкіе и пріятные цвѣта ласкаютъ его. Въ этой реакціи удовольствія и страданія, которыми органъ ощущенія отвѣчаетъ на внѣшнее раздраженіе, выражается какъ бы судъ внѣшнихъ чувствъ надъ предметами, находящимися въ соприкосновеніи съ ними ¹⁾. Внутреннее чувство улавливаетъ отношеніе воспринимаемаго объекта къ безопасности и благосостоянію самого животнаго. „Одно, говоритъ бл. Августинъ есть то, чѣмъ животное видитъ, другое,—чѣмъ избѣгаетъ или желаетъ того, что ощущаетъ посредствомъ зрѣнія, ибо первое чувство находится въ глазахъ, а второе—внутри, въ самой душѣ. Посредствомъ него животныя или, испытывая удовольствія, желаютъ и принимаютъ или, подвергаясь страданію, избѣгаютъ того, что не только видятъ, но и слышать, или воспринимаютъ посредствомъ прочихъ чувствъ“ ²⁾. Мысль бл. Августина мы позволимъ себѣ пояснить собственнымъ примѣромъ. Когда овца видитъ волка, сѣрая шерсть звѣря не причиняетъ никакого страданія ея глазамъ, но ея внутреннее чувство, ощущая опасность, проникается ужасомъ и побуждаетъ слабое животное бѣжать.

Только-что выясненная функція внутренняго чувства даетъ право полагать, что посредствомъ него мы ощущаемъ самую жизнь. Въ самомъ дѣлѣ, допросивъ себя внутренно, каждый безъ труда убѣдится, что все живое избѣгаетъ смерти. Но смерть противоположна жизни, поэтому ощущеніе смерти было бы невозможно при отсутствіи ощущенія жизни ³⁾.

Всѣ перечисленныя функціи не могутъ быть выполнены внѣшними чувствами, но нельзя отнести ихъ и на долю

¹⁾ Ibid. II, 12.

²⁾ Ibid. II, 8.

³⁾ Ibid. II, 10.

разума, потому что онъ свойственны и неразумнымъ животнымъ. Такимъ образомъ, остается приписать ихъ чувству, но особому, отличающемуся отъ чувствъ внѣшнихъ ¹⁾.

Ощущеніе. Въ числѣ сочиненій бл. Августина, касающихся гносеологической проблемы, совершенно особое мѣсто занимаетъ трактатъ *De Trinitate*. Въ силу специальныхъ задачъ этого чисто богословскаго произведенія, всѣ вопросы психологіи познанія разработаны здѣсь систематически, подъ однимъ опредѣленнымъ угломъ зрѣнія и со значительными отступленіями отъ тѣхъ взглядовъ, которые развиты по этимъ вопросамъ въ другихъ сочиненіяхъ. Воспроизводя и дополняя Плотина въ этихъ послѣднихъ, бл. Августинъ обнаруживаетъ гораздо больше самостоятельности и оригинальности въ *De Trinitate*. Это различіе, насколько намъ извѣстно, не отмѣченное еще въ литературѣ, касается главнымъ образомъ ощущенія. Вслѣдствіе этого представляется необходимымъ выдѣлить заключающійся въ названномъ трактатѣ матеріалъ и рассмотреть его отдѣльно. Но удобнѣе сдѣлать это, познакомившись предварительно съ ученіемъ объ ощущеніи, какъ оно изложено въ прочихъ сочиненіяхъ Августина.

I. Вопросъ о сущности и природѣ ощущенія бл. Августинъ выясняетъ по частямъ въ различныхъ сочиненіяхъ.

Подобно своему неоплатоническому учителю, онъ признаетъ ощущеніе актомъ, въ которомъ принимаютъ участіе душа и тѣло. Ощущеніе возможно лишь при наличности одушевленнаго органа, но чувствуетъ въ органѣ не тѣло, а душа чрезъ посредство тѣла ²⁾. Самымъ очевиднымъ доказательствомъ этого служить безчувствіе умершаго тѣла. Оно становится домомъ, который покинуть хозяевами, и изъ котораго никто уже не отзывается на внѣшніе призывы ³⁾. Но и при жизни сами одушевленные органы ничего не чувствуютъ, если душа, занятая размышленіемъ, не скло-

• 1) Ibid. II, 8.

2) De Genes. ad. litt. III, 7. Рус. п. VII, 208. Epist. CXVIII, 24. CLXVI, 4.

3) Serm. LXVI, 5.

няетъ къ нимъ своего вниманія ¹⁾). Такъ какъ чувствуетъ душа чрезъ тѣло, то Августинъ называетъ чувства вѣстниками ²⁾, которые сообщаютъ душѣ обо всемъ, происходящемъ внѣ ея, дверями ³⁾ и окнами ⁴⁾, чрезъ которыя она наблюдаетъ за внѣшнимъ міромъ. Такимъ образомъ, въ ощущеніи происходитъ нѣкоторое соприкосновеніе души съ внѣшнимъ міромъ чрезъ посредство органовъ внѣшняго чувства. Попробуемъ теперь выяснитъ самый способъ этого соприкосновенія двухъ совершенно противоположныхъ субстанцій—безтѣлесной души и матеріальнаго міра.

Чтобы быть дѣятельной въ различныхъ органахъ чувствъ, душа постепенно переходитъ отъ совершенно нематеріальнаго къ грубо-тѣлесному. Для этого она пользуется активными стихіями своего организма—огнемъ и воздухомъ, разлитыми, какъ было сказано, въ мозгу и нервахъ. Различіе между безтѣлесной душой и грубой плотью, этой влажной землей, слишкомъ велико, чтобы можно было допустить ихъ непосредственное соприкосновеніе. Приводя въ движеніе тѣло, душа простираетъ свою силу сначала на самую тонкую изъ стихій, входящихъ въ составъ организма, на стихію, болѣе другихъ приближающуюся по своей природѣ къ безтѣлесному. Таковой Августинъ признаетъ, вмѣстѣ съ Платиномъ, свѣтовое начало огня ⁵⁾. Затѣмъ она пользуется стихіей огня какъ орудіемъ для воздѣйствія на болѣе грубые элементы въ ихъ нисходящемъ порядкѣ по степени плотности: отъ свѣтового начала огня она простираетъ свое дѣйствіе на его тепловое начало, затѣмъ на воздухъ, воду и, наконецъ, землю ⁶⁾. При этомъ свѣтъ служитъ для души орудіемъ ощущенія, воздухъ—движенія ⁷⁾. Но въ томъ и другомъ случаяхъ эти стихіи являются лишь исходной точ-

1) Serm. CXXVI, 3. Cp. Serm. LII, 18. Epist. CXLVII, 38.

2) Confes. X, 9. Рус. п. I, 275. Enar. in. Psal. CXLVI, 13.

3) Confes. X, 17. Рус. п. I, 281. Serm. XCIII, 2.

4) Serm. LXVI, 5. LII, 18. CXXVI, 3.

5) Plotinus. Kai dh kai to pwr phugon hde tin tou somatos phusin. III, 6, 6. P. 156.

6) August. De Genes. ad. litt. VII, 21. 26. Рус. п. VIII, 83. 87.

7) Ibid. VII, 25. Рус. п. VIII, 85—86.

кой движенія души. Поэтому въ ощущеніи душа начинаетъ свое движеніе во всякомъ органѣ тонкостью огня, но, постепенно переходя къ другимъ стихіямъ, заканчиваетъ это движеніе не вездѣ одинаковымъ образомъ. Въ зрѣніи она устраняетъ теплоту огня и дѣйствуетъ исключительно при помощи его свѣта. Въ слуховыхъ ощущеніяхъ отъ свѣта чрезъ посредство теплоты она простираетъ свою силу до самаго чистаго воздуха. Въ обонянніи она оставляетъ за собою чистый воздухъ и переходитъ къ воздуху, насыщенному влажными испареніями. Въ ощущеніи вкуса ея движеніе идетъ далѣе и достигаетъ болѣе плотной жидкости, а въ осязаніи оно распространяется уже на самую косную стихію—землю¹⁾. Такъ постепенно безтѣлесная сила души въ различныхъ органахъ нисходитъ къ болѣе или менѣе грубымъ стихіямъ для воспріятія преобладающихъ въ нихъ. Этимъ устанавливается ея связь съ органами внѣшнихъ чувствъ²⁾.

Связь и соприкосновеніе самыхъ органовъ съ воспринимаемыми ими объектами ясны въ ощущеніяхъ осязанія и вкуса, потому что здѣсь ощущаемое непосредственно дѣйствуетъ на органы соотвѣтствующихъ чувствъ. По отношенію къ обонянію вопросъ этотъ уже не представляется Августину такимъ простымъ. Онъ не рѣшается высказаться категорически, ощущается ли запахъ въ ноздряхъ, когда воздухъ, насыщенный пахучими испареніями, раздражаетъ ихъ слизистую оболочку, или на разстояніи. Но безусловно загадочнымъ онъ считаетъ возникновеніе ощущеній зрѣнія

¹⁾ Ibid. III, 7, XII, 32. Рус. п. VII, 208—209. 281.

²⁾ Изложенный взглядъ бл. Августина обыкновенно называютъ ученіемъ о посредствующемъ началѣ между тѣломъ и душой. Это не совсѣмъ точно, такъ какъ свѣтъ и воздухъ не представляютъ собою, по взгляду бл. Августина, чего-либо чуждаго тѣлу, какой-то субстанціи, занимающей среднее положеніе между тѣломъ и душой. Они служатъ составными элементами того же тѣла, но болѣе тонкими сравнительно съ двумя другими стихіями. Такимъ образомъ, душа воздѣйствуетъ на грубыя стихіи тѣла чрезъ посредство стихій того же тѣла, но болѣе сродныхъ по своей тонкости духу. Ср. *Ott, W., Des. hl. Augustinus Lehre von der Sinneserkenntniss. Philosophisches Jahrbuch. Band XIII. 1900. S. 138—141.*

и слуха. Зрѣніе различаетъ предметы, находящіеся иногда на огромномъ разстояніи отъ глаза, ухо слышитъ звукъ, раздавшійся въ отдаленіи. Какимъ образомъ эти органы приходятъ въ соприкосновеніе съ тѣмъ, что до такой степени удалено отъ нихъ? Вопросъ этотъ очень интересовалъ бл. Августина ¹⁾. Но, отвѣчая на него, христіанскій психологъ не пользуется ни теоріей среды, предложенной Аристотелемъ, потому что не былъ знакомъ съ сочиненіями Стагирита, ни теоріей симпатіи, потому что она не обратила на себя его вниманія при чтеніи сочиненій Плотина, а возвращается къ Платону, руководясь, можетъ быть, какимъ-нибудь неизвѣстнымъ намъ источникомъ.

По своему обыкновенію, бл. Августинъ изслѣдуетъ намѣченную проблему исключительно въ отношеніи къ зрительнымъ ощущеніямъ. Видя отдаленные предметы, глазъ, очевидно, подвергается извѣстному страданію (*patitur*) подъ вліяніемъ объекта ощущенія. Такое вліяніе было бы понятно при непосредственномъ соприкосновеніи глаза и предмета. Но въ зрительномъ ощущеніи такого соприкосновенія нѣтъ. Глазъ находится тамъ, гдѣ нѣтъ видимаго имъ предмета, а тамъ, гдѣ находится предметъ, нѣтъ глаза. Въ самомъ дѣлѣ, если бы глазъ видѣлъ предметъ тамъ, гдѣ самъ находится, то ничего не могъ бы видѣть, кромѣ себя самого, потому что мѣсто, занимаемое имъ, не можетъ вмѣщать никакого другого предмета, даже смежныхъ частей лица, какъ носъ, рѣсницы. Но дѣйствіе на разстояніи невозможно. Поэтому было бы нелѣпостью допустить, что глазъ страдаетъ подъ вліяніемъ тѣла тамъ, гдѣ нѣтъ этого тѣла. Однако, самый фактъ страданія отрицать невозможно. Чтобы выйти изъ затрудненія, необходимо признать, что страдаетъ не глазъ, а самое чувство зрѣнія, которое, пользуясь глазами какъ оптическимъ аппаратомъ, простирается до самаго предмета и приходитъ въ непосредственное соприкосновеніе съ нимъ тамъ, гдѣ онъ нахо-

¹⁾ Epist. CXXXVI, 5—6.

дится ¹⁾. Эта гипотеза даетъ возможность свести зрительное ощущеніе къ осязательному. И дѣйствительно, бл. Августинъ сравниваетъ его съ впечатлѣніемъ твердости или мягкости, которое мы получаемъ, не подходя къ предмету, а касаясь его издали тростью ²⁾. Что же играетъ въ зрѣніи роль трости? Что служить орудіемъ, посредствомъ котораго душа чрезъ глаза зрительно прикасается къ отдаленнымъ предметамъ? Это — свѣтовое начало огня, сосредоточенное въ мозгу, о значеніи котораго въ ощущеніи зрѣнія уже было сказано. Свѣтъ этотъ истекаетъ изъ мозга, по трубочкамъ зрительныхъ нервовъ достигаетъ зрачковъ, вырывается чрезъ нихъ въ видѣ тонкихъ лучей наружу и съ необычайной быстротой достигаетъ предмета, который интересуется душу. Такъ, если мы обратимся лицомъ съ закрытыми глазами къ восходящему солнцу и потомъ сразу откроемъ ихъ, то между этимъ моментомъ и возникновеніемъ зрительнаго воспріятія протекаетъ неизмѣримо малое протяженіе времени, а между тѣмъ, прежде, чѣмъ коснутся солнца, лучъ, вышедшій изъ нашихъ глазъ, долженъ пройти огромныя пространства надъ материкомъ и океаномъ ³⁾. Но свѣтъ, исходящій изъ глазъ, самъ по себѣ очень слабъ, поэтому онъ бываетъ невидимъ въ темнотѣ и, чтобы могло получиться зрительное ощущеніе, нуждается въ поддержкѣ свѣта, находящагося внѣ. Предметъ бываетъ видимъ ясно, когда зрительные лучи, выбрасываемые тѣмъ и другимъ глазомъ, падаютъ прямо на него и на немъ совпадаютъ, а другіе, болѣе близкіе или отдаленные предметы, находящіеся на пути распространенія лучей, воспринимаются лишь смутно ⁴⁾.

Итакъ, ощущеніе обусловлено соприкосновеніемъ души съ объектомъ воспріятія посредствомъ стихіи, преобладаю-

¹⁾ De quant. anim. 43. Рус. п. II, 376.

²⁾ Ibid. Сравн. вообще 41—44 Рус. п. II, 372—377. De music. VI, 21.

³⁾ De Genes. ad. litt. IV, 54 ср. Ibid. VII, 20. Рус. п. VII, 276—277. VIII, 81—82.

⁴⁾ Ibid. I, 31. Рус. п. VII, 163—164.

шей въ данномъ органѣ внѣшняго чувства. Въ результатѣ этого соприкосновенія получается страданіе чувства ¹⁾. Но чувство есть функція, въ которой соединяются для общей дѣятельности тѣло и душа. Вслѣдствіе этого возникаетъ вопросъ, что именно подвергается страданію въ ощущеніи— тѣло, душа, или то и другое вмѣстѣ.

Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что тѣлесные органы подвергаются страданію при ихъ соприкосновеніи съ внѣшнимъ міромъ. Понятно, какъ одно тѣло вліяетъ на другое, какъ объектъ воспріятія производитъ физическое измѣненіе въ органѣ ощущенія, но гораздо труднѣе отвѣтить на вопросъ, какимъ образомъ внѣшній предметъ дѣйствуетъ чрезъ тѣло на душу, или, другими словами, какимъ образомъ физическое измѣненіе органа переходитъ въ психическій актъ ощущенія.

Пользуясь при изслѣдованіи этого вопроса принципами неоплатонической философіи, бл. Августинъ отрицаетъ возможность дѣйствія тѣла на душу ²⁾. Духъ по своему достоинству и цѣнности выше тѣла. Природа высшая не можетъ служить матеріей для низшей. Если бы тѣло могло оказывать воздѣйствіе на духъ и производить въ немъ какія-либо измѣненія, то оно стояло бы въ такомъ же отношеніи къ душѣ, въ какомъ художникъ къ матеріалу, которымъ онъ пользуется для своихъ произведеній. Но такъ какъ производящій выше матеріи, изъ которой онъ что-либо создаетъ, то тѣло въ этомъ случаѣ было бы выше души. А такъ какъ этого допустить нельзя, то необходимо отвергнуть возможность дѣйствія тѣла на духъ ³⁾.

„Ощущеніе есть не страданіе, а актъ, дѣятельность души“, утверждаетъ вмѣстѣ съ Плотинимъ бл. Августинъ. Но онъ идетъ далѣе неоплатоника, предлагая остроумную гипотезу съ цѣлью объяснить психологически, исходя изъ понятія активности души, происхожденіе, съ одной стороны, чув-

¹⁾ De quant. an. 42. Рус. п. II, 375.

²⁾ De music. VI, 9.

³⁾ De music. VI, 8. De Genes. ad litt. XII, 32—33. Рус. п. VIII, 221—282.

ства, какъ способности внѣшнихъ воспріятій, съ другой, — ощущеній, какъ функціи этой способности.

Способность чувствовать дана въ томъ, что душа есть принципъ движенія тѣла. Августинъ держится платоническаго понятія о душѣ и ея отношеніи къ тѣлу. Бездушное тѣло неподвижно, одушевленное способно передвигаться съ мѣста на мѣсто и сверхъ того находится въ непрестанномъ внутреннемъ движеніи. Душа оживляетъ тѣло *intentione facientis*. Во всѣхъ его частяхъ и органахъ она непрерывно приводитъ въ движеніе матерію, такъ какъ это необходимо для питанія организма и сохраненія его жизни ¹⁾. Безостановочная дѣятельность души въ тѣлѣ можетъ быть сознательной и безсознательной. Она не сознается душой, если не привлекаетъ къ себѣ ея вниманіе. Такъ бываетъ въ томъ случаѣ, если, приводя въ движеніе тѣло, душа не встрѣчаетъ съ его стороны никакого препятствія и дѣйствуетъ въ немъ съ наибольшей легкостью. Тогда ея вниманіе, ничѣмъ не отвлекаемое, сосредоточивается на ея собственной духовной жизни. Доказательствомъ этого въ настоящемъ состояніи человѣческой природы можетъ служить тотъ фактъ, что мы не замѣчаемъ обыкновенно своего здоровья. Душа дѣйствуетъ въ здоровомъ тѣлѣ, какъ и въ больномъ, но первое безпрепятственно повинуетъ ея мановенію и не оказываетъ ей никакого противодѣйствія ²⁾. Отсюда видно, что человѣкъ находится въ менѣе здоровомъ состояніи, когда чувствуетъ удовольствіе, чѣмъ тогда, когда вовсе не ощущаетъ своего тѣла и не испытываетъ ни удовольствій, ни страданій. Въ такомъ состояніи идеальнаго здоровья человѣкъ находился до грѣхопаденія и будетъ находиться послѣ воскресенія. Душа первозданныхъ людей имѣла въ своемъ тѣлѣ послушнаго раба. Оживляя его посредствомъ непрерывнаго движенія съ необычайной легкостью, она не обращала вниманія на эту дѣятельность и не сознавала ея, но была всецѣло поглощена созерца-

¹⁾ De music. VI, 11.

²⁾ Ibid. VI, 13.

ніемъ своего Господа ¹⁾. Въ настоящемъ состояніи грѣховности человѣческой природы душа приводитъ въ движеніе тѣло всегда съ затрудненіемъ, но не всегда съ затрудненіемъ одинаковымъ. Тѣло подвергается постояннымъ измѣненіямъ, изъ которыхъ одни увеличиваютъ это затрудненіе, другія уменьшаютъ его. Измѣненіе степени напряженія, необходимаго для приведенія тѣла въ движеніе, обращаетъ на себя вниманіе души, и въ силу этого она начинаетъ сознать происшедшую въ тѣлѣ перемѣну, какъ рабочей, вращающей машину, чувствуетъ, когда она хорошо смазана и когда въ ея колеса попадаетъ посторонній предметъ. Если подъ вліяніемъ внѣшнихъ или внутреннихъ причинъ въ тѣлѣ возникаетъ такое измѣненіе, которое препятствуетъ душѣ направлять подчиненную ей матерію по желательному пути, она бываетъ вынуждена дѣйствовать съ большимъ напряженіемъ; это привлекаетъ къ себѣ ея вниманіе, вслѣдствіе чего затрудненіе отъ нея не укрывается и ощущается какъ трудъ или страданіе. Если же происшедшее въ тѣлѣ измѣненіе соотвѣтствуетъ цѣлямъ и задачамъ души, она испытываетъ облегченіе и, обративъ на это свое вниманіе, ощущаетъ какъ удовольствіе. Такъ, не находя въ тѣлѣ достаточно матеріала для возстановленія органическихъ потерь, она чувствуетъ затрудненіе и воспринимаетъ его какъ голодъ или жажду. Такимъ же образомъ до ея сознанія доходитъ переполненіе тѣла пищей и его болѣзни. Вотъ условія, благодаря которымъ душа можетъ чувствовать перемѣны въ состояніи своего тѣла. Только что изложенную общую теорію не трудно было примѣнить къ ощущеніямъ въ собственномъ смыслѣ. Душа дѣйствуетъ въ органахъ ощущенія всегда и непрестанно. Эта дѣятельность не привлекаетъ къ себѣ ея вниманія и остается для нея несознанной, пока всѣ составныя части органа находятся въ равновѣсіи, свойственномъ здоровью, и покоются какъ бы въ нѣкоторомъ интимномъ согласіи. Но если въ нѣкоторыхъ частяхъ орга-

¹⁾ Ibid. VI, 13—14. Ср. 7. 49.

низма, — въ костяхъ, волосахъ, ногтяхъ, — вслѣдствіе ихъ плотности, препятствующей ускоренному обращенію орудія движущей силы души — воздуха, душа неспособна производить сознательныхъ движеній ¹⁾, то въ органахъ внѣшнихъ чувствъ, благодаря особенностямъ ихъ строенія, она готова каждую минуту дѣйствовать съ большимъ вниманіемъ, а, слѣдовательно, и сознавать характеръ и степень своего напряженія въ нихъ. Въ этой спокойной, несознаваемой самой душой, дѣятельности ея въ органахъ чувства и въ ея готовности со вниманіемъ реагировать на физическія измѣненія органовъ соотвѣтствующимъ измѣненіемъ своего движенія въ нихъ, и дана возможность или способность разнообразныхъ ощущеній. Это и есть то, что мы называемъ чувствомъ зрѣнія, слуха, обонянія, вкуса, осязанія ²⁾.

На основѣ этой возможности или способности души сознавать перемѣну своей дѣятельности въ органахъ внѣшнихъ чувствъ возникаютъ отдѣльныя ощущенія, какъ осуществленіе этой возможности. Подъ влияніемъ внѣшняго раздраженія органъ терпитъ извѣстное физическое измѣненіе, требующее отъ души соотвѣтствующаго измѣненія ея дѣятельности въ немъ. Эта перемѣна привлекаетъ къ себѣ ея вниманіе и вслѣдствіе этого доходитъ до ея сознанія. Такъ возникаетъ отдѣльное ощущеніе ³⁾. Такимъ образомъ, „когда душа чувствуетъ въ тѣлѣ, то не становится по отношенію къ нему въ страдательное положеніе, но внимательнѣе дѣйствуетъ въ его страдательныхъ состояніяхъ, и эти дѣйствія, легкія вслѣдствіе соотвѣтствія, или трудныя вслѣдствіе несоотвѣтствія, не укрываются отъ нея. Все это и называется чувствомъ“ ⁴⁾.

Теорія движенія, производимаго душой въ тѣлѣ, объясняетъ, какимъ образомъ душа ощущаетъ физическія измѣненія органовъ чувствъ, происходящія въ нихъ подѣ влия-

1) Ibid. VI, 15.

2) Ibid. VI, 10.

3) Ibid. VI, 10.

4) Ibid. VI, 10, 12.

ніемъ внѣшнихъ предметовъ. На основѣ этихъ ощущеній въ ней возникаютъ образы вещей, подъ воздѣйствіемъ которыхъ находится чувство. Въ сочиненіяхъ, на основаніи которыхъ мы излагаемъ настоящій отдѣлъ, бл. Августинъ не выясняетъ, какъ ощущеніе измѣнившейся дѣятельности въ органѣ переходитъ въ психическій образъ внѣшняго предмета. Онъ настаиваетъ только на томъ, что не тѣло, находящееся внѣ насъ, творитъ свой образъ въ душѣ, а сама душа создаетъ его. Какъ только видимый предметъ или раздавшійся звукъ коснется органовъ зрѣнія и слуха, душа съ невѣроятною быстротою создаетъ ихъ образы ¹⁾.

Но если образы вещей творятся самою душой и представляютъ собою энергіи души, то весьма естественно усумниться въ ихъ эмпирическомъ происхожденіи. Не содержатся ли образы вещей въ видѣ потенцій въ самой душѣ, независимо отъ опыта, и не служатъ ли раздраженія органовъ чувствъ лишь поводомъ къ ихъ переходу изъ потенциальнаго состоянія въ актуальное? Таково именно, какъ мы знаемъ, и было ученіе неоплатониковъ. Другъ Августина, Небридій, усвоилъ эту теорію.

Исходной точкой для него служило съ одной стороны наблюденіе, съ другой неоплатоническая гносеологія. Опытъ убѣждаетъ, что въ содержаніе нашей фантазіи входитъ множество образовъ, не заимствованныхъ ею изъ внѣшней дѣйствительности. Какіе образы разумѣлъ въ этомъ случаѣ Небридій, изъ его письма неясно. Но комментариемъ къ нему можетъ служить отвѣтъ Августина, который, хорошо зная своего друга, конечно, вѣрно угадывалъ его мысль. Небридій имѣлъ въ виду созданія воображенія, которыми полны миѳы о богахъ и небывалыхъ животныхъ, въ родѣ гиппокентавровъ, и искусственныя произведенія поэтическаго творчества. Опираясь на этотъ фактъ, онъ ставилъ вопросъ, нельзя ли и всѣ прочіе образы признать свободнымъ произведеніемъ человѣческаго духа и понять дѣятель-

¹⁾ De Genes. ad litt. XII, 33. 40. Рус. п. VIII, 282. 287.

ность чувства по аналогіи съ интеллектуальнымъ познаніемъ, какъ его представляли себѣ неоплатоники. Если умъ, ничего не заимствуя отъ чувствъ, находитъ въ нихъ лишь побужденіе обратиться къ созерцанію своего собственнаго содержанія, то, можетъ быть, и фантазія ничего не беретъ отъ ощущеній, а получаетъ отъ нихъ только напоминаніе объ образахъ, дремлющихъ въ ея нѣдрахъ, и подъ вліяніемъ этого напоминанія переходитъ къ ихъ созерцанію? ¹⁾.

Самъ въ то время еще всецѣло находившійся подъ обаяніемъ неоплатонизма, бл. Августинъ не согласился однако съ Небридіемъ. Чувства, пишетъ онъ ему въ отвѣтъ, обманчивы. Что стоитъ внѣ зависимости отъ нихъ, то гораздо выше и лучше, чѣмъ возникающее изъ нихъ. Вслѣдствіе этого тѣ образы вещей, которые не связаны съ дѣйствительными ощущеніями,—какъ, напр., грезы спящихъ и умалишенныхъ,—имѣли бы больше цѣны, чѣмъ дѣйствительныя воспріятія. Необходимо было бы признать въ такомъ случаѣ или то, что солнце, видимое ими, истиннѣе, чѣмъ созерцаемое здоровыми и бодрствующими, или то, что ложное лучше истиннаго. А такъ какъ это нелѣпо, то необходимо остановиться на томъ, что образы вещей, сохраняемые памятью, не что иное, какъ рана, нанесенная чувствами, и отпечатокъ ихъ джи ²⁾. Далѣе бл. Августинъ не могъ согласиться съ Небридіемъ потому, что былъ несравненно болѣе проницательнымъ психологомъ и отлично видѣлъ эмпирическое происхожденіе произвольныхъ созданій воображенія, а вслѣдствіе этого сама исходная точка Небридія была для него безусловно ложной. Окончаніе своего письма онъ посвящаетъ выясненію механизма, который превращаетъ образы дѣйствительно воспринятыхъ чувствомъ объектовъ въ фантастическія сочетанія и вымыслы воображенія ³⁾. Итакъ, психическіе образы, связанные съ ощущеніями, бл. Августинъ ставитъ въ извѣстную зависимость

¹⁾ Epist. VI, ср. Epist. VII, 4—5.

²⁾ Epist. VII, 3.

³⁾ Epist. VII, 4—7.

отъ внѣшнихъ объектовъ, хотя и признаетъ ихъ созданиемъ самой души. Иногда онъ сравниваетъ ихъ даже съ отпечаткомъ перстня на поверхности жидкости, тотчасъ же расплывающимся, какъ только печать перестаетъ соприкасаться съ нею ¹⁾, но только въ сочиненіи *De Trinitate* онъ развиваетъ этотъ образъ въ опредѣленную психологическую теорію. Въ прочихъ его сочиненіяхъ остается невыясненнымъ, какъ ощущение измененія органа, испытываемое душой, переходитъ въ образъ внѣшняго предмета, вызвавшего это измененіе.

Образы матеріальныхъ вещей, создаваемые душой, нематеріальны. Этотъ тезисъ вытекалъ для Августина изъ его глубокаго, достигнутаго съ большимъ трудомъ, убѣжденія въ нематеріальности души и изъ того гносеологическаго принципа, что познаваемое находится въ познающемъ въ такомъ видѣ, который соотвѣтствуетъ природѣ познающаго ²⁾. Образъ тѣла, находящійся въ духѣ, лучше, чѣмъ тѣло въ своей собственной субстанціи: тѣло матеріально, а его психическій образъ духовенъ ³⁾. Бл. Августинъ подвергаетъ критикѣ атомистическую теорію ощущений Эпикура и Демокрита, согласно которой вещи выдѣляютъ матеріальные образы, проникающіе чрезъ органы чувствъ въ душу и обусловливающіе этимъ чувственное познаніе ⁴⁾. Онъ находитъ, что эта матеріалистическая теорія совершенно расходится съ самыми очевидными психологическими фактами. Если образы вещей въ духѣ матеріальны, то они пространственны и по своей величинѣ должны быть равны предметамъ, отдѣляющимъ ихъ. Но въ человѣческомъ духѣ сохраняется безчисленное количество образовъ. Какъ же они могли бы вмѣститься въ такомъ незначительномъ по объему пространствѣ, какое занимаетъ человѣческое тѣ-

¹⁾ De music. VI, 3.

²⁾ De Genes. ad litt. XII, 40. Рус. п. VIII, 287. Epist. CXLVIII, 38. CLIX, 2.5. CLXII, 4.

³⁾ De Trinit. IX, 4. 16. De Genes. ad litt. XII, 33. Рус. п. VIII, 282.

⁴⁾ Epist. CXVIII, 27. 28.

ло ¹⁾? Далѣе, если бы человѣческая душа была матеріальна, какъ и самые образы, то она была бы меньше, чѣмъ многіе изъ нихъ. Но когда два матеріальныхъ предмета неодинаковой величины соприкасаются, то больший лишь одною своею частью покрываетъ меньшій. Будь чувственное познание обусловлено соприкосновеніемъ души съ матеріальными образами вещей, душа могла бы лишь постепенно ощупывать образы, превосходящіе ее величиной, и потому не могла бы созерцать ихъ сразу въ цѣломъ. Въ дѣйствительности же образы горъ, огромныхъ пространствъ и всего міра предстаютъ предъ внутреннимъ взоромъ человѣка какъ нѣчто цѣлое и созерцаются имъ отнюдь не по частямъ ²⁾).

2. Изложенное учение объ ощущеніи тѣсно примыкаетъ къ психологіи Плотина и представляетъ собою отчасти простое ея воспроизведеніе, отчасти дальнѣйшее развитіе. Какъ и у Плотина, психическій образъ вещи почти не играетъ здѣсь никакой роли. Переходъ отъ физическаго измѣненія органовъ къ психическому образу внѣшнихъ предметовъ, вызывающихъ это измѣненіе, остается невыясненнымъ. Правда, бл. Августинъ говоритъ о быстро исчезающихъ отпечаткахъ внѣшнихъ тѣлъ въ чувствѣ, но это замѣчаніе есть не болѣе какъ сравненіе, которому не соотвѣтствуетъ теорія. Въ сущности, идея формы познаваемой вещи, отображающей въ органахъ чувствъ, совершенно излишня въ изложенной теоріи ощущенія. При томъ предположеніи, что подобное познается подобнымъ, необходимо допустить присутствіе формы воспринимаемаго объекта въ органѣ лишь въ томъ случаѣ, если органъ самъ по себѣ не мыслится подобнымъ воспринимаемой дѣйствительности, какъ мы и видимъ это въ психологіи Аристотеля. Бл. Августинъ, наоборотъ, и помимо формы устанавливаетъ подобіе между органомъ и предметомъ воспріятія своимъ ученіемъ о физическомъ строеніи воспринимающихъ аппа-

¹⁾ Contr. epist. Fund. XVII. Epist. CXLVII, 43.

²⁾ Epist. CXVIII, 29.

ратовъ внѣшняго чувства. Каждое изъ пяти внѣшнихъ чувствъ можетъ отзываться на возбужденія, исходящія только отъ вещей, въ которыхъ преобладаютъ тѣ самыя стихіи, посредствомъ какихъ дѣйствуетъ душа въ соотвѣтствующихъ органахъ: глазъ видитъ свѣтъ, потому что душа движетъ имъ при помощи свѣтового начала огня, а ухо слышитъ сотрясенія воздуха потому, что душа простираетъ въ немъ свою силу до этой стихіи. Если органы чувствъ сами по себѣ подобны воспринимаемымъ ими объектамъ, то нѣтъ надобности говорить еще объ уподобленіи ихъ вещамъ посредствомъ воспріятія формы или образа послѣднихъ.

Совершенно инымъ характеромъ отличается ученіе бл. Августина объ ощущеніи, изложенное въ сочиненіи *De Trinitate*. Въ немъ нужно отмѣтить двѣ существенныхъ особенности. Первая касается значенія образа, познаваемого въ актѣ познанія. Всѣ познавательныя силы, начиная съ чувства, бл. Августинъ разсматриваетъ здѣсь въ качествѣ потенцій, которыя сами по себѣ неопредѣленны и всегда готовы къ воспріятію формы познаваемого объекта. Способность познанія, опредѣлившаяся вслѣдствіе отображенія въ ней формы познаваемого, становится актомъ познанія. Такова основная мысль психологіи познанія по трактату *De Trinitate*. Она чрезвычайно близка къ теоріи Аристотеля. И тѣмъ не менѣе трудно допустить, чтобы она была заимствована бл. Августиномъ непосредственно изъ этого источника. Противъ этого говоритъ уже то обстоятельство, что нѣтъ никакихъ данныхъ, устанавливающихъ знакомство бл. Августина съ сочиненіями Стагирита за исключеніемъ его трактата о категоріяхъ. Потому, что касается ближайшимъ образомъ ученія объ ощущеніяхъ, мы не находимъ у Августина никакихъ слѣдовъ ученія Аристотеля о средѣ, которое въ его психологіи занимаетъ такое видное положеніе. Остается предположить, что аристотелевское понятіе матеріи и формы было усвоено бл. Августиномъ чрезъ посредство Эннеадъ, гдѣ оно играетъ такъ же не малую роль. Второй особенностью ученія о по-

знаніи въ De Trinitate служить совершенно новая для древней психологіи черта, составляющая научную заслугу бл. Августина,—выясненіе участія воли во всѣхъ актахъ познанія. И въ другихъ сочиненіяхъ Августина тамъ и здѣсь разсѣяны цѣнные наблюденія касательно природы и дѣятельности воли, но только въ трактатѣ De Trinitate дѣятельность воли въ познаніи раскрыта систематически.

Отмѣченныя особенности ученія о познаніи, изложеннаго въ De Trinitate, объясняются богословскими задачами этого сочиненія. Въ этомъ трудѣ Августинъ поставилъ для себя задачу приблизить къ пониманію тайну Троичности Божества и оправдать предъ разумомъ авторитетъ церкви, признающей этотъ догматъ краеугольнымъ камнемъ вѣры ¹⁾). Методъ рациональнаго обоснованія этого догмата былъ уже данъ въ традиціи патристической литературы. Христіанскіе писатели, исходя изъ того соображенія, что человекъ созданъ по образу Божію, полагали, что между его природой и природой Божества должна существовать извѣстная аналогія. Образъ, которымъ Богъ почтилъ человека, бдльшая часть богослововъ искала въ его духовной природѣ и преимущественно въ умѣ. Отсюда указаніе аналогій Троичности въ познаніи обыкновенно и служило спекулятивнымъ оправданіемъ этого догмата. По этому же пути пошелъ и Августинъ. Способъ доказательства догмата о св. Троицы у него тотъ же—указаніе тройственности въ духовной жизни человека, преимущественно въ различныхъ актахъ познанія. Оправданіемъ этого метода и для него служить библейское повѣствованіе о созданіи человека по образу Божію ²⁾), который, съ большей настойчивостью, чѣмъ кто-либо изъ предшественниковъ, онъ ограничиваетъ духовной природой человека ³⁾), такъ какъ съ юныхъ лѣтъ былъ рѣшительнымъ противникомъ антропоморфизма. Итакъ, богословская задача сочиненія De Tri-

1) De Trinit. I, 4.

2) De Trinit. IX, 2.

