

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

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

и

ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ ХХV.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга 123 (III).

МАЙ — ЮНЬ — 1914 г.



МОСКВА.

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

Цименовская ул., соб. домъ.

1914 г.

Библиотека "Руниверс"

СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
Ученіе Гегеля о реальности и всеобщности мысли. Ивана Ильина	413
Владиміръ Сергѣевичъ Соловьевъ и князь Евгенийъ Николаевичъ Трубецкой. (Окончаніе.) Л. Лопатина	477
<hr/>	
О панлогизмъ у Спинозы. В. Шилкарскаго	213
Ученіе Розмини о достовѣрности и критика его идеологіи. В. Эрн	268
О столкновеніи нравственныхъ нормъ. В. Вальденберга	300
Религія монизма. Н. Бердяева	329
<hr/>	
Критика и библиографія.	
1. Библиографическій листокъ	343
Извѣстія и замѣтки.	
Московское Психологическое Общество. (Отчетъ о годовичномъ собраніи.) Списокъ членовъ Психологическаго Общества.	

Ученіе Гегеля о реальности и всеобщности мысли.

1. Реальность мысли.

Современная философская мысль, работая надъ пониманіемъ и усвоеніемъ великихъ системъ нѣмецкаго идеализма, встрѣчается съ цѣлымъ рядомъ глубокихъ и серьезныхъ затрудненій, которыя ей необходимо преодолѣть. Эти затрудненія объясняются не только сложной логической структурой самихъ ученій, но и чрезвычайнымъ своеобразіемъ того внутренняго философскаго опыта, въ научно-теоретическомъ истолкованіи котораго эти ученія выросли и сложились. Для философіи Гегеля это имѣетъ особенное значеніе. Вся система его посвящена теоретическому изложенію того, что предстало ему въ его внутреннемъ мыслительномъ опытѣ, того, что познавательно открылось ему, въ видѣ самой абсолютной истины. Внутренній опытъ, открывшій ему истину, былъ опытъ *мысли*; поэтому предметъ, представшій ему, долженъ былъ имѣть неизбѣжно форму логическую, форму смысла, понятія. Однако мышленіе, осуществлявшееся имъ, было настолько насыщено работою воображенія, что чистая безобразность логическаго понятія, уступила свое мѣсто своеобразному конгломерату изъ смысла и образа; это былъ образный смыслъ, или понятіе неизмѣнно облеченное во образъ. Естественно, что философія его, слагаясь, подобно ученію Платона, въ элементъ „образнаго понятія“, должна была неминуемо уклониться отъ путей и традицій формальной логики: предметъ мысли

долженъ былъ утратить чисто логическій характеръ и включить въ себя элементы эстетико-онтологическіе. Этотъ своеобразный и глубоко поучительный процессъ *де-рационализации* понятія усиливался и осложнялся тѣмъ категорическимъ отождествленіемъ *процесса мышленія* съ *мыслимымъ содержаніемъ*, на которомъ Гегель настаивалъ сознательно и принципиально. Въ результатъ этого отождествленія образное понятіе само превращалось въ процессъ мышленія, но не въ человѣчески-субъективный, а въ объективный процессъ, свободный отъ эмпирической ограниченности и не прикованный къ чувственно-конечному содержанію. Человѣческая душа, чтобы приобщиться философскому познанію, должна, по ученію Гегеля, сдѣлать нѣкоторыя внутреннія усилія, насыщающія мысль работою воображенія, заставляющія угаснуть дурную субъективность души, и отдающія силу мысли самозабвенной жизни въ объективномъ содержаніи. Тогда душа вступаетъ въ сферу „спекулятивной мысли“, передъ ней открывается новый порядокъ вещей, въ созерцаніи котораго она теряетъ *себя*, какъ таковую, и за то обрѣтаетъ новую жизнь, органически поглощенную силою высшей Сущности. Эта высшая Сущность есть сама *Божественная Субстанція*, разумная спекулятивной разумностью, *реальная* абсолютной реальностью и творчески пронизывающая всякое бытіе, въ качествѣ единой и *всеобщей* силы.

Со вступленіемъ въ область спекулятивнаго мышленія открывается новый строй жизни и новый порядокъ отношеній. Душа познаетъ возможность восходить къ „объективной жизни, не покидая, повидимому, своихъ предѣловъ, и во всякомъ случаѣ, не отдаваясь на волю все раздробляющаго и распыляющаго чувственнаго созерцанія. Въ предѣлахъ самой души обнаруживается новая, полная необычайной *содержательности* и *значительности* сфера, позволяющая душѣ скинуть путы личной ограниченности и дурной субъективности и отдать себя подлинной жизни объективнаго, предмета, смысла. Въ этой сферѣ душа наполняется ощу-

шеніемъ Иисуса, говорившаго: „азъ не могу о себѣ творити ничесоже“; она уже не она, хотя и убѣждается потомъ, что не погибла въ предметъ, но обогатилась имъ; „возненавидѣвъ“ себя, какъ таковую, въ самоотреченіи, она открываетъ себѣ возможность жить духомъ. Спекулятивная мысль даетъ душѣ *счастье самоотреченія*, сохраняя ей лучшее изъ того, отъ чего она отрелась и уводя ее черезъ сохраненное къ совершеннѣйшему.

Въ этомъ обнаруживается не только то жизненно-творческое значеніе гегелианства, которое присуще всякому истинному и благородному философствованію, но и самый глубокий корень ученія Гегеля объ идеальности и реальности мысли. Конечно, опредѣленіе „мысли“, какъ „идеальнаго“ начала, звучитъ въ его устахъ совсѣмъ иначе, чѣмъ въ устахъ современнаго логическаго изслѣдователя, настаивающаго на чистой мыслимости „смысла“, на его совершенной (какъ эмпирической, такъ и метафизической) нереальности и на необходимости установить особую, „чисто логическую“ категорію „смыслового обстоянія“. Гегель начинаетъ и кончаетъ категорическимъ отрицаніемъ всего течения, приведшаго въ наши дни къ этимъ „мертвымъ“ и „разсудочнымъ“, съ его точки зрѣнія, различеніямъ. Терминами идеальности и реальности онъ пользуется приблизительно въ томъ значеніи, которое досталось ему по наслѣдству отъ родоначальниковъ новой философіи и лишь затѣмъ, въ предѣлахъ діалетики, т.-е. уже вполне эзотерически, онъ придаетъ термину „ideell“ специфическій смыслъ.

Спекулятивная мысль „идеальна“ въ *самомъ общемъ* значеніи постольку, поскольку она принадлежитъ къ *душевному*, внутреннему міру, поскольку элементомъ ея является не внѣшнее чувственно-эмпирическое бытіе, но среда душевно-сознательная. Съ этой точки зрѣнія, тяготящей къ примату „внутренняго вообще“ передъ „внѣшнимъ вообще“, — къ „идеальному“ относится все „субъективно-душевное“ ¹⁾, какъ

1) Срб. Log. I. 172. Епс. III. 149.

такое: и представлѣніе ¹⁾, и ощущеніе, и чувство, и память ²⁾, и мысль. И если „идеально“ все душевное, то „идеальнымъ“ окажется и формально-разсудочное мышленіе. Однако уже въ такомъ наивномъ пониманіи „идеальности“ кроется возможность признанія непосредственно-данной душевной среды за нѣчто первоначальное, преимущественное передъ внѣшними вещами, обладающее „большею“ и „лучшею“ реальностью по сразненію съ ними. „Идеальное“ (внутреннее) оказывается болѣе реальнымъ, чѣмъ „реальное“ (внѣшнее); философствующая мысль совершаетъ одну изъ самыхъ замѣчательныхъ перестановокъ онтологическаго центра тяжести и терминъ „идеальный“ (*только въ души* наличный и потому „не существующій во внѣшней дѣйствительности), произносившійся наивными реалистами съ отфѣнкомъ порицанія, падаетъ обратно на ихъ голову въ видѣ осужденія. Возникаетъ двѣ „идеальности“ и двѣ „реальности“. Міръ внутренней, „идеальный“—реаленъ; міръ внѣшній, „реальный“—идеаленъ. Это означаетъ, что внѣшнія вещи, принимаемыя наивными реалистами за *подлинную* реальность—лишены ея; онѣ суть только „субъективныя явленія“; онѣ „только идеальны“. Тогда какъ внутреннія, непосредственно-данныя состоянія души, не „только идеальны“, но *несомнѣнно* реальны. Еще задолго до Канта, въ философіи англійскаго эмпиризма, началось это постепенное заподозрѣваніе подлинной реальности „внѣшнихъ“ вещей и обнаружилось стремленіе сосредоточиться и укрѣпиться въ непосредственныхъ данныхъ внутренняго опыта. Въ этомъ общемъ тяготѣнн новой философіи—дерзновенная интуиція Декарта, признающая *тождество* (отнюдь не силлогистическое выведеніе) бытія и мышленія ³⁾, исповѣданіе исключительной реальности духовнаго начала со стороны Бѣркли, героиче-

¹⁾ Ср. W. Beh. 405. Enc. III. 149.

²⁾ Ср. Log. I 172. Enc. III. 149.

³⁾ Ср. объ этомъ у Гегеля Enc. I 132. 133, гдѣ приведены и ссылки на разъясненія самого Декарта; эти ссылки Гегель заимствовалъ изъ диссертации Гото.

скій спиритуализмъ монадологіи Лейбница, Коперниканское дѣяніе Канта и метафизическій субъективизмъ Фихте Старшаго образуютъ послѣдовательно тѣ этапы, которые ведутъ черезъ всю новую философію къ Гегелю. Мысль приучалась искать подлинную, безусловную реальность именно въ томъ, что испытывается, какъ внутреннее. *Идеальное есть средоточіе абсолютной реальности.* Однако параллельно этому, подъ вліяніемъ ученій англійскаго скептицизма, воспринятымъ еще Лейбницемъ и затѣмъ позднѣе Кантомъ, въ предѣлахъ самой души, этой обширной сферы „идеальнаго вообще“ появляется и постепенно вырастаетъ провинція чувственно-скомпрометтированныхъ душевныхъ состояній. Въ поискахъ за абсолютной реальностью, проникнутая увѣренностью въ ея душевно-духовной природѣ, философія постепенно отдастъ периферію души, отрекаясь отъ нея, какъ отъ чувственно-конечной, смутной, пассивно-воспринятой и т. д., и сосредоточиваетъ свое вниманіе на отысканіи „чистыхъ“ и „свободныхъ“ элементовъ духа. Кантъ останавливается на чистомъ созерцаніи, чистомъ мышленіи, категоріяхъ; Фихте перваго періода—на досознательномъ самополаганіи, абсолютныхъ *актахъ* Субъекта. Гегеля не удовлетворяетъ ни то, ни другое. вмѣстѣ съ Кантомъ онъ вѣритъ въ силу мысли и въ то же время не раздѣляетъ опасливаго отношенія Фихте къ обусловливающему значенію рефлексіи. Поэтому онъ видитъ искомую сферу абсолютной реальности—въ мышленіи; именно *мысль* есть то средоточіе *идеальности*, которое гарантируетъ абсолютную достовѣрность и подлинность, абсолютную *реальность*. Въ то же время вмѣстѣ съ Фихте онъ признаетъ это *идеальное* начало творчески самополагающимся, интеллектуально-интуитивнымъ, и не раздѣляетъ осторожнаго ученія Канта о дискурсивномъ и *только* дискурсивномъ разсудкѣ, свойственномъ чловѣку. Поэтому у Гегеля *мысль*, эта первенствующая *идеальная* или духовная основа есть интеллектуально-интуитивное, само себя творящее, метафизически реальное начало. На-

конецъ, въ противовѣсъ и Канту, и Фихте — это первоначало есть уже не субъективно-человѣческое, а субъективно-объективное, Божественное.

Итакъ, если понимать „идеальность“ — какъ „внутренность“ въ противоположность „внѣшности“; какъ „душевность-духовность“ въ противовѣсъ „матеріальности-природности“; наконецъ, какъ „чистую мыслимость“ въ отличіе отъ „чувственной восприимчивости“ — то спекулятивная мысль *идеальна*. Но если понимать „идеальность“, какъ „нереальность“, какъ формально-субъективную „критическую“ (въ смыслѣ Канта), разсудочную мыслимость, какъ релятивистическую ограниченность эмпирическаго или формальнаго мышленія ¹⁾ — то спекулятивная мысль не „идеальна“, но *идеально-реальна*. Понятно, что признаніе мысли за реальность обычно облегчалось въ исторіи философіи сляніемъ мышленія со смысломъ, какъ это было и у Гегеля. Онъ самъ неоднократно указывалъ на то, что абстрактное-формальное, разсудочное понятіе — оторвано отъ реальности, противостоитъ ей и потому приковано къ ней, какъ загнипнотизированное, не сливаясь съ ней и пребывая въ своей отвлеченной пустотѣ. Поэтому *реальна не разсудочная идеальность, но спекулятивная*. Въ результатѣ положеніе дѣлъ было таково: чувственная реальность не идеальна, т.-е. не причастна мысли, а потому она и не реальна высшей спекулятивной реальностью разсудочная идеальность не реальна, т.-е. не причастна бытію, а потому она и не идеальна высшей спекулятивной идеальностью. Иными словами: конкретное-эмпирическое, какъ внѣшнее, такъ и внутреннее, — реально дурной реальностью и совѣмъ не идеально въ спекулятивномъ отношеніи; абстрактное-формальное идеально дурной идеальностью и совѣмъ не реально ни въ какомъ отношеніи. Необходимо третье, новое,

¹⁾ Ср. всѣ полемическія и осуждающія замѣчанія Гегеля противъ того что „bloss ideell“, „formelle Idealität“ и т. д.; напр. Diff. 212. 213. 230. 237 254. 254. 254. 255. 267. Glaub. 14. 135—136, W. Beh. 328. 336. 345. 368. 408. 416. Enc. II. 222 и др.

спекулятивное: *идеальное*, въ смыслѣ „субъективности“ и мыслимости, и потому—„всеобщее“ и „абстрактное“; и въ то же время *реальное* въ смыслѣ объективности и созерцаемости, и потому—„единичное“ и „конкретное“. Спекулятивная мысль сохраняетъ все то, что приковываетъ эмпириковъ къ чувственному міру, а формальныхъ мыслителей—къ міру абстракціи. Но сохраняетъ не въ первоначальномъ видѣ, а въ состояніи взаимной слянности и взаимной исправленности. *Реальность*—объективна и созерцаема; но уже не чувственна, не временна; причастна мысли, *сама есть мысль*. *Идеальность*—субъективна (душевно-духовна) и несетъ въ себѣ дары мышленія: *сверхчувственность, опредѣлимость, всеобщность и устойчивость*; но она уже не оторвана, не безсодержательна, не мертва, не ирреальна; она *сама есть бытіе*. Съ обычной точки зрѣнія дѣло обстоитъ такъ, что Гегель выдаетъ *логически-предметное мышленіе*—за *метафизическую реальность*; съ точки зрѣнія спекулятивной философіи дѣло должно быть формулировано такъ, что Гегелю открылась *сущность абсолютной реальности*, какъ находящая себѣ адекватный элементъ *въ логически-предметномъ* (самозабвенно-смысловомъ) мышленіи.

Для вѣрнаго пониманія тезиса о „реальности мысли“ необходимо, слѣдовательно, имѣть въ виду, *какая „реальность“ и какая „мысль“* въ немъ отождествляются. Эта мысль—отнюдь не абстрактная-разсудочная мысль, но спекулятивное сращеніе мышленія и смысла: само себя сознающее понятіе. Эта реальность—отнюдь не эмпирическая-временная реальность, но сверхвременная, метафизическая, абсолютная. Въ чемъ же, однако, ея сущность?

Когда Гегель говоритъ о „бытіи“ или о „реальности“, то онъ разумѣетъ обыкновенно безъ дальнѣйшихъ оговорокъ и поясненій *метафизическое бытіе* или *абсолютную реальность*. Естественно, что люди другой эпохи и другого познавательнаго склада трудно привыкають къ такому онтологическому максимализму, и это обстоятельство не замедлило обнаружиться съ необычайной быстротой въ критическихъ

выпадахъ первыхъ противниковъ гегелианства. А между тѣмъ философія Гегеля возникла въ атмосферѣ, не считавшейся, или почти не считавшейся, съ инымъ, относительнымъ, эмпирическимъ видомъ реальности. Гегель самъ проникнуть глубокой увѣренностью, что философствовать стоитъ лишь о томъ, что *абсолютно есть* или во всякомъ случаѣ *причастно* абсолютной реальности. Акциденція, совершенно оторванная отъ *субстанции*, не можетъ быть предметомъ научнаго знанія. Бытіе есть существенное, *субстанціальное бытіе* въ полномъ значеніи этого слова. Нѣчто, лишенное *субстанціальною* бытія, лишено бытія вообще; оно просто и совсѣмъ не реально, — недоразумѣніе, фантомъ, иллюзія. Это значеніе абсолютности, субстанціальности настолько сращено у Гегеля съ идеей реальности, что подразумевается имъ повсюду, какъ нѣчто само собой понятное. Если не имѣть въ виду этого сращенія, то многое въ его ученіи окажется совершенно непонятнымъ. Причастность субстанціальному бытію есть необходимый минимумъ, внѣ котораго философіи не о чемъ говорить и нечѣмъ интересоваться.

Самая категоричность и послѣдовательность такой постановки вопроса могла бы указать тотъ путь, который ведетъ къ философскимъ предшественникамъ и духовнымъ учителямъ Гегеля. Еще *Аристотель* указывалъ на то, что проблема бытія есть проблема субстанціальности ¹⁾ и что сущность субстанции лежитъ въ ея своеобразной центростремительной самостоятельности ²⁾. Это представленіе о субстанции, какъ о чемъ-то, что есть „per se“ и „in se“, неоднократно развивалось схоластиками и было воспринято затѣмъ однимъ изъ наиболѣе вліятельныхъ вдохновителей Гегеля — Спинозой. „Подъ субстанціей, — пишетъ онъ, — я разумѣю то, что есть въ себѣ и понимается черезъ себя“ ³⁾.

¹⁾ Ср. *Metaphysica* VII. I. 1028b.

²⁾ Ср. напр. *Met.* V. 8. 1017b; VII. I. 1028a; VII. 3. 1029a и др.

³⁾ *Spinoza. Opera.* Ed. Paulus. 1802. Vol I. Ethica. pag. 35.

Субстанція самодовлѣюща и едина ¹⁾; она опредѣляется только сама черезъ себя ²⁾, не терпитъ воздѣйствій извнѣ, и, въ своей единственности и самостоятельности, обращена всецѣло на себя. Эта метафизическая „самостоятельность въ одиночествѣ“ и предносится Гегелю, когда онъ говоритъ о субстанціальной реальности. Не касаясь еще полнаго и развернутаго пониманія субстанціи, можно сказать, что по ученію Гегеля минимальный и самый бѣдный опредѣленіями фрагментъ „бытія“ уже причастенъ во внутренней природѣ своей основнымъ свойствамъ субстанціальности. Быть—значитъ быть центростремительно; значить быть обращеннымъ на „себя“, стоять въ простомъ ³⁾, непосредственномъ ⁴⁾, абстрактномъ ⁵⁾ отношеніи къ самому себѣ. Эта своеобразная „эгоцентрическая“ концепція бытія, конечно, отнюдь не должна пониматься или толковаться этически; точно также не слѣдуетъ представлять себѣ дѣло такъ, что реальный міръ состоитъ по Гегелю изъ замкнуто-самодѣятельныхъ, единичныхъ, хотя и сочетающихся въ различныя цѣлыя, но по существу одинокихъ, монадъ, какъ это было у Лейбница. Нѣтъ; какъ выяснится далѣе, „бытіе“ есть единая, „всеобщая“ стихія, неустанно плещущая въ себѣ въ обращенности на себя. Стихія эта всюду одна и та же, — она субстанціальна, т. е. самостоятельна, самодовлѣюща, не имѣетъ противостоящаго ей метафизическаго инобытія и посему обращена исключительно на себя самоѣ. Поэтому все то, что причастно ей, что причастно бытію—оказывается постольку имѣющимъ въ себѣ субстанціальное начало, слѣдовательно *устойчивымъ* и притомъ именно въ результатѣ „простаго и непосредственнаго отношенія къ себѣ“. Это „отношеніе къ себѣ“ ⁶⁾, при устойчивости, естественно

1) Ibid. Prop. V. pag. 37; prop. VIII. Schol. II. pag. 40 etc.

2) Ibid. Prop. VI. Corollar. pag. 38; ср. Prop. XVII, pag. 51 etc.

3) Log. III. 352. Enc. I. 362. Beweise. 314.

4) Log. I. 150. Enc. I. 113.

5) Log. III. 332. 333.

6) Ср. напр. Log. II. 185.

получаетъ характеръ „равенства себѣ“: сущность *устойчивости* состоитъ именно въ томъ, что нѣчто при всѣхъ возможныхъ измѣненіяхъ остается тѣмъ же самымъ, „устаиваетъ“, сохраняется, остается само себѣ равнымъ: „ибо неравенство его съ собою было бы его разложеніемъ“¹⁾. Вотъ почему сущность бытія можетъ быть выражена въ одномъ словѣ: „Sichselbstgleichheit“, равенство самому себѣ²⁾.

Съ этой точки зрѣнія не трудно понять, какъ происходитъ сближеніе и отождествленіе между мыслью и реальностью. Въдѣ „устойчивость“ и „равенство самому себѣ“ (собств. *тождественность*) представляютъ именно тѣ черты смысла, которыя извѣстны и формально-логическому мыслителю. Именно эти черты искони заставляли философовъ и ученыхъ сосредоточиваться на „понятіи“, какъ на чемъ-то, сулящемъ строгое внутреннее постоянство и непоколебимый внѣшній строй. Но въ такомъ случаѣ сущность субстанціального бытія состоитъ въ томъ же, въ чемъ и сущность понятія вообще.

Однако для Гегеля это существенное совпаденіе идетъ гораздо дальше и глубже. Дѣло въ томъ, что въ его пониманіи „мысленіе“ есть сущность не статическаго, но динамическаго характера и притомъ не внѣшней механической динамики, но внутренней, самочинной. Принимая открыто и съ высокою хвалой основныя опредѣленія субстанціи, установленныя Спинозой³⁾, Гегель не устаетъ въ то же время указывать на неудовлетворяющую его абстрактность, неподвижность и статическую мертвенность его концепцій⁴⁾. Германскій духъ въ лицѣ Лейбница и Фихте Старшаго внесъ уже въ идею субстанціи признакъ абсолютнаго и неизсякаемаго творчества, берущаго источникъ исключительно въ нѣдрахъ самой субстанціи, и Гегель усматриваетъ въ этомъ глубо-

¹⁾ Ср. Phän. 43.

²⁾ Ср. особенно основополагающія формулы Phän. 42. 43.

³⁾ Ср. Log. II, 194, 195, 229, 230, и др.

⁴⁾ Ср. напр. Log. I, 178, 396, 406. Log. II, 194—197. Log. III. 47. Enc. I, 109.

кѣй и неоцѣнимый прогрессъ. Поэтому онъ видитъ въ „самостоятельности“ бытія не только элементъ тождественности и самоудовлетворенности, но и моментъ активнаго творчества, изъ себя начинающагося, въ себѣ происходящаго и къ себѣ возвращающагося. Субстанціальное бытіе есть, по Гегелю, какъ бы нѣкое творческое кипѣніе въ себѣ, отнюдь не безцѣльное, но законмѣрно и ритмически прогрессирующее къ опредѣленной цѣли и къ предначертанному свершенію. „Быть“—значитъ нести въ себѣ начало *самодѣятельнаго творчества, обращеннаго на самого себя, значить творить себя изъ себя.* Въ творествѣ „бытіе“ *самостоятельно,* ибо ничѣмъ другимъ, кромѣ себя и своихъ внутреннихъ свойствъ, побужденій и законовъ, не опредѣляется. Оно едино, единственно въ своемъ родѣ и, все объемля, одиноко. Во всѣхъ этихъ основныхъ свойствахъ оно *устойчиво и неизмѣнно,—равно самому себѣ.*

Здѣсь впервые открывается существенное совпаденіе мысли и реальности во всемъ его значеніи. Тѣ самыя кардинальныя свойства бытія, изъ которыхъ слагается его подлиннѣйшая сущность, составляютъ essentialia спекулятивной мысли. *Творческая обращенность на себя* есть настолько же сущность мысли, насколько и сущность субстанции, т. е. абсолютной реальности, метафизическаго бытія. *Самодѣятельность въ самотворествѣ*—вотъ то третье, которое устанавливаетъ реальность мысли и „логическую“ природу реального. Подобно тому, какъ „мысль“ или „понятіе“ есть начало, творящее себя въ себѣ и изъ себя, подобно этому „субстанціальная сущность“—въ активномъ самосозиданіи своемъ не имѣетъ никакого противостоящаго ей инобытія. Эта существенная одинаковость не есть однако лишь сходство, или подобіе, или простое совпаденіе свойствъ; но *совпаденіе самихъ сторонъ,* полное взаимопокрывающее единство, *тождественность.* Спекулятивная мысль *есть* не что иное какъ абсолютная реальность; субстанціальное бытіе *есть* не что иное, какъ спекулятивная мысль. То, что причастно спекулятивной мысли, то ео-

ipso причастно и абсолютной реальности: и наоборот то, что „истинно есть“, что *подлинно реально*—то есть спекулятивная мысль. „То, что помыслено, то *есть*: и то, что *есть*, есть постольку, поскольку оно есть *мысль*“¹⁾. „Мышленіе соединяетъ съ собою бытіе субстанціи“²⁾: „разумъ имѣетъ въ то же время абсолютную реальность“³⁾: „мышленіе есть бытіе“⁴⁾: „помысленное, потому что оно есть помысленное, включаетъ... въ себя бытіе“⁵⁾: въ сферѣ разума „мышленіе и бытіе суть едино“⁶⁾: „понятіе есть въ то же время нѣчто сущее“⁷⁾. „Логическое“ совпадаетъ съ „метафизическимъ“⁸⁾ и ученіе о мысли съ ученіемъ о реальности: *логика есть тѣмъ самымъ онтологія*.

Устанавливая это ученіе объ абсолютномъ⁹⁾, непосредственномъ¹⁰⁾ „тождествѣ бытія и мышленія“, Гегель продумываетъ его послѣдовательно до конца, пріемля выводы и не отступая передъ видимыми парадоксальностями. Эти парадоксы перестаютъ, впрочемъ, изумлять своей кажущейся напряженной противорѣчивостью, какъ только термины ихъ заполняются живымъ и осмысливающимъ созерцаніемъ предмета. Такъ, напр., когда Гегель говоритъ, что все реально „лишь постольку, поскольку оно есть мысль“; и что то, что неразумно, то не имѣетъ истины, или иначе: „то, что не понято, то не имѣетъ бытія“¹¹⁾,—то достаточно только попытаться освободить себя отъ созерцающаго подхода къ этимъ тезисамъ для того, чтобы увидѣть передъ собою странную и претенціозную игру словъ, не поддающуюся никакому пониманію: ибо міръ ~~наши~~ непонятными и

1) Enc. III, 353.

2) Phän. 15.

3) Glaub. 48.

4) Enc. III, 354 (✓).

5) Skept. 108—109.

6) Skept. 109.

7) Phän. 151.

8) Ср. Enc. I, 45.

9) Ср. напр. Skept. 113 Glaub. 48.

10) Ср. напр. Phän. 606.

11) Ср. Phän. 412, а также Enc. III, 353.

непостигнутыми „реальностями“, о чемъ свидѣтельствуется живой и непрекращающійся прогрессъ эмпирическаго знанія.

„Понятіемъ“ слѣдуетъ называть то, что проникнуто „понятіемъ“, что „*но-ято*“ (be-griffen, отсюда Be-griff) разумомъ; иными словами, — то, что въ *всѣхъ сущности своей* причастно спекулятивному мышленію, или вѣрнѣе: то, сущность чего есть спекулятивная мысль. А такъ какъ спекулятивная мысль есть абсолютная и единственная реальность, и слѣдовательно все, чуждое ей, лишено реальности *вообще*, то „непонятое“ есть поистинѣ иллюзія, основанная на недоразумѣніи. Гегель выражаетъ эту мысль еще такъ: „природа“ того, что *есть*, состоитъ въ томъ, чтобы „быть въ своемъ бытіи своимъ понятіемъ“ („in seinem Sein—sein Begriff zu sein“) ¹⁾. Или еще иначе: „все дѣйствительное, поскольку оно есть истинное, есть идея, и имѣетъ свою истинность исключительно черезъ идею и силою идеи“ ²⁾. Всѣ эти опредѣленія выражаютъ въ разныхъ словахъ одну и ту же, основную для всего ученія, интуитивно открывшуюся Гегелю, „истину“ о тождествѣ спекулятивной мысли и абсолютной реальности. Оторванность отъ первой есть оторванность отъ послѣдней; наличность первой есть наличность послѣдней. Если спекулятивную мысль назвать *понятіемъ* (памятуя о его спекулятивной природѣ), то понятіе окажется не только *само* реальнымъ, но общимъ и единымъ началомъ реальности во всякомъ бытіи и становленіи. Невозможно *быть*, не будучи понятіемъ. Понятіе есть сама сущность ³⁾, самъ предметъ („die Sache selbst“) ⁴⁾; понятіе есть сама „истинная вещь въ себѣ“ ⁵⁾, сама абсолютная реальность.

Такова своеобразная судьба идеи „вещи въ себѣ“, поставленной Кантомъ въ центръ философскаго вниманія. Основная концепція ея обновляется: Фихте и вслѣдъ за

¹⁾ Phän. 45.

²⁾ Enc. I. 385.

³⁾ Phän, 34; Log. III, 20, 75, 115.

⁴⁾ Phän. 34, 247; Log. I, 16, 20, 21; Log. II, 103; Log. III, 33.

⁵⁾ Log. III, 86 и др.

нимъ Шеллингъ и Гегель радикально порываютъ съ „вещественнымъ“ пониманіемъ „вещи въ себѣ“ и обращаются всецѣло къ ея „нуменально-духовному“ пониманію. При этомъ Фихте имѣеть въ виду „нумень *человѣческой души*“¹⁾, а Шеллингъ понимаетъ абсолютное бытіе, какъ первоначало, поднятое надъ сферами „природнаго“ и „человѣческаго“, и осуществляющее себя въ нихъ. Оба они перелагаютъ „процессъ“ въ предѣлы абсолютной реальности и пытаются понять этотъ процессъ, какъ „діалектическій“ по формѣ и прогрессивный по направленію и результатамъ. Однако у обоихъ субстанція, именуемая „духомъ“, сохраняетъ характеръ „живой души“; у Фихте это есть своеобразно понятая „человѣческая душа“, съ ея основными творческими функціями: воли, мышленія, воображенія, памяти, созерцанія и т. д.; у Шеллинга это есть своего рода „*мировая душа*“, восходящая отъ безсознательной жизни въ природѣ къ человѣческому сознанію. Гегель первый положилъ сущность реальности не въ дѣятельности живой души (не въ объективной функціи субъекта), но въ самомъ мыслимомъ содержаніи (въ субъективности объекта), въ сверхчувственномъ, разумно-опредѣлимомъ и устойчивомъ (несмотря на свой процессуальный характеръ) понятіи,—въ *смыслѣ*, возрождая этимъ традицію Платона и Аристотеля. Основной тезисъ его о „реальности мысли“ имѣеть именно это значеніе: спекулятивная мысль есть сущность всякаго бытія, какъ такового. Или иначе: вещь въ себѣ, абсолютная субстанція есть самъ живой смыслъ. Возникаетъ новое ученіе объ объективности: но это уже не „объектъ-вещь“, а „объективный смыслъ“: не объектъ, скрытый во мракѣ ирраціональности, но „объективный разумъ“. Абсолютное бытіе по замыслу Гегеля имѣеть не структуру „души“ во

¹⁾ Это относится во всякомъ случаѣ къ Наукоученію 1794 года. Ср. напр.: „Eines Jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz ist“. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. Tübingen. 1802, Ss. 44, 45. Я пытался развить это въ статьѣ „Кризисъ идеи субъекта въ Наукоученіи Фихте Старшаго“ „Вопр. Фил. и Псих.“, книга 111 и 112.

всей ея иррациональной сложности ¹⁾, но структуру „мышления“; и притомъ не мышления, какъ „субъективно-человѣческаго“ процесса, но мышления, какъ *сверхчеловѣческаго процесса въ объективномъ понятіи*. Гегель принципиально не можетъ признать иного бытія, кромѣ этого. Все сущее реально потому, что сущность его есть живой творящій себя смыслъ.

Ясно, что однимъ изъ наиболѣе сложныхъ и чреватыхъ затрудненіями выводовъ на этомъ пути является необходимость придать тождеству спекулятивнаго мышления и субстанціального бытія — *строю универсальное* значеніе. Въ самомъ дѣлѣ, если открывшееся обстояніе есть дѣйствительно *абсолютное* тождество мысли и реальности, то говорить о какой-либо *иной* реальности становится невозможнымъ. Все, что притязаетъ на бытіе или существованіе, должно или обнаружить въ себѣ наличность спекулятивной мысли, или отказаться отъ своего притязанія; *tertium non datur*. Однако начало спекулятивной мысли дается первоначально лишь внутренно, только въ личномъ мыслительномъ внутреннемъ опытѣ; именно тамъ открывается выходъ къ абсолютному бытію черезъ *мышленіе*: извѣстный видъ внутренней мыслительной дѣятельности есть уже *сверхличное состояніе смысла, владѣющаго тканью сознанія и изживающаго въ немъ непосредственно и адекватно ритмъ своей жизни*. Мышленіе, поглотивъ *созерцательную* способность души, уводитъ душу въ сферу Духа. Но если, какъ теперь оказывается, спекулятивная мысль должна быть обнаружена *во всемъ*, что правомѣрно посягаетъ на бытіе, то это обнаруженіе можетъ представить особая трудности по отношенію къ тѣмъ областямъ, которыя *не даны* во внутреннемъ опытѣ. Весь *внѣшній* міръ, міръ пространственной объективности, распавшійся въ своемъ чувственномъ видѣ и расплывшійся безъ остатка на глазахъ у спекулятивнаго мыслителя, повидимому, не можетъ быть данъ во внутреннемъ опы-

¹⁾ Здѣсь уместно вспомнить, что Шеллингъ, напр., въ своихъ зрѣлыхъ мистическихъ трактатахъ начала 19 вѣка говорилъ о неразумной „природѣ“ или „основѣ“ въ Богѣ.

тѣтакъ, какъ даетъ себя и раскрываетъ себя жизнь смысла. А между тѣмъ вычеркнуть, какъ лишенное реальности, все то, что „притекаетъ“ извнѣ, въ видѣ множества „самостоятельныхъ“ вещей, значило бы чрезвычайно обѣднить богатство предмета, и ликвидировать всѣ науки, посвященные такъ или иначе „внѣшнему“. Для Гегеля это означало бы ограничить все свое учение Логикой и нѣкоторыми отдѣлами Философіи Духа.

Гегель можетъ быть и былъ бы приведенъ къ этому, если бы онъ не вѣрилъ въ возможность *мыслить вѣнше*. Эмпирическое естествознаніе, несмотря на всю свою не-философичность, обнаружило эту возможность; ибо хотя оно изучаетъ единичныя и конечныя чувственныя явленія и вещи, однако задача его состоитъ не въ томъ, чтобы ограничиваться ихъ описаніемъ, дескрипціей матеріала, но въ томъ, чтобы поднять единичное ко всеобщему, чувственное—къ абстрактному, явленіе—къ понятію; однимъ словомъ, въ томъ, чтобы *мыслить вѣнше*. Правда, это мышленіе не идетъ и не ведетъ дальше системы разсудочныхъ понятій; но возможность спекулятивнаго претворенія и оживленія этихъ абстрактныхъ всеобщностей была уже осуществлена въ предѣлахъ логики. Такимъ образомъ, если абстрактное формальное есть „истина“ конкретнаго эмпирическаго, то абстрактное спекулятивное есть „истина“ абстрактнаго формальнаго, и бездна между „вѣншимъ“ и „внутреннимъ“, повидимому, снимается. Это отношеніе, въ силу котораго одна сторона есть „истина“ другой стороны, слѣдуетъ представлять себѣ такъ, что первая есть истинная и подлинная сущность второй, скрытая однако въ ней и не сразу доступная усмотрѣнію и постиженію. Надо, чтобы сознаніе поднялось на высоту первой для того, чтобы оно могло познать это отношеніе „истины“ или сущности. До тѣхъ же поръ, пока оно пребываетъ на низшей ступени, оно не только не знаетъ объ этомъ отношеніи, но можетъ быть совсѣмъ не подозреваетъ о наличности и даже возможности высшей ступени. Такъ, со-

знаніе, прикованное къ конкретному эмпирическому не подозрѣваетъ о „дѣйствующихъ“ въ его средѣ законахъ природы; и только поднявшись до ступени эмпирическаго знанія, оно убѣждается, что опытная наука, изучая абстрактныя всеобщности въ единичныхъ явленіяхъ чувственнаго міра, познаетъ въ нихъ *существенное*. Точно также эмпирикъ и формальный логикъ могутъ не подозрѣвать о высшемъ спекулятивномъ строѣ, лежащемъ въ основаніи ихъ категорій; а между тѣмъ „спекулятивное“ есть сущность „формальнаго“. И только поднявшись до уровня умозрительной философіи, сознание можетъ убѣдиться въ томъ, что *спекулятивная мысль* есть подлинная реальность, представляющая сущность и внѣшняго міра, и внутренняго міра; и притомъ какъ изученнаго человѣческимъ сознаніемъ, такъ и неизученнаго имъ. Отсюда слѣдуетъ, что по отношенію къ внѣшнему, пространственному міру спекулятивная мысль можетъ разсматриваться какъ сущность его сущности, или „истина“ его „истины“ ¹⁾.

Согласно этому ученію Гегеля о небытіи конкретной-эмпирической вещи получаетъ нѣкоторое положительное истолкованіе. Конкретное эмпирическое со всѣми его свойствами и специфическими чертами есть иллюзорная оболочка, скрывающая за собою бытіе и жизнь спекулятивной мысли. Эту оболочку Гегель никогда не могъ окончательно узаконить, признать ее за правомѣрный и необходимый, хотя бы и чувственно-обусловленный ингредиентъ истиннаго знанія и абсолютнаго бытія. Соотношеніе между чувственно-эмпирическимъ элементомъ и спекулятивно-метафизическимъ элементомъ слѣдуетъ представлять себѣ поэтому не какъ взаимно-ограниченіе и сосуществованіе, но какъ взаимное вытѣсненіе и замѣну. До тѣхъ поръ, пока человѣческое сознаніе живетъ, погруженное въ чувственныя иллюзіи, оно пребываетъ въ сферѣ мнимаго: оно питаетъ мнѣнія о томъ, что на самомъ дѣлѣ лишено реальности,

¹⁾ Ср. напр. Diss. 21. Glaub. 152—153. Log. III. 50. 270.

Вопросы философіи, кн. 123.

и житье жизнью чувственной растерянности. Когда же сознание достигает спекулятивной высоты, оно уже не имѣетъ передъ собою конкретнаго-эмпирическаго и живеть, проникнутое спекулятивной мыслью. Однако истинное положеніе дѣлъ раскрывается именно на этой послѣдней ступени; сущность его въ томъ, что иллюзорная оболочка конкретной эмпирии является *окончательно* отгорѣвшей: то, что до тѣхъ поръ принималось сознаниемъ за чувственно-данную, единичную и конечную вещь, оказывается на самомъ дѣлѣ спекулятивнымъ *эпизодомъ, состояніемъ, фрагментомъ или модусомъ абсолютной реальности*. Но такъ какъ спекулятивная реальность есть не что иное, какъ сама спекулятивная мысль, то вещи чувственнаго міра, растаявши въ своемъ эмпирическомъ составѣ, открываютъ за собою живой и реальный строй спекулятивной мысли. Отличіе этого спекулятивно-смыслового строя отъ эмпирическаго строя вещей оказывается чрезвычайно существеннымъ; настолько, что оба строя являются категоріально несоизмѣримыми. Міръ спекулятивной мысли имѣетъ свой, совершенно особый способъ быть, дѣйствовать и развиваться; осуществляя на этомъ пути свою силу и свою жизнь, онъ есть *истинная реальность и единственная реальность*. Именно поэтому не слѣдуетъ понимать дѣло такъ, что за каждою дискретною эмпирическою вещью скрывается столь же дискретное и единичное, но уже абстрактное понятіе, такъ что каждому эмпирическому свойству „соотвѣтствуетъ“ скрытый за нимъ и составляющій его сущность, одноименный съ нимъ логическій „признакъ“; то, что именуется вещью, было бы тогда въ дѣйствительности логическимъ единствомъ такихъ признаковъ. Такое пониманіе было бы невѣрнымъ въ виду того суроваго осужденія, которое Гегель произнесъ надо всей сферой формальной абстракціи. „Мысль“, скрытая за видимостью эмпирической вещи отъ чувственнаго созерцанія, и не скрытая этой видимостью отъ спекулятивнаго мышленія, есть не разсудочно-идеальная, но разумно-реальная мысль,—спекулятивный живой саморазвивающійся смыслъ.