3) Enarrat. in Psalm. XLVIII, 11; LIV, 3. De Symbol. 2.

nitate побуждала бл. Августина искать въ актахъ познанія аналогій тріединства Божества, а чего мы упорно ищемъ въ предметъ изслѣдованія, то очень часто и находимъ въ немъ. Но чтобы было совершенно ясно, чего именно онъ искалъ въ психологіи познанія, необходимо въ самыхъ краткихъ чертахъ намѣтить принятую имъ на вѣру формулу каѳолическаго догмата Троичности. Богъ одинъ по существу и троиченъ въ Лицахъ. Сущность Отца, Сына и св. Духа едина и нераздѣльна нумерически. Но въ предѣлахъ этой недѣлимой субстанціи нужно различать тройственность Лиць или отношеній ¹⁾. Отношенія опредѣляются способомъ бытія Лиць. Отецъ ни отъ кого не происходитъ, и въ этомъ состоитъ Его личное свойство. Сынъ рождается отъ Отца, какъ образъ рождается отъ первообраза, какъ отображеніе въ зеркалъ рождается отъ предмета ²⁾. Рождаемость есть Его ипостасная особенность. Далѣе, хотя всѣ Лица св. Троицы премудры, однако Сынъ есть живая и личная Премудрость Бога по преимуществу ³⁾. Личное свойство Духа Св. состоитъ въ томъ, что Онъ есть Духъ Отца и Сына и исходитъ отъ Того и Другого Лица. Онъ—Ипостасный Даръ благодати, а такъ какъ дары благодати сводятся къ любви, то Онъ можетъ быть признанъ Ипостасною любовью Бога по преимуществу, хотя и прочія Лица Божества—также любовь. Главное свойство любви—соединять любящихъ. Поэтому Ипостасная любовь, Духъ Св., въ троичной жизни Божества есть принципъ единенія Отца и Сына. Подыскать для этой формулы аналогій въ человѣческомъ духѣ и было задачей бл. Августина въ трактатѣ „О Троицѣ“. Единству существа въ Богѣ онъ поставилъ въ параллель единство и простоту человѣческой души, а тройственности Лиць—тройственность моментовъ въ каждомъ актѣ познанія. Первымъ моментомъ, соотвѣтствующимъ Ипостаси Отца, служить объектъ познанія, который, ото-

¹⁾ De Trinit. I, 7.

²⁾ Contr. Serm. arian. 22. Serm. CXVII, 12.

³⁾ De Trinit. VII, 3—5.

бражаясь въ познавательной способности, рождаетъ второй моментъ, символизирующій вторую Ипостась, самый актъ познанія. Въ указаніи этой аналогіи бл. Августинъ не былъ вполне оригиналенъ. Уже Филонъ и Плотинъ пользовались ею, выясняя внутреннюю жизнь Божества по аналогіи съ самосознаніемъ человѣка. Единое, простое и безкачественное Божество раскрываетъ свое содержаніе, отображаясь въ своемъ мышленіи, которымъ, по Филону, является Ипостась Логоса, а по Плотину, — Ипостась Ума, подобно тому, какъ содержаніе души человѣка отображается въ его самосознаніи. Психологическую аналогію Филона, правда, съ большими поправками, положили въ основу своего спекулятивнаго ученія объ Отцѣ и Сынѣ и христіанскіе писатели II и III вв. Августинъ также усвоилъ эту мысль своихъ предшественниковъ на литературномъ поприщѣ, но его самостоятельность выразилась въ томъ, что онъ, не ограничиваясь самосознаніемъ, провелъ аналогію по всѣмъ актамъ познанія и для этого долженъ былъ углубиться въ анализъ познавательнаго процесса во всѣхъ его формахъ. Но бл. Августинъ не имѣлъ предшественниковъ въ указаніи третьяго момента познанія, соотвѣтствующаго Ипостаси Духа Св. Въ системѣ Филона было лишь двѣ Ипостаси — Богъ и Логосъ. Плотинъ ввелъ третью — Мировую Душу, но понятіе о ней до такой степени не соотвѣтствовало церковному ученію о Духѣ Св., что христіанскіе мыслители ничего не могли заимствовать изъ его сочиненія для выясненія значенія Духа Св. во внутренней жизни Божества, а могли воспользоваться лишь нѣсколькими изъ его мыслей при изложеніи ученія объ отношеніи Духа Св. къ міру ¹⁾. Никому изъ нихъ и самостоятельно не удалось открыть третій элементъ въ самосознаніи. Поэтому у нихъ не было психологической аналогіи для Духа Святого. Бл. Августинъ восполнилъ этотъ пробѣлъ. Онъ попытался открыть

¹⁾ А. А. Спасскій. Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ. Т. I. Тринитарный вопросъ. Сергіевъ посадъ, 1906 г. Стр. 523—530.

такой элементъ въ процессахъ познанія, который служилъ бы принципомъ соединенія познаваемого и познающаго, объекта познанія со способностью познанія, и нашелъ его въ дѣятельности воли, направляющей способность познанія на объектъ познанія и связующій ихъ между собою. Такъ чисто богословская тенденція привела его къ открытію значенія воли въ актахъ познанія ¹⁾. Послѣ сдѣланныхъ разъясненій понятно происхожденіе двухъ отмѣченныхъ выше особенностей въ ученіи бл. Августина о познаніи, изложенномъ въ *De Trinitate*.

Возвращаясь къ ощущенію, рассмотримъ какіе элементы различалъ Августинъ въ этомъ актѣ и какъ представлялъ себѣ самый процессъ чувственного воспріятія. Подвергая психологическому анализу ощущеніе, бл. Августинъ ограничивается чувствомъ зрѣнія въ той увѣренности, что дѣятельность прочихъ чувствъ совершается по той же схемѣ. Къ тому же это высшее чувство наиболѣе приближается къ разуму и по способу своей дѣятельности можетъ служить аналогіей для выясненія рациональнаго познанія ²⁾.

Зрительное ощущеніе слагается изъ трехъ элементовъ: объекта воспріятія, чувства и намѣренія воли. Прежде всего, для возникновенія зрительнаго ощущенія необходима наличность видимаго предмета — камня, пламени. Объектъ воспріятія существуетъ независимо отъ чувства. Размѣренные звуки, какъ, напр., ритмическое паденіе капель, очень часто звучитъ въ пространствѣ, въ которомъ нѣтъ ни одного живого существа, способнаго ихъ слышать ³⁾. Такимъ образомъ, видимый предметъ, если только это не наше собственное тѣло, не относится къ нашему существу. Вторымъ слагаемымъ въ зрительномъ ощущеніи является чувство зрѣнія. Оно принадлежитъ нашему тѣлу и душѣ, потому что служитъ орудіемъ, посредствомъ котораго

1) См. *W. Kabl. Die Lehre von Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. Strassburg 1886. S. 24—36.*

2) *De Trinit. XI, I.*

3) *De music. VI, 2.*

душа познаетъ находящееся внѣ ея. Но въ самомъ чувствѣ зрѣнія нужно различать, во-первыхъ, способность воспріятія видимыхъ предметовъ, и во-вторыхъ, актъ этой способности или зрительное ощущеніе. Способность ощущенія можетъ существовать ранѣе и независимо какъ отъ объекта зрительныхъ ощущеній, такъ и отъ самыхъ ощущеній. Въ темнотѣ и при закрытыхъ глазахъ мы не видимъ и все же отличаемся отъ слѣпыхъ тѣмъ, что, не испытывая, какъ и они, зрительныхъ ощущеній, мы сохраняемъ, въ противоположность имъ, возможность получить ихъ. Извѣстное соприкосновеніе принадлежащаго намъ чувства какъ возможности зрительныхъ воспріятій съ непринадлежащимъ къ нашей природѣ объектомъ воспріятія производитъ видѣніе или актъ зрительнаго ощущенія. Первое представляетъ собою какъ бы неопредѣленную воспринимающую матерію, которая становится опредѣленной въ ощущеніи, поскольку получаетъ форму отъ внѣшняго объекта ¹⁾. Третьимъ моментомъ ощущенія служитъ намѣреніе души (*intentio animi*), которое соединяетъ чувство съ объектомъ воспріятія, направляя на него зрѣніе. Оно принадлежитъ исключительно душѣ ²⁾.

Перейдемъ теперь къ выясненію самаго процесса ощущенія, совершающагося подъ совокупнымъ дѣйствіемъ трехъ перечисленныхъ условій.

Сущность ощущенія сводится къ информаціи чувства подъ воздѣйствіемъ видимаго предмета. Она протекаетъ въ двухъ послѣдовательныхъ стадіяхъ: сначала Объектъ вызываетъ въ органѣ чувства свой психо-физическій образъ, а потомъ этотъ послѣдній рождаетъ уже чисто психическій образъ вещи въ душѣ. Глазъ по отношенію къ объекту воспріятія напоминаетъ собою безразличную и неопредѣлившуюся матерію, воспринимающую форму тѣла, на которое направлено зрѣніе. Пока мы смотримъ на предметъ, его образъ, отражающійся въ зрительномъ органѣ, совершенно сливается съ формой, присущей самому предмету, такъ

¹⁾ De Trinit. XI, 2.

²⁾ Ibid.

что намъ кажется, что мы воспринимаемъ чувствомъ не образъ вещи, а самую вещь. Оттого такъ трудно бываетъ убѣдить не совсѣмъ проницательныхъ людей, что въ глазу въ моментъ зрительнаго ощущенія возникаетъ психо-физическій образъ видимаго предмета. Тѣмъ не менѣе это необходимо признать и строго отличать форму предмета въ чувствѣ отъ его формы внѣ чувства. Дѣйствительность этого бл. Августина доказываетъ двумя наблюденіями: существованіемъ послѣдовательныхъ образовъ въ глазу и двоеніемъ предмета при несовпаденіи зрительныхъ лучей. Если мы задержимъ свой взглядъ на какомъ-нибудь свѣтильникѣ, а затѣмъ быстро закроемъ глаза, то въ полѣ зрѣнія начинаютъ вращаться свѣтящіяся пятна и фигуры, смѣняющія другъ друга, постепенно блѣднѣющія и, наконецъ, совсѣмъ исчезающія. Это—расплывающійся образъ пламени, остающійся въ глазу. Точно такъ же въ глазу не тотчасъ исчезаетъ образъ переплета оконной рамы, если мы слишкомъ пристально на него смотрѣли. Послѣдовательные образы пламени и переплета рамы, безъ сомнѣнія, находились въ глазахъ и тогда, когда они были устремлены на эти предметы; они были даже яснѣе и отчетливѣе, но настолько сливались съ внѣшней формой самыхъ вещей, что распознать ихъ не было никакой возможности. Когда зрительныя оси не совпадаютъ на одномъ предметѣ, напр., на пламени свѣчи, то онъ въ нашихъ глазахъ двоится. Это объясняется тѣмъ, что лучи, исходящіе изъ cadaго глаза, аффицируются по одиночкѣ, если имъ не позволяютъ совпасть въ одномъ и томъ же пунктѣ. Но если мы закрываемъ одинъ глазъ, то предметъ перестаетъ двоиться. Слѣдовательно, въ каждомъ глазу предметъ оставляетъ свое точное подобіе ¹⁾. Образъ, вызываемый внѣшнимъ объектомъ въ чувствующемъ органѣ, вслѣдствіе своей крайней непрочности, похожъ не на отпечатокъ предмета въ воскѣ, а имѣетъ болѣе сходства съ отпечат-

¹⁾ Ibid. XI, 3—4.

комъ, который дѣлаетъ перстень, приложенный къ поверхности какой-нибудь жидкости: рельефъ печати оттискивается на поверхности жидкости, но этотъ оттискъ расплывается, какъ только перстень удаляютъ ¹⁾). Психофизическій образъ видимаго предмета, отпечатлѣвающийся въ органѣ воспріятія, слѣдуетъ однако отличать отъ психическаго образа, который душа создаетъ на основаніи перваго и надолго сохраняетъ въ памяти. Послѣдовательный образъ пламени и переплета оконной рамы очень быстро исчезаетъ, но психическій образъ того и другого остается въ нашемъ духѣ. Благодаря ему, мы можемъ представлять себѣ эти предметы и въ ихъ отсутствіе. Итакъ, въ ощущеніи сливаются три образа: форма вещи, присущая ей самой, ея форма въ органѣ зрѣнія и, наконецъ, ея форма въ душѣ. Однако отдѣльное существованіе и различіе этихъ формъ доказывается тѣмъ, что ихъ можно искусственно разъединить. Закрывая глаза, мы устраняемъ первую форму и можемъ наблюдать вторую, а когда исчезаетъ вторая, мы видимъ, что въ нашемъ духѣ остается третья.

Изложенное ученіе о происхожденіи образа видимой вещи въ чувствѣ расходится съ высказаннымъ въ другихъ сочиненіяхъ положеніемъ, согласно которому образъ внѣшняго предмета творитъ не тѣло въ духѣ, а сама душа. Въ сочиненіи De Trinitate бл. Августинъ, подобно Аристотелю, рассматриваетъ внѣшній предметъ въ качествѣ начала формующаго, а органъ чувства въ качествѣ матеріи, воспринимающей форму. Это представленіе не противорѣчило бы его теоріи, если бы рѣчь шла объ одномъ физическомъ измѣненіи органа подъ влияніемъ объекта воспріятія. Упомянувъ вскользь въ De musica объ отпечаткѣ, который оставляетъ движеніе воздуха, составляющее сущность звука, въ ухѣ, онъ разумѣетъ лишь физическое измѣненіе этого органа. Въ De Trinitate онъ идетъ дальше, утверждая, что внѣшній предметъ информируетъ *чувство* и въ то же

¹⁾ Ibid. XI, 3.

время настаивая, что чувство принадлежит совместно тѣлу и душѣ. Такимъ образомъ, предметъ информируетъ не только тѣлесный органъ, но и осязающую силу души и является причиной своего психофизическаго образа въ одушевленномъ органѣ ¹⁾. Если въ другихъ сочиненіяхъ. Августинъ отрицаетъ возможность воздѣйствія тѣла на духъ на томъ основаніи, что духовное начало, какъ высшее по природѣ, не можетъ служить матеріей для тѣла, то здѣсь онъ утверждаетъ совершенно противоположное. Поскольку предметъ информируетъ чувство, послѣднее стоитъ къ нему въ такомъ же отношеніи, въ какомъ матерія къ формѣ. Это признаніе активности тѣла, вытекающее изъ самой формулы, которая опредѣляетъ сущность ощущенія, подтверждается и прямыми выраженіями бл. Августина. „Отъ видимаго предмета, говоритъ онъ, рождается зрительное ощущеніе (*visio*), но не отъ одного его, а въ присутствіи видящаго. Поэтому отъ видимаго и видящаго рождается зрѣніе, конечно, такимъ образомъ, что видящему принадлежит чувство зрѣнія и вниманіе разсматривающаго и взирающаго, а информация чувства, которая называется зрительнымъ ощущеніемъ, производится однимъ тѣломъ, подлежащимъ зрительному воспріятію, т.-е. нѣкоторой видимой вещью, по удаленіи которой въ чувствѣ вовсе не остается формы, которая была въ немъ, пока былъ налицо видимый предметъ“ ²⁾. Въ другомъ мѣстѣ онъ прямо заявляетъ, что „тѣло, эта низшая тварь, рождаетъ ощущеніе въ высшей твари, въ духѣ“ ³⁾. Къ тому же выводу мы приходимъ, признавъ отображеніе вещи въ органѣ не психо-физическимъ, а лишь физическимъ ея образомъ. Признаніе причиной этого образа формы видимаго предмета не противорѣчило бы отрицанію возможности дѣйствія тѣла на духъ. Но бл. Августинъ очень ясно говоритъ о томъ, что образъ вещи въ органѣ служитъ причиной ея чисто пси-

¹⁾ Ibid. XI, 2—5.

²⁾ Ibid. XI, 3.

³⁾ Ibid., XI, 8.

хическаго образа, остающагося послѣ завершенія акта ощущенія въ памяти и воспроизводимаго въ воспоминаніи. „Въ томъ раздѣленіи, говоритъ онъ, которое мы начинаемъ формою (*species*) тѣла и оканчиваемъ формою, возникающей въ созерцаніи воображающаго, открываются четыре формы, какъ бы постепенно рожденныя одна отъ другой: вторая отъ первой, третья отъ второй, четвертая отъ третьей, потому что отъ формы тѣла, которое мы видимъ, рождается форма, возникающая въ чувствѣ видящаго, а отъ этой формы—рождающаяся въ памяти и отъ нея—та, которая получается въ умѣ воображающаго. Вслѣдствіе этого воля трижды соединяетъ какъ бы родителя съ порожденіемъ: во-первыхъ, форму тѣла съ формой, которую она порождаетъ въ тѣлесномъ чувствѣ, во-вторыхъ, эту съ той, которая возникаетъ отъ нея въ памяти, и эту послѣднюю, въ-третьихъ, съ тою, которая рождается отъ нея во взорѣ воображающаго“¹⁾. Если второй образъ есть явленіе не психофизическое, а только физическое, то, конечно, отпадаетъ возможность вліянія внѣшняго тѣла на душу, но, такъ какъ отъ второго образа происходитъ третій, уже, несомнѣнно, психическій, то приходится признать возможность вліянія на душу живого существа измѣненій его собственнаго тѣла. Неоплатоническій принципъ въ одинаковой степени страдаетъ отъ того и другого признанія. Въ сочиненіи *De Trinitate* бл. Августинъ явнымъ образомъ покидаетъ его, потому что, соотвѣтственно задачамъ этого сочиненія, ему необходимо было найти въ актахъ чувственнаго познанія аналогіи неотдѣлимаго рожденія образа отъ первообраза, чтобы посредствомъ ихъ объяснить, какъ Сынъ Божій рождается отъ Отца. Такое отступленіе отъ разъ признаннаго принципа въ вопросѣ о происхожденіи образовъ, представляющихъ вещи въ душѣ, было возможно для бл. Августина потому, что онъ не достигъ здѣсь полной увѣренности, не создалъ непоколебимыхъ убѣжденій, всегда видѣлъ въ своихъ пси-

¹⁾ De Trinit. XI, 16.

хологическихъ теорiяхъ не болѣе, какъ догадки, и никогда не думалъ выдавать ихъ за незыблемыя истины ¹⁾).

Въ трактатѣ De Trinitate бл. Августинъ первый изъ психологовъ коснулся значенiя воли въ ощущенiяхъ. Ея роль состоитъ въ томъ, что она устанавливаетъ связь между объектомъ воспрiятiя и чувствомъ. Чтобы разсмотрѣть тотъ или другой предметъ, необходимо открыть глаза и сосредоточить на немъ взглядъ. Чтобы ощущение продолжалось, нужно удерживать взглядъ на разсматриваемомъ предметѣ. То и другое есть дѣло чисто психическаго акта воли. Она обращаетъ органъ воспрiятiя къ внѣшнему предмету, чтобы онъ могъ отобразить въ себѣ форму этого послѣдняго, и удерживаетъ органъ въ такомъ положенiи, которое необходимо для сохраненiя въ немъ отображенiя объекта воспрiятiя ²⁾).

Но связь, устанавливаемая волей между чувствомъ и вещью, подлежащей воспрiятiю, не ограничивается этимъ чисто внѣшнимъ актомъ, но простирается гораздо дальше. Воля объективируетъ ощущение, сливая въ одно неразрывное цѣлое форму, присущую объекту воспрiятiя, съ ея отображенiемъ въ чувствѣ и душѣ воспринимающаго субъекта. Хотя душа имѣетъ дѣло непосредственно лишь съ формой предмета, находящейся въ ней самой и въ ея чувствующемъ органѣ, но намъ кажется, что мы видимъ самую вещь, какъ она существуетъ внѣ насъ. Пока глазъ устремленъ на пламя свѣчи или на переплетъ оконной рамы, нѣтъ никакой возможности различить три формы, соединенныя въ этомъ актѣ, и лишь тогда, когда, согласно импульсу воли, мы закрываемъ глаза и расторгаемъ связь органа съ вещью, мы можемъ наблюдать сначала быстро расплывающiеся остатки образа пламени и рамы въ глазу, а потомъ ихъ психическiй образъ, остающiйся въ душѣ. Такимъ образомъ, воля настолько тѣсно соединяетъ три формы, данныя въ ощущенiи, что

¹⁾ Epist. CLXII, 4. Ср. De Genes. ad. litter. XII, 40. Рус. п. VIII, 287. Confes. X, 13. Рус. п. I. 287. De Trinit. III, 15.

²⁾ De Trinit. XI, 5. Ср. 15.

различить ихъ можетъ во всякомъ случаѣ не чувство, а разумъ посредствомъ самаго тонкаго психологическаго анализа ¹⁾. Важность этого сліянія формъ въ дѣлѣ познанія очевидна: только оно превращаетъ субъективное состояніе чувства въ воспріятіе объективной дѣйствительности, только оно объективируетъ ощущение.

Наконецъ, значеніе воли въ ощущеніи состоитъ въ томъ, что она оказываетъ извѣстное содѣйствіе уподобленію органа видимому предмету или самой его информации. Мысль эта встрѣчается только въ одномъ мѣстѣ сочиненій бл. Августина и притомъ выражена въ немъ настолько неясно, что только контекстъ убѣждаетъ въ ея наличности. Вотъ слова, которыя мы имѣемъ въ виду: „Воля имѣетъ такую силу соединять эти двѣ (формы), что и обращаетъ чувство къ разсматриваемой вещи, чтобы оно получило ея форму, и удерживаетъ его на ней послѣ того, какъ оно отобразило эту форму. И если воля настолько горяча, что можетъ быть названа любовью, страстью или похотью, то сильно затрогиваетъ даже все тѣло животнаго; и въ тѣхъ случаяхъ, когда ей не оказываетъ сопротивленія слишкомъ косная и твердая матерія, преобразуетъ его въ подобный видъ и цвѣтъ. Посмотрите, съ какой необыкновенной легкостью измѣняется тѣльце хамеліона, принимая цвѣта, которые онъ видитъ. А такъ какъ грубыя тѣла другихъ животныхъ не легко поддаются перемѣнѣ, то по большей части только зародыши изобличаютъ страстные желанія матерей и показываютъ, на что онѣ смотрѣли съ большимъ услажденіемъ. Ибо чѣмъ мягче и, такъ-сказать, воспріимчивѣе къ формѣ первоначальное строеніе сѣмянъ, тѣмъ успѣшнѣе и дѣйствительнѣе поддаются они мановенію души матери и возникшему въ ней образу тѣла, на которое она жадно взираетъ“ ²⁾. Въ послѣднемъ предложеніи Августина разумѣетъ факты, на которые указывалъ еще Иппократъ. Такъ, одна женщина была обвинена въ прелю-

¹⁾ Ibid. XI, 3, 5.

²⁾ Ibid. XI, 5.

бодѣнїи на томъ основанїи, что родила ребенка, не похожаго ни на отца, ни на мать и ни на кого изъ родныхъ. Медикъ освободилъ ее отъ суда и наказанїя, указавъ на сходство ребенка съ изображенїемъ красиваго мальчика, висѣвшимъ въ спальнѣ супруговъ ¹⁾. Еще болѣе убѣдительнымъ бл. Августинъ считаетъ примѣръ Іакова, который клалъ на водопоѣ пестрые прутья, чтобы овцы и козы могли видѣть ихъ въ моментъ зачатїя, и этимъ достигалъ того, что онѣ приносили пестрый приплодъ ²⁾. Итакъ душа можетъ сообщать своему тѣлу форму предмета, возбуждающаго въ ней страстное желанїе, если только тѣло отличается достаточной гибкостью и податливостью. Такими свойствами надѣлено только тѣло хамелїона. У другихъ животныхъ лишь зародыши поддаются всецѣло мановенїю ихъ воли. Но если при исключительныхъ условїяхъ подъ влїанїемъ страстнаго напряженїя воли можетъ принимать форму внѣшняго предмета все тѣло животнаго, то въ обычныхъ условїяхъ воля сообразуетъ объекту воспрїятїя лишь чувствующій органъ, который по особенностямъ своего строенїя не способенъ оказывать ей въ этомъ сопротивленїя. Такъ на основанїи контекста слѣдуетъ, по нашему мнѣнїю, истолковать и договорить до конца мысль бл. Августина. Но если сама душа формируетъ органъ соотвѣтственно внѣшнему предмету, то она должна знать о послѣднемъ ранѣе, чѣмъ возникаетъ ощущенїе. Такимъ образомъ у Августина получается кругъ: воля уподобляетъ органъ вещи, хотя для того, чтобы узнать о формѣ этой вещи, чувство еще ранѣе должно уподобиться ей. Возможность уподобленїя органа изнутри могла быть подсказана ему только ученїемъ Плотина о симпатическомъ измѣненїи органовъ, обусловленномъ дѣйствїемъ предмета на чувство чрезъ Міровую Душу. Но такъ какъ бл. Августинъ не заимствовалъ у неоплатоника ученїя о сим-

¹⁾ Quaest. in Heptat. I, 93.

²⁾ Ibid. Ср. De Trinit. XI, 5. III, 15. De Civ. Dei XII, 25, Рус. п. IV, 282.

патіи, то въ его ученіи о вліяніи воли на уподобленіе органовъ чувствъ получилось противорѣчіе и неясность.

Память. Природа памяти лучше всего опредѣляется тѣми образными выраженіями, которыя употребляетъ бл. Августинъ для ея характеристики. Это воспринимающая способность по преимуществу. Она служитъ своего рода кладовой духа, въ огромныхъ помѣщеніяхъ которой хранится все его содержаніе. Это какъ бы желудокъ души, а огорченія и радости подобны горькимъ и сладкимъ яствамъ, которыя въ него поступаютъ¹⁾. Переходя въ область памяти, эти чувства сохраняются тамъ, но уже не даютъ сладости или горечи²⁾. Обращаетъ на себя вниманіе самый объемъ этого понятія въ сочиненіяхъ Августина. Къ памяти онъ относитъ все потенциальное содержаніе духа, какъ воспринятое когда-то, такъ и всегда присущее ему помимо всякаго воспріятія.

Въ ученіи о природѣ памяти бл. Августинъ слѣдуетъ въ общемъ Плотину и отличается отъ него только болѣе подробной разработкой его тезисовъ, большимъ обиліемъ живыхъ психологическихъ наблюдений и нѣкоторыми существенными измѣненіями частностей. Подобно Плотину, онъ помѣщаетъ память въ число силъ, принадлежащихъ только душѣ и не связанныхъ съ тѣломъ. Хотя память, содержащая въ себѣ образы матеріальныхъ вещей, ближе всего стоитъ къ тѣлу, однако, то обстоятельство, что она сохраняетъ и образуетъ вновь безчисленное количество этихъ образовъ, убѣждаетъ въ ея нематеріальности³⁾. Далѣе, вмѣстѣ съ Платиномъ онъ различаетъ два вида памяти: память чувственную и интеллектуальную. Но онъ гораздо рѣзче разграничиваетъ одну отъ другой. Первая есть память переходящаго, связанная съ образами, вторая—память пребывающаго, не нуждающаяся въ образахъ. Различіе этихъ двухъ видовъ памяти выяснено имъ въ письмѣ къ Небридію.

1) In Joan. Evang. Tract. XXIII, 11. Confes. X, 13. Рус. п. I, 278.

2) Confes. X. 21. Рус. п. I, 284.

3) De Genes. ad litt. VII. 29. Рус. п. VIII, 88—89.

Небридій писалъ Августину, что, по его мнѣнію, память всегда нуждается въ образахъ. Бываютъ образы, не удерживаемые памятью, но не можетъ быть памяти безъ образовъ. Даже вспоминая о своихъ прежнихъ размышленіяхъ, мы воспроизводимъ или слова, въ которыя облекались наши мысли, или нѣчто такое изъ испытаннаго интеллектомъ, что можетъ отражаться въ воображеніи ¹⁾. Бл. Августинъ отвѣчаетъ на это, что существуетъ память не только преходящаго, но и пребывающаго. Первый видъ памяти сохранять то, что или покинуло насъ или покинуто нами. „Когда,—говоритъ онъ,—я вспоминаю своего отца, я вспоминаю, что меня покинуло и чего уже нѣтъ, а когда вспоминаю Карфагенъ, вспоминаю то, что существуетъ, но что я самъ покинулъ, однако, въ томъ и другомъ случаѣ память удерживаетъ прошедшее, потому что и того человѣка и этотъ городъ я припоминаю на основаніи того, что видѣлъ, а не на основаніи того, что вижу“. То, что насъ покинуло или покинуто нами, не присутствуетъ, реально самой своей субстанціей въ нашемъ духѣ, и потому не могло бы стать предметомъ воспоминанія, если бы чѣмъ-нибудь не было въ насъ замѣщено. Образы и представляютъ въ памяти то, чего уже нѣтъ. Наоборотъ, понятіе, напр., вѣчности всегда прибываетъ въ нашемъ умѣ и не нуждается въ замѣщающемъ его образѣ, чтобы стать предметомъ воспоминанія ²⁾.

Содержаніемъ перваго вида памяти служить, прежде всего, то, что мы воспринимаемъ изъ внѣшняго міра при помощи пяти общеизвѣстныхъ чувствъ. Чувства даютъ намъ множество образовъ, которые, хотя входятъ въ душу различными путями, но сохраняются въ памяти, не сливаясь между собою. Не только представленія о цвѣтахъ не смѣшиваются съ образами звуковъ, но и запахъ лиліи мы отличаемъ отъ благоуханія фіалокъ, хотя въ данную минуту не

¹⁾ Epist. VI, I.

²⁾ Epist. VII, 1—2. Ср. De Trinit. XIV, 14.

обоняемъ ни того, ни другого ¹⁾). Къ этимъ образамъ дѣйствительно существующихъ вещей присоединяются фантастическія картины, созданныя нашимъ собственнымъ воображеніемъ, для которыхъ нѣтъ первообразовъ во внѣшней дѣйствительности ²⁾).

Вопросъ о сохраненіи памятью душевныхъ волненій живо интересовалъ бл. Августина. Если бы память не сохраняла представленій объ испытанныхъ когда-то удовольствіяхъ, страхѣ, боли, печали, похоти, то невозможенъ былъ бы разговоръ о нихъ. И тѣмъ не менѣе они сохраняются въ душѣ не въ томъ видѣ, въ какомъ переживались. Воспоминаніямъ о волненіяхъ и страстяхъ недостаетъ напряженія чувства, которое ихъ когда-то сопровождало. О прежнихъ радостяхъ часто вспоминаютъ безъ радости и о печаляхъ, не испытывая этого чувства. Можно безстрастно вспоминать о своихъ прежнихъ страстныхъ движеніяхъ. Бываютъ даже случаи, когда состояніе духа противоположно воспоминаніямъ. Иногда, полная веселья, мы припоминаемъ о своихъ печаляхъ, а охваченные скорбью—о радостяхъ. Если пережитыхъ волненій уже не существуетъ, то ясно, что не сами они сохраняются въ памяти, а только ихъ образы ³⁾).

То же нужно сказать о забвеніи. Когда мы слышимъ это слово, то хорошо понимаемъ, о чемъ идетъ рѣчь, слѣдовательно, въ памяти содержится или самое забвеніе, или его образъ. Когда намъ говорятъ о памяти, и мы понимаемъ это, то предъ нами является сама память безъ всякаго образа. Но нельзя того же сказать о забвеніи. Его не можетъ быть въ памяти, потому что оно исключаетъ ее. Если бы мы находились въ дѣйствительномъ забвеніи, то не могли бы помнить о немъ и, слѣдовательно, понимать, что намъ о немъ говорятъ. Поэтому, если въ памяти есть то, что исключаетъ ее, то оно можетъ присутствовать въ ней не реально, а лишь въ видѣ образа ⁴⁾).

¹⁾ Confes. X, 13. Рус. п. I. 278—279.

²⁾ Ibid. X, 14. Рус. п. I. 279.

³⁾ Ibid. X. 21—23. Рус. п. I, 284—286.

⁴⁾ Ibid. X, 24—25. Рус. п. I, 286—288.

Содержаніемъ второго вида памяти служить, во-первыхъ, теоретическія положенія и отвлеченныя истины, пріобрѣтаемыя изученіемъ. Сами совершенно чуждыя образа, онѣ сохраняются въ памяти какъ нѣчто пребывающее, пока мы ихъ не забыли ¹⁾.

Далѣе сюда нужно отнести основные принципы интеллектуальной и нравственной дѣятельности, которыми, отдавая себѣ въ этомъ отчетъ, мы всегда руководимся, но которыхъ обыкновенно мы не замѣчаемъ, пока кто-нибудь намъ на нихъ не укажетъ. Это—законы соотношенія чисель, геометрическія понятія и вообще все то, что не дано намъ посредствомъ чувствъ и что познается по внутреннему усмотрѣнію. Поэтому, какъ только на нихъ обращаютъ наше вниманіе, мы тотчасъ же распознаемъ ихъ и убѣждаемся, что указавшій намъ ихъ правъ. Они всегда присущи нашей умственной дѣятельности, но лежатъ слишкомъ глубоко и дѣйствуютъ слишкомъ сокровенно, чтобы ихъ можно было замѣтить и выдѣлить безъ тщательнаго анализа мышленія ²⁾. Къ числу подобныхъ самоочевидныхъ руководящихъ принциповъ относятся также и нравственные идеалы. Таково понятіе блаженной жизни. Оно всегда присуще памяти человѣка, потому что всѣ не только понимаютъ, что такое блаженная жизнь, но и съ необходимостью желаютъ ея и стремятся къ ней. Оно находится въ памяти не какъ образъ Кареагена, который мы восприняли чрезъ чувство, но къ которому можемъ не стремиться, не какъ число, которое дано въ памяти, правда безъ образа, но не составляетъ предмета желаній, не какъ краснорѣчіе, которое можетъ быть привлекательнымъ, но сладость котораго познается чрезъ чувство, не какъ прошедшая радость, о которой можно вспоминать и въ тяжелые дни печали, а именно какъ неумирающее стремленіе.

То, что бл. Августинъ называетъ памятью наличнаго содержанія духа, почти совершенно совпадаетъ съ понятіемъ

¹⁾ Ibid. X, 16. Рус. п. I, 280—281.

²⁾ Ibid. X, 18. Ср. 17.19. Рус. п. I, 281—283.

сознанія. Во многихъ случаяхъ тамъ, гдѣ онъ говоритъ: я помню, мы сказали бы: я сознаю, хотя въ этомъ случаѣ языкъ бл. Августина имѣеть извѣстное сходство съ народной рѣчью. Такъ, доказывая, что существуетъ память настоящаго, онъ ссылается на Вирягилія, который сказалъ объ Улиссѣ, что онъ не забылъ самого себя, т.-е. помнилъ себя самого. Этимъ включается, слѣдовательно, въ содержаніе памяти самое наше я со всѣми его способностями и силами ¹⁾. „Я помню, говоритъ бл. Августинъ, что у меня есть память, умъ и воля... Чего изъ содержащагося въ моей памяти я не помню, того нѣтъ въ моей памяти. Но ничто настолько не присуще памяти, какъ сама память. Слѣдовательно, я всю ее помню. Точно такъ же, что бы я ни понималъ, я знаю, что понимаю, и чего бы ни хотѣлъ, я знаю, что хочу. Но что я знаю, то помню. Такимъ образомъ, я помню весь мой умъ и всю волю“ ²⁾. Къ памяти относится далѣе все то, что находится въ душѣ въ потенциальномъ состояніи. Такъ, хотя чувственныя страсти и стремленія ничѣмъ не заявляютъ о себѣ, если вся мысль человѣка безраздѣльно отдала себѣ созерцанію Бога, однако, поскольку онъ еще не совершенно угасилъ, но могутъ возродиться съ новой силой, онъ находится въ памяти ³⁾.

Первый видъ памяти бл. Августинъ называетъ памятью чувственной, второй—интеллектуальной ⁴⁾. Памяти, связанной съ образами, которые остаются въ душѣ послѣ ощущеній, не лишены и животныя. Ласточки возвращаются къ своимъ гнѣздамъ, скотъ находитъ свой стойла, звѣри—свои логовища. Собака узнала возвратившагося Улисса, неузнаннаго людьми ⁵⁾. Многіе полагаютъ, что низшія животныя, какъ напр., рыбы, лишены памяти, но это опровергается сочиненіями людей, имѣвшихъ возможность наблюдать рыбъ

¹⁾ De Trinit. XIV, 14.

²⁾ Ibid. X, 18. De liber. arb. II, 51.

³⁾ De music. I, 8. Contr. epist. Fund. 20. De Genes. ad. litt. VII, 29. Рус. ш. VIII, 88—89.

⁴⁾ De div. quaest. ad Simplic. L. II, Qu. II, 2.

⁵⁾ De music. VI, 14.

въ акваріумахъ. Собаки во снѣ ворчатъ и лаютъ, слѣдовательно, ихъ сонъ протекаетъ не безъ сновидѣній, которыя были бы невозможны, если бы душа животныхъ не сохраняла образовъ того, съ чѣмъ они познакомились чрезъ посредство чувствъ ¹⁾. Но этимъ и исчерпывается память неразумныхъ существъ. Такъ какъ имъ недоступны высшія идеи, то у нихъ не можетъ быть интеллектуальной памяти, не можетъ быть памяти своей памяти и своего чувства, потому что они лишены способности мыслить о своихъ душевныхъ движеніяхъ и различать ихъ ²⁾. Однако, память животныхъ не можетъ итти въ сравненіи и съ чувственной памятью человѣка. Животныя не могутъ обозначать образовъ, хранящихся въ памяти, знаками, они не могутъ произвольно обогащать свою память и освѣжать въ ней то, чему угрожаетъ забвеніе, не могутъ по своей волѣ измѣнять и комбинировать образы дѣйствительныхъ вещей, не могутъ распознавать среди образовъ истинное отъ подобнаго истинѣ ³⁾.

Функциями памяти служатъ: запоминаніе, припоминаніе и воображеніе. Первое наполняетъ память содержаніемъ, второе точно воспроизводитъ образъ или отвлеченную истину, хранимые въ памяти, третье произвольно измѣняетъ образы дѣйствительныхъ вещей. Въ сочиненіяхъ бл. Августина есть довольно много данныхъ для выясненія его взгляда на психическій механизмъ, которымъ управляются функціи памяти. Если въ ученіи о сущности и природѣ памяти онъ очень близокъ къ Плотину, то въ описаніи функцій памяти онъ гораздо оригинальнѣй. Изслѣдуя этотъ вопросъ въ трактатѣ о Троицѣ, онъ и здѣсь пользуется схемой матеріи и формы и выдвигаетъ значеніе воли, т.-е. примѣняетъ тѣ же самые принципы, которые сообщаютъ своеобразную окраску его ученію объ ощущеніи, изложенному въ *De Trinitate*.

¹⁾ *Contr. epist. Fundam. 20/XVII.*

²⁾ *De lib. arb. II, 9.*

³⁾ *De Trinit, XII, 2.*

1. Не все, содержащееся въ памяти, поступаетъ въ нее путемъ запоминанія. Если въ памяти находится самъ духъ съ его умомъ, волей и даже самой памятью, то, конечно, нельзя указать момента, когда все это было воспринято ею. Въ этомъ случаѣ имѣеть мѣсто сосуществованіе. Съ запоминаніемъ связана лишь память преходящаго. Актъ запоминанія, благодаря которому образъ вещи, данный въ ощущеніи, или вновь пріобрѣтенная отвлеченная идея, становятся достояніемъ памяти, обусловлены наличностью матеріи, формы и воли, соединяющей ту и другую. Матеріей служитъ память. Сама по себѣ она такъ же неопредѣленна и безсодержательна, какъ и чувство зрѣнія, поскольку оно рассматривается независимо отъ предмета, отобразившагося въ немъ. Формою является психофизическій образъ вещи, данный въ ощущеніи (вторая форма, по терминологіи бл. Августина) ¹⁾. Какъ чувство, опредѣлившееся формою внѣшняго предмета, становится ощущеніемъ, такъ память, опредѣлившаяся психофизическимъ образомъ ощущенія, становится запоминаніемъ. Иногда бл. Августинъ представляетъ себѣ память въ видѣ части субстанціи души, въ которой вещи отображаются, какъ въ матеріи ²⁾. Иногда онъ говоритъ, что душа впитываетъ въ себя изъ чувства образъ вещи, чтобы помѣстить его въ памяти ³⁾. Подобныя выраженія нужно признать лишь не совсѣмъ точными сравненіями.

Значеніе воли въ усвоеніи памятью внѣшнихъ впечатлѣній выясняется бл. Августиномъ въ чертахъ, представляющихъ полную параллель ея дѣятельности въ ощущеніяхъ. Воля обуславливаетъ ощущеніе, устанавливая связь между органами чувствъ и объектами воспріятій и сливая образъ вещи, находящейся въ чувствѣ, съ формой, присущей ей самой. Затѣмъ своимъ страстнымъ влеченіемъ къ предмету она содѣйствуетъ уподобленію ему органа. Въ запоминаніи воля также соединяетъ матерію съ формующимъ принци-

¹⁾ De Trinit. XI, 16.

²⁾ De Trinit. X, 7.

³⁾ Ibid. XI, 6. 13.

помъ, память—съ образомъ внѣшняго объекта, содержащимся въ чувствѣ. Результатомъ этого является информация памяти и возникновение въ ней длительного образа вещи. Воля обращаетъ память къ ощущенію, какъ глазъ къ рассматриваемой вещи. Эмпирическимъ подтвержденіемъ этого служатъ факты обыденной жизни, доказывающіе, что ощущение можетъ и не оставлять своихъ слѣдовъ въ памяти. Это—случаи разсѣянности, которые бл. Августинъ подвергаетъ тонкому психологическому анализу. Когда вниманіе души занято какимъ-нибудь размышленіемъ, воля не обращаетъ памяти къ ощущеніямъ. Вслѣдствіе этого мы не слышимъ обращенныхъ къ намъ словъ, прочитываемъ цѣлыя страницы и ничего изъ нихъ не выносимъ, проходимъ мимодачи, къ которой направлялись, на прогулкѣ безсознательно заходимъ въ незнакомыя намъ мѣста. Во всѣхъ этихъ случаяхъ ощущенія были налицо, но они не оставили соотвѣтствующихъ образовъ въ памяти. Если бы мы ничего не видѣли, разсуждаетъ Августинъ, то не могли бы читать слово за словомъ, не могли бы смѣло и увѣренно ступать, идя по незнакомой дорогѣ. Поэтому было бы правильнѣй сказать, что въ состояніи разсѣянности мы видимъ и слышимъ, но не запоминаемъ, потому что воля не соединяетъ памяти съ образами вещей, отобразившихся въ чувствахъ ¹⁾. Напротивъ, когда воля соединяетъ память съ психо-физическимъ образомъ ощущенія, то этотъ послѣдній тотчасъ же отпечатлѣвается въ памяти, и оба образа—производящій и произведенный—до такой степени сливаются, что послѣдній распознается лишь по прекращеніи дѣятельности чувства ²⁾. Но кромѣ того, воля въ силу страстнаго, укрѣпленнаго привычко влеченія къ тѣламъ, которыя находятся внѣ, содѣйствуетъ возникновенію въ памяти образа вещи, плѣнившей ее. Она хотѣла бы никогда не разставаться съ предметомъ своей любви и унести его съ собою въ область

1) De Trinit. XI, 15; De music. VI, 21. De Genes. ad litter. VII, 26. Рус. п. VIII, 86—87.

2) De Genes. ad. litter. XII, 22. Рус. п. VIII, 272.

самого духа, но такъ какъ это невозможно, то она изъ своей собственной субстанціи творить по крайней мѣрѣ его образъ, чтобы навсегда помѣстить его въ своею внутреннемъ мірѣ и имѣть возможность во всякое время имъ любоваться ¹⁾).

2. Воспоминаніе воспроизводитъ образъ вещи, хранимый въ памяти, если онъ еще не изгладился изъ нея, и оживляетъ его, если онъ сталъ уже добычей забвенія. Забвеніе постигаетъ содержаніе памяти не сразу, а постепенно. Уже на другой день послѣ воспріятія образъ вещи незамѣтно для насъ блѣднѣетъ и мало-по-малу, по частямъ, начинаетъ стираться ²⁾).

Процессъ воспоминанія выясняется также по аналогіи съ зрительнымъ ощущеніемъ и при помощи той же схемы матеріи, формы и воли, соединяющей то и другое. Состояніе, въ которомъ находится нашъ умъ, когда предается воспоминаніямъ или мечтамъ, бл. Августинъ называетъ духовнымъ зрѣніемъ, потому что предметомъ созерцанія здѣсь служатъ не тѣла, а безтѣлесныя подобія тѣлъ ³⁾). Формѣ матеріальной вещи, отображающейся въ зрительномъ органѣ, въ воспоминаніи соотвѣтствуетъ ея нематеріальный образъ, сохраняемый памятью. Этотъ образъ можетъ и не быть предметомъ воспоминанія, какъ и вещь можетъ и не восприниматься зрѣніемъ, если то и другое устремлено въ иномъ направленіи. Матеріей, соотвѣтствующей чувству зрѣнія, служитъ способность воспоминанія. Увлекаясь своей аналогіей, бл. Августинъ старается какъ можно больше сблизить между собою двѣ этихъ способности. Какъ было выяснено, соприкосновеніе души съ видимымъ предметомъ сводится къ осязанію чрезъ посредство свѣтовыхъ лучей, тонкими и заостренными нитями выходящихъ изъ глазъ чрезъ зрачки. Этими лучами, какъ тростью, душа отыскиваетъ и ощупываетъ предметъ, который хочетъ разсмотрѣть.

1) De Trinit. X, 7.

2) De music. VI, 6.

3) De Genes. ad litt. XII, 15—16. Рус. п. VIII, 265—267.

Бл. Августинъ называетъ ихъ иногда *acies luminis* ¹⁾. Способность воспоминанія онъ представляетъ себѣ также въ видѣ остроконечнаго луча и потому называетъ ее или просто *acies* или *acies animi* или *acies cogitantis vel recordantis animi* ²⁾. Этотъ нематеріальный лучъ вспоминающей души самъ по себѣ чуждъ опредѣленности, но получаетъ форму, когда падаетъ на образъ вещи, находящейся въ памяти, и сохраняетъ ее до тѣхъ поръ, пока не коснется другого образа и не отобразитъ его въ свою очередь. Воля, какъ и въ зрительномъ ощущеніи, направляетъ этотъ лучъ въ темное хранилище памяти, нащупываетъ ея содержимое подобно тому, какъ морякъ лучомъ прожектора отыскиваетъ въ темнотѣ приближающееся судно, находитъ искомый образъ и даетъ ему возможность отобразиться въ самомъ этомъ лучѣ. Вслѣдствіе этого образъ, скрытый въ глубинѣ памяти, настолько сливается съ новымъ образомъ, возникшимъ подъ его воздѣйствіемъ въ лучѣ воспоминанія, что наличность двухъ образовъ въ этомъ актѣ можетъ установить лишь разумъ. И дѣйствительно два этихъ образа не слѣдуетъ смѣшивать. Въ самомъ дѣлѣ, образъ, къ которому обращается воспоминаніе, существовалъ въ памяти и ранѣе, хотя и не сознавался, потому что иначе не могло бы быть и воспоминанія. Образъ, возникшій въ лучѣ воспоминанія, служитъ его формой только до тѣхъ поръ, пока длится самое воспоминаніе. Когда послѣднее переходитъ къ другому предмету, эта форма исчезаетъ, но образъ вещи въ памяти, подъ влияніемъ котораго возникла форма воспоминанія, остается въ ней и на будущее время ³⁾.

Воспоминаніе есть актъ произвольный. Очень часто воля сознательно отыскиваетъ забытое, чтобы привести съ нимъ въ соприкосновеніе взоръ вспоминающей души. Отсюда припоминаніе имѣетъ большое сходство съ поисками потерянной вещи. Потеряла драхму женщина, о которой говоритъ еван-

¹⁾ Enar. in Psal. XVI, 8. De Genes. ad litt. IV, 54. Рус. п. VII, 276.

²⁾ De Trinit. XI, 6. 11.

³⁾ De Trinit. XI, 6. 11. In Ioan. Evang. trac. XXIII, 11.

гельская притча, и искала ее со свѣтильникомъ. Если бы она не помнила о потерянномъ, то не могла бы искать его, а найдя случайно, не узнала бы его. Но драхма пропала не вся: остался ея образъ въ душѣ. Въ поискахъ монеты женщина сравнивала каждый попадающійся предметъ съ этимъ образомъ и убѣждалась, что это не драхма. Нѣчто подобное происходитъ и въ томъ случаѣ, когда мы усиливаемся что-либо припомнить. Въ памяти мы отыскиваемъ то, что намъ нужно, слѣдовательно, мы помнимъ, что именно забыто нами. А вслѣдствіе этого, если намъ приходится на мысль не то, чего мы ищемъ, то мы это отвергаемъ, когда же найдемъ искомое, узнаемъ его. Отсюда ясно, что при забвеніи, оставляющемъ возможность припоминанія, забывается не все, а лишь нѣкоторая часть привычнаго для насъ цѣлаго. Эту забытую часть мы и отыскиваемъ при помощи того, что еще не изгладилось въ памяти. Такъ, встрѣчая знакомаго и стараясь припомнить его имя, мы перебираемъ множество именъ и отвергаемъ ихъ, если намъ непривычно мыслить ихъ въ связи съ этимъ человѣкомъ, когда же въ нашемъ сознаніи появляется настоящее имя, мы тотчасъ замѣчаемъ привычную связь и успокаиваемся ¹⁾. Подобнымъ же образомъ человѣкъ, котораго мы забыли, напоминаетъ намъ, гдѣ, когда и при какихъ обстоятельствахъ онъ познакомился съ нами ²⁾. Наоборотъ, если забвеніе поглотило группу образовъ всецѣло и безъ остатка, то не можетъ возникнуть даже желанія припомнить забытое ³⁾. На основаніи этихъ наблюденій бл. Августинъ, вѣроятно, самостоятелно,—такъ какъ не былъ знакомъ съ психологіей Аристотеля,—пришелъ къ открытію закона ассоціаціи представленій по смежности и сходству и его роли въ воспоминаніяхъ.

Въ чувственномъ зрѣніи воля уподобляетъ глазъ видимой вещи, въ запоминаніи она содѣйствуетъ возникновенію ея

¹⁾ Conies. X, 27—28. Рус. п. I, 289—290.

²⁾ De Trinit. XIV, 17. De music. VI, 22.

³⁾ De Trinit. XI, 12.

психическаго образа, въ припоминаніи, при извѣстныхъ условіяхъ, она сообщаетъ воспроизводимымъ образамъ пластичность и массивность дѣйствительныхъ воспріятій. Такъ бываетъ во снѣ, когда притокъ внѣшнихъ впечатлѣній прекращается, а взамѣнъ этого мы относимся къ своимъ грезамъ какъ къ дѣйствительности и только по пробужденіи убѣждаемся въ нереальности этихъ видѣній. То-же явленіе характеризуетъ бредъ больныхъ и экстаическія состоянія сознанія. Общей причиною осязательности внутреннихъ образовъ служить страстное отношеніе къ нимъ души и всецѣлая сосредоточенность на нихъ воли. Когда органы внѣшнихъ чувствъ находятся въ дѣятельномъ состояніи, вниманіе души, необходимое какъ для ощущеній, такъ и для воспоминаній, дѣлится между двумя этими актами, и потому воля не въ состояніи сообщить внутреннимъ образомъ той яркости, какою отличаются дѣйствительныя воспріятія. Но если энергія души не расходуется на движенія въ органахъ чувствъ, если душа отрѣшается отъ чувствъ, то она съ особенной интенсивностью дѣйствуетъ въ области чисто психическихъ образовъ и сообщаетъ имъ необыкновенную жизненность ¹⁾. Душа отрѣшается отъ чувствъ и сосредоточивается въ себѣ самой подъ вліяніемъ или психическихъ, или физическихъ причинъ ²⁾.

Подъ вліяніемъ психическихъ причинъ она можетъ не замѣчать своихъ движеній въ органахъ чувствъ и сосредоточивать весь запасъ вниманія на внутреннихъ образахъ. Это бываетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда внутренніе образы возбуждаютъ въ ней страсть или боязнь. Такъ, люди, прельщенные или устрашенные картинами собственнаго воображенія, издають крики, какъ будто они и въ дѣйствительности испытываютъ тѣ удовольствія или подвергаются тѣмъ опасностямъ, о которыхъ думаютъ ³⁾.

Но причина отрѣшенія души отъ внѣшнихъ чувствъ и сосредоточенія всей ея воли на внутреннихъ образахъ мо-

¹⁾ De Trinit. XI, 7.

²⁾ Ibid.

³⁾ De Trinit. XI, 7. Enar. in Psal. LXVII, 36. CXV, 3.

жетъ лежать не только въ ней самой, но и въ физическомъ состояніи самыхъ органовъ, въ силу котораго душа утрачиваетъ возможность дѣйствовать въ нихъ съ вниманіемъ, т. е. замѣчать свои движенія въ нихъ, какъ она не можетъ ощущать своей дѣятельности въ ногтяхъ, костяхъ и волосахъ. Такія измѣненія въ органахъ происходятъ или вслѣдствіе усыпленія тѣла, или подъ вліяніемъ болѣзненнаго разстройства центральныхъ органовъ, какъ у френитиковъ, душевно-больныхъ, страдающихъ лихорадкой ¹⁾. Однако, не всякое разстройство органовъ чувствъ влечетъ за собою такую массивность образовъ, при которой они съ трудомъ отличаются отъ тѣлъ. Такъ, хотя у слѣпыхъ и глухихъ органы внѣшнихъ чувствъ поражены, и вслѣдствіе этого дѣйствительныя ощущенія невозможны, однако, представленія о тѣлахъ и звукахъ они сознаютъ въ качествѣ своихъ внутреннихъ состояній. Это объясняется тѣмъ, что глазъ и ухо представляютъ собою лишь часть соотвѣствующихъ органовъ,—ихъ оконечность. Органъ зрѣнія въ цѣломъ состоитъ изъ глаза, зрительнаго нерва и зрительнаго центра въ мозгу. Если пострадалъ только самый входъ или дверь, чрезъ которую поступаютъ зрительныя ощущенія, то утрачивается лишь возможность послѣднихъ, но вниманіе души можетъ распространяться отъ мозга по всему зрительному органу до самой его оконечности, и это мѣшаетъ ей сосредоточить всю энергію своей воли и все вниманіе на движеніи внутреннихъ образовъ. Если же органъ ощущенія разстроенъ въ цѣломъ, тогда душа лишается орудій самого, вниманія и не можетъ удѣлять часть его своимъ движеніямъ въ соотвѣствующемъ центрѣ мозга и нервахъ. Но отъ этого она не теряетъ своего стремленія къ чувственному познанію вещей, а все это стремленіе и все свое вниманіе отдаетъ внутренней работѣ образования подобій тѣлъ. Вслѣдствіе этого созданные ею образы и получаютъ такую яркость и пластичность ²⁾.

1) De Genes. ad litter. XII, 25—26. 41. Рус. п. VIII, 274—276. 287—288.

2) Ibid. XII, 42—44. Рус. п. VIII, 289—292.

3. Воображеніе отличается отъ воспоминанія тѣмъ, что оно не только воспроизводитъ образы дѣйствительно существующихъ предметовъ, но и измѣняетъ ихъ количественно и качественно ¹⁾. Дѣятельности фантазіи свойственна необыкновенная свобода и произвольность. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно остановиться на причудливыхъ образахъ вымышленныхъ животныхъ, которые созданы поэтами и творцами всевозможныхъ мифовъ. Разсматривая ихъ, мы убѣждаемся, что имъ ничего не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности. Однако, нельзя думать, что фантазія работаетъ только въ минуты творческаго вдохновенія. Когда мы читаемъ описаніе невиданныхъ странъ и городовъ, когда слышимъ историческіе рассказы о событіяхъ, въ которыхъ лично не принимали участія, наше воображеніе тотчасъ же создаетъ соотвѣтствующіе образы. Я видѣлъ, поясняетъ свою мысль бл. Августинъ, Кареагенъ, и въ моей памяти сохраняется его точное подобіе. Но когда я слышу рассказъ объ Александриі, въ которой никогда не былъ, то самъ создаю въ своемъ воображеніи картину большого города, и если бы рассказчикъ могъ заглянуть въ мою душу, то, по всей вѣроятности, нашелъ бы, что созданный мною образъ не имѣетъ ничего общаго съ дѣйствительностью.

Точно такъ же при чтеніи Писанія нашъ духъ создаетъ образы ап. Павла, Дѣвы Маріи, Самого Христа, Лазаря, Виѳаніи, гроба, въ которомъ лежалъ четверодневный, камня, который приказалъ Господь отвалить отъ гроба ²⁾, а при чтеніи классиковъ—образъ Энея, Медеи, Флегетона въ тартарѣ ³⁾ и т. п. Наконецъ, для поясненія чисто отвлеченныхъ положеній мы прибѣгаемъ къ сравненіямъ, схемамъ и фигурамъ, имѣющимъ условное значеніе ⁴⁾. Или мы обязаны такъ же творческой силѣ воображенія. Однако, свобода дѣятельности фантазіи не безгранична: ей не дано

¹⁾ De Trinit. XII, 13.

²⁾ De Trinit. VIII, 7—8.

³⁾ Epist. VII, 4.

⁴⁾ Ibid.

творить изъ ничего. Какъ бы ни были далеки отъ реальной жизни ея созданія, въ нихъ всегда можно открыть элементы дѣйствительныхъ воспріятій. И наоборотъ, при отсутствіи послѣднихъ никакими усиліями воли нельзя вызвать въ душѣ соотвѣтствующаго образа. Потерявшіе зрѣніе въ раннемъ дѣтствѣ не имѣютъ никакого представленія о свѣтѣ и цвѣтахъ. „Родившись и выросши на континентѣ у Средиземнаго моря,—пишетъ Августинъ своему другу и сверстнику, Небридію,—мы съ тобой въ дѣтствѣ могли все же представить себѣ моря, хотя видѣли воду развѣ только въ небольшой чашкѣ, а вкусъ земляники и кизила не приходилъ намъ на умъ, пока мы не отвѣдали этихъ ягодъ въ Италиі“¹⁾. Вслѣдствіе этого воображеніе не можетъ слѣдовать за отвлеченною мыслию. Мы не можемъ реализовать въ немъ фигуру шара, прикасающагося къ плоскости только въ одной точкѣ, и круга съ безконечнымъ количествомъ радіусовъ, соединяющихся только въ центрѣ. Разумъ можетъ продолжать дѣленіе самонаименьшей части тѣла до безконечности, но воображеніе покидаетъ его, какъ только измельчаніе переступаетъ степень доступнаго зрѣнію²⁾. Итакъ, фантазія нуждается въ матеріалѣ, каковыя для нея служатъ образы дѣйствительныхъ вещей, хранимые памятью. Но зато она можетъ совершенно свободно измѣнять ихъ количественно и качественно. Безъ всякаго труда воображеніе ихъ дѣлитъ, умножаетъ, увеличиваетъ или уменьшаетъ, располагаетъ въ порядкѣ или въ безпорядкѣ, беретъ часть одного образа и соединяетъ ее съ другимъ. Каждый изъ насъ видѣлъ на небѣ только одно круглое, блестящее, желтоватаго цвѣта солнце, но всякій можетъ представить по желанію два или болѣе солнца, заставить ихъ ходить въ какомъ угодно порядкѣ и направленіи, придать имъ четырехугольную форму, окрасить въ зеленый или иной цвѣтъ и т. п.³⁾. Эпикуръ

1) Epist. VII, 6.

2) Soliloqu. II, 35. Рус. п. II, 296—297. De Trinit. XI, 17.

3) De Trinit. XI, 13.

зналъ только одинъ міръ, но умноживъ его въ своей фантазіи, пришелъ къ мысли объ одновременномъ существованіи множества міровъ ¹⁾. Таково же происхождение ученія манихеевъ о Богѣ. Они берутъ обыкновенный свѣтъ и мысленно расширяютъ его въ безконечность ²⁾. Воображеніе качественно измѣняетъ данное въ дѣйствительности, соединяя вмѣстѣ элементы нѣсколькихъ образовъ. Всякій легко можетъ представить чернаго лебедя, хотя никто его не видалъ. Въ этомъ случаѣ фантазія присоединяетъ къ образу дѣйствительно существующаго бѣлаго лебедя черный цвѣтъ, который присущъ другимъ предметамъ. Такъ же легко вообразить четвероногую птицу, присоединивъ къ образу обыкновенной птицы еще двѣ ноги, отдѣленныхъ отъ какого-либо другого образа. Итакъ, творческая дѣятельность фантазіи состоитъ или въ увеличеніи и уменьшеніи дѣйствительно существующаго или въ соединеніи и разъединеніи отдѣльныхъ образовъ и ихъ элементовъ. Дѣятельностью фантазіи управляетъ воля. Какъ и въ припоминаніи, она отыскиваетъ лучомъ воспоминанія въ глубинахъ памяти желаемые образы, соединяетъ или разъединяетъ ихъ, составляетъ изъ нихъ нѣчто цѣлое и даетъ имъ отобразиться въ самомъ этомъ лучѣ, какъ въ матеріи ³⁾. Вслѣдствіе этого въ созданіяхъ воображенія обыкновенно отображаются желанія, страсти и нравственный характеръ ихъ автора. Такъ, голодные и томимые жаждой упорно грезятъ во снѣ о пищѣ и питьѣ ⁴⁾. Соломонъ и во снѣ всему предпочиталъ мудрость и просилъ ее у Бога. (3 Цар. III, 9—10) ⁵⁾.

¹⁾ Contr. epist. Fundam. XVIII. Contr. Faust. XX, 7.

²⁾ De Trinit. XI, 17.

³⁾ Voluntas illa quam conjunctricem ac separatricem hujuscemodi rerum jam quantum potui demonstrare curavi, formandam cogitantis aciem per abscondita memoriae ducit ut libitum est, et ad cogitanda ea quae non meminimus, et eis quae meminimus, aliud hinc, aliud inde, ut sumat impellit; quae in unum visionem coeuntia faciunt aliquid quod ideo falsum dicatur, quia vel non est foris in rerum corporearum natura, vel non de memoria videtur expressum: cum tale nihil nos sensisse meminimus? Ibid. XI, 17.

⁴⁾ De Genes. ad litter. XII, 58. Рус. п. VIII, 305.

⁵⁾ Ibid. XII, 31. Рус. п. VIII, 279—281.

Чувственная память содержитъ въ себѣ образы двоякой категоріи: возникшіе подъ вліяніемъ дѣятельности чувствъ и вѣрно отражающіе дѣйствительность, съ одной стороны, и созданные произвольной игрой воображенія—съ другой. Мы помнимъ не только о дѣйствительно существующихъ предметахъ, но и о мечтахъ, которымъ предавались. Образы первыхъ бл. Августинъ называетъ фантазіями, авторыхъ—фантасмами, не находя въ латинскомъ языкѣ словъ, которыми было бы удобно замѣнить эти греческіе термины ¹⁾. Нужно, однако, замѣтить, что указанная терминологія не всегда имъ строго выдерживается: иногда слово *phantasia* употребляется безразлично для обозначенія психическихъ образовъ вообще ²⁾.

Извлекая свое содержаніе изъ ощущеній, чувственная память въ свою очередь обуславливаетъ ихъ. Бл. Августинъ уже обратилъ вниманіе на то психическое явленіе, которое Іодль называетъ первичной памятью. Небольшой предметъ, находящійся въ пространствѣ, можетъ быть охваченъ съ своей лицевой стороны однимъ взглядомъ. Но для полученія цѣлостнаго образа отъ круглаго или кубическаго тѣла его необходимо осматривать по частямъ, или обходя его вокругъ, или вращая его предъ собою. Вслѣдствіе этого зрительное ощущеніе дробится на нѣсколько послѣдовательныхъ моментовъ, изъ которыхъ слагается единый образъ вещи только благодаря памяти, сохраняющей всѣ эти моменты ³⁾. Еще важнѣе память въ воспріятіяхъ слуха. Если бы въ памяти не оставалось слѣдовъ предшествующаго, то нельзя было бы понять ни одного слова. Послѣднее можетъ быть знакомъ понятія только въ своемъ цѣломъ. Но каждое слово распадается на слоги, а слоги на отдѣльные звуки. Даже двусложнаго слова нельзя слышать одновременно во всемъ его цѣломъ, потому что его второй слогъ начинаетъ звучать только тогда, когда замолка-

1) De music. VI, 32. De Trinit. XIII, 9.

2) De Trinit. XII, 17.

3) De music. VI, 21. Serm. CXVII, 5.

еть первый, а что не можетъ одновременно звучать, то одновременно не можетъ и восприниматься слухомъ. Но не только слово, а и каждый его слогъ, въ силу безконечной дѣлимости времени, заполняетъ часть его, въ которой начало не совпадаетъ съ концомъ. Поэтому было бы невозможно слышать ни одного слога, если бы въ то время, когда звучитъ его окончаніе, въ памяти не сохранилось слѣдовъ начала, отошедшаго уже въ область прошедшаго ¹⁾.

Дѣятельность воображенія также играетъ очень важную роль въ познаніи. Если бы человѣкъ былъ лишенъ способности создавать изъ элементовъ дѣйствительныхъ воспріятій образы вещей, которыхъ онъ никогда не видалъ, то онъ ничего не могъ бы понять въ разсказахъ о городахъ и странахъ, въ которыхъ не бывалъ, и въ историческихъ повѣствованіяхъ о событіяхъ, въ которыхъ не принималъ личного участія. Когда мнѣ говорятъ о Кареагенѣ, который я видѣлъ,—говоритъ Августинъ,—произносимыя моимъ собесѣдникомъ слова будятъ во мнѣ воспоминанія о пережитыхъ впечатлѣніяхъ и оживляютъ въ моемъ сознаніи образы дѣйствительно существующихъ въ этомъ городѣ зданій, улицъ, площадей, но когда я слышу объ Александрии, въ которой никогда не бывалъ, мое воображеніе неотступно слѣдуетъ за разсказомъ и съ поразительной быстротой создаетъ картину большого города въ цѣломъ и частяхъ, которая лишь приблизительно соотвѣтствуетъ дѣйствительности ²⁾. Не менѣе важно значеніе воображенія и въ дѣятельности. Способность свободного творчества образовъ обуславливаетъ всѣ сознательныя дѣйствія и движенія, потому что все, совершаемое посредствомъ тѣла, предваряется нагляднымъ представленіемъ того, что предстоитъ сдѣлать ³⁾.

(Окончаніе слѣдуетъ).

И. Поповъ.

¹⁾ De music. VI, 21. De Genes. ad litt. XII, 33. Рус. п. VIII, 282.

²⁾ De Trinit. VIII, 7—9.

³⁾ De Genes. ad litt. XII, 33. 43. Рус. п. VIII, 282. 295.

Философія Джоберти.

1. Джоберти какъ философъ.

Имя Джоберти заключено въ магическое кольцо величайшихъ отталкиваній и великаго энтузіазма. Вокругъ него шла и идетъ борьба. При жизни онъ имѣлъ либо поклонниковъ и друзей, либо ожесточенныхъ враговъ. Послѣ смерти этотъ крупнѣйшій мыслитель Италіи XIX вѣка (а можетъ быть и не только XIX в.), сыгравшій огромную роль въ объединеніи своей родины, не дождался объективной оцѣнки въ продолженіи болѣе чѣмъ полустолѣтія. Только въ наши дни замѣчаются нѣкоторыя попытки подойти къ личности и ко всему дѣлу Джоберти съ историческимъ безпристрастіемъ и съ углубленнымъ изслѣдованіемъ ¹⁾.

Спавента говоритъ объ «изумленіи и почти остоленіи—stupore e maraviglia,—которыя вызваны были появленіемъ Джоберти въ мірѣ итальянской мысли» ²⁾. Фьорентино вспоминаетъ болѣе чѣмъ черезъ двадцать лѣтъ первыя впечатлѣнія отъ философской проповѣди Джоберти: «Чарующія страницы *Примата итальянцевъ* Джоберти были романомъ нашей юности, и до сихъ поръ мы не можемъ забыть сладкія чувства, имъ пробужденныя» ³⁾.

¹⁾ Я имѣю въ виду публикаціи Сольми: *V. Gioberti. Meditazioni filosofiche inedite, pubblicate dagli Autografi della Biblioteca civica di Torino, Firenze, 1907* и *V. Gioberti. La teorica della mente umana. Rosmini e Rosminiani. Libertà cattolica, Milano, 1910*; также избранныя мѣста изъ всѣхъ сочиненій, сдѣланныя Gentile подъ названіемъ *Protologia* въ *Biblioteca classica italiana*. Сенаторъ Faldella готовитъ обширное сочиненіе о религиозной философіи Джоберти. О готовящейся монографіи о Джоберти возвѣстилъ Палоріэ. Рядъ частныхъ изслѣдованій о Джоберти даетъ *Zanichelli: Appunti Giobertiani* въ *Studi Senesi. Siena, 1905*, а также *Solmi Mazzini Gioberti*.

²⁾ *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea. Bari, 1909, p. 163.*

³⁾ *Scritti varii, Napoli, 1876, p. 8.*

Вопросы философіи, кн. 129.

«Сладкія чувства» лишь на время и неглубоко ввели Фьорентино въ кругъ Джобертіанскихъ идей. Отъ послѣднихъ онъ быстро перешелъ къ своему гегельянизирующему историцизму и попалъ въ число противниковъ Джоберти, скользившихъ лишь по поверхности его первыхъ философскихъ высказываній и нисколько не вникнувшихъ въ центральную глубину его мысли, нашедшей себѣ наиболѣе сильное выраженіе въ посмертно изданныхъ сочиненіяхъ послѣднихъ годовъ. Спавента же отъ «изумленія» стремительно перешелъ въ яростную критику,—въ критику шумную, имѣвшую успѣхъ. Онъ не оставилъ камня на камнѣ отъ философіи Джоберти, и это тѣмъ легче было сдѣлать ему, что Джоберти былъ уже мертвъ, сколько-нибудь даровитыхъ послѣдователей своей философіи не имѣлъ, а сочиненія его цѣлой грудой безотвѣтно лежали нѣмыми и нерасшифрованными. Несмотря на острый критическій даръ, Спавента въ критикѣ своей передѣлалъ Джоберти на свой манеръ, перетолковалъ съ большой легкостью его основныя мысли и этимъ, съ своей стороны, значительно посодѣйствовалъ ложной «доктѣ» о философіи Джоберти, которая царитъ до сихъ поръ.

Судьба философіи Джоберти необычна, или, вѣрнѣе, необычная философія Джоберти имѣла обычную судьбу. Она толковалась всѣми кривь и вкось, и ей приписывали діаметрально противоположныя свойства. «Философы, — говоритъ Эдмондо Сольми, — находили Джоберти черезчуръ богословомъ, богословы — черезчуръ философомъ и подозрѣвали его въ раціонализмъ; розминіанцы объявили его пантеистомъ, пантеисты же смотрѣли на него, какъ на защитника христіанства; политики изумлялись его высокимъ и оригинальнымъ теоріямъ и считали его неспособнымъ къ практической дѣятельности; метафизики считали его скорѣе политическимъ писателемъ и краснорѣчивымъ государственнымъ человѣкомъ, нежели истиннымъ философомъ. Нѣкоторые считали его обскурантомъ, ретроградомъ, аббатомъ Джоберти, другіе же видѣли въ немъ философа безъ всякой религіи и даже, быть можетъ, атеиста»¹⁾.

¹⁾ Prefazione къ *Teorica della mente umana*, p. VI. Ср. *B. Spaventa*. Цит. сочин. p. 173. Любопытно, что одни и тѣ же люди рѣзко мѣняли свое мнѣніе о Джоберти въ очень небольшой промежутокъ времени. Кардиналь Кадолини въ рѣчи, произнесенной въ 1847 году, называлъ Джоберти „глубокимъ умомъ“, „тонкимъ наблюдателемъ“, и „прекраснымъ, яснымъ, знаменитымъ и

Самъ Джоберти прекрасно чувствовалъ затруднительность своего положенія и въ то время, какъ книги его читались на-расхватъ, съ добродушной ироніей писалъ о томъ, какъ читатели должны недоумѣвать по поводу его писаній. «Ты богословствуешь, собираясь писать о философіи и некстати заговариваешь о религіи. Развѣ ты не знаешь, милѣйшій, что вѣкъ нашъ не хочетъ и слышать о науцѣ, которая отдаетъ семинаріей и церковностью. Философствуй, пожалуйста, но съ помощью одного разума и разстанься разъ навсегда съ несчастными, устарѣвшими музами богословія. Оставь въ покоѣ старыя пѣсни объ откровеніи, о таинствахъ, о чудесахъ и говори намъ о новыхъ вещахъ, которыя можно понять и пощупать руками. Иначе мы бросимъ въ огонь твои книги и, если мы захотимъ философіи,—мы ее выпишемъ по мѣрѣ надобности изъ Франціи или изъ Германіи, или, въ худшемъ случаѣ, обойдемся и съ сущимъ возможнымъ»¹⁾).

И далѣе: «ты богословствуешь, и говоря о политикѣ,—и впадаешь въ обычный твой грѣхъ. Это и понятно: лиса можетъ перемѣнить шкуру, но не нравъ. Мы уже предупреждали тебя осторожно!—но ты, упрямецъ, вмѣсто того, чтобы исправиться, идешь по той же дорогѣ и еще усугубляешь вину. Вѣдь бого-

ученнѣйшимъ писателемъ» и не считалъ себя „недостойнымъ идти по слѣдамъ Джоберти. См. Discorso letto dal cardinale arcivescovo di Ferrara al suo venerabile clero nelle prime due adunanze del 1847. Этотъ же самый Кадоллини черезъ два года называетъ Джоберти „несчастливымъ софистомъ, роковымъ чело-вѣкомъ, въ которомъ въ цѣлую систему собираются гуманизмъ нашего времени, угрожающій католицизму всеобщимъ отступничествомъ“. Джоберти для него становится „идрой новой ереси, вмѣщающей въ себя всю предшествующія ереси, и потому гораздо болѣе гибельной для Италіи, чѣмъ доктрины Ляменнэ для Франціи“. См. Lettera degli eminentissimi cardinali arcivescovo di Ravenna, arcivescovo di Ferrara. И это мнѣніе среди итальянскаго клира распространено до сихъ поръ. Я не разъ слышалъ, какъ Джоберти называли аристата,—отступникомъ. Ученикъ же Фьорентино *Saitta* въ наше время утверждаетъ, что Джоберти нужно признать „однимъ изъ самыхъ сильныхъ возбудителей духа традиціи въ католицизмѣ“. La origini del neotomismo, Bari, 1912, p. 154. А въ свое время іезуитъ о. Романо признавалъ, что *Введеніе въ философію* и *Заблужденіе Розмиччи* заставили его стать джобертіанцемъ, и что эти сочиненія были использованы іезуитами для преподаванія метафизики въ Сициліи. См. ст. La causa die gezuilli in Sicilia. Palermo, 1848. Ср. Discorso preliminare Джоберти ко второму изданію *Теоріи сверхестественнаго*.

¹⁾ Del primato civile e morale degli italiani t. I., p. VII, Brussele, 1844.

словствовать въ философіи не годится. Но еще хуже богословствовать въ вопросахъ культуры. Боже мой! Ты хочешь писать объ Италиі и преподносишь намъ скучныя философемы о Папѣ, о священникахъ и монахахъ. Или ты думаешь, несчастный, что ты живешь въ Средніе вѣка? Говори намъ о чистомъ разумѣ, о прогрессѣ, объ эклектической философіи, о республикѣ, пиши объ организациі труда, объ эмансипациі женщинъ, о братствѣ народовъ, объ эрѣ гуманности и о прочихъ пріятныхъ и великолѣпныхъ вещахъ, — и мы тебя будемъ слушать охотно, какъ чело­вѣка, идущаго вровень съ вѣкомъ. Разсуждая же по-своему, ты совершаешь злостный анархизмъ и показываешь себя чело­вѣкомъ со слабой головой, не умѣющимъ выйти изъ своихъ профессиональныхъ точекъ зрѣнія» ¹⁾).

Джоберти съ мужествомъ застрѣльщика двинулся навстрѣчу всѣмъ возможнымъ недоразумѣніямъ, не уступая «вѣку», ни въ чемъ, нисколько къ нему не приспособляясь, послушный лишь голосу своей философской совѣсти и внутреннимъ требованіямъ своей основной, все прояснявшейся мысли. И замѣчательно, эти недоразумѣнія окружили его имя не однимъ кольцомъ,—какъ это бываетъ часто съ людьми выдающимися,—а кольцомъ *двойнымъ*. Джоберти оставался дважды непонятымъ, — и тогда, когда имя его было у всѣхъ на устахъ, и слава его ослѣпительно засверкала во всѣхъ разрозненныхъ государствахъ Италиі, и тогда, когда имя его и философское дѣло его оку­тались непроницаемымъ мракомъ и погрузились въ вопіюще незаслуженное полное забвеніе.