Именно поэтому сознание человека, отучая себя от чувственно созерцательного подхода к вещам и приучая себя к спекулятивному созерцанию, должно быть готово к тому, что все самые обычные и с виду необходимые определения и категории, в которых пребывает сфера эмпирической вещественности, — могут оказаться мнимыми и иллюзорными, продуктом чувственной непроевѣтленности духа, порождением предрасудков и умственной незрѣлости. Истинная реальность имѣет свои категории, т.-е. свои жизненные и творческие пути; эти способы творческой жизни имманентно ей присущи, так что все истинно-сущее, какъ таковое, осуществляет ея ритмъ. Спекулятивный мыслитель дѣйствительно „видитъ“ все сущее, включая весь вещественный миръ и весь душевный миръ, какъ самоосуществление субстанции, т.-е. абсолютно-реального живого смысла.

Критическій умъ, воспитавшій себя на идеяхъ Канта, будетъ, можетъ быть, склоненъ увидѣть въ этой концепціи больше смѣлой интуиции или даже фантастической изобрѣтательности, чѣмъ логической ясности и научной убѣдительности. Однако учение Гегеля о *логической сущности всего реального* стоитъ въ ближайшей связи духовнаго преемства именно съ Трансцендентальной Аналитикой Критики Чистаго Разума, во-первыхъ, и съ телеологической частью Критики Способности Сужденія, во-вторыхъ. Последняя часть этого тезиса можетъ быть вскрыта только позднѣе; но первая должна быть уже понятна. Кантъ устанавливаетъ въ Аналитикѣ, что категории, чистыя понятія разсудка, составляютъ то апріорное условіе, безъ котораго невозможенъ въ опытѣ ни одинъ предметъ ¹⁾. Согласно этому, одна наличность предмета въ опытѣ свидѣтельствуетъ о его категоріальной оформленности. „Объектъ“ есть то, „въ понятіи чего соединено многообразное даннаго созерцанія“ ²⁾. Но эта соединенность есть необходимо результатъ или про-

1) Kant. Krit. der. rein. Vernunft. Ausg. V. Erdmann. 1900. S. 118.

2) Kant. Ibidem. S. 130. 131. 132.

дуктъ *разсудочною мышленія*, созданный самопочиннымъ, само-дѣятельнымъ актомъ субъекта ¹⁾. Всякій предметъ въ опытѣ-какъ таковой, есть *уже* нѣчто помысленное, независимо отъ того, сознаемъ мы этотъ созидающій актъ мысленнаго синтеза или не сознаемъ ²⁾. Категоріальная оформленность ³⁾ есть условіе того, что нѣчто вообще обстоитъ для насъ въ качествѣ предмета или объекта. Это можетъ быть выражено такъ, что всякая вещь, какъ явленіе, представляетъ по ученію Критики Чистаго Разума мысленно-оформленный фрагментъ чувственно-созерцательнаго матеріала. Этотъ фрагментъ въ самыхъ существенныхъ основахъ своего бытія опредѣленъ мыслью, подведенъ подъ категоріи, проникнуть ихъ формою, претворенъ въ нихъ, выраженъ на ихъ языкѣ. „Вещь“—не „естъ“, а стоитъ подъ категоріей бытія; она не „субстанція“ и не „причина“, не „едина“ и не „множественна“, но опредѣлена мыслью, какъ субстанція, какъ причина, какъ единство или множество. „Свойства“ ея суть ея помысленныя „ингеренціи“; реальная судьба ея есть ея категоріальная „возможность“ и „необходимость“. Мало того; въ качествѣ *предмета*, — именно постольку, поскольку она есть *реально наличный въ опытѣ объектъ*, — вещь *создана мыслью*, она есть созданіе, порожденіе, *продуктъ логической само-дѣятельности субъекта*.

Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что эта „критическая“ концепція Канта въ существенномъ отличается отъ *метафизической* концепціи Гегеля. „Вещь“, логическую природу которой раскрываетъ и признаетъ Кантъ, есть явленіе, познаваемое въ опытѣ и существенно включающее въ себя, слѣдовательно, матеріалъ чувственныхъ созерцаній; напротивъ, если у Гегеля можно еще говорить о какой ни-

¹⁾ Ср. Ibidem. 105. 106. 121. 122.

²⁾ Ibidem. 121—122. 125.

³⁾ Здѣсь слѣдуетъ разумѣть, конечно, не *сознательное* подведеніе *анализированнаго* многообразія подъ категорію, осуществляемое *систематически* въ естествознаніи, но *бессознательный* синтезъ *чувственно данное* многообразія, совершающійся въ привычномъ и, такъ сказать «механически» осуществляющемся актѣ «воспріятія» чего-то, какъ предмета.

будь „вещи“, то это есть часть абсолютной реальности, живой фрагментъ спекулятивно-смысловой стихіи, свободной отъ чувственно-эмпирическаго характера. Кантъ устанавливаетъ мыслительный характеръ объекта, какъ итогъ познавательнаго процесса, въ которомъ логически оформляется чувственно-воспринятая данность; для Гегеля предметъ имѣеть „логическую“ природу самъ по себѣ, не въ порядкѣ познанія, но въ порядкѣ бытія, не въ смыслѣ только логической формы, но въ смыслѣ какъ содержательной, такъ и формальной, качественно-субстанціальной опредѣленности; то, что для Канта есть познавательный процессъ, то для Гегеля есть онтологическій *existenz-minimum*, изначально реальный. Наконецъ вся концепція Канта остается въ предѣлахъ человѣческой субъективности и ея разумныхъ актовъ, вносящихъ въ предметъ мыслительный синтезъ и потомъ восходящихъ къ синтетическимъ апріорнымъ сужденіямъ; концепція Гегеля свободна отъ такого принципиально удерживаемаго антропологизма; и элементъ „субъективности“, признаваемый ею въ предметѣ, имѣеть характеръ сверхъчеловѣческой, имманентной самому предмету, творческой жизненности. И все же, несмотря на эти и другія менѣе существенныя отличія, основная идея о *логической природѣ бытія*, имѣющая, какъ это уже видно, сложную исторію и въ до-кантовской философіи, была непосредственно подсказана Гегелю Критикой Чистаго Разума. Героическая попытка Канта вскрыть элементъ разумности въ самой сущности реального была настолько убѣдительна и въ то же время намѣчала настолько широкія и еще неоткрытыя перспективы, что философская мысль естественно направилась въ эту сторону. Вещь не являющаяся, была исключена Кантомъ изъ научнаго знанія; а вещь являющаяся, была превращена въ *помысленную данность*. *Логическое стало необходимою формою реального*. При этомъ Кантъ самъ мечталъ о чемъ-то большемъ. Въ *человѣческомъ* познаніи остается всегда ингредиентъ чувственно-пассивной данности, а также ингредиентъ созерцательной дѣятельности субъекта,

придающей матеріалу форму временности, а можетъ быть сверхъ того еще и форму пространственности. Достаточно признать эти два ингредиента несущественными или устраненными въ интеллектуально-интуитивномъ познаніи, и „вещь“ разрѣшится въ чистую мысль. Кантъ любовно культивировалъ идею объ этомъ разсудкѣ, *мыслью создающемъ самую данность*, „матерію“ познанія, и разрѣшающемъ все въ созданіе чистаго разума. Такой разсудокъ могъ бы осуществить безконечное заданіе науки: *исчерпывающее осмысленіе предмета*; однако онъ разъ навсегда недоступенъ человѣку, не присущъ ему и потому можетъ предноситься ему лишь въ видѣ „регулятивной“ идеи. И вотъ эта невозможность, эта неосуществимая идея была положена Гегелемъ въ основаніе всей его философской концепціи. Созерцающій разсудокъ, т.-е. творческая мысль, создающая активно и матерію, и форму всякаго предмета, всякой реальности, есть уже не регулятивная идея Канта и не „досознательно-созерцающее творчество абсолютнаго, но сокровеннаго средоточія въ человѣческомъ духѣ“, какъ это пытался понять Фихте въ своемъ первомъ Наукоученіи; это есть *самостоятельное сверхчеловѣческое начало, которое сознательно мыслить-созерцать-творить себя*,—*само спекулятивное понятіе, живой смыслъ, какъ перво-реальность*. Мысль уже не только „входитъ“ въ составъ „познаваемаго“ человѣкомъ бытія; но *есть сущность всякаго бытія*, какъ такового; ибо нѣтъ и не можетъ быть никакой реальности, недоступной познанію; всякое познаніе есть *самопознаніе*; но не самопознаніе „человѣка-субъекта“, а *самопознаніе „логическаго-объекта“*; въ логическомъ же объектѣ, именно въ виду его *смысловой природы*, не можетъ быть по существу недоступныхъ сферъ, не поддающихся раціонализаци „остатковъ“, запредѣльных погусторонностей и т. д. *Самъ себя мыслящій смыслъ только и можетъ быть взятъ открытъ себѣ самому*: ибо онъ самъ есть объектъ, разумный по существу своему; и самъ есть субъектъ, разумный по характеру своей дѣятельности. Интеллектуальная интуиція есть разумъ, который самъ се-

бя творить и раскрываетъ, и въ этомъ значеніи онъ есть сама сущая перво реальность.

Естественно, что пониманіе этой концепціи требуетъ полного отказа отъ разсудочной „точки зрѣнія“. До тѣхъ поръ, пока мы все еще только *соединяемъ* мышленіе со смысломъ и при словѣ „сознаніе“ представляемъ себѣ *субъективно-человѣческія* мыслительныя переживанія, функціи или состоянія,—до тѣхъ поръ универсальный характеръ *мысли, какъ перво реальности*, не можетъ быть ни понятъ, ни критически разсмотрѣнъ. Спекулятивно говоря, понятіе есть *сама себя мыслящая (eo ipso созерцающая) духовность*, и, тѣмъ самымъ, сама себя изнутри *творящая сила*. Дѣло не обстоитъ такъ, что „смысль“ ждетъ, чтобы человѣческое сознаніе его восприняло, а до тѣхъ поръ пребываетъ въ „небытіи“; понятіе *само* есть созерцаніе себя; оно совсѣмъ не потому и не постольку „мыслится“, поскольку человѣческое сознаніе соблаговолитъ воспринять его и дать ему „бытіе“. Напротивъ. Счастливы тотъ, кому довелось узрѣть черезъ свой внутренній міръ *объективную жизнь* понятія: ему выпало на долю „блаженное наслажденіе вѣчнымъ созерцаніемъ“ ¹⁾. Но было бы недопустимо и совершенно невѣрно разсматривать понятіе, какъ просящее подаенія у вратъ человѣческой души. Не слѣдуетъ думать, что „бытіе осуществляетъ въ себѣ понятіе“; или что „душа владѣетъ понятіемъ“. Наоборотъ: понятіе осуществляетъ въ себѣ всякое бытіе; *понятіе владѣетъ сущимъ*, ибо само есть сама перво реальность; оно владѣетъ и душой, но не есть ея „продуктъ“, или „принадлежность“, или предметъ ея господства: *человѣческая душа сама есть тодіусъ понятія* ²⁾.

Разъ что созерцаніе *воспринято въ понятіе* ³⁾, понятіе, какъ само себя мыслящее, оказывается *eo ipso* само себя созерцающимъ; оно есть самъ интуитивный интеллектъ, у котораго „мышленіе себя“ равно „созерцанію себя“ и равно

1) Ср. Glaub. 9.

2) Ср. Enc. I. 391. Enc. III. 150.

3) Glaub. 15.

„творенію себя“. Вотъ почему Гегель говоритъ, что интеллектуальное созерцаніе равно „всему“¹⁾; что оно есть *все*, тотальность²⁾; что человѣческое сознаніе (Ich) есть „субъективное трансцендентальное созерцаніе“; а природа (Natur)—объективное трансцендентальное созерцаніе; то и другое, какъ явленія абсолютнаго самосозерцающагося разума³⁾. *Человѣческая душа не есть единственное лоно понятія*. Оставаясь всюду и всегда *живымъ творческимъ смысломъ*, Понятіе, какъ таковое, не прикрѣплено къ формѣ *человѣческаго* сознанія, какъ къ своей единственной средѣ и необходимой сферѣ. Правда, въ этомъ элементѣ оно живетъ наиболѣе адекватнымъ и достойнымъ себя образомъ⁴⁾; однако не рабствуя эмпирической опредѣленности *человѣческаго* сознанія и его конечной ограниченности, но господствуя въ немъ, осуществляя себя черезъ включеніе въ свой составъ его духовно живыхъ и творческихъ силъ.

Нѣтъ никакого сомнѣнія, что передъ этой общей концепціей встанетъ цѣлый рядъ утонченныхъ метафизическихъ затрудненій, какъ только она попытается фиксировать свои идейныя очертанія и формулировать съ полной ясностью свои принципы и выводы. Однако прежде чѣмъ обратиться къ этимъ затрудненіямъ, необходимо усвоить до конца ту основную посылку самого ученія, согласно которой *секулятивная мысль* есть не только *реальность*, но *абсолютная реальность*, *первореальность* и *всереальность*. И можетъ быть для этого усвоенія важнѣе всего отдать себѣ отчетъ въ томъ, что вообще признавалось и признается въ философіи *реально-сущимъ*.

Если условиться, что самое *признаніе* чего-нибудь „реальнымъ“ или „нереальнымъ“, имѣющимъ бытіе или неимѣющимъ бытія,—есть дѣло философской рефлексіи, провѣряющаго и исповѣдующаго мышленія,—то необходимо будетъ

1) Ср. Diff. 208.

2) Ibidem.

3) Diff. 272.

4) Ср. напр. Епс. II. 29.

допустить, что это признание совершается на основаніи нѣкоторыхъ *данныхъ* или *показаній*, поставляющихъ философскому мышленію содержательный матеріалъ для признанія и отверженія. Всѣ эти показанія добываются неизбежно на пути *реальною переживанія*, которое, вслѣдствіе его направленности на нѣчто опредѣленное въ своемъ содержаніи, можно назвать *испытываніемъ*. Въ этомъ испытываніи, какъ таковомъ, всегда можно отличить самую *функцию* или *состояніе* испытыванія отъ испытываемаго *содержанія*. Это-то испытываемое содержаніе и есть то, что можетъ быть признано реальнымъ. Возможно, что гносеологъ, отыскивающийъ непосредственный подходъ къ знаемому, будетъ склоненъ признать „сущимъ“ *всякое* испытанное содержаніе; однако и для него встанетъ тогда проблема отличенія *подлинно-реальною* отъ *неподлинно-реальною*, хотя бы въ предѣлахъ того, что разъ уже признано „сущимъ“ въ обширномъ смыслѣ этого слова. Нельзя не признать, что въ самой „идеѣ“ бытія—переживается ли она въ видѣ смутнаго, можетъ быть чисто мускульнаго ощущенія, или въ видѣ зрѣлой логической категоріи,—содержится элементъ „достоверности“, „подлинности“, или „несомнѣнности“: быть—значитъ быть *въ самомъ дѣлѣ*, быть „въ дѣйствительности“, быть „объективно“; быть—значитъ не только *казаться* сущимъ; быть „не навѣрное“—значитъ быть только въ возможности, значить—„можетъ быть и не быть“. Повседневный разсудокъ человѣка успокаивается въ испытаніи реальности—быстрѣе на *низшей* ступени осознанности, довольствуясь примитивнымъ, можетъ быть, чисто прагматическимъ „удостовереніемъ“; но и онъ успокаивается только тогда, когда чувствуетъ себя увѣреннымъ, что нѣчто *есть* „въ самомъ дѣлѣ“. Понятно, что *научное* познаніе,—будь то эмпирическое изслѣдованіе или философское построеніе,—принципально не можетъ остановиться на неподлинномъ бытіи; поэтому оно искони работало надъ установленіемъ того критерія или тѣхъ методологическихъ пріемовъ, которые могли бы дать ему *обоснованную* гарантію въ подлинности

утверждаемаго бытія. И вотъ, въ чемъ бы ни состояли эти приемы и какъ бы ни опредѣлялся этотъ критерій, „бытіе“ или „реальность“ чего-нибудь признаются тогда, когда предметное обращеніе испытывающей среды (т.-е. души въ той или иной ея функціи, въ той или иной ея обращенности и степени сознательности) даетъ устойчивое показаніе о несомнѣнной наличности нѣкотораго самостоятельнаго, т.-е. не совпадающаго съ самой испытывающей средой и несводимаго къ ней, содержанія. Устойчивость такого показанія можетъ быть осуществлена въ видѣ прерывающихся множественныхъ повтореній, или въ видѣ единственнаго, непрерывно-длительнаго испытанія; во всякомъ случаѣ наличность даннаго содержанія должна быть испытана съ силою и недвусмысленностью, не оставляющей мѣста для сомнѣній. Но существеннѣе всего въ этомъ вопросѣ—*самостоятельность* испытываемаго содержанія, т.-е. его качественная, содержательная инакость, нерастворимость, несводимость къ качественному составу и способу бытія испытывающей среды. А такъ какъ испытывающей средой является всегда внутренняя непосредственная стихія души, то „реальное“ всегда *самобытно* по отношенію къ субъективному испытывающему душевному акту. Выражая это въ обычныхъ словахъ, можно сказать, что душа, признавая что-либо реальнымъ, испытываетъ какъ бы *нѣкій „упоръ“ со стороны чего-то, что не есть она сама*; это „упорствующее иное“, не поддающееся нивелирующему растворенію, обнаруживаетъ нѣкую самостоятельность въ своей судьбѣ и своеобразную самозаконность, которая въ дальнѣйшемъ можетъ получить характеръ категоріальной специфичности. Все это не означаетъ непремѣнно, что между испытывающей душою въ цѣломъ и испытаннымъ ею самостоятельнымъ содержаніемъ должна быть налицо дѣйственная противоположность (хотя и это возможно), или невозможность творческаго симбіоза, или хотя бы рѣзкое качественное отличіе: вѣдь испытываемымъ предметомъ можетъ быть и жизнь самой испытывающей души, и природа всепроникающаго и все-

объемлющаго Божества, и чужое душевное проявленіе. Самостоятельность реального должна быть испытана, какъ неразложимая содержательная инакость только по отношенію къ испытывающему акту „душевной среды“.

Понятно, что въ это, самое общее и отвлеченное опредѣленіе „бытія“ войдутъ всѣ разновидности „реальных“ предметовъ, начиная отъ существованія пространственно-временной вещи, и кончая сверхчувственной реальностью духа и идеальнымъ „бытіемъ“ логически-обстоящаго понятія. Если назвать это родовое гнѣздо единымъ терминомъ, то придется говорить о „самостоятельномъ ино-содержаніи“ или объ „объективно-сущемъ“. И вотъ, то пониманіе реальности, которое было выдвинуто и развито Гегелемъ, оказывается одною изъ разновидностей, однимъ изъ видовыхъ понятій, принадлежащихъ къ объему этого единаго рода; и вмѣстѣ съ нимъ къ объему того же самаго родового образованія принадлежитъ понятіе „бытія“, привычное для обыденнаго человѣческаго сознанія. Если повседневный разумокъ человѣка говорить о „бытіи“ тамъ, гдѣ душа его, прилѣпившаяся своимъ вниманіемъ и устремленіемъ къ „тѣлу“ и содержательно наполненная показаніями „внѣшнихъ чувствъ“, испытываетъ нѣкоторое „самостоятельное ино-содержаніе“ вещественнаго характера; то сознаніе философа, для котораго искони было характерно устремленіе отъ внѣшнихъ воспріятій къ нечувственному предмету, исповѣдуетъ „реальность“ тамъ, гдѣ душа испытываетъ несомнѣнную наличность самобытнаго и самозаконнаго содержанія. Ориентируясь среди пространственныхъ вещей, обычное сознаніе признаетъ „бытіе“ тамъ, гдѣ его чувственная обращенность встрѣчаетъ нѣкое „упорствующее иное“ и тогда, когда оно видитъ себя „удовольствующимся“ въ наличности этого „упорствующаго иного“, этого, такъ сказать, тѣлеснаго сверхсубъективнаго пришлеца. Сознаніе философа также имѣетъ дѣло со „сверхсубъективными пришлецами“; однако изслѣдуемая имъ „ино-содержанія“ не имѣютъ въ своей упорствующей самобытности харак-

тера вещественной или чувственной самостоятельности. Сознание философа, въ его нечувственной обращенности, ищетъ, находитъ и испытываетъ такія содержанія, которыя своей качественной несводимостью и нерастворимостью, своими особыми способами обстоять и дифференцироваться искореняютъ въ душѣ всякое сомнѣніе въ подлинной наличности нѣкотораго особаго предмета, нѣкой „реальности“. Таково въ данномъ случаѣ самозаконно обстоящее логическое понятіе, въ основныхъ категоріяхъ своихъ совершенно самобытное и несводимое къ испытывающему акту субъективной души. При этомъ само собой разумѣется, что философское сознание ищетъ и обрѣтаетъ въ этомъ признаніи ту сверхсубъективную по своему значенію очевидность, съ которою „удостовереніе“ повседнежнаго эмпирическаго сознанія имѣетъ очень мало общаго. Однако самый существенный пунктъ различія между обѣими ступенями онтологическаго утвержденія лежитъ, по Гегелю, въ томъ, что *эмпирическое сознаніе*, по самому характеру своего обращенія къ „предмету“, навсегда оторвано отъ него; его предметъ всегда отдѣленъ отъ него въ порядкѣ пространственнаго разобщенія, такъ, какъ тѣло отдѣлено отъ тѣла, вещь отъ вещи; его предметъ всегда есть для него „ино-бытіе“, а оно само всегда остается только *сознаніемъ*, т.-е. чѣмъ-то привходящимъ, присоединяющимся, какимъ-то вторичнымъ добавленіемъ къ самодовлѣющей видимости вещи; здѣсь невозможно дѣйствительное, асти осуществляемое и до конца доводимое раствореніе сознанія въ предметъ. Вся задача и вся сила *философскаго мышленія* лежитъ, напротивъ, именно въ самозабвенномъ и цѣлостномъ раствореніи испытывающаго сознанія въ испытываемомъ предметѣ, какъ это показано выше. Послѣдователь Гегеля долженъ самъ пройти его путь: сначала убѣдиться въ томъ, что понятіе, смыслъ, логическое—имѣетъ самостоятельное „идеальное бытіе“, которое „упорствуетъ“ въ своей самобытности и не поддается растворенію въ

испытывающей душѣ; и далѣе, неудовлетворившись этимъ „идеальнымъ бытіемъ“ во всей его отвлеченной мертвости и пустотѣ, — осуществить *обратное раствореніе*: предать понятію свою испытывающую душу, растворить ее въ самозабвенномъ мышленіи смысла, *объективировать* ее въ этомъ актѣ спекулятивнаго ухожденія и тѣмъ постигнуть истинную и абсолютную реальность.

Такимъ образомъ спекулятивный философъ ищетъ „объективнаго бытія“ такъ же, какъи всякій живущій, дѣйствующій и мыслящій человекъ; но находитъ его на пути своеобразнаго „самоуглубленія“, которое есть однако не углубленіе въ себя, но углубленіе въ мыслимое содержаніе, въ мыслимый предметъ. Раствореніе въ самобытной жизни спекулятивнаго смысла не просто „даетъ возможность душѣ познать“ особый „видъ реальности“; такая форма „общенія“ между душой и спекулятивнымъ понятіемъ воспроизводила бы обычное отношеніе между субъектомъ и объектомъ, при которомъ объектъ *обусловливается* субъектомъ и потому не можетъ быть познанъ въ своей *абсолютной самостоятельности*. Спекулятивное понятіе именно потому открывается человѣческому сознанію во всей своей необусловленной подлинности, что *впитываетъ, вбираетъ, включаетъ* мыслящую душу въ свой составъ; здѣсь субъектъ не можетъ обусловить объекта, потому что онъ самъ *поглощенъ* (absorbieren) объектомъ; „субъектъ“ оказывается органическимъ ингредиентомъ „предмета“, и въ результатѣ ихъ „встрѣчи“ и „общенія“—предметъ, понятіе оказывается *единственной реальностью*. Вотъ почему спекулятивная мысль есть абсолютная реальность и единственная реальность. Она не только есть „самостоятельное и самобытное содержаніе“, въ наличности котораго угасли вмѣстѣ съ человѣческой субъективностью и всѣ ея сомнѣнія; но она есть *все-содержаніе*, бременѣющее всѣмъ и всяческимъ богатствомъ предметныхъ разновидностей. Въ самозаконной жизни спекулятивнаго понятія человѣческое сознаніе тонетъ,

какъ ладья въ океанѣ, или какъ свѣтъ земного огонька въ лучѣ солнца; и именно поэтому оно не можетъ не признать его реальной стихіи. Однако и этимъ не все еще сказано: тонущее сознание тонетъ потому, что оно само есть фрагментъ или состояніе поглощающей его стихіи,— спекулятивнаго понятія; здѣсь совершается нѣкая космическая встрѣча двухъ разорванныхъ „половинъ“ единой субстанции, въ результатъ которой живое творчество понятія получаетъ форму разумной сознательности. То, что открывается—жизнь спекулятивнаго смысла въ его самозаконной ритмичности,—и то, *чему* оно открывается—предметно-направленное и испытывающее человѣческое сознание,— суть состоянія одной и той же абсолютной первореальности, и встрѣча ихъ есть спекулятивный праздникъ космическаго исцѣленія.

Если, такимъ образомъ, могутъ быть еще представлены какія-нибудь „доказательства“ того, что спекулятивная мысль есть подлинная реальность, то это осуществимо только черезъ раскрытіе и обнаруженіе имманентно присущей ей самобытной законмѣрности. Основная форма и основная цѣль жизни Понятія всюду едины и неизмѣнны. Понятіе всюду опредѣляетъ себя само, всегда обращается въ этомъ самоопредѣленіи негативно на себя и восходитъ къ цѣльности и богатству въ содержаніи. Въ самоопредѣленіи своемъ оно движется отъ *всеобщаго къ единичности*; негативное отношеніе къ самому себѣ заставляетъ его развиваться по свойственнымъ ему законамъ *діалектики*; достиженіе *цѣльности и богатства* слагаетъ его въ своеобразное состояніе *высшей спекулятивной конкретности*. Эти формы и свойства понятіе вноситъ во все, чему оно причастно, или, вѣрнѣе, во все, что имѣетъ черезъ его присутствіе реальность: черезъ Понятіе все получаетъ форму *всеобщаго*, все движется *діалектически*, все восходитъ къ конкретному состоянію. Таковы основные законы Духа и его жизни.

2. Всеобщность мысли.

Можетъ быть, нигдѣ не обнаруживается столь рѣзко и наглядно отличіе логики Гегеля отъ обычной формальной логики, какъ въ идеѣ всеобщаго (Allgemein). Къ этому ведетъ съ желѣзной необходимостью установленное имъ ученіе о реальности мысли; ибо вмѣстѣ съ этимъ основнымъ измѣненіемъ обновляется весь внутренній строй и порядокъ, присвояемый обычно понятію. Вся тенденція *формально-логическаго* ученія о понятіи сводится къ тому, чтобы установить ту особую, специфическую структуру и тотъ особый, специфическій порядокъ отношеній, которые присущи „идеальному понятію“ въ отличіе отъ „реальнаго явленія“. — Ordo et connexio idearum рѣзко и отчетливо не совпадаетъ съ ordo et connexio rerum. Вещи не могутъ быть родовыми и видовыми; вещи не бываютъ всеобщими и отвлеченными; вещи не подлежатъ закону тождества; ихъ нельзя „опредѣлять“ и классифицировать. За то понятія не имѣютъ пространственной формы или временной длительности; понятія лишены созерцательнаго вида и образа; они не подлежатъ процессу и измѣненію; они требуютъ другихъ познавательныхъ приѣмовъ, опредѣляются иными категоріями, повинуются особымъ законамъ.

Философія Гегеля дѣлаетъ попытку подняться надъ этими границами и различеніями и, какъ уже выяснено, установить такія категоріи, въ которыхъ должно уложиться *всякое содержаніе*. Такими категоріями могутъ быть только категоріи спекулятивной мысли или, точнѣе, только *формы жизни самого понятія*. Ибо всякое содержаніе, если оно что-нибудь „значитъ и чего-нибудь стоить,—причастно субстанціальной реальности, т.-е. спекулятивной мысли: спекулятивное понятіе есть *сущность*, и формы его суть поэтому формы *всякаго* содержанія; не потому, что „мы“ только и „можемъ познать“ въ нихъ всякое содержаніе, какъ сказала бы „разсудочная“ теорія познанія; но потому, что спекулятивныя категоріи суть *дѣйствительные* способы

дѣйствительной жизни всего, что реально. Поэтому изслѣдовать жизнь спекулятивной мысли въ ея основныхъ формахъ—значитъ изслѣдовать сущность *всякаго* подлиннаго процесса. Мысль, понятіе, не имѣетъ, по Гегелю, своихъ особыхъ, специфическихъ категорій и формъ, отличающихся отъ категорій „реальнаго-міра“. Мысль реальна сама по себѣ и есть начало реальности во всемъ. Законъ ея есть законъ *всего* реального; пульсъ ея есть пульсъ всякаго совершенія; слово ея непреложно и не знаетъ соперничества.

Отсюда непосредственно слѣдуетъ, что въ спекулятивной философіи мысль сообщаетъ всему реальному формы всеобщности, діалектическаго развитія и конкретности; и что значеніе этихъ категорій должно быть совершенно инымъ по сравненію со сходноименными категоріями формальной логики.

Сущность идеи „всеобщаго“ (Allgemein), при всякомъ пониманіи и съ любой точки зрѣнія, слагается въ *качественномъ* сопоставленіи *множества* и *единства*. Каждый разъ какъ разумѣютъ всеобщность, имѣютъ въ виду наличность нѣкотораго множества элементовъ, отличныхъ другъ отъ друга, и необходимость, такъ или иначе, образовать при ихъ участіи нѣкое единство. Всеобщность есть всегда *единство*, образовавшееся *изъ множества*; даже въ томъ случаѣ, когда вниманіе настолько поглощается *единствомъ*, что моментъ множества блѣднѣетъ или, повидимому, отпадаетъ вовсе. Вопросъ о дальнѣйшемъ опредѣленіи и пониманіи „всеобщаго“ рѣшается въ зависимости отъ того, что представляютъ изъ себя элементы этого множества и въ какомъ отношеніи они стоятъ другъ къ другу и къ слагающемуся изъ нихъ единству. Систематическій анализъ всѣхъ возможныхъ комбинацій и пониманій требуетъ конечно особаго изслѣдованія. Гегель съ своей стороны указываетъ *три* различныхъ пониманія всеобщности, изъ которыхъ онъ два отвергаетъ, какъ невѣрныя и нефилософскія, а третье устанавливаетъ, какъ истинное.

„Всеобщее“, какъ показываетъ самое слово, есть всегда

нѣчто такое, что „обще всѣмъ“ (allgemein—allen gemein); въ чемъ, такъ или иначе, „участвуютъ“ *всѣ* элементы даннаго множества. Эти элементы именуется обыкновенно „единичными“, а то единство, въ которомъ они являются участниками,—„всеобщимъ“. Отношеніе всеобщаго къ единичному слагается, такимъ образомъ, по существу изъ множества сходныхъ отношеній *единой всеобщности къ каждому изъ единичныхъ элементовъ* множества. Въ этой серіи отношеній оказывается моментъ *постоянный* и моментъ *перемѣнный*: всеобщее есть постоянный моментъ; единичное есть моментъ перемѣнный. Передъ лицомъ многоликаго множества всеобщность есть нѣчто постоянное и устойчивое; элементы могутъ быть различны; она *не* различна но одинакова, равна сама себѣ; элементовъ много; она едина. Поэтому всеобщее, въ самомъ общемъ опредѣленіи своемъ, является нѣкоторымъ *устойчивымъ, постояннымъ единствомъ, находящимся въ закономѣрныхъ отношеніяхъ съ „подчиненнымъ“ ему многообразнымъ множествомъ*. Всѣ три вида всеобщности, отмѣчаемые Гегелемъ, подходят подъ это опредѣленіе, суть его разновидности. Однако два изъ нихъ отвергаются на томъ основаніи, что сущность „закономѣрныхъ отношеній“ между всеобщностью и единичностями *не* имѣетъ въ нихъ спекулятивнаго характера.

Въ худшемъ изъ этихъ случаевъ „всеобщимъ“ является такое содержаніе, которое наблюдается во многихъ или во всѣхъ единичныхъ эмпирическихъ явленіяхъ; посредствомъ сравненія ¹⁾ этихъ „реальныхъ“ вещей или явленій удастся констатировать, что данное содержаніе „устойчиво“ и потому „всеобще“. Эта устойчивость можетъ напр., имѣть характеръ временной *длительности* какого-нибудь свойства, при сравнительно быстрой исчезаемости другихъ, болѣе переходящихъ свойствъ. Или же, — болѣе частный случай,—устойчивость состоитъ въ томъ, что какое-нибудь свойство одинаково присуще многимъ или всѣмъ эмпири-

¹⁾ Log. III. 96, 97, 292.

ческимъ вещамъ ¹⁾, при чемъ эти вещи, сохраняя свое разрозненное (абстрактное) и единичное существование ²⁾, объединяются въ единство только этой эфемерной, „дурной“ ³⁾ „общностью“ (Gemeinschaftlichkeit) ⁴⁾. При такомъ поверхностномъ соединеніи (Zusammenfassung) ⁵⁾ или группированіи „общее“ свойство не отвлекается отъ „конкретныхъ“ вещей, и содержаніемъ возникающей чувственной ⁶⁾, эмпирической ⁷⁾ всеобщности являются сами единичныя вещи ⁸⁾. Рефлексія ограничивается сравненіемъ и не переходитъ къ абстракціи; ей важно только охватить множество (die Vielen) ⁹⁾, или, въ лучшемъ случаѣ, все (Allheit) ¹⁰⁾; и „всеобщее“ получаетъ *здесь значеніе конкретно эмпирическаго чувственной „цѣлаго“* (Aggregat) ¹¹⁾.

Такая всеобщность есть явный продуктъ эмпирическаго знанія на первыхъ его ступеняхъ: дискретное множество чувственныхъ вещей, поверхностное объединеніе ихъ въ случайныя и эфемерныя группировки, отсутствіе работы мысли—все это дѣлаетъ эмпирическую всеобщность достояніемъ отвергнутой чувственной ступени „знанія“.

Сравнительно лучшимъ является второй, также отвергаемый, видъ всеобщаго—разсудочно абстрактный. Онъ слагается на томъ же пути, какъ и первый, довершая однако его дѣло отвлеченіемъ ¹²⁾. Устойчивое-повторяющееся свойство эмпирическихъ вещей фиксируется разсудочной

¹⁾ Ср. Rel. I. 212.

²⁾ Log. III. 96, 97; Rel. I. 54, 268.

³⁾ Recht. 115; 5 Rec. 211.

⁴⁾ Log. III, 96, 97, 292; Enc. I. 338; Recht. 59; 5 Rec. 211.

⁵⁾ Log. III, 96, 97; Rel. I. 54, 5 Rec. 215.

⁶⁾ Ср. Phän. 90; Enc. I, 332.

⁷⁾ Log. III, 98; Recht. 392.

⁸⁾ Rel I, 54.

⁹⁾ Recht. 392.

¹⁰⁾ Log. III, 96, 97, 98, 150; Enc. I. 338; Recht. 59; Rel. I, 54, 212, 268, Ph. Gesch., 44; 5 Rec. 211.

¹¹⁾ Enc. I. 128. Ср. Phän. 572.

¹²⁾ Log. III, 335.

мыслью и превращается для элементов множества в отвлеченное *praedicabile*. „Возникший“ родовой признак противопоставляется элементам объема, полагается *внѣ* ихъ, какъ бы помѣщается по другую сторону отъ нихъ въ видѣ абстрактнаго разсудочнаго тождества ¹⁾. Всеобщность этого дурнаго понятія состоитъ въ его способности быть приложеннымъ, примѣненнымъ, приписаннымъ, предсцированнымъ *вслѣдствіе* элементамъ подчиненной сферы ²⁾. Здѣсь всеобщее не представляетъ уже изъ себя совокупность единичностей; оно *выдѣлено* изъ нихъ, поставлено *надъ* ними; единичныя вещи не входятъ въ него, не содержатся въ немъ ³⁾, какъ въ первомъ случаѣ, а относятся къ нему, какъ къ внѣшнему. Понятно, что такая всеобщность есть не что иное, какъ само разсудочное, формально-абстрактное понятіе и что она имѣетъ всѣ его дефекты и пороки. Ея фиксированная ⁴⁾, формальная тождественность ⁵⁾ придаетъ ей характеръ мертвости и безжизненности ⁶⁾; ея полная оторванность отъ особеннаго ⁷⁾ и ея безразличная ⁸⁾ противопоставленность единичному ⁹⁾ матеріалу—повергаетъ ее въ пустоту ¹⁰⁾ и превращаетъ въ поверхностную бессодержательность ¹¹⁾. Она обременена и обусловлена этимъ противоположеніемъ ¹²⁾; многообразныя явленія остаются въ дискретномъ видѣ ¹³⁾, внѣ понятія ¹⁴⁾, а само всеобщее, твердое и неизмѣнное ¹⁵⁾, остается аналитическимъ един-

1) Cp. *Recht.* 59.

2) Cp. *Recht.* 56, 280.

3) *Dif.* 260.

4) *Glaub.* 26.

5) *Glaub.* 97.

6) Cp. *Nohl* 390; *Phän.* S. 152—153, 313.

7) *Glaub.* 97, 129; *W. Beh.* 413.

8) *Phän* 77, 86, 88; *Log.* I 87.

9) *WBeh.* 350; *Phän.* 97; *Log.* III 98.

10) *Glaub.* 116; *WBeh.* 340; *Phän.* 77 и др.

11) *Log.* III. 60; ср. также *Phän.* 41, 185.

12) Cp. *Phän.* 96, 97.

13) *Phän.* 446.

14) *Log.* III, 21.

15) *Log.* III, 48, 49.

ствомъ ¹⁾), нереальной и недѣйствительной ²⁾), абстрактной всеобщностью ³⁾), лишенной опредѣлений ⁴⁾). Здѣсь родовое-всеобщее не включаетъ въ себя подчиненныхъ видовъ ⁵⁾), но возносится надъ ними въ пустоту. Въ самое понятіе замѣшиваются элементы чувственной непосредственности ⁶⁾), и въ итогъ оно даже не можетъ быть названо понятіемъ ⁷⁾): это есть „Begriff als Begriffloses“ ⁸⁾),— истина чувственной достовѣрности ⁹⁾) не болѣе.

Такая всеобщность есть, очевидно, продуктъ формальнаго мышленія; она раздѣляетъ его познавательную полезность, его ограниченность и его общую судьбу. Философія не пріемлетъ ее, какъ и первую всеобщность, и построяетъ свой особый, третій видъ, своеобразно сочетающій въ себѣ достоинства первыхъ двухъ, но свободный отъ ихъ пороковъ.

Спекулятивная всеобщность опредѣляетъ собою составъ и характеръ спекулятивной мысли: это есть сама спекулятивная мысль, разумъ, разумное познаніе, само спекулятивное понятіе ¹⁰⁾). Всеобщность есть способъ „быть“, свойственный понятію ¹¹⁾);—его атмосфера, которую оно всюду вносить съ собой;—его имманентная форма. Поэтому все, что уже извѣстно о спекулятивномъ понятіи, характеризуетъ этотъ видъ всеобщаго.

Такъ, спекулятивная всеобщность есть нѣчто само себя сознающее ¹²⁾); она есть самъ-себя-знающій разумъ ¹³⁾). Она

1) WBeh. 350.

2) Phän. 13, 108; Log. III, 78.

3) Log. I, 47; Log. III, 21, 22, 137, 279.

4) Log. III, 120.

5) Phän. 313.

6) Log. III, 64.

7) Log. III, 30.

8) Log. III, 47.

9) Phän. 76, 84.

10) Ср. Phän. 14, 15, 559; Log. I, 148; Log. III, 332; Enc. I 66; Enc. III, 362 и др.

11) Phän. 192.

12) Phän. 356.

13) Enc. III, 469.

есть настолько же объектъ, предметъ, данный сознанию, насколько и субъектъ—сознание: объектъ, „охватывающій“ субъекта, и субъектъ, „охватившій“ свой объектъ ¹⁾: тождество субъекта-объекта. То, что понятие мыслить—всеобще, ибо предметъ понятія есть мысль; но и само понятие, какъ мысль—всеобще ²⁾. Понятие мыслить себя само; это значить: всеобщее обращено само на себя, оно есть „ре-флексія“ (отъ reflectere—обращать назадъ) на себя ³⁾. Въ этой обращенности на себя, доступной только спекулятивному умозрѣнію ⁴⁾, всеобщее не только „идеально“, подобно разсудочной отвлеченности, но реально ⁵⁾; совпадаетъ съ бытіемъ ⁶⁾. То, что дѣйствительно, реально, то всеобще ⁷⁾, ибо всеобщее есть сущность дѣйствительности ⁸⁾. Всеобщность есть начало субстанціальное ⁹⁾. Поэтому она сама есть свое содержаніе, свой предметъ и цѣль ¹⁰⁾. Она есть живая ¹¹⁾, свободная ¹²⁾, творческая сила ¹³⁾, текучая ¹⁴⁾ и подвижная. Она сама себя въ себѣ движеть ¹⁵⁾, въ качествѣ саморазвивающагося понятія ¹⁶⁾.