Джоберти можно назвать *жертвой* своей собственной славы. Въ самомъ началѣ своей дѣятельности онъ далъ бѣглый очеркъ оригинальной и глубокой философской системы. Какъ продолженіе этой системы у него выросла стройная программа національнаго дѣйствія, и онъ сумѣлъ при самыхъ неблагоприятныхъ условіяхъ жизни съ такимъ вдохновеніемъ и съ такимъ пламеннымъ краснорѣчіемъ изложить свои взгляды на пути и направленіе внутренней жизни своей родины, находившейся въ броженіи и нуждавшейся въ новыхъ государственныхъ формахъ, что его голосу восторженно внимала вся страна. Онъ затмилъ влияніемъ популярнѣйшаго вождя молодой Италиі —

¹⁾ Ibid. p. p. VII—VIII.

Мадзини ¹⁾. У Джоберти политика была внутренне спаяна съ философіей. По существу вся политическая дѣятельность его была философскою проповѣдью. Но его соотечественники взяли изъ всѣхъ писаній его этого періода лишь то, что имъ было нужно. Они аплодировали блестящему потоку его рѣчей и аплодисментами заглушали ихъ глубокой внутренней смыслъ. Посреди всеобщихъ восторговъ и признаній Джоберти оставался одинокимъ и непонятымъ. Его организующая мысль, по общему признанію историковъ *Risorgimento*, сыграла огромную роль ²⁾. Выражаясь прагматически, она плодотворно «поработала» для объединенія Италіи, и поскольку она «работала», удовлетворяя потребностямъ момента, постольку ее признавали за истину и принимали со всею горячностью италіянскаго темперамента. Проникать же вглубь охотниковъ не нашлось. Даже тѣ, кто интересовались философіей Джоберти, не шли далѣе поверхностнаго усвоенія внѣшней схематической периферіи его мыслей, не пробывая даже заглянуть въ діалектическую глубину, за ними скрывавшуюся. Критику основного принципа новой философіи ему снисходительно «прощали», считая, что такому горячему человѣку, какъ Джоберти, позволительно говорить парадоксы ³⁾. Замѣчательный споръ о психологизмѣ, затѣянный имъ съ Розмини, вызывалъ лишь недоумѣнія, отчасти глумленія и всеобщее непониманіе ⁴⁾. Розмини, чересчуръ занятый своею собственною системою, совсѣмъ проглядѣлъ значительность философскаго дарованія Джоберти и отнесся къ нему съ непростительнымъ невниманіемъ. Всѣ сочиненія Джоберти этого «славнаго» періода расходились во многихъ изданіяхъ. Правительства нѣкоторыхъ

¹⁾ Любопытно, что это признаютъ даже тѣ, кто оцѣниваетъ самый фактъ вліянія Джоберти отрицательно. «Буржуа въ Миланѣ, а тѣмъ болѣе въ другихъ городахъ, и слышать не хотѣли о республикѣ и о ея трибунѣ Мадзини и, наоборотъ, жадно прислушивались къ проповѣдямъ Джоберти. *Блоссъ, К. Маркса*, etc. Народныя движенія 1848 года въ Европѣ. Петроградъ, 1906 г., стр. 82.

²⁾ Ср. *Saletti. V. Gioberti nell'opera preparatoria del Risorgimento italiano. Bologna, 1901.*

³⁾ Ср. мою статью «Критика новой философіи у Джоберти». «Вопр. ф.», и. пс., кн. 125.

⁴⁾ Ср. главу: *Споръ о психологизмѣ въ моей книгѣ „Розмини и его теорія знанія“*. М. 1914 г. А также: «Споръ Розмини съ Джоберти». Извѣстія Тифл. В. Ж. К. I кн. 1914 г.

итальянскихъ государствъ ихъ запрещали, и, какъ запретный плодъ, они становились вдвое привлекательнѣе. Ихъ не просто читали, а распространяли, и великій энтузіазмъ Джоберти сдѣлалъ то, что самъ онъ и сочиненія его стали однимъ изъ самыхъ видныхъ знаменъ національнаго движенія, охватившаго полуостровъ. Къ сожалѣнію, только на знамени этомъ было написано совсѣмъ не то, что думала подхватившая его съ увлеченіемъ итальянская молодежь.

Между тѣмъ, подлинный интересъ Джоберти представляетъ не въ своихъ популярныхъ моментахъ, не въ томъ, что воспринято отъ него временемъ и что «прагматически» использовано уже отжитой «злостью» прошедшихъ дней, а въ скрытой и одинокой своей мысли, которая образуетъ непонятую и непринятую подпочву его «Первой философіи», прогремѣвшей по всей Италіи, и затѣмъ находитъ богатое выраженіе въ неопубликованныхъ имъ самимъ сочиненіяхъ послѣднихъ годовъ, до сихъ поръ не разработанныхъ какъ слѣдуетъ. Джоберти внутренно находился въ постоянномъ движеніи. Даръ общихъ синтетическихъ сужденій, которымъ онъ изумляетъ даже самыхъ строгихъ своихъ критиковъ, соединялся въ немъ съ неустанно горѣвшимъ пламенемъ внутренняго испытыванія всего опыта жизни, и подъ дѣйствіемъ этого огня затвердѣвшія формы первыхъ философскихъ высказываній имъ самимъ переплавились въ новыя, болѣе совершенныя сужденія съ искренностью и порывистостью на рѣдкость безкорыстнаго и безстрашнаго искателя чистой истины.

Въ то время, какъ его краснорѣчивые лозунги, преломленные и искаженные шумной атмосферой политическаго возбужденія, становились достояніемъ массъ, центральное зерно его философской мысли, органически прорастая, уже уводило его къ новымъ прозрѣніямъ, и онъ, обуреваемый Эросомъ, уходилъ самъ отъ себя, отъ роскошныхъ и славныхъ береговъ своего перваго патетическаго міровоззрѣнія, жертвуя внѣшнимъ для внутренняго и безъ всякаго колебанія отказываясь отъ всего «своего» въ выраженіи первыхъ своихъ постиженій во имя ихъ объективнаго и въ новомъ видѣ раскрывшагося передъ нимъ содержанія. Изобиліе своихъ первыхъ синтетическихъ прозрѣній онъ безтрепетно смѣнилъ *Пенією* внутренняго испытанія, какъ только серьезный и горестный опытъ жизни подчеркнулъ въ немъ и выдвинулъ на первый планъ этотъ второй моментъ философскаго

Эроса. И если въ первый періодъ жизни Джоберти сумѣлъ въ продолженіи многихъ лѣтъ вынашивать свои идеи, прежде чѣмъ дѣлиться ими съ читающей публикой, то во второй періодъ мужество философскаго исканія въ немъ проявляется съ еще большею яркостью. Въ шумные годы своей славы, а также въ короткій блестящій періодъ своей политической дѣятельности, онъ сохранялъ въ себѣ изумительную *тишину* духа и такое углубленное «обращеніе» со своею внутреннею мыслью, которое сдѣлало бы честь самымъ уединеннымъ философамъ-отшельникамъ. Ростъ внутренней мысли уводилъ его не только отъ себя, т.-е. отъ первыхъ высказываній, которыя были подхвачены толпой, но и отъ славы и вліянія. Слѣдуя развитію своей мысли, Джоберти уходилъ въ полное одиночество, въ совершенную пустыню, куда за нимъ никто не могъ слѣдовать, отчасти потому, что онъ не спѣшилъ опубликовывать свои накопившіяся новыя работы, и еще въ большей степени потому, что если бы даже онъ опубликовалъ ихъ,—онѣ остались бы непонятыми и неувоенными: слишкомъ новы были его идеи, и слишкомъ расходился онъ съ господствующими тенденціями «вѣка». Послѣднее предположеніе вполне оправдывается тѣмъ фактомъ, что опубликованіе его послѣднихъ сочиненій, принятое Массари вскорѣ послѣ его смерти и, къ сожалѣнію, неоконченное до сихъ поръ, прошло незамѣченнымъ и нисколько не повліяло на дальнѣйшее развитіе итальянской философіи.

Судьба Джоберти, отчасти, напоминаетъ судьбу Шеллинга. Вѣдь и Шеллингъ былъ славенъ лишь въ первый періодъ своей жизни, когда въ его философіи бурно высказывались тенденціи времени; когда же онъ углубилъ и усовершилъ основную свою мысль и довелъ ее до законченнаго выраженія въ «Философіи откровенія», онъ потерялъ живое соприкосновеніе съ эпохой, и у него не нашлось ни послѣдователей, ни продолжателей. И еще больше, чѣмъ у Шеллинга, у Джоберти замѣчается при различіи болѣе раннихъ и болѣе позднихъ выраженій единство основнаго философскаго постиженія, которое въ продолженіе всей его жизни растетъ, развивается, діалектически утончается и психологически углубляется. Тѣ, кто устанавливаетъ пропасть между первою и второю философіею Джоберти, изъ-за деревьевъ не видятъ лѣса. Несомнѣнно, со многими изъ своихъ первыхъ высказываній Джоберти рѣшительно разорвалъ и во мно-

гомъ ранніе свои взгляды измѣнилъ. Но столь же несомнѣнно и то, что всѣ измѣненія, внесенныя имъ въ первую систему воззрѣній и всѣ творческія ея углубленія и усложненія, выросли у него не подъ вліяніемъ какихъ-нибудь мотивовъ, внѣшнихъ его философіи, а изъ внутренняго роста центрального ядра этой самой философіи, при чемъ внутренній ростъ ядра не только обусловливался богатомъ опытомъ жизни, но и самъ его обусловливалъ и формировалъ.

Поэтому подлинную философію Джоберти нельзя отождествлять ни съ одной первой его системой, какъ склонны были дѣлать его современники, ни съ одной второй его системой, какъ склоненъ думать новѣйшій издатель нѣкоторыхъ рукописей Джоберти, Сольми¹⁾. Подлинный Джоберти во всемъ цѣломъ его философскаго дѣла, которое необходимо изслѣдовать во всей его полнотѣ, удѣляя равное вниманіе какъ раннимъ, такъ и позднѣйшимъ его высказываніямъ, и не теряя изъ виду изъ-за различій основного тождества его мысли. Только такимъ способомъ глубокомысленная философія Джоберти можетъ быть изучена съ должнымъ безпристрастіемъ и желательной полнотой.

II.

Судьба философіи Джоберти прекрасно характеризуется литературой, ему посвященной. Джоберти очень много оспаривали и слишкомъ мало изучали. Почти вся литература о немъ носитъ, если можно такъ выразиться, «сырой», предварительный характеръ. Философская позиція Джоберти вызвала со всѣхъ сторонъ яростный отпоръ. Въ рѣзкой критикѣ философіи Джоберти сходились такія противоположности, какъ ортодоксальнѣйшій Царелли и свободомыслящій Розмини. Если къ этимъ двумъ точкамъ прибавить третью, равно удаленную отъ двухъ первыхъ, — гегельянца Спавенту, то мы получимъ яркую картину того, какъ общая вражда къ новымъ, труднымъ и оригинальнымъ точкамъ зрѣнія устанавливаетъ трогательное единеніе между тѣми, кто сами по отношенію другъ къ другу должны были бы находиться въ состояніи непрерывной вражды. Три только-что указанные имени раздѣляютъ полемическую литературу, посвященную Джоберти на три главныхъ типа: на *ортодоксальную*,

¹⁾ Prefazione p. XXI.

исходящую изъ правовѣрныхъ католическихъ круговъ ¹⁾, на *розминіанскую*, исходящую изъ среды учениковъ и послѣдователей Розмини ²⁾, и на *тегельянскую*, продолжающую традиции полемическихъ перетолкованій Спавенты ³⁾. Кромѣ полемической литературы этихъ трехъ типовъ, существующая литература о Джоберти дѣлится, главнымъ образомъ, на литературу *біографическую*, въ которой даются весьма цѣнные матеріалы, освѣщающіе и внутреннюю и внѣшнюю жизнь Джоберти, и которая, къ сожалѣнію, до сихъ поръ не имѣетъ сколько-нибудь внимательно и полно написаннаго жизнеописанія Джоберти ⁴⁾, и на литературу *юбилейную*, возникшую по поводу свершившагося въ 1901 году столѣтія со дня рожденія Джоберти, несмотря на видимое богатство представляющую небольшую цѣнность ⁵⁾.

То, что остается за вычетомъ указанныхъ трехъ видовъ въ литературѣ о Джоберти и что посвящено болѣе или менѣе углубленному изученію, если не всего его дѣла въ цѣломъ и не всей его философіи, а всего лишь изученію отдѣльныхъ сторонъ его многогранной дѣятельности и отдѣльныхъ проблемъ его философіи, сводится къ очень немногимъ названіямъ ⁶⁾. Въ настоящее

¹⁾ Сюда относятся: *Zarelli. Il sistema filosofico di Vincenzo Gioberti. Parigi, 1848. Ею же: Il sistema teologico di Vincenzo Gioberti. Parigi, 1849. Sordi: I primi elementi del sistema di D. Vincenzo Gioberti, dialogizzati fra lui e un lettore dell'opera sua. Napoli, 1849. G. Kleutgen. L'ontologismo e le sette tesi censurate dalla Santa Inquisizione. Roma, 1867. Статьи въ *Civiltà cattolica*: Vincenzo Gioberti. Serie I, vol. 5. Dell'ontologismo giobertiano. S. II, v. 4. Delle opere inedite di V. Gioberti. S. III. v. 4. Principio fondamentale della riforma cattolica di V. Gioberti. S. III, v. 6. Il centenario dell'abate V. Gioberti. S. XVIII, v. 2.*

²⁾ Сюда относятся: *Rozmini. V. Gioberti e il panteismo. Lugano, 1853. Tommaseo. V. Gioberti въ Studi critici. Venezia, 1843, и многочисленные полемическіе выпады въ обширной розминіанской литературѣ. Ср. Розмини и его теорія знанія.*

³⁾ Сюда относятся: *B. Spaventa. La filosofia di Gioberti. Napoli, 1863. Ею же. La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea (2-ое изд.). Bari, 1908. (Ср. *Luciani. Del libro di B. Spaventa su V. Gioberti. Napoli, 1864. Fiorentino. La filosofia contemporanea in Italia. Napoli, 1876. Gentile Rosmini e Gioberti. Pisa, 1898 и въ предисловіи къ Protologia.**

⁴⁾ Будетъ указана отдѣльно въ біографическомъ очеркѣ.

⁵⁾ См. Розмини и его теорія знанія. Споръ о Психологизмѣ.

⁶⁾ *L. Ferri. Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au dix-neuvième siècle v. I, v. II, Paris, 1869, K. Werner. Die italienische Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, Wien. 1884—86. 13. I, 13. III.*

время изученіе Джоберти находится приблизительно въ томъ же состояніи, въ какомъ находилось изученіе Шеллинга до монографіи Куно Фишера. Нѣтъ ни одного сочиненія, охватывающаго мысль Джоберти въ цѣломъ, нѣтъ работы, которая бы проникала въ сердцевину его философіи. Когда улеглись волненія, вызванныя появленіемъ Джоберти на философскомъ поприщѣ, Джоберти попалъ въ полосу необычайнаго забвенія, которое не разсѣялось еще до сихъ поръ. Одну изъ лучшихъ и чистѣйшихъ своихъ славъ новѣйшая Италія держитъ подъ спудомъ, и, конечно, одними юбилейными рѣчами возстановить цѣлостный образъ Джоберти едва ли возможно.

Если бы Джоберти оставилъ послѣ себя сплоченный кругъ послѣдователей, какъ это случилось съ Розмини,—забвеніе его философскаго дѣла не могло бы произойти такъ скоро и въ такихъ большихъ размѣрахъ. Но преданные ему ученики, съ одной стороны, не были организованы, съ другой,—отличались малыми философскими дарованіями. Джузеппе Массари сдѣлалъ все возможное для того, чтобы память о Джоберти сохранялась послѣ его смерти. Безъ изданныхъ имъ посмертныхъ сочиненій Джоберти мы бы ничего не знали о второмъ періодѣ философіи Джоберти. Безъ собранныхъ имъ біографическихъ матеріаловъ наши свѣдѣнія о жизни Джоберти были бы совершенно скудны. И тѣмъ не менѣе одними изданіями и однимъ собираніемъ матеріаловъ нельзя было побѣдоносно бороться противъ того заплоненія итальянской философіи посторонними вліяніями, которое было начато дѣятельностью Спаветты, и изъ котораго итальянская мысль не выбилась до сихъ поръ. Бурному нападенію Спаветты такъ называемые «джобертіанцы» не сумѣли противопоставить сколько-нибудь равнаго отпора. Д'Аквисто, Романо, Гарцилли, Ди-Джованни и др. пережевывали популярныя моменты первой философіи Джоберти и не сумѣли не только что развить дальше и двинуть впередъ умозрительныя завоеванія Джоберти, но даже проникнуть въ нихъ по фрагментарнымъ сочиненіямъ послѣднихъ годовъ, изданнымъ Массари, и по рукописямъ, оставшимся послѣ Джоберти.

Впрочемъ, забвеніе, въ которое погрузилось дѣло Джоберти, имѣетъ и гораздо болѣе глубокія причины. Джоберти очень былъ нуженъ, когда скованныя оцѣпенѣніемъ и разъединенныя

части Італіі нужно было согрѣть вдохновенной мыслью и оживить энтузіазмомъ. Когда же части стали срастаться, а оцѣпенѣніе смѣнилось сначала героическимъ дѣйствіемъ, а затѣмъ суетливою дѣятельностью,—великая тѣнь организатора и воспитателя національнаго сознанія поблекла въ памяти ближайшихъ поколѣній, а въ философскихъ кругахъ объединенной Італіі,—въ коихъ господствовать стали привезенныя изъ-за Альпъ чужеземныя доктрины, а именно: гегельянство, кантіанство, позитивизмъ и въ послѣднее время неокантіанство,—не находилось людей, которые были бы способны оцѣнить въ настоящихъ масштабахъ философское наслѣдіе Джоберти и понять, что въ лицѣ его Італія имѣла одного изъ величайшихъ представителей подлинно-итальянской мысли и во всякомъ случаѣ наиболѣе крупнаго своего мыслителя за весь XIX вѣкъ. Почти та же исторія случилась столѣтіемъ раньше съ Вико. Его оригинальная система была непонята, непринята и прошла безслѣдно въ исторіи итальянской мысли. Кажется поистинѣ необъяснимымъ господство глубоко-незначительной, подражательной философіи Джойи и Романьози въ странѣ, въ которой только-что просіялъ геній Вико. Но не менѣ загадочно господство мало-оригинальныхъ доктринъ итальянскаго гегельянства, критицизма и позитивизма непосредственно послѣ смерти Джоберти, въ сочиненіяхъ котораго Італія достигаетъ едва ли не вершинъ своего умозрительнаго творчества.

То, что Джоберти не оставилъ послѣ себя школы, было не первопричиной забвенія, а лишь слѣдствіемъ того глубокаго поворота въ глубинахъ итальянскаго духа, который свершился въ десятилѣтіе государственнаго объединенія Італіі. Въ періодъ практическаго строительства жизни, шедшаго подъ знакомъ передѣлыванія старой, политически одряхлѣвшей Італіі подъ общій нивеллирующій ранжиръ средней европейской культуры во имя ея государственнаго оздоровленія, гораздо пригоднѣе и ближе казались доктрины, всецѣло обращенныя къ реальной сторонѣ дѣйствительности и построенныя на мотивахъ имманентнаго оправданія жизненно-необходимыхъ процессовъ. Платоническія умозрѣнія Джоберти въ такую эпоху должны были представляться дѣйствительно «платоническими». Господство Сущаго во всѣхъ областяхъ мысли и жизни, требуемое Джоберти и требовавшее огромнаго духовнаго творчества и по-

вышенной внутренней активности, не могло не казаться чѣмъ-то чрезвычайно суровымъ и «горнымъ» по сравненію съ пріятными и «спускающими» лозунгами денационализирующей и нивелирующей проповѣди Спаенты. Только теперь, когда медовый мѣсяцъ практической дѣятельности въ Италіи проходитъ и начинаютъ обнажаться духовныя опустошенія, произведенныя стремительнымъ и исключительнымъ обращеніемъ къ злбѣ дня, настаетъ время настоящей оцѣнки и настоящаго признанія философскаго дѣла Джоберти, а вмѣстѣ съ тѣмъ и плодотворнаго вліянія его глубокихъ идей на современную итальянскую, а можетъ быть, и европейскую мысль. Сольми, такъ и не успѣвшій довести до конца опубликованіе неизданныхъ рукописей Джоберти, а также своего обѣщаннаго труда о его философіи, обѣщавшаго быть весьма интереснымъ, повидимому, совершенно правильно констатируетъ назрѣвающее возстановленіе памяти Джоберти и необходимость вернуться къ его изученію.

«Книги Джоберти,—говоритъ онъ,—удивительныя по умозрительной высотѣ и по практическому смыслу, должны занять заслуженное мѣсто. Забытыя несправедливо, онѣ должны быть вновь взяты съ благоговѣніемъ въ руки, должны перечитываться и передумываться съ упорствомъ, ибо подальпійскій философъ, хотя, по видимости, и занялъ былъ теоретическими и практическими вопросами своего времени, какъ всѣ крупныя гени, сумѣлъ выйти за границы своей исторической эпохи и бросить свѣтъ на нѣкоторыя изъ тѣхъ вѣчныхъ истинъ, которыя лежатъ въ основаніи нашего бытія и бытія всеобщаго. Память о Джоберти должна быть возстановлена изъ забвенія, ее окружившаго, его идеи должны быть изучены, изслѣдованы и переоцѣнены; и это относится какъ къ свѣтскимъ людямъ, такъ и къ представителямъ церкви, какъ къ вѣрующимъ, такъ и къ невѣрующимъ, ибо тѣ и другіе сдѣлаютъ это съ большою пользою для себя; всего же больше выиграетъ Италія, которая во всѣхъ труднѣйшихъ проблемахъ, ее занимающихъ въ настоящее время, нерѣдко могла бы найти твердую опору для своего гражданскаго сознанія въ сочиненіяхъ великаго мыслителя... Я убѣжденъ, что когда кончится періодъ упадка, когда Италія вновь станетъ достойной своего имени и своихъ традицій,—Джоберти займетъ подобающее ему мѣсто, и признательная страна увидитъ въ немъ одного изъ тѣхъ великихъ людей, которые въ высокой

степени и мыслью, и дѣйствіемъ послужили къ славѣ нашего народа ¹⁾».

Къ сожалѣнію это назрѣвающее сознание національной вины передъ памятью Джоберти до сихъ поръ не привело къ какимъ-нибудь осязательнымъ результатамъ. Дѣло углубленнаго и все-сторонняго изученія Джоберти только начато. И потому изученіе необслѣдованной философіи Джоберти, которая въ его дѣятельности занимаетъ центральное и опредѣляющее мѣсто и которая изъ всѣхъ сторонъ его дѣятельности усвоена меньше всего, представляетъ для изслѣдователя богатая возможности. Въ нижеслѣдующей работѣ я себѣ ставлю цѣлью дать очеркъ первой философіи Джоберти, при чемъ считаюсь съ отсутствіемъ какой бы то ни было литературы о Джоберти на русскомъ языкѣ, я долженъ буду нѣкоторое мѣсто отводить элементарнымъ фактическимъ свѣдѣніямъ и въ изложеніи взглядовъ Джоберти возможно ближе придерживаться точныхъ его выраженій.

2. Идеальная формула.

I.

Свою философію Джоберти называетъ онтологизмомъ. Основаніемъ онтологизма служитъ онтологическій первопринципъ знанія, который именуется у Джоберти «идеальной формулой». Идеальная формула составляетъ поэтому душу и живой центръ философіи Джоберти, по крайней мѣрѣ, въ первый періодъ его философскаго творчества (1838—1848 гг.). ²⁾

Критика новой философіи и критика философіи Розмини являются какъ бы обширными пропиеями къ небольшому, но классически-стройному построению «идеальной формулы». Новая классификація наукъ и своеобразная философія судебъ чело-

¹⁾ Pref. pp. III—IV.

²⁾ Идеальной формулѣ и связаннымъ съ нею вопросамъ посвящены слѣдующія работы: *Garzilli* Saggio sui rapporti della formola ideale coi problemi più importanti della filosofia secondo Gioberti. Palermo, 1850. *Morkos* Spiegazione analitica della formola ideale di V. Gioberti. Torino, 1865; *Prisco* Giobertie l'ontologismo. Napoli, 1867; *Fontana e Mamiani* Della creazione secondo Gioberti. Filos. d. senoleit 1870, II. *Nardi* L'intuito giobertiano esaminato e disenssol Forli, 1901. *Ею же*. Genesi, esposizione e varia fortuna della formola suprema giobertiana «l'Ente crea l'esistente». Forli, 1901.

вѣческаго познанія, которыя вырастаютъ на основѣ уже отчеканенной идеальной формулы, пытаются доказать жизнеспособность и философскую плодотворность найденнаго принципа и дать историческую иллюстрацію его постепеннаго роста и высвѣтлѣнія.

Критика новой философіи важна для Джоберти, какъ выясненіе той болѣзни, преодоленіе которой онъ считаетъ своей главной задачей. Въ новой философіи воцаряется, по его мнѣнію, ложное и пагубное начало *психологизма*. Декартъ—основатель психологистической философіи, Кантъ — ея завершитель. Для того, чтобы преодолѣть психологизмъ, нужно найти такой первопринципъ, который бы былъ свободенъ отъ условностей какъ картезіанскаго исходнаго пункта, такъ и отъ основоположеній кантовской философіи. Отысканію этого принципа въ значительной мѣрѣ содѣйствуетъ критическій разборъ философіи Розмини. Въдъ Розмини, по мнѣнію Джоберти, настоящій продолжатель Канта. Розмини, съ одной стороны, удерживаетъ всю «субстанцію» философіи Канта, съ другой, придаетъ ей психологически болѣе совершенную форму сведеніемъ множества Кантовскихъ категорій и формъ къ единому принципу «возможнаго сущаго». Первая сторона философіи Розмини заставляетъ Джоберти напрягать всѣ усилія, чтобы разоблачить скрытый психологизмъ его идеологической системы, и воодушевляетъ на самыя страстныя полемическія выступленія. Вторая же—оказываетъ положительное содѣйствіе въ отысканіи подлиннаго лекарства противъ болѣзни всей новой философіи и помогаетъ самому Джоберти строже и стройнѣе сформулировать онтологическое основаніе своей собственной философіи.

Это положительное воздѣйствіе Розминіанской идеологіи на мысль Джоберти не подлежитъ никакому сомнѣнію, несмотря на то, что общія линіи его міровоззрѣнія намѣтились съ полною опредѣленностью за нѣсколько лѣтъ до выхода въ свѣтъ *Новаго Опыта* (1830), и несмотря на то, что въ пылу полемики онъ отказывался отъ какого бы то ни было родства своей идеальной формулы съ возможнымъ сущимъ Розмини. Положительное воздѣйствіе Розминіанской идеологіи на мысль Джоберти мы видимъ не въ томъ, что Джоберти что-нибудь прямо заимствовалъ изъ философіи Розмини, а только въ томъ, что своей философіей Розмини діалектически углубилъ основную

недоговоренность новой философіи, и, тѣмъ самымъ, довелъ до значительнаго обостренія тотъ самый вопросъ, на который по своему весьма своеобразно пытался отвѣтить Джоберти.

Въ самомъ дѣлѣ, каковы бы ни были недостатки въ философіи Розмини, въ ней нельзя не признать одного громаднаго достоинства. Она построена на широкомъ историческомъ основаніи. Вся исторія философіи обосновано рассматривается въ ней, какъ назрѣваніе *одной* апоріи, и умѣніе Розмини въ самыхъ различныхъ системахъ видѣть всего лишь различныя стороны *единою* вопроса запечатлѣно большимъ философскимъ дарованіемъ. Да этого и не отрицаетъ самъ Джоберти. Онъ въ сильныхъ выраженіяхъ восхваляетъ «психологическую редукцію», свершонную Розмини, и считаетъ ее «самымъ значительнымъ завоеваніемъ въ философіи за много послѣднихъ лѣтъ ¹⁾». Если «психологическая редукція» признается Джоберти подлиннымъ завоеваніемъ въ философіи, то, конечно, это завоеваніе свершено и для самого Джоберти и кое-что упрощаетъ и сокра-

¹⁾ Напомню вкратцѣ сущность „редукцій“ Розмини. Розмини, критически рассматривая исторію философіи, устанавливаетъ два общихъ положенія: 1) познаніе совершенно необъяснимо безъ признанія идеальныхъ формъ мысли; 2) съ другой стороны, множественность идеальныхъ формъ, на которой остановилась философія Канта, во имя высшихъ и настойчивыхъ требованій разума должна быть сведена къ единству. Это сведеніе къ единству и становится основной задачей философіи Розмини. Свою „редукцію“ онъ осуществляетъ слѣдующимъ образомъ: нѣтъ сужденія, въ которое бы не входила идея бытія. Это наиболѣе общая и основная категорія. Но если мы хотимъ взять ее въ ея настоящей универсальности,—мы должны отдѣлить понятіе бытія отъ понятія реальности, ибо то, что можетъ никогда не осуществиться и не облечься въ форму реального бытія, тѣмъ не менѣе вполне мыслимо. Другими словами самой общей категоріей и „послѣдней абстракціей“ является идея не реального, а *возможнаго бытія*. Эта идея познается сама собою и черезъ себя самою. Все же остальное познается при помощи нея и черезъ нее. Посему идея возможнаго бытія является тѣмъ началомъ, изъ коего можетъ быть выведена и къ коей можетъ быть сведена вся множественность познавательныхъ формъ. „Новый опытъ“, главнымъ образомъ, и посвященъ изложенію того, какъ изъ идеи возможнаго бытія могутъ быть выведены сначала общіе принципы разсужденія, элементарныя идеи (единство, число, возможность, универсальность, необходимость, безусловность), а затѣмъ—основы конкретнаго познанія: идея субстанціи и причины. Для того же, чтобы дойти до тѣлесной субстанціи съ движеніемъ, пространствомъ и временемъ, Розмини считаетъ нужнымъ лишь скомбинировать идею возможнаго бытія съ ощущеніями.

шастъ въ его собственной работѣ. Иначе она не была бы *завоеваніемъ*, т.-е. нѣкоторымъ законченнымъ дѣйствіемъ и свершеніемъ.

«Психологической редуціей» Розмини поставилъ точку на і и невольно,—и въ то же время вполне естественно,—возбудилъ вопросъ о *последней природѣ знанія* и о самомъ глубочайшемъ принципѣ философіи. Самъ онъ не только не разрѣшилъ, но даже и не сознавалъ хорошенько этого вопроса, но для тѣхъ, кто смотрѣлъ на его систему со стороны и творческимъ взглядомъ (а Джоберти именно такъ и смотрѣлъ на нее), невольно напрашивался вопросъ, что изъ себя представляетъ самъ послѣдній и единый принципъ, изъ котораго Розмини довольно стройно выводилъ множественность познавательныхъ формъ, и какую же природу должны мы приписывать ему: относительную или безусловную, тварную или свертварную, и соотвѣтственно съ этимъ какой характеръ онъ носить: психологистическій или онтологическій, отвлеченно-человѣческій или божественный?

Повторяю, этихъ вопросовъ не ставилъ Розмини, но они сами собою ставились по поводу его философіи и скрыто въ ней содержались. Джоберти, который любилъ не столько ставить вопросы, сколько ихъ разрѣшать, долженъ былъ почувствовать въ философіи Розмини истинную находку для себя и въ диалектической атмосферѣ этой философіи увидѣть великолѣпный отправной пунктъ для своихъ умозрительныхъ построеній. Словомъ, то, что безсознательно намѣчалось въ философіи Розмини, стало сознательнымъ философскимъ замысломъ Джоберти и вызвало оригинальное построеніе «идеальной формулы»,—этой замѣчательной попытки положительно разрѣшить первичную и единую апорію всякаго философствованія.

II.

При томъ огромномъ отрицаніи, съ котораго начинается философія Джоберти, т.-е. при отрицаніи всей новой философіи, по крайней мѣрѣ, въ ея главныхъ и наиболѣе крупныхъ представителяхъ, важно съ самаго начала установить, какъ понималъ свою задачу Джоберти: какъ созданіе совершенно новой науки, до него не существовавшей и съ нимъ впервые рождающейся на свѣтъ, или же какъ возстановленіе стариннѣйшихъ фило-

-софскихъ традицій и возобновленіе науки столь же древней, какъ древнѣй самъ міръ ¹⁾).

Если бы онъ понималъ свою задачу въ первомъ смыслѣ,—его замыселъ ничѣмъ бы не отличался отъ замысла Декарта. Онъ могъ бы дать болѣе совершенную философію, чѣмъ философія Декарта, но въ существѣ своемъ, по духу, по устремленію, его философія была бы *картезіанской*. Между тѣмъ Джоверти отрицаетъ въ картезіанствѣ не его несовершенныя формы, не его случайныя ошибки и заблужденія, а самую его сущность, самое намѣреніе и самое заданіе сызнава строить то, что создавалось и строилось тысячелѣтія.

Самое отрицаніе картезіанскаго замысла вытекало у Джоверти изъ живого чувствованія тѣхъ огромныхъ традицій и тѣхъ откровеній философской мысли, которыя были совершенно мертвы для Декарта и оставались для него закрытыми либо потому, что онъ ихъ не зналъ, либо потому, что онъ ихъ не понималъ. Я имѣю въ виду традиціи *платонизма*. Для Джоверти ученіе Платона объ идеяхъ было не историческимъ только фактомъ, а самую живую философскую дѣйствительностью, совершенно актуальною и современною,—болѣе современною, чѣмъ вся новая философія. Дѣло Декарта представлялось ему не революціей, открывающей новые пути, а малодушной реакціей и жалкой попыткой свернуть въ сторону отъ большого «царскаго» пути вселенскихъ традицій только для того, чтобы по своему заблуждаться и по своему ошибаться. Поэтому въ новой философіи Джоверти положительно отмѣчаетъ лишь тѣхъ философовъ, чрезъ которыхъ, по его мнѣнію, проходитъ живая нить платоническихъ традицій, т.-е. Мальбранша, Джердиля, Лейбница, Вико.

Съ виду выходитъ, что философія Джоверти имѣетъ реставраціонный характеръ. Онъ какъ бы хочетъ возстановить то, что нарушила новая философія. На самомъ же дѣлѣ его отрицаніе ложнаго принципа новой философіи является не реставраціонной попыткой, не отрицаніемъ отрицанія, не возвращеніемъ къ какой-нибудь опредѣленной эпохѣ въ философіи прошлыхъ временъ, а дѣломъ творческимъ и созидательнымъ, дѣломъ новымъ и устремленнымъ впередъ, и въ то же время

1) Introduzione allo studio della filosofia, Napoli, 1846, II, 107.

дѣломъ, находящимся въ живой связи съ міровою преемственностью общечеловѣческой философіи. Джоберти видѣлъ и проищательно описалъ паденіе истиннаго умозрѣнія въ новое время. Объектъ этого умозрѣнія — сухая Идея или идея Сущаго — постепенно исчезаетъ съ поля разсмотрѣнія и изслѣдованія новой философіи. Но ограничиться простымъ возвращеніемъ къ старымъ античнымъ и средневѣковымъ формамъ ученія объ Идеѣ Джоберти не могъ и не хотѣлъ. У него былъ гораздо болѣе честолюбивый замыселъ: онъ хотѣлъ не просто возродить платонизмъ, а усовершенить и закончить его, облечь его въ новыя «научныя» одѣянія и дать ему строгую и математически точную форму очевидныхъ и первыхъ основоположеній во всей совокупности человѣческаго знанія. При этомъ важно отмѣтить, что самъ Джоберти чувствовалъ себя въ живой стихіи платоническаго умозрѣнія не потому, что онъ изучалъ Вико или Мальбранша, а потому, что христіанство онъ ошущалъ, какъ ученіе чисто онтологическое, сплошь состоящее изъ истиннаго умопостигаемаго характера.

«Христіанство, — говоритъ онъ, — до всецѣлости оживотворяя Идею, обновило также и методъ и зажгло въ людяхъ пламя онтологическаго дарованія, которое есть настоящая способность къ идеальному. Если разобрать всѣ моменты евангельской проповѣди, то можно увидѣть, что всѣ они исходятъ изъ какой-нибудь онтологической истины и спускаются къ фактамъ, а никакъ не наоборотъ, и съ поразительностью заставляютъ сообразовать порядокъ знанія съ порядкомъ дѣйствительности... Въ силу этого онтологическаго духа христіанская философія въ Августинѣ, Бонавентурѣ, Ѳомѣ Аквинскомъ, Лейбницѣ и Вико достигаетъ вершинъ метафизики и очищаетъ отъ пантеистическаго тумана древнія и почтенныя преданія пелазговъ и восточныхъ народовъ»¹⁾.

Въ настоящее время «философія умерла, или, лучше сказать, истинную философію можно найти лишь въ религіи. Ее нужно искать лишь въ религіи, если только мы хотимъ воспользоваться ея свѣтомъ; ибо та философія, которую преподають въ новое время, есть пустой призракъ, обманчивая личина, томительная игра воображенія, не могущая удовлетворить мужественныхъ

¹⁾ Intr. II, 61.

душъ, привыкшихъ интересоваться лишь истиной. Но религія даетъ намъ только составныя части философіи, т.-е. начало и методъ, остальное должно быть завоевано изслѣдованіемъ и дарованіемъ. Посему, чтобы возродить философскія науки, необходимо возстановить порванную нить преемства и перестроить всю науку по христіанской Идеѣ, создавши и новые научные процессы, сообразныя съ этой Идеей¹⁾»...

III.

Какъ же возстановить Идею и какими путями создать для этого соотвѣтствующіе научныя формы и процессы?

«Тѣ,—говоритъ онъ,—кто занимались умозрѣніемъ, работали надъ двумя задачами, въ сущности сводящимися къ одной. Одни изъ нихъ искали первую идею, другіе—первую реальность. Первая идея и первая реальность есть то, отъ чего нѣкоторымъ образомъ зависятъ какъ всѣ идеи въ порядкѣ познанія, такъ и всѣ реалии въ порядкѣ дѣйствительности. Говорю: нѣкоторымъ образомъ, ибо въ вопросѣ о томъ, какой именно характеръ носитъ эта зависимость, философы разбиваются на различныя мнѣнія. Я называю Первымъ психологическимъ первую идею, и Первымъ онтологическимъ—первую реальность; но такъ какъ первая идея и первая реальность по моему мнѣнію совпадаютъ,—то двѣ первичности на самомъ дѣлѣ образуютъ одну; эту единую первичность я называю Первымъ философскимъ и рассматриваю ее какъ единственную основу и единственное начало всей дѣйствительности и всего познанія²⁾».