Однако всѣ эти послѣдовательные выводы изъ совпаденія всеобщности съ мыслью получаютъ живое и понятное содержаніе лишь послѣ постановки и разрѣшенія центрального вопроса: о сущности отношеній, соединяющихъ всеобщее съ единичнымъ. Въ характерѣ этихъ отношеній

1) Ср. Enc. III, 286—287.

2) Ср. Phän. 14.

3) Ср. Phän. 209.

4) Ср. Recht. 59.

5) Ср. напр. Phän. 27, 226, 356; Log. III, 78; Enc. III, 353 и др.

6) Log. III, 332, 333; Phän. 292; Enc. III, 353.

7) WBeh. 396; Phän. 374.

8) Phän. 50

9) Ср. особенно Log. III 162; Enc. I. 340, 394.

10) Recht. 56.

11) Ср. Log. III, 41—42, 247; Enc. I, 121.

12) Ср. Log. III, 39, 42; Enc. I, 396.

13) Log. III, 39, 42; ср. также Enc. III, 104.

14) Ср. Phän. 548.

15) Phän. 226.

16) Enc. III, 357 (z)

усматриваетъ центръ тяжести и самъ Гегель; при этомъ онъ считаетъ правильное пониманіе ихъ въ высшей степени важнымъ, на столько, что заблуждающемуся въ этомъ вопросѣ закрыть доступъ къ пониманію „спекулятивнаго“ и къ познанію истины ¹⁾. Дѣйствительно, слѣдуетъ признать, что все ученіе о спекулятивномъ понятіи впервые раскрывается лишь послѣ того, какъ выясняется идея всеобщаго, и что, далѣе, анализъ этой идеи даетъ ключъ къ вѣрному пониманію отношенія Бога къ міру и государства къ личности.

Отношеніе это сводится къ тому, что *единичное входитъ во всеобщее, какъ его живая часть, а всеобщее входитъ въ единичное, какъ его живая сущность. И то, и другое въ порядкѣ спекулятивной мысли.*

Спекулятивная всеобщность, включая въ себя единичное, проводить этимъ рѣзкую грань между собою и разсудочной всеобщностью и сближается за то, повидимому, съ эмпирической, чувственной всеобщностью; однако это сближеніе есть, конечно, лишь внѣшняя видимость. Абстрактное противопоставленіе подчиненнаго множества доминирующему единству, свойственное разсудочному понятію, снимается и упраздняется: множество не „внѣ“ единства, но *въ самомъ единствѣ*. Понятіе не *внѣ* своего „объема“; „объемъ“ не *внѣ* своего понятія; понятіе таково, что весь „объемъ“ его входитъ въ него, вступаетъ въ него и отождествляется съ нимъ. Всеобщее подобно цѣлому; единичное подобно его части. Однако въ отличіе отъ эмпирической, чувственной всеобщности обѣ стороны имѣютъ природу мысли: „единичное“ не есть уже „единичная чувственная вещь“, а „всеобщее“ не есть уже „чувственная совокупность“, охватывающая всѣ чувственныя вещи. Нѣтъ,—какъ всеобщее, такъ и единичное суть *живые смыслы*, спекулятивныя мысли, духовныя величины, субстанціальныя реальности. Одинъ живой смыслъ включаетъ въ себя рядъ

¹⁾ Ср. Ph. Gesch. 29—30.

другихъ подчиненныхъ живыхъ смысловъ и самъ входитъ въ нихъ, растворенный въ нихъ такъ, какъ растворена напр., сущность въ своихъ явленіяхъ.

Мыслителю, привыкшему къ категоріямъ Канта, и здѣсь, какъ раньше, больше всего объяснить идея интеллектуальной интуиціи. Если, по ученію Канта, „единичное“ есть предметъ чувственного созерцанія, а „всеобщее“ есть предметъ разсудочной мысли, то у Гегеля созерцающая мысль должна неизбѣжно слить единичное со всеобщимъ. Созерцающая мысль, созерцая, имѣетъ дѣло съ единичнымъ; но, въ качествѣ мышленія, она направлена на всеобщее. Если мысль совпадаетъ съ созерцаемымъ, то всеобщее должно совпасть съ единичнымъ. Далѣе, по Канту, единичное,—начало матеріальной содержательности,—пассивно дается человѣческому познанію ¹⁾, всеобщее же—начало категоріальной формы,—активно привносится субъектомъ. Въ интуитивномъ разсудкѣ, предположительно допускаемомъ Божественномъ разумѣ ²⁾, достаточно было бы одного мыслящаго самосознанія, ибо черезъ него *eo ipso* было бы дано „все многообразное“ ³⁾. Это было бы своеобразное *творческое* мышленіе, самодѣтельно создающее весь многообразный матеріаль единичныхъ содержаній. Такъ дѣло и обстоитъ у Гегеля ³⁾: спекулятивное понятіе творчески создаетъ изъ себя всю подчиненную сферу единичнаго. Чувственная единичность становится смысловой единичностью; чисто „идеальное“ всеобщее теряетъ свой характеръ дурной абстрактности и становится „реальной“ всеобщностью. Или иначе: *идеально-реальная всеобщность создаетъ и охватываетъ идеально-реальную единичность*. Истина, спекулятивность, разумность—состоитъ именно въ этомъ „взаимопроникающемъ единствѣ всеобщаго и единичнаго“ ⁴⁾.

1) Ср. напр. Kant. Kritik der rein. Vern. ausg. B. Erdmann. S. 128, 139, 245, 260.

2) Ср. Kant. Kritik. der reinen Vern Ss. 128, 132.

3) Ср., напр., Moll. I, 18; Glaub. 42, 43, 44, 64—65; WBch. 413. Епс. I, 117, 396.

4) Ср. Recht. 313; Ph. Gesch. 29—30.

Вся проблема „всеобщаго“ при внимательномъ анализѣ развертывается въ рядъ подчиненныхъ вопросовъ, о сущности и взаимоотношеніи *трехъ* элементовъ: „всеобщаго“ (Allgemein), „особенно“ (Besonder) и „единичнаго“ (Einzeln). При этомъ „особенное“ занимаетъ посредствующее положеніе между всеобщимъ и единичнымъ и, въ основномъ, раздѣляетъ судьбу единичнаго по отношенію ко всеобщему. Всѣ три элемента, какъ уже сказано, имѣютъ характеръ спекулятивной мысли со всѣми ея свойствами, атрибутами и достоинствами, и отношеніе ихъ, какъ уже ясно, имѣетъ характеръ не статической неподвижности, а динамическаго созиданія. Для того, чтобы представить себѣ наглядно весь рядъ отношеній, надлежитъ пройти его мысленно сверху внизъ — отъ всеобщаго къ единичному, — и снизу вверхъ — отъ единичнаго ко всеобщему. Въ этомъ прохожденіи, какъ его обычно излагаетъ самъ Гегель, элементы пропедевтическихъ и педагогически-мотивированныхъ разъясненій сплетаются съ тѣмъ объективнымъ содержаніемъ спекулятивнаго процесса, которое *всюду и неизмѣнно* воспроизводится въ жизни понятія. Это объясняется тѣмъ, что Гегель все время какъ бы имѣетъ въ виду тотъ экзотерическій пунктъ, до котораго ему надо опуститься и отъ котораго ему необходимо повести свое изложеніе для того, чтобы обычное сознаніе не только поняло и восприняло сущность спекулятивной жизни, но увидѣло себя неизбѣжно захваченнымъ и вовлеченнымъ въ ея объективный творческій потокъ. Обычное сознаніе, противящееся спекулятивному прозрѣнію и стремящееся удержаться на привычномъ для него уровнѣ, настаиваетъ во первыхъ на абстрактной пустотѣ своихъ понятій, во-вторыхъ, на своей субъективной и самодовлѣющей отъединенности; это значитъ, что оно держится за дурную разсудочную всеобщность понятія и за свою конкретную-эмпирическую единичность; оно отрываетъ всеобщность отъ единичности и не соединяетъ ихъ, потому что не видитъ ихъ истиннаго и реальнаго соотношенія. Понятно, что его сопротивление без-

сильно измѣнить что-нибудь въ истинномъ, т.-е. спекулятивномъ соотношеніи и положеніи дѣлъ; отношеніе всеобщаго къ особенному и единичному и, обратно, единичнаго къ особенному и всеобщему, не можетъ зависѣть отъ произвола и усмотрѣнія того или иного субъективнаго сознанія; заблужденіе, въ которомъ оно пребываетъ, и ложная точка зрѣнія, на которой оно настаиваетъ, не могутъ изыять „единичность“ изъ жизни „всеобщности“, или перевернуть божественный порядокъ міра. Истина не перестаетъ быть истиной оттого, что кто-нибудь утверждаетъ нѣчто, ей противорѣчащее; абсолютная реальность не мѣняется оттого, что кто-нибудь, заблуждаясь, исповѣдуетъ ложное. Однако задача философа, познавшаго истину, состоитъ въ томъ, чтобы привести уклоняющихся къ признанію ея. И вотъ, если изобразить экзотерически спекулятивное тождество „всеобщности“ и „единичности“, то начало пути каждый разъ будетъ представлять изъ себя какъ бы нѣкое „обращеніе Савла“, послѣ котораго начинается разворачиваться истинное соотношеніе элементовъ.

Путь отъ всеобщаго къ единичному есть путь отъ менѣе опредѣленнаго къ болѣе опредѣленному; отъ менѣе содержательнаго къ болѣе содержательному; отъ болѣе простаго, къ болѣе сложному; отъ болѣе однообразнаго, къ болѣе многообразному; отъ свернутаго, потенциальнаго единства, къ развернутому, актуальному единству въ множествѣ.

Извѣстно уже, что всеобщее, оторванное отъ особеннаго и единичнаго, есть неопредѣленная, безсодержательная абстракція, пустая всеобщность ¹⁾, которой противостоитъ живая „особенность“ ²⁾. Мертвая „абстракція“ и живая „конкретность“ безнадежно оторваны другъ отъ друга, и всеобщее остается „лишеннымъ жизни, духа, красокъ и содержанія“ ³⁾. Абстракція, „пренебрегая“ единичнымъ

¹⁾ Кромѣ вышеприведенныхъ ссылокъ Срв. напр. Glaub. 116.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Log. III. 61.

и не спускаясь къ нему, отворачивается отъ той „глубины“, въ которой понятіе можетъ обрѣсти себя ¹⁾ и оказывается безсильной постигнуть сущность жизни, духа, Бога и спекулятивнаго понятія ²⁾. Всеобщность становится все болѣе поверхностной и безсодержательной ³⁾.

Въ этомъ плачевномъ состояніи всеобщее не можетъ оставаться. Оно какъ бы опоминается и рѣшаетъ *sentschliesst-sich*) ⁴⁾ приступить къ самоопредѣленію. Естественно, что на этомъ пути первымъ актомъ его является отрицаніе своего скуднаго и мертвеннаго содержанія; оно относится къ себѣ негативно, отрицаетъ себя. Съ этого момента наступаетъ конецъ формальному мышленію съ его разсудочной ограниченностью: понятіе обращено само на себя; въ немъ открылась спекулятивная самостоятельность и объективность; оно вступило на путь самодѣятельности. Истинная всеобщность есть „творческая сила, въ качествѣ абсолютной негативности, которая относится къ себѣ самой“ ⁵⁾. Эта негативность *имманентна* всеобщему ⁶⁾. Понятіе, прославленное своей формальной тождественностью, подвергаетъ себя спекулятивному самоотрицанію и актъ этотъ *входитъ въ самую сущность всеобщаго* ⁷⁾.

Самоотрицаніе всеобщаго раздѣляетъ его на „А“ и „не-А“: понятіе *дѣлитъ* себя ⁸⁾. Возникаетъ то состояніе понятія, которое Гегель обозначаетъ словомъ „Urtheil“ (собств. „сужденіе“): „первораздѣлъ“ („Ur-theil.“) ⁹⁾ Всеобщее раздѣлено на самостоятельные моменты ¹⁰⁾, не тождественные

¹⁾ Ср. Log. III. 60.

²⁾ Ср. Log III. 61.

³⁾ Ср. Log. III. 60.

⁴⁾ Rel. I. 183.

⁵⁾ Log. III. 42.

⁶⁾ Recht. 41.

⁷⁾ Ср. напр. Log. III. 37. 107, а также Log. II, 242. Log. III. 12. 39. Phän. 308.

⁸⁾ Rel I. 183.

⁹⁾ О такомъ пониманіи Urtheil, въ смыслѣ „ursprüngliche Theilung“, „Direction“, „Entzweien“, вообще, „дифференціація“ см. Log. III. 68. Enc. I. 326. 374. Enc. II 641. Enc. III. 355. 440. 469.

¹⁰⁾ Log. III. 34. 34.

другъ съ другомъ ¹⁾); „нейтральное“ оказывается „расторженнымъ на дифферентныя крайности“ ²⁾), но такъ, что противоположныя стороны, созданныя понятіемъ въ немъ самомъ, остаются въ его предѣлахъ: понятіе развертывается въ сужденіе, въ „первораздѣлъ“, содержащій „тотальность“ своихъ опредѣленій ³⁾). Всеобщее, оставаясь собою, разбивается на противоположныя опредѣленія, подобно тому, какъ въ Наукоученіи Фихте Старшаго „Абсолютное Я“ раздѣлилось въ себѣ на враждебныя стороны „малаго субъекта“ (человѣка) и „природы“. Спекулятивная мысль, этотъ субъектъ, творящій себя, какъ объекта, получаетъ форму *всеобщности, которая, сама себя различая* ⁴⁾), *остается единствомъ различныхъ сторонъ* ⁵⁾).

Именно благодаря этому, т.-е. благодаря единству различеннаго, всеобщее оказывается вступившимъ на путь *самоопредѣленія* ⁶⁾). Первоначальная простота всеобщаго, этого перваго момента въ понятіи ⁷⁾), смѣняется въ первомъ же спекулятивномъ актѣ его,—осложненіемъ и увеличеніемъ содержанія; при этомъ содержаніе не только увеличивается, но дифференцируется и потому становится болѣе опредѣленнымъ. Понятіе какъ бы углубляется, уходитъ въ себя, ⁸⁾ развертываетъ свое содержаніе, потенциально замершее на абстрактной высотѣ. Въ этомъ творческомъ самонаполненіи оно не выходитъ изъ себя, ни откуда извнѣ ничего не получаетъ ⁹⁾: различеніе производится всеобщимъ въ немъ самомъ ¹⁰⁾ и опредѣляется „всецѣло только имъ самимъ“ ¹¹⁾).

¹⁾ Enc. I. 326

²⁾ Ср. Enc. I. 374.

³⁾ Ср. Log. III. 65. 67.

⁴⁾ Log. III. 42. 44. 107. 120. Enc. III. 25 (2).

⁵⁾ Ср. Log. III. 335.

⁶⁾ Ср. Log. III. 333. 334. Enc. III. 71.

⁷⁾ Ср. Log. III. 298.

⁸⁾ Сравн. напр. Log. III. 115.

⁹⁾ Ср. Log. III. 40.

¹⁰⁾ Log. III. 42. 120.

¹¹⁾ Log. III. 44.

Первая же негация придаетъ всеобщему нѣкую опредѣленность: всеобщее становится „опредѣленнымъ всеобщимъ“, или, что то же,—„особеннымъ“¹⁾. „Особенность“ (die Besonderheit) есть не что иное, какъ „опредѣленная всеобщность“²⁾. Иными словами, этотъ переходъ есть переходъ *въ предѣлахъ самой всеобщности* отъ менѣе опредѣленнаго состоянія къ болѣе опредѣленному состоянію³⁾.

Отсюда уже выясняется рядъ существенныхъ чертъ. Если условиться, что всеобщее есть родовое понятіе, а особенное есть видовое понятіе, то окажется, что видовое есть модификація родового, отличающееся болѣею опредѣленностью. Такое представленіе не чуждо и формальной логикѣ, которая учитъ, что видовое понятіе имѣетъ всѣ признаки родового плюсъ еще одинъ, или болѣе, специальныхъ (отъ species) признаковъ. Точно также наличность или присутствіе „всеобщаго“ въ „особенномъ“, т.-е. всѣхъ родовыхъ признаковъ въ содержаніи видового понятія, окажется пріемлемымъ и для формально-логическаго мыслителя: содержаніе понятія *A* окажется на лицо во всѣхъ подчиненныхъ ему видахъ—*AB*, *AC*, *AD* (истина) и т. д.; Содержаніе понятія *AB* будетъ также фигурировать во всѣхъ элементахъ своего объема—*ABa*, *ABb*, *ABc* и т. под. Напротивъ ученіе о томъ, что „особенное“ *содержится* во „всеобщемъ“, что оно *создается* послѣднимъ, и что всеобщее не только мыслится въ особенномъ, но *реально* составляетъ его внутреннюю субстанціальную сущность—будетъ совершенно несвойственнымъ формальной логикѣ. А между тѣмъ Гегель опредѣляетъ изслѣдуемое отношеніе именно такъ. Всеобщее разложилось именно *въ своихъ предѣлахъ*; поэтому особенное *возникло въ немъ*, и *остается въ немъ*⁴⁾, какъ его атрибутъ. Всеобщее и особенное не нуждаются въ томъ, чтобы только еще подходить другъ къ другу⁵⁾, какъ внѣш-

1) Ср. Log. III. 40. 43. 60.

2) Log III 60.

3) Срв. Log III. 66. 87.

4) Log I. 7 Log. III. 311. 328. Enc. III. 388. Recht. 40.

5) „nur erst hinzutreten, hinzukommen“, Glaub 97. Rel I. 183.

нее—къ внѣшнему¹⁾); особенное не есть нѣчто независимое²⁾, подводимое³⁾ подъ родовую всеобщность;—всѣ эти представленія формальны и ложны. Интуитивная мысль не исключаетъ особеннаго⁴⁾, но сама, какъ объективная всеобщность, творить его изъ себя, или, если угодно, полагаетъ себя въ него: всеобщее придаетъ себѣ опредѣленность, свойственную особенному⁵⁾; или иначе: особенное развивается изъ всеобщаго⁶⁾ въ направленіи къ большей опредѣленности. При этомъ особенное, оставаясь въ предѣлахъ всеобщаго, не есть только „логически“ подчиненный ему членъ его „объема“: это было бы отношеніемъ формальнаго подведенія, субсуммированія одного абстрактнаго понятія подъ другое. Особенное входитъ не только въ объемъ, но и въ *содержаніе* всеобщаго, ибо само есть членъ его содержанія: *содержаніе всеобщаго есть содержаніе всѣхъ особенныхъ понятій, созданныхъ имъ въ себя*. Особенное есть, такъ сказать, кость отъ кости и кровь отъ крови всеобщаго; однако, оставаясь въ его составѣ, оно подобно не отъединившемуся дѣтищу, но вѣтви, имѣющей жизнь только въ связи съ единымъ дровомъ. Вотъ почему Гегель разъясняетъ, что большую обширность, бѣльшій объемъ (*weiterer Umfang*) всеобщаго отнюдь не слѣдуетъ понимать въ смыслѣ большей количественной распространенности его⁷⁾; нѣтъ, это различіе между всеобщимъ и особеннымъ есть столь же *качественное*, сколь и *количественное*⁸⁾; ученіе формальной логики о томъ, что содержаніе понятія тѣмъ меньше, чѣмъ больше его объемъ, — отвергается принципиально и окончательно: *большему объему соответствуетъ*

1) Срв. Glaub. 97. 97. 116; также WBeh. 414 Log. III. 40. Enc. I. 14.

2) WBeh. 323.

3) Log I. 47.

4) Glaub. 64—65. Recht. 325

5) Ср. Enc. III. 557 (z).

6) Log III. 40.

7) Log. III. 58.

8) Log. III. 58.

необходимо и большее содержаніе, ибо послѣднее включаетъ въ себя содержаніе всѣхъ подчиненныхъ видовыхъ понятій. „Особенное“ не имѣетъ своего отдѣльнаго достоянія, которое принадлежало бы ему, и только ему; все содержательное богатство его принадлежитъ, какъ таковое, тому всеобщему, изъ нѣдръ котораго оно было выращено. Поэтому, чѣмъ болѣе развита внутренняя жизнь всеобщаго, чѣмъ дифференцированнѣе его содержаніе, чѣмъ больше особенныхъ и единичныхъ понятій оно создало въ себѣ,— тѣмъ обширнѣе его объемъ, но тѣмъ богаче eo ipso и его собственное содержаніе: ибо вся „логическая“ спецификація его остается въ его предѣлахъ. *Особенное входитъ во всеобщее, какъ его живая часть.*

Естественно, что при такомъ порядкѣ вещей всеобщее оказывается „цѣлымъ“, составленнымъ изъ элементовъ своего объема: „Всеобщее,“ говоритъ Гегель, „есть тотальность своихъ обособленій“¹⁾.

Отсюда уже ясно, что „особенное“ есть начало опредѣленнаго различія: „das Unterschiedene, oder die Bestimmtheit“²⁾. Ему свойственно имѣть въ себѣ содержательную опредѣленность и отличаться отъ другихъ особенныхъ понятій.³⁾ Обособленіе (Besonderung) или дифференціація⁴⁾ ведетъ къ созданію множества разнообразныхъ⁵⁾ и одностороннихъ⁶⁾ видовыхъ понятій; они стоятъ другъ къ другу во внѣшнемъ отношеніи⁷⁾, но суть одинаково лишь моменты единого понятія⁸⁾. Они принадлежатъ къ единой всеобщности⁹⁾, входятъ въ нее; „представляютъ“ ее,¹⁰⁾ каждая

1) Ср. Log. III. 109. 167 Recht. 108. 112.

2) Енс. I. 323 срв. также Log. III. 56. 254. 255.

3) Срв. Log. III. 36.

4) Енс. I. 374.

5) Срв. Recht. 127

6) Ср. Енс. I. 383.

7) Ср. Енс. I. 142, Log. III. 36. 43.

8) Ср. Енс. I. 325.

9) Log. III 43.

10) Ср. Log III. 43.

своимъ специфическимъ опредѣленіемъ и, отличаясь другъ отъ друга, *не отличны отъ нея* ¹⁾).

Эта „неотличенность“ особеннаго отъ всеобщаго объясняется не только тѣмъ, что первое входитъ въ живую ткань второго; но еще и тѣмъ, что второе составляетъ живую сущность перваго. Опустившись въ состояніе специфической опредѣленности, всеобщее отнюдь не мѣняется, но сохраняетъ себя (*erhält sich*) ²⁾ и остается тождественнымъ ³⁾, неомраченнымъ и равнымъ себѣ ⁴⁾. Родовое понятіе сохраняется неизмѣннымъ въ своихъ видахъ ⁵⁾; оно только какъ бы населяется различіями, которыя само изъ себя создаетъ ⁶⁾. Всеобщее входитъ въ особенное, какъ его сущность ⁷⁾; особенное съ своей стороны содержитъ его въ себѣ (*enthält*) ⁸⁾ и находитъ въ немъ свою субстанцію. ⁹⁾ Въ результатъ этого взаимопроникновенія, между „всеобщимъ“ и „особеннымъ“, т.-е. между родовымъ цѣлымъ и его видами-частями, обнаруживается единство ¹⁰⁾, болѣе того—тождество ¹¹⁾. Это отношеніе есть отношеніе абсолютнаго тождества ¹²⁾; „всеобщность“ сама по себѣ есть непосредственно, какъ таковая,—„особенность“ и знаетъ себя какъ таковую (*an und für sich selbst*) ¹³⁾; „особенное“ съ своей стороны есть само „всеобщее“ ¹⁴⁾.

Это отношеніе Гегель самъ выражаетъ иногда такъ, что всеобщее „проникаетъ“, „пропитываетъ“ (*durchdringt*) свои

1) Ср. Log. III. 43.

2) Log III. 349.

3) Enc. I. 323

4) Enc. I. 320.

5) См. Log III. 43.

6) Ср. Log. III. 43.

7) Ср. Log III. 46.

8) Ср. Log III. 43.

9) Срв. Log III. 43.

10) Glaub. 43. Recht. 325. 346.

11) Skept 109 Glaub.44. 92. 117. 149—150. WBeh. 400. 413.

12) Glaub. 97.

13) Log. III. 51.

14) Log. III. 43.

видовыя части¹⁾). Терминъ этотъ долженъ быть принятъ отнюдь не въ переносномъ или образномъ смыслѣ. *Субстанція проникаетъ въ свои атрибуты, пропитываетъ ихъ и представляетъ изъ себя ихъ цѣлостность*²⁾),—это представленіе не разъ встрѣчается у Гегеля и выражаетъ его концепцію вполне точно. Отношеніе между всеобщимъ и его видами есть отношеніе *реальною взаимопроникновенія* или, по выраженію Гегеля,— *тождества*. Это тождество слѣдуетъ опять таки понимать не формально-логически, но спекулятивно-реалистически, въ смыслѣ *существеннаго совпаденія двухъ реальныхъ величинъ*. Всеобщее, творчески создавая въ себѣ, через самоотрицаніе, новое содержаніе, само, не мѣняясь, растворяется въ немъ; охватываетъ и включаетъ его, подобно тому, какъ дерево включаетъ всѣ свои отвѣтвленія; составляетъ субстанціальную сущность своихъ видовъ, подобно тому, какъ реальное качество общей древесности составляетъ единую живую ткань своихъ отвѣтвленій. Въ философіи Гегеля строй понятій совмѣщаетъ черты созерцательно-реальныхъ отношеній съ чертами мыслительно-формальными: первыя получаютъ значеніе вторыхъ, вторыя истолковываются и строятся по способу первыхъ.

Движеніе всеобщаго не останавливается на созданіи особеннаго, но продолжается далѣе и нисходитъ къ единичному. Въ общемъ это нисхождение носить тѣ же черты и приводитъ къ аналогичнымъ результатамъ; однако не безъ осложненій.

Въ созданіи особеннаго обнаружилось, что всеобщее есть его сущность; но сущность самого всеобщаго состоитъ, какъ уже выяснилось, въ томъ, чтобы быть обращеннымъ на себя въ творческой негативности. Отсюда необходимость новой „рефлексіи“ и дальнѣйшей, „второй“ негации³⁾. Особенное, имѣя въ себѣ всеобщность, или, что то же, всеобщее въ состояніи особенности, вновь обра-

¹⁾ Ср. напр. Log. III. 181.

²⁾ Ср. напр. Recht. 108.

³⁾ Ср. Log. III. 40.

шается на себя¹⁾ и совершает новое разъединеніе и опредѣленіе. То, что было разъ уже опредѣлено, опредѣляется вновь; создается спецификація „спеціального“ (отъ species), возникаетъ „опредѣленная опредѣленность“, т.-е. единичность²⁾. Нисходя на эту новую ступень въ своемъ самотворчествѣ, понятіе естественно получаетъ бремя новыхъ опредѣленій; образуется нижній рядъ уже специфически опредѣленныхъ видовыхъ смысловъ: *единичныхъ понятій*.

Единичное, какъ послѣдняя, низшая ступень въ само-спецификаціи понятія, является *противоположностью*³⁾ для сосѣднихъ единичныхъ образованій и *основой*⁴⁾ для высшихъ ступеней. Единичное есть начало индивидуальности⁵⁾, отъединенія, противопоставленія себя другому. Если дифференціація обнаруживалась уже въ предѣлахъ особеннаго, то въ сферѣ единичнаго она является неизбѣжнымъ господствующимъ закономъ. Сфера единичнаго представляется множествомъ содержательно законченныхъ смысловыхъ фигурацій, отдѣльных, не совпадающихъ между собой, стоящихъ другъ *противъ* друга. Вступая въ эту область, въ царство единичнаго, предметъ самъ въ себѣ какъ бы разбрѣдается (auseinander gehen)⁶⁾ на множество самостоятельныхъ, съ виду, образованій, сохраняющихъ впрочемъ по существу свою спекулятивную природу и, соотвѣтственно, свою связь съ высшими ступенями ряда. Понятіе ведетъ здѣсь жизнь многообразно раздѣльную; оно имѣетъ множественную форму и въ этомъ разбродѣ есть какъ бы „утрата себя самого“⁷⁾. Каждый единичный смыслъ имѣетъ свою опредѣленность; онъ по новому, своеобразно модифицируетъ и предста-

1) Ср. Enc. I. 320.

2) Ср. Log. III. 60.

3) Ср. Log. III. 56.

4) Ср. Log. III. 56. Enc. I. 323.

5) Log. III. 61.

6) Log. III. 304.

7) Ср. Log. III. 51. 63.

Вопросы философіи, кн. 123.

вляеть развивающуюся сущность всеобщаго. Единичность богата опредѣленіями и содержаніемъ: она полна живого красочнаго содержанія ¹⁾, своеобразно сочетающагося въ ней въ единичную смысловую конкретность ²⁾.

Такова единичность сама по себѣ и въ своемъ отношеніи къ другимъ единичностямъ. Однако ея истинную внутреннюю сущность открываетъ только ея связь съ высшими ступенями: особеннаго и всеобщаго.

Единичное относится къ особенному такъ, какъ особенное ко всеобщему. Въ сущности говоря, этимъ все сказано. Особенное есть по отношенію къ единичному „неопредѣленная опредѣленность“ или „всеобщая опредѣленность“ ³⁾; формальный логикъ предложилъ бы здѣсь терминъ „ближайшаго родового понятія“. Поэтому между особеннымъ и единичнымъ обнаруживаются тѣ отношенія, которыя связываютъ спекулятивный родъ со спекулятивнымъ видомъ. Негативной рефлексіей на себя особенное отрицаетъ себя, разлагается и опускается въ состояніе единичнаго. Оказывается, что одна наличность особеннаго полагаетъ уже бытіе единичнаго ⁴⁾, и что „особенность“ есть „столь же непосредственно сама по себѣ и для себя“ — „единичность“, сколь непосредственно всеобщность была особенностью ⁵⁾. Въ особенномъ — всеобщее и единичное находятъ своего посредника ⁶⁾ и черезъ него они вступаютъ въ контактъ и соединеніе ⁷⁾. Съ другой стороны единичное оказывается воспріимчивымъ въ себя и содержащимъ въ себѣ ⁸⁾ обѣ высшія формации: оно представляетъ ту *основу* (Grund ⁹⁾, Grundlage ¹⁰⁾, въ которую углубились родъ и видъ, которая при-

¹⁾ Ср. Log. III. 61.

²⁾ Ср. Log. III. 63. 40.

³⁾ Ср. Log. III. 87.

⁴⁾ Ср. Log. III. 60.

⁵⁾ Ср. Log. III. 51.

⁶⁾ Ср. Log. III. 87—88.

⁷⁾ Ср. Log. III. 81.

⁸⁾ Епс. I. 324.

⁹⁾ Log. III. 56. Епс. I. 323.

¹⁰⁾ Епс. I. 324.

общилась через нихъ сущности и сама стала, въ результатъ этого, субстанціальной ¹⁾. Всеобщее и особенное суть моменты или этапы въ процессъ образованія единичнаго ²⁾; достиженіе послѣдняго означаетъ, что понятіе развернуло свою жизнь въ стройные кадры опредѣленныхъ, содержательныхъ, конкретныхъ и многообразныхъ смысловыхъ единичностей.

Естественно однако, что эти кадры единичныхъ смысловъ связаны съ особеннымъ и всеобщимъ, какъ со своей подлинной сущностью. Спускаясь въ состояніе единичности, всеобщее и особенное отнюдь не переходятъ во что-то другое, но полагаютъ лишь то, что они *суть сами по себѣ и для себя* ³⁾. Единичное, съ одной стороны, остается въ предѣлахъ особеннаго и, шире говоря, всеобщаго: послѣднее, сохраняя свою природу въ неизмѣнномъ и тождественномъ видѣ, содержитъ въ себѣ сферы особеннаго и единичнаго ⁴⁾. Съ другой стороны, единичное получаетъ свои основныя и существенныя свойства отъ присутствія въ немъ всеобщаго, начала субстанціальности ⁵⁾. Вновь обнаруживается взаимопроникновеніе сферъ ⁶⁾: *всеобщее и единичное* проникаются взаимно другъ другомъ черезъ посредствующую инстанцію особеннаго. *Единичное есть живая часть всеобщаго; всеобщее есть живая внутренняя сущность единичнаго.* Обычное ученіе о томъ, что всеобщее „присуще“ (inhärrigt) единичному, получаетъ углубленное истолкованіе въ смыслѣ „внутренняго присутствія“ въ чемъ-либо. Разъ что всеобщее стоитъ къ единичному въ отношеній „Inhärenz“, то единичное само есть всеобщее ⁷⁾. Точно также обычное ученіе о томъ, что единичное подчинено (subsumirt) всеобщему, получаетъ новое истолкованіе въ смыслѣ „вхожденія въ составъ“ чего-

1) Enc. I. 324.

2) Log. III. 60.

3) Ср. Log. III. 60.

4) Ср. Enc. I. 323.

5) Ср., напр., Enc. II. 640. 641.

6) Ср. Phän. 310. Recht. 313.

7) Log. III. 144.

либо. Разъ что всеобщее стоитъ къ единичному въ отношеніи „Subsumtion“ — то оно включаетъ его въ себя, становится имъ, само есть единичное ¹⁾. Всѣ единичности входятъ въ объемъ всеобщаго, но не въ „формально логическій“ объемъ, а въ спекулятивно реальный. Всѣ опредѣленія единичныхъ смысловъ суть опредѣленія самого, охватывающаго и включающаго ихъ, всеобщаго. Единичное проникнуто всеобщимъ, а всеобщее проникнуто единичнымъ: такъ вѣтви и листья составляютъ дерево и сами получаютъ отъ него свои живые существенные соки.

И вотъ обнаруживается, что традиціонная противоположность между всеобщимъ и единичнымъ есть нѣчто кажущееся ²⁾. Истина въ томъ, что обѣ стороны соединяются ³⁾; и сущность разумности состоитъ во взаимопроникающемъ единствѣ единичнаго и всеобщаго ⁴⁾. Здѣсь налицо настоящее совпаденіе, непосредственное спекулятивное тождество ⁵⁾. Единичное, какъ совокупность смысловыхъ единичностей, представляетъ изъ себя цѣлокупность, тотальность понятія ⁶⁾, весь объемъ его содержанія, т.-е. самоѣ всеобщность; и наоборотъ. Понять и выговорить всеобщее — значитъ ео ipso понять и выговорить единичное; и обратно ⁷⁾. Истинное спекулятивное всеобщее есть непосредственно, тѣмъ самымъ, особенность и единичность ⁸⁾: оно пропитываетъ особенность, и въ ней, и вмѣстѣ съ ней оказывается единичностью ⁹⁾. Поэтому если можно принять, что всеобщее характеризуется какъ тождество, особенное — какъ различіе, а единичное — какъ противоположность и основа ¹⁰⁾,

¹⁾ Log. III. 144; къ этому ср. Enc. III. 410. 412, гдѣ рѣзко осуждается обычное формально логическое пониманіе субсуммированія.

²⁾ Log. III. 12—13. Ср. также Phän. 110.

³⁾ Ср. Ph. Gesch. 29—30.

⁴⁾ Ср. Enc. II. 640. 641. Recht. 313.

⁵⁾ Ср. Log. III. 12. 156 и др.

⁶⁾ Ср. Log. III. 12. Enc. I, 320.

⁷⁾ Log. III. 12—13.

⁸⁾ Log. III. 42.

⁹⁾ Log. III. 181.

¹⁰⁾ Log. III. 56. Enc. I. 323.

то лишь съ тѣмъ существеннымъ добавленіемъ, что особенное и единичное содержатся во всеобщемъ ¹⁾, т.-е. что *тождество содержитъ въ себѣ различіе и противоположность*, или, иными словами, что *тождество есть живая сущность различія и противоположности*: такъ, діалектика есть подлинный *modus vivendi* спекулятивной мысли.

Вслѣдствіе такого тождества, именно, благодаря тому, что всеобщность составляетъ сущность каждой единичности,—послѣдняя получаетъ ея основныя свойства и черты. Не говоря уже о томъ, что единичность живетъ всегда въ элементѣ мысли и сама есть мысль,—всеобщее сообщаетъ ей способность къ саморефлексіи, самоотрицанію и самодѣятельности. Единичность есть, согласно этому, не что иное, какъ негативное единство, вступающее въ отношеніе съ самимъ собой ²⁾; она возвращается къ себѣ, отрицаетъ себя ³⁾ и черезъ это получаетъ способность къ обновленію и воспроизведенію (*Reproduktion*) ⁴⁾ своего содержанія и своихъ опредѣленій. Единичность есть поэтому начало творческое, самодѣятельное, дѣйствующее въ себѣ и на себя самоё ⁵⁾. Эта самодѣятельность, берущая свое начало въ самоотрицаніи и движущаяся къ обогащенію себя новыми опредѣленіями, есть принципъ и сущность всяческой жизни. Вотъ почему Гегель говоритъ, что все живое есть тождество всеобщаго и особеннаго ⁶⁾, подразумѣвая включенность единичности въ особенность; „жизнь“,—такъ выражаетъ онъ эту мысль иначе,—„есть абсолютная всеобщность“ ⁷⁾, т.-е. всеобщность, слившаяся съ единичностью, очистившаяся отъ противопоставленія ей ⁸⁾, и т. д.

Не трудно понять, что представляетъ изъ себя эта низ-

¹⁾ Enc. I. 323.

²⁾ Ср. Log. III. 51. 60. 123. 165.

³⁾ Ср. Log. III. 14. 88.

⁴⁾ Ср. Log. III. 254. 255.

⁵⁾ Enc. I. 320.

⁶⁾ Ср. W. Beh. 414. 415. 419. 420.

⁷⁾ Ср. Log. III. 247.

⁸⁾ Ср. Phän. 110.

шая ступень понятія, именуемая „единичнымъ“. Это есть *индивидуально опредѣленный фрагментъ* (или, вѣрнѣе и точнѣе, *органъ*) *единой субстанции*. Каждое ens, имѣющее внутреннюю содержательную опредѣленность, есть единичность, состоящая „качественно“ изъ атрибутовъ субстанции и включенная „количественно“ въ ея всеобъемлющій составъ. Отсюда само собою вытекаетъ, что никакой единичности, оторванной отъ всеобщности, не существуетъ въ мірѣ, точно такъ же, какъ не существуетъ и всеобщности, оторванной отъ единичности; эти абстрактныя формации обрѣтаются только среди иллюзій эмпирически ограниченного и упорствующаго сознанія. Но, такъ какъ въ спекулятивномъ, т.-е. единственно-реальномъ и абсолютно-реальномъ мірѣ все движется къ максимальной содержательной опредѣленности, то процессъ, совершаемый понятіемъ отъ всеобщаго къ единичному, есть прототипъ всякаго спекулятивнаго движенія. Состояніе „спекулятивной единичности“ есть всегда высшее состояніе понятія. При этомъ его слѣдуетъ представлять себѣ для полноты картины не только какъ одну отдѣльную единичность, какъ одинъ опредѣленный фрагментъ субстанции, включенный въ нее и включающій ее въ себя, но какъ цѣлое множество, цѣлую систему индивидуально опредѣленныхъ единичностей, мысленно фиксируемыхъ въ видѣ „отдѣльныхъ фрагментовъ реальности“, но по существу стоящихъ въ спекулятивной сращенности со всеобщимъ. При такомъ пониманіи ученіе о всеобщемъ дѣйствительно разъясняетъ отношеніе Бога къ его модусамъ и государства къ личности. Ибо Богъ есть Всеобщее, а фрагменты міра—единичны; и государство есть всеобщее, а человѣческая личность—единична. Спекулятивная наука, обнаруживая тождество всеобщаго и единичнаго, раскрываетъ сущность космическаго и въ частности соціально-политическаго обстоянія.

Все это станетъ еще яснѣе и нагляднѣе, если пройти мысленно тотъ же путь въ обратномъ направленіи: отъ единичнаго ко всеобщему. Если путь внизъ начинался съ

абстрактной всеобщности, оторванной отъ особеннаго и единичнаго, и вель къ ея самопогруженію въ содержаніе, къ сращенію ея съ единичностью, — то путь вверхъ начинается съ абстрактной единичности, оторванной отъ особеннаго и всеобщаго, и ведетъ къ ея самоподъятію и включенію въ высшія сферы, къ сращенію ея со всеобщностью.

Единичность сама по себѣ, въ качествѣ начала отъединенія, спецификаціи и противоположенія, есть нѣчто, тяготящее не только къ обособленію отъ другихъ единичностей, но и къ противопоставленію себя высшимъ ступенямъ понятія. Въ отрывѣ отъ особеннаго и всеобщаго, уединенная и замкнутая, единичность оказывается чѣмъ-то „ограниченнымъ“ ¹⁾, лишеннымъ живыхъ связей, какой-то „недѣйствительной и безсильной самостью“ (Selbst) ²⁾. Взятая сама по себѣ, она есть часть ³⁾, не признающая себя частью; продуктъ ⁴⁾, не желающій знать о своей созданности; она подобна бродягѣ, непомнящему родства, и думаетъ въ этомъ видѣ предпринять самоутвержденіе. Однако именно въ этомъ состояніи она искажаетъ свою истинную сущность и „не соотвѣтствуетъ своему понятію“; такое несоотвѣтствіе, такая ограниченность ея бытія дѣлаетъ ее *конечною* и ведетъ ее къ гибели ⁵⁾. Единичность, утверждающая свою независимость отъ всеобщаго, есть принципъ произвола и зла ⁶⁾. Все обиліе ея опредѣленій не можетъ ее спасти, ибо оторванность отъ субстанціальной жизни лишаетъ ее внутренняго средоточія и закономерности въ саморазвитіи. Ей грозитъ, подобно эмпирической вещи, тщета и распыленіе.

Въ такомъ состояніи самообольщеннаго ничтожества единичность не можетъ оставаться: она должна обратиться на себя съ глубокимъ неудовлетвореніемъ, отринуть себя

1) Ср., напр., Nohl. 293.

2) Ср. Phän. 363.

3) Ср. Glaub. 17. W Beh. 330. 341. 381. 385.

4) Enc. I. 374.

5) Ср. Enc. I. 385.

6) Ср. Recht. 184. 185.

и возродиться изъ этой негации къ субстанціальной жизни. Самоотрицаніе ведетъ ее къ раздѣленію ея конкретной ¹⁾ природы на составные элементы и къ подведенію ихъ подъ особенныя, видовыя понятія; однако въ этихъ сужденіяхъ, открывающихъ, что „единичное“ *есть* „особенное“ ²⁾, совершается не простое подведеніе (Subsumtion), но своеобразное *расширеніе* (Erweiterung) ³⁾ единичнаго до особеннаго. Единичность, превратившаяся черезъ само-негацию въ живую спекулятивно-смысловую величину, убѣждается, что ея опредѣленія не суть проявленія ея специфической, своеобразной ограниченности, но фрагменты болѣе широкихъ смысловыхъ реальностей; каждое опредѣленіе ея предстаетъ для нея въ живой связи, въ непосредственномъ единствѣ съ качественно тождественнымъ, но болѣе обширнымъ смысловымъ образованіемъ — „особеннымъ“; единичность открываетъ особенное въ себѣ и находитъ себя въ особенномъ. Особенное *пронизываетъ* ее такъ, какъ существенная ткань проникаетъ свой единичный фрагментъ; особенное въ то же время *включаетъ* ее и на ряду съ нею еще другія многія модификаціи той же природы. Единичность убѣждается, что *она есть особенное*, что она образуетъ вмѣстѣ съ другими подобными ей единичностями обширное поле „единичнаго“, составляющаго все „содержаніе“ и весь „реальный объемъ“ особеннаго. *Единичное входитъ въ особенное, какъ его живая часть; особенное входитъ въ единичное, какъ его живая сущность.*

Это движеніе самоотрицанія и подъема ⁴⁾ *есть* по существу восхожденіе единичнаго къ Духу ⁵⁾; процессъ его одухотворенія ⁶⁾. Разъ начавшись, онъ увлекаетъ единичность далѣе и возводитъ ее ко всеобщему, къ осознанію своей

1) Ср., напр., Log. III 63. „Concretas, Inhalt Einzelnes“.

2) Ср., напр., Log. III. 87. 89.

3) Log. III. 89.

4) Ср. Log. III. 75.

5) Log. III. 270.

6) Enc. III. 133 (Z).

связи, своего единства, своего *тождества* съ нимъ. Этотъ путь есть для единичности путь отреченія (Entsagung) и самопожертвованія (Aufopferung) ¹⁾; въ качествѣ оторваннаго, неподвижнаго, „прочнаго“ ²⁾ начала, она перестаетъ существовать и въ этой смерти своей находитъ свою сущность, становится своимъ понятіемъ, сливается и отождествляется со всеобщимъ ³⁾. Единичность убѣждается въ томъ, что всеобщность есть ея истина ⁴⁾, и что она сама, въ своей жизни и въ исполненіи своего дѣла, безсознательно осуществляла нѣкоторое всеобщее дѣло ⁵⁾. Въ этомъ самопознаніи единичность признаетъ, что она, какъ особая смысловая фигурація, входитъ въ объемъ всеобщаго, и что содержаніе ея, вся совокупность ея опредѣленій, есть фрагментъ основнаго и единаго, субстанціального содержанія всеобщности; иными словами, что *единичное входитъ во всеобщее, какъ его живая часть; а всеобщее входитъ въ единичное, какъ его живая сущность*.

Въ такомъ тождественномъ сліяніи со всеобщимъ все единичное, какъ нѣчто самостоятельное и независимое, перестаетъ существовать: оно безъ остатка вобралось въ субстанцію всеобщаго; оно „разрѣшается“ (auflösen) ⁶⁾ послѣднимъ въ его жизненномъ процессѣ. Всеобщее „подъемлетъ“ (aufheben) ⁷⁾ всякую единичность, что, по терминологіи Гегеля, означаетъ: „отрицаетъ ее въ ея мнимой самостоятельности, но сохраняетъ ее въ мѣру ея истинности, включая въ высшее соединеніе“. Это отношеніе подьятія, совпадающее обычно съ отношеніемъ „истины“, возможно здѣсь именно потому, что всеобщее есть объективная сущность всего единичнаго, всякаго индивидуальнаго образованія ⁸⁾,

1) Phän. 390. 397.

2) W Beh. 384.

3) Ср. W Beh. 370.

4) Ср. Recht. 161.

5) Ср. Phän. 266.

6) Ср. Phän. 548. Log. II. 99. Ср. къ этому Rel. I. 268.

7) Ср. Phän. 390. Recht. 59.

8) Ср. Glaub. 7. Phän. 136. 229. Log. III. 187.

сущность, противъ которой невозможно никакое сопротивленіе ¹⁾.

Это отношеніе можно выразить еще такъ, что единичность, поднятая во всеобщее получаетъ способности всеобщаго, а всеобщность, спустившаяся къ единичному, получаетъ черты единичнаго. Единичность пронизана мыслью, сама есть спекулятивная мысль; она живетъ самоотрицаніемъ ²⁾; она причастна поэтому абстрактности ³⁾; она есть нѣчто, внутренне субстанціальное. Всеобщность наполнена содержаніемъ, сама есть *все* возможное содержаніе; она есть живая, конкретная ⁴⁾ всеобщность, или живой, всеобъемлющій субъектъ. Единичное, растворяясь во всеобщемъ, впитываетъ въ себя и усваиваетъ себѣ *даже* все его содержаніе; такое высшее сляніе доступно конечно только интеллигенціи ⁵⁾, или человѣческому разуму. Всеобщее со своей стороны включаетъ въ себя даже тяготѣніе единичности къ одинокому, исключительному самоутвержденію; такое самоутвержденіе доступно, конечно, только высшей спекулятивной всеобщности, которая совпадаетъ съ субстанціей.

Такъ слагается строй отношеній между всеобщимъ, особеннымъ и единичнымъ. Всеобщность есть „свободное равенство съ самимъ собой въ своей опредѣленности“ ⁶⁾; особенность есть „опредѣленность, въ которой всеобщее остается неомраченнымъ, равнымъ самому себѣ“ ⁷⁾; единичность есть „рефлексія опредѣленностей всеобщаго и единичнаго въ себѣ, негативное единство съ собою, опредѣленное само по себѣ и для себя и въ то же время тождественное съ собою или—всеобщее“ ⁸⁾. Всѣ эти три ступени вмѣстѣ

¹⁾ Ср. Log. III. 187.

²⁾ Ср. напр. Log. III. 14. 51.

³⁾ Ср. не совсѣмъ удачную формулу объ абстракціи, какъ «душѣ единичности» Log. III. 63.

⁴⁾ Ср. напр. Log. III. 63. Enc. I. 374.

⁵⁾ Ср. WBeh. 394.

⁶⁾ Enc. I. 320.

⁷⁾ Enc. I. 320.

⁸⁾ Ibidem.

образуютъ единое цѣлое: понятіе). Строго говоря, съ эзотерической точки зрѣнія, никакихъ особыхъ самостоятельныхъ ступеней *нѣтъ*: единичное проникнуто всеобщимъ и включено въ него, всеобщее охватываетъ единичное и составляетъ его внутреннюю субстанціальную природу. Въ такомъ непосредственномъ тождествѣ они представляютъ изъ себя „родъ“ (*Gattung*), или само понятіе.

„Родъ“ не совпадаетъ, конечно, съ обычнымъ „родовымъ понятіемъ“: онъ „содержитъ въ своей субстанціальной зрѣлости всѣ единичныя опредѣленія въ разрѣшенномъ видѣ“³⁾. Онъ есть „всеобщность видовъ“⁴⁾, ихъ „имманентное и конкретное единство“⁵⁾; онъ представляетъ изъ себя такую всеобщность, которая наполнена содержаніемъ всѣхъ различныхъ крайностей⁶⁾. Родъ есть „конкретная всеобщность“⁷⁾. Далѣе, онъ не есть ирреальный продуктъ субъективной мысли, но реальная, объективно сущая величина. Эта реальная всеобщность есть *сущность* всякой дѣйствительности⁸⁾; она объективна и существенна, какъ въ душевномъ, такъ и въ тѣлесномъ⁹⁾; она есть внутренняя природа вещи, сущая сама по себѣ и для себя¹⁰⁾; она есть „проникающая имманентная сущность объектовъ“¹¹⁾. Родъ есть „объективная всеобщность“¹²⁾. Наконецъ, эта всеобщность, въ качествѣ

1) *Ibidem*.

2) Ср. *Log.* III. 149. 155. Иногда Гегель, въ ущербъ единству и устойчивости терминологіи, называетъ «*Gattung*» — всеобщность, не впитавшую въ себя подчиненную сферу; это можетъ сильно затруднить читателя. Напр. *Enc.* I. 341.

3) *Log.* III. 99. Ср. *Log.* III. 167.

4) *Log.* III. 106. Ср. *Log.* III. 162. *Enc.* I. 394.

5) *Log.* III. 106.

6) Ср. *Log.* III. 160.

7) *Log.* III. 105. *Enc.* I. 340. *Enc.* II. 639. *Enc.* III. 334. (Z) Ср. еще: *Log.* I. 7. *Log.* III. 40. 78. 99. 107. 108. 114. *Enc.* I. 66. 117. 118. 126. 374. *Enc.* III. 71 (Z). 427. *Recht.* 41. 43. 59. 64. 5 *Rec.* 213.

8) Ср. *Phän.* 50.

9) Ср. *Log.* III. 187.

10) Ср. *Log.* III. 100. 160.

11) *Log.* III. 195. Ср. 202. *Phän.* 136.

12) *Log.* III. 99. 155. 156. 159. 160.

самой спекулятивной мысли, съ которой она совпадаетъ, есть сама абсолютная реальность или, что то же, единая субстанція. Родъ есть „субстанціальная всеобщность“ ¹⁾.

Понятно, что родъ, или, что то же, спекулятивная всеобщность, получаетъ форму *цѣлаго*, „тотальности“ ²⁾. Все особенное и все единичное включено въ него; онъ состоитъ изъ частичныхъ смысловъ, составляя ихъ. Родъ есть конкретная ³⁾, объективная, субстанціальная тотальность, въ высшей степени богатая опредѣленіями ⁴⁾; онъ включаетъ въ себя *все* реальное; и ничто не можетъ избѣгнуть ⁵⁾ этой включенности. Спекулятивное понятіе есть нѣчто вездѣ-сущее ⁶⁾ и всеохватывающее. Родъ есть нѣкій всеобъемлющій панъ; внѣ его нѣтъ ничего. Именно поэтому всеобщее бесконечно—истинной бесконечностью; не имѣя ничего внѣ себя, оно ничѣмъ не ограничено; то, что ограничено—то не всеобще ⁷⁾. Въ спекулятивной всеобщности „снято всякое ограниченіе“ ⁸⁾; все, что есть—есть *въ ней*. Поэтому она можетъ *свободно* самоопредѣляться ⁹⁾, развиваясь изнутри и развертывая свое богатство ¹⁰⁾. Всеобщность въ этомъ внутреннемъ центростремительномъ творествѣ своемъ есть сама бесконечность ¹¹⁾, совершенствующая себя въ своемъ круговомъ движеніи.

Понятно далѣе, почему Гегель характеризуетъ спекулятивную всеобщность, какъ „свободную силу“ ¹²⁾. Всеобщее

¹⁾ Log. III. 106. 162. Enc. I. 394. ср. Log. III. 167. Enc. I. 340. Enc. II. 640, 641. Recht. 59.

²⁾ Ср. напр. Log. III. 40. 44. 49. 109. 166. 167. 334. Enc. I. 341. 342. 360. Recht. 108. 112. 5. Rec. 213.

³⁾ Ср. Log. III. 334.

⁴⁾ Ср. Log. III. 37.

⁵⁾ Ср. Enc. I. 36.

⁶⁾ «Allgegenwärtig» ср. Phän. 126. Enc. II. 153. 269. Enc. III. 52.

⁷⁾ Ср. Skept. 103.

⁸⁾ Ср. Recht. 59.

⁹⁾ Ср. Log. III. 42. Ср. еще Log. III. 40. 43. 44. 333. 334. Enc. III. 71. Recht. 56.

¹⁰⁾ Ср. Log. III. 349.

¹¹⁾ Ср. WBeh. 343. 355. Recht. 41. 73.

¹²⁾ Ср. Log. I. 39.

есть творческая сила, не страшаясь самоотрицания ¹⁾, и создающая через него всякое содержаніе; въ качествѣ субстанціи она есть „абсолютная сила“ ²⁾ по отношенію къ своимъ акциденціямъ и опредѣленіямъ. Спекулятивная всеобщность, въ отдѣльныхъ сферахъ или представителяхъ своихъ, является въ видѣ цѣлаго ряда „невѣсомыхъ“ (imponderable), нематеріальныхъ „двигателей“ (Agentien), которые пронизываютъ или „проникаютъ безсознательнымъ образомъ“ людей и вещи и „осуществляютъ въ нихъ свое значеніе“ (sich in ihnen geltend machen) ³⁾. Ничто не можетъ сопротивляться этимъ силамъ; ибо онѣ *существенны*, а все прочее передъ ними несущественно (ein — Unwesentliches) ⁴⁾. Такими сообщающими себя (Mittheilbare) ⁵⁾ духовными силами являются въ разныхъ сферахъ бытія: законы, нравы, разумныя представленія вообще (въ сферѣ духа), движеніе, теплота, магнетизмъ, электричество (въ сферѣ природы) ⁶⁾; свободныя отъ матеріальности, эти силы только на ступени единичнаго получаютъ опредѣленіе матеріи ⁷⁾ и всѣ вмѣстѣ, въ качествѣ „особенныхъ“ всеобщностей, несутъ въ себѣ дыханіе единого духа, единой всеобщей субстанціи.

Тому, кто дастъ себѣ трудъ углубиться въ пониманіе всѣхъ этихъ опредѣленій, формулирующихъ точку зрѣнія спекулятивной философіи, — сущность всеобщаго предстанетъ въ той непосредственной простотѣ, въ какой она предносилась самому Гегелю. Природа всеобщаго состоитъ въ томъ, чтобы быть самимъ собой и въ то же время своимъ инобытіемъ (sein Anderes) ⁸⁾. Оно преодолеваетъ и захватываетъ всякое инобытіе (übergreift) ⁹⁾, и образуетъ съ

¹⁾ Ср. Log. III. 42.

²⁾ Enc. III. 104.

³⁾ Log. III. 187—188.

⁴⁾ Ibidem.

⁵⁾ Log. III. 187—188. Ср. Log. III. 349.

⁶⁾ Log. III. 187—188.

⁷⁾ Ср. Log. III. 187—188.

⁸⁾ Enc. I. 36. Ср. къ этому Log. III. 259. 261.

⁹⁾ Ср. Log. I. 48. Log. III. 39. Enc. III. 53 (Z) Enc. III. 353.

нимъ единство ¹⁾; ничто не можетъ избѣгнуть этой участи ²⁾; всеобщее проникаетъ во все, проходить (durchlaufen, durchgängig) ³⁾ черезъ все, не зная границъ и не позволяя прерывать свою дѣятельность ⁴⁾. Оно представляетъ изъ себя единую субстанціальную непрерывность и сплошность (Kontinuum) ⁵⁾, которая угашаетъ (löscht aus) въ „непреодолимой эластичности своего единства“ ⁶⁾ всю видимую разрозненность и многообразіе дѣятельныхъ началъ. Поэтому всеобщее, будучи въ другомъ, остается самимъ собою; не переходитъ ни во что другое ⁷⁾, но и не насилуетъ чужую природу ⁸⁾, растворяя ее въ себѣ, впитывая, усвая и ассимилируя ее до полного слиянія въ тождество. Оно беспрепятственно (ungehindert) вживается во всякое конкретное многообразіе, живетъ въ немъ (inwohnen) ⁹⁾, и въ то же время остается безпредѣльно равнымъ себѣ ¹⁰⁾, тождественнымъ съ собою ¹¹⁾ и неизмѣннымъ. Всеобщее, непрерывно и неомраченно продолжая себя черезъ всякое содержаніе, обнаруживаетъ способность къ „безсмертному самоподдержанію“ ¹²⁾. Имѣя передъ собою какое-либо инобытіе или различіе, оно знаетъ, что оно, само всеобщее, составляетъ сущность этого другого; и потому оно относится къ другому такъ, какъ къ самому себѣ: *всеобщее есть любовь* ¹³⁾, свобода въ любви (freie Liebe). И потому оно можетъ быть названо также „безграничнымъ блаженствомъ“ (schränkenlose Seligkeit ¹⁴⁾).

¹⁾ Ср. Enc. III. 353. Log. III. 104.

²⁾ Ср. Enc. I. 36.

³⁾ Ср. Phän. 209. Log. III. 118. Enc. III. 275 (Z).

⁴⁾ Enc. III. 275 (Z). Rel. I. 53.

⁵⁾ Ср. Phän. 389. 504. 506. Log. III. 38—39. 292. 293.

⁶⁾ Phän. 548.

⁷⁾ Ср. Log. III. 42. 60.

⁸⁾ Ср. Log. III. 39.

⁹⁾ Log. III. 38—39.

¹⁰⁾ Log. III. 12. 14. 38—39. 46. 218. Enc. I. 320.

¹¹⁾ Log. II. 242. Log. III. 36. Enc. I. 323. Recht. 41.

¹²⁾ Gr. Log. III. 38—39.

¹³⁾ Log. III. 39—40.

¹⁴⁾ Ibidem. . .

Отсюда истекаетъ и *простота* всеобщаго. Жизнь его слагается съ высокой внутренней цѣлесообразностью ¹⁾. Родъ есть органическая всеобщность ²⁾, прогрессивно развертывающая себя самоё, какъ всеобъемлющее единство. Результатъ этого органическаго развитія есть обнаруженіе того, что всеобщность есть единое *все*, въ которомъ „подъято“ всякое обособленное существованіе. Поэтому, обрѣтая во всемъ *только себя*, всеобщее относится *только къ себѣ*; вся его сложность, вся его полнота ³⁾ и богатство ⁴⁾ уживаются съ величайшей *простотой* ⁵⁾ и *непосредственностью* ⁶⁾. И въ этомъ сказывается съ величайшей наглядностью, что истинное всеобщее есть сама спекулятивная мысль или абсолютная субстанція. Жизнь ея цѣльна и спокойна ⁷⁾; она подобна органическому, все преисполняющему творческому трепету (*in sich selbst erzittern*) ⁸⁾.

Таковъ характеръ и таково значеніе истинной ⁹⁾ всеобщности. Въ качествѣ спекулятивной мысли она со всѣми своими свойствами есть столь же объектъ, проникающій и охватывающій субъекта, сколь самъ субъектъ, преодолевающій и захватывающій объектъ, и заключающій его въ себѣ такъ, какъ чистая форма заключаетъ свое содержаніе ¹⁰⁾. Это означаетъ, на языкѣ обыденнаго пониманія, что жить въ установленныхъ формахъ „всеобщаго“ свойственно не только познаваемой сущности міра и души, но и познающему разуму: разумъ, живя по свойственному ему самому способу, сливается съ познаваемымъ предметомъ („природой“, „душой“, „государствомъ“, „искусствомъ“), который

¹⁾ Ср. Phän. 199. 200. 201. Enc. I. 117. 118.

²⁾ Phän. 221. Ср. 446. 209.

³⁾ Log. III. 160.

⁴⁾ Log. III. 37.

⁵⁾ Ср. напр. Log. III. 37. 37. 108. 160. 166. 332. 345.

⁶⁾ Ср. Log. III. 46. 166. 332. 333. 335. Enc. III. 353.

⁷⁾ Ср. Log. III. 39.

⁸⁾ Ср. Log. III. 253.

⁹⁾ Ср. Phän. 56. Log. I. 48. Log. III. 42. Enc. I. 126. 390. Enc. III. 353.

357 (Z).

¹⁰⁾ Ср. Enc. III. 286—287.

живетъ тѣмъ же самымъ способомъ; ибо сущность субъекта есть спекулятивная мысль, и сущность объекта есть тоже спекулятивная мысль. Понятіе познаетъ само себя: всеобщее реально и „само по себѣ“ и „для себя“ ¹⁾. Въ такомъ значеніи всеобщее абсолютно: Духъ восходитъ къ свѣту своей мысли ²⁾, онъ есть знающій Духъ и въ самой истинной сущности своей—„абсолютный Духъ“ ³⁾.

Въ этомъ-то элементѣ живетъ и движется вся философія ⁴⁾. Она искони направлена на него и существуетъ или въ процессѣ самопознанія, происходящемъ въ понятіи, или въ завершенномъ покоѣ состоявшейся познанности; нормально—и въ томъ и въ другомъ. Всеобщее въ этой жизни своей имѣетъ свой особый имманентный ему ритмъ движенія и свою абсолютную цѣль. Этотъ ритмъ есть *диалектика*, эта цѣль есть *спекулятивная конкретность*.

Иванъ Ильинъ.

¹⁾ Ср. Log. III. 97—98. 117. 159. 181. 187. Recht. 59. Ph. Gesch. 29—30.

²⁾ Ср. Log. I. 148.

³⁾ Ср. Phän. 418.

⁴⁾ Ср. напр. Phän. 3.

Вл. С. Соловьевъ и князь Е. Н. Трубецкой ¹⁾.

VIII.

По первоначальному плану этихъ моихъ статей, я хотѣлъ разсмотрѣть еще нѣсколько важныхъ пунктовъ въ философскомъ міросозерцаніи Соловьева въ связи съ тѣми толкованіями, которыя имъ даетъ князь Е. Н. Трубецкой. Теперь, съ большимъ сожалѣніемъ, я вынужденъ отказаться отъ этого замысла. Одновременно съ моею второю статьею (въ 120 кн. „Вопросовъ Философіи и Психологіи“) появилась статья князя Трубецкого „Къ вопросу о міровоззрѣніи В. С. Соловьева“, содержащая отвѣтъ на мою первую статью. Эта статья убѣдила меня, что споръ по существу между нами оказался невозможнымъ и что наша полемика серьезно грозитъ выродиться въ нетерпѣливые упреки во взаимномъ непониманіи. По зрѣломъ размышленіи, я бросилъ мое широко задуманное критическое предпріятіе и рѣшилъ ограничиться самозащитой. Поэтому предлагаемая *послѣдняя* статья моя по поводу книги князя Е. Н. Трубецкого посвящена исключительно уясненію причинъ моего рѣшенія и отвѣтамъ на тѣ возраженія противъ меня, которыя онъ высказалъ, какъ въ упомянутой статьѣ, такъ и въ своемъ трудѣ „Міросозерцаніе Вл. С. Соловьева“.

Въ статьѣ „Къ вопросу о міровоззрѣніи В. С. Соловьева“, князь Е. Н. Трубецкой увѣряетъ, что я читалъ его книгу въ настроеніи человѣка, который только спорить,

¹⁾ № 120 „Вопр. Фил. и Психол.“.

Вопросы философіи, кн. 123.

но не выслушиваетъ противника, что собственно *его* мыслей возраженія мои не коснулись, что воззрѣнія, которыя я ему приписываю, частью несхожи съ его воззрѣніями, частью даже прямо имъ противоположны ¹⁾; что я не оказалъ вниманія его произведеніямъ ²⁾; что, когда я дѣлаю какъ будто точныя ссылки на опредѣленныя страницы его книги, на этихъ страницахъ оказываются мысли, діаметрально противоположныя тѣмъ, которыя я оттуда вычитываю ³⁾; что отъ моего вниманія ускользаетъ самая суть его мысли ⁴⁾; что все его отношеніе къ Соловьеву остается отъ начала до конца мною непонятнымъ ⁵⁾; что я не замѣтилъ въ его книгѣ самаго главнаго ⁶⁾. Едва ли можно сомнѣваться, что князь Трубецкой выдвинулъ противъ меня очень тяжкія обвиненія. Но чѣмъ же они вызваны? Въ чемъ онъ усмотрѣлъ признаки такого полного непониманія, невниманія и даже незнакомства съ его книгой?

Прежде всего, князь Е. Н. Трубецкой возмущенъ моимъ мнѣніемъ, что онъ, по своему умственному настроенію, значительно ближе къ старымъ славянофиламъ, чѣмъ къ Соловьеву: „онъ гораздо менѣе полагается на умозрѣніе и меньшаго ждетъ отъ него“ ⁷⁾. Князь Трубецкой возражаетъ на это, что уже въ предисловіи къ своему сочиненію онъ говоритъ о своемъ „разочарованіи въ церковно-политическихъ воззрѣніяхъ славянофиловъ“, что въ дальнѣйшемъ онъ находитъ, что разрывъ Соловьева съ церковно-политическими идеями славянофиловъ былъ недостаточно полнымъ и радикальнымъ, что, наконецъ, онъ принимаетъ „тотъ весьма далекій отъ славянофильскаго богословія взглядъ на взаимное отношеніе церквей, кото-

1) „Вопр. Фил. и Псих.“, кн. 120, стр. 439.

2) Тамъ-же, стр. 441.

3) Стр. 444.

4) Стр. 446.

5) Стр. 448.

6) Стр. 452.

7) „Вопр. Фил. и Псих.“, кн. 119, стр. 364.

рый выразился въ „Трехъ разговорахъ“ Соловьева ¹⁾. Долженъ сознаться,—я сталь совершенно втупикъ предъ такимъ страннымъ толкованіемъ моей мысли. Да развѣ я говорю хотя что-нибудь о близости князя Е. Н. Трубецкого къ старымъ славянофиламъ въ церковныхъ и политическихъ идеяхъ? Какое онъ имѣлъ основаніе или даже право такъ понять меня? Вѣдь я съ самаго начала моей статьи опредѣленно отграничиваю область моей критики предѣлами самыхъ общихъ философскихъ вопросовъ ²⁾. И развѣ не ясно, что въ смутившемъ князя Е. Н. Трубецкого мѣстѣ, по его буквальному смыслу, и по всему контексту, въ которомъ оно находится ³⁾, рѣчь идетъ исключительно объ отношеніи положительной вѣры и умозрѣнія, какъ источниковъ познанія высшей истины, и о томъ, какъ смотреть на это отношеніе Соловьевъ, съ одной стороны, и старые славянофилы и близкій къ нимъ въ этомъ пунктѣ князь Е. Н. Трубецкой, съ другой,—но что въ немъ нѣтъ никакого намека ни на церковную, ни на свѣтскую политику? Я тѣмъ менѣе могъ ожидать такого недоразумѣнія въ пониманіи простого смысла моихъ словъ, что еще раньше печатно указывалъ на сродство взглядовъ на вѣру, какъ источникъ и коренное условіе реальности знанія, у славянофиловъ и у самого Соловьева и у покойнаго князя С. Н. Трубецкого. Въ моей статьѣ: „Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское міросозерцаніе“ я прямо говорю: „Соловьевъ и князь С. Н. Трубецкой рѣзко расходились съ славянофилами по цѣлому ряду вопросовъ церковныхъ, историческихъ, политическихъ, общественныхъ, но въ вопросахъ отвлеченной философіи, особенно во взглядахъ на природу и условія человѣческаго знанія они оставались съ ними на одинаковой почвѣ. И Соловьевъ, и князь С. Н. Трубецкой были горячо убѣждены, что настоящее знаніе зиждется на гармоническомъ сочетаніи опыта, ра-

1) Тамъ-же, кн. 120, стр. 439—440.

2) Тамъ-же, кн. 119, стр. 341.

3) Тамъ-же, стр. 361—366.

зума и вѣры“¹⁾). Подобную же мысль о связи воззрѣній на вѣру у Соловьева и князя С. Н. Трубецкого съ ученіемъ старыхъ славянофиловъ я высказалъ въ своемъ предисловіи ко второму изданію „Положительныхъ задачъ философіи“ (стр. XVI), при чемъ уже не дѣлалъ оговорки объ ихъ отличіи отъ славянофиловъ въ идеяхъ церковно-политическихъ, такъ какъ мнѣ казалось, что она сама собою разумѣется. И оба эти отзыва не вызвали никакихъ протестовъ со стороны князя Е. Н. Трубецкого. Почему же когда я повторилъ ту же оцѣнку о немъ самомъ, это возбудило въ немъ такое негодованіе?

Между тѣмъ князь Е. Н. Трубецкой, въ вопросѣ объ отношеніи умозрѣнія и вѣры, конечно, стоитъ еще ближе къ старымъ славянофиламъ, чѣмъ его покойный братъ и Соловьевъ. Остановлюсь на характерномъ примѣрѣ: Соловьевъ умозрительно обосновывалъ *любовь*, какъ внутреннее опредѣленіе абсолютнаго первоначала, безъ котораго оно не было бы абсолютнымъ; князь С. Н. Трубецкой посвящаетъ умозрительному выведенію *альтруизма* (который онъ отождествляетъ съ безконечною любовью), какъ неустраимаго признака въ актуальномъ абсолютномъ, лучшія страницы своихъ „Основаній идеализма“. А князь Е. Н. Трубецкой рѣшительно заявляетъ: „что „Богъ есть любовь“, этого мы не можемъ знать ни изъ какихъ логическихъ дедукцій: знать любовь мы можемъ только при томъ условіи, если она дѣйствительно намъ явлена... Идетъ ли рѣчь о подобномъ намъ существѣ или объ абсолютномъ, любовь во всякомъ случаѣ не можетъ быть выведена логически: она узнается не иначе, какъ въ *живомъ дѣлѣ любящаю*, слѣдовательно, познается опытомъ“²⁾). Я спрошу,—у кого изъ нихъ умозрѣніе, какъ источникъ положительнаго Богопознанія, больше суживается и ограничивается, ради непосредственныхъ опытовъ и откровеній вѣры? Правда, князь Е. Н. Трубецкой настаиваетъ, что отдѣленіе отъ славянофильства *но*

¹⁾ См. мои „Философскія характеристики и рѣчи“, стр. 173.

²⁾ Мірос. В. С. Соловьева, т. I, стр. 279.

всей линіи—одна изъ наиболѣе характерныхъ особенностей его книги ¹⁾. Однако это утвержденіе, насколько дѣло идетъ о воззрѣніяхъ князя Е. Н. Трубецкого на познаніе истинно-сущаго, является голословнымъ.

Возражая далѣе, князь Е. Н. Трубецкой указываетъ, что онъ *умозрительнымъ путемъ* пытался отдѣлить существенное отъ несущественнаго въ мысляхъ Соловьева о Богѣ, о Богочеловѣчествѣ, о Софіи, о міровой душѣ и о генезисѣ міра, и что онъ, даже больше, чѣмъ Соловьевъ, признаетъ самостоятельность рациональнаго начала въ области естественнаго познанія ²⁾. Я однако вовсе не думалъ утверждать, что князь Е. Н. Трубецкой совсѣмъ чуждъ умозрѣнія, что онъ не прибѣгаетъ къ умозрительнымъ приемамъ мысли даже и тогда, когда ему приходится критически оцѣнивать чисто умозрительныя построенія, или что онъ не признаетъ естественнаго рациональнаго знанія. Я отмѣчаю лишь тотъ несомнѣнный фактъ, что въ области основныхъ философскихъ вопросовъ онъ отсылаетъ къ вѣрѣ и опыту тамъ, гдѣ Соловьевъ и князь С. Н. Трубецкой давали умозрительно обоснованные выводы. Убѣжденіе князя Е. Н. Трубецкого въ полной логической свободѣ для человѣка вѣрить или не вѣрить въ Бога и его протесты противъ всякихъ попытокъ разсматривать любовь, какъ необходимо мыслимое свойство абсолютнаго Божества, представляютъ тому яркіе примѣры.

Князь Е. Н. Трубецкой продолжаетъ: „Я утверждаю, что бытіе Божіе *недоказуемо*; не разслышавъ меня, мой критикъ приписываетъ мнѣ утвержденіе, котораго я никогда не высказывалъ,—будто оно *непознаваемо*. Между тѣмъ это вовсе не одно и то же: во-первыхъ, какъ это прекрасно знаетъ и Л. М. Лопатинъ,—кромѣ знанія доказаннаго, *дискурсивнаго*, есть еще и знаніе *интуитивное*, которое не доказывается, а дается непосредственному усмотрѣнію; во-вторыхъ, для того, кто стоитъ на религіозной точкѣ зрѣнія, есть еще и

¹⁾ „Вопр. Фил. и Псих.“, кн. 120, стр. 440.

²⁾ Тамъ-же, стр. 441.

знаніе, основанное на откровеніи: если бы мы не вѣрили, что мы что-нибудь *узнаемъ* изъ откровенія, это значило бы, что намъ въ сущности ничего не открыто. Послѣдовательно проведенная точка зрѣнія Тертулліана въ корнѣ уничтожаетъ самое понятіе откровенія, превращая его въ *сокровеніе*“¹⁾.

На это отвѣчаю: 1) несомнѣнно высказанныхъ княземъ Трубецкимъ утверждений недоказуемости Бога и Его непознаваемости я не смѣшиваю, а ясно ихъ различаю и раздѣльно показываю, что они находятся у него оба. Сначала я привожу рядъ цитатъ и мѣстъ, въ которыхъ князь Трубецкой настаиваетъ на недоказуемости Бога²⁾, а уже *посль того* говорю: „соотвѣтственно этому, князь Трубецкой рѣшительно возстаетъ противъ умозрительнаго выведенія какихъ-нибудь положительныхъ свойствъ Божества“³⁾. И привожу въ доказательство уже знакомое намъ разсужденіе князя Е. Н. Трубецкого объ умозрительной невыводимости истины, что Богъ есть любовь, при чемъ цитирую и слѣдующія слова: „мы не можемъ познавать сущности абсолютнаго и его реальныхъ отношеній къ существующему помимо реального опыта“⁴⁾. 2) Какъ видно изъ приведенныхъ моихъ словъ, я приписываю князю Трубецкому только отрицаніе умозрительной познаваемости свойствъ Божества,—такъ какъ и весь вопросъ идетъ для меня объ отношеніи его къ умозрѣнію,—а вовсе не познаваемости интуитивной, а тѣмъ болѣе основанной на откровеніи: я знаю, что князь Е. Н. Трубецкой человекъ вѣрующій и откровеніе признаетъ. 3) Я не совсѣмъ понимаю то, что князь Трубецкой говоритъ о Тертулліанѣ: въ приписываемыхъ послѣднему словахъ: *credo quia absurdum est*,—онъ, конечно, высказываетъ свою положительную вѣру въ откровеніе и, стало быть, въ достовѣрность всего, чему оно научаетъ.

1) Тамъ-же, стр. 441—442.

2) Тамъ-же, кн. 119, стр. 367.

3) Тамъ-же, стр. 367—368.

4) Мірос. В. С. Соловьева, т. I, стр. 279.

Развивая свою мысль, князь Трубецкой говоритъ: „при болѣ внимательномъ чтеніи моей книги Л. М. Лопатинъ нашель бы въ ней пониманіе откровенія діаметрально противоположное тому, которое онъ мнѣ приписываетъ. Такъ, у меня говорится буквально, что „разъ содержаніе божественной жизни въ какомъ-либо отношеніи мнѣ открыто,—отъ моего разума *требуется* свободное соучастіе въ процессѣ откровенія: я долженъ стремиться сознать и усвоить то, что мнѣ открыто“ ¹⁾. Изъ моей второй статьи князь Е. Н. Трубецкой уже знаетъ, что это мѣсто въ его трудѣ мнѣ хорошо извѣстно ²⁾; но извѣстно мнѣ ³⁾ и другое его разсужденіе, которое кончается всего за нѣсколько строкъ до этого мѣста, и въ которомъ онъ самымъ недвусмысленнымъ образомъ настаиваетъ, что *логическое* познаніе истинъ откровенія невозможно, а что если-бъ оно существовало, оно умаляло бы значеніе вѣры и положительнаго откровенія и превращало бы ихъ лишь въ относительныя цѣнности; что пониманіе логическаго смысла истинъ вѣры сдѣлало бы ихъ безличными и лишило бы ихъ усвоеніе внутренней свободы ⁴⁾. Князь Трубецкой говоритъ: „Вѣра въ Св. Троицу не могла бы быть свободной для человѣка; если-бъ онъ былъ логически вынужденъ признавать эту истину. Совершенно такъ же эта логическая необходимость исключаетъ и божественную свободу въ откровеніи“ ⁵⁾. „Отношеніе логическое по самой природѣ своей безлично: въ немъ человѣкъ обладаетъ знаніемъ божественнаго не потому, что Богъ хочетъ открыть ему свои тайны, сдѣлать его своимъ повѣреннымъ или *другомъ*, а потому, что для его познавательныхъ способностей *нѣтъ тайнъ*“ ⁶⁾. „Въ данномъ случаѣ фальшь заключается въ самой попыткѣ ра-

1) „Вопр. Фил. и Псих.“, кн. 120, стр. 442.

2) Тамъ-же, стр. 381.

3) Тамъ-же, стр. 382—383.

4) Мірос. В. С. Соловьева, т. I, стр. 321—322.

5) Тамъ-же, стр. 322.

6) Тамъ-же.

ціоналізувати вѣру, сдѣлать ея тайны общепонятными, естественными“ 1).

Въ виду этихъ утвержденій, приходится очень жалѣть, отчего князь Е. Н. Трубецкой не сказалъ, что онъ разумѣетъ подъ свободнымъ соучастіемъ въ откровеніи, подъ его усвоеніемъ и сознаниемъ. Разумѣетъ ли онъ подъ ними умозрительное (стало-быть, *логическое*) пониманіе открытыхъ истинъ? Тогда онъ уничтожаетъ все, что написалъ непосредственно передъ тѣмъ. Или онъ подразумѣваетъ просто нравственную увѣренность въ томъ, что Богъ говоритъ намъ правду, хотя мы этого и не понимаемъ? Тогда чѣмъ же отличается его точка зрѣнія отъ Тертуллиановой? Или, наконецъ, онъ имѣетъ въ виду непосредственное созерцаніе Божественныхъ тайнъ въ высшемъ экстазѣ, помимо и внѣ всякихъ логическихъ обоснованій, ибо въ противномъ случаѣ вѣра не могла бы быть свободной для человѣка? Но и такой взглядъ очень ли далеко стоитъ отъ Тертуллиана? Повидимому, князь Е. Н. Трубецкой все-таки склоняется допустить логическое, хотя и не исчерпывающее, познаніе и пониманіе откровенныхъ истинъ. Но тогда его справедливо можно упрекнуть въ неясности формулъ и даже въ противорѣчіяхъ самому себѣ.

Особенно изумило меня дальнѣйшее возраженіе князя Трубецкого, по поводу моего замѣчанія, что въ его отношеніи къ умозрительнымъ рѣшеніямъ основныхъ вопросовъ знанія между нимъ и Соловьевымъ не только нѣтъ конгеніальности, а скорѣе наблюдается замѣтная противоположность 2). Князь Е. Н. Трубецкой съ воодушевленіемъ восклицаетъ: „Въ чемъ, однако, заключается противоположность? Въ томъ, что я, по собственному признанію Л. М. Лопатина, *послѣдовательнѣе* Соловьева (366—367) провожу его принципъ недоказуемости христіанскаго откровенія? Или Л. М. Лопатинъ думаетъ, что религіозный, по существу, принципъ недоказуемости откровенія представляетъ въ уче-

1) Тамъ-же, стр. 323.

2) Вопр. фил. и псих., кн. 119, стр. 365.