«Идея, выраженная Первымъ онтологическимъ, какова бы она ни была, не можетъ быть простой, не должна состоять изъ нѣсколькихъ понятій, кои не могли бы образовывать единую идею, не будучи между собой связаны и сочленены въ одинъ организмъ. И этотъ организмъ не могъ бы существовать, если бы одно изъ понятій, его образующихъ, не преимуществовало передъ другими, какъ верховное начало или логическій корень, изъ коего расчленялись бы другія понятія. Это верховное понятіе въ Первомъ онтологическомъ, предшествующее въ порядкѣ логическомъ другимъ понятіямъ въ немъ, по необходи-

¹⁾ Ibid. II, 63.

²⁾ II, 68.

мости будетъ Первымъ психологическимъ, и посему, съ этой стороны, метафизики пантеистическаго и натуралистическаго направленія принуждаемы были выходить изъ области чистой онтологіи и становиться психологами. Но, если поиски Перваго онтологическаго съ необходимостью приводятъ къ Первому психологическому, то это доказываетъ только, что обѣ первичности существенно сливаются въ одну, и что первая реальность должна совпадать съ первою идеею, а это и не можетъ быть иначе. Ибо всякая вещь есть понятіе, и всякое понятіе есть вещь; а такъ какъ намъ извѣстно, что Первое психологическое (все равно какимъ образомъ) должно произвести изъ себя всѣ наши понятія, и Первое онтологическое—всю дѣйствительность, то обѣ первичности по необходимости должны слиться и образовать единый первичный принципъ. Раздѣленіе этихъ первичностей породило психологизмъ и разрушило всю философію. Соединеніе же ихъ даетъ намъ Первое философское, представляющее изъ себя истинное безусловное, т.е. единый принципъ знанія и дѣйствительности ¹⁾».

Эту единую первичность философы понимали по-разному и познавали по-разному. Если не гнаться за полнотою,—можно сказать, что главныя пониманія и главныя наименованія единой первичности, высказанныя различными философами сводятся къ слѣдующимъ понятіямъ: Единое, Необходимое, Разумное, Умопостижаемое, Непостижимое, Благое, Безконечное, Универсальное, Безграничное, Вѣчное, Абсолютная мощь, Причина, Субстанція, свободный и чистый актъ, Безусловное, Тожественное и Сущее. Каждый, проанализировавшій тринадцать первыхъ понятій, легко можетъ увидѣть, что они не могутъ быть признаны идеологически первоначальными. «Спиноза и современные нѣмецкіе пантеисты выдвинули на первое мѣсто Субстанцію, Тожество и Безусловное. Но эти понятія вторичны, ибо таятъ въ себѣ отношенія: Субстанція подразумѣваетъ отношеніе къ свойствамъ или модусамъ, ее предполагающимъ; другія два понятія включаютъ въ себя самое идею отношенія вообще въ аспектъ лишенія... Остается, слѣдовательно, понятіе Сущаго, составляющее и Первое психологическое, а значить, и Первое философское согласно тому, что сказано нами выше ²⁾».

¹⁾ II, 68—69.

²⁾ II, 69.

Критика философiи Розмини съ очевидностью показываетъ, что Сущее, какъ самый первый и синтетическій принципъ знанiя и дѣйствительности, не можетъ быть понято, какъ возможное, т.-е. только какъ мыслимое, ибо въ такомъ случаѣ оно было бы лишь первымъ идеологическимъ. Для того, чтобы оно было и Первымъ онтологическимъ, необходимо Сущее брать не только въ его возможности и не только въ его абстрактности, но и въ его реальности и въ его конкретности. Оно должно быть не возможнымъ сущимъ, а просто Сущимъ. «Первое философское есть, такимъ образомъ, Сущее реальное, которое въ качествѣ идеи-матери и въ качествѣ первоначальной причины всѣхъ вещей соединяетъ въ себѣ особенности обѣихъ первичностей. Въ этомъ сложномъ терминѣ первое слово подчеркиваетъ идеологическую сторону, второе — онтологическую, хотя оба понятiя совершеннымъ образомъ проникаютъ другъ друга и образуютъ совершенное единство. Это единство могло быть выражено однимъ словомъ Сущее, ибо Сущее безъ дальнѣйшихъ опредѣленiй и есть сущее реальное и абсолютное, а отнюдь не возможное¹⁾».

IV.

Что же представляетъ изъ себя Первое философское, при ближайшемъ разсмотрѣнiи?

Оно есть синтезъ Идеи съ Сущимъ, или сушая идея, или просто Идея. Оно есть то, до чего добраться не могли ни Розмини въ своемъ отвлеченномъ идеологизмѣ, ни вся новая философiя въ своемъ психологизмѣ. Нападая на Розмини и въ лицѣ его на весь новоевропейскiй психологизмъ, Джоберти писалъ: «Истинная наука подобна настоящей цѣпи, имѣющей неопредѣлимое значенiе и въ практической жизни, ибо при помощи нея человѣческое искусство можетъ приподнять весь мiръ. Но для этого требуется, чтобы первое звено этой цѣпи было твердо и крѣпко къ чему-нибудь прикрѣплено, ибо цѣпь безъ зацѣпки похожа на рычагъ безъ точки опоры, и становится совершенно бесполезной... Поэтому, знаете, гдѣ должно быть укрѣплено первое звено познавательной цѣпи? Либо на небѣ, либо нигдѣ²⁾». Религиозный терминъ неба въ переводѣ

1) II, 76.

2) Errori I, 56.

на философскій языкъ означаетъ Сущее; поэтому, послѣдняя фраза Джоберти равносильна дилеммѣ: либо познаніе совсѣмъ невозможно, либо оно должно корениться въ Сущемъ. Эту самую мысль онъ выражаетъ древнимъ итальянскимъ изрѣченіемъ: *Ab Iove principium* ¹⁾).

Первое сверхпсихологическое звено знанія должно быть поэтому существенно онтологическимъ, и одновременно относиться, какъ къ міру божественно сущаго, такъ и къ составу человѣческой мысли. Поэтому оно должно удовлетворить двумъ требованіямъ: требованію безусловности и сверхпсихологичности и требованію внутренней необходимости, т.-е. интуитивной ясности для человѣческой мысли. Другими словами, это звено должно быть синтезомъ логичности съ онтологичностью. Если бы оно принадлежало *только* къ міру божественно-сущаго,—оно не имѣло бы никакого отношенія къ человѣческому познанію и никакъ не могло бы быть его первымъ звеномъ. Если бы оно было даннымъ лишь одной человѣческой мысли,—оно было бы принципомъ психологистическимъ и быть Первымъ *философскимъ* никакъ не могло. Но, въ такомъ случаѣ, въ этомъ первомъ звенѣ есть различныя части, или вѣрнѣе члены, и, значитъ, его единство не можетъ быть односоставнымъ. Въ первомъ звенѣ должны быть непремѣнно три момента: первый долженъ относиться къ божественно-сущему, второй—къ человѣческой мысли, третій же—объединять ихъ въ совершенномъ единствѣ. Совершенное объединеніе двухъ моментовъ въ третьемъ дается въ сужденіи. Поэтому первое звено должно быть мыслимо, какъ особаго рода сужденіе; т.-е. Первое философское должно быть понято какъ *Идеальная формула*.

«Я называю идеальной формулой предложеніе, коимъ Идея выражается ясно, точно и просто при посредствѣ сужденія. Такъ какъ человѣкъ не можетъ мыслить иначе, какъ черезъ сужденіе,—ему не дано и Идею мыслить, не создавая сужденія, содержаніе котораго и есть идеальная формула. Послѣдняя должна состоять изъ двухъ терминовъ, связанныхъ между собой третьимъ, согласно природѣ всякаго сужденія, и не должна грѣшить ни недостаткомъ, ни излишкомъ. Она грѣшила бы недостаткомъ, если бы не содержала въ себѣ инте-

¹⁾ Ibid. I, 57.

гральные части Идей, иначе говоря, если бы всѣ понятія, имѣющіяся въ человѣческомъ духѣ, не могли быть синтетически сведены къ какой-нибудь изъ этихъ частей. Она грѣшила бы излишкомъ, если бы содержала въ себѣ что-нибудь сверхъ интегральныхъ частей, или, если бы различныя понятія, о которыхъ мы только что сказали, содержались бы одно въ другомъ ¹⁾».

Прежде, чѣмъ перейти къ отысканію идеальной формулы, не лишне сдѣлать одно разъясняющее замѣчаніе. Первое философское не можетъ быть отождествлено съ сущимъ возможнымъ Розмини по соображеніямъ общаго методологическаго характера, которыя имѣютъ опредѣляющее значеніе для всего дальнѣйшаго разсужденія. Возможное сущее коренится въ сущемъ реальномъ, которое становится отвлеченнымъ путемъ рефлексіи, мысленно отдѣляющей объективную реальность отъ понятія сущаго. «Правда, большая часть современныхъ философовъ признаетъ отвлеченнымъ понятіе чистаго бытія, т.-е. Сущаго реального; откуда и происходитъ повторяемое въ сотняхъ книгъ утвержденіе, что идея бытія есть простая отвлеченность. Это правильно, поскольку рѣчь идетъ о сущемъ возможномъ, но въ разсужденіи сущаго реального это столько же справедливо, насколько справедливо было бы сказать, что бесконечное пространство кругло или квадратно, или вообще какой-нибудь другой формы, ибо Сущее въ себѣ самомъ есть начало всего и источникъ столько же конкретнаго, сколько и абстрактнаго. Современная логика очень боится превращать отвлеченныя понятія въ конкретныя вещи и на это имѣетъ свои основанія; но зато она не думаетъ о превращеніи конкретныхъ вещей въ отвлеченныя понятія, что составляетъ большое преступленіе, тѣмъ болѣе важное, что оно обыкновенно предшествуетъ первому недостатку, ибо истина первичная, будучи сама въ себѣ конкретной, хотя и содержитъ по отношенію къ нашему духу сѣмена отвлеченныхъ понятій, обязываетъ насъ превращать конкретныя вещи въ отвлеченныя, для того, чтобы мы были въ состояніи потомъ отъ абстракцій переходить къ конкрету. Посему, когда приступаютъ къ второму процессу послѣ перваго, сдѣланная работа зачеркивается и возстанавливается хотя отчасти первоначальное и естественное состояніе вещей. Такъ, напри-

1) Introduzione II, 67.

мѣръ, реалисты средних вѣковъ съ ихъ человѣчностью, древностью, сократичностью и другими подобными тонкостями, старались, по крайней мѣрѣ, возстановить реальность Сущаго, разрушенную перипатетическими абстракціями номинализма, хотя предпріятіе ихъ заслуживаетъ похвалы скорѣе за свою идею, чѣмъ за исполненіе. Слѣдовательно, превращать конкретныя вещи въ абстракціи всегда и со всѣхъ сторонъ плохо; ибо тѣмъ самымъ разрушается первоначальная истина; тогда какъ обратный процессъ есть зло, могущее обернуться добромъ, если только при этомъ возстановляется хотя бы отчасти истина, разрушенная первымъ процессомъ ¹⁾).

Эти слова очень характерны для Джоберти. Всю его философію можно охарактеризовать какъ мощную и въ значительной мѣрѣ удавшуюся попытку систематически, восходя къ первымъ началамъ знанія, пойти противъ традицій, установившихся со времени средневѣковаго номинализма и, во-первыхъ, утвердить правильныя отношенія между конкретнымъ и абстрактнымъ въ основной интуиціи сущаго, во-вторыхъ, утвердить значеніе начала конкретности и интуиціи, съ нимъ связанной, во всѣхъ процессахъ мысли, обычно признаваемыхъ сплошь отвлеченными. Это стремленіе находить полную опредѣленность въ дальнѣйшихъ словахъ:

«Человѣческое мышленіе есть постоянное чередованіе синтеза и анализа, и рефлексія занята непрерывно то процессами отвлеченія, то процессами конкретизаціи. Отъ того, хорошо или плохо производятся, чередуются и сочетаются эти процессы, зависитъ доброкачественность или негодность научнаго метода. Нужно различать два вида отвлеченія и конструирования понятій: одинъ—законный и естественный, другой—незаконный и противоестественный. Плохое отвлеченіе состоитъ въ разъединеніи элементовъ, составляющихъ цѣлое, и въ разложеніи естественнаго синтеза вещей. Рядомъ съ нимъ находится плохое конструированіе понятій, которое соединяетъ несходяшіеся другъ съ другомъ элементы, свершаетъ мысленный синтезъ, противный синтезу реальному, и порождаетъ поистинѣ фантастическія иллюзіи, подобныя Майѣ индійскихъ школъ. Отвлеченіе законное разлагаетъ мнимые и иллюзорные синтезы и раз-

¹⁾ П, 78.

личаетъ несоединимые элементы, въ нихъ ложно объединенные. Наконецъ, правильный синтезъ соединяетъ сходящіеся элементы и восстанавливаетъ, вѣрнѣе, воспринимаетъ реальный синтезъ Идеи съ природой. Другими словами, отвлеченіе, отдѣляющее Сущее и Единое отъ существующаго и множественнаго и разрушающее фантазму ихъ тождества, а также конструированіе, приводящее идеальную сторону познанія въ послушаніе Сущему, а чувственную—въ послушаніе идеальной сторонѣ,—оба суть процессы законные и доброкачественные. Ибо въ этомъ случаѣ ложное отвлеченіе замѣняется истиннымъ конкретомъ тѣмъ, что ложный конкретъ превращается въ истинную абстракцію¹⁾».

V.

Для того, чтобы опредѣлить полностью идеальную формулу, необходимо обозначить съ точностью всѣ три момента сужденія, т.-е. подлежащее, сказуемое и связку, и показать, что найденныя понятія составляютъ самораскрытіе единой Идеи, внутренне ихъ объединяющей и связующей въ идеальный организмъ.

Первое философское, какъ Сущее реальное, должно быть исходнымъ началомъ идеальной формулы. Ибо Первое философское, будучи единымъ и первымъ началомъ знанія и дѣйствительности, не можетъ не быть началомъ того принципа, который по замыслу долженъ быть идеальной первоосновой человѣческаго мышленія. Другими словами, идеальная формула есть не что иное, какъ полное выраженіе Перваго философскаго. Она есть само Первое философское; но въ выраженномъ, въ раскрытомъ и въ законченномъ видѣ. Этимъ самымъ понятіе реального Сущаго, какъ Перваго философскаго, становится организующимъ центромъ формулы; и сама формула должна быть такимъ соединеніемъ трехъ моментовъ сужденія, въ коемъ реальное Сущее охватывается человѣческой мыслью органически, цѣлостно и всесторонне.

Но само Первое философское содержитъ въ себѣ сужденіе. Сказать: реальное Сущее, это все равно, что сказать: Сущее есть. «Невозможно, чтобы духъ имѣлъ интуицію Сущаго безъ того, чтобы онъ говорилъ: сущее есть; ибо въ противномъ случаѣ бытіе было бы ничѣмъ, и Сущее реальное не было бы

1) II, 78.

реальнымъ, что противорѣчиво. Кромѣ того, реальность Сущаго предстаётъ духу не какъ нѣчто случайное и относительное, не какъ то, что можетъ и не быть, а наоборотъ, какъ нѣчто необходимое, безусловное, какъ то, отрицаніе чего немислимо, не только неосуществимо. Въ самомъ дѣлѣ, человѣкъ не можетъ мыслить полнаго «ничто», и эта невозможность относится не только къ субъекту и происходитъ не только отъ противорѣчивости мысли безъ какого бы то ни было мысленнаго термина, но и носить объективный характеръ, потому что духъ познаетъ, что ничто не только не мыслимо, но и невозможно въ себѣ самомъ. Вслѣдствіе чего сужденіе, о коемъ идетъ рѣчь, означаетъ: *Сущее есть необходимо*, при чемъ нужно замѣтить, что понятіе, выраженное въ послѣднемъ словѣ, всего лишь разъясняетъ особенность, свойственную самому Сущему, какъ Сущему. И если часто бываетъ нужно отмѣчать эту особенность отдѣльнымъ словомъ, именуя Сущее необходимымъ, то это происходитъ только потому, что, какъ будетъ показано дальше, понятіемъ Сущаго въ обычномъ языкѣ злоупотребляютъ и можно породить недоразумѣніе, употребляя его безъ дальнѣйшихъ опредѣленій¹⁾»).

Что же это за сужденіе, содержащееся въ Первомъ философскомъ, и въ какомъ отношеніи оно находится къ идеальной формулѣ? Прежде всего нужно подчеркнуть, что сужденіе это совсѣмъ особенное и исключительное. Его меньше всего можно мыслить по типу обычныхъ человѣческихъ сужденій. «Сужденіе: *Сущее есть необходимо*, содержащееся въ первоначальной интуиціи, не произносится духомъ съ той произвольностью и свободой, съ какою произносятся другія сужденія. Въ этомъ случаѣ духъ не судья, а простой свидѣтель и воспріемникъ сужденія, которое исходитъ не отъ него. Въ самомъ дѣлѣ, если бы духъ былъ опредѣлителемъ, а не простымъ созерцателемъ,— первое сужденіе, основа всякой достовѣрности и всякаго другаго сужденія, было бы субъективнымъ, и скептицизмъ сталъ бы неизбежностью. Авторъ первоначальнаго сужденія, выслушиваемаго духомъ въ актѣ непосредственной интуиціи, есть само Сущее, которое, полагая себя передъ нашимъ разумомъ, говоритъ: Я есмь необходимо. Это объективное слово, въ коемъ

¹⁾ II, 78—79.

лежить основаніе всякой очевидности и достовѣрности, придать къ духу, благодаря дѣятельности самого интеллигибельнаго начала, т.е. Сущаго въ Его безусловной идеальности ¹⁾».

«Въ самомъ дѣлѣ, Сущее открываетъ Себя Самого и возвѣщаетъ свою реальность нашей мысли чрезъ умопостигаемость, соприродную Его сущности и необходимую для дѣятельности мыслительныхъ способностей въ каждомъ сотворенномъ духѣ. Интуиція получаетъ идею Сущаго отъ его умопостигаемости и тѣмъ самымъ конституируется, какъ интуиція; и такъ какъ Сущее и есть сама умопостигаемость, оно понимается нами, поскольку полагаетъ Себя, и полагаетъ Себя, поскольку понимается нами; идеальность и дѣйствительность отождествляются между собой. Духъ, какъ субъектъ интуиціи, созерцая Сущее какъ свой объектъ, созерцаетъ и свою автономію, но не утверждаетъ объекта съ той опредѣленностью и съ той активностью, какія свойственны другимъ сужденіямъ; ибо, такъ какъ духъ познаетъ его тѣмъ самымъ актомъ, въ коемъ заложена сущность интуитивнаго воспріятія, утверженіе, получающееся въ результатѣ, исходитъ не изъ интуиціи, а изъ самого объекта, т.е. изъ Сущаго. Правда, когда мысль обращается на себя самое, и первичная интуиція входитъ въ область рефлексіи, человѣкъ говоритъ себѣ, а потомъ и другимъ: *Сущее есть*, но это сужденіе рефлексивное, а не интуитивное. Сужденіе рефлексивное произвольно, субъективно и есть нѣчто человѣческое. Тѣмъ не менѣе оно законно и имѣетъ объективную цѣнность, ибо оно есть простое повтореніе сужденія божественнаго, ему предшествующаго, его обосновывающаго и сообщающаго ему авторитетность. Разумъ человѣческій въ этомъ отношеніи есть, поистинѣ, разумъ Бога и потому обладаетъ авторитетностью, выше которой нѣтъ никакихъ инстанцій, *autogità senz'appello* ²⁾»).

Итакъ, сужденіе: *Сущее есть*, въ которое логически развивается Первое философское, есть сужденіе *sui generis*. Если бы оно было простымъ сужденіемъ, то интуиція Сущаго должна была бы лежать въ основѣ этого сужденія, и посему сужденіе это находилось бы въ зависимости отъ все же случайнаго и ограниченнаго факта человѣческой интуиціи. Особенность раз-

¹⁾ II, 79.

²⁾ II, 79—80.

сма­три­вае­ма­го сужде­нія, по мысли Джоберти, заклю­ча­ет­ся въ томъ, что сама интуи­ція Су­ща­го такъ, какъ ее знаетъ че­лов­чѣ­ская мысль, есть поро­жде­ніе нѣ­ко­е­го сверх­челов­чѣ­ска­го агента и есть резуль­татъ нѣ­ко­ей сверх­челов­чѣ­ской дѣ­я­тель­ности. Челов­чѣ­ская интуи­ція впер­вые создается въ моментъ, когда само Су­щее произ­но­ситъ сужде­ніе: Я есмь, и свое бытіе по­лу­ча­етъ въ выслуши­ва­ніи этого сужде­нія и въ актѣ его усво­е­нія. Та­кимъ обра­зомъ, самое бытіе че­лов­чѣ­ской интуи­ціи вы­зы­ва­ет­ся актомъ самоот­кро­ве­нія Су­ща­го, которое сво­бод­но хо­четъ, чтобы бытіе было усвоено тварью, и своимъ сужде­ніемъ: *Я есмь* вы­зы­ва­етъ че­лов­чѣ­скую интуи­цію Су­ща­го изъ небытія.

Эти утвер­жде­нія про­ник­ну­ты ду­хомъ стро­га­го он­то­ло­гизма. Су­ще­му да­ет­ся без­ус­лов­ное пер­вен­ство въ са­мыхъ пер­выхъ исто­кахъ че­лов­чѣ­ской мысли, и тѣмъ съ са­ма­го на­ча­ла отрѣ­зы­ва­ет­ся воз­мож­ность пре­вра­щать Су­щее въ мо­ментъ че­лов­чѣ­ской мысли и кон­стру­и­ро­вать Его пси­хо­ло­гиче­ски въ тер­ми­нахъ Имъ са­мимъ поро­жде­на­го мышле­нія че­лов­чѣ­ска­го.

Челов­чѣ­ская мысль толь­ко вос­про­из­во­дитъ сужде­ніе бо­же­ствен­ное и въ этомъ вос­про­из­ве­де­ніи обрѣ­та­етъ на­ча­ло сво­е­го бытія. По­э­то­му, «вос­про­из­ве­де­ніе объ­ек­тив­на­го и бо­же­ствен­на­го сужде­нія, свер­ша­е­мое ре­ф­лек­сі­ей, есть пер­вое звено фи­ло­со­фіи, по­ни­ма­е­мой какъ ис­кус­ство че­лов­чѣ­ское. Но это звено со­е­ди­на­ет­ся съ бо­же­ствен­нымъ сужде­ніемъ и отъ него по­лу­ча­етъ свою си­лу; от­ку­да слѣ­ду­етъ, что послѣд­нюю ос­но­ву фи­ло­со­фія имѣ­етъ въ от­кро­ве­ніи, и по стро­гой ло­гикѣ Богъ есть пер­вый фи­ло­со­фъ, а фи­ло­со­фія че­лов­чѣ­ская — про­дол­же­ніе и вос­про­из­ве­де­ніе фи­ло­со­фіи бо­же­ствен­ной. По­э­то­му Богъ не есть толь­ко объ­ек­тъ на­уки, но и ея субъ­ектъ, ея пер­вый На­став­никъ и На­став­никъ вся­ка­го зна­нія, по­сколь­ку Онъ умо­по­сти­га­емъ. Фи­ло­со­ф­ская ра­бо­та на­чи­на­ет­ся не въ че­лов­чѣ­къ, а въ Богѣ, не вос­хо­дитъ отъ ду­ха къ Су­ще­му, а нис­хо­дитъ отъ Су­ща­го къ ду­ху. Вотъ глу­бо­чай­шее ос­но­ва­ніе, объ­яс­ня­ю­щее истину он­то­ло­гизма и нелѣ­пость про­ти­во­по­лож­на­го мнѣ­нія. Фи­ло­со­фія, пре­жде чѣмъ стать дѣ­ломъ че­лов­чѣ­скимъ, есть со­зда­ніе бо­же­ствен­ное; въ то время, какъ пси­хо­ло­гис­ты, ли­шая фи­ло­со­фію не­бес­ной опo­ры и от­ры­вая ее отъ Су­ща­го, пре­вра­ща­ютъ ее въ про­стое издѣ­ліе че­лов­чѣ­ское, — осу­жда­ютъ ее на

горестное сомнѣніе и отводить ей ничто, какъ ея принципъ и завершеніе ¹⁾».

VI.

Второй вопросъ—каково отношеніе божественнаго сужденія къ идеальной формулѣ — удобнѣе разъяснить послѣ того, какъ опредѣлится вся формула, и тогда будетъ видно, состоитъ ли идеальная формула сама изъ болѣе первичныхъ сужденій, или же она есть переформулировка сужденія божественнаго и тождественна съ нимъ по смыслу.

До сихъ поръ опредѣлился лишь первый членъ формулы—Сущее. Для того, чтобы опредѣлить второй членъ, Джоберти всматривается въ отношеніе между сужденіемъ божественнымъ, которымъ формируется сама интуиція, и тѣмъ же сужденіемъ, воспроизведеннымъ въ человѣческой рефлексіи. Этимъ отношеніемъ намѣчаются пути для опредѣленія искомой формулы полностью.

«Между первичнымъ божественнымъ сужденіемъ и вторичнымъ сужденіемъ человѣческимъ посредствуетъ слово, благодаря которому истина интуиціи становится доступной для дискурсивной мысли, и человѣкъ получаетъ возможность воспроизвести себѣ самому и другимъ сужденіе божественное. Но слово, выражающее реальность Сущаго, было создано самимъ Сущимъ и есть второе откровеніе, или, точнѣе, откровеніе первое, облеченное въ форму Самимъ открывающимся Сущимъ. Форма же есть предположеніе, по-человѣчески выражающее божественное реченіе. Рефлексія, снабженная этимъ объективнымъ предложеніемъ, усваиваетъ соответствующее сужденіе, его себѣ повторяетъ, разъясняетъ, и съ его помощью закладываетъ основу всей науки. Изъ чего видно, что божественное сужденіе выражено столь же божественнымъ предложеніемъ, въ рефлексивномъ воспроизведеніи коего состоитъ начало человѣческой философіи, а въ уясненіи—дальнѣйшее развитіе ²⁾».

«Интуиція, рефлексія и слово, будучи коррелятивны, помогаютъ другъ другу и нуждаются другъ въ другѣ ³⁾».

Слово и даетъ намъ возможность напасть на слѣдъ искомаго понятія. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ въ первичномъ сужденіи

¹⁾ II, 80.

²⁾ II, 80.

³⁾ Discorso preliminare p. 170.

мы имѣемъ дѣло съ единымъ понятіемъ, и такъ какъ, съ другой стороны, для идеальной формулы нужны три термина, то необходимо, чтобы само первичное понятіе естественно и произвольно развертывалось въ три момента, а это развертываніе и происходитъ въ рефлексивномъ разсмотрѣніи первоначальной интуиціи, осуществляемомъ при посредствѣ слова. Поиски новаго сужденія, которое въ соединеніи съ первоначальнымъ сужденіемъ можетъ дать нужные термины, приобретаетъ характеръ гипотетичности, но съ самаго начала важно отмѣтить, что, во-первыхъ, гипотетичность эта относится лишь къ рефлексивной сторонѣ опредѣленія идеальной формулы, а не къ интуитивной, непоколебимо утвержденной на божественномъ сужденіи, во-вторыхъ, результатъ гипотетическихъ допущеній нами можетъ быть сравненъ съ исходнымъ пунктомъ и имъ провѣренъ ¹⁾).

«Языкъ указываетъ намъ слово, значеніе коего находится въ ближайшемъ родствѣ съ понятіемъ Сущаго, какъ это явствуетъ изъ самой его этимологіи. Это понятіе: *существованіе*, *esistenza*, общее всѣмъ современнымъ языкамъ, происходящимъ отъ латинскаго. Возьмемъ его гипотетически и посмотримъ, можно ли при помощи него построить искомую формулу».

«Латинское слово *exsistere* означаетъ *являться, выходить наружу, показываться* и обыкновенно употребляется въ смыслѣ раскрытія или выявленія какой-нибудь вещи, сначала скрытой, свернутой, заключенной въ другую, а потомъ показывающейся наружу... Латинское *exsistere* говоритъ о дѣйствии, благодаря коему вещь, сначала находившаяся въ возможности, начинаетъ существовать актуально ²⁾». Метафизики съ тонкими ушами всегда понимали разницу между бытіемъ и существованіемъ и то, что Декартъ обыкновенно говоритъ «*есть или существуетъ*», лишній разъ указываетъ на его философскую безпечность ³⁾. Вико, напримѣръ, съ полной ясностью устанавливаетъ значеніе разбираемаго слова. Онъ говоритъ: «*Exsistere* означаетъ *явиться у насъ, возникнуть, выйти наверхъ*. То, что возникло,

¹⁾ Errori I, 63.

²⁾ Introduz. II, 80—81.

³⁾ II, 214—215. Джоберти указываетъ часть этихъ мѣстъ. Oeuvres t. I, p. p. 163, 248, 251, 252, 254, 261, 421, 427, t. III, p. 19.

возникло изъ чего-нибудь. Слѣдовательно, признакъ возникновенія не можетъ характеризовать началъ. По этой же причинѣ не можетъ быть началомъ и то, что вышло наружу, наверхъ, ибо вышедшее наверхъ предполагаетъ нѣчто, лежащее въ основѣ, а послѣднее и характеризуетъ «начало». Поэтому о Богѣ можно сказать только, что онъ есть, а не существуетъ ¹⁾».

Но, кромѣ отношенія возможности и дѣйствительности, въ словѣ *существовать* есть еще очень важная черта. «Она состоитъ, какъ всякому видно, изъ частицы *ex* и изъ глагола *sistere*. Этотъ глаголь и ему подобные, и отъ него происходящіе означаютъ, одни въ большей степени, другіе въ меньшей, то метафизическое понятіе, которое именуется въ настоящее время субстанціей». «Слово, своею глагольною частью указуя на субстанцію, а частичкой на происхожденіе отъ нея, заключаетъ въ себѣ понятіе такой субстанціи, которая потенциально содержится въ другой, и которая, благодаря этой другой субстанціи, переходитъ въ состояніе дѣйствительнаго бытія и начинаетъ управляться сама собой». При чемъ, «частица *ex* въ подлинномъ и матеріальномъ смыслѣ означаетъ движеніе изнутри вовнѣ» и говоритъ о дѣйствиі, въ силу котораго причина производитъ слѣдствіе ²⁾».

Соединяя вмѣстѣ всѣ указанныя черты, мы можемъ сказать, что «существованіе есть собственная реальность дѣйствительной субстанціи, произведенной другою, отличною отъ нея субстанціею, раньше ее содержащею въ возможности, поскольку она (т.-е. послѣдняя субстанція) была способна ее произвести. Откуда слѣдуетъ, что идея существованія не можетъ пониматься обособленно и необходимо требуетъ другой идеи, которая относится къ ней, какъ причина къ слѣдствію. Эта послѣдняя идея-мать можетъ быть только идеею Сушаго. Духъ, рассматривая всякое существованіе, какъ произведенное, принужденъ искать причину. Но если этою причиною является другое существованіе, то, такъ какъ и это существованіе должно имѣть причину, духъ долженъ искать другую высшую причину, и это до тѣхъ поръ, пока онъ не найдетъ чистой причины, уже ни въ какомъ случаѣ не являющейся произведенною, т.-е. причину

¹⁾ Opere latine, t. I, p. 106. Intr. II, 214.

²⁾ II, 81—82.

безусловную и необходимую по своей природѣ. Процессъ безконечнаго восхожденія невозможенъ, ибо въ такомъ случаѣ мы имѣли бы безконечный рядъ слѣдствій, безъ какой бы то ни было причины, т.-е. это были бы слѣдствія, которыя не были бы слѣдствіями, ибо у нихъ не было бы причины, и которыя не могли бы быть причинами въ качествѣ слѣдствій. Значить, Сущее чистое, безусловное, необходимое есть единственная, подлинно первая причина, ибо Оно единственная вещь, сущая въ силу собственной природы и независящая ни отъ чего другого. Идея существованія, слѣдовательно, неотдѣлима отъ идеи Сущаго и представляется намъ дѣйствиємъ, причину коего является Сущее ¹⁾».

VII.

Существованіе или существующее гипотетически намѣчается какъ второй членъ формулы. Насколько удачно онъ намѣченъ, будетъ видно тогда, когда опредѣлится вся формула и когда станетъ возможнымъ сравненіе ея съ первичнымъ божественнымъ сужденіемъ. Поэтому намъ нужно перейти къ опредѣленію третьяго члена формулы для того, чтобы потомъ вернуться ко всѣмъ частнымъ вопросамъ, связаннымъ съ ея построеніемъ и къ болѣе детальному ея разсмотрѣнію.

Третій членъ опредѣляется отношеніемъ между первымъ и вторымъ членомъ. Въ самомъ дѣлѣ, если идея существованія представляется зависимою отъ идеи Сущаго, то характеръ этой зависимости остается невыясненнымъ, тѣмъ болѣе, что для полнаго уясненія отношенія между Сущимъ и существующимъ нужно знать отношеніе не только второго къ первому, но перваго ко второму.

Въ какомъ же смыслѣ существованіе можетъ быть признано порожденіемъ Сущаго? «Если разсуждать а posteriori, восходя отъ дѣйствія къ причинѣ, съ неизбежною придется заключить, что дѣйствіе въ имплицированномъ видѣ находится въ причинѣ, т.-е. существующее въ Сущемъ, и что порожденіе существующаго есть простая экспликація Сущаго. Тогда нужно будетъ отбросить твореніе и присоединиться къ ученію пантеистовъ и эманатистовъ. Ибо, къ какому же иному заключенію можно прийти, разсуждая а posteriori? Кто идетъ этимъ путемъ, тотъ

¹⁾ II, 82.

восходитъ отъ слѣдствія къ причинѣ и заключаетъ, что причина должна содержать въ себѣ слѣдствіе въ возможности, ибо слѣдствіе есть актъ, предполагающій возможность. Но причина можетъ потенциально содержать въ себѣ слѣдствія двумя способами: во-первыхъ, содержа въ себѣ самой субстанцію этого слѣдствія и имѣя возможность лишь измѣнить его форму, эксплицируя его и выводя его внѣ себя; во-вторыхъ, производя изъ ничего не только форму, но субстанцію произведенной вещи. Разсуждая а posteriori нельзя прійти къ познанію творческой силы, ибо для того, чтобы дойти до сего, нужно было бы перевести въ ничто слѣдствіе прежде, чѣмъ будетъ найдена сила, его производящая. Но, если мысленно уничтожить слѣдствіе, нельзя уже болѣе дойти до причины, ибо этимъ уничтожается основаніе, на коемъ свершается разсужденіе» 1).

«Въ самомъ дѣлѣ, мы можемъ представить себѣ процессъ разсужденія а posteriori какъ прямую, идущую отъ В къ А, причѣмъ В означаетъ идею существованія, А — идею Сущаго; прямая же линія — процессъ разсужденія. Если духъ хочетъ охватить Сущее, какъ творческую причину, необходимо, чтобы прежде чѣмъ достигнуть А, онъ уничтожилъ мысленно В, означающее существованіе, ибо то, что существуетъ, не можетъ быть сотвореннымъ, поскольку оно уже существуетъ. Но, во-первыхъ, уничтожать понятіе, коимъ движется разсужденіе, есть логическій абсурдъ; во-вторыхъ, если В уничтожить раніше достиженія А, то какимъ образомъ цѣль разсужденія можетъ быть достигнута? И нельзя сказать, что даже при мысленномъ уничтоженіи В, у насъ остается, такъ сказать, предварительное представленіе объ А, ибо при наличности такого представленія разсужденіе будетъ апіорнымъ, а не апостеріорнымъ» 2).

Поэтому, вмѣсто того, чтобы искать, какъ существующее произведено Сущимъ, необходимо установить, какъ Сущее производитъ существующее. По виду эти два способа разсмотрѣнія одинаковы, но по существу они глубоко отличны. Если, отъ существующаго къ Сущему, при строгомъ логическомъ разсужденіи, возможенъ только одинъ переходъ, а именно отождествленіе содержанія этихъ двухъ понятій по сущности, то при об-

1) П, 216.

2) П, 82—83.

ратномъ процессѣ разсужденія, отъ Сущаго къ существующему, мыслимы, допустимы и возможны иные роды отношеній, изъ коихъ наиболѣе важное и значительное—отношеніе безусловно творческаго порожденія. Въ первомъ случаѣ устанавливается тупикъ и принужденіе, ибо мысль, разсуждая а posteriori, принуждена къ концепціи, которая, быть можетъ, съ ея природой ничего общаго не имѣетъ; во-второмъ случаѣ передъ мыслью открываются болѣе широкіе горизонты и свобода выбора такихъ точекъ зрѣнія, которыя бы не уничтожали ея сущности.

Если мы будемъ итти отъ Сущаго къ существующему,—мы можемъ притти къ понятію *творческой причинности* (causalità creatrice), которая оставляетъ нетронутой связь между Сущимъ и существующимъ и въ то же самое время одухотворяетъ ее, уничтожая механическій, мертвый и бездушный характеръ обычнаго пониманія причинной зависимости ¹⁾).