ніи Соловьева что-нибудь случайное, несущественное? Но въ такомъ абсолютномъ непониманіи Соловьева, конечно, никто не рѣшится заподозрить Л. М. Лопатина¹⁾. Рѣшаюсь спросить князя Е. Н. Трубецкого: да гдѣ же и когда я говорилъ, что онъ послѣдовательнѣе Соловьева проводитъ принципъ недоказуемости христіанскаго откровенія? Я не только этого никогда не говорилъ, но никогда и не думалъ²⁾. Вѣдь князь Трубецкой самъ ссылается на стр. 367 моей первой статьи. Отчего же онъ ея не прочиталъ, а если прочиталъ,—почему передаетъ не то, что на ней на-

1) Тамъ-же, кн. 120, стр. 443.

2) Я полагаю, напротивъ, что отрицательное отношеніе къ умозрительному обоснованію откровенныхъ истинъ является у князя Е. Н. Трубецкого далеко не выдержаннымъ. Если для однихъ онъ требуетъ только вѣры и возмущается всякими попытками ихъ рационализировать, — другія онъ самъ охотно подвергаетъ рациональному толкованію. Такое двойственное отношеніе къ умозрѣнію сказалось и въ его критикѣ взглядовъ Соловьева: если нѣкоторыя умозрительныя теоріи Соловьева вызываютъ, съ его стороны, суровое осужденіе, то другія, наоборотъ, горячо одобряются и даже проводятся съ еще большою рѣшительностью. И при этомъ наблюдается странная и неожиданныя черта, если имѣть въ виду принципиально враждебный судъ, который произнесъ князь Е. Н. Трубецкой надъ всѣми проявленіями пантеизма въ идеяхъ Соловьева: умозрительныя попытки Соловьева отстоять теизмъ отъ всякихъ пантеистическихъ примѣсей встрѣчаютъ у князя Трубецкого строгую критику, какъ неполныя и сами страдающія грѣхомъ пантеизма; напротивъ, тѣ ученія Соловьева, которыя дѣйствительно можно назвать пантеистическими и натуралистическими элементами его философіи, и въ которыхъ онъ уплатилъ дань своеобразному пантеизму нѣмецкихъ идеалистическихъ системъ, оказавшихъ на образованіе его собственныхъ воззрѣній несомнѣнно большое вліяніе, княземъ Трубецкимъ оцѣниваются очень высоко, усвоятся и преувеличенно развиваются дальше. Всякія подобія рациональныхъ доказательствъ бытія Божія, логическое выведеніе даже основныхъ положительныхъ свойствъ Божества, умозрительное построеніе троичности, наконецъ, всѣ попытки показать, что вѣчное Божество дѣйствительно можетъ быть единственнымъ источникомъ всего реального не только въ вѣчности, но и во времени, отбрасываются какъ шелуха и мякина въ философскомъ міросозерцаніи Соловьева. Наоборотъ, ученіе о второмъ абсолютномъ, умозрительное обоснованіе идеи о Богочеловѣчествѣ изъ ученія о внутреннихъ стадіяхъ развитія міровой души, ученіе о воскресеніи мертвыхъ, какъ объ естественномъ фактѣ космической эволюціи, находятъ въ князѣ Е. Н. Трубецкомъ пламеннаго защитника и продолжателя. Въ нихъ, по его взгляду, заключается вѣчное зерно истины въ міросозерцаніи покойнаго философа (I томъ, стр. 414).

писано? Въдъ тамъ всѣми словами сказано: „Князь Трубецкой также настаиваетъ на недоказуемости существованія Бога, но его отличіе отъ Соловьева въ томъ, что онъ гораздо его послѣдовательнѣе“. О большей послѣдовательности князя Е. Н. Трубецкого сравнительно съ Соловьевымъ только въ этой фразѣ и говорится. Но развѣ недоказуемость существованія Бога и недоказуемость христіанскаго откровенія—одно и то же? Развѣ это логически равныя и взаимно замѣнимыя понятія? Между тѣмъ не только изъ сейчасъ приведенной фразы на стр. 367, но и изъ всего контекста 366—367 страницъ съ совершенною опредѣленностью слѣдуетъ, что я провожу параллель между Соловьевымъ и княземъ Е. Н. Трубецкимъ именно по ихъ отношенію къ вопросу о доказуемости Божества. Но князь Е. Н. Трубецкой хорошо знаетъ, что различныя доказательства бытія Божія получили начало еще тогда, когда христіанство и не возникало; знаетъ онъ и то, что многіе и весьма знаменитые христіанскіе богословы всѣхъ временъ признавали доказуемость бытія Божія, хотя при этомъ для другихъ истинъ откровенія не только отрицали умозрительную доказуемость, но и настаивали на ихъ совершенной непостижимости для человѣческаго разума. Почему же князь Трубецкой счелъ себя въ правѣ такъ рѣшительно смѣшать недоказуемость реальности Божества съ недоказуемостью откровенія, и даже, въ виду этого смѣшенія, поднять вопросъ о моемъ *абсолютномъ* непониманіи Соловьева. Князь Е. Н. Трубецкой настойчиво и многократно обвиняетъ меня въ полномъ невниманіи къ дѣйствительному содержанію его мыслей; казалось бы, такое обвиненіе особенно обязывало его внимательно отнестись къ подлинному смыслу моихъ утвержденій. Или онъ просто хотѣлъ побить рекордъ въ невнимательности къ мнѣніямъ противника ¹⁾?

¹⁾ Я не буду долго останавливаться на странномъ примѣчаніи къ стр. 443, въ которомъ князь Трубецкой приписываетъ мнѣ „три безусловно недозволенныхъ смѣшенія: Л. М. Лопатинъ смѣшиваетъ не только меня съ Тертуллианомъ, но и Тертуллиана съ славянофилами, что и приводитъ къ смѣше-

Таковы возраженія, направленные противъ меня на первыхъ пяти страницахъ статьи „Къ вопросу о міровоззрѣніи В. С. Соловьева“. Въ такомъ же родѣ князь Трубецкой ведетъ свою полемику и на дальнѣйшихъ двѣнадцати страницахъ. Очень рѣдко въ ней можно отыскать намеки на принципиальныя возраженія противъ моихъ критическихъ замѣчаній. Въ огромномъ большинствѣ пунктовъ она сводится или къ явнымъ недоразумѣніямъ относительно высказанныхъ мною взглядовъ, или даже къ приписыванію мнѣ такихъ утверждений, какихъ я никогда не дѣлалъ. Я очень боюсь утомить читателя невольнымъ споромъ о словахъ и фразахъ, но я не могу его избѣжать совсѣмъ, такъ какъ считаю себя нравственно обязаннымъ выяснить, почему я принужденъ прекратить свои статьи о сочиненіи князя Е. Н. Трубецкого и занять чисто оборонительное положеніе. Я могу только обѣщать быть возможно краткимъ, однако въ предѣлахъ, не нарушающихъ обстоятельности моихъ отвѣтовъ.

На стр. 444 князь Трубецкой, указавъ, что мнѣ всего больше не везетъ въ той части моей статьи, въ которой я противопоставляю его ученіе объ абсолютномъ Соловьевскому, говоритъ: „такъ, напр., на стр. 104 (т. I) я говорю, что Соловьевъ „ясно видѣлъ тотъ предѣлъ *человѣческой мысли*, гдѣ кончаются доказательства“. Не замѣчая, что здѣсь идетъ рѣчь о Соловьевѣ, Л. М. Лопатинъ (стр. 367) видитъ въ этомъ указаніи на „предѣлъ“ мою собственную мысль, составляющую *черту отличія* (курсивъ мой) между мною и Соловьевымъ“.

нію славянофиловъ со мною“. Трудно придумать болѣе превратное изображеніе хода моихъ мыслей. О близости точки зрѣнія князя Трубецкого къ взглядамъ Тертуліана я говорю въ самомъ концѣ моей первой статьи (стр. 373), а о сходствѣ умственного настроенія князя Трубецкого съ настроеніемъ старыхъ славянофиловъ говорю гораздо раньше (стр. 364) и подробно объясняю, въ чемъ оно состоитъ. А о сходствѣ старыхъ славянофиловъ съ Тертуліаномъ я не говорю ровно ничего, да и не имѣлъ его вовсе въ виду. Какой же удивительный силлогизмъ обрѣлъ у меня князь Трубецкой,— въ которомъ одна посылка стоитъ въ концѣ разсужденія, другая совсѣмъ отсутствуетъ, а заключеніе высказано въ самомъ началѣ и притомъ на основаніяхъ, не имѣющихъ ничего общаго съ предполагаемыми посылками!

Я *не могъ* не замѣтить, что рѣчь идетъ о Соловьевѣ, разъ его имя прямо написано у князя Трубецкого. Но въ то же время, изъ всего контекста даннаго мѣста на стр. 104, я видѣлъ, что князь Трубецкой вполнѣ соглашается съ имъ же самимъ обобщеннымъ и формулированнымъ взглядомъ Соловьева. Поэтому я счелъ себя въ правѣ признать эту княземъ Трубецкимъ формулированную мысль Соловьева и за мысль князя Трубецкого. Что же касается до утверждения князя Е. Н. Трубецкого, будто я въ этой мысли вижу *черту отличія* между нимъ и Соловьевымъ, то оно совсѣмъ невѣрно и для подобнаго толкованія я не далъ никакихъ поводовъ. Смыслъ сказаннаго мною на стр. 366—367 моей статьи ясенъ и простъ. Я говорю, что Соловьевъ въ вопросѣ о доказуемости Божества былъ непослѣдователенъ и хотя принципиально утверждалъ, что реальность Бога недоказуема, но самъ постоянно ее доказывалъ, а что князь Трубецкой въ этомъ отношеніи гораздо послѣдовательнѣе: онъ „также настаиваетъ на недоказуемости существованія Бога“ ¹⁾, но сколько-нибудь отчетливыхъ попытокъ доказать бытіе Божіе не дѣлаетъ. Вотъ и все. Какъ же я могъ въ утверженіи недоказуемости бытія Божія видѣть *черту отличія* князя Трубецкого отъ Соловьева, когда я всѣми словами настаиваю на его *сходствѣ* съ Соловьевымъ въ этомъ пунктѣ?

На той же стр. 444 своей статьи князь Трубецкой говоритъ: „Л. М. приписываетъ мнѣ мысль, будто „реальность абсолютнаго есть только одно изъ возможныхъ предположеній рядомъ съ другимъ его отрицающимъ“ (стр. 367). На стр. 104, которая при этомъ указывается, не только не встрѣчается ничего подобнаго, но воспроизводится прямо противоположная мысль Соловьева, къ которой я тутъ же присоединяюсь всецѣло: здѣсь говорится, что аргументація Соловьева „ставитъ насъ передъ неотразимой дилеммой: или мы должны отнести всякое познаніе

¹⁾ Вопр. фил. и псих., кн. 119, стр. 367.

и самую мысль въ область иллюзій, или же мы должны признать абсолютно сущее какъ разумъ, или *логосъ* міро-зданія“.

На это отвѣчу: сейчасъ приведенная дилемма является не опроверженіемъ, а подтвержденіемъ и оправданіемъ моего толкованія. Во всякомъ случаѣ здѣсь все сводится къ вопросу: указанная въ дилеммѣ два возможныхъ предположенія—логически равноправны (т.-е. отвлеченно одинаково допустимы) или нѣтъ? Если они равноправны, тогда бытіе реального безусловнаго есть лишь одно изъ одинаково мыслимыхъ, но другъ друга уничтожающихъ предположеній, т.-е. нѣчто совершенно гипотетическое. Если же нѣтъ,—если первое предположеніе должно быть отвергнуто, какъ противорѣчащее себѣ и содержащее ложную и невозможную мысль, тогда бытіе реального безусловнаго тѣмъ самымъ обращается въ *доказанную истину*, а не лежитъ за предѣлами всякихъ доказательствъ (разъ вообще дилемма вѣрна). Какъ относится къ этому вопросу князь Трубецкой? Повидимому, онъ склоняется къ его первому рѣшенію: вѣдь иначе онъ не имѣлъ бы никакихъ основаній говорить о недоказуемости реального безусловнаго,—въ указанной дилеммѣ онъ обладалъ бы полнымъ его доказательствомъ. Это косвенно подтверждается и сближеніемъ предположенія о реальномъ безусловномъ съ гипотезами трансцендентальнаго метода: наиболѣе уязвимое мѣсто этого метода заключается именно въ томъ, что въ немъ существованіе необходимыхъ и всеобщихъ истинъ заранѣе допускается и предполагается, а задача трансцендентальнаго изслѣдованія ограничивается изысканіемъ необходимо мыслимыхъ условій такихъ предположительно допущенныхъ истинъ ¹⁾.

¹⁾ Не могу не отмѣтить еще одной странной неточности въ статьѣ князя Трубецкаго на стр. 444. Онъ говоритъ: „ссылаясь (стр. 367) на мои слова, что реальное безусловное есть гипотеза, Л. М. приписываетъ мнѣ мысль, будто это „насквозь гипотетическое“ понятіе о реальномъ безусловномъ усвоется „лишь произволомъ нашей вѣры“. Но на стр. 103, на которую при-

Черезъ это и заявленіе князя Трубецкого на стр. 445, что „предположеніе реального безусловнаго для мысли, *не произвольно, а необходимо*“, оказывается весьма двусмысленнымъ. О какой необходимости здѣсь идетъ рѣчь? О необходимости *условной*,—при извѣстномъ допущеніи,—или о необходимости *безусловной*,—безъ всякихъ предвзятыхъ допущеній?—Иначе сказать, имѣемъ ли мы тутъ необходимость въ смыслѣ субъективной потребности вѣрить въ Божественный Логосъ для оправданія нашей вѣры въ свой разумъ и познаніе, хотя мы во все это съ полнымъ логическимъ правомъ можемъ и не вѣрить,—или необходимость въ смыслѣ *объективной достовѣрности* реального абсолютнаго, въ виду внутренней противорѣчивости, немыслимости, а, стало-быть, и логической неправомѣрности всякихъ предположеній объ иллюзорности разума? Къ какому изъ двухъ указанныхъ значеній понятія *необходимости* примыкаетъ князь Е. Н. Трубецкой? Если къ первому, то я правъ, говоря, что для него „реальность абсолютнаго есть только одно изъ возможныхъ предположеній рядомъ съ другимъ, ее отрицающимъ“. Если ко второму,—то князь Трубецкой несомнѣнно заблуждается и противорѣчить самъ себѣ, такъ упорно настаивая на недоказуемости реального Божества.

Въ моей статьѣ (стр. 373) я указываю важное внутреннее противорѣчіе въ оцѣнкѣ княземъ Трубецкимъ взаимнаго отношенія вѣры во внѣшній міръ и вѣры въ Бога: съ одной стороны, онъ утверждаетъ, что вѣрить во внѣшній міръ можно только въ предположеніи реального существованія Божественнаго разума, а съ другой стороны, онъ же настаиваетъ, что человѣкъ свободенъ вѣрить или не вѣ-

этомъ ссылается критикъ, не говорится объ этой „гипотезѣ“ ни слова“. Я, не понимаю, почему князь Е. Н. Трубецкой счелъ возможнымъ не обратить вниманія на то, что я въ данномъ случаѣ ссылаюсь вовсе не на 103 стр. его перваго тома, а на стр. 101; а въ доказательство того, что, по князю Трубецкому, гипотетическое предположеніе о реальности Безусловнаго усвоится произволомъ вѣры, я опять-таки ссылаюсь не на стр. 103, а на стр. 265. (Вопр. Фил. и Псих., кн. 119, стр. 367).

рить въ Бога, но что онъ не можетъ не вѣрить во внѣшній міръ. Я и спрашиваю: „какъ совмѣстить эти тезисы? Если вѣрить во внѣшній міръ можно только вѣря въ Бога, то необходимость вѣры во внѣшній міръ явнымъ образомъ влечетъ за собою *необходимость* вѣры въ Бога; и, наоборотъ, если вѣра въ Бога зависитъ только отъ нашего произволенія, то и въ вѣрѣ въ бытіе внѣшняго міра не должно быть ничего обязательнаго“.

Съ негодованіемъ отклоняя мое возраженіе, князь Е. Н. Трубецкой восклицаетъ (стр. 446): „Долженъ ли я напоминать Л. М. Лопатину ту истину, что люди могутъ и не сознавать, а въ большинствѣ случаевъ и не сознаютъ логическихъ предположеній своей мысли?“ „Гдѣ же противорѣчіе въ моихъ словахъ? Почему нельзя утверждать одновременно и того, что Безусловное, какъ сознающее, необходимо предполагается нашей мыслью, и того, что это предположеніе остается скрытымъ отъ сознанія людей, доколѣ оно не обнаруживается трансцендентальнымъ изслѣдованіемъ“ (стр. 447)? Я былъ очень удивленъ такимъ отвѣтомъ: да развѣ не ясно изъ всего контекста моей статьи, что въ данномъ мѣстѣ я говорю вовсе не о возможномъ фактѣ человѣческихъ заблужденій, а исключительно о *логическомъ правѣ* отрицать безусловное? Вѣдь весь вопросъ только и идетъ о логической недоказуемости и гипотетичности реального Божества. А заблужденія бываютъ всякія. Развѣ фактически нѣтъ людей,—совершенно здоровыхъ и даже философовъ,—которые убѣжденно отрицаютъ внѣшній міръ? Неужели объ этомъ надо напоминать князю Трубецкому?

„Кромѣ того“, продолжаетъ князь Трубецкой (стр. 447), „логически необходимая вѣра въ Абсолютное, какъ трансцендентальный субъектъ сознанія, и религіозная вѣра въ Бога—не одно и то же; послѣдняя предполагаетъ извѣстное нравственное отношеніе къ Абсолютному, элементъ довѣрія къ нему, признаніе его *благодати*—вообще интимное лично къ нему отношеніе... актомъ познанія оно не пред-

полагается, а потому съ логическою необходимостью не навязывается“. На это отвѣчу: на стр. 265, гдѣ провозглашается принципъ свободы вѣры въ Бога и необходимости вѣры во внѣшній міръ, нѣтъ никакой рѣчи о тождествѣ вѣры въ Бога съ нравственнымъ довѣріемъ съ нему. Все различіе между вѣрою религіозною и естественною здѣсь полагается только въ томъ, что первая направлена на Божественное, а вторая на внѣбожественное. О тождествѣ вѣры въ Бога съ довѣріемъ къ Его благодати говорится лишь черезъ пятьдесятъ шесть страницъ послѣ этого (I т. стр. 321—322), совсѣмъ по другому поводу и въ другомъ контекстѣ. Напротивъ, на стр. 265 княземъ Трубецкимъ сдѣлано все, чтобы читатель понялъ слово *вѣра* просто въ смыслѣ *убѣжденія въ существованіи*. Такъ онъ говоритъ (стр. 264): „въ познаніи неизбѣжно участвуетъ вѣра, которая извѣщаетъ насъ о существованіи предмета за предѣлами нашего индивидуально ограниченнаго сознанія“. И изъ формулы: „человѣкъ свободенъ вѣрить или не вѣрить въ Бога, но отъ его свободы не зависитъ вѣрить или не вѣрить въ бытіе внѣшняго міра“,—также совершенно ясно, что въ ней, по всему ея построенію, говорится о *вѣрѣ въ бытіе*. Въ самомъ дѣлѣ, попытаемся въ этой формулѣ, вмѣсто слова *вѣрить*, подставить слова: *довѣрять благодати*, и получимъ утвержденіе, не только невѣроятно неуклюжее, но и очевидно лишенное всякаго опредѣленнаго смысла.

„Обнаруженіе логической необходимости“, развиваетъ свою мысль князь Е. Н. Трубецкой, „предполагать абсолютное, вопреки Л. М. Лопатину, еще не есть доказательство бытія Божія. Признаніе Абсолютнаго, какъ Бога, вноситъ въ него такое *содержаніе*, которое не можетъ быть а priori выведено изъ необходимыхъ логическихъ постулатовъ“.

Здѣсь въ довольно явномъ противорѣчьи съ собственнымъ утвержденіемъ князя Трубецкого, что изъ понятія о Богѣ нельзя вывести Его любви къ своему творенію никакими дедукціями (I т., стр. 279), князь Трубецкой все же настолько сливаетъ понятіе Бога съ понятіемъ любви и бла-

гости, что готовъ дойти до запрещенія употреблять самое слово „Богъ“, если при этомъ не мыслятся сейчасъ названныя свойства Божіи. По смыслу приведенныхъ мѣстъ выходитъ, что существованіе реального и разумнаго безусловнаго начала вещей, все созидающаго своею мыслию (а именно такимъ началомъ является у князя Трубецкаго реальное Абсолютное, какъ трансцендентальный субъектъ сознанія) *можетъ быть логически доказано*, но что это еще не даетъ никакого доказательства бытія Божія, потому что такое творческое и разумное начало еще не можетъ быть *названо* Богомъ. Черезъ это споръ получаетъ характеръ чисто словесный и мало серьезный. Князю Е. Н. Трубецкому, конечно, хорошо извѣстно, что весьма разнообразныя человѣческія племена и въ настоящемъ и въ прошломъ, въ Бога несомнѣнно вѣрующія, не отождествляютъ его однако съ любовью и благостью. Точно также не совпадаетъ понятіе о Богѣ съ понятіемъ о благодати и у многихъ мыслителей, все же о Богѣ говорившихъ и учившихъ. Наболѣе замѣчательно, что и самъ князь Е. Н. Трубецкой далеко не выдерживаетъ своего словоупотребленія: на стр. 267—268 перваго тома онъ отождествляетъ безусловное сознаніе, въ смыслѣ трансцендентальнаго субъекта, съ бытіемъ Божественнымъ, а его существованіе въ самомъ себѣ съ имманентной сферой Божественной сущности. Князь Е. Н. Трубецкой, при его рѣшительномъ разногласіи съ Соловьевымъ и съ своимъ покойнымъ братомъ въ вопросѣ объ умозрительной выводимости любви изъ самаго понятія о Богѣ, несомнѣнно, имѣлъ бы полное основаніе утверждать, что *христіанское* представленіе о Богѣ логически недоказуемо и усвоится произвольнымъ актомъ свободной вѣры; но мнѣ кажется все-таки, что если онъ въ самомъ дѣлѣ признаетъ доказуемость разумнаго творца міра, онъ не имѣлъ настоящихъ мотивовъ отвергать доказуемость бытія Божія вообще.

Въ началѣ третьей главы своей статьи, князь Е. Н. Трубецкой особенно возмущается моимъ вопросомъ по поводу

его утверждения, что „всякія попытки отдѣлить въ Соловьевѣ философа отъ религіознаго мыслителя тщетны“¹⁾. Именно я спросилъ²⁾: „что хотѣлъ сказать князь Е. Н. Трубецкой? Желалъ ли онъ просто отмѣтить тотъ безспорный фактъ въ біографіи Соловьева, что во все время своей литературно-философской дѣятельности, онъ былъ глубоко-вѣрующимъ человѣкомъ?.. Или князь Трубецкой думалъ сказать, что Соловьевъ во всѣхъ своихъ выводахъ руководился только своими религіозными вѣрованіями, что эти вѣрованія составляли для его мысли непоколебимыя предпосылки, которыхъ онъ не желалъ или даже не могъ критически провѣрять и обосновывать, и что поэтому для него умозрѣніе... было лишь внѣшнею формою, въ которую облекалось содержаніе, заранѣе усвоенное какъ абсолютный догматъ?“ Какъ видитъ читатель,—вопросъ опредѣленный и простой.

На него князь Е. Н. Трубецкой побѣдоносно отвѣчаетъ: „Вмѣсто того, чтобы размышлять о томъ, какъ я *долженъ* отвѣтить на эти вопросы, Л. М. Лопатину слѣдовало бы просто заглянуть въ тѣ страницы моей книги, гдѣ этотъ отвѣтъ дается“ (стр. 448). И затѣмъ князь Трубецкой довольно торжественнымъ тономъ перечисляетъ (стр. 449), что я увидѣлъ бы на этихъ страницахъ: именно я увидѣлъ бы изъ нихъ, что для Соловьева, „философія въ смыслѣ отвлеченнаго, исключительно теоретическаго познанія окончила свое развитіе и перешла безвозвратно въ міръ прошедшаго“,—и что въ связи съ этимъ разочарованіемъ въ отвлеченной философіи „Соловьевъ остановился на мысли объ *универсальномъ органическомъ синтезѣ* науки, философіи и религіи (т. I, 49)“; далѣе на этихъ страницахъ я „могъ бы ознакомиться съ планомъ этого синтеза изъ особаго параграфа, специально посвященнаго этой темѣ (т. I, 104 и 107)“ и убѣдиться въ положительномъ отношеніи къ этому плану самого князя Трубецкаго (т. II, 306—308); наконецъ, я

¹⁾ Т. I, стр. 200.

²⁾ Вопр. фил. и псих. кн. 119, стр. 361—362.

могъ бы замѣтить, что „объединяющимъ началомъ этого синтеза въ ученіи Соловьева служить идея *Богочеловѣчества*“.

Я былъ нѣсколько удивленъ этимъ пространнымъ и увѣреннымъ объясненіемъ: какъ не замѣтилъ князь Трубецкой, что въ высказанныхъ имъ здѣсь соображеніяхъ, а также и въ указанныхъ имъ здѣсь страницахъ и параграфахъ его труда, *никакого отвѣта* на мои вопросы нѣтъ? Объ универсальномъ синтезѣ религіи, философіи и науки мечтали очень многіе во всѣ эпохи существованія философіи, но при этомъ понимали его задачи весьма различно. Одни, въ поискахъ за такимъ синтезомъ, исходили изъ догматически усвоенныхъ религіозныхъ предпосылокъ и на нихъ обосновывали свои построенія: таковы, напр., средневѣковые схоластики или нѣкоторые современные послѣдователи славянофильства, которые сознательно стараются ориентировать и философію, и науку на заранѣе усвоенныхъ предпосылкахъ вѣры. Другіе, напротивъ, исходятъ отъ свободнаго умозрѣнія, независимаго отъ какихъ бы то ни было догматическихъ предположеній, и стремятся къ самостоятельному и непредвзятому оправданію положительнаго религіознаго міросозерцанія. Таковы, напр., Шеллингъ и, *по моему мнѣнію*, Соловьевъ. И вотъ я спрашиваю: къ какой изъ этихъ двухъ группъ искателей универсальнаго синтеза относить Соловьева князь Е. Н. Трубецкой? Сколько нибудь яснаго отвѣта въ его книгѣ на это нѣтъ. Нѣкоторое подобіе отвѣта (у меня разобраннаго въ примѣчаніи къ стр. 364 первой статьи) находимъ развѣ на стр. 271 (т. I) и, пожалуй, еще на стр. 107 ¹⁾. Изъ этихъ страницъ можно довольно опре-

¹⁾ Я разумю слова князя Трубецкого: „Въ этой (Соловьевской) программѣ религія есть все, такъ что отъ нея получаетъ свою задачу и самая философія“. Сознвая однако чрезвычайную общность такой формулы, князь Трубецкой нѣсколькими строками раньше оговаривается: „какъ свяжется въ его (Соловьева) ученіи религіозное и философское.—будетъ показано въ послѣдующемъ изложеніи“. Что касается стр. 104 перваго тома, то на ней объ отношеніи философіи къ религіозному вѣроученію просто нѣтъ ни одного слова. Такъ обстоитъ дѣло на страницахъ, которыя князь Трубецкой особенно рекомендуетъ моему вниманію (стр. 449 его статьи) въ качествѣ отвѣта на мой вопросъ.

дѣленно угадать, что князь Трубецкой болѣе склоняется отнести Соловьева къ первой группѣ сторонниковъ универсальнаго синтеза и въ этомъ, по-моему, онъ глубоко ошибается, что я и хотѣлъ сказать.

Возражая дальше, князь Трубецкой спрашиваетъ (стр. 450): „какъ я могу цѣнить въ немъ (Соловьевѣ) больше философа или теолога, когда въ моихъ глазахъ и философъ и теологъ одно и то же?“ На это замѣчу, что столь оригинальный тезисъ нуждался бы въ нѣкоторомъ комментарий съ его стороны. Какъ же онъ думаетъ? *Всякій* теологъ есть тѣмъ самымъ философъ и *всякая* теологія есть философія? Или для этого нужны какія-нибудь особыя условія?

Князь Трубецкой продолжаетъ: „пусть укажетъ мнѣ Л. М. Лопатинъ, что представляетъ собою философское ученіе Соловьева отдѣльно отъ органическаго синтеза съ религіей“. Я и не стану этого указывать, потому что не чувствую въ такомъ отдѣленіи ни малѣйшей потребности. Я настаиваю только на коренной важности вопроса: въ своемъ синтетическомъ построеніи отправлялся ли Соловьевъ отъ религіозныхъ предпосылокъ, какъ первоисходныхъ данныхъ, или онъ умозрительно обосновывалъ самыя эти предпосылки? Другими словами: въ чемъ состоялъ и на что опирался у Соловьева универсальный синтезъ философіи, религіи и науки, и какъ самъ Соловьевъ понималъ его?

Моимъ незнакомствомъ съ его сочиненіемъ объясняетъ князь Е. Н. Трубецкой и мои возраженія противъ его характеристики трехъ періодовъ творчества Соловьева. „Л. М. Лопатинъ не замѣтилъ того“, говоритъ князь Трубецкой (стр. 450), „что характеристику перваго періода, какъ *подготовительнаго*, я заимствовалъ у самого Соловьева, который писалъ о тогдашнихъ своихъ трудахъ: „все это только начальныя, подготовительныя занятія, настоящее дѣло еще впереди. Безъ этого дѣла, безъ этой великой задачи мнѣ незачѣмъ было бы жить“ (т. I, 86). Л. М. Лопатинъ тѣмъ не менѣе замѣчаетъ по поводу выраженія „подготовительный періодъ“—„читатель недоумѣваетъ: подготовительный

къ чему?“ „Читатель Л. М. Лопатина недоумѣваетъ только потому, что онъ не заглянулъ на стр. 86 моего перваго тома, гдѣ дается опредѣленный отвѣтъ на его вопросъ“.

Князь Трубецкой, мнѣ кажется, могъ убѣдиться изъ моей статьи, что я довольно хорошо знакомъ съ перепиской Соловьева съ Е. В. Селевиной. Но я никакъ не ожидалъ, что серьезный изслѣдователь въ наивныхъ мечтахъ двадцатилѣтняго влюбленнаго юноши будетъ искать исчерпывающей характеристики его жизненнаго дѣла въ зрѣломъ возрастѣ. Несомнѣнно, что Соловьевъ мечталъ преобразовать міръ, но несомнѣнно также и то, что онъ не преобразовалъ его. А первую самостоятельную русскую философскую систему онъ дѣйствительно создалъ и въ моихъ глазахъ это было настоящимъ и прочнымъ плодомъ его жизни, какъ бы самъ онъ ни оцѣнивалъ его. Замыслы людей очень часто расходятся съ ихъ жизненнымъ дѣломъ, но, конечно, этимъ не уничтожаютъ его. Колумбъ, открывая Америку, искалъ морского пути въ Индію; но что сказали бы мы объ историкѣ, который назвалъ бы открытіе Америки „подготовительнымъ періодомъ въ дѣятельности Христофора Колумба“?

Здѣсь я останавлиюсь. Я не хотѣлъ бы пускаться въ разсмотрѣніе тѣхъ интимныхъ личныхъ побужденій, которыя заставили князя Е. Н. Трубецкого предпочесть избранную имъ форму изученія и оцѣнки міросозерцанія и дѣятельности покойнаго философа. Во всякомъ случаѣ, я нисколько не сомнѣваюсь, что князь Е. Н. Трубецкой всегда питалъ къ Соловьеву самыя теплыя дружескія чувства, что идеи Соловьева оказали на него неотразимое и весьма прочное вліяніе, и что разрывъ съ взглядами Соловьева составилъ глубокой кризисъ въ его духовной жизни. Однако на этихъ страницахъ я имѣлъ только въ виду объяснить, почему послѣ статьи князя Трубецкого „Къ вопросу о міровоззрѣніи В. С. Соловьева“ я не считаю возможнымъ продолжать далѣе мои статьи объ его книгѣ. И мнѣ кажется, для без-

пристрастнаго читателя причина моего рѣшенія теперь должна быть понятной: когда я писалъ мои первыя статьи о сочиненіи князя Е. Н. Трубецкого, я хотѣлъ вызвать принципиальный обмѣнъ мнѣній о различныхъ сторонахъ міросозерцанія В. С. Соловьева, и надѣялся, что такой обмѣнъ можетъ принести извѣстную пользу для освѣщенія внутренняго содержанія его философской системы. Но я никакъ не думаю, чтобы наши изощренныя обвиненія друга друга во взаимномъ непониманіи могли имѣть сколько, ни-будь широкій общій интересъ.

Вообще я нѣсколько удивленъ позиціей, которую занялъ князь Е. Н. Трубецкой въ спорѣ съ своими критиками. Въ своей книгѣ онъ беретъ на себя очень смѣлую и отвѣтственную задачу: онъ рѣшительно производитъ надъ философіей Соловьева суровую и, по его собственному признанію (стр. VII, I т.), беспощадную операцію отсѣченія мертваго отъ живого, отдѣленія шелухи отъ зерна, выбрасыванія изъ нея всего, что князь Трубецкой призналъ въ ней за историческій мусоръ. Почему же думалъ онъ, что всѣ почитатели Соловьева должны съ нимъ непременно согласиться относительно того, что въ ученіи Соловьева живо и что мертво? Да онъ этого вовсе и не думаетъ: на стр. X своего предисловія онъ увѣряетъ, что не будетъ удивляться, если его книга вызоветъ горячіе споры. Но тогда почему же, какъ только эти споры возникли, онъ не захотѣлъ видѣть въ возраженіяхъ своихъ противниковъ ничего, кромѣ недоразумѣній или даже абсолютнаго невниманія къ его дѣйствительнымъ взглядамъ? Если они даже въ чемъ нибудь его въ самомъ дѣлѣ не поняли, почему его интересуется въ нихъ только это, а не ихъ оцѣнка смысла и значенія философіи Соловьева, иногда весьма отличная отъ его собственной оцѣнки? И почему въ такомъ непониманіи онъ всегда видитъ только личную вину своихъ критиковъ и совсѣмъ не допускаетъ предположенія, что и самъ онъ отчасти является виновникомъ недоразумѣній, вызванныхъ его выводами? Вѣдь изученіе его труда, при вни-

мательномъ къ нему отношеніи, дается очень не легко: читатель нерѣдко теряется, иногда готовъ прійти въ отчаяніе предъ пестрой разнородностью утверженій объ одномъ и томъ же, которая безнадежно мѣшаетъ рѣшить вопросъ: да гдѣ же настоящая мысль автора? Я перечислю лишь немногія недоумѣнія, которыя возникаютъ у прилежнаго читателя книги князя Трубецкого—лишь тѣ изъ нихъ, которыя касаются наиболѣе важныхъ пунктовъ его ученія. Когда князь Трубецкой осуждаетъ Соловьевское обоснованіе тріединства Божія, считаетъ ли онъ вообще всякое логическое познаніе Божественной сущности и Божественной жизни невозможнымъ, недозволительнымъ, нарушающимъ права вѣры, уничтожающимъ свободу и Бога, и человѣка (I т. стр. 321—322) или онъ только думаетъ, что содержаніе Божественной жизни не укладывается въ логическомъ познаніи безъ остатка, но что логическое познаніе все-таки должно всегда стремиться проникнуть въ него и приблизиться къ нему (тамъ-же, стр. 322—323)? Въ чемъ мирятся для князя Трубецкого эти противорѣчивыя утверженія, и какое его дѣйствительное мнѣніе? Или въ вопросѣ о безсмертіи: признаетъ ли князь Трубецкой, что загробную жизнь получаютъ только праведники, а грѣшники будутъ унесены и уничтожены „рѣкою времени“ (такой выводъ довольно опредѣленно вытекаетъ изъ принципіальныхъ разсужденій по этому вопросу на стр. 250—259 II т.) или онъ полагаетъ, что при второмъ пришествіи грѣшники будутъ немедленно спасены и пріобрѣтутъ вѣчную жизнь чрезъ посредничество немногихъ праведниковъ, которые тогда будутъ дѣйствовать на землѣ и достигнуть сверхчеловѣческой высоты ¹⁾ (при чемъ не совсѣмъ ясно, почему для такого всеобщаго спасенія недостаточно просто искупительнаго акта, совершеннаго Іисусомъ Христомъ, помимо будущихъ сверхчеловѣческихъ посредниковъ), или, наконецъ, князь Трубецкой думаетъ и не совсѣмъ это, а на

¹⁾ Т. II, стр. 406—408.

самомъ дѣлѣ гораздо ближе стоитъ къ обычнымъ христіанскимъ вѣрованіямъ (на это также есть намеки въ нѣкоторыхъ мѣстахъ его книги)? Какой его настоящій взглядъ? Или въ вопросѣ объ искупленіи міра,—полагаетъ ли князь Трубецкой, что преобразовала міръ, соединила его съ Богомъ, навѣки просвѣтила добромъ душу человѣчества и тѣмъ явилась носительницей акта свободы въ Богочеловѣческомъ соединеніи уже Богородица, когда „согласилась на испытаніе возвѣщенной ей благой вѣсти“ (см. II т., стр. 274—282, особенно стр. 275, 277, 279) или онъ соглашается съ Соловьевымъ, что міръ искупилъ, преобразовалъ и навѣки соединилъ съ Богомъ самъ Христосъ, и что въ немъ пребывала человѣческая воля, свободно и всецѣло подчинившая себя волѣ Божественной (I т., стр. 325—337, 408—414, см. особенно стр. 410—412). Мнѣ во всякомъ случаѣ казалось бы, что въ этомъ пунктѣ князю Трубецкому слѣдовало разобраться съ большою теологическою точностью. Еще одинъ вопросъ: гдѣ высказана истинная мысль князя Трубецкого,—тамъ ли, гдѣ онъ произноситъ свой категорическій и безошадный приговоръ надъ умозрительнымъ обоснованіемъ у Соловьева Лицъ св. Троицы, утверждая, что при немъ ничего не остается на долю вѣры и откровеніе теряетъ свою цѣнность,—или тамъ, гдѣ, всего черезъ двадцать три страницы ¹⁾, онъ съ полнымъ сочувствіемъ излагаетъ убѣжденіе Соловьева, что истина тріединства была еще раскрыта въ александрійской философіи, что специфическое содержаніе христіанства опредѣляется не ею, и что „христіанство имѣетъ свое собственное содержаніе, независимое отъ всѣхъ этихъ элементовъ, въ него входящихъ, и это собственное содержаніе есть единственно и исключительно Христосъ?“

Повторяю, я остановился лишь на немногихъ примѣрахъ, и количество ихъ, при желаніи, можно было бы значительно увеличить. Едва ли часто встрѣчаются у князя Е. Н.

¹⁾ Т. I, стр. 344—345.

Трубецкого выводы принципиальнаго характера, формулированные настолько прочно, чтобы нельзя было указать въ другихъ мѣстахъ его обширнаго труда утверждений, явно отрицающихъ эти выводы. Критику приходится мучительно сопоставлять эти несовмѣстимыя мысли и угадывать ихъ значеніе и смыслъ въ общемъ міросозерцаніи князя Трубецкого,—по степени внимательности ихъ логическаго обоснованія, по связи ихъ съ другими убѣжденіями князя Трубецкого и по другимъ болѣе или менѣе косвеннымъ признакамъ. Ради осторожности ему чаще приходится говорить о мнѣніяхъ князя Трубецкого на тѣхъ или другихъ страницахъ его книги или въ тѣхъ или другихъ ея главахъ, нежели о мнѣніяхъ князя Трубецкого вообще. Я не знаю, отчего зависитъ такая несогласованность въ выраженіяхъ взглядовъ князя Е. Н. Трубецкого; лично я болѣе всего склоняюсь объяснять ее частью нѣкоторою поспѣшностью въ написаніи его сочиненія, частью тѣмъ важнымъ обстоятельствомъ, что онъ высказываетъ въ немъ свои собственные воззрѣнія лишь эпизодически и гораздо чаще только высказываетъ, чѣмъ доказываетъ. Нѣтъ ничего страннаго, что при этихъ условіяхъ читатели князя Трубецкого могутъ иногда невольно впасть въ очень серьезныя недоразумѣнія. Съ другой стороны, этимъ характеромъ его книги позиція князя Трубецкого въ спорѣ съ его противниками существенно облегчается: почти противъ всѣхъ приписываемыхъ ему утверждений онъ можетъ побѣдоносно выставлять другія свои утверженія, также гдѣ-нибудь имъ высказанныя, и даже обвинять своихъ критиковъ въ невнимательномъ отношеніи къ его мыслямъ. Но что же дѣльнаго можетъ выйти изъ такого спора?

IX.