«Причинность, конечно, есть связь, соединяющая два термина предложенія—порождающее съ порожденнымъ. И хотя понятію причины можно придавать различный смыслъ, ясно, что въ приложеніи къ Сущему, ее нужно брать въ смыслѣ строгомъ и безусловномъ, безъ всякихъ ограниченій,—иначе къ Сущему она приложена быть не можетъ. Но причина въ строгомъ и безусловномъ смыслѣ должна быть первой и дѣйственной, и безъ этихъ двухъ словъ не могла бы въ истинномъ смыслѣ слова быть причиной. Какъ первая, она не можетъ быть порожденіемъ предшествующей причины; какъ дѣйственная, она производитъ не только форму или модальность производимаго ею, но и всю субстанцію ихъ. Посему, если по отношенію къ производимому, какъ производимому, причина, о коей говоримъ, есть причина истинно первая, то по отношенію къ производимому, взятому какъ относительная субстанція, Первопричина должна быть и Первосубстанціею, т.-е. той основой, по сравненію съ коей произведенная субстанція можетъ быть лишь вторичной. Другими словами, Причина первая и дѣйственная должна быть творческой, ибо, не будучи творческой, она не могла бы обладать тѣми двумя свойствами. Она не была бы первой, если бы субстанціальность производимаго черпала изъ какихъ-нибудь источниковъ; она не была бы дѣйственной, если бы содержала эту

¹⁾ Errori, II, 127.

субстанціальность въ себѣ и лишь выявляла ее не творчески, а деміургически. Человѣкъ называется творчески дѣйствующимъ лишь по отношенію къ модальностямъ, а не къ субстанціямъ; впрочемъ, и по отношенію къ модальностямъ человѣкъ не творецъ въ собственномъ смыслѣ, потому что онъ дѣйствуетъ на нихъ, какъ причина вторичная, свою силу получившая отъ Причины первой. Слѣдовательно, идея творенія неотдѣлима отъ идеи причины, взятой въ безусловномъ смыслѣ. А такъ какъ идея причины составляетъ одно изъ первыхъ началъ разума, то понятіе творенія должно считаться одной изъ самыхъ первоначальныхъ и ясныхъ идей разума. И въ самомъ дѣлѣ, нельзя отдѣлить творческой актъ отъ производящей причины, ни творческую мощь отъ мощи оперативной, если причина и ея дѣйственность берутся безконечными и безусловными. А такъ какъ понятіе вторичныхъ и конечныхъ причинъ включаетъ понятіе причины первой и безконечной и есть всего лишь ея абстракція и модификація, получается, что идея творенія во всякомъ случаѣ неотдѣлима отъ идеи причинности» ¹⁾).

VIII.

Съ идеей творенія мы, съ одной стороны, получаемъ необходимое третье понятіе, безъ коего идеальная формула не можетъ быть опредѣлена съ полнотью, съ другой стороны, встрѣчаемся съ цѣлымъ рядомъ сложныхъ вопросовъ. Для того, чтобы разсужденіе развивалось съ органической постепенностью, необходимо, чтобы попутно возникающіе вопросы получали свое разрѣшеніе въ самомъ ходѣ разсужденія, сообщая ему діалектическую полноту и обогащая его конкретными деталями. И въ то же время въ постановкѣ вопросовъ долженъ быть соблюденъ порядокъ и идеальная стройность, иначе постепенность разсужденія будетъ нарушена. Прежде, чѣмъ переходить къ новымъ вопросамъ, возникающимъ въ связи съ идеей творенія, намъ нужно отвѣтить на вопросъ, уже возникшій раньше, а именно: каково отношеніе между божественнымъ сужденіемъ и идеальной формулой?

Теперь вся формула, хотя въ предварительномъ очеркѣ, передъ нами. Требуемое сравненіе можно произвести и этимъ

¹⁾ Introd. II, 83.

достигнуть новыхъ результатовъ. Ибо сравненіе съ первичнымъ божественнымъ сужденіемъ можетъ послужить прекраснымъ средствомъ для провѣрки гипотетическаго метода построенія, принятаго для опредѣленія двухъ послѣднихъ членовъ формулы.

Въ самомъ дѣлѣ, идеальная формула, состоящая изъ трехъ членовъ, согласно всему предыдущему разсужденію, получаетъ слѣдующій видъ: Сущее (первый членъ—подлежащее) творить (третій членъ—связка) существующее (второй членъ—сказуемое). Лишь первый членъ (Сущее) является въ идеальной формулѣ твердо установленнымъ, такъ какъ авторомъ сужденія, коимъ создается человѣческая интуиція Сущаго, является само Сущее. Послѣдніе два члена лишь гипотетически намѣчаются и предположительно обозначаются пунктиромъ; для того, чтобы пунктиръ сдѣлался линіею, а гипотеза—принципомъ, нужно все допущенное подвергнуть провѣркѣ, во-первыхъ, путемъ сравненія съ тѣмъ безусловно достовѣрнымъ началомъ, которое дается въ божественномъ сужденіи, во-вторыхъ, путемъ приложенія идеальной формулы, какъ рабочей гипотезы, къ цѣлому ряду основныхъ вопросовъ гносеологии и онтологіи. Въ первомъ случаѣ мы будемъ имѣть провѣрку внутренней содержательности и внутренняго смысла построенной формулы; во-второмъ, будетъ испытана ея приложимость и годность при разрѣшеніи труднѣйшихъ проблемъ человѣческаго мышленія.

Сравненіе идеальной формулы съ первичнымъ божественнымъ сужденіемъ отвѣчаетъ на первый вопросъ. Изъ простаго сопоставленія первичнаго сужденія *Сущее есть* и идеальной формулы *Сущее творить существующее* явствуетъ, что они имѣютъ общимъ центральное понятіе Сущаго. Для того, чтобы сопоставленіе провести со всей строгостью, необходимо отмѣтить, что въ первичномъ сужденіи Сущее является авторомъ, т.-е. субъектомъ, въ идеальной же формулѣ субъектомъ является человѣческое мышленіе, а Сущее—объектомъ его. Поэтому Сущее въ первомъ случаѣ гораздо болѣе содержательно и значительно. Сущее идеальной формулы содержится и безъ остатка включается въ Сущемъ божественнаго сужденія, потому что оно есть Сущее человѣческой интуиціи, а не Сущее, полагающее и творчески создающее эту интуицію. Графически это можно было бы изобразить, какъ два круга, изъ коихъ меньшій, обознача-

юцій Сущее формулы, содержится въ большемъ кругѣ, обозначающемъ Сущее первичнаго сужденія.

Это различіе очень важно потому, что оно даетъ возможность произвести правильное сопоставленіе того, что, повидимому, не совпадаетъ въ первичномъ сужденіи и въ идеальной формулѣ. «Излишекъ» Сущаго въ первичномъ сужденіи по сравненію съ Сущимъ идеальной формулы нужно сопоставить съ тѣми новыми членами идеальнаго организма, которые представляютъ «излишекъ» формулы по сравненію съ первичнымъ сужденіемъ. И вотъ, оказывается, что оба эти излишка совпадаютъ и образуютъ совершенное единство, какъ только сопоставленіе произведено.

Въ самомъ дѣлѣ, божественное сужденіе *Сущее есть* только по видимости состоитъ изъ двухъ членовъ: Сущаго и утвержденія его бытія. Въ дѣйствительности же оно состоитъ изъ трехъ членовъ, а не изъ двухъ. Сужденіе *Сущее есть* Сущее произносить, по мысли Джоберти, не для себя, а для другого. Этимъ сужденіемъ Сущее открываетъ себя человѣческой интуиціи, которая выслушиваетъ это сужденіе и въ актѣ его усвоенія получаетъ свое бытіе. Такимъ образомъ, въ этомъ сужденіи скрыто присутствуетъ человѣческая интуиція, которая, будучи произведенной Сущимъ, должна быть отнесена въ разрядъ происшедшаго изъ Сущаго, ex Ente, т. е. существующаго или esistente. Другими словами, второй членъ формулы виртуально содержится въ божественномъ сужденіи и идеальная формула, ничего не привнося въ содержаніе божественнаго сужденія, лишь словесно раскрываетъ его, обозначая уже логически данныя въ немъ опредѣленія. Это станетъ окончательно яснымъ, если мы обратимъ вниманіе на соотношеніе между Сущимъ и человѣческою интуиціею въ божественномъ сужденіи. Сущее, произнося свое сужденіе, свершаетъ актъ откровенія, при чемъ субъектъ откровенія, или то, чему откровеніе совершается, т. е. человѣческая интуиція, вызывается сущимъ изъ абсолютнаго небытія и впервые создается въ актѣ самооткровенія Сущаго и для него. Другими словами, единственная и подлинная связь между Сущимъ и интуиціею, постигающей его въ моментъ своего рожденія и этимъ постиженіемъ рождающейся, состоитъ въ абсолютно творческомъ актѣ созиданія Сущимъ интуиціи изъ ничего. Но въ такомъ случаѣ, между

божественнымъ сужденіемъ и идеальной формулой можно установить не только трехчленный параллелизмъ, но и совершенное смысловое тождество. Откровеніе божественнаго бытія въ сужденіи, лишь выслушиваемомъ человѣческой интуиціей и въ этомъ выслушиваніи получающемъ свое *существованіе*, цѣлостно охватывается идеальной формулой: *Сущее творитъ существующее*. «Излишекъ» Сушаго въ сужденіи словесно раскрывается въ «излишкѣ» расчлененности идеальной формулы и оказывается, что божественное сужденіе есть стянутая, имплицированная идеальная формула, идеальная же формула — развернутое и эксплицированное божественное сужденіе. Меньшій кругъ формулы плюс тѣ отрѣзки большаго круга, которыми формула превосходитъ сужденіе, не выходя за его границы, даетъ въ точности большій кругъ божественнаго сужденія. Сужденіе: *Сущее есть* въ процессѣ творческаго созиданія той интуиціи, которой Сущее открывается, для интуиціи должно звучать: *Сущее творитъ существующее*, ибо лишь этой формулой словесно и мысленно запечатлѣвается самый процессъ созиданія человѣческой интуиціи божественнымъ сужденіемъ.

Выходитъ, такимъ образомъ, что гипотетически намѣченные послѣдніе два члена идеальной формулы въ совершенствѣ выдерживаютъ провѣрку, оказываясь по смыслу не выходящими за предѣлы подразумеваемаго содержанія первичнаго божественнаго сужденія. Благодаря этой провѣркѣ, къ сожалѣнію, лишь намѣченной Джоберти, идеальная формула возводится на высоту принципа, и та гипотетичность, съ которою она опредѣлялась, относится не къ ея идеальному смыслу, а лишь къ процессу подхода къ ней, а такъ какъ подходъ оказался вѣренъ и въ точности отвѣтилъ требованіямъ, вытекающимъ изъ первичнаго божественнаго сужденія, то гипотетичность идеальной формулы совсѣмъ исчезаетъ.

IX.

Прежде, чѣмъ перейти къ разсмотрѣнію нѣкоторыхъ основныхъ вопросовъ гносеологии и онтологіи на основѣ достигнутыхъ результатовъ, необходимо разобраться въ вопросахъ, связанныхъ съ *идеей творенія*, замкнувшей опредѣленіе идеальной формулы и сообщающей ей чрезвычайно важныя черты.

Джоберти только-что назвалъ «понятіе творенія одной изъ

самыхъ первоначальныхъ и ясныхъ идей челоѣческаго духа». Это требуетъ разъясненія. Онъ прекрасно знаетъ, что обычное мнѣніе прямо противоположно. И если онъ говоритъ объ ясности понятія творенія,—на это у него есть свои глубокія основанія.

„Быть можетъ мнѣ скажутъ,—говоритъ онъ,—что, съ одной стороны, философы и богословы, допускающіе идею творенія, считаютъ ее за высочайшую тайну и за непостижимый догматъ, и что съ другой стороны всѣ древніе философы не знали этой идеи, а многіе изъ новѣйшихъ рѣшительно ее отвергали. Кромѣ того, если бы твореніе было рационально показуемо и очевидно, пантеизмъ не могъ бы во всѣ времена вводить въ искушеніе самые глубокіе и пронизательные умы и не возвращался бы постоянно, какъ предметъ споровъ, въ философскія школы, ибо ученіе это должно нравиться многимъ именно потому, что горделиво обѣщаетъ объяснить фактъ всеобщаго существованія, не прибѣгая къ творенію.

«Я отвѣчаю на это: понятіе творенія не яснѣе и не темнѣе всѣхъ другихъ понятій, принадлежащихъ къ идеальной формулѣ. Всякое понятіе имѣетъ два лика, одинъ постижимый, другой непостижимый, и можетъ быть сравнено съ свѣтлою точкой, свѣтящей посреди темноты и заставляющей насъ допустить темноту, которая ее окружаетъ. Ясное предполагаетъ темное, и, наоборотъ, темное нельзя воспринимать безъ помощи яснаго. Но вѣдь темное въ идеѣ есть то, что въ ней непостижимо, а непостижимое встрѣчается во всѣхъ сферахъ идеальнаго міра и столько же присутствуетъ въ понятіи Сущаго, сколько и въ понятіи творческаго акта. И такъ какъ понятіе Сущаго есть корень и начало всѣхъ другихъ идеальныхъ понятій, и, такимъ образомъ, непроницаемость Сущаго есть корень и начало всѣхъ другихъ непроницаемостей, отчего мы для выраженія сверхмысленнаго элемента пользуемся словомъ *сущность*. Твореніе, понимаемое какъ связь между безусловной причиной и ея дѣйствіемъ, есть яснѣйшая идея, и, по крайней мѣрѣ, настолько же ясная, насколько ясна причинность вообще; ибо причина не можетъ не быть творческою, если она только не ограничена, т. е. если она берется какъ просто и абсолютно причина. Но вѣдь причина есть Сущее, взятое въ отношеніи къ дѣйствію, или Сущее, какъ дѣйствующее и производящее, изъ чего слѣдуетъ,

что если сущность не проникаема сама въ себѣ, то темною должна оставаться и сущность причины, а слѣдовательно и сущность производящаго акта (*dell'atto causante*), т.-е. творенія, такъ какъ актъ Сущаго происходитъ изъ его сущности. Непостижимость творенія основывается на непостижимости Сущаго и воспроизводитъ Его непроницаемость; и мы не можемъ понять, какъ можно, что нибудь создать изъ ничего, потому что мы не проникаемъ въ сущность Сущаго и во внутреннй характеръ его дѣйствій»¹⁾.

Въ этихъ словахъ Джоберти кратко излагаетъ доктрину, развитую имъ въ другомъ мѣстѣ болѣе подробно и основательно. Намъ нужно хотя бы въ краткихъ чертахъ познакомиться съ этой доктриной для того, чтобы ученіе объ идеальной формулѣ стало вполне яснымъ и прозрачнымъ.

Непостижимость божественнаго акта творенія есть только одна изъ многихъ непостижимостей, и всѣ эти непостижимости для Джоберти не нагроможденіе какихъ-то антифилософскихъ моментовъ, а нѣкоторая связанная система свойствъ Сущаго и существующаго, координированная съ основными чертами нашихъ познавательныхъ способностей. Непостижимость сопутствуетъ всѣмъ операціямъ нашего разума и встрѣчаетъ насъ загадочною темнотою не только въ послѣднихъ вопросахъ и въ конечныхъ проблемахъ философіи, но и рѣшительно на каждомъ объектѣ и въ каждомъ моментѣ нашего разума. Если изслѣдовать систематически связь постижимаго съ непостижимымъ и естественнаго съ сверхъестественнымъ во всей совокупности человѣческой мысли, тогда долженъ исчезнуть ложный страхъ передъ непостижимыми сторонами Сущаго и существующаго, страхъ, старательно культивированный просвѣтительной философіей XVIII вѣка, и мы должны будемъ признать, что философія столько же интересуется рациональнымъ, сколько и иррациональнымъ, и что она можетъ достигнуть полнаго безпристрастія и цѣлостности лишь въ томъ случаѣ, если она не будетъ жертвовать иррациональнымъ во имя рациональнаго (и обратно), и во имя ясной стороны познанія не будетъ игнорировать стороны темной и непостижимой.

«Всепознаваемое, — говоритъ Джоберти, — проникнуто принципомъ двойственности, ибо мы не можемъ мыслить ни объ одномъ

1) И, 83—84.

предметъ безъ того, чтобы съ нимъ не соединялось познаніе другого предмета, связаннаго съ первымъ и ему соотносительнаго; напр., идея Бога включаетъ въ себя идею міра и съ понятіемъ міра связана идея Бога ¹⁾).

Этотъ принципъ двойственности, начинаясь въ понятіи Бога, бесконечно повторяется въ мельчайшихъ частицахъ, просвѣчиваетъ явно черезъ всѣ области природнаго бытія. Ограничиваясь одной философіей, мы можемъ сказать, что Сущему безусловному, напримѣръ, соотвѣтствуетъ случайно существующее; вѣчности—время, безграничности—пространство; причинѣ—дѣйствіе; субстанціи—качество, духу—тѣло; разуму—чувственность; свободѣ—необходимость; добродѣтели—блаженство и т. д. ²⁾).

«Всякая двойственность, сводясь къ единству, требуетъ связи между двумя терминами, изъ коихъ она состоитъ, и въ воспріятіи этой связи состоитъ сущность мыслительнаго акта, т.-е. сужденія. Но насколько ясна сама связь, настолько же характеръ ея остается скрытымъ и непроницаемымъ» ³⁾. «Эта тайна связей простирается столь далеко, сколько и двойственность вещей, и такъ какъ двойственность есть универсальный законъ, охватывающій все существующее и все познаваемое, и такъ какъ существенный актъ мысли, т.-е. сужденіе, можетъ направляться лишь на осуществленіе этого закона, то отсюда слѣдуетъ, что универсальная таинственность исполняетъ всю природу, и что актъ сужденія, источникъ всяческой очевидности, есть въ то же самое время причина всяческой темноты. Но человѣческій духъ стремится къ бесконечному знанію и порывается къ непостижимому, и прибѣгаетъ къ вѣрѣ въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ нѣтъ мѣста пониманію, и хочетъ, чтобы мысли его было доступно все бытіе и всяческое бытіе. Подвинутый этимъ стремленіемъ и изъ гордости или по легкомыслію не зная о своихъ границахъ, духъ человѣческій пытается ихъ перейти; но не будучи въ силахъ итти противъ природы и проникнуть во внутренній разумъ той таинственной связи, отрицаетъ и опровергаетъ ее» ⁴⁾).

Ложныя системы философій обыкновенно либо стараются совсѣмъ уничтожить одинъ изъ терминовъ двойственности, либо

¹⁾ Teorica del sovranaturale. Napoli, 1859. p. 8.

²⁾ Ibid. 9.

³⁾ Ibid. 10—11.

⁴⁾ Ibid. 11.

отождествляютъ ихъ и отождествленіемъ этимъ сводятъ ихъ къ дурному единству, которое искажаетъ ихъ подлинный характеръ. Такъ, на примѣръ, сенсуализмъ отрицаетъ сверхчувственный разумъ, матеріализмъ—духъ, идеализмъ—матерію, фатализмъ—свободу, эгоистическія системы морали—добродѣтель и т. д. Съ другой стороны у философовъ обнаруживается тенденція объединять систематически свои понятія и навязывать вещамъ искусственныя единства, или «ложные синтезы». Такъ, на примѣръ, поспѣшное объединеніе постижимаго съ непостижимымъ и природнаго съ сверхприроднымъ даетъ въ результатъ ложный натуралистическій синтезъ или крайній рационализмъ, или по противоположности — теософизмъ¹⁾. Сведеніе къ ложному единству бытія и существованія, необходимаго и случайнаго, Творца и твари приводитъ къ ложному пантеистическому синтезу, а объединеніе душевнаго и физическаго,—либо къ идеализму, либо къ матеріализму, въ зависимости отъ того, что кладется въ основу производимаго отождествленія.

«Каждый изъ этихъ трехъ общаишихъ синтезовъ влечетъ за собою множество частныхъ синтезовъ, столь же противорѣчивыхъ и столь же недостаточныхъ. Такъ, первый синтезъ Сущаго постижимаго съ непостижимымъ включаетъ въ себѣ смѣшеніе разума и откровенія, природы и благодати, цивилизаци и религіи, рациональныхъ догматовъ и таинствъ, фактовъ естественныхъ и чудесъ, философіи и богословія, государства и церкви, прогресса культурнаго и прогресса религіознаго. Второй синтезъ Сущаго съ существующимъ производитъ смѣшеніе субстанціи и ея модусовъ, единаго и многаго, безконечнаго и конечнаго, культа и искусства, богословія и космологіи и т. д. Наконецъ, третій синтезъ душевнаго и физическаго существованія смѣшиваетъ рефлексію и вниманіе, созерцаніе и рефлексію, разумъ и чувственность, свободу и необходимость, психологію и фізіологію, счастье и удовольствіе, красоту и полезность, искусство и промышленность и т. д.»²⁾

Х.

Принципъ двойственности, охватывающій и Сущее и существующее, имѣетъ соотвѣтствующій коррелятъ въ нашихъ познава-

¹⁾ Ibid. 217.

²⁾ Ibid. 218.

тельныхъ способностяхъ; вѣрнѣе наши двойственныя представленія о Сущемъ и существующемъ коренятся въ нашемъ разумѣ. «Наша познавательная способность не проста, а состоитъ изъ двухъ параллельныхъ силъ, первичныхъ, нераздѣльно дѣйствующихъ и въ то же время различныхъ и различимыхъ» 1).

Первая изъ этихъ силъ не возбуждаетъ особенныхъ вопросовъ. Это—чувственность, или способность къ чувственнымъ впечатлѣніямъ. Чувственные впечатлѣнія бываютъ двухъ родовъ:—внутреннія и внѣшнія. Общее между ними то, что и тѣ и другія представляются модификаціею нашей души 2). При чемъ всякое внѣшнее чувственное впечатлѣніе является въ то же самое время и внутреннимъ и обратно. «Мы не можемъ углубиться въ себя настолько, чтобы въ самой глубинѣ самихъ себя не найти внѣшній міръ, точно такъ же, какъ мы не въ состояніи такъ погрузиться во внѣшній міръ, чтобы духъ нашъ совсѣмъ оставилъ скрытыя глубины своей собственной природы» 3). Внѣшнія впечатлѣнія, во-первыхъ, поверхностны, во-вторыхъ, не говорятъ ни о какомъ существованіи. Поэтому нельзя, напримѣръ, сказать, чтобы цвѣтъ, какъ таковой, сообщалъ намъ какое-нибудь познаніе. Цвѣтъ *понимается* нами лишь въ томъ случаѣ, если онъ относится къ какой нибудь субстанціи, которая, освѣщая темноту ощущенія и дѣлая его реальнымъ, тѣмъ самымъ является моментомъ сверхчувственнымъ. Взятое въ себѣ самое ощущение и непроницаемое и несуществующее 4).

Это самое показываетъ, что ощущенія не имѣютъ въ себѣ основы своего собственного существованія и лишены свѣта, который дѣлаетъ ихъ постижимыми. Поэтому всякій чувственный моментъ сопровождается въ познаніи моментомъ интеллектуальнымъ, и только благодаря послѣднему открывается нашему духу и становится для него существующимъ внутри или внѣ его. «Соединеніе этихъ двухъ элементовъ таково, что ни идеальный моментъ не помѣщается въ чувственномъ, ни чувственный—въ

1) Ibid. 32.

2) Ibid. 33.

3) Ibid. 35.

4) Ibid. 34. Тоже: *Teorica dalla mente umana* p. 23. Такъ какъ послѣднее сочиненіе стало писаться въ срединѣ 40-хъ годовъ, то совпаденія съ первымъ сочиненіемъ лишній разъ доказываютъ устойчивость основныхъ мыслей Джоберти.

идеальномъ, хотя чувственный моментъ обосновывается и освѣщается моментомъ идеальнымъ, и обратной зависимости нѣтъ»¹⁾).

Эта двойственность перваго порядка, требующая разума для того, чтобы малѣйшее чувственное впечатлѣніе могло стать познаніемъ, углубленно повторяется въ двойственности втораго порядка, которая отмѣчается Джоберти въ свойствахъ и особенностяхъ высшаго отношенія разума къ чувственности.

Разумъ и чувственность при коренномъ различіи другъ отъ друга имѣютъ и объекты, кореннымъ образомъ различающіеся. Всякій разъ, какъ духъ человѣческій пытается одну способность направить на объекты другой способности, онъ натывается на непреоборимое препятствіе и долженъ отмѣтить себѣ, что познаніе его ограничено. Человѣку хотѣлось бы чувственно воспринимать идею и проникать разумомъ въ чувственныя воспріятія, или, по крайней мѣрѣ, обладать третью, высшею способностью, объединяющею раздѣльно функционирующіе разумъ и чувственность. И такъ какъ такой способности нѣтъ, человѣкъ приходитъ въ уныніе и ищетъ познаній, болѣе подходящихъ къ его силамъ. Отсюда и возникаетъ идея *непостижимаго и убѣжденіе*, что Сущее со всѣмъ безконечнымъ множествомъ своихъ отношеній и зависящихъ отъ него существованій безмѣрно превосходитъ познавательныя силы человѣка. При этомъ нужно замѣтить, что идея непостижимости Сущаго и ограниченности человѣческаго разума возникаетъ не въ отдѣльной дѣятельности двухъ способностей человѣка, а лишь изъ сравненія ихъ и сопоставленія. Если бы у человѣка былъ одинъ разумъ,—онъ думалъ бы, что кромѣ идей ничего не существуетъ, и онъ не могъ бы даже вообразить себѣ чувственной реальности, разъ онъ не имѣлъ бы о ней никакого идеальнаго представленія²⁾.

Ограниченность человѣческаго разума говоритъ лишь объ относительно непостижимомъ, а не объ абсолютномъ непостижимомъ. И Джоберти удивляется, что «вся исторія философіи съ Платона до Гегеля и Розмини никогда не занималась вопросомъ, не содержитъ ли въ себѣ разумъ человѣческій нѣкоего неизслѣдимаго элемента, дѣйствительность коего внѣ всякаго сомнѣнія, а также, каковы отношенія этого таинственнаго начала съ

¹⁾ Teorica del sovrannaturale. p. 36. То же Teor. d. mente umana, p.p. 24—25.

²⁾ Ibid. 37.

познавательными силами человека и съ другими душевными его способностями. Конечно, всѣ метафизики съ дарованіемъ и глубокіе умы предчувствовали и признавали таинственность разума и дѣйствительности. Но никто, насколько я знаю, не пытался психологически провѣрить самое понятіе тайны, быть можетъ, считая, что внутренняя непонятность этой идеи дѣлаетъ тщетными всякія попытки въ этомъ направленіи»¹⁾.

Совершенно въ духѣ Платона, Джоберти говоритъ: «Всякій знаетъ и считаетъ за несомнѣнное, что есть сущность вещей, или даже, что каждая вещь имѣетъ свою сущность. Нашъ разумъ, переходя отъ чувственныхъ моментовъ къ идеальнымъ и перебирая длинные ряды послѣднихъ, принужденъ, наконецъ, остановиться передъ непроницаемостью сущностей; на подобіе того, какъ если бы кто нибудь послѣ свѣтлой дороги вдругъ вверженъ былъ въ глубочайшую тьму». Понятіе сущности совсѣмъ особаго рода и всецѣло отлично отъ другихъ человѣческихъ понятій. Каждое изъ послѣднихъ въ себѣ самомъ даетъ намъ ясное и точное представленіе. Неясность и опредѣленность могутъ рождаться лишь изъ соотношенія ихъ съ другими отличными отъ нихъ понятіями. Наоборотъ, понятіе сущности есть, такъ сказать, *познаніе непознаваемо* и заключаетъ въ себѣ видимое противорѣчіе. При посредствѣ этого понятія мы познаемъ самымъ общимъ и неопредѣленнымъ образомъ, что подобно тому, какъ надъ чувственной стороной познанія возвышается сторона идеальная, такъ надъ всей идеальной стороной возвышается нѣчто, не могущее быть познаннымъ съ опредѣленностью, вслѣдствіе того, что оно не можетъ быть сведено къ чувственнымъ и идеальнымъ условіямъ нашего познанія. Это нѣчто является восполненіемъ идеи Сущаго, т.-е. тѣмъ непостижимымъ элементомъ Его, который тѣмъ не менѣе сознается нами какъ нѣчто необходимое въ конституированіи мыслимаго элемента и въ Сущемъ, и въ существующемъ»²⁾.

Что же это за способность, которою мы ухватываемъ непостижимую сущность? Это не чувственность, ибо сущность не чувственна. Это и не разумъ, направленный на постижимую реальность. Ибо сущность какъ разъ и состоитъ въ томъ, что не

¹⁾ Ibid. 38.

²⁾ Ibid. 39.

можетъ быть постигнута разумомъ, который мы имѣемъ въ настоящемъ нашемъ земномъ существованіи. «Предметъ, на который направлена изслѣдуемая способность не есть бытіе, поскольку оно постижимо и доступно разуму, а есть бытіе, поскольку оно отвлечено отъ всѣхъ условій постижимости»¹⁾.

«Поэтому постиженіе сущности есть скорѣе вѣрованіе въ нѣчто непознаваемое, чѣмъ воспріятіе ея разумомъ, и способность, производящую вѣрованіе нужно понимать скорѣе какъ инстинктъ, нежели какъ отвѣтвленіе общей способности познанія»²⁾.

«Способность, которая заставляетъ насъ вѣрить въ реальность неизвѣстныхъ сущностей я называю *сверхразумомъ* (Sovrintelligenza). Ни одинъ философъ, насколько мнѣ извѣстно, не отмѣтилъ съ отчетливостью и не проанализировалъ эту значительную и чудесную способность, поднимающую насъ выше нашей природы, составляющую вершину человѣческаго ума»³⁾.

Впрочемъ, сверхразумное въ извѣстномъ смыслѣ есть столько же вершина человѣческаго ума, сколько и его основаніе. Оно есть вершина, поскольку выше нея подняться мы никакъ не можемъ. Но оно же есть и основа, поскольку вся чувственная и вся разумная сторона познанія логически отъ него зависитъ, онтологически его предполагаетъ и существуетъ на основѣ его; такъ что отринуть его это значить открыть путь къ универсальному сомнѣнію.

Поэтому мы должны признать три класса истинъ: во-первыхъ, чувственные факты, которые въ особенномъ смыслѣ не могутъ быть признаны; во-вторыхъ, истины разумныя или рациональныя; и наконецъ, истины сверхразумныя, т.-е. сверхразумное въ общемъ родовомъ смыслѣ, которое является предметомъ естественной вѣры, и сверхразумное въ частномъ и конкретномъ смыслѣ, которое усваивается черезъ откровеніе⁴⁾.

Эти три класса истинъ или три аспекта истины находятся между собою въ самой тѣсной связи и въ глубочайшемъ единствѣ. Разрушеніе или отверженіе одного класса пагубно отражается и на другихъ. Отвергнете сверхразумное и вы незамѣтно

1) Ibid. 241—242.

2) Ibid. 39—40.

3) Ibid. 40.

4) Ibid. 242.

подорвете устои разумнаго, ибо одно съ другимъ синтетически и необходимо связано. Точно также, отвергая сверхъестественное, вы должны постепенно притти и къ отрицанію естественнаго, т.-е. естества или природы, которая столь же невозможна—безъ сверхразумнаго, сколько чувственная сторона познанія безъ разумной. Причемъ важно отмѣтить, что сверхразумное представляетъ такую цѣлостность, что отвергая одну его сторону, мы отвергаемъ и другую. Многіе философы допускаютъ сверхразумное въ общемъ родовомъ смыслѣ и отвергаютъ сверхразумное въ частномъ и конкретномъ видѣ. Но этого нельзя дѣлать съ логической послѣдовательностью, ибо первое для разума столь же темно и непонятно, сколько и второе. Нельзя во имя «автономіи разума» допускать одно и отвергать другое. Цѣлый рядъ рациональныхъ «сверхразумностей» (*sovrintelligibili razionali*) гораздо болѣе таинственны и противорѣчивы, чѣмъ «сверхразумности» откровенія. Немногія таинства христіанства вызывали столь сильныя и убѣдительныя возраженія, какъ возраженія скептиковъ противъ пространства, времени, безконечности, причинности и другихъ метафизическихъ истинъ.

Кромѣ того, отрицаніе конкретной стороны сверхразумнаго съ допущеніемъ сверхразумнаго въ родовомъ смыслѣ создаетъ пагубныя привычки мышленія и приводитъ къ весьма печальнымъ результатамъ. Философы этого направленія обыкновенно идутъ двумя путями. Либо они сверхразумное въ родовомъ смыслѣ пытаются детализировать формами разумной стороны познанія, и, такъ сказать, рационализируютъ его и не могутъ пойти дальше весьма проблематической науки о Сущемъ, состоящей изъ гипотезъ, отвлеченностей и дедукцій, которымъ нѣтъ и не можетъ быть никакой провѣрки; либо же они детализируютъ сверхразумное по чувственной сторонѣ познанія, пользуясь аналогіями, метафорами и ложнымъ поэтизированіемъ природныхъ вещей ¹⁾). Второй путь особенно опасенъ. Здѣсь главнымъ органомъ созданія подходящихъ и нужныхъ схемъ является *фантазія*. По произвольнымъ законамъ индивидуальной или групповой психологіи она передѣлываетъ непосредственныя данныя чувственнаго опыта и переноситъ искаженные образы матеріальныхъ вещей въ область сверхчувственнаго порядка. Этотъ недостатокъ отмѣ-

¹⁾ Ibid. 243—244.

чаетъ почти всю исторію философіи, но особенно характеренъ для новѣйшаго европейскаго мышленія. «Многіе современные философы, особенно нѣмецкіе, прибѣгаютъ къ фантастическому элементу и смѣшиваютъ его съ рациональными формами для того, чтобы замѣнить имъ сверхразумное, и многія изъ ихъ системъ главной причиной своей извѣстности имѣли эту особенность. Отсюда поэтической характеръ ихъ идей и привычка, модная въ наши дни, употреблять въ матеріяхъ чрезвычайно отвлеченныхъ цвѣтистый стиль, полный метафоръ, и замѣнять не только въ содержаніи, но и въ языкѣ, умозрѣніе поэзіей¹⁾». «Правда, нѣкоторые философы и въ Германіи допускаютъ особую способность, которая открываетъ объекты скорѣе вѣры, чѣмъ доказательства; но если обратить вниманіе на анализы ими сдѣланные, или на объекты, которые ими отводятся той способности, то окажется, что они смѣшиваютъ ее съ разумомъ или съ тѣмъ возвышеннымъ чувствомъ, которое насъ устремляетъ къ истинамъ религіознымъ и моральнымъ и заставляетъ насъ любить ихъ; но чувство это, многими называемое моральнымъ и религіознымъ, не входитъ въ составъ нашей способности познанія, а относится къ тому, что нами раньше было названо чувственно-внутреннимъ²⁾».

Дѣятельность «сверхразума» совсѣмъ особенная и не можетъ быть смѣшиваема ни съ дѣятельностью чувственности, ни съ дѣятельностью разума. Область сверхразумнаго рѣзко отмежевывается какъ отъ той, такъ и отъ другой. Сверхразумъ не производитъ никакаго аффективнаго измѣненія въ нашей душѣ; онъ не порождаетъ какой-нибудь интуиціи въ нашемъ разумѣ. Онъ даетъ лишь убѣжденіе въ чемъ-то такомъ, что не можетъ быть ни почувствовано, ни понято нами, т.-е. убѣжденіе въ *сущности*, которая, будучи всегда себѣ равной въ непостижимости, повторяется при каждомъ новомъ чувственномъ впечатлѣніи и при каждомъ воспріятіи этого впечатлѣнія разумомъ, всегда сопровождаетъ ихъ и въ то же самое время субстанціально отъ нихъ отлична. И такъ какъ убѣжденіе это не можетъ быть произведено ни пассивнымъ аффектомъ нашей чувственности, ни интеллектуальнымъ свѣтомъ разума, то оно по

1) Ibid. 244.

2) Ibid. 40.

всей строгости должно быть названо не чувствомъ, не понятіемъ, а вѣрованіемъ. Конечно, вѣруя въ сущность, мы должны себѣ какъ-то и представлять ее, ибо нельзя вѣрить въ то, что немыслимо, и нельзя вѣрить въ то, что совсѣмъ непредставимо, но понятіе сущности, которое у насъ получается въ результатѣ вѣры, самымъ кореннымъ образомъ отлично отъ всѣхъ понятій разумнаго порядка. Первое отличіе въ томъ, что понятіе сущности носитъ чрезвычайно общій и отвлеченный характеръ въ то время, какъ воспріятія разума конкретны или основываются на конкретномъ. Другое отличіе въ томъ, что «воспріятія разума положительны въ то время, какъ идея сущности въ извѣстной мѣрѣ отрицательна, ибо мы мыслимъ ее, пользуясь обобщенной идеею Сущаго, и затѣмъ, чтобы отличить сущность отъ Сущаго, мы отрицаемъ, что сущность есть бытіе, взято просто, и разумѣмъ подъ нею нѣчто особенное и конкретное, что не заключено въ конкретной идеѣ самого Сущаго, и что въ своей конкретности абсолютно недоступно мысли¹⁾»).

Отсюда слѣдуетъ, что идея Сущаго прилагается къ сущности скорѣе символически, чѣмъ въ собственномъ смыслѣ слова, а это есть результатъ структуры нашего разума, который, не умѣя вѣрить въ то, что имъ совсѣмъ не постигается, принуждѣнъ таинственный объектъ вѣры облекать въ мысленный символъ, т.-е. въ наиболѣе отвлеченное изъ своихъ понятій. Впрочемъ, идея Сущаго въ данномъ случаѣ символична лишь въ своей конкретной части, ибо, какъ отвлеченная идея, она въ собственномъ смыслѣ приложима къ сущности²⁾.

XII.

Рационалисты обыкновенно разсматриваютъ откровеніе сущностей, какъ составную часть самого разума и для того; чтобы объяснить ихъ непостижимость, говорятъ, что разумъ нашъ конеченъ и несовершененъ, и что среди необходимыхъ положеній разума находится много непонятныхъ и темныхъ пунктовъ. Но объектъ разума всегда есть нѣчто постижимое, ясное, проникнутое тѣмъ интеллектуальнымъ свѣтомъ, который зовется нами очевидностью. Поэтому, если на ряду съ постижимымъ въ на-

1) Ibid. 40—41.

2) Ibid. 244.

нѣмъ познаніи существуютъ элементы и совсѣмъ иного порядка, то здоровая логика требуетъ, чтобы и воспріятію этихъ элементовъ была отведена и особая способность, наподобіе того, какъ чувственная и идеальная стороны познанія требуютъ двухъ отдѣльныхъ способностей.