Впрочемъ я готовъ понять, почему князь Е. Н. Трубецкой, отвѣчая въ своей статьѣ „Къ вопросу о міровоззрѣніи В. С. Соловьева“ на мою критику его труда не

отнесся къ моимъ возраженіямъ спокойно и объективно, не былъ достаточно внимателенъ къ ихъ дѣйствительному смыслу, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ даже прямо взвелъ на меня напраслину. Мои критическія замѣчанія нерѣдко имѣли вполне принципиальный характеръ, они могли иногда показаться рѣзкими (хотя, по чести, я не желалъ быть рѣзкимъ). Нельзя удивляться, что князя Е. Н. Трубецкого неприятно взволновало мое рѣшительное несогласіе съ его взглядами, которые ему несомнѣнно дороги. Но мнѣ гораздо менѣе понятно его отношеніе къ моимъ общимъ философскимъ воззрѣніямъ во второмъ томѣ его „Міросозерцанія Вл. С. Соловьева“. Тамъ онъ пишетъ совсѣмъ спокойно; притомъ онъ безспорно могъ бы совершенно освободить себя отъ обсуждения моихъ теорій,—въ такомъ обсужденіи не было никакой настоящей необходимости. Его трудъ посвященъ Соловьеву,—его задача и безъ того сложна и отвѣтственна,—кто же можетъ отъ него требовать, чтобы онъ попутно высказывалъ свои приговоры обо всѣхъ русскихъ писателяхъ, съ которыми Соловьевъ несогласался? Но если князь Е. Н. Трубецкой все-таки захотѣлъ дать характеристику моего ученія въ весьма важномъ и коренномъ его пунктѣ, я, конечно, имѣлъ право ждать, что онъ отнесется къ нему съ объективной серьезностью и во всякомъ случаѣ будетъ имѣть въ виду его дѣйствительное содержаніе. И вотъ этого, почему-то, совсѣмъ не получилось.

Уже при первомъ ознакомленіи со вторымъ томомъ „Міросозерцанія В. С. Соловьева“, я испыталъ немало недоумѣніе. Одинъ изъ отдѣловъ двадцать третьей главы оказался въ немъ озаглавленнымъ: „Споръ Соловьева и Л. М. Лопатина о множественности субстанцій“. Я даже смутился: да когда же у меня былъ такой споръ съ Соловьевымъ? Я много спорилъ съ Соловьевымъ въ теченіе моей жизни и по самымъ разнообразнымъ вопросамъ, но какихъ-нибудь споровъ о множественности субстанцій, по крайней мѣрѣ въ эпоху нашей зрѣлости, моя память не:

сохранила. Притомъ это были споры устные, разумѣется, нигдѣ не записанные. Печатно же я спорилъ съ Соловьевымъ всего одинъ разъ и совсѣмъ по другому поводу. Въ своей статьѣ „Первое начало теоретической философіи“¹⁾ Соловьевъ подвергнулъ безпощадной и остроумной критикѣ защищаемое мною ученіе, по которому наше субстанціальное *я* непосредственно присутствуетъ и открывается въ каждомъ переживаемомъ нами состояніи и дѣйствіи и потому прямо сознается и воспринимается нами въ своей наличной дѣйствительности на всѣхъ ступеняхъ нашего самочувствія и самосознанія и во всѣхъ перипетіяхъ нашего внутренняго опыта. Противъ такого пониманія, Соловьевъ выдвинулъ въ качествѣ безспорной и даже первоисходной философской истины положеніе: въ нашемъ наличномъ сознаніи даны ощущенія, представленія, чувства, желанія,—вообще психическія состоянія разнаго рода,—но реальный субъектъ нашей психической жизни,—душа, какъ субстанція,—въ наличномъ сознаніи не дается и не открывается; мы сознаемъ потокъ отдѣльныхъ душевныхъ состояній, но не сознаемъ, *чи* это состоянія; въ нашемъ непосредственномъ сознаніи не даны никакія существа и субстанціи, ни протяженныя, ни мыслящія, а развѣ только *мысли* о такихъ существахъ и субстанціяхъ. Соловьевъ хотѣлъ, чтобы это положеніе, по своей несомнѣнности, замѣнило Декартово *cogito ergo sum*.²⁾

Хотя мнѣ это было тяжело и непріятно, я почувствовалъ себя вынужденнымъ публично выступить противъ Соловьева въ защиту своихъ взглядовъ. Мнѣ казалось, что нельзя пройти молчаніемъ провозглашеніе принципа чистаго феноменализма за непоколебимую аксіому философіи стороны такого авторитетнаго мыслителя. Тогда я написалъ свою статью: „Вопросъ о реальномъ единствѣ сознанія“³⁾, въ которой подвергнулъ подробной критикѣ пред-

1) Вопросы фил. и псих., кн. 40. 1897 г.

2) Тамъ же, стр. 910, 911, 914, 915. Кн. 43, стр. 387—388.

3) Тамъ-же кн. 49 и 50.

полагаемую аксіому Соловьева и старался показать ея далеко не безспорный характеръ, а также недостаточную убѣдительность соображеній Соловьева въ ея пользу. Этимъ наша полемика и кончилась; Соловьевъ отложилъ свой отвѣтъ до окончанія своихъ статей о теоретической философіи, полагая, что тогда намъ легче будетъ договориться между собою. А черезъ годъ онъ скончался.

Такимъ образомъ весь нашъ споръ ограничился обмѣномъ мыслей о феноменальныхъ и сверхфеноменальныхъ элементахъ въ содержаніи нашего внутренняго опыта: за эти границы онъ совсѣмъ не переходилъ. Во всякомъ случаѣ, я совершенно не имѣлъ въ виду спорить о множественности субстанцій и по простой причинѣ: я вовсе не думалъ, что Соловьевъ отрицаетъ эту множественность. Напротивъ, на основаніи довольно опредѣленнаго увѣренія Соловьева ¹⁾, я полагалъ, что онъ попрежнему признаетъ и субстанціальное существованіе души, и ея личное тождество. Я настолько не сомнѣвался въ этомъ, что цѣлый рядъ моихъ возраженій противъ феноменализма Соловьева (на стр. 878—880) построилъ, исходя именно изъ этого предположенія: въ нихъ я старался показать, какъ мало согласуется признаваемая Соловьевымъ субстанціальность нашего я съ его толкованіемъ состава нашихъ внутреннихъ переживаній. Изъ всего этого внимательный читатель моей статьи могъ бы вынести непоколебимое убѣжденіе, что ея задача заключалась совсѣмъ не въ защитѣ множественности субстанцій,—въ которой я не чувствовалъ никакой нужды и которая сразу перенесла бы весь споръ въ область самыхъ основныхъ и трудныхъ проблемъ метафизики, —а только въ установленіи непосредственныхъ данныхъ нашего самосознанія, на что и направлено все содержаніе статьи даже въ тѣхъ ея частяхъ, въ которыхъ разсматриваются нѣкоторыя общія онтологическія положенія.

¹⁾ Вопросы фил. и псих. кн. 40, стр. 903.

Князь Е. Н. Трубецкой говорит¹⁾: „не трудно отвѣтить на упрекъ въ „феноменизмъ“, сдѣланный нѣкогда Л. М. Лопатинымъ Соловьеву по поводу первой главы „Теоретической философіи“. Упрекъ этотъ основанъ на недоразумѣніи и врядь ли былъ бы высказанъ, если бы Л. М. Лопатинъ разсмотрѣлъ гносеологию Соловьева въ связи съ тѣмъ метафизическимъ ученіемъ, которое было изложено послѣднимъ нѣсколько раньше, въ тѣхъ же „Вопросахъ философіи“ въ статьяхъ „Понятіе о Богѣ“ и „Идея чело-вѣчества у Августа Конта“... Для Соловьева субъектъ нашего сознанія и психической жизни есть нѣчто большее, чѣмъ феномень. Это *ипостась* или *подставка* всѣхъ явленій нашей сознательной и душевной жизни, которой, слѣдовательно, принадлежитъ сверхфеноменальное значеніе“.

Я совершенно увѣренъ, что съ моей стороны тутъ не было никакого недоразумѣнія. Въ своей статьѣ я отвѣчалъ на опредѣленный рядъ возраженій противъ защищаемыхъ мною идей. Эти возраженія были изложены Соловьевымъ въ „Первомъ началѣ теоретической философіи“. Понятно, я вынужденъ былъ считаться прежде всего именно съ этою статьею, а также съ статьею „Достовѣрность разума“, въ которой Соловьевъ значительно смягчилъ и ограничилъ свои феноменилистическіе выводы; что тѣмъ не менѣ Соловьевъ не считалъ субъекта нашего сознанія за чистый феномень, я очень хорошо зналъ и даже серьезно думалъ, что онъ попрежнему приписываетъ ему субстанціальное существованіе²⁾. Въ моей полемикѣ я ограничивался только

1) Міросоз. В. С. Соловьевъ, т. II, стр. 247—248.

2) Третья статья по „Теоретической философіи“ „Форма разумности и разумъ истины“, появилась только одновременно съ моею статьею и въ той же самой книжкѣ „Вопросы философіи и психологіи“, поэтому содержаніе ея мнѣ было незнакомо. Въ ней Соловьевъ категорически заявляетъ, что псевдофилософскія понятія мыслящихъ субстанцій, моналъ, реальныхъ единицъ сознанія и т. д.—потеряли для него существенное значеніе и представляются ему какъ *überwundener Standpunkt* (собр. соч., изд. I, т. VIII, стр. 213), что забота картезианцевъ „все о душѣ да о душѣ“ не есть забота истинно философская, что и для отвлеченной философіи имѣетъ силу слово истины: кто хочетъ сберечь душу свою, тотъ потеряетъ ее, и что

психолого-гносеологическимъ вопросомъ о составѣ нашего внутренняго опыта. Но этотъ вопросъ едва ли находить себѣ сколько нибудь опредѣленное рѣшеніе въ статьяхъ Соловьева, указанныхъ княземъ Трубецкимъ.

Такимъ образомъ спора о множественности субстанцій у меня съ Соловьевымъ не было. Между тѣмъ князь Е. Н. Трубецкой не только увѣренъ, что этотъ споръ между нами произошелъ, но и придаетъ ему большое значеніе въ качествѣ показателя совершившихся въ міросозерцаніи Соловьева радикальныхъ перемѣнъ. Поэтому онъ дѣлаетъ довольно подробную характеристику нашей предполагаемой полемики и впадаетъ поэтому поводу въ серьезные затрудненія. „Возраженія Л. М. Лопатина“, говоритъ князь

„забыть о субъективномъ центрѣ ради центра безусловнаго, и всецѣло отдаться мыслью самой истинѣ—единственно вѣрный способъ найти и для души ея настоящее мѣсто“ (тамъ же, стр. 217). Я вполне понимаю, что эти мѣста, при желаніи, легко объяснить въ смыслѣ совершеннаго отказа Соловьева отъ его прежняго убѣжденія въ субстанціальной природѣ души. Тѣмъ не менѣе значеніе этихъ мѣстъ мнѣ все-же представляется очень спорнымъ. Вѣдь Соловьевъ нигдѣ не говоритъ, что мыслящихъ субстанцій или реальныхъ единицъ сознанія вовсе не существуетъ, онъ предостерегаетъ только отъ сосредоточенія на нихъ главнаго интереса философскихъ изслѣдованій и отъ превращенія ихъ въ точку отправленія для познанія абсолютной истины. Но одинаково онъ предостерегаетъ (тамъ же, стр. 218) отъ сосредоточенія философскаго интереса на кантіанскомъ „чистомъ разумѣ“ и „формальной разумности“, хотя существованія формальной разумности въ мірѣ и нашемъ познаніи онъ никогда не отрицалъ. Какъ мнѣ кажется, мы здѣсь, всего скорѣе, встрѣчаемъ у Соловьева своеобразный типъ *методологическаго антипсихологизма*. Косвенное подтвержденіе моего толкованія мы находимъ въ раньше написанной статьѣ Соловьева „Понятіе о Богѣ“. Здѣсь онъ, доказывая, что истинное самоутвержденіе человѣческой личности заключается въ самоотданіи бытію абсолютному и въ отреченіи отъ эгоизма, влекущаго за собою для души нравственную смерть и гибель, также призываетъ къ потерѣ своей души (тамъ же, стр. 17). Но при этомъ онъ дѣлаетъ характерную оговорку: „конечно, здѣсь подлѣ этой спасительной потерей души разумѣется... не самоубійство метафизическаго существа (человѣка), а только нравственное умерщвленіе его эгоизма. Я не знаю, какъ изъ подобныхъ мѣстъ выводить, что Соловьевъ въ концѣ жизни отрицалъ безсмертіе нашего метафизическаго существа: по всему контексту ясно, что онъ допускаетъ только *нравственную смерть* и *нравственную гибель* души (см. конецъ стр. 17).

Е. Н. Трубецкой¹⁾, „предполагаютъ только два возможныхъ рѣшенія вопроса о нашемъ „я“ или личности. Оно—или субстанція или явленіе. Между тѣмъ Соловьевъ предлагаетъ *третье рѣшеніе*. Наша личность не есть ни субстанція ни явленіе: она—*ипостась* или *подставка*.... Чѣмъ отличается „ипостась“ отъ „субстанціи“? Повидимому, даже этимологически эти два слова чрезвычайно близки между собою: ибо могутъ быть переведены какъ словомъ „подставка“, такъ и словомъ „подлежащее“; зачѣмъ же Соловьеву понадобилось ихъ различеніе?.... Не забудемъ, что онъ признаетъ истину *спинозистическаго* понятія субстанціи; а это послѣднее по самому *существо* исключаетъ возможность множества субстанцій. Подъ „субстанціей“ Спиноза разумѣетъ то, что есть въ себѣ и понимается чрезъ себя, т. е. то, чего понятіе не нуждается въ понятіи другой вещи.... При такомъ опредѣленіи субстанціи, разумѣется, не можетъ быть рѣчи о субстанціяхъ сотворенныхъ. Этимъ объясняется, почему въ отношеніи къ человѣку, какъ и ко всѣмъ становящимся субъектамъ. Соловьевъ употребляетъ выраженіе „*ипостась*“.

Но, недоумѣваетъ дальше князь Е. Н. Трубецкой, „повидимому Л. М. Лопатинъ, утверждавшій множественность субстанцій, понималъ ихъ не въ спинозистическомъ смыслѣ, а разумѣлъ подъ ними существа сотворенныя, вообще такъ или иначе *зависимыя* отъ абсолютнаго“²⁾. Не могу скрыть,—меня нѣсколько изумило это „повидимому“. Неужели въ этомъ отношеніи у меня осталось что-нибудь загадочное и недоговоренное, и я представляюсь не-спинозистомъ въ моемъ понятіи о субстанціальномъ бытіи только „повидимому“? Развѣ уже въ моей первой диссертациі я не возсталъ противъ спинозистическаго понятія о субстанціи всѣми средствами, какими располагала моя критика? Развѣ въ моей второй диссертациі я не пытался положительнымъ образомъ установить такое понятіе о субстанціи, кото-

1) Міросоз. В. С. Соловьева т. II стр. 248—249.

2) Тамъ-же, стр. 249.

рое не имѣеть ничего общаго съ спинозизмомъ? Развѣ въ моихъ психологическихъ статьяхъ я не повторялъ неустанно и на всѣ лады, что понимаю терминъ „субстанція“ въ общелогическомъ значеніи *подлежащаго* психическихъ свойствъ и состояній, устраняя отъ него всякія предвзятія толкованія отдѣльныхъ метафизическихъ школъ ¹⁾? И развѣ семь лѣтъ назадъ я не высказалъ снова, въ статьѣ „Аксиомы философіи“ ²⁾, мое рѣшительное несогласіе съ картезианско-спинозистическимъ пониманіемъ субъстанціального бытія и не указалъ опять, какія печальныя послѣдствія имѣеть это пониманіе для безпристрастнаго объясненія нашей душевной жизни? ³⁾ Неужели все это—только *видимость*?

Но *повидимому* или и въ самомъ существѣ дѣла, во всякомъ случаѣ я не понималъ субстанцій въ спинозистическомъ смыслѣ. Въ виду этого, князь Е. Н. Трубецкой высказываетъ резонное сомнѣніе: „При этихъ условіяхъ можетъ возникнуть вопросъ, не основывается ли весь

¹⁾ Въ „Понятіи о душѣ по даннымъ внутренняго опыта“ (Вопр. фил. и психол., кн. 32 стр. 265) я говорю: „терминъ *субстанція* я употребляю въ самомъ общемъ и каждому доступномъ смыслѣ *подлежащаго явленій* или того, чему они принадлежатъ и что въ нихъ является“. Указавъ, что этотъ терминъ, несмотря на слившіяся съ нимъ нежелательныя ассоціаціи, затемняющія его первоначально простой смыслъ, очень трудно замѣнить какимъ-нибудь другимъ словомъ, я продолжаю: „поэтому я все-таки предпочитаю терминъ *субстанція*, хотя и стараюсь, на сколько могу, устранить отъ него всякія предвзятія толкованія старинной метафизики“.

²⁾ Тамъ-же, кн. 80.

³⁾ Въ этой статьѣ, стр. 343—346, показавъ, какимъ искаженіямъ подверглось понятіе субстанціи у картезианцевъ, *особенно у Спинозы*, и какъ прочно вошли эти искаженія въ философскую традицію, я, по поводу споровъ, вызванныхъ моими психологическими статьями (куда относится и мой споръ съ Соловьевымъ), говорю: „Мои критики не замѣчали, что я употребляю слово *субстанція* въ другомъ смыслѣ, нежели они, и не вношу въ него никакихъ картезианскихъ ограниченій. Я все время стою на той простой общелогической точкѣ зрѣнія, для которой никакое свойство немислимо безъ вещи, дѣйствіе невозможно безъ дѣятельной силы, явленіе есть абсурдъ безъ выражающейся въ немъ реальной сущности. Поэтому для меня субстанція и ея акты и состоянія суть понятія соотнесительныя въ самомъ строгомъ значеніи слова: они не только не мыслятся врозь, но и не существуютъ врозь... Логически и реально онѣ (т.-е. субстанція и ея жизнь и дѣятельность) содержатся другъ въ другѣ, такъ что, воспринимая одно, мы тѣмъ самымъ воспринимаемъ другое“ (346).

споръ на чисто-словесномъ различіи въ употребленіи философскихъ терминовъ? Чѣмъ отличаются ипостаси Соловьева отъ субстанцій Л. М. Лопатина¹⁾? И вотъ тутъ князь Е. Н. Трубецкой совершаетъ неожиданный и смѣлый шагъ: за полнымъ отсутствіемъ пригодныхъ матеріаловъ для изображенія предполагаемаго спора о множественности субстанцій въ статьяхъ Соловьева или моихъ, онъ выдвигаетъ шуточное стихотвореніе Соловьева, написанное имъ въ письмѣ къ покойному Н. Я. Гроту, въ которомъ онъ добродушно высмѣиваетъ мое ученіе о субстанціяхъ и дѣлаетъ ко мнѣ юмористическое обращеніе. Такъ какъ это стихотвореніе играетъ въ разсужденіяхъ князя Е. Н. Трубецкого очень большую роль, и онъ не только усматриваетъ въ немъ яркое выраженіе измѣнившихся взглядовъ Соловьева, но и пользуется имъ, какъ главнымъ источникомъ для характеристики моихъ философскихъ воззрѣній, я приведу его здѣсь:

Невронтъ финляндскій, страждущій *невритомъ*,
Привѣтъ свой шлетъ московскому неврону!
Все бытіе земное—что *ни ври тамъ*—
Все въ рѣку брошено (въ рѣку времени)—*не въ Рону!*
Панта срѣі

.....

И съ каждымъ годомъ, подбавляя ходу,
Рѣка времени несетъ все быстрѣй,
И чужа издали и море, и свободу,
Я говорю спокойно: панта рэй!
Но мнѣ грозитъ Левонтъ неустрашимый,—
Субстанцій динамическихъ мѣшокъ
Свезти къ рѣкѣ и массою незримой
Вдругъ запрудить весь Гераклитовъ токъ.
Левонтъ, Левонтъ! Оставь свою затѣю
И не шути съ водою и огнемъ..
Субстанцій нѣтъ! Прогналъ ихъ Гегель въ шею,
Но и безъ нихъ мы славно заживемъ²⁾.

1) Міросозерцаніе В. С. Соловьева, т. II, стр. 249.

2) Письма В. С. Соловьева, III, стр. 213.

Вопросы философіи, кн. 123.

По мнѣнію князя Трубецкого, въ этомъ стихотвореніи открывается весь смыслъ нашего спора съ Соловьевымъ. „Различіе „ипостасей“ Соловьева отъ субстанцій Л. М. Лопатина“, говоритъ онъ, „заключается именно въ томъ, что ими Гераклитова тока запрудить нельзя. Субстанція, хотя бы и не абсолютная, а сотворенная, есть во всякомъ случаѣ сверхвременное, вѣчное *бытіе*, обладающее неизмѣннымъ, постояннымъ содержаніемъ, которое ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть унесено „рѣкой время“. Становящимся „ипостасямъ“, наоборотъ, недостаетъ какъ разъ этого признака постоянства и неизмѣнности законченнаго въ себѣ *бытія* сверхъ времени“ ¹⁾. Князь Е. Н. Трубецкой поэтому думаетъ, что въ рассматриваемомъ стихотвореніи Соловьевъ отказывается отъ прежняго своего ученія о вѣчныхъ монадахъ-субстанціяхъ или о неизмѣнныхъ умопостигаемыхъ существахъ, особыхъ у cadaго творения и въ частности у cadaго человѣка. Князь Е. Н. Трубецкой полагаетъ, что это ученіе и вытекающее изъ него ученіе о предвѣчномъ существованіи душъ „есть то самое воззрѣніе, которое Соловьевъ въ 1896 году высмѣиваетъ, какъ „мѣшокъ динамическихъ субстанцій“ Л. М. Лопатина. Содержаніе этого „мѣшка“ не могло не быть ему извѣстнымъ“ ²⁾. Этимъ для князя Трубецкого дѣло окончательно рѣшается: онъ безповоротно сливаетъ и отождествляетъ мое ученіе о „динамическихъ субстанціяхъ“ съ Соловьевскимъ ученіемъ объ идеяхъ-монадахъ; осужденіе Соловьевымъ перваго, въ его глазахъ, обозначаетъ отреченіе отъ втораго; всякое проявленіе близости Соловьева къ его прежнимъ взглядамъ въ статьяхъ послѣдняго періода его жизни представляется ему явнымъ противорѣчіемъ съ его „полемикой“ (?) противъ моего „мѣшка динамическихъ субстанцій“ ³⁾. Съ другой стороны, всѣ свойства и опредѣленія Соловьевскихъ идей-монадъ князь Трубецкой, не колеблясь, переноситъ на мои

¹⁾ Мірос. В. С. Соловьева, т. II, стр. 250.

²⁾ Тамъ-же, стр. 254, 252.

³⁾ Тамъ-же, стр. 271, 273.

„динамическія субстанціи“ и во всякомъ случаѣ не дѣлаетъ ни малѣйшихъ попытокъ ихъ отдѣлить однѣ отъ другихъ. Онъ утверждаетъ, что субстанція, даже и сотворенная, есть сверхвременное, вѣчное бытіе, обладающее неизмѣннымъ, постояннымъ содержаніемъ ¹⁾; что еслибы человѣческая личность была субстанціей, она была бы законченной въ себѣ ²⁾; что понятіе отъ вѣка данной субстанціи человѣческаго существа предполагаетъ „безусловное совершенство человѣческой личности какъ фактъ совершившійся въ безконечномъ прошломъ“, и что поэтому для субстанціальной души нравственная задача превращается въ ничто, а вся жизнь во времени становится бессмыслицей ³⁾; что если душа имѣетъ субстанціальную природу, то она отъ вѣка соединена неразрывными узами съ Божествомъ, и тогда паденіе ея, а, стало быть, и спасеніе,—одна пустая видимость ⁴⁾; что когда Соловьевъ отвергнулъ мой „мѣшокъ динамическихъ субстанцій“, онъ непослѣдовательно вынулъ изъ мѣшка и сохранилъ субстанціально единое вѣчное человечество и тѣмъ свелъ на нѣтъ всю ту метафизическую свободу личности, „которая мелькнула было въ понятіи *ипостаси*“ ⁵⁾; что при этомъ лишается смысла полемика Соловьева противъ моихъ „динамическихъ субстанцій“ ⁶⁾; что Соловьевъ не довелъ до конца ряда мыслей, „который заключается въ отрицаніи динамическихъ субстанцій“ ⁷⁾; что „если бы умопостигаемый характеръ чловѣка былъ субстанціей, все его бытіе во времени было бы тѣмъ самымъ предопредѣлено какъ необходимое явленіе этой субстанціи“, ибо „субстанція есть отъ вѣка законченное, *сверхвременное бытіе*“ ⁸⁾ и т. д.

1) Тамъ-же, стр. 250.

2) Стр. 255.

3) Тамъ-же.

4) Стр. 256.

5) Стр. 271. По этому поводу рѣшаюсь спросить князя Е. Н. Трубецкого: гдѣ и когда я училъ о субстанціально-единомъ и вѣчномъ человечествѣ?

6) Стр. 273.

7) Тамъ-же.

8) Стр. 285.

Указанные въ сейчасъ приведенныхъ цитатахъ общіе признаки субстанціального бытія заимствованы княземъ Е. Н. Трубецкимъ у Соловьева,—повидимому, главнымъ образомъ изъ его „чтеній о Богочеловѣчествѣ“¹⁾,—но они съ полною увѣренностью вложены имъ и въ мое ученіе о субстанціяхъ. Въ одномъ только пунктѣ князь Е. Н. Трубецкой призналъ рѣшительное отличіе моихъ взглядовъ отъ воззрѣній Соловьева, и это былъ одинъ изъ немногихъ слуаевъ, когда онъ сослался на мои произведенія и даже сдѣлалъ довольно длинную и притомъ сочувственную выписку изъ моей статьи²⁾. Этотъ пунктъ касается моего ученія объ имманентности всякой субстанціи своимъ явленіямъ, или *принципа соотносительности субстанцій и явленій*. Однако принципіальное отождествленіе моего понятія о субстанціальномъ бытіи съ Соловьевскимъ воззрѣніемъ на субстанціи, какъ сущности вѣчныя, неизмѣнныя и разъ навсегда законченныя, и здѣсь сдѣлало свое дѣло: совершенно неожиданно для меня князь Трубецкой заявляетъ, что изъ моего понятія о душевной субстанціи съ необходимостью слѣдуетъ, что „зло въ его двоякой формѣ грѣха и смерти составляетъ опредѣленіе самой сверхвременной субстанціи челоуѣка, ея вѣчное свойство“³⁾. Все мое ученіе онъ считаетъ лишь „увѣковѣченіемъ грѣха и смерти“⁴⁾.

Я не буду долго останавливаться на томъ, что обращать коротенькое юмористическое стихотвореніе въ частномъ письмѣ въ цѣлую „полемику“ по весьма важному философскому вопросу, притомъ знаменующую радикальный поворотъ во взглядахъ Соловьева, есть довольно эксцентрической приѣмъ философской критики. Но мнѣ кажется, что если князь Е. Н. Трубецкой придаетъ этому стихотворенію такую важность, ему слѣдовало сдѣлать все, чтобы установить его настоящій смыслъ. При его лаконичности, оно не-

1) Стр. 259.

2) Стр. 256.

3) Стр. 257.

4) Тамъ-же.

избѣжно является недоговореннымъ, и князь Трубецкой, конечно, долженъ былъ воспользоваться всякими указаніями, облегчающими усвоеніе его содержанія. И вотъ меня нѣсколько удивило, почему онъ обратилъ такъ мало вниманія на относящееся къ этому стихотворенію подстрочное примѣчаніе К. Я. Грота (см. „Письма В. С. Соловьева“, томъ III, стр. 213): въ немъ К. Я. Гротъ дѣлаетъ весьма правдоподобную и хорошо обоснованную догадку, что разсматриваемое стихотвореніе находитъ себѣ объясненіе въ напечатанномъ въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ (кн. 34, 1896 г.) изложеніи преній по моему реферату: „Понятіе о душѣ по даннымъ внутренняго опыта“, въ Московскомъ Психологическомъ Обществѣ. Почему князь Е. Н. Трубецкой, повидимому, совсѣмъ не заглянулъ въ эти пренія? Вѣдь тогда бы онъ убѣдился, что смыслъ стихотворенія сложнѣе и тоньше, чѣмъ онъ думаетъ, и что во всякомъ случаѣ, едва ли въ немъ содержится какой-либо отказъ Соловьева отъ *своихъ* воззрѣній какой бы то ни было эпохи.

Я остановлюсь въ указанномъ отчетѣ о преніяхъ лишь на той его части, которая имѣетъ прямое отношеніе къ содержанію стихотворенія Соловьева. Покойный П. А. Каленовъ (талантливый защитникъ своеобразнаго скептицизма въ философіи, въ виду несовмѣстимости человѣческихъ сужденій съ закономъ тожества)¹⁾ мнѣ сказалъ: „Вы стремитесь обосновать и утвердить понятіе имманентной психической субстанціи, видя въ немъ чрезвычайно плодотворный принципъ, объясняющій психическіе феномены... Я съ вами рѣшительно не согласенъ... Всякое толкованіе, всякое объясненіе не только не уничтожаетъ логическихъ противорѣчій, но и прямо основывается на нихъ, потому что объясненіе вообще имѣетъ своимъ базисомъ трансцендентальное противорѣчіе, отъ котораго мы фатальнымъ образомъ не можемъ освободиться. (У васъ объясненіе основано на идеѣ неизмѣнной сущности из-

¹⁾ См. его статьи: „Вопр. Фил. и Пспх.“, кн. 18, 22 и 27.

мѣняющихся явленій, а въ этой идеѣ коренится противорѣчіе“¹⁾.

На это я ему отвѣтилъ: „Вы подымаете старый споръ о человѣческомъ познаніи“²⁾. Вы увѣрены, что всѣ положенія мысли представляютъ собой логическое противорѣчіе. Естественно, что съ такой точки зрѣнія всякая теорія гибнетъ. Вы указываете, что въ самомъ понятіи субстанціи есть противорѣчіе—неизмѣнный субстратъ измѣнчивыхъ явленій. Но вы были бы правы только въ томъ случаѣ, если бы я признавалъ за субстанціей абсолютную неизмѣнность; на самомъ дѣлѣ, однако, такая неизмѣнность есть лишь логическая иллюзія, и я нигдѣ не настаиваю на ней. Вы становитесь на элейскую почву, утверждая, что реальность въ неизмѣнномъ; я же защищаю скорѣе Гераклита съ его многообразіемъ дѣйствій, съ его принципомъ измѣнчивости, какъ признака реальности. По-моему, понятіе субстанціи совпадаетъ съ понятіемъ дѣятельной силы; въ дѣятельности, въ измѣненіи заключается природа силы“.³⁾

Я спрошу князя Трубецкого: неужели Соловьевъ могъ смѣшать такое понятіе о субстанціяхъ съ своимъ понятіемъ объ идеяхъ-монадахъ? И съ другой стороны, не ясно ли, что образъ „Гераклитова тока“ въ его стихотвореніи такъ или иначе былъ навѣянъ моею ссылкой на Гераклита? А если онъ имѣлъ въ виду эту ссылку, едва ли онъ могъ совсѣмъ забыть, въ какомъ контекстѣ она была мною сдѣлана. Поэтому наименѣе вѣроятно предположеніе, что подъ моимъ „мѣшкомъ динамическихъ субстанцій“ Соловьевъ разумѣлъ совокупность вѣчныхъ сущностей, обладающихъ неизмѣннымъ, постояннымъ, разъ навсегда законченнымъ содержаніемъ, какъ его объясняетъ князь Трубецкой: содержаніе моего „мѣшка“, въ самомъ дѣлѣ, „не могло не быть ему извѣстнымъ“,—и не только изъ сейчасъ приве-

¹⁾ Вопр. фил. и псих., кв. 34, стр. 514.

²⁾ Намекъ на пренія, происходившія на предшествующихъ засѣданіяхъ Общества.

³⁾ Тамъ же, стр. 514—515.

деннаго отчета о преніяхъ, но и изъ моихъ сочиненій, и изъ устныхъ бесѣдъ со мною. Смыслъ стихотворенія нѣсколько иной. Лично я понимаю его такъ, что Соловьевъ былъ возмущенъ моею попыткой смягчить Гераклитовъ принципъ „всеобщаго теченія“, превративъ его во внутренній законъ и въ форму взаимныхъ отношеній развивающихся въ себѣ субстанціальныхъ силъ: такое ограниченіе не могло не показаться ему непозволительной *запрудой* „Гераклитова тока“. Главное возраженіе Соловьева заключается въ мысли, что „бытіе *земное все* брошено въ рѣку временъ“. На болѣе отвлеченномъ языкѣ это значить: въ чувственномъ, феноменальномъ мірѣ *нѣтъ никакихъ субстанцій*,—ни измѣнчивыхъ и развивающихся, ни неизмѣнныхъ и въ себѣ законченныхъ,—въ немъ даны только явленія. Сказалъ ли этимъ Соловьевъ что-нибудь новое, чего никогда не говорилъ раньше? Мнѣ представляется, что утверждать это нѣтъ никакихъ основаній. Князю Е. Н. Трубецкому хорошо извѣстно то классическое мѣсто въ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ“¹⁾, въ которомъ Соловьевъ подробно доказываетъ, что ни въ физическомъ, ни въ *психическомъ*²⁾ опытѣ мы не находимъ реального единства своей индивидуальности да и никакихъ другихъ субстанціальныхъ единицъ, а имѣемъ лишь текучія и все новыя группы мимолетныхъ явленій. Скажетъ ли князь Трубецкой, что въ разбираемомъ стихотвореніи выражается отрицаніе самаго существованія какихъ-либо отдѣльныхъ субстанцій? Но изъ чего же это видно? Изъ словъ: „субстанцій нѣтъ, прогналъ ихъ Гегель въ шею?“ Но если ихъ понимать буквально, то выйдетъ, что и Божественной субстанціи нѣтъ, а князь Трубецкой самъ настаиваетъ, что Соловьевъ ее признавалъ,—вообще можно ли требовать отъ юмористическаго стихотворенія полной точности формулъ? Вѣдь и Гегель изгонялъ самостоятельныя субстанціи только изъ эмпи-

¹⁾ Собр. сочиненій, т. III, изд. 2, стр. 122—127.

²⁾ При чемъ у него уже намѣчены всѣ тѣ доводы, которые были только повторены и развиты въ „Первомъ началѣ теоретической философіи“.

рическаго міра, а въ области умопостигаемой субстанція оказывается у него вполнѣ закономѣрною логическою категоріей, хотя и не покрывающею внутренней сути абсолютнаго духа. Что дѣло тутъ идетъ о субстанціяхъ, имманентныхъ чувственному опыту, ясно изъ угрозъ, которыя обращаетъ ко мнѣ Соловьевъ: вѣдь только для такихъ субстанцій можетъ быть страшнымъ „шутить съ водою и огнемъ“. Между тѣмъ въ „Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ“ отрицаніе субстанціального содержанія въ нашемъ опытѣ не только не является поводомъ къ отверженію, а, напротивъ, составляетъ рѣшающій мотивъ для признанія индивидуальныхъ субстанцій, т.-е. монадь-идей, въ умопостигаемомъ мірѣ ¹⁾. Какое основаніе думать, что въ разсуждаемомъ стихотвореніи вопросъ поставленъ иначе? Напротивъ, образъ сулящаго свободу моря, къ которому „рѣка времени несется все быстрѣй“, не представляетъ ли довольно прозрачнаго намека на свободное царство вѣчныхъ умопостигаемыхъ существъ, въ которомъ каждое изъ нихъ обладаетъ высшею реальностью?

Такое толкованіе стихотворенія я считаю единственно вѣроятнымъ: Соловьевъ вовсе не отождествлялъ моихъ „динамическихъ субстанцій“ съ своими идеями-монадами, а, наоборотъ, противопоставлялъ ихъ другъ другу; въ его стихотвореніи не заключается отказа отъ его старой монадологии,—напротивъ, устраняя *имманентное* объясненіе субстанціального бытія, онъ косвенно оправдывалъ его трансцендентное объясненіе. Князь Е. Н. Трубецкой такъ увлекся своей теоріей ипостасей, что не замѣчаетъ, что она сплошь является лишь *дополненіемъ* къ Соловьеву, а никакъ не изложеніемъ его дѣйствительныхъ выводовъ. Ни въ одной статьѣ Соловьева не встрѣчается ученія объ ипостасяхъ, какъ сверхфеноменальныхъ, но не сверхвременныхъ сущностяхъ, уносимыхъ „Гераклитовымъ токомъ“ и погибающихъ въ немъ. Терминъ *ипостась*, въ примѣненіи

¹⁾ См. тамъ же.

къ человѣческой душѣ, Соловьевъ употребляетъ только въ одномъ мѣстѣ статьи „Понятіе о Богѣ“¹⁾, всего скорѣе просто какъ греческій синонимъ термина *субстанція*, такъ какъ послѣдній по самой задачѣ статьи—дать имманентное изложеніе и относительное оправданіе возрѣній Спинозы,—берется въ ней лишь въ спинозистическомъ значеніи абсолютной основы вещей. Однако и въ этомъ единственномъ мѣстѣ не только ничего не говорится о метафизическомъ уничтоженіи ипостасей, а, какъ мы уже знаемъ, утверждается прямо противоположное,—что для ипостасей возможна лишь нравственная смерть.

Я не стану впрочемъ отрицать, что обсуждаемое стихотвореніе можно, пожалуй, растолковать и иначе. Можно, если угодно, предположить, что мы имѣемъ въ немъ карикатурную пародію, въ которой авторъ преднамѣренно сгустилъ краски и въ интересахъ наглядности подмѣнилъ мое понятіе о конечныхъ субстанціяхъ болѣе популярнымъ представленіемъ о нихъ, въ духѣ неизмѣнныхъ реалій Гербарта. Необходимости въ такомъ допущеніи нѣтъ, но оно, конечно, возможно. Но если бъ даже такое объясненіе было вполне вѣрнымъ, какой бы выводъ былъ изъ этого единственно умѣстнымъ? Только тотъ, что при характеристикѣ, а тѣмъ болѣе опроверженіи чужихъ философскихъ взглядовъ, нужно обращаться къ сочиненіямъ, ихъ излагающимъ, а не къ стихотвореніямъ, ихъ вышучивающимъ. Князь Е. Н. Трубецкой не послѣдовалъ этому самоочевидному правилу: при оцѣнкѣ моего ученія онъ не разстается съ „мѣшкомъ динамическихъ субстанцій“, и изъ этого, хотя и яркаго, но все же едва ли точнаго, въ логическомъ отношеніи, образа строить сложный рядъ весьма тонкихъ заключеній и догадокъ о моихъ истинныхъ мнѣніяхъ.

Нельзя не пожалѣть, что князь Трубецкой прибѣгнулъ къ такому, во всякомъ случаѣ рискованному, методу. Было

1) Собр. сочин., т. VIII, изд. 1, стр. 17.

бы, конечно, гораздо лучше, если бы онъ постарался вспомнить содержаніе моихъ сочиненій или, хотя бы поверхностно пересмотрѣлъ ихъ. Мнѣ кажется, тогда онъ убѣдился бы, что ему совсѣмъ нѣтъ нужды осложнять планъ своего обширнаго труда критическимъ разборомъ моихъ мнѣній: онъ ясно увидѣлъ бы, что Соловьевъ *не могъ*, опровергая мое ученіе о субстанціяхъ, тѣмъ самымъ опровергать свое собственное возрѣніе на нихъ, и по той простой причинѣ, что въ этомъ вопросѣ мы *всегда* держались не только различныхъ, но во многомъ даже противоположныхъ взглядовъ. Даже въ самыхъ общихъ чертахъ освѣживъ въ памяти мои выводы, князь Трубецкой понялъ бы, что его критика ученія о сотворенныхъ конечныхъ субстанціяхъ, которую онъ приписываетъ и Соловьеву, при чемъ полагаетъ, что она и у него была направлена именно противъ меня, не имѣетъ къ этимъ выводамъ никакого отношенія.

Подразумѣвая мои „динамическія субстанціи“, которыми я покушался запрудить „рѣку время“, князь Трубецкой, какъ мы уже знаемъ ¹⁾, настаиваетъ, что сотворенныя субстанціи имѣютъ бытіе сверхвременное и поэтому вѣчное, обладающее содержаніемъ постояннымъ и неизмѣннымъ; что онѣ закончены въ себѣ и совершенны; что человѣческая душа, какъ субстанція, также должна быть совершенной и соединяется съ Божествомъ неразрывными узами; что душа, если она субстанція, въ своемъ бытіи во времени, есть необходимое явленіе своей неизмѣнной и отъ вѣка законченной сущности безъ всякаго проблеска моральной свободы; что въ виду законченности, неизмѣнности и вѣчности душевной субстанціи и въ виду устанавливаемого мною принципа имманентности субстанціи своимъ явленіямъ, для меня зло, въ двойной формѣ грѣха и смерти, составляетъ вѣчное свойство человѣческой души и т. д.

Все это излагается съ такимъ видомъ, что читатель, не-

¹⁾ См. выше стр. 511—512 этой статьи.

знакомый съ моими произведеніями, долженъ вынести непоколебимое убѣжденіе, что всѣ эти странности частью представляютъ мои собственные утвержденія, частью являются естественными логическими послѣдствіями изъ приписанныхъ мною конечнымъ субстанціямъ свойствъ. Но какъ же не замѣтилъ князь Трубецкой, что я указываемыхъ имъ свойствъ конечнымъ субстанціямъ *совсѣмъ не приписываю*, и что все содержаніе моего ученія въ этой области заключается въ радикальномъ пересмотрѣ обычныхъ представлений о субстанціальномъ бытіи? Я не считаю возможнымъ или даже нужнымъ пересказывать сейчасъ мои воззрѣнія въ этомъ важнѣйшемъ пунктѣ умозрительной онтологіи во всей полнотѣ ихъ внутренней мотивировки, поэтому я лишь укажу, въ самомъ общемъ и краткомъ видѣ, тѣ положенія, которыя я защищаю уже много лѣтъ и которыя дѣлаютъ совершенно непримѣнимыми обвиненія князя Трубецкого къ моимъ дѣйствительнымъ взглядамъ.

Прежде всего, *сверхвременность* и *вѣчность* (въ смыслѣ абсолютной непричастности какимъ-либо временнымъ отношеніямъ и неизмѣнной законченности и завершенности въ содержаніи бытія) для меня не совпадаютъ между собою. Я категорически настаиваю на сверхвременности всего субстанціального, но потому, что для меня самое время есть лишь продуктъ и форма взаимодействія конечныхъ субстанцій, при которомъ дѣятельность каждой отдѣльной субстанціи встрѣчаетъ невольное препятствіе въ дѣятельности другихъ и поэтому осуществляется не сразу, а только постепенно,—въ послѣдовательномъ рядѣ неограниченно многихъ моментовъ реализаціи. Отсюда получается общее опредѣленіе времени: „время есть аналитически необходимая форма дѣятельности каждой конечной субстанціи и взаимодействия такихъ субстанцій между собою“ ¹⁾. Поэтому отдѣльныя субстанціи никогда не имѣютъ бытія *законченнаго*: ихъ бытіе всегда осуществляется, но никогда не бываетъ

¹⁾ Положит. задачи фил., ч. II, стр. 308.

осуществлено и исчерпано во всей полнотѣ того, что въ немъ заложено, пока онѣ сохраняютъ свою индивидуальную ограниченность. Вѣчное бытіе принадлежитъ только Богу. „Нѣтъ жизни *безвременной*, но всякая жизнь или во всемъ своемъ содержаніи *сверхвременна* (такова жизнь только абсолютнаго Божества) или *совершается во времени*. *Вѣчности* Бога противостоитъ *безконечная длительность* сотворенныхъ субстанцій“ ¹⁾. „Міръ состоитъ изъ сверхпространственныхъ и сверхвременныхъ центровъ бытія, которые находятся въ живомъ, непрерывномъ взаимодействіи: пространство и время только необходимыя формы этой никогда не прекращающейся взаимной связи существъ“ ²⁾.

Поэтому, далѣе, я всегда отвергалъ внутреннюю *неизмѣнность* конечныхъ субстанцій. Абсолютно безвременныя, никакими процессами жизни никакъ не задѣваемая умопостигаемая существа, неподвижно равныя сами себѣ во всѣхъ отношеніяхъ, всегда мнѣ представлялись совершенно безплодными фикціями разсудка. Я старался показать, что понятіе *субстанціи* и понятіе *силы* во внутренней полнотѣ ея моментовъ обозначаютъ одно и то-же. Субстанція есть „дѣятельная сила во внутренней цѣлостности ея конкретнаго бытія, которая въ своихъ частныхъ дѣйствіяхъ не исчерпывается и не истощается, но утверждаетъ себя въ нихъ, какъ реально единую мощь многообразныхъ проявленій и качествъ“ ³⁾. Понятіе силы есть всеобъемлющее и предѣльное данное и нашего непосредственнаго переживанія, и нашего отвлеченнаго пониманія. Лишь его помощью мы можемъ прилагать къ познаваемымъ вещамъ самый основной законъ мышленія,—законъ тождества,—не формально-разсудочно, а діалектически: черезъ понятія силы и дѣятельнаго процесса мы научаемся „неизбѣжной совмѣстимости между единствомъ бытія и многообразіемъ его проявленій; міръ въ томъ, что онъ имѣетъ наиболѣе реальнаго,

¹⁾ Тамъ же, стр. 308—309.

²⁾ Стр. 309.

³⁾ Тамъ-же, стр. 219—220.

перестаетъ быть для мысли сплошною загадкою“ 1). „Въ этомъ понятіи самоочевидно совмѣщаются и единство бытія и внутренней переходъ моментовъ проявленія; сила неотдѣлима отъ своей реализаціи, — усиліе и дѣйствіе по своей природѣ соотнositельны, — они другъ друга не исключаютъ, а взаимно включаютъ“ 2). „Понятіе силы, по самому существу своему, предполагаетъ переходъ мощи въ актъ; только этимъ переходомъ и устанавливается бытіе силы; а это значитъ, что понятіе силы неотдѣлимо отъ представленія о смѣнѣ внутреннихъ моментовъ ея реализаціи: сила до тѣхъ поръ остается сама собою, пока такая смѣна въ ней совершается“ 3). Поэтому существованіе внутренне измѣнчивыхъ, развивающихся силъ или субстанцій „непосредственно понятно для нашего ума“. „Проблему для мысли скорѣе составляетъ бытіе силъ внутренне неподвижныхъ и неизмѣнныхъ, и она разрѣшается, повидимому, лишь въ предположеніи актовъ *сверхвременныхъ*, совершаемыхъ однажды навсегда, которыми впервые условливается всякое временное существованіе, но которые сами, въ своемъ внутреннемъ бытіи, различіямъ времени не подлежатъ“ 4). Конечныя субстанціи, являющіяся пассивными носительницами вѣковѣчныхъ актовъ сверхприродной основы, — таковы, напр., вещественные атомы въ ихъ отношеніи къ физическимъ законамъ, — не суть еще субстанціи въ полномъ значеніи этого понятія: это лишь страдательные посредники или даже условные пункты средоточія высшихъ дѣйствій. Напротивъ, „силою, въ строгомъ смыслѣ слова, можно называть лишь то, что есть самобытный источникъ своихъ данныхъ дѣйствій, потенція своей энергіи. Но если такъ, она должна быть рождающею мощью и способовъ своей реализаціи; она должна сама себѣ ставить законъ своихъ проявленій, слѣдовательно, въ этомъ моментѣ самоопредѣленія, быть

1) Тамъ-же, стр. 192.

2) Тамъ-же, стр. 200.

3) Тамъ-же, стр. 206.

4) Тамъ-же.

независимою, *свободною* отъ этого закона, не подчиненною ему заранѣе. Такова внутренняя логика понятія силы“¹⁾. А изъ этого ясно вытекаетъ, что настоящими субстанціями въ мірѣ конечныхъ тварей являются субстанціи внутренне измѣнчивыя, развивающіяся, въ себѣ растущія, въ которыхъ дѣйствительно присутствуютъ самоопредѣленіе и творчество. Таковы всѣ духовныя существа вообще, — такова, въ частности, душа человѣка.

„Гдѣ бы духъ ни вѣялъ, въ какихъ бы элементарныхъ формахъ ни выражалась его дѣятельность, — въ простомъ ощущеніи, въ первоначальныхъ актахъ сознанія, въ цѣлесообразномъ воздѣйствіи на теченіе внѣшнихъ событій, — вездѣ мы видимъ присутствіе творчества, какъ непрерывнаго созиданія новаго, какъ реального раскрытія духовныхъ силъ, прежде неявленныхъ. Это одинаково можно наблюдать и на самыхъ сложныхъ дѣйствіяхъ человѣка, и на едва замѣтныхъ проблескахъ сознанія у низшихъ животныхъ“²⁾. Въ *творческой причинности* заключается главная черта отличія всей области духовныхъ явленій отъ физической природы, съ механическими связями и отношеніями ея элементовъ. „Механическое вещество внутренне всегда неизмѣнно, передвиженія его частицъ ничего въ немъ не прибавляютъ и не убавляютъ; напротивъ, душа непрерывно мѣняется, коренной признакъ ея существованія — развитіе, расширение, всестороннее разростаніе жизни. Такою она является для своего внутренняго самочувствія; такую же представляется и въ своемъ внѣшнемъ преобразующемъ дѣйствіи на природу“³⁾. Это и значить, что духъ есть субстанція, „т.-е. самостоятельный источникъ нѣкоторой своеобразной жизни“⁴⁾. „Духъ есть подлинная субстанція, даже субстанція коренная, потому что творчество должно предшествовать уста-

1) Тамъ-же, стр. 207.

2) „Теоретическія основы сознательной нравственной жизни“ (Вопр. фил. и псих., кн. 5, стр. 47—48).

3) Тамъ-же, стр. 61—62.

4) Тамъ-же, стр. 79.

новленію чисто-механическихъ отношеній“¹⁾: „движеніе, элементарный составъ тѣлъ, ихъ протяженность и нахождение въ одномъ пространствѣ—все это должно быть дано предшествующимъ творческимъ процессомъ, для того, чтобы къ нимъ могли получить приложеніе какіе бы то ни было законы механики. *Исходная, первоначальная причинность есть творческая*; всякая другая есть вторичная и производная“²⁾. Однако субстанціальное бытіе принадлежитъ не только всемірному духу съ его *абсолютнымъ творчествомъ*³⁾; и каждое сотворенное сознающее себя существо, а, стало быть, и душа человѣка, также есть субстанція: „сознаніе и творчество нераздѣльны между собою, потому что всякое проявленіе сознанія есть по существу актъ творческой. Личное сознаніе безъ личнаго творчества есть понятіе, которое само себѣ противорѣчитъ“⁴⁾.

А въ этомъ лежитъ ключъ къ рѣшенію вопроса о нравственной свободѣ людей. „Вѣдь если все, что въ душѣ совершается, есть продуктъ ея творческой силы, такимъ продуктомъ должны являться и нравственныя дѣйствія человѣка: въ нихъ долженъ заключаться моментъ дѣйствительнаго почина и самоопредѣленія, они принадлежатъ человѣку, его воля—ихъ подлинный источникъ, а, стало-быть, онъ отвѣтственъ за нихъ“⁵⁾. Конечно, не все одушевленное свободно въ моральномъ смыслѣ, однако нравственная свобода сама собой является въ духовныхъ существахъ, въ которыхъ даны *разумъ и самообладаніе*. „Когда мы душевно здоровы, то ни одна страсть не владѣетъ нами настолько, чтобы мы совсѣмъ не могли надъ ней возвыситься, не могли противопоставить ей другихъ побужденій, иногда непосредственно даже гораздо слабѣйшихъ, но за которыя стоятъ санкція нашего разума и предписанія нашего иде-

1) Тамъ-же.

2) Тамъ-же, стр. 64.

3) Положит. зад. фил., ч. II, стр. 268.

4) Теорет. основы созн. нрав. жизни, стр. 79, 80.

5) Тамъ же, стр. 48.

ала“. 1) „Наши прирожденные стремленія, въ своемъ первоначальномъ видѣ, не поднимаются надъ уровнемъ безотчетныхъ и шаткихъ влеченій и склонностей. Только усиліями нашей воли они получаютъ опредѣленность и сознательность. Въ этомъ состоитъ свобода всѣхъ существъ съ сложною духовною организаціей.. Въ человѣческой душѣ заключены безконечныя потенціи добра и зла, и отъ творчества нашей воли зависитъ, какая изъ нихъ всецѣло овладѣетъ нами. Когда выборъ между ними совершился,—или добрая или злая жизнь дѣлаются для человѣка неизбѣжными. Но эта неизбѣжность не есть роковой законъ, непобѣдимый абсолютно. Глубокое оправданіе предписаній нашей совѣсти лежитъ въ возможности для насъ *нравственныхъ переворотовъ*, кореннымъ образомъ переставляющихъ движущія силы нашей дѣятельности. Въ этомъ состоитъ *нравственная, собственно человѣческая свобода личности*“. 2)

„Человѣкъ никогда не измѣняетъ своему характеру, поскольку онъ данъ,—въ этомъ безспорная психологическая истина,—но внутреннею творческою работою онъ можетъ въ себѣ измѣнить самый характеръ“. 3) „Душа человѣка стоитъ между двумя мірами, которые влекутъ ее къ себѣ съ одинаковою силою.. Одинъ міръ—божественный и свѣтлый, міръ духовной чистоты, правды и внутренней свободы; другой—міръ мрака, стихійнаго безсмыслія и рабства, насильственной разобщенности, лжи и злобы. О различіи этихъ двухъ міровъ проповѣдывали всѣ религіи.... Отъ свободы человѣка зависитъ, къ какому міру онъ примкнетъ, какой внѣдритъ въ себя и сольетъ съ своимъ существомъ“. 4)

Таковы мои философскіе взгляды. Я совершенно понимаю, что князь Е. Н. Трубецкой можетъ не соглашаться съ ними и опровергать ихъ; однако тогда ему слѣдуетъ обратиться къ ихъ настоящему содержанію, взять ихъ та-

1) Тамъ же, стр. 49.

2) Полож. зад. фил., ч. II, стр. 349—350.

3) Тамъ же, стр. 372.

4) Тамъ же, стр. 369.

кими, каковы они есть, а также критически разсмотрѣть тѣ предпосылки, на которыхъ они обоснованы, но едва ли онъ имѣлъ право выставить въ качествѣ критеріевъ моего міросозерцанія идеи, мнѣ чуждыя, и давать имъ такую видимость, будто я ихъ раздѣляю. Тѣмъ болѣе, что, какъ я уже говорилъ, въ разборѣ моего ученія князю Трубецкому не было никакой нужды: Соловьевъ, возражая мнѣ, вовсе не произносилъ въ моемъ лицѣ суда надъ своими прежними убѣжденіями. Философскія разногласія между нами начались очень рано,—задолго до предполагаемаго княземъ Трубецкимъ переворота въ міросозерцаніи Соловьева. Они по преимуществу касались пониманія умпостигаемаго существа человѣка и связанной съ нимъ проблемы о свободѣ воли. Еще въ 1889 мы имѣли съ Соловьевымъ публичный споръ во время преній въ Московскомъ Психологическомъ обществѣ о моемъ рефератѣ „Вопросъ о свободѣ воли“, въ которомъ Соловьевъ горячо возставалъ противъ моей теоріи творческой причинности. Главныя его возраженія я изложилъ въ первыхъ двухъ дополненіяхъ къ этому реферату. ¹⁾

Князь Е. Н. Трубецкой могъ-бы, пожалуй, сослаться на меня, но скорѣе какъ на своего единомышленника. Когда я читалъ у него, что „понятіе личности-ипостаси даетъ возможность понять ея жизнь и задачу во времени, какъ свободный творческій актъ“; что „человѣкъ призванъ быть творцомъ не только во внѣшней дѣйствительности; самое большое его дѣло создавать собственный характеръ и обликъ“; что „это—самоопредѣленіе, въ самомъ дѣйствительномъ, реально́мъ значеніи этого слова: ибо отъ человѣка зависитъ стать выше ангела или ниже звѣря, осуществить божественную идею или кощунственную на нее пародію“, ²⁾—я невольно вспоминалъ свой собственный тезисы, которые мнѣ приходилось такъ часто защищать. Различіе между нами

¹⁾ См. „Положительныя задачи философіи, ч. II, стр. 376—380.

²⁾ Міросоз. В. С. Соловьева, ч. II стр. 261—262. Подобныя же мысли князь Трубецкой высказываетъ и во многихъ другихъ мѣстахъ своей книги.

оказывалось лишь въ понятіяхъ души, какъ ипостаси, и души, какъ субстанции: для него, наше духовное я, хотя и сверхфеноменально, но не сверхвременно, оно во времени возникаетъ и во времени можетъ погибнуть ¹⁾,—для меня, оно и сверхфеноменальное, и сверхвременное существо. Но далѣе князь Е. Н. Трубецкой опредѣленно говорить о сверхвременности ипостасей ²⁾ Я недоумѣваю: если это утвержденеіе серьезно, то въ чемъ же между нами разница? Можетъ-быть, она, въ самомъ дѣлѣ, сводится только къ различію употребляемыхъ мною и княземъ Трубецкимъ терминовъ и развѣ еще къ тому хронологическому обстоятельству, что я изложилъ свои воззрѣнія за двадцать четыре года до него?

Л. Лопатинъ.

¹⁾ Тамъ же 250—252.

²⁾ Тамъ же, стр. 283—284.

О панлогизмѣ у Спинозы.

Панлогизму обыкновенно отводятъ очень незначительное мѣсто въ исторіи человѣческой мысли. Начало его принято видѣть въ ученіи Канта о разумѣ, какъ о законодателѣ природы, полное и окончательное раскрытіе его предпосылокъ въ діалектикѣ Гегеля. Промежуточные ступени занимаютъ системы Фихте и Шеллинга.

Развитіе панлогистической концепціи укладывается такимъ образомъ въ рамки небольшого періода, роль и значеніе ея для философской мысли получаютъ болѣе или менѣе случайный и эпизодическій характеръ.

Такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Правда ли, что отождествленіе подлинной дѣйствительности и отвлеченной мысли принадлежитъ всецѣло концу XVIII и началу XIX столѣтія, или же элементы этого возрѣнія въ болѣе или менѣе отчетливой формѣ могутъ быть обнаружены на всѣхъ важнѣйшихъ ступеняхъ развитія философскихъ идей?

Въ современной наукѣ продолжаетъ господствовать гегелевская схема поступательнаго движенія отвлеченной мысли, въ которой панлогизму приписывается роль высшаго и завершающаго весь предыдущій процессъ момента.

Эта неправильная оцѣнка значенія и роли занимающей насъ концепціи препятствуетъ непредвзятому изслѣдованію ея элементовъ въ прошломъ философской спекуляціи.

Мы не хотимъ замѣтить, что предпосылки панлогистической доктрины выступаютъ въ чрезвычайно разнообразныхъ и отдаленныхъ другъ отъ друга по времени идейныхъ образованіяхъ и этимъ даютъ намъ право поставить вопросъ о панлогизмѣ, какъ объ одной изъ *типическихъ, основныхъ и первоначальныхъ* формъ, въ кото-

рья философская мысль выливаетъ свое отношеніе къ дѣйствительности, какъ объ одной изъ тѣхъ немногочисленныхъ точекъ зрѣнія, на одну изъ которыхъ неизбѣжно становится философствующій умъ при рѣшеніи коренныхъ вопросовъ всякаго міросозерцанія и прежде всего при избраніи отправнаго пункта въ построеніи послѣдняго.

Въ нашей статьѣ мы, разумѣется, не имѣемъ въ виду ни исчерпывающаго разсмотрѣнія, ни законченнаго, систематическаго рѣшенія вопроса столь исключительной важности. Наша задача сводится къ изслѣдованію главнымъ образомъ одного момента въ развитіи занимающей насъ доктрины: мы пытаемся выяснить панлогистическій характеръ основныхъ предпосылокъ и утверждений системы Спинозы.

Чтобы, выполняя эту задачу, косвеннымъ образомъ способствовать рѣшенію и другой болѣе общей проблемы, мы предпосылаемъ изслѣдованію объ амстердамскомъ философѣ нѣсколько замѣчаній о двухъ теченіяхъ, въ которыхъ элементы панлогизма выступаютъ въ нѣсколько иной формѣ и идейной связи: сопоставляя предпосылки элеатизма и логическаго реализма съ основоположеніями системы Спинозы, мы выдѣляемъ то, что въ нихъ есть общаго, и этимъ путемъ пытаемся установить типическія черты *всякаго* панлогизма.

Вниманіе изслѣдователей до сихъ поръ привлекалъ панлогизмъ, выросшій на почвѣ нѣмецкаго идеализма. Вслѣдствіе этого его собственные и необходимые признаки часто смѣшивались съ признаками, принадлежащими лишь одной изъ его частныхъ формъ. Чтобы опредѣлить природу этой концепціи во всей ея чистотѣ, необходимо прежде всего привлечь новый матеріалъ изъ прошлаго человѣческой мысли и отдѣлить въ немъ все исторически преходящее и случайное отъ неизмѣнныхъ и неустрашимыхъ признаковъ панлогизма, какъ таковаго.

I. Система Парменида, какъ классическая форма панлогизма.

Прежде всего мы остановимся на ученіи знаменитаго элейскаго философа, которое, какъ мы попытаемся доказать, представляетъ собою классическую форму панлогизма, какъ по своему происхожденію, такъ и по своему составу.

Свою основную проблему эта система заимствуетъ изъ религіозной спекуляціи.

Парменидъ непосредственно примыкаетъ къ Ксенофану; онъ продолжаетъ отвлеченныя изысканія своего учителя о подлинно-сущемъ, но въ то же время придаетъ имъ такой характеръ и направленіе, что общей у обѣихъ системъ остается только основная проблема, рѣшеніе же ея приводитъ въ значительной степени къ прямо противоположнымъ результатамъ.

Уже въ этомъ отношеніи ученіе Парменида является прообразомъ всѣхъ позднѣйшихъ видоизмѣненій панлогизма.

Въ качествѣ своего исходнаго пункта, панлогизмъ непременно предполагаетъ результатъ высшаго расцвѣта религіознаго сознанія—монотеистическое ученіе. И такъ же неизбежно послѣдовательное развитіе предпосылокъ, съ которыми работаетъ панлогизмъ, приводитъ къ отказу отъ исходнаго пункта его, къ переходу на совершенно иную и своеобразную точку зрѣнія.

Какимъ же образомъ совершается этотъ переходъ?

Въ основѣ его лежитъ прежде всего ультра-раціоналистическая теорія знанія. Отождествленіе отвлеченной мысли и подлиннаго сущаго возможно только тамъ, гдѣ уже совершилось противопоставленіе самодовлѣющей мысли, какъ единственнаго источника подлиннаго знанія дѣйствительности съ одной стороны и чувственнаго опыта съ другой. Истина познается исключительно чистой мыслью, возвышающейся и отвлеченной отъ какого бы то ни было конкретнаго содержанія. Подлинное знаніе должно вытекать изъ анализа понятій, которыя въ самихъ себѣ носятъ ручательство за реальность своихъ объектовъ и за безусловное соотвѣтствіе съ ними. Такова первая безусловно необходимая предпосылка панлогизма и съ первыхъ же шаговъ приложеніе ея къ вопросу о подлинно-сущемъ опредѣляетъ собой совершенно новый и своеобразный *типъ* философскаго міропониманія.

У Ксенофана подлинная дѣйствительность принадлежитъ единой разумной, цѣлесообразно дѣйствующей, возвышающейся надъ всѣми конечными опредѣленіями основѣ всего существующаго. Ученіе о природѣ сущаго представляетъ у него сложный продуктъ критики вульгарнаго антропоморфизма, требованій нравственнаго сознанія и, наконецъ, глубокой религіозно-мистической интуиціи¹⁾.

¹⁾ Ср. Аристотель. *Метaph.* I, 5, p. 986 в. 24 и Секстъ Эмпирикъ, *Pyrrh.* Нур. I, 224.

Какъ во всѣхъ великихъ созданіяхъ религіознаго творчества, въ монотеистическомъ ученіи участвуютъ и гармонически сочетаются *всѣ* силы человѣческаго духа.

Въ цѣлостномъ религіозномъ сознаніи отвлеченная мысль занимаетъ не центръ, а периферію, и ужъ во всякомъ случаѣ она не претендуетъ на то, чтобы устранить всѣ остальные силы, дѣйствующія въ немъ, и встать самой на ихъ мѣсто.

Но какъ разъ на такой путь вступаетъ въ лицѣ Парменида панлогизмъ, опирающійся на ультра-раціоналистическую теорію знанія.

Вся истина—въ отвлеченныхъ созданіяхъ нашей мысли, единственный путь къ ней ведетъ черезъ сосредоточеніе на ихъ самодовлѣющемъ содержаніи. Подлинныя признаки сущаго должны представлять аналитически выводимыя слѣдствія *понятія* о немъ; путь мистическій къ познанію его природы долженъ смѣниться путемъ всецѣло раціоналистическимъ.

Слѣдуя по этому пути, мы должны принципиально и разъ навсегда отказаться отъ какихъ бы то ни было заимствованій изъ внѣшняго и внутренняго опыта, отъ какихъ бы то ни было привнесеній со стороны интуиціи.

И Парменидъ на самомъ дѣлѣ выполняетъ эти требованія. *Вся его система представляетъ не что иное, какъ отвлеченный анализъ понятія сущаго; границы этого анализа—границы системы.*

«Сущее есть»—таково верховное положеніе доктрины. «Сущее есть и невозможно, чтобы его не было... несущаго нѣтъ... (оно) не можетъ быть предметомъ познанія... и о немъ нельзя (вообще) ничего утверждать» (Фрагментъ 4) ¹⁾.

Въ этихъ утвержденіяхъ, или точнѣе въ этомъ утвержденіи (такъ какъ мы имѣемъ здѣсь дѣло съ варіаціями *одной* мысли), часто видѣли простую тавтологію. Въ извѣстномъ отношеніи такой оцѣнкѣ нельзя отказать въ правильности, панлогизмъ въ самомъ дѣлѣ покоится на тавтологіи, не слѣдуетъ только упускать изъ виду, что въ ней заключено въ скрытомъ видѣ метафизическое предположеніе исключительной важности.

Утверженіе «*сущее есть*», по своему содержанію, тождественно съ утвержденіемъ: «*сущему принадлежитъ въ качествѣ его*

¹⁾ Diels. Fragmente der Vorsokratiker. T. I. Изд. 2. Стр. 116.

предиката бытіе» или «*бытіе есть предикатъ сущаго*». Если въ это положеніе не привносить никакихъ спеціальныхъ посылокъ, если имѣть въ виду лишь его непосредственный смыслъ, то изъ него нельзя сдѣлать никакихъ *онтологическихъ* выводовъ.

Что «сущее» есть, это очевидно изъ его понятія; о его внутренней природѣ, каковъ самъ въ себѣ тотъ субъектъ, которому принадлежитъ предикатъ бытія, наше утвержденіе не говоритъ ничего. И если Парменидъ строить на немъ цѣлую систему, притомъ чрезвычайно послѣдовательную и остроумную, то это возможно лишь благодаря скрытой послылкѣ, которая постоянно присутствуетъ въ выводахъ нашего философа, но которая *непосредственно* въ исходномъ положеніи его доктрины никакъ не содержится.

Этой скрытой послылкой панлогизма Парменида, а, какъ мы увидимъ впоследствии, и всякаго панлогизма, является *отождествленіе бытія и сущаго*.

Для Парменида предикатъ бытія выражаетъ собою *всю* природу сущаго. Всѣ признаки послѣдняго суть лишь аналитическіе выводы изъ понятія сущаго, какъ бытія. Только въ томъ случаѣ, если понятіе сущаго совершенно совпадаетъ съ понятіемъ бытія, аналитическое раскрытіе послѣдняго ведетъ также къ адекватному познанію природы сущаго.

Въ теистическомъ міропониманіи безусловному началу дѣйствительности на ряду съ предикатомъ (необходимаго) бытія принадлежитъ рядъ другихъ предикатовъ, какъ-то: разумность, всемогущество, вѣчность, неизмѣнность и т. д.

Парменидъ находитъ всѣ эти предикаты подлинно-сущаго у своего учителя Ксенофана, но, задавшись цѣлью строго рачіоналистическаго выведенія всѣхъ признаковъ сущаго изъ отвлеченнаго понятія о немъ, онъ устраняетъ изъ числа ихъ тѣ, которые такому выведенію не поддаются.

Такъ разумность и цѣлесообразная дѣятельность безусловнаго начала вовсе не вытекаютъ изъ отвлеченнаго *понятія* о сущемъ, разъ вся его природа исчерпывается предикатомъ бытія; напротивъ такіе признаки, какъ единство, неизмѣнность и вѣчность выводятся, какъ мы увидимъ, чисто отвлеченнымъ путемъ.

Итакъ, Парменидъ, взявъ изъ монотеистическаго міропониманія его основную проблему о подлинномъ началѣ существующаго, пытается рѣшить ее, опираясь при этомъ на ультра-раціонали-

стическую теорію знанія. Теорія эта требуетъ строго дедуктивнаго вывода признаковъ подлинно-сущаго изъ отвлеченнаго понятія о немъ. Съ этою цѣлью Парменидъ отождествляетъ сущее съ принадлежащимъ ему предикатомъ бытія и этимъ путемъ получаетъ верховное опредѣленіе, адекватно выражающее природу сущаго ¹⁾).

Всѣ дальнѣйшіе признаки его должны логически вытекать изъ этого верховнаго опредѣленія.

Намѣтимъ вкратцѣ путь, по которому движется мысль Парменида.

Сущее не могло ни возникнуть, ни исчезнуть. Изъ сущаго оно не можетъ возникнуть, потому что оно само сущее, изъ «несущаго» оно не можетъ произойти потому, что его вовсе нѣтъ. Тѣ же основанія говорятъ противъ возможности исчезновенія сущаго.

Возвышаясь въ силу своего понятія надъ процессомъ становленія, сущее неизмѣнно и вѣчно.

«Сущее едино». Нашъ опытъ имѣетъ дѣло съ множественностью объектовъ, но, если мы припишемъ эту множественность подлинной дѣйствительности, то мы признаемъ, что на ряду съ «сущимъ» и внѣ его даны другія «сущія». Но то, что существуетъ внѣ «сущаго» есть «несущее», «несущаго» же нѣтъ вовсе, слѣдовательно, сущее одно.

Единство подлинной дѣйствительности доказывается путемъ очень несложнаго силлогизма ²⁾:

То, что (существуетъ) внѣ сущаго, есть несущее.

Несущаго вовсе нѣтъ.

Сущее одно.

Совершенно такимъ же путемъ выводятся и другіе признаки сущаго, его неподвижность и отсутствіе въ немъ частей.

Мы уже говорили о томъ, что, разсматривая міросозерцаніе

¹⁾ Забѣгая впередъ, мы можемъ увидѣть здѣсь прообразъ ученія Спинозы о vera definitio—истинномъ опредѣленіи, полагающемъ природу опредѣляемой вещи.

²⁾ τὸ παρὰ τὸ ὄν, οὐκ ὄν

τὸ οὐκ ὄν οὐδέν

ἐν ἄρα τὸ ὄν.

Парменида, ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ упускать изъ виду его генетической связи съ монотеизмомъ Ксенофана.

Всѣ отвлеченныя опредѣленія сущаго, которыя мы находимъ у Парменида, выступаютъ и у его учителя, только путь къ этимъ опредѣленіямъ у каждаго изъ мыслителей совершенно иной.

Въ то время, какъ Ксенофанъ приходитъ къ нимъ классическимъ ¹⁾ путемъ религиозной спекуляціи, Парменидъ беретъ ихъ готовыми у родоначальника элейской школы.

Онъ не создаетъ ихъ вновь, не продумываетъ тѣхъ основаній, которыя привели къ нимъ; *внутреннія, движуція силы монотеистической концепціи ему совершенно чужды.*

Взявъ конечный результатъ сложнаго духовнаго процесса, ученіе о единомъ Богѣ и Его свойствахъ, Парменидъ пытается реконструировать его на строго рационалистической основѣ.

Тѣ свойства Божества, которыя не поддаются отвлеченному выведенію, тѣмъ самымъ устраняются изъ системы.

Въ ученіи о подлинной основѣ дѣйствительности Парменидъ не открываетъ новыхъ путей, онъ не расширяетъ, а суживаетъ рамки доктрины.

Отождествленіе сущаго и бытія, составляющее основу панлогизма, могло возникнуть не раньше, чѣмъ теистическое ученіе оформило свои основныя понятія. Эта связь повторяется на всемъ протяженіи человѣческой мысли: панлогизмъ во всѣхъ своихъ видоизмѣненіяхъ предполагаетъ монотеизмъ и не можетъ быть понятъ внѣ своей зависимости отъ него; въ своей основѣ онъ не что иное, какъ рационализированный монотеизмъ, въ которомъ все міропониманіе, выросшее на почвѣ живого религиознаго сознанія, насильно втиснуто въ рамки, очерченныя отвлеченнымъ разсудкомъ и этимъ обезображено до неузнаваемости.

Вырастая на почвѣ иного міропониманія, не расширяя, а суживая его, панлогизмъ совершенно лишенъ творческаго характера, онъ схоластиченъ въ дурномъ смыслѣ этого слова: во имя требованій отвлеченнаго метода своей школы онъ убиваетъ живую душу того міросозерцанія, рациональное обоснованіе котораго онъ первоначально ставитъ своею цѣлью, и замѣняетъ ее бесплодной діалектикой.

¹⁾ Классическимъ въ томъ смыслѣ, что мы находимъ его во *всѣхъ* религіяхъ, возвысившихся до монотеизма.

Окончательный выводъ отвлеченныхъ изысканій Парменида о подлинно-сущемъ можно резюмировать слѣдующимъ образомъ.

Существуетъ только единая, не подлежащая опредѣленіямъ времени и пространства реальность, въ которой совершенно отсутствуютъ сложность и множественность, измѣненіе и движеніе.

Міръ нашего опыта, внутренняго и внѣшняго, къ которому какъ разъ приложимы всѣ эти категоріи, не болѣе какъ призракъ нашей чувственности.

Подлинно-сущее не имѣетъ ничего общаго съ дробностью и неустойчивостью конкретной дѣйствительности: оно постигается единственно и исключительно чистой отвлеченной мыслью.

Но что же такое эта чистая мысль, въ какомъ отношеніи находится она къ сущему?

Сущее—одно, на ряду съ нимъ не можетъ существовать ничего иного, мысль не можетъ быть «другимъ сущимъ» и если все едино, то и наша чистая мысль, имѣющая своимъ предметомъ единое сущее, составляетъ съ нимъ одно и то же.

Истина о сущемъ есть само сущее, въ подлинномъ знаніи мысль и его объектъ совершенно тождественны.

ταὐτὸν δὲστί νοετὶ τε καὶ οὐχέτι ἐστὶ νόημα¹⁾.

Ученіе о тождествѣ сущаго и отвлеченной мысли представляетъ собою завершеніе всей метафизики Парменида, однако при болѣе внимательномъ анализѣ ея становится очевиднымъ, что конечный результатъ системы въ скрытомъ видѣ уже содержался и подразумѣвался въ ея исходномъ утвержденіи: отвлеченная спекуляція родоначальника панлогизма описываетъ совершенно законченный кругъ, начало и конецъ ея совпадаютъ.

Въ самомъ дѣлѣ, какъ мы уже говорили, изъ послышки «сущее есть» нельзя было бы сдѣлать никакихъ рѣшительно выводовъ, если бы въ ней не подразумѣвалось тождество бытія, какъ предиката сущаго съ самимъ сущимъ.

Но что такое бытіе, которое въ качествѣ предиката принадлежитъ сущему, въ себѣ самомъ никакой реальностью не обладающему?

Что такое сущее, весь смыслъ котораго въ томъ, что оно является субъектомъ бытія, и не имѣя никакой иной дѣйствительности, совершенно тождественно съ своимъ предикатомъ?

¹⁾ Parm. В. 8, 34 (Diels. Fragmente der Vorsokratiker 2 изд., 120, 13).

Мы имѣемъ здѣсь дѣло съ двумя чисто отрицательными отвлеченностями, созданіями мысли, возвысившейся надъ какимъ бы то ни было содержаніемъ и, слѣдовательно, имѣющей своимъ объектомъ исключительно самое себя въ своей отвлеченности отъ всего.

Ясно, такимъ образомъ, что «сущее» Парменида съ самаго начала не что иное какъ чистая мысль.

Тождество сущаго и мысли не конечный результатъ системы, а ея основная предпосылка.

Но предпосылка эта заключаетъ въ себѣ логическую ошибку: мысль предполагаетъ то, что въ ней мыслится, предикатъ невозможенъ безъ субъекта; если предметомъ мысли является мысль, лишенная какого бы то ни было содержанія, короче—мысль, въ которой ничего не мыслится, если предикатъ относится къ субъекту, который лишенъ всякой реальности и ничѣмъ отъ своего предиката не отличается, то все міросозерцаніе построено на понятіяхъ, заключающихъ въ себѣ логическое противорѣчіе.

Нельзя однако не признать, что, допустивъ это противорѣчіе въ самой основѣ системы, Парменидъ строить на ней дальнѣйшіе выводы съ неумолимой послѣдовательностью.

Отвлеченное единство исключаетъ конкретную множественность, сложность и измѣнчивость.

Конкретные процессы природы ни въ какомъ отношеніи къ «сущему» не находятся, не объединены съ нимъ ни реальною, ни логическою связью; они представляютъ собою всецѣло призрачныя созданія нашей чувственности, и истинному познанію до нихъ нѣтъ никакого дѣла.

Ни одно изъ позднѣйшихъ видоизмѣненій панлогизма не можетъ удержаться на такой абстрактной высотѣ.

Всѣ они тѣмъ или инымъ путемъ пытаются связать конкретную дѣйствительность, господствующіе въ ней законы и подчиненные имъ процессы съ дѣйствительностью безусловной необходимою логическою связью, вывести первую изъ послѣдней.

Всѣ послѣдующіе представители панлогизма игнорируютъ важнѣйшее положительное приобрѣтеніе философіи Парменида, составляющее ея несомнѣнную и крупную заслугу передъ человѣческой мыслью: *отъ абстрактнаго Единаго къ конкретному Многому нѣтъ и не можетъ быть перехода.*

Исторія послѣпарменидовскаго панлогизма въ сущности не что иное, какъ рядъ попытокъ обойти этотъ выводъ.

Всѣ основные моменты ученія объ абсолютно-сущемъ, какъ они выступаютъ у родоначальника панлогистической философіи, сохраняются и у его продолжателей, но на этой общей основѣ вырастаетъ рядъ системъ, устраняющихъ утвержденіе о безусловной замкнутости и непричастности подлинно-сущаго конкретной дѣйствительности.

Ядро концепціи остается неизмѣннымъ на всемъ протяженіи ея многовѣкового развитія, но около него послѣдовательно группируются различныя идейныя образованія, стремящіяся связать переходящій міръ нашего опыта съ неизмѣннымъ сущимъ, какъ его необходимымъ логическимъ основаніемъ.

Различные пути къ установленію этой связи и образуютъ отдѣльныя стадіи развитія панлогистической концепціи. Съ полнымъ правомъ ихъ можно сравнить съ развѣтвленіями одного и того же дерева.

Заканчивая наши замѣчанія о системѣ Парменида, мы должны еще сказать нѣсколько словъ о неожиданномъ и внутренне ничѣмъ не оправданномъ переходѣ къ чисто матеріалистическому взгляду на сущее.

Внезапно оставивъ путь строго отвлеченнаго выведенія признаковъ сущаго, Парменидъ утверждаетъ, что оно «имѣетъ послѣднюю границу» и «подобно массѣ шара», части котораго абсолютно однородны, такъ какъ «нѣтъ никакого несущаго, которое могло бы помѣшать бытію достигнуть полной однородности и никакого сущаго, въ силу котораго въ одномъ мѣстѣ было бы больше сущаго, чѣмъ въ другомъ, ибо оно совершенно неприкосновенно. Повсюду равное себѣ, оно пребываетъ въ своихъ границахъ, какъ одно и то же».

Уже въ этомъ фрагментѣ отчетливо выступаетъ мысль, что сущее есть то же, что наполненіе пространства (*τὸ πλῆροῦ*), несущее же не что иное какъ пустота (*τὸ κενόν*).

Если несущаго нѣтъ, то нѣтъ и пустого пространства; все наполнено безусловно однородной массой.

Съ этой точки зрѣнія отрицаніе множественности и реальныхъ измѣненій въ матеріи получаетъ новый смыслъ: въ массѣ, части

которой ничѣмъ не различаются другъ отъ друга, сложность и движеніе совершенно немислимы.

Матеріалистическій уклонъ философіи Парменида чрезвычайно характеренъ для всѣхъ безъ исключенія представителей панлогизма.

Въ концѣ концовъ ни одинъ изъ нихъ не удовлетворяется чисто-отвлеченнымъ пониманіемъ сущаго.

Надъ абстрактными построеніями раньше или позже торжествуетъ побѣду наша потребность въ наглядномъ представленіи всего мыслимаго: безплотныя созданія нашей отвлекающей способности облакаются въ нѣкоторую пластическую форму.

У Спинозы абсолютная основа дѣйствительности оказывается *протяженной* субстанціей (*Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa.*—Eth. II, 2).

Въ системѣ Гегеля подлинная основа всего существующаго,—идея, переходя въ свое «инобытіе», становится природой, при чемъ первымъ опредѣленіемъ ея признается чистое пространство, представляющее собою «абстрактную всеобщность ея внѣсебя-бытія» ¹⁾.

Къ вопросу о связи панлогизма съ матеріализмомъ, представляющему несомнѣнно очень глубокій интересъ не только съ историко-философской, но и съ психологической стороны мы еще вернемся къ главной части нашего изслѣдованія, посвященной Спинозѣ.