Итакъ, мы должны въ познавательныхъ силахъ человѣка установить три способности и три плана дѣйствительности, имъ соотвѣтствующихъ. Чувственность воспринимаетъ чувственный планъ, т.е. свойства и слѣдствія. Интеллектъ или разумъ воспринимаетъ планъ идеальный, т.е. Сущее, субстанцію, причины и безчисленныя отношенія; наконецъ, сверхразумъ вѣрой облачаетъ сущности. «Каждая изъ этихъ трехъ способностей схватываетъ свой предметъ особеннымъ, только ей свойственнымъ образомъ: чувственность чрезъ посредство пассивнаго полученія воздѣйствія, разумъ чрезъ посредство активнаго усмотрѣнія; сверхразумъ чрезъ актъ инстинктивной вѣры, исключашій познаніе въ собственномъ смыслѣ и очевидность ¹⁾».

Для того, чтобы окончить очеркъ «теоріи сверхъестественнаго», нужно сказать еще нѣсколько словъ о непостижимомъ или сверхразумномъ въ конкретномъ смыслѣ.

Знающее незнаніе сущностей было источникомъ всѣхъ тайнъ естественной религіи, тѣмъ болѣе, что многіе изъ непостижимыхъ и таинственныхъ истинъ связаны тѣснѣйшимъ образомъ съ истинами моральными ²⁾. Конкретное откровеніе, по мысли Джоберти, является особой, чрезвычайно важной областью сверхразумнаго. Въ откровеніи сверхразумныя задатки человѣческаго разума, какъ бы плѣненные земною косностью, находятъ подходящую почву и вырастаютъ въ нѣчто связанное и единое. Впрочемъ, связность эта есть предметъ вѣры, а не разума, ибо «богооткровенныя» тайны суть слѣдствія неизвѣстныхъ намъ посылокъ и посему въ области сверхразумнаго занимаютъ то же логическое мѣсто, что въ области рациональнаго—аксіомы. Тайны суть въ большей части отдѣльныя и непостижимыя истины, либо потому, что мы не знаемъ посредствующихъ звеньевъ, соединяющихъ ихъ въ нѣчто связанное и гармоническое, либо потому что мы не знаемъ ихъ общей основы, въ коей,—если бы мы

¹⁾ Ibid. 42.

²⁾ Ibid. 45.

только могли постигнуть это,—они могли бы содержаться как слѣдствія въ своемъ принципѣ, и тогда бы мы нашли ихъ исполненными очевидности и единства ¹⁾».

На первый взглядъ идеи тайны и откровенія заключаютъ въ себѣ видимое противорѣчіе. Если они коренятся въ сверхразумномъ, если сверхразумное превосходитъ нашъ разумъ,—какъ же тайна можетъ быть конкретнымъ образомъ установлена, и какъ въ нее можно вѣрить? Другими словами, можно ли вѣрить, не познавая? Или познавать непостижимое? Правда, тайна не есть сверхразумное въ себѣ самомъ, а лишь специальный его «королларій». Но такъ какъ слѣдствія «участвуютъ» въ природѣ посылокъ, то очевидно и «королларіи» непостижимаго должны быть тоже непостижимы. И потому, какъ можетъ усваивать тайны человѣческой разумъ, даже если онѣ устанавливаются сверхъестественнымъ образомъ? Вѣдь не могутъ же онѣ обладать той постижимостью, отсутствіе коей и дѣлаетъ невозможнымъ естественное постиженіе ихъ силами человѣческаго разума ²⁾.

Если къ этому прибавить, что невозможна мысль человѣческая ни въ ея внутреннемъ бытіи, ни въ ея внѣшней передачѣ другимъ безъ посредства *слова*, — а слово всегда связано либо съ матеріальнымъ планомъ бытія, либо съ идеальнымъ,—тогда получится, что на поставленные вопросы можетъ быть только одинъ отвѣтъ: весь кругъ понятій, при помощи которыхъ усваиваются человѣческимъ разумомъ тайны откровенія и, въ частности, таинства, носитъ характеръ приближительности и аналогій. Это вполне достаточно для тѣхъ практическихъ цѣлей, ради коихъ таинства устанавливаются, а именно для нашего религіознаго роста и моральнаго преуспѣянія. Но любопытству «разума» здѣсь поставленъ предѣлъ, дальше котораго начинается область сверхразума, нами имѣемаго въ теперешней жизни лишь въ зачаточномъ видѣ ³⁾. Элементы рациональный и чувственный — въ таинствахъ символичны, буквальная же и чистая истина ихъ состоитъ въ томъ, что разумомъ постигнуто быть не можетъ. Они могутъ быть мыслимы и выразимы (съ приближительностью), поскольку это нужно для цѣлей мораль-

¹⁾ Ibid. 58.

²⁾ Ibid. 61.

³⁾ Ibid. 62.

ныхъ и религіозныхъ въ условіяхъ земной жизни. Они содержатъ въ себѣ то количество «сверхразумнаго», которое необходимо для нашей жизни, и все же и это количество возбранено познавать естественному разуму ¹⁾).

Въ таинствахъ и въ откровеніи вообще разумное и «сверхразумное» становятся въ исключительныя отношенія. Разумное, доходя до своего предѣла, начинаетъ побѣждаться «темнотою» сверхразумнаго и, теряя въ немъ интеллектуальный свой свѣтъ, антиномически съ нимъ сопрягается. Для поверхностной мысли эта промежуточная область потери и убыванія «разума» въ неточныхъ аналогіяхъ и сравненіяхъ представляется концомъ разумности вообще и во всякомъ случаѣ концомъ философіи. Но въ умахъ глубокихъ она вызываетъ особый расцвѣтъ интеллектуальнаго творчества, пронизаннаго таинственно близкимъ присутствіемъ сферы сверхразумнаго, и тогда мы имѣемъ передъ собою глубочайшую философію Платона, Августина и философію отцовъ Церкви. Техника и тонкость метафизическаго мышленія, явленныя на вселенскихъ Соборахъ и въ богословскихъ спорахъ IV и V вв., могутъ служить поучительнымъ образцомъ выработанности научнаго языка и оказаться полезными даже для философіи нашихъ дней ²⁾).

На возраженіе Царелли ³⁾, Джоберти такъ резюмируетъ свою теорію сверхъестественнаго:

«Мое ученіе о сверхразумномъ имѣетъ два главныхъ пункта. Первый заключается въ томъ, что мы имѣемъ нѣкоторую, скорѣе отрицательную, чѣмъ положительную, и во всякомъ случаѣ общайшую идею реальныхъ сущностей и сверхразумнаго. Ибо безъ нея мы не могли бы ни представлять, ни утверждать реальность этихъ сущностей. Второй пунктъ заключается въ томъ, что объективный корень сверхразумнаго есть безконечное, субъективный же — природная ограниченность челоѣческаго духа въ соединеніи съ богатствомъ присущихъ ему возможностей. Посему, можно дать слѣдующее опредѣленіе сверхразумнаго: *Сверхразумное есть слитная интуиція безконечнаго, которая не можетъ быть опредѣлена съ точностью даже рефлексією, ибо по-*

¹⁾ Ibid. 65.

²⁾ Ibid. 64.

³⁾ Sistema filosofico di V. Gioberti p. 101 ss.

смыслъ не въ состояніи охватить въ совершенствѣ безконечное. Интуиція постигаетъ неопредѣленно реальную сущность предметовъ, потому что послѣдняя имѣетъ необходимую связь съ ихъ рациональною сущностью; въ силу этой интуиціи намъ становится ясно, что во всѣхъ предметахъ есть нѣчто скрытое, что не можетъ быть понятно, по крайней мѣрѣ, на землѣ, нашими познавательными способностями. Посему, рефлексія можетъ конечнымъ образомъ расчленивъ конкретное содержаніе интуиціи, но она не можетъ исчерпать безконечнаго ея элемента; такъ что послѣ каждой попытки, сдѣланной рефлексією, мы снова и непрерывно находимъ въ конкретномъ содержаніи интуиціи нѣкій неуничтожимый остатокъ, особый философскій видъ непознаваемаго, или, выражаясь языкомъ математиковъ, *иррациональную несводимую величину*. Этотъ остатокъ — безконечное, т. е. объективно — реальная сущность вещей, субъективно — сверхразумное. Откровеніе отчасти освѣщаетъ и конкретизируетъ аналогіями эту всеобщую тайну; отсюда — христіанскія таинства, которыя суть смѣсь темноты и ясности, и закрываютъ себя, наподобіе солнца, своимъ собственнымъ свѣтомъ, ибо напоены безконечностью. Безконечное же также подобно дневному свѣтилу, которое одновременно открываетъ и скрываетъ себя своими лучами и ослѣпляетъ своимъ пылающимъ свѣтомъ слабые глаза тѣхъ, кто его созерцаетъ»¹⁾.

XIII.

Только-что изложенная доктрина о сверхразумномъ съ опредѣленностью выясняетъ философскія основанія, по которымъ Джоберти, вводя въ построеніе идеальной формулы понятіе творенія, нисколько не смущается его темной и таинственной стороной. Эта темнота имѣетъ свое философское оправданіе и нисколько не превосходитъ темноту многихъ другихъ понятій, кажущихся на первый взглядъ весьма рациональными. Понятіе творенія относится къ тому виду понятій, въ коихъ пересѣкаются постижимое и непостижимое, ясное и темное, рациональное и иррациональное, и потому лишь на первый взглядъ разумъ попадаетъ въ трудное положеніе, вступая въ сферу этого понятія. Правда, дойдя до точки, гдѣ ясное встрѣчается съ темнымъ,

1) Discorso prelim. p. 187—188.

онъ долженъ себя ограничить, уничтожиться, и отказаться отъ себя самого, но не во имя какой-нибудь нелогичности, не во имя «не-философіи», не для того, чтобы себя самого принести въ жертву какой-то неразумности, а во имя разумности высшаго порядка, разумности непостижимой и таинственной, и для того, чтобы въ отказѣ отъ себя найти полноту и цѣлостность своей собственной природы. Поэтому понятіе творенія, тая въ себѣ глубоко философскую апорію, особенно интересно для философа своей темной, таинственной глубиною, въ которой можно затонуть, и которую можно не переплыть, но въ которой нельзя сѣсть на мель какого-нибудь плоскаго и поверхностнаго міровоззрѣнія.

Понятію творенія везло не больше, но ни въ какомъ случаѣ не меньше, чѣмъ всякому другому «идеальному понятію». Оно было почти неизвѣстно философіи языческой и было мишенью самыхъ яростныхъ нападеній въ философіи новой. Но подобно тому, какъ существованіе сенсуалистовъ и матеріалистовъ въ самыя цвѣтушія времена философіи ничего не говоритъ противъ отвергавшихся ими идеальныхъ понятій, такъ точно непріятіе и отверженіе понятія творенія весьма многими философскими системами ничего не можетъ говорить противъ этого понятія ¹⁾. «Темнота творенія порождается темнотою Сущаго. Поэтому, если пантеисты отвергають твореніе, потому что оно отчасти темно, то скептики болѣе логично отвергають само Сущее, ибо и оно не вполне ясно. Правда, отвергая Сущее, скептики свершаютъ величайшій изъ паралогизмовъ, но это ихъ не трогаетъ, ибо уничтожать основы логики во имя самой логики и рациональнымъ путемъ доходить до верховнаго абсурда есть высшая и всегдашняя привилегія Пиррониковъ. Всѣ ложныя системы философіи и религіи общимъ заблужденіемъ имѣють отрицаніе ясной стороны познанія во имя ненависти къ темной, тогда какъ правое философствованіе предписываетъ допускать темное во имя яснаго, отъ коего оно неотдѣлимо» ²⁾.

Итакъ, если Сущее производитъ вещи, то производитъ ихъ путемъ творенія. Но можно ли сказать, что Сущее является производящей причиною существующаго? Какъ уже было указано

¹⁾ Introduz. II, 84.

²⁾ II, 84—85.

раньше, процессъ апостеріорнаго восхожденія отъ существующаго къ Сущему не можетъ привести къ идеѣ творенія. Съ другой стороны, если разсуждать а priori, исходя изъ Сущаго, и какъ бы не зная о существующемъ; то также становится невозможнымъ познать причинность Сущаго. Идея реального Сущаго не содержитъ въ себѣ понятіе дѣйствующей причины, направленной ко внѣ; иначе оно должно было разсматриваться какъ дѣйствующее съ необходимостью: твореніе не было бы свободнымъ актомъ, а твореніе необходимое приводитъ къ пантеизму. Ибо, если Богъ не творитъ свободно,—Его порожденія должны быть необходимыми и абсолютными, какъ самъ Богъ, и не могутъ по существу отличаться отъ божественной природы. «Идея Сущаго содержитъ въ себѣ возможность творческаго акта, но не самый актъ, если только актъ этотъ свободенъ въ своемъ началѣ и случаенъ въ своихъ результатахъ. Даже и возможность творенія можетъ быть познана лишь послѣ того, какъ актъ творенія совершится; ибо возможность естъ отвлеченіе, получающееся въ познавательномъ процессѣ на основѣ уже свершившагося акта, т.-е. вещи конкретной» ¹⁾. Но, если отъ существующаго нельзя перейти къ подлинно Сущему, а въ интуиціи Сущаго нѣтъ не только необходимаго, но и возможнаго перехода къ существующему, то какимъ же образомъ можно выйти изъ этого двойного затрудненія?

На этотъ вопросъ Джоберти отвѣчаетъ, прежде всего, методологическимъ указаніемъ на пагубные навыки психологизма. Новые философы, не исключая и тѣхъ, которые считаютъ себя онтологистами, настолько привыкли къ психологизму, что этотъ методъ сталъ ихъ природой. Умственное положеніе, въ которое психологизмъ ставитъ человѣческій духъ, въ нѣкоторомъ отношеніи правильно и хорошо, но зато оно ложно въ одномъ, чрезвычайно важномъ отношеніи, ибо оно носитъ характеръ частичности, внѣ-центричности и заключено въ тѣснѣйшія границы. «Онтологистъ переноситъ себя въ центръ и на вершину всего познаваемаго и однимъ движеніемъ взгляда ухватываетъ всѣ соотношенія вещей, созерцая ихъ въ Сущемъ, которое есть вершина и средоточіе вселенной; въ то время, какъ психологистъ, помѣстившись въ одну изъ точекъ окружности, мо-

1) II, 85.

ждать обозрѣвать лишь ничтожную ея часть. Перваго можно сравнить съ путешественникомъ, который, дабы узнать планъ города и его расположеніе, взбирается на вершину самаго высокаго и самаго центрального зданія и отсюда, не двигаясь, лишь поворачивая голову, можетъ охватывать всю картину сразу; второй же подобенъ человѣку, который для достиженія той же самой цѣли, становится у периль или у окна самаго обыкновеннаго зданія и можетъ видѣть поэтому лишь самую небольшую часть города» ¹⁾. Если немного отвлечься отъ психологическихъ навыковъ мышленія, тогда на поставленный вопросъ отвѣтить можно съ полной удовлетворительностью.

Допустимъ, что формула доказана, и есть объективный актъ. Забудемъ о рационалистическихъ подобіяхъ и соответствіяхъ между познающимъ субъектомъ и познаваемымъ объектомъ. Перенесемъ мысль за предѣлы нашего существа и станемъ разсматривать истину самоё въ себѣ, убѣжденные, что интуиція, которою мы постигаемъ ее, есть чистое и непримѣсное воспріятіе объекта ²⁾. Въ такомъ случаѣ, всѣ три члена формулы будутъ представлять онтологическій процессъ, и каждому изъ нихъ будетъ соответствовать объективная реальность, существующая въ себѣ самой, внѣ нашего духа. «Эта реальность будетъ безусловной и необходимой въ первомъ членѣ, т.-е. въ Сущемъ, относительной и случайной — въ послѣднемъ, т.-е. въ существующемъ: Связью между ними будетъ твореніе, т.-е. реальное, положительное и въ то же время свободное дѣйствіе Сущаго (Субстанции и Первопричины), благодаря коему Сущее творить вторыя субстанции и причины, управляетъ ими, содержитъ ихъ въ себѣ самомъ и сохраняетъ ихъ во времени имманентностью производящаго дѣйствія, которое по отношенію къ произведеннымъ вещамъ есть непрерывное твореніе. Мы имѣемъ поэтому въ нашей формулѣ три реальности, независимыхъ отъ нашего ума, т.-е. Субстанцію и Первопричину, органическое множество вторыхъ причинъ и субстанцій, и, наконецъ, реальный и свободный актъ творящей Первосубстанции, въ силу коего единое Сущее соединяется со множественностью сотворенныхъ существующихъ» ³⁾.

¹⁾ II, 85.

²⁾ II, 85—86.

³⁾ II, 86.

Теперь взглянемъ на интуицію такъ, какъ она дана намъ, и посмотримъ, не слѣдуетъ ли она въ точности только-что описанному онтологическому процессу.

«Имѣющій интуицію духъ, воспринимая Сущее въ Его конкретности, созерцаетъ его не въ отвлеченной сущности и собранномъ въ себѣ самомъ, но такъ, какъ Онъ поистинѣ существуетъ, причиняя, производя существованія и манифестируя конечнымъ образомъ въ своихъ созданіяхъ собственную безконечную свою сущность; по сему духъ воспринимаетъ творенія, какъ внѣшній терминъ, къ коему относится дѣйствіе Сущаго. Слѣдовательно, человѣкъ приобретаетъ понятіе существованія, потому что передъ глазами его разума происходитъ непрерывное созданіе послѣдняго. Психологическій процессъ интуиціи, будучи тождественнымъ съ процессомъ онтологическимъ, не вызываетъ никакого отличія нашего познанія отъ внѣшней реальности вещей. Какъ три реальные термина, т.-е. Сущее, Его творящее дѣйствіе и существующее, логически слѣдуютъ другъ за другомъ въ синтезѣ объективномъ, такъ три идеальныхъ термина, имъ соответствующихъ, въ той же самой послѣдовательности имѣются въ человѣческомъ духѣ, который созерцаетъ произведенныя существованія въ производящемъ Сущемъ и въ каждый моментъ своей интеллектуальной жизни является непосредственнымъ и прямымъ зрителемъ творенія»¹⁾.

Этими словами разрѣшается трудность. Твореніе есть совсѣмъ особый и специфическій фактъ. Каждый фактъ есть нечто оконченное и свершившееся. Вслѣдствіе имманентности творческаго акта, твореніе есть фактъ длящийся, фактъ непрерывный, фактъ идеально законченный и въ то же время реально неоконченный. Предметомъ интуиціи, лежащей въ основѣ всего человѣческаго познанія, является не Сущее, какъ таковое, и не существующее, какъ таковое, а Сущее, творящее и существующее, творящееся. Духъ человѣческій видитъ самое *движеніе* факта творенія, твореніе въ его непрерывномъ метафизическомъ *свершеніи*, и потому онъ не отъ существующаго восходитъ къ Сущему (что было бы психологизмомъ) и не изъ Сущаго выводитъ существующее (что было бы пантеизмомъ), а созерцаетъ подвижную и непрерывно создающуюся связь между ними, неслынно, нераздѣльно ихъ объе-

¹⁾ II, 87. Курсивъ подлинника.

диняющую. Интуиция дляшагося факта творенія, устанавливаемая Джоберти, спасаетъ мысль отъ двойной трудности поставленнаго выше вопроса.

XIV.

Утвержденіе, что нашъ духъ является непосредственнымъ зрителемъ творенія, не можетъ не показаться чрезвычайно смѣлымъ. Какъ бы чувствуя это, Джоберти пытается подтвердить свою мысль соображеніями отъ противнаго и сближеніемъ съ другими точками зрѣнія. Подвергнуть сомнѣнію выставленный тезисъ, это значить сдѣлать одну изъ трехъ слѣдующихъ вещей: либо уничтожить существующее и впасть въ абсолютный идеализмъ; либо допустить существующее, какъ несотворенное, и тѣмъ принять «абсурдныя» теоріи, натурализма, пантеизма и эманатизма; либо признать фактъ творенія и въ то же самое время отвергнуть, что психологическій процессъ интуиціи, намъ его открывающей, соотвѣтствуетъ онтологическому порядку бытія самой вещи ¹⁾.

Фихте утверждаетъ, что духъ нашъ, будучи чѣмъ-то безконечнымъ и безусловнымъ, полагаетъ или вѣрнѣе творить міръ и съ міромъ самого себя, какъ опредѣленный и ограниченный субъектъ. Эта формула до удивительности нелѣпая — *mirabilmente absurda* — становится совершенно правильной, если ее очистить отъ пантеизма и примѣнить къ Сущему, дѣйствительно полагающему творческимъ актомъ своимъ міръ и человѣческій духъ. «Послѣдній, появляясь изъ нѣдръ творческаго акта и получая изъ него способность интуиціи, долженъ начать пользоваться ею, начиная съ производящаго принципа, т.-е. съ самаго Сущаго, и находя вмѣстѣ съ самимъ собою другія сотворенныя вещи при посредствѣ понятія творенія; такъ-что въ этой первичной интуиціи духъ человѣческій нисходитъ отъ Бога къ себѣ и не идетъ противоположнымъ путемъ. И такъ какъ онъ исходитъ изъ Сущаго постольку, поскольку Оно открываетъ себя въ актѣ творенія, а не поскольку Оно замкнуто въ себѣ самомъ, и такъ какъ человѣческая интуиція есть слѣдствіе акта божественнаго творенія, то духъ человѣческій долженъ созерцать Сущее въ Его творящемъ дѣйствіи и воспринимать сотворенныя вещи и себя самого не какъ нѣчто готовое и со-

¹⁾ II, 87—88.

держашееся въ Первопричинѣ, а въ томъ самомъ актѣ, которымъ и онъ самъ, и вещи создаются,—такъ сказать, въ пунктѣ возникновенія существованія изъ ничего. Итакъ, Сущее созерцается въ интуиціи творящимъ, ибо въ такомъ видѣ Оно создаетъ самоё первичную интуицію. О существующемъ духъ узнаеть въ тотъ же моментъ, въ который оно возникаетъ, и такъ какъ оно есть нѣчто живое,—ибо всѣ первичныя понятія живы и конкретны, а отнюдь не отвлеченны и не мертвы,—то и являются они намъ въ движеніи, а не въ покоѣ, и въ этой ихъ жизни состоитъ идеальная органичность, имъ присущая. Сущее является себѣ разумнымъ, постижимымъ и дѣйствующимъ, существующее же предстаетъ намъ въ моментъ, когда всемогущее: «*Да будетъ!*» вызываетъ изъ небытія жизнь и дѣйствительность. Мальбраншъ, утверждавшій, что сохраненіе міра есть непрерывное твореніе его, не проникъ во всю глубину смысла этой высокой мысли, которую болѣе точно можно выразить такъ: *непосредственное воспріятіе міра и себя самого, имѣющеея у чело-вѣка, есть постоянная интуиція непрерывнаго творенія* ¹⁾.

Это станетъ еще яснѣе, если мы обратимъ вниманіе на отношеніе двухъ понятій, имѣющихъ самое близкое отношеніе къ трактуемой темѣ и занимающихъ въ метафизикѣ огромное мѣсто, а именно понятій необходимаго и случайнаго. Обыкновенно думаютъ, что случайное воспринимается черезъ себя самого, а до необходимаго мы добираемся опосредствованнымъ путемъ. Если бы это было такъ,—мы бы познавали совершенное и безконечное по несовершенному и конечному и положительное по отрицательному. На самомъ же дѣлѣ истина заключается въ противоположномъ. «Если бы въ первомъ актѣ познанія чело-вѣкъ не познавалъ необходимаго,—онъ не могъ бы познать его никогда, ибо нельзя отъ случайнаго притти къ необходимому иначе, какъ черезъ само необходимое, ибо, съ другой стороны случайное непознаваемо безъ помощи необходимаго» ²⁾. Въ самомъ дѣлѣ, что такое случайное, какъ не то, что въ себѣ самомъ не содержитъ внутренняго основанія своего бытія? Но что такое за внутреннее основаніе, отсутствующее въ бытіи случайномъ? Это, конечно, бытіе необходимое. И нельзя,

¹⁾ II, 90. Курсивъ подлинника.

²⁾ Teorica della mente umana p. 42.

значить, познавать случайнаго безъ необходимаго ¹⁾. Но необходимое не можетъ пониматься по Канту, какъ нѣчто слѣпое и фатальное. Необходимость есть внутренней разумъ реальности. Необходимой мы называемъ вещь только тогда, когда она въ себѣ самой содержитъ основаніе своей дѣйствительности. Обоснованность дѣйствительности есть ея разумность. Поэтому необходимое можно опредѣлить какъ то, что разумно въ себѣ самомъ, а случайное—какъ то, что въ себѣ самомъ не имѣетъ причины своей разумности. Но ничто не можетъ быть разумнымъ въ себѣ, кромѣ Идеи, которая разумна по своей сущности, подобно тому, какъ ни одно тѣло, за исключеніемъ свѣта, нельзя назвать свѣтящимся по своей природѣ. Но въ такомъ случаѣ случайное, т.-е. существующее, не можетъ мыслиться, не можетъ быть свѣтлымъ и постижимымъ въ процессѣ мышленія безъ необходимаго, т.-е. безъ Сущаго. Нужно утвердить разъ навсегда, что дѣйствительно необходимое есть абсолютно разумное, тогда какъ абсолютный абсурдъ есть то, чего совсѣмъ нельзя постичь, и что исключаетъ разумность всякаго рода, а не только того рода, который намъ извѣстенъ. Поэтому нельзя не удивиться, съ какой тонкостью и съ какою глубокою проникательностью Платонъ утверждалъ (въ Законахъ), что Богъ есть мѣра всѣхъ вещей, противорѣча мнѣнію Протагора, полагавшаго эту мѣру въ человѣческомъ духѣ. Сущее на самомъ дѣлѣ есть высшій критерій и высшая инстанція истины, верховная аксіома всяческаго знанія, ибо Оно есть внутренняя разумность и очевидность всякой вещи ²⁾.

XV.

Джоберти предвидитъ, что его ученіе объ усмотрѣніи творенія въ интуиціи, несмотря на внутреннюю свою обоснованность и убѣдительность, можетъ вызвать одно грубое и какъ будто уничтожающее возраженіе. «Ты утверждаешь, — могутъ сказать, — что въ непосредственномъ усмотрѣніи духъ нашъ является постояннымъ зрителемъ творческаго акта. Если бы это было такъ, — мы бы всѣ должны были знать объ этомъ. Спроси всѣхъ людей по порядку, и они скажутъ тебѣ, что видятъ вещи уже сотворенныя, но вовсе не замѣчаютъ, чтобы

¹⁾ Introd. II, 90—91; 215—216.

²⁾ II, 91.

онѣ творились» ¹⁾). И общее мнѣніе философовъ на сторонѣ этого обычнаго человѣческаго взгляда. Вѣдь одни изъ философовъ допускаютъ твореніе, другіе—отрицаютъ, но и тѣ, и другіе пользуются при этомъ длинными разсужденіями, и никто изъ нихъ не говоритъ объ интуиціи творенія.

Джоберти прекрасно чувствуетъ доксихескую силу выставленнаго возраженія и нисколько не смущается его мнимою убѣдительною. Онъ говоритъ, что все возраженіе основано на той игрѣ воображенія, которой не должно было бы быть доступа въ область серьезной и глубокой философіи. «Воображеніе представляетъ намъ предметы согласно своей природѣ, т.е. придавая тѣлесность всякой вещи и облакая чувственностью идеальное. Это очень бываетъ нужно и полезно, лишь бы только при этомъ не упускалось изъ виду, что искусственные покровы суть искусственные покровы, и кто пользуется ими, долженъ сосредоточиваться съ особою силой на томъ, что покровы облакаютъ. Когда мы говоримъ, что твореніе есть созданіе или изведеніе вещи изъ ничего, мы пользуемся тѣмъ образомъ воображенія, той метафорой, которой очень удобно выразить то, что нужно выразить, но, само собою разумѣется, при условіи, что все это дѣлается въ переносномъ смыслѣ. Ибо, если бы метафору мы стали понимать буквально, то вышла бы нелѣпость, потому что тогда бы ничто превратилось въ нѣчто и твореніе не было бы твореніемъ. Твореніе мы обыкновенно представляемъ подъ видомъ какой-то безпредѣльной пустоты, въ которой внезапно забилось и вырвалось къ жизни множество существъ по дѣйственной силѣ Всемогушаго, наполняющаго и одушевляющаго эту безпредѣльность. То же самое, читая возвышенныя слова Моисея: *сказалъ Богъ: да будетъ свѣтъ, и сталъ свѣтъ*,—слова, которыя изумляли даже язычниковъ,—мы воображаемъ универсальную и безпредѣльную ночь, внутри которой внезапно разливается океанъ свѣта, и, несомнѣнно, образъ этотъ носить возвышенный характеръ. Но если бы я спросилъ философа: есть ли ничто безпредѣльная пустота, нескончаемая ночь и безграничное пространство? Онъ долженъ былъ бы отвѣтить: нѣтъ! Ибо ничто есть абсолютное отрицаніе, какъ этихъ вещей, такъ и всѣхъ другіхъ,—ничто не можетъ быть представлено никакъ

¹⁾ Ц, 97.

и доступно для мысли лишь непрямымъ и отрицательнымъ образомъ. Идея творенія заключаетъ въ себѣ начало существованія, но начало это имѣетъ два смысла для нашей способности воображенія; во-первыхъ, взятое въ отношеніи къ предшествующему ему ничто, во-вторыхъ, взятое въ отношеніи самого существованія. Изъ этихъ двухъ аспектовъ реаленъ только второй, ибо такъ какъ ничто не можетъ существовать, то и существованіе не можетъ имѣть къ нему никакого отношенія. Если же мы удалимъ образы воображенія, то какъ же должны мы мыслить твореніе? У насъ остается одинъ способъ: мы должны мыслить существованіе какъ то, что настоящее основаніе своей реальности имѣетъ не въ себѣ, а въ Сущемъ, его проникающимъ и одушевляющимъ. Мы показали, и каждый легко можетъ самъ убѣдиться въ этомъ, что въ понятіи существованія имѣются слѣдующіе элементы: 1) отсутствіе внутренняго основанія своей реальности; 2) интуиція, помѣщающая это основаніе въ Сущемъ; 3) связь Сущаго, какъ причины, съ существующимъ, какъ слѣдствіемъ. Отсюда ясно, что въ понятіи существованія человѣкъ имѣетъ всѣ необходимыя свѣдѣнія о твореніи. Если толпа и философы не замѣчаютъ этого, то это доказываетъ только, что анализъ, который они дѣлаютъ своей интуиціи, могъ бы быть лучше, и это нисколько не удивительно, потому что анализъ интуиціи есть дѣло не самой интуиціи, а рефлексіи; рефлексія же всегда способна къ развитію и всегда можетъ быть доведена до большей тонкости и большаго совершенства ¹⁾».

Итакъ, возраженіе покоится на ложной постановкѣ вопроса. Безобразная интуиція творенія, присущая человѣческому разуму, никакъ не можетъ быть представлена въ чувственныхъ терминахъ нашего воображенія или нашей фантазіи. Поэтому въ интуиціи этой и нельзя найти ничего соответствующаго тому предвзятому и въ буквальномъ смыслѣ неправильному *представленію* о твореніи, которое имѣется въ обыкновенномъ сознаніи. Разсмотрѣть интуицію творенія и убѣдиться въ ея дѣйствительной наличности намъ мѣшаетъ только то, что мы подъ влияніемъ сложившихся навыковъ хотимъ отыскать въ ней то, чего въ ней по строгому разсужденію и быть не можетъ, и, когда мы не находимъ въ ней того, что намъ хотѣлось бы увидѣть, мы говоримъ, что ея вовсе нѣтъ.

¹⁾ II, 97—98.

Посему интуицію творенія Джоберти допускаетъ лишь въ одномъ и строго опредѣленномъ смыслѣ слова: созерцая существованіе, мы видимъ его неизбѣжно лишеннымъ внутренне-присущаго ему основанія, и это основаніе видимъ не въ немъ, а въ высшемъ началѣ—въ Сущемъ. И такъ какъ именно въ этомъ состоитъ существенный признакъ творенія, мы имѣемъ твердое основаніе заключить, что у насъ есть интуиція творческаго акта не въ меньшей степени, чѣмъ интуиція Сушаго и интуиція существующаго. Въ порядкѣ интуиціи небытіе для насъ немислимо и непредставимо; понятіе его возникаетъ лишь въ рефлексіи и состоитъ изъ непрямыхъ признаковъ. Мы не должны поэтому думать, что допущеніе интуиціи творческаго акта заставляетъ насъ признать странное участіе въ зрѣлищѣ, объектомъ котораго является небытіе или ничто¹⁾.

Возможно еще одно небольшое возраженіе. Могутъ сказать, что интуиція творческаго акта должна намъ открывать таинственную *связь* между Сущимъ и существующимъ и вводить въ самую природу творческаго акта. Кромѣ того, что это создавало бы массу затрудненій, стоящихъ передъ рационалистическими типами мышленія, это противорѣчило бы формально-изложенному выше ученію о сверхразумномъ. Джоберти отвѣчаетъ: одно дѣло видѣть какой-нибудь фактъ, и другое — постигать внутреннее основаніе его и, такъ сказать, проникать въ его сущность. Въ этомъ отношеніи фактъ творенія ничѣмъ не отличается отъ всѣхъ другихъ фактовъ, всегда складывающихся изъ элементовъ постижимыхъ и непостижимыхъ. «Духъ видитъ творческій актъ въ Сущемъ, не ухватывая скрытой природы подобнаго акта, какъ глаза видятъ движеніе тѣла безъ одновременнаго воспріятія или постиженія сущности движущей его силы²⁾».

(Окончаніе слѣдуетъ).

В. Эрнъ.

¹⁾ II, 98.

²⁾ II, 98—99.

Философія безконечнаго и законъ противорѣчія.

(По поводу книги г. Вышеславцева „Этика Фихте“.)

Появившееся въ 1914 г. изслѣдованіе г. Вышеславцева, подъ скромнымъ заглавіемъ «Этика Фихте» выступающее съ защитой цѣлаго философскаго міросозерцанія, представляетъ собою явленіе очень отрадное въ нашемъ современномъ философскомъ движеніи. До конца усвоивъ себѣ нѣкоторые существенные моменты кантовскаго критицизма въ трудной школѣ когеновской логики, мысль г. Вышеславцева не удовольствовалась этой ограниченной позиціей и устремилась къ лучезарнымъ высотамъ абсолютнаго знанія, возвышеннаго великими послѣкантовскими идеалистами. Въ этомъ отношеніи г. Вышеславцевъ примыкаетъ къ той группѣ молодыхъ русскихъ философовъ, которые въ противоположность традиціонной въ русской философіи отрицательной оцѣнкѣ нѣмецкаго идеализма, видятъ въ этомъ движеніи высочайшую вершину, достигнутую до сихъ поръ человѣческимъ знаніемъ. Но между тѣмъ какъ остальные представители этой группы свое главное вниманіе направляютъ—по крайней мѣрѣ, до сихъ поръ—на выясненіе сущности трансцендентальнаго метода, г. Вышеславцевъ ставитъ въ центръ своего изложенія то, что и по нашему мнѣнію составляетъ глубочайшій смыслъ трансцендентальной философіи: ученіе объ абсолютномъ первоначалѣ, въ единствѣ котораго разрѣшаются всѣ противорѣчія мысли и жизни. Взятая въ такой общей формѣ, внѣ того пантеистическаго искаженія, въ какомъ она является въ системахъ нѣмецкихъ идеалистовъ, эта мысль составляетъ точное теоретическое выраженіе живой сущности христіанства. Такимъ образомъ, въ дѣйствительно существенномъ пунктѣ трансцендентальный идеалистъ Вышеславцевъ неожиданно сбдίζεται съ

противоположнымъ лагеремъ нашихъ философствующихъ умовъ, — съ тѣми нашими насадителями «религіозной философіи», которые, въ своей непримиримой замкнутости въ кругу античнаго и христіанскаго умозрѣнія, не хотятъ видѣть въ новоевропейской философіи, и въ нѣмецкомъ идеализмѣ въ особенности, ничего, кромѣ ряда печальныхъ, хотя, быть можетъ, и необходимыхъ заблужденій. Не знаю, почувствуютъ ли и они эту близость; ибо въ пылу борьбы за традиціонную форму христіанства они не всегда узнаютъ его творческій духъ, который вѣдетъ, гдѣ хочетъ. Но авторъ этихъ строкъ слышалъ самъ, какъ во время преній на одномъ философскомъ собраніи (зимой 1913-14 г.) г. Вышеславцевъ выражалъ свое принципиальное согласіе съ основной мыслью сочиненія свящ. П. Флоренскаго «Столпъ и утвержденіе истины» — этого, по справедливому выраженію г. Яковенко, standart-work нашей новѣйшей религіозно-философской мысли.

Книга г. Вышеславцева состоитъ изъ четырехъ отдѣловъ, которые по своему содержанію группируются въ двѣ части. Только во второй авторъ даетъ то, что обѣщаетъ подзаголовокъ всей книги: изслѣдованіе основъ права и нравственности въ системѣ трансцендентальной философіи; въ первой же части онъ излагаетъ, на основѣ подробнаго историческаго очерка философіи Фихте и ея критики у Гегеля, общія основы философскаго идеализма, какъ онъ его понимаетъ. Я буду здѣсь заниматься исключительно этой первой частью, по поводу которой хочу высказать нѣсколько критическихъ соображеній.

Даже если отнестись безъ всякой симпатіи къ общей философской (и я хотѣлъ бы прибавить: религіозной) тенденціи нашего автора, то за его книгой во всякомъ случаѣ нужно признать одно неоспоримое достоинство: она исправляетъ все еще господствующія невѣрные представленія объ одномъ изъ самыхъ сильныхъ мыслителей всѣхъ временъ. Въ этомъ дѣлѣ реконструкціи истиннаго облика Фихте г. Вышеславцевъ имѣетъ, однако, предшественниковъ и въ нашей литературѣ и въ западной. Такъ, г. Ильинъ уже раньше подвергъ сильной критикѣ ходячее представленіе, будто дѣятельность Фихте распадается на двѣ совершенно различныя и внутренне враждебныя половины: на первый періодъ, въ которомъ онъ является однимъ изъ самыхъ типичныхъ и яркихъ представителей субъективнаго

идеализма, и на второй періодъ, когда онъ становится пантеистомъ съ христіанской окраской. Г. Ильинъ показалъ, что кризисъ идеи субъекта въ философіи Фихте былъ обусловленъ и подготовленъ глубочайшими мотивами его изначальной философской концепціи, изложенной имъ съ такимъ пламеннымъ и покоряющимъ воодушевленіемъ въ первомъ же Наукоученіи 1794 г. Еще раньше нѣмецкій ученый Ласкъ въ своемъ известномъ трудѣ обратилъ вниманіе на другую односторонность въ традиціонномъ пониманіи Фихте; онъ показалъ, что созрѣвшій Фихте былъ также далекъ отъ догматическаго рачіонализма, какъ и отъ субъективнаго идеализма: вѣдь именно на преодоленіе всякой односторонности какъ рачіоналистической, такъ и ирраціоналистической была направлена вся громадная энергія мысли Фихте послѣдняго періода! Этотъ глубочайшій мотивъ фихтовскаго мышленія: взаимную полярность рачіональнаго и ирраціональнаго въ единствѣ абсолютнаго, г. Вышеславцевъ ставитъ въ центръ всего своего изложенія. При этомъ онъ показываетъ, отчасти противъ Ласка, что и здѣсь нѣтъ основаній говорить о какомъ нибудь *переворотѣ*, потому что мысль Фихте съ самаго начала въ своей послѣдней глубинѣ одушевлялась идеей Абсолютнаго, какъ единства противоположностей. Все дѣло въ томъ, что эта идея только постепенно проникала въ центръ сознанія философа, все время борясь съ чуждыми ей и искажающими ее догматическими элементами и соотвѣтственно этому требуя все новыхъ и новыхъ перечеканокъ первоначальнаго очерка системы.

Однако тотъ путь, на которомъ Фихте преодолеваетъ односторонность догматическаго рачіонализма, приводитъ его мысль къ новой, быть можетъ, еще болѣе трудной задачѣ, — къ той антиноміи *системы* и *безконечности*, надъ которой онъ бесплодно мучился всю свою жизнь. Если рачіональное и ирраціональное суть два взаимно-связанные момента въ Абсолютномъ, то само Абсолютное превращается въ никогда незавершенный, безконечный процессъ рачіонализаціи ирраціональнаго, — потому что если бы этотъ процессъ завершился, то Абсолютное въ то же мгновеніе перестало бы быть тѣмъ, чѣмъ оно должно быть по этому опредѣленію. Такимъ образомъ, Абсолютное становится *идеей* — не въ платоно-гегелевскомъ смыслѣ вѣчно сущаго и не въ англо-французскомъ смыслѣ субъективнаго представле-

нія, а въ томъ смыслѣ, который придалъ этому термину Кантъ, обозначившій имъ никогда не достижимую цѣль познавательнаго процесса. Но такое опредѣленіе Абсолютнаго, какъ идеальной задачи, рѣшительно противорѣчитъ его другому, для самого Фихте не менѣе существенному опредѣленію, въ силу котораго оно должно быть системой, т.-е. внутренне законченнымъ и самообоснованнымъ цѣлымъ. Если кантовское ученіе объ идеяхъ, какъ недостигаемыхъ предѣлахъ безконечнаго прогресса познанія, и не можетъ быть послѣднимъ словомъ разума, то оно, по крайней мѣрѣ, само по себѣ не противорѣчиво. Ибо для Канта знаніе есть функція конечнаго субъекта, состоящая въ категоріальной переработкѣ субъективнаго матеріала воспріятій, въ объективное цѣлое опыта; и поэтому естественно, что въ виду эмпирической безконечности этого матеріала, задача познанія оказывается по существу трансцендентной. Но послѣ того, какъ Фихте снялъ съ познанія наложенное на него Кантомъ проклятіе человѣческой ограниченности, трансцендентный характеръ идеи перешелъ на само Абсолютное. Оно само, долженствующее быть основаніемъ всего остального, превратилось въ недостигаемый, безконечно-удаленный идеаль, въ вѣчно ускользающую цѣль обреченной на танталовы муки познавательной и нравственной дѣятельности. Этого послѣдняго противорѣчія мысль Фихте, неустанно кипящая въ водоворотѣ полагаемыхъ и разрѣшаемыхъ противорѣчій, не могла преодолѣть никогда.

Именно противъ этого пункта системы сосредоточилъ Гегель всю силу своей побѣдоносной критики канто-фихтевскаго идеализма. Съ геніальной глубиной мысли онъ показалъ, что именно здѣсь, въ понятіи безконечнаго прогресса, для котораго онъ создалъ классическій терминъ *дурной* безконечности, заключается подлинная душа всей философіи Фихте и вмѣстѣ съ тѣмъ ея полная неспособность пробиться за предѣлы кантовскаго субъективизма и бесплоднаго критицизма въ живую стихію Абсолютнаго. И въ самомъ дѣлѣ, какая выгода философіи отъ понятія Абсолютнаго, если оно остается безнадежно трансцендентнымъ? Дурная безконечность прогресса, обожеествляя пустое долженствованіе, уничтожаетъ дѣйствительное бытіе Абсолютнаго, и поэтому онтологизмъ Гегеля требуетъ прежде всего, чтобы она была замѣнена истинной безконечностью осуществленнаго Абсолютнаго, которое въ своемъ актуальномъ всеединствѣ содержитъ

всѣ члены *всѣхъ* прогрессирующихъ рядовъ. Одновременно съ этимъ принципиально мѣняется взаимоотношеніе рациональнаго и иррациональнаго: изъ отношенія координаціи, какимъ оно должно быть по замыслу Фихте, оно превращается въ отношеніе субординаціи въ онтологической системѣ Гегеля. Ибо здѣсь процессъ рационализаціи иррациональнаго становится вѣчно-осуществленнымъ моментомъ въ актуальной безконечности абсолютной идеи. Поэтому рациональному принадлежитъ безусловное первенство, и иррациональное ниспадаетъ на степень простого момента въ процессѣ его самообнаруженія и самоосуществленія.

Какою же позицію занимаетъ г. Вышеславцевъ по отношенію къ этой гегелевской критикѣ? И какую должны будемъ занять мы по отношенію къ позиціи г. Вышеславцева?—Мы видѣли, что въ попыткѣ Гегеля реформировать философію Фихте заключаются два пункта: одинъ относится къ проблемѣ безконечности, другой—къ проблемѣ иррациональнаго; въ первомъ отношеніи философія Гегеля есть онтологизмъ въ противоположность фихтевскому идеализму (производя это выраженіе отъ термина «идея» въ кантовскомъ смыслѣ), во второмъ она опредѣляется какъ панлогизмъ въ противоположность фихтевскому сверхлогизму. Итакъ, *панлогическій онтологизмъ* Гегеля и *сверхлогическій идеализмъ* Фихте: таковы двѣ спорящія стороны, предстоящія суду г. Вышеславцева. Его рѣшеніе заключается въ томъ, что каждая сторона имѣетъ свою относительную правду, но и свою относительную неправду. Правда Гегеля въ его онтологизмѣ, въ его требованіи, чтобы потенціальная безконечность прогресса, съ ея вѣчнымъ hiatus между сущимъ и должнымъ, была замѣнена актуальной безконечностью осуществленнаго всеединаго; но не менѣе правъ и Фихте въ своемъ сверхлогизмѣ, въ своемъ энергичномъ утвержденіи иррациональнаго момента въ бытіи. Переходъ отъ потенціальной безконечности къ актуальной вовсе не связанъ необходимо съ превращеніемъ логоса въ альфу и омегу всего мірового процесса. Такъ г. Вышеславцевъ приходитъ къ формулированію того взгляда на сущность и задачи философіи, который онъ считаетъ единственно истиннымъ: къ требованію, чтобы философія была сверхлогическимъ онтологизмомъ¹⁾. Переходя теперь къ обсужденію этой позиціи,

1) Г. Вышеславцевъ самъ называетъ свою философскую точку зрѣнія идеализмомъ; но при этомъ онъ имѣетъ въ виду именно то, что я здѣсь называю

я предварительно замѣчу, что вполне согласенъ съ ней по существу, хотя долженъ буду подвергнуть рѣшительной критикѣ ту форму, въ самомъ широкомъ смыслѣ слова, въ какой она является у г. Вышеславцева. Другими словами: я нахожу, что самое требованіе сформулировано авторомъ совершенно правильно, но я полагаю въ то же время, что тѣ понятія, при помощи которыхъ онъ думаетъ его выполнить, не могутъ дать мысли дѣйствительное удовлетвореніе.

Прежде всего г. Вышеславцевъ вполне правъ, когда утверждаетъ, что въ панлогизмѣ Гегеля заключается основной недостатокъ его системы. По собственному замѣчанію автора, этотъ упрекъ настолько же баналенъ, насколько справедливъ. *Niatus*, который въ философіи Фихте разверзается между сущимъ и идеей въ кантовскомъ смыслѣ, т.-е. трансцендентной цѣлю, у Гегеля пролагается между идеей въ платоновскомъ смыслѣ, т.-е. вѣчно сущимъ логосомъ, и эмпирическимъ существованіемъ природы; ибо никакимъ діалектическимъ волшебствомъ нельзя извлечь изъ универсальнаго принципа идеи безконечное разнообразіе индивидуальнаго. Именно здѣсь, въ этомъ необоснованномъ скачкѣ отъ идеи къ природѣ, и таилась та трещина, которая повела къ столь быстрому паденію это великолѣпное и несравненно гениальное зданіе гегелевской философіи. Въ самомъ дѣлѣ, если въ предѣлахъ логики мы можемъ истолковать діалектическій процессъ въ томъ смыслѣ, что каждая категория, будучи взята *намъ* въ своей отдѣльности и конечности, обнаруживаетъ свою внутреннюю несостоятельность и поэтому повелительно требуетъ *отъ насъ* перехода къ дальнѣйшимъ категоріямъ, пока все это движеніе не увѣнчается абсолютной идеей, которая примиряетъ всѣ опредѣленія и побѣждаетъ всѣ противорѣчія конкретной полнотой своего содержания,—то всякое пониманіе прекращается вмѣстѣ съ таинственнымъ переходомъ отъ логики къ философіи природы: ибо внѣ абсолютной идеи нѣтъ ничего и, значитъ, переходъ отъ нея къ природѣ не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ ея превращеніемъ въ свою собственную противоположность: но такое чудо невозможно логически. Этотъ основной недостатокъ гегелевской

сверхлогизмомъ, т.-е. признаніе наличности неустранимаго ирраціональнаго момента въ познавательномъ процессѣ, благодаря чему конечная цѣль всего процесса всегда остается *идеальной*.

философіи былъ замѣченъ очень скоро (какъ вообще недостатки какой-нибудь философской системы замѣчаются обыкновенно скорѣе, чѣмъ то, что въ ней есть истинно-великаго); и всѣ мыслители послѣдующаго періода, сохранившіе посреди всеобщаго позитивистическаго одичанія живую связь съ мыслью Гегеля, стремятся реформировать философію прежде всего именно въ этомъ направленіи. Одни, какъ Фейербахъ, тѣмъ, что провозглашаютъ единственной реальностью чувственную природу; другіе, какъ Гартманъ, сочетая идею Гегеля съ волей Шопенгауэра; третьи, какъ Лотце и особенно блестяще Тейхмюллеръ, воскрешая лейбницевскій принципъ индивидуальныхъ монадъ. Того же преодоленія гегелевскаго панлогизма г. Вышеславцевъ ищетъ въ одномъ могущественномъ философскомъ направленіи, традиція котораго восходитъ къ Николаю Кузанскому и Плотину и которое въ новѣйшее время особенно гениально представляетъ собою самъ же Гегель.

По отношенію къ занимающему насъ здѣсь вопросу о взаимной связи рациональнаго и иррациональнаго сущность этого направленія заключается въ требованіи мыслить ихъ, какъ два противоположныхъ и равноправныхъ начала, совпадающихъ въ единствѣ сверхразумнаго Абсолюта. Именно такое рѣшеніе проблемы даетъ Фихте послѣдняго періода, и г. Вышеславцевъ прославляетъ его какъ единственно возможное. Мы должны теперь показать, почему мы, съ нашей стороны, не можемъ его принять. Для этого вспомнимъ, что намъ дано и что требуется найти. Даны рациональное и иррациональное, какъ два несводимыхъ другъ къ другу момента; требуется понять ихъ взаимную связь. Въдъ въ отсутствіи такой связи, въ отсутствіи логическаго понятія, которое своими, по платоновскому выраженію, алмазными узами скрѣпляло бы оба начала, и заключается основной недостатокъ, который мы нашли у Гегеля.} Что иррациональное въ этомъ мірѣ все-таки существуетъ, этого не могъ отрицать и Гегель. Не даромъ къ своимъ знаменитымъ словамъ: «Все дѣйствительное разумно», онъ вскорѣ долженъ былъ прибавить, для всеобщаго успокоенія: «Но не все существующее дѣйствительно». Итакъ, иррациональное существуетъ; но такъ какъ его связь съ рациональнымъ не можетъ быть понята изъ принциповъ панлогической системы, то оно остается внѣ нея, въ субъективномъ мнѣніи философа. Значитъ, для того, чтобы дѣйствительно воз-

выситься надъ Гегелемъ, мы должны перенести эту связь въ предѣлы самой системы, самого философствующаго разума, сдѣлать ее прозрачной—насколько это допускается ея природой—въ свѣтъ объективной логики. Но достигнемъ ли мы этой цѣли, объявивъ, что ирраціональное и раціональное соединяются въ лонѣ сверхразумнаго Абсолюта? Не ясно ли, что мы такимъ способомъ не только не рѣшимъ проблемы, но даже сдѣлаемъ такое рѣшеніе невозможнымъ,—потому что хотѣтъ проникнуть разумомъ въ святилище сверхразумнаго было бы, конечно, неразумнымъ желаніемъ.

Это соображеніе не имѣло бы никакой силы и, кромѣ того, противорѣчило бы моему собственному глубочайшему убѣжденію, если бы связь раціональнаго съ ирраціональнымъ изображалась, какъ таинственная *въ своей послѣдней основѣ*, и предѣлъ, дальше котораго не можетъ итти никакая раціонализація, былъ бы указанъ самой мыслью. Но объ этомъ здѣсь не можетъ быть и рѣчи, потому что, какъ мы сейчасъ увидимъ, утверждаемое взаимоотношеніе обѣихъ сторонъ таково, что оно либо вообще ничего не даетъ для логическаго уясненія ихъ внутренней связи, либо даже прямо нарушаетъ верховный принципъ всякаго познанія, т.-е. законъ противорѣчія.

Согласно основному принципу того философскаго направленія, которое такъ горячо защищаетъ г. Вышеславцевъ, противоположность раціональнаго и ирраціональнаго есть только одна изъ противоположностей, на которыя расколотъ дѣйствительный міръ и которыя всѣ погашаются примиряющей силой Всеединнаго. Эта мысль о глубинномъ соединеніи противоположностей составляетъ основной мотивъ нѣкоторыхъ древнѣйшихъ греческихъ философемъ, особенно Анаксимандра, и затѣмъ, черезъ много вѣковъ, появляется снова въ безконечно углубленной формѣ у послѣдняго глашатая античной мудрости, у неяснаго, но глубокомысленнаго Плотина. Свою отчетливую формулировку она получаетъ у Николая Кузанскаго, который и создаетъ для нея классическій терминъ: «coincidentia oppositorum». По словамъ Кузанскаго, *in divina complicatione omnia absque differentia coincidunt*. Пытаясь углубиться въ эту мысль, мы скоро замѣчаемъ, что она встрѣчаетъ въ насъ непреодолимое сопротивление и что это происходитъ оттого, что она враждебно сталкивается съ верховнымъ принципомъ познанія: съ закономъ

противорѣчія. Поэтому первое, что мы должны рѣшить при ея обсужденіи, это вопросъ объ ея отношеніи къ названному закону всѣхъ законовъ. Къ сожалѣнію, въ этомъ капитальнѣйшемъ пунктѣ нашъ авторъ, вообще излагающій свой предметъ такъ обстоятельно и ясно, вдругъ становится чрезвычайно скупъ. Все, что онъ намъ по этому поводу сообщаетъ, сводится къ слѣдующему: «Нѣкоторые видятъ въ этомъ *противорѣчіе*; если согласиться съ ними, то придется сказать, что на противорѣчіи покоится знаніе, стоитъ міръ. Но это не противорѣчіе, а *единство противоположностей*, безъ котораго нѣтъ знанія, нѣтъ бытія» (стр. 240, курсивъ автора). Первая фраза этой цитаты производитъ на насъ такое впечатлѣніе, что авторъ, въ случаѣ если бы ему пришлось *выбирать* между принципомъ совпаденія противоположностей и принципомъ противорѣчія, пожертвовалъ бы вторымъ и выбралъ бы первый; и это впечатлѣніе подтверждается его упомянутымъ выше принципіальнымъ согласіемъ съ свящ. П. Флоренскимъ, вся концепція котораго опредѣленно базируется на открытомъ отрицаніи закона противорѣчія. Однако во второй фразѣ приведенной цитаты нашъ авторъ отказывается видѣть здѣсь какую-либо дилемму и находить, что оба принципа могутъ быть приняты вмѣстѣ. Это утверждение, въ такой неразвитой и необоснованной формѣ, въ какой оно здѣсь высказано г. Вышеславцевымъ, рѣшительно должно быть отвергнуто.

Несомнѣнно, что принципъ *coincidentia oppositorum* *можетъ* быть истолкованъ такъ, что между нимъ и закономъ противорѣчія установится наилучшая гарантія; но, съ другой стороны, столь же несомнѣнно, что по своему непосредственному смыслу, по тому смыслу, который въ него вкладываютъ его приверженцы и защитники, онъ этотъ законъ самымъ явнымъ образомъ нарушаетъ. Для доказательства этого положенія достаточно напомнить объ отношеніи Гегеля къ традиціонной логикѣ Аристотеля. Дѣло въ томъ, что когда мы утверждаемъ, что противоположности совпадаютъ въ Абсолютномъ, то это наше утверждение само по себѣ двусмысленно, потому что оно оставляетъ невыясненнымъ вопросъ: благодаря чему онѣ совпадаютъ? Потому ли, что для Абсолютнаго не имѣетъ силы законъ противорѣчія, по крайней мѣрѣ, въ своей традиціонной, безусловной формѣ? Или потому, что то, что на нашей ограниченной 2)

точкѣ зрѣнія намъ является какъ а и не-а, δu и μu δu , то въ абсолютномъ самосознаніи преобразуется въ m и n, какъ двѣ сопринадлежащія части одного цѣлаго? Будучи истолкованъ въ первомъ смыслѣ, нашъ принципъ означаетъ отрицаніе закона противорѣчія, а съ тѣмъ вмѣстѣ и смерть всякаго дѣйствительнаго мышленія; ибо какъ живое существо не можетъ дышать безъ кислорода, такъ мысль не можетъ жить внѣ того благороднѣйшаго свѣта, который ей открывается въ формѣ этого универсальнаго закона всего существующаго. Если же мы дадимъ принципу *coincidentia oppositorum* второе истолкованіе, то онъ не только не будетъ нарушать закона противорѣчія, но будетъ даже его высшимъ конкретнымъ выраженіемъ, какъ творческаго начала мысли, порождающаго изъ себя живую систему истины; ибо именно противорѣчія, таящіяся въ формахъ конечнаго опыта, дѣлаютъ необходимымъ его включеніе въ единство Безконечнаго, гдѣ вмѣсто двухъ распавшихся и несоединимыхъ началъ господствуетъ внутренне цѣльное единство. Однако для того, чтобы это второе истолкованіе стало возможно, необходимо сначала преодолѣть самыя глубокія логическія основы фихте-гегелевскаго пантеизма, потому что оно предполагаетъ признаніе реального различія между конечнымъ субъектомъ познанія и заключающимъ его въ себѣ абсолютнымъ первоначаломъ, между тѣмъ какъ для Фихте и Гегеля это различіе исчезаетъ какъ тѣнь на точкѣ зрѣнія абсолютнаго знанія.

Итакъ, мы должны признать одно изъ двухъ: или въ соединеніи двухъ какихъ-либо началъ заключается внутреннее противорѣчіе,—но тогда они не могутъ существовать совмѣстно и въ Абсолютномъ, потому что законъ противорѣчія обязательнъ и для него, какъ для всякаго предмета мысли, или же въ соединеніи данныхъ началъ никакого противорѣчія нѣтъ,—но тогда для его объясненія нѣтъ надобности переходить отъ наличнаго опыта къ абсолютному; для осуществленія утверждаемаго единства тогда вполнѣ достаточенъ наличный, эмпирической порядокъ вещей. Понятіе абсолютнаго только тогда имѣетъ дѣйствительный смыслъ, когда оно означаетъ переходъ отъ даннаго порядка къ другому, который не данъ, но требуется мыслью; если же мы словомъ «абсолютный» обозначимъ непосредственное единство двухъ началъ, открываемыхъ мыслью въ нашемъ наличномъ опытѣ, то такое словоупотребленіе ни-

на волосъ не приблизить насъ къ логическому пониманію внутренней связи обоихъ началъ.

Мы обращаемся теперь ко второму пункту — къ проблемѣ актуальной безконечности. И здѣсь мы вполне согласны съ г. Вышеславцевымъ, что переходъ отъ потенціальной безконечности къ актуальной, совершонный Гегелемъ, отвѣчаетъ существенной потребности разума и составляетъ необходимое условіе для построения истинной философіи; но, съ другой стороны, и здѣсь та конкретная форма, въ которой понятіе актуальной безконечности принимается г. Вышеславцевымъ, вызываетъ нашу рѣшительную критику. Чтобы сразу же указать на *ruptum saliens* проблемы, я съ самаго начала замѣчу, что основнымъ недостаткомъ гегелевской концепціи актуально-безконечнаго, роковымъ для всей его системы, мнѣ представляется смѣшеніе въ ней безконечности математической и метафизической, безконечности совершенства и безконечности числа. Я утверждаю, что понятіе безконечнаго первоначала, Абсолюта, только тогда становится свободнымъ отъ внутренняго противорѣчія, когда изъ него тщательно изгоняется всякая мысль о безконечномъ числѣ. Наоборотъ, г. Вышеславцевъ полагаетъ, что актуально-безконечное число есть какъ бы низшій аспектъ Абсолютнаго, единственный вполне доступный нашему пониманію и именно раскрывающійся передъ нами въ понятіи трансфинитнаго числа, какъ оно устанавливается знаменитой теоріей Георга Кантора.

Г. Вышеславцевъ посвящаетъ цѣлую главу изложенію этой теоріи въ элементарномъ видѣ. Читатель, незнакомый съ сочиненіями Кантора въ подлинникѣ, будетъ очень благодаренъ автору за это ясное и вразумительное изложеніе. Вопросъ, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, представляетъ огромную важность не только для математика, но и для философа. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно вспомнить, что замѣчательнѣйшій французскій мыслитель XIX вѣка, основатель французскаго неокритицизма, Шарль Ренувье, всю свою реформу философіи строить на утвержденіи логической немыслимости безконечно-большаго числа, какъ данной или актуальной величины. Проблема нумерической безконечности составляетъ источникъ всѣхъ трудностей, открытыхъ въ понятіи движенія острымъ умомъ Зенона Элейскаго и не перестающихъ съ тѣхъ поръ тревожить

человѣческую мысль. Эта же проблема содержится въ вопросѣ о началѣ или безначальности міра, откуда видно, что она находится въ тѣснѣйшей связи со всѣмъ нашимъ міросозерцаніемъ. Поэтому неудивительно, что теорія Кантора, утверждающая не только возможность, но даже необходимость (логическую, конечно) мыслить актуально безконечное число, произвела чрезвычайно сильное впечатлѣніе не среди однихъ математиковъ, но и среди философовъ. Опираясь на эту теорію, г. Вышеславцевъ утверждаетъ, что понятіе Абсолютнаго, какъ единства, актуально заключающаго въ себѣ безконечное число моментовъ, есть безукоризненное научное понятіе, которое философія получаетъ изъ рукъ математики.

Чтобы рѣшить нашъ споръ, мы должны прежде всего отдать себѣ вполнѣ ясный отчетъ въ томъ, что здѣсь передъ нами не одинъ, а два совершенно различныхъ вопроса: одинъ, специально-математическій, касается существованія (т.-е. логической мыслимости) трансфинитныхъ чиселъ, другой, обще-логическій, относится только къ существованію актуальнаго безконечнаго ряда. Представимъ себѣ, что мы мыслимъ какое-нибудь общее понятіе, напр., понятіе «человѣкъ». Число предметовъ, входящихъ въ объемъ этого понятія, безконечно, и въ то же время оно вполнѣ опредѣлено тѣми признаками, которые составляютъ его содержаніе; слѣдовательно, мы имѣемъ здѣсь число въ одно и то же время безконечно большое и вполнѣ опредѣленное,—актуальное, а не потенциальное. Спрашивается: нельзя ли построить цѣлый рядъ (или ряды) такихъ чиселъ, изъ которыхъ каждое было бы также опредѣленно и въ себѣ закончено, какъ любое конечное число, но въ отличіе отъ этихъ послѣднихъ было бы при этомъ безконечно велико? Вотъ вопросъ, на который Канторъ отвѣчаетъ утвердительно, практически рѣшая его своей теоріей трансфинитныхъ чиселъ. Но ясно, что какъ бы мы этотъ вопросъ ни рѣшали, это нисколько не повліяетъ на рѣшеніе вопроса о томъ, существуетъ ли какъ данная, актуальная, готовая величина та совокупность предметовъ, для которой мы строимъ наше новое число. Ибо для рѣшенія этого второго вопроса нѣтъ надобности ни въ какихъ специальныхъ математическихъ понятіяхъ, а достаточно одного закона противорѣчія. Въ самомъ дѣлѣ, попробуемъ мыслить эту совокупность данной; тѣмъ самымъ мы должны будемъ мыслить

данными и всѣ составляющіе ее элементы; но въ такомъ случаѣ будетъ возможно, переходя отъ одного изъ этихъ элементовъ къ другому, перенумеровать ихъ всѣ по порядку, и порядковое число того изъ нихъ, который въ этомъ процессѣ случайно окажется послѣднимъ, будетъ въ то же время числомъ, выражающимъ количество всей совокупности. Но такое число, какъ очевидно само собой, всегда будетъ конечнымъ (даже въ томъ случаѣ, если для перенумерованія всѣхъ ея элементовъ не хватитъ цѣлой человѣческой жизни или даже жизни всего человечества); слѣдовательно, наша совокупность, какъ выражаемая по условію сверхконечнымъ числомъ, не можетъ быть мыслима данной. Итакъ, трансфинитное число можетъ быть дано — мы говоримъ о возможности чисто логической: математическая цѣнность теоріи Кантора насъ здѣсь не касается, — но совокупность, числомъ которой оно является, можетъ быть только задана; совершенно такъ же какъ какое-нибудь общее понятіе можетъ быть дано по своему содержанію, которое состоитъ изъ конечнаго числа признаковъ, но объемъ его можетъ быть только заданъ, потому что онъ не исчерпывается никакимъ конечнымъ числомъ индивидуальныхъ представленій. Изъ сказаннаго ясно, что доказательство существованія трансфинитныхъ чиселъ отнюдь не опрокидываетъ аргументаціи тѣхъ, кто, указывая на противорѣчіе въ понятіи даннаго безконечнаго ряда, утверждаютъ, напр., что истекшее до настоящаго мгновенія число перемѣнъ не можетъ быть безконечно велико, или что пространство не можетъ состоять изъ безконечнаго числа недѣлимыхъ пунктовъ и т. д. Поэтому я никакъ не могу согласиться съ знаменитымъ англійскимъ логикомъ и математикомъ Рэсселемъ, когда онъ выдвигаетъ понятіе трансфинитнаго числа, какъ смертоносное орудіе противъ всѣхъ, кто вмѣстѣ съ Кантомъ и рядомъ болѣе позднихъ мыслителей находятъ неисцѣлимое противорѣчіе въ популярномъ понятіи безконечной во времени и пространствѣ вселенной.

Итакъ, если есть Абсолютное, т.-е. подлинное всеединство, заключающее все, что было, есть и будетъ, въ вѣчномъ актѣ своей Жизни, то число всѣхъ заключающихся въ немъ моментовъ никоимъ образомъ не можетъ быть безконечнымъ. Абсолютное безконечно не въ нумерическомъ, а въ совсѣмъ иномъ и даже прямо противоположномъ смыслѣ, въ смыслѣ абсолют-

ной завершенности, потому что заключая въ своемъ единствѣ все реальное, т.-е. всякій индивидуальный опытъ, оно внѣ себя не имѣетъ ничего, что его могло бы ограничивать. Поэтому мы можемъ, вмѣстѣ съ г. Вышеславцевымъ, воспользоваться кругомъ въ качествѣ чувственного символа Абсолютнаго; но только не въ томъ отношеніи, что, какъ предѣлъ всѣхъ вписанныхъ въ него многоугольниковъ, онъ заключаетъ въ себѣ все безконечное множество ихъ: ибо *все* это множество, именно какъ безконечное, никогда не можетъ быть актуально даннымъ, но порождается безконечнымъ процессомъ прибавленія къ данному ряду все новыхъ членовъ. Символомъ Абсолютнаго круга является для насъ только какъ замкнутая въ себѣ линія, которая въ силу своей замкнутости не можетъ быть ограничена ничѣмъ внѣшнимъ. Вкладывая въ Абсолютное безконечное число моментовъ, г. Вышеславцевъ, вопреки своему глубочайшему намѣренію, низводитъ его со степени актуальной безконечности на степень безконечности потенціальной, потому что безконечная совокупность не можетъ быть данной, не нарушивъ закона противорѣчія.

Различеніе безконечнаго, какъ абсолютно завершенной реальности и какъ неисчерпаемаго никакимъ конечнымъ числомъ ряда, приводитъ насъ въ заключеніе еще къ одному весьма существенному пункту. Но такъ какъ самъ г. Вышеславцевъ только мимоходомъ затрогиваетъ его, то и мы ограничимся по его поводу только самыми общими замѣчаніями. А именно въ концѣ перваго отдѣла своей книги авторъ поднимаетъ вопросъ объ отношеніи времени къ вѣчности и рѣшаетъ его, согласно общему духу своей философіи, такъ, что совмѣщаетъ оба эти порядка въ единствѣ Абсолютнаго: вѣчность не исключаетъ время, а заключаетъ въ себѣ всѣ времена. Это платино-августиновское воззрѣніе было воспринято многограннымъ мышленіемъ Шеллинга и легло затѣмъ въ основу всей философіи Гегеля. Но именно на немъ особенно наглядно обнаруживается конфликтъ всей «философіи тождества» съ закономъ противорѣчія. Въ самомъ дѣлѣ, для того, чтобы было возможно совмѣстить время и вѣчность, необходимо признать временный процессъ безконечнымъ въ обѣ стороны,—что и дѣлаетъ Шеллингъ въ томъ мѣстѣ, которое приводитъ г. Вышеславцевъ (стр. 209, второе подстрочное примѣчаніе). «Истинная вѣчность,—говоритъ

онъ,—есть вѣчность, заключающая въ себѣ все время и полагающая его въ себѣ, *какъ вѣчное* (курсивъ мой). Но признавъ это, мы тѣмъ самымъ допускаемъ, что въ каждое данное мгновение завершёнъ и, слѣдовательно, данъ безконечный рядъ предшествующихъ состояній; а это, какъ мы видѣли, заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Выше я говорилъ о томъ противорѣчьи, въ которое ввергаетъ себя абсолютная идея Гегеля, когда актомъ самоотрицанія она полагаетъ безконечный круговоротъ природы; однако это противорѣчіе, какъ ни неприемлемо оно для мысли, все же не разрушаетъ внутреннюю гармонію системы, потому что оно полагается лишь для того, чтобы быть затѣмъ разрѣшеннымъ въ царствѣ духа; а въ такомъ самоутвержденіи путемъ самоотрицанія и заключается, по Гегелю, процессъ истинной жизни, осуществляемой только въ любви. Но это новое противорѣчіе *безконечнаго множества безконечныхъ и все-таки завершенныхъ рядовъ* такъ и остается неразрѣшеннымъ и по существу дѣла не можетъ быть разрѣшено въ системѣ, принимающей реальность временного теченія; и своей вѣчной неразрѣшимостью оно разбиваетъ въ куски золотую цѣпь абсолютной діалектики. Я знаю, что противоположное воззрѣніе, утверждающее нереальность времени, будетъ отвергнуто г. Выше-славцевымъ, какъ худшее выраженіе дурной рационалистической метафизики, жертвующей въ угоду своимъ понятіямъ тѣми сторонами дѣйствительности, которыхъ эти понятія не могутъ осилить; но я съ своей стороны не вижу другого способа построенія научной метафизики, кромѣ того, который состоитъ въ освобожденіи опыта отъ содержащихся въ немъ противорѣчій. Противорѣчія же появляются и исчезаютъ вмѣстѣ съ понятіями; и поэтому понятіямъ принадлежитъ въ метафизикѣ первое и послѣднее мѣсто. Къ этому я еще долженъ прибавить, что та строго безвременная вѣчность мірового цѣлаго, къ которой, на мой взглядъ, приводятъ понятія, не есть мертвая, абстрактная вѣчность идеальныхъ категорій и законовъ, противостоящая безконечной измѣнчивости реальныхъ явленій,—но живая, конкретная вѣчность замкнутого въ себѣ цѣлаго, по отношенію къ которому самое противопоставленіе закона и факта есть только обусловленное ограниченностью человѣческаго опыта, хотя въ этой сферѣ и необходимое, интеллектуальное построеніе.

И. Румеръ.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Новыя книги и брошюры, присланныя въ редакцію.

Безантъ, А. Теософія и новая психологія. Петроградъ 1915. Ст. 146. Ц. 65 к.

Ея же. Комментаріи къ Бхагавадъ-Гитѣ. Петроградъ 1915. Ст. 150. Ц. 55 к.

Ея же. Ученіе сердца. Петроградъ 1915. Ст. 79. Ц. 45 к.

Б. Н. Намеки и предчувствія. Болховъ 1915. Ст. XII + 872. Ц. 2 р. 50 к.

Волжанинъ, Вл., Динзе, В. Ф., Смирновъ, С. Д. О національной школѣ. Сборникъ статей. Петроградъ 1916. Ст. 127. Ц. 50 к.

Вундтъ, М. Греческое міровоззрѣніе. Петроградъ 1916. Ст. VIII + 164. Ц. 1 р. 25 к.

Евлаховъ, А. Сборникъ въ честь профессора Э. А. Брауна. Рецензія изъ Р. Ф. В. Варшава 1915. Ст. 8.

Лесевичъ, В. В. Собраніе сочиненій. Т. II. Статьи по философіи. Москва 1915. Ст. 663. Ц. 3 р.

Лодыженскій М. В. Мистическая трилогія. Т. I. Сверхсознаніе. Петроградъ 1915. Ст. I—III. 1—384.

Памяти Александра Павловича Гавриленко. Политехническое Общество. Ст. 245. Выручка отъ изданія поступаетъ на усиленіе фонда памяти А. П. Гавриленко при Политехническомъ Обществѣ. Цѣна изданія 5 руб. Книжный складъ «Сила»: Москва. Ново-Басманная, 17. «Сотрудникъ Школь» Зелѣвской. Воздвиженка, 13.

Поварнинъ, С. И. Логическій задачникъ. Петроградъ 1916. Ст. 99. Ц. 60.

Тавридовъ, В. Интимная свирѣль. Сборникъ стиховъ. Ростовъ-на-Д. 1915. Ст. 194. Ц. 1 р. 20 к.

Трошинъ, Гр. Антропологическія основы воспитанія. Сравнительная психологія нормальныхъ и ненормальныхъ дѣтей. Т. I. Процессы умственной жизни. Петроградъ 1915. Ст. XVI + 403. Ц. 2 р. 50 к.

Франкъ, С. Л. Предметъ знанія. Петроградъ. 1915. Ст. XII + 504. Ц. 3 р. 50 к.

Изданія «Посредника».

Ортъ, Ф. Бесѣда съ сыномъ по поводу опасн. прив. Ц. 12 к.

Петрова, Н. Б. Изъ дневника народной учительницы. Ц. 65 к.

Поповъ, И. П. Для чего нужны выставки сельскаго хозяйства. Ц. 2 к.

Его же. О пользѣ травосѣянія въ крест. скотоводствѣ. Ц. 3 к.

Сажинъ, И. В. О вредѣ пива и виноградныхъ винъ. Ц. 8 к.

Каталогъ издательства «Посредникъ» на 1915 г.

Алкоголическій каталогъ.

Джонсонъ, Г. Воспитаніе посредствомъ игръ и забавъ. Ц. 40 к.

Диккенсъ, Ч. Приключенія Оливера Твиста. 90 к.

Нараваевы Л. и Ж. Какъ сдѣлать змѣекъ. Ц. 25 к.

Рубакинъ, Н. Разказы о Западной Сибири. Ц. 45 к.

Горбуновъ-Посадовъ, И. Листъ о пьянствѣ. Какой вредъ отъ винограднаго вина? Ц. 3 к.

Его же. Листъ о пьянствѣ. Какой вредъ отъ пива? Ц. 3 к.

Толстой, Л. Листъ о пьянствѣ. Не одурманивайтесь виномъ Ц. 3 к.

Его же. Листъ о пьянствѣ. Счастливъ тотъ, кто вина не пьетъ. Ц. 3 к.

Московское Психологическое Общество.

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

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

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

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

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

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

Срокъ подачи сочиненій 1-е января 1918 года.

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

Вопросы философіи, кн. 129.

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

Въ соисканіи преміи могутъ участвовать всѣ лица, получившія высшее образованіе. Сочиненія должны быть написаны на русскомъ языкѣ и доставлены въ Московскій университетъ на имя предсѣдателя Психологическаго Общества. Фамиліи и адреса соискателей должны быть присланы въ запечатанныхъ конвертахъ съ обозначеніемъ на нихъ девизовъ или 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 сроки будутъ трехлѣтніе). Сочиненія посылаются на имя Предсѣдателя Московскаго Психологическаго Общества, въ редакцію журнала „Вопросы Философіи и Психологіи“ (Пречистенка, Полуэктовъ пер., д. 8, кв. 29).

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

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

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

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

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

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

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

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

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