II. Средневѣковый логическій реализмъ и его значеніе для развитія панлогистической концепціи.

Система Парменида развила съ замѣчательною послѣдовательностью и законченностью всѣ основные моменты отвлеченнаго ученія о сущемъ *въ немъ самомъ*.

Всѣ дальнѣйшія видоизмѣненія панлогистической концепціи не прибавляютъ къ нимъ ничего принципиально новаго: ядро панлогизма остается неизмѣннымъ на всемъ протяженіи чело-вѣческой мысли.

¹⁾ Чрезвычайно характеренъ также совершившійся очень быстро и легко переходъ отъ идеализма Гегеля къ матеріализму его „лѣвыхъ“ послѣдователей (Фейербаха, Давида Штрауса, Карла Маркса и др.).

Какіе же мотивы обусловливаютъ собою дальнѣйшее развитіе занимающаго насъ ученія?

Въ нашемъ изслѣдованіи мы, разумѣется, можемъ дать лишь самый общій отвѣтъ на этотъ вопросъ.

Человѣческая мысль даже при самомъ отвлеченномъ складѣ не можетъ окончательно удовлетвориться рѣшительнымъ и безусловнымъ отрицаніемъ окружающей насъ конкретной дѣйствительности.

Дуализмъ «сушаго» и «несушаго» слишкомъ рѣзко противорѣчитъ нашей потребности въ единствѣ міропониманія.

Самъ Парменидъ не могъ удержаться отъ нѣкотораго объясненія природы и господствующихъ въ ней процессовъ¹⁾. Всѣ позднѣйшіе представители панлогистическаго міропониманія ставятъ своей важнѣйшей задачей цѣльный идейный синтезъ отвлеченнаго сушаго и конкретной дѣйствительности.

Различные способы осуществленія этого синтеза и образуютъ исторію панлогизма.

Прежде, однако, чѣмъ перейти къ ихъ ближайшему и непосредственному разсмотрѣнію, мы можемъ опредѣлить общія и безусловно необходимыя для всѣхъ видоизмѣненій панлогизма условія этого синтеза, поскольку они вытекаютъ изъ самаго существа задачи.

Первымъ условіемъ синтеза „Единого“ и „Многoго“ является отказъ отъ безусловной замкнутости сушаго. Этотъ отказъ внести глубокой внутренней разладъ въ ученіе о сущемъ, какъ таковомъ. Но, пытаясь сохранить это ученіе въ его классической формѣ, философская мысль должна была бы въ самомъ началѣ отказаться отъ какихъ бы то ни было попытокъ поставить подлинно-сущее въ то или иное отношеніе къ конкретной дѣйствительности.

¹⁾ Правда, онъ очень рѣзко отдѣляетъ область истиннаго познанія, совпадающую со строго отвлеченнымъ ученіемъ о сущемъ, отъ своей физики, въ которой онъ не видитъ ничего кромѣ «мвѣній смертныхъ», лишенныхъ истинной достовѣрности (*ἄρα τῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς.*—Parm. В. 1, 30 115, 12). Натурфилософія Парменида не нарушаетъ строгаго дуализма системы. «Единое» и «Многое» остаются у него безусловно чуждыми другъ другу и какъ разъ это неуклонное проведеніе мысли о безусловной замкнутости «сушаго» дѣлаетъ Парменида самымъ послѣдовательнымъ представителемъ панлогизма за всю его исторію.

Развитіе панлогистической доктрины становится возможнымъ только послѣ нарушенія логической цѣльности ея основы.

Если первымъ условіемъ синтеза отвлеченнаго сущаго и нашей дѣйствительности является отказъ отъ одного изъ существеннѣйшихъ моментовъ ученія о подлинно-сущемъ, то вторымъ столь же необходимымъ условіемъ оказывается радикальная переработка нашихъ возрѣній на конкретную дѣйствительность на основѣ строго рационалистической теоріи познанія, представляющей вообще путеводный маякъ для всѣхъ панлогистическихъ построеній.

Подлинное и условно-сущее должны быть поставлены для познающей мысли, такъ сказать, на одну плоскость: если подлинная дѣйствительность всецѣло раскрылась намъ въ отвлеченныхъ актахъ нашей мысли, то въ нихъ же должна раскрыть свою истинную природу и наша условная дѣйствительность; *сведеніе ея къ отвлеченной системѣ понятій, рационализированіе всего доступнаго нашему опыту и нашей мысли—такова вторая неизбежная предпосылка требуемаго синтеза.*

Но и первая и вторая предпосылки имѣютъ по существу чисто отрицательный характеръ; онѣ опредѣляютъ собою тѣ условія, безъ которыхъ синтезъ „Единаго“ и „Многаго“ невозможенъ, но ничего не говорятъ намъ о томъ, *какимъ именно образомъ* этотъ синтезъ осуществляется, какое именно отношеніе объединяетъ абсолютное и условное.

И вотъ тутъ-то лишній разъ ярко обнаруживается глубокая бесплодность панлогизма, отсутствіе въ немъ оригинальныхъ, творческихъ элементовъ.

Въ той отвлеченной системѣ понятій, съ которою по существу совпадаетъ панлогистическое міропониманіе, нельзя найти средствъ для требуемаго синтеза: панлогизмъ долженъ заимствовать ихъ извнѣ, изъ иного круга идей.

Онъ обращается опять къ тому же міросозерпанію, у котораго онъ взялъ исходный пунктъ всѣхъ своихъ построеній—понятіе подлинно-сущаго.

Въ монотеизмѣ Богъ разсматривается какъ абсолютная творческая основа всякой дѣйствительности, міръ—какъ продуктъ божественной дѣятельности.

Формально панлогизмъ принимаетъ это отношеніе, но лишь затѣмъ, чтобы сообщить ему совершенно иной смыслъ.

Въ ученіи о сущемъ въ немъ самомъ Богъ, какъ полнота всякой реальности, сводится всецѣло къ отвлеченному предикату бытія; изъ ученія о Богѣ, какъ о творцѣ вселенной, совершенно устраняются динамическіе моменты; зависимость Бога отъ міра получаетъ чисто отвлеченный характеръ.

Сведя внутреннюю дѣйствительность Божества къ одному ея абстрактному признаку, панлогизмъ замѣняетъ затѣмъ внутреннее, дѣятельное отношеніе творческой основы міра къ ея проявленіямъ логическимъ отношеніемъ обусловливающего и обусловленнаго (логическаго) основанія и его слѣдствія. Вселенная—не *продуктъ* дѣятельности Бога, а слѣдствіе его отвлеченной сущности.

Смѣшеніе въ догматическомъ раціонализмѣ Декарта и Спинозы причинности реальной и логической не разъ привлекало вниманіе изслѣдователей.

Такъ, классическую критику этого смѣшенія находимъ мы въ юношескомъ сочиненіи Шопенгауэра „О четвероюкомъ корнѣ закона достаточнаго основанія“¹⁾.

Рядъ глубокихъ замѣчаній по этому поводу дѣлаетъ Шеллингъ въ сочиненіяхъ послѣдняго періода.

Въ новѣйшей литературѣ о Спинозѣ почти всѣ изслѣдователи удѣляютъ много вниманія отождествленію *ratio* и *causa*. Однако всѣ они рассматриваютъ смѣшеніе причинности реальной съ причинностью логической какъ специфическую особенность новаго догматическаго раціонализма; мы, по крайней мѣрѣ, нигдѣ не встрѣтились съ утверженіемъ, что столь важное въ своихъ послѣдствіяхъ для всей исторіи новой философіи смѣшеніе коренится въ необходимыхъ логическихъ предпосылкахъ панлогизма, какъ такового, и вовсе не составляетъ специальной принадлежности послѣдняго періода философскаго развитія человечества.

Отождествленіе причины съ основаніемъ и дѣйствія со слѣдствіемъ дано уже въ переходѣ отъ перваго момента панлогической концепціи (отвлеченное ученіе о сущемъ) къ ея второму моменту (сущее въ его отношеніи къ конкретной дѣйствительности) и составляетъ необходимую предпосылку этого перехода.

Только въ томъ случаѣ, если наша дѣйствительность цѣли-

¹⁾ Гл. II, § 8 (Sämmtl. Werke hsggb v. Grisebach Bd. III Ss. 25—30).

комъ сведена къ понятіямъ и ихъ отношеніямъ, если господствующая надъ нею закономерность есть не что иное, какъ закономерность, присущая понятіямъ, какъ таковымъ, — однимъ словомъ, только въ томъ случаѣ, если методъ отвлеченнаго построения распространенъ и на міръ нашего опыта, можно пытаться установить то или иное отношеніе между отвлеченнымъ единствомъ и конкретной множественностью.

Сведеніе зависимости вещей къ зависимости понятій—мы еще разъ настаиваемъ на этомъ важномъ пунктѣ—не случайное состояніе той или иной системы, обязанное своимъ возникновеніемъ своеобразному теченію идей того или иного философа, а одинъ изъ важнѣйшихъ и безусловно необходимыхъ моментовъ панлогистическаго міропониманія во всѣхъ его разнообразныхъ видоизмѣненіяхъ.

Оглянемся на пройденный путь.

Мы установили два момента въ развитіи панлогистической концепціи.

Первый изъ нихъ составляетъ отвлеченное ученіе о сущемъ въ немъ самомъ, второй—ученіе о сущемъ, какъ безусловной основѣ конкретной дѣйствительности, связанной съ нею отношеніемъ основанія къ слѣдствію.

И первый и второй моменты предполагаютъ генетически ученіе о Богѣ, какъ о Творцѣ міра.

Но, пользуясь этимъ ученіемъ въ качествѣ исходнаго пункта своихъ отвлеченныхъ построений, панлогизмъ сохраняетъ изъ него исключительно абстрактную схему: Богъ изъ творческой основы міра превращается въ его логическое основаніе, при чемъ единственнымъ остаткомъ его абсолютности оказывается чисто отрицательный признакъ, заключающійся въ томъ, что его понятіе не обусловлено никакимъ другимъ понятіемъ.

Въ основѣ такого превращенія концепціи Бога, Творца міра, въ абстрактную схему обусловливающего и обусловленнаго лежитъ прежде всего ультра-раціоналистическая теорія познанія.

Въ ней же кроется и необходимость сведенія всѣхъ формъ реальной причинности къ отвлеченной связи понятій, какъ таковыхъ.

Исторически первый моментъ панлогизма представленъ ученіемъ Парменида.

Второй нашелъ свое полное и свободное выраженіе въ системѣ Спинозы.

Переходъ отъ перваго момента ко второму совершается такимъ образомъ крайне медленно, на протяженіи многихъ столѣтій.

Элементы панлогистическаго ученія выступаютъ въ самыхъ разнообразныхъ сочетаніяхъ и развиваются въ нихъ съ далеко неодинаковою силою и послѣдовательностью.

Прогрессъ историко-философскаго изслѣдованія обнаружить несомнѣнные зародыши панлогизма и у Платона и у Аристотеля, у Плотина и въ особенности у Прокла; въ патристикѣ и схоластикѣ внимательный анализъ откроетъ непрерывную борьбу между элементами конкретнаго и отвлеченнаго идеализма, усиленіе послѣдняго вмѣстѣ съ упадкомъ подлиннаго религіознаго творчества и замѣной его расудочными построеніями.

Въ нашемъ изслѣдованіи мы, разумѣется, можемъ остановиться только на самыхъ общихъ особенностяхъ этого процесса, прослѣдить лишь самыя важныя и характерныя нити, дающія возможность объединить выступающіе въ самыхъ разнообразныхъ идейныхъ сочетаніяхъ элементы панлогистическаго ученія въ нѣкоторый связный рядъ.

Мы видѣли, что основной предпосылкой панлогизма является рационалистическая теорія познанія, въ свѣтѣ которой весь міръ нашего опыта оказывается ничѣмъ инымъ, какъ системой понятій, а логическая закономерность, господствующая въ послѣдней, образуетъ единственный источникъ всякой реальной законности.

Философская теорія, согласно которой единственная подлинная реальность принадлежитъ отвлеченнымъ понятіямъ, восходитъ къ вліятельнѣйшему мыслителю всей человѣческой исторіи Платону.

Согласно широко распространенному и въ наше время взгляду, „идеи“ Платона представляютъ собою всецѣло отвлеченія нашего разсудка, которымъ приписана объективная метафизическая реальность¹⁾.

¹⁾ Взглядъ этотъ восходитъ къ Аристотелю, который опредѣлялъ идеи Платона, какъ *áíðía áíðñíá*. Въ XIX вѣкѣ Ritter защищалъ взглядъ на идеи, какъ на живыя творческія силы, такъ же смотрятъ на нихъ Лопатинъ и Deussen. Однако, огромное большинство изслѣдователей раздѣляетъ взглядъ Аристотеля и видитъ въ идеяхъ понятія, которымъ приписана самостоятельная метафизическая реальность („die zu metaphysischen Realitäten verselbst-

Ихъ отвлеченная сущность ничѣмъ не отличается отъ нашихъ общихъ понятій и поэтому всецѣло въ нихъ постигается.

Мы не можемъ входить здѣсь въ оцѣнку правильности такого пониманія платоновской концепціи, хотя и думаемъ, что оно, по меньшей мѣрѣ, односторонне и неполно.

Во всякомъ случаѣ именно *такъ понятое* ученіе о идеяхъ составляетъ важное звено въ развитіи панлогизма: сводя всю нашу дѣйствительность къ отвлеченнымъ понятіямъ и ихъ взаимоотношеніямъ, это ученіе прямо удовлетворяетъ второй необходимой предпосылкѣ синтеза абсолютнаго и условнаго.

Ученіе о идеяхъ въ формальномъ толкованіи выступаетъ у большинства представителей античнаго идеализма и почти у всѣхъ мыслителей патристическаго періода, восторженныхъ поклонниковъ «божественнаго Платона» ¹⁾.

Однако наибольшаго вліянія теорія идей достигаетъ въ ранней схоластикѣ.

Уже въ девятомъ вѣкѣ мы встрѣчаемся съ системой Іоанна Скота Эріугены ²⁾, въ которой платоническое ученіе, развитое до крайнихъ предѣловъ, образуетъ основу теоретической философіи. Реально въ вещахъ то, что въ нихъ есть общаго, то, что мы называемъ вещью, есть не что иное какъ нѣкоторое опредѣленное сочетаніе общихъ понятій. Матерія, какъ носитель свойствъ вещей, есть лишь общее понятіе, именно понятіе измѣнчивости. Эріугена преодолѣлъ античный дуализмъ формъ-идей съ одной стороны и матеріи съ другой ³⁾, сводя всю безъ остатка дѣйствительность къ общимъ понятіямъ. Понятія тѣмъ «реальнѣе», чѣмъ большее количество индивидовъ они обнимаютъ;

ständigten Begriffe“) (Такъ опредѣляетъ идеи Эд. Целлеръ въ своемъ краткомъ руководствѣ по исторіи греческой философіи).

¹⁾ Такъ называютъ родоначальника идеалистической философіи не только Плотинъ и Порфирій, но и Климентъ Александрійскій и Оригенъ, а за ними и большинство представителей святоотеческой эпохи.

²⁾ Строго говоря, Эріугену нельзя считать представителемъ *схоластики*, истинными родоначальниками которой являются Ансельмъ Кентерберійскій и Абеляръ. Эріугена стоитъ на рубежѣ между святоотеческой эпохой и средними вѣками. По общему духу, оживляющему его міропониманіе онъ несомнѣнно ближе къ великимъ представителямъ патристики, чѣмъ къ философамъ схоластики.

³⁾ Въ античномъ идеализмѣ идеи опредѣляются какъ подлинно-сущее (τὸ ὄντως ὄν), матерія—какъ не сущее (μὴ ὄν).

ступени общности совпадаютъ со ступенями реальности. Ученіе о Богѣ, Творцѣ вселенной, съ его рѣзко выраженнымъ динамическимъ характеромъ получаетъ чисто формальный смыслъ: идеи *не производятся* Богомъ, а *логически вытекаютъ* изъ его отвлеченной сущности. Богъ, какъ самое реальное и слѣдовательно самое общее и отвлеченное «сущее»¹⁾, возвышается надъ всѣми возможными предикатами за исключеніемъ абстрактнаго предиката бытія. Абсолютное бытіе въ своемъ изначальномъ единствѣ содержитъ въ себѣ міръ идей, вытекающихъ и развивающихся изъ него по ступенямъ убывающей логической общности. Логическая зависимость понятій есть единственная реальная причинность, господствующая въ мірѣ.

Уже самый общій эскизъ системы Эріугены отчетливо обнаруживаетъ ея панлогистическія предпосылки: міръ связанъ съ Богомъ чисто логической связью, вся дѣйствительность разрешена въ отношенія понятій. Если бы Эріугена сдѣлалъ еще одинъ шагъ, въ бытіи, какъ самомъ общемъ и отвлеченномъ предикатѣ Бога, усмотрѣлъ полное выраженіе Его природы, мы имѣли бы въ системѣ знаменитаго философа совершенно законченную форму панлогистическаго міропониманія, въ которой были бы отчетливо представлены оба необходимые момента этой концепціи: отвлеченное ученіе о Богѣ или «сущемъ» въ немъ самомъ и ученіе о мірѣ, какъ слѣдствіи логической сущности Бога.

Второй моментъ развитію у Эріугены съ замѣчательною отчетливостью, дѣлающею его систему классическимъ прообразомъ дальнѣйшихъ видоизмѣненій панлогизма и ставящею ее *въ этомъ отношеніи* на ряду съ системой Парменида, какъ классическимъ выраженіемъ перваго момента этой концепціи.

Дѣло однако въ томъ, что у Эріугены ученіе о Богѣ, какъ самомъ общемъ и отвлеченномъ бытіи, не раскрываетъ, какъ у Парменида, всей Его природы, а безъ этого допущенія нѣтъ панлогизма въ строгомъ смыслѣ.

Отождествить же въ Богѣ Его внутреннюю реальность и Его отвлеченный предикатъ (бытіе) препятствуетъ Эріугенѣ, какъ и всѣмъ представителямъ средневѣковой мысли, драгоценнѣйшее наслѣдіе неоплатонизма и патристики, отрицательное богословіе (*θεολογία ἀποφατική*).

1) Эріугена обозначаетъ его словомъ *οὐσία*.

«Второй Оригенъ» ¹⁾, продолжатель Григорія Нисскаго, Максима Исповѣдника, восторженный поклонникъ и переводчикъ псевдо-діонисіевыхъ «Ареопагитикъ» не могъ, разумѣется, въ отвлеченныхъ построенияхъ человѣческой мысли видѣть адекватнаго выраженія «сверхсущной и сверхразумной» природы Бога, доступной намъ лишь «гадательно, въ неясномъ отраженіи, частично» («in aenigmate, in speculo, ex parte») ²⁾.

Свое ученіе о Богѣ, какъ о самомъ общемъ, отвлеченномъ и слѣдовательно совершенно неопредѣленномъ бытіи, Эріюгена прямо отождествляетъ съ ученіемъ «негативной теологіи» о «непознаваемой и невыразимой сущности» абсолютнаго начала вселенной.

Не трудно замѣтить, что въ міросозерцаніи Эріюгены борются двѣ противоположныя тенденціи: мистическая, въ ученіи о «сверхсущной и сверхразумной» природѣ Бога, и рационалистическая—въ ученіи о мірѣ, какъ логическомъ слѣдствіи отвлеченной сущности Бога.

Первой изъ нихъ Эріюгена примыкаетъ къ неоплатоническому теченію въ патристикѣ и предвосхищаетъ важнѣйшія идеи мистики викторинцевъ и Бонавентуры.

Въ этомъ отношеніи его система образуетъ одно изъ важнѣйшихъ звеньевъ въ развитіи *духовнаго* христіанства, крайнія звенья котораго могутъ быть обозначены именами Климента и Оригена, съ одной стороны, Шеллинга и Владиміра Соловьева, съ другой.

Другая, рационалистическая тенденція приводитъ къ теоріи логическаго реализма, который, какъ мы пытались выяснить на предыдущихъ страницахъ, образуетъ важнѣйшій моментъ въ развитіи панлогистическаго міросозерцанія; съ этой стороны систему Эріюгены можно разсматривать какъ одно изъ звеньевъ той цѣпи, въ продолженіе которой входятъ ученія Мальбранша, Спинозы, Гегеля и католическихъ онтологистовъ XIX вѣка.

¹⁾ Такъ называетъ Эріюгену одинъ изъ крупнѣйшихъ знатоковъ средневѣковой философіи Clemens Bäumker.

²⁾ Слова апостола Павла въ первомъ посланіи къ Коринеянамъ (XIII, 12), повторяющіяся безчисленное множество разъ въ патристической и схоластической литературѣ. Съ гениальной глубиной эта мысль развита въ такъ называемыхъ «Ареопагитикахъ», принадлежащихъ неизвѣстному автору конца пятого и начала шестого вѣка. (Время ихъ написанія Stiglmayr и Н. Koch относятъ къ 485—515 гг.)

Мы не станемъ подробно останавливаться на судьбахъ этого течения въ средневѣковой философіи, для нашей цѣли достаточно будетъ выдѣлить въ немъ нѣсколько основныхъ моментовъ.

Логическій реализмъ Эріугены возрождается въ XI вѣкѣ у родоначальника схоластики въ строгомъ смыслѣ слова Ансельма Кентерберійскаго, автора знаменитаго «онтологическаго» ¹⁾ доказательства бытія Божія. Реализмъ Эріугены и Вильгельма Шампо является классическимъ прообразомъ *второго* изъ двухъ основныхъ моментовъ панлогистическаго міросозерцанія (міръ, какъ слѣдствіе отвлеченной сущности Бога). Общее религіозно-философское міропониманіе среднихъ вѣковъ препятствовало свободному развитію перваго момента всякаго панлогизма (отвлеченное ученіе о Богѣ, какъ слѣдствіе понятія о Немъ), поэтому въ рамкахъ этого міросозерцанія панлогизмъ по необходимости оставался незаконченнымъ и отрывочнымъ; ни у одного изъ мыслителей этого періода онъ не играетъ центральной и господствующей роли. Широкій и могучій потокъ панлогизма въ новой философіи, въ своихъ истокахъ, не болѣе какъ мало замѣтный и часто изсякающій ручеекъ. Тѣмъ не менѣе онъ пробивается повсюду и прорываетъ себѣ русло, въ которое стекаются становящіяся все обильнѣе и обильнѣе воды.

Въ средневѣковой философіи главнымъ препятствіемъ къ полному раскрытію началъ панлогистической концепціи является невозможность примирить отвлеченное ученіе о сущемъ съ господствующимъ богословіемъ. Однако, потребность въ строго рационалистическомъ пониманіи всей дѣйствительности выражается въ непрерывныхъ попыткахъ расширить область отвлеченныхъ построений, причѣмъ эти попытки предпринимаются обыкновенно подъ предлогомъ умозрительнаго обоснованія господствующей философіи ²⁾. Въ своемъ знаменитомъ аргументѣ Ансельмъ видитъ простѣйшее средство сдѣлать существованіе Бога очевиднымъ для всякаго ума, обладающаго *понятіемъ* Бога. «Никто, разумѣющій, что такое есть Богъ, не можетъ помыслить, что

¹⁾ Терминъ этотъ принадлежитъ Канту.

²⁾ Черта крайне поучительная. И у Спинозы вся система первоначально должна служить обоснованіемъ положенія: „Вещи... безъ Бога не могутъ ни существовать, ни быть поняты“ („res... sine Deo nec esse nec concipi possunt“).

Точно также Гегель и правые гегельянцы склонны видѣть въ своей философіи рациональное оправданіе основоположеній протестантской теологіи.

Бога нѣтъ» («Nullus quippe intelligens id quod Deus est potest cogitare quia Deus non est... Proslog. С. 4). Благочестивый авторъ и не подозрѣваетъ, что онъ создаетъ могущественнѣйшее орудіе для панлогизма, превращающаго природу Бога въ отвлеченіе нашей мысли.

Напомнимъ читателю содержаніе онтологическаго доказательства.

«То, совершеннѣе чего нельзя мыслить, не можетъ быть въ одномъ только интеллектѣ» (... id, quo maius cogitari nequit non potest esse in solo intellectu). Въ этой формулѣ имплиците данъ весь аргументъ; вторая и третья главы «Proslogion» посвящены цѣликомъ раскрытію ея смысла. Богъ есть самое совершенное существо, «больше котораго нельзя мыслить». То, что существуетъ и въ сознаниі (in intellectu) и въ дѣйствительности (in re), «больше» того, что существуетъ только въ сознаниі. Допуская, что Богъ существуетъ только въ нашей мысли, мы вносимъ въ его понятіе внутреннее противорѣчіе ¹⁾.

Значеніе аргумента Ансельма для панлогистической спекуляціи проще всего выяснитъ путемъ сравненія его съ ученіемъ Парменида.

«Сущее есть»—предикатъ бытія аналитически вытекаетъ здѣсь изъ понятія «сущаго». Но то же самое, по существу, имѣемъ мы и у Ансельма: въ понятіи Бога, какъ существа самаго совершеннаго заключается въ качествѣ его признака или предиката бытіе; достаточно простаго анализа понятія существа, quo maius cogitari nequit, чтобы открыть въ немъ этотъ признакъ.

Выведеніемъ бытія изъ понятія исчерпывается то общее, что есть у элейскаго философа и Кентерберійскаго епископа. Ансельмъ не ставитъ знака равенства между подлинно-сущимъ и его отвлеченнымъ предикатомъ, не видитъ въ бытіи полного выра-

¹⁾ „Если... то, больше (совершеннѣе) котораго помыслено быть не можетъ, существуетъ въ одномъ только сознаниі, (въ такомъ случаѣ) то самое, больше котораго ничего помыслено быть не можетъ, является такимъ, что можно помыслить нѣчто больше его. Но этого, очевидно, не можетъ быть (Si ergo id quo maius cogitari non potest est in solo intellectu, id ipsum quo maius cogitari non potest est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest). Остается поэтому заключить, что „существуетъ... внѣ сомнѣнія нѣчто такое, больше котораго ничего помыслить нельзя, и въ сознаниі и въ дѣйствительности“ (existit... procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re).

женія внутренней природы безусловнаго, но несомнѣнно онъ дѣлаетъ важный шагъ въ этомъ направленіи и не даромъ развитія системы панлогизма берутъ онтологическій аргументъ въ качествѣ исходнаго пункта своихъ отвлеченныхъ построений: у мыслителя, къ которому мы вскорѣ перейдемъ, въ основѣ всей системы лежитъ ученіе о существѣ, изъ отвлеченной природы котораго слѣдуетъ его существованіе (*ex cuius essentia sequitur existentia*) ¹⁾. Значеніе онтологическаго аргумента для развитія панлогистической концепціи выступаетъ съ особенною отчетливостью, если вспомнить его судьбы въ новой философіи. Всѣ крупнѣйшіе представители докантовскаго рационализма согласны въ томъ, «что можно доказать, что Богъ существуетъ изъ одного того, что необходимость бытія или существованія уже заключается въ понятіи, которое мы о Немъ имѣемъ» («*qu'on peut démontrer qu'il y a un Dieu de cela seul que la nécessité d'être ou d'exister est comprise en la notion que nous avons de lui*») (*Descartes. Princ. de la philos. I, 14*).

Но и критика Канта ²⁾ не нанесла онтологическому доказательству окончательнаго удара, напротивъ изъ его школы вы-

¹⁾ Напомнимъ читателю, что и у Гегеля первоначальный моментъ объективнаго діалектическаго процесса образуетъ идея бытія. Свое же отношеніе къ аргументу Ансельма Гегель выразилъ вполне опредѣленно въ слѣдующемъ мѣстѣ „Энциклопедія“:

„Alles Vornehmthun gegen den sogenannten ontologischen Beweis und gegen die Anselmische Bestimmung des Vollkommenen hilft nichts, da sie in jedem unbefangenen Menschensinn ebenso sehr liegt, als in jeder Philosophie... und im Prinzip des unmittelbaren Glaubens zurückkehrt“. (Всякое отношеніе свысока къ такъ называемому онтологическому доказательству и къ ансельмовскому опредѣленію Всесовершеннаго ни къ чему не ведетъ, такъ какъ это опредѣленіе настолько же глубоко заложено во всякомъ непредубѣжденномъ человѣческомъ сознаніи, какъ и во всякомъ философскомъ міросозерцаніи... и выступаетъ наружу въ принципѣ непосредственной вѣры).

²⁾ Очень часто въ Кантѣ видятъ *перваго* противника онтологическаго аргумента. На самомъ дѣлѣ противъ выводовъ Ансельма выступилъ уже его современникъ Гаунилонъ въ своемъ „*Liber pro insipiente*“. Чрезвычайно остроумной и уничтожающей критикѣ подвергаетъ онтологическое доказательство Тома Аквинскій (*Summa Theolog., Pars I Quaest. II, Art I; Summa contra gentiles Lib. I, Cap. X; Sentent. Lib. I Dist. III Quaest I Art II*).

Блестящія возраженія противъ онтологическаго аргумента Декарта слѣлалъ Гассенди (*Cinquième objections... contre la troisième (et) contre la cinquième méditation*).

шелъ мыслитель, расширившій область, въ которой господствуетъ это доказательство, до крайнихъ предѣловъ.

Въ средневѣковой философіи время наибольшаго распространенія аргумента совпадаетъ съ эпохой высшаго расцвѣта схоластики (XIII вѣкъ).

Преодоленіе платоническаго реализма и торжество философіи Аристотеля не устранило такимъ образомъ изъ схоластики ученія, представляющаго собою кульминаціонный пунктъ въ развитіи средневѣкового логическаго реализма.

Одинъ только Тома Аквинскій, а за нимъ Рихардъ Миддлтонъ отвергаютъ аргументъ Ансельма.

Другіе же крупные представители разсматриваемаго періода (Вильгельмъ Оксеррскій, Александръ Галесскій, Бонавентура, Дунсъ Скотъ) присоединяются къ родоначальнику схоластики, внося лишь въ его аргументацію нѣкоторыя видоизмѣненія и дополненія ¹⁾.

За недостаткомъ мѣста мы не можемъ останавливаться на

¹⁾ Исторія онтологическаго доказательства до недавняго времени была изучена очень поверхностно, что, разумѣется, обусловливало неправильную оцѣнку идейнаго и историческаго значенія знаменитаго аргумента.

Съ одной стороны, въ сочиненіяхъ, принадлежащихъ специалистамъ по новой философіи, среди которыхъ рѣдко встрѣчаются серьезные знатоки схоластики, очень часто проводится взглядъ, согласно которому *всѣ* средневѣковые философы были сторонниками Ансельма.

Съ другой стороны, такой превосходный специалистъ по исторіи схоластической мысли, какъ Stöckl рѣшительно утверждаетъ, что „das Anselmianische Argument (wurde) von der ganzen folgenden Scholastik zurückgewiesen“ (Lehrbuch d. Gesch. d. Philos. I³ S. 389). Подобныя недоразумѣнія встрѣчаются въ историко-философской литературѣ въ изобилии. Такъ, чрезвычайно ученый авторъ многотомнаго сочиненія „Institutiones philosophicae“ (т. VII) Urraburu относитъ къ противникамъ Ансельма Дунса Скота.

Устраненіе подобныхъ недоразумѣній составляетъ серьезную заслугу Clemens'a Bäumker'a и руководимыхъ имъ сообща съ Баумгартнеромъ и Гертлингомъ „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“. Самъ Bäumker подвергъ внимательному разсмотрѣнію онтологическій аргументъ въ своемъ соч.: „Witelo, ein Philosoph des XIII Jahrhunderts (Beiträge etc. III, 2) и далъ толчокъ къ его основанному на первоисточникахъ изученію въ сочиненіяхъ: G. Grunwald. „Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgange der Hochscholastik“ (Ib. VI, 3) и A. Daniels. „Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im XIII Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Argumentes im Proslgion des Hl. Anselm (Ib. VIII 1—2)“.

нихъ подробно, отмѣтимъ только, что та поправка, которую внесъ въ онтологическій аргументъ Декарта Лейбницъ, была уже отчасти предвосхищена Бонавентурой и совершенно отчетливо сформулирована Дунсомъ Скотомъ ¹⁾.

Несмотря на то, что онтологистическая спекуляція занимаетъ въ средневѣковой философіи весьма замѣтное мѣсто, значеніе ея для общаго міропониманія среднихъ вѣковъ очень незначительно.

Ни у одного изъ представителей этого періода онтологическій аргументъ не образуетъ основы всего систематическаго построенія.

Схоластика и здѣсь остается вѣрной своей основной тенденціи: она не расширяетъ и не обогащаетъ существующаго міросозерцанія, она принципиально отказывается отъ попытокъ перестроить или, по крайней мѣрѣ, измѣнить традиціонное обоснованіе его. Главнѣйшія усилія „школьной науки“ направлены на такое распредѣленіе матеріала, унаслѣдованнаго отъ патристики и античной философіи, которое служило бы прежде всего цѣлямъ школьнаго преподаванія. Огромное большинство произведеній этой эпохи составляютъ школьныя руководства, не *изслѣдующія* и ищущія истину, а передающія ее въ готовомъ видѣ; всѣмъ инымъ формамъ доказательства схоластика предпочитаетъ силло-

¹⁾ Гаунилонъ, возражая противъ Ансельма, указывалъ, что, слѣдуя посылкамъ его аргумента, достаточно представить себѣ островъ, лучше или больше котораго нельзя себѣ вообразить, чтобы признать его реальное существованіе. Бонавентура (*De mysterio Trinitatis, Qu. I, Art. 1*) защищаетъ ученіе Ансельма слѣдующимъ образомъ. Понятіе самаго совершеннаго острова заключаетъ внутреннее противорѣчіе, такъ какъ островъ означаетъ существо несовершенное („*ens defectivum*“) и слѣдовательно его предикатомъ не можетъ быть необходимое существованіе. Напротивъ,—„когда я говорю о существѣ, больше котораго нельзя ничего помыслить, то нѣтъ здѣсь никакого противорѣчія между субъектомъ и его предикатомъ, и поэтому существо это можетъ быть мыслимо вполнѣ рационально“—„*cum dico ens, quo nihil maius cogitari potest, hic nulla est repugnantia inter subiectum et implicationem; et ideo rationabiliter potest cogitari*“.

Точно также Дунсъ Скотъ, выяснивъ отсутствіе внутренняго противорѣчія въ понятіи *ens quo maius cogitari non potest*, заключаетъ: „Если Богъ возможенъ, (Онъ) существуетъ („*Si Deus est possibilis, est*“).

Аналогичнымъ путемъ развиваетъ свои выводы Лейбницъ: „*Ens ex cuius essentia sequitur existentia si est possibile... existit... Atqui Deus est ens, ex cuius essentia sequitur existentia. Ergo Deus si est possibilis, existit*“. (Если существо, изъ сущности котораго слѣдуетъ существованіе, возможно, то (оно) существуетъ... Но Богъ есть существо, изъ сущности котораго слѣдуетъ существованіе. Слѣдовательно, если Богъ возможенъ, то Онъ существуетъ).

гизмъ, весьма удобный для того, чтобы дѣлать тѣ или иные выводы изъ уже данныхъ истинъ, но совершенно непригодный для открытія новыхъ. Схоластика лишена главнаго условія нормальнаго философскаго развитія—внутренней свободы. Поэтому въ ней легко развиваются теченія, по существу совершенно противоположныя общему *духу* ея міропониманія, но *формально* ни въ какомъ отношеніи не выступающія противъ господствующей доктрины и, повидимому, служащія вящему торжеству ея.

Онтологистическая спекуляція, развивающаяся на всемъ протяженіи среднихъ вѣковъ, служитъ *раціональному* обоснованію основной истины всего христіанскаго вѣроученія.

Дѣйствительную природу своихъ предпосылокъ она обнаруживаетъ впервые въ новой философіи, гдѣ къ ней прямо примыкають попытки строго отвлеченнаго построенія всего міросозерцанія, не справляющагося больше о своемъ соотвѣтствіи традиціонной религіозной философіи.

III. Панлогистическій характеръ основныхъ частей философіи Спинозы.

Общій обзоръ двухъ важнѣйшихъ теченій, въ которыхъ отчетливо выступаютъ элементы панлогистической концепціи, позволилъ намъ выяснитъ необходимыя предпосылки ея и опредѣлитъ основные моменты ея послѣдовательнаго развитія.

Панлогизмъ вырастаетъ изъ монотеизма. Движущимъ нервомъ его построеній является строго раціоналистическая теорія познанія; метафизика, отвѣчающая ея требованіямъ, должна ставить своей задачей сведеніе всей дѣйствительности къ самодовлѣющей системѣ понятій, логическая связь которыхъ представляетъ собою единственный источникъ *реальныхъ* причинныхъ отношеній.

Усилія панлогизма, въ виду его генетической связи съ монотеизмомъ, направляются прежде всего на рѣшеніе проблемы подлинно сущаго въ его противоположности условной и преходящей дѣйствительности.

Первый моментъ панлогизма и логически, и исторически составляетъ отвлеченное ученіе о сущемъ, причемъ выводы Парменида о совершенной непричастности сущаго міру преходящихъ явленій, о безусловной замкнутости его въ своихъ абстрактныхъ опредѣ-

леніяхъ представляютъ классически послѣдовательное и законченное выраженіе этого момента.

Второй моментъ панлогизма (сущее, какъ логическая основа конкретной дѣйствительности) предполагаетъ прежде всего отказъ отъ безусловной замкнутости сущаго.

Отказъ этотъ не вытекаетъ изъ необходимыхъ посылокъ панлогизма, а прямо противорѣчитъ неизбѣжнымъ выводамъ изъ нихъ; зато эта непослѣдовательность даетъ возможность связать абстрактное единство сущаго съ конкретной множественностью, данною въ нашемъ опытѣ, отношеніемъ основанія и слѣдствія.

Сведеніе внутренней реальности Божества къ отвлеченному понятію о немъ, разрѣшеніе нашей условной дѣйствительности въ систему понятій, закономѣрно *слѣдующихъ* изъ понятія абсолютнаго начала,—таковъ идеаль панлогизма, къ достиженію котораго направлены всѣ усилія представителей его.

Предыдущее изслѣдованіе о начальныхъ формахъ панлогистическаго ученія значительно упростило намъ выполненіе нашей основной задачи: путемъ сопоставленія основныхъ предположеній системы Спинозы съ основными и неустранимыми утверженіями *всякаго* панлогизма, выяснитъ ихъ внутреннее тождество.

Для этой цѣли намъ не придется даже измѣнять того систематическаго порядка, которому слѣдуетъ Спиноза, развивая свои идеи. Достаточно воспроизвести ихъ въ той послѣдовательности, которую мы находимъ въ самомъ зрѣломъ и полномъ ихъ выраженіи—„Этикѣ“, чтобы убѣдиться, что основныя утверженія нашего философа безъ малѣйшаго насилія укладываются въ схему, намѣченную нами на предыдущихъ страницахъ.

Прежде, однако, чѣмъ перейти къ систематическому изложенію взглядовъ Спинозы въ той формѣ, въ которую они сложились въ его послѣднемъ произведеніи, мы попытаемся въ самыхъ общихъ чертахъ выяснитъ ту *интимную* почву, на которой выросло его міросозерцаніе и которая объединяетъ для него отдѣльныя и, повидимому, разрозненныя части системы въ одно цѣлое.

Центральною задачей всей философской дѣятельности Спиноза считаетъ познаніе природы высшаго блага и средствъ, ведущихъ къ нему. Очень рано приходитъ онъ къ убѣжденію, что единственное безусловное благо заключается въ „познаніи связи, которая объединяетъ (нашъ) разумъ со всей природою“ (*cognitio*

unionis, quam mens cum tota natura habet) ¹⁾. Какимъ же путемъ можемъ мы прійти къ такому познанію?

Что оно вообще можетъ быть достигнуто, это Спиноза предполагаетъ съ самаго начала, возможность абсолютнаго познанія не составляетъ для него, какъ для представителя крайняго рационализма, даже проблемы.

Весь вопросъ въ выборѣ средствъ для выполнения данной задачи, а не въ ея принципиальной выполнимости.

Познаніе осуществляется исключительно въ ясныхъ и отчетливыхъ понятіяхъ. Если абсолютное начало познаваемо до конца не только въ своихъ проявленіяхъ, но и въ своей внутренней сути, то въ немъ не можетъ быть ничего, что бы принципиально выходило за предѣлы нашихъ понятій. Въ послѣднихъ дано все, что необходимо для абсолютнаго познанія: философъ находитъ въ нихъ всѣ средства для построения такой системы понятій, которая представляла бы полное и адекватное воспроизведеніе объективнаго порядка дѣйствительности. Безусловная рациональность ²⁾ всего существующаго, какъ условіе адекватнаго познанія дѣйствительности—такова главная предпосылка системы Спинозы. Это предположеніе составляетъ въ то же время основу и движущій нервъ всякаго панлогизма.

Спиноза убѣжденъ, что въ его системѣ такое познаніе осуществлено на самомъ дѣлѣ, конкретная дѣйствительность, бытіе условное и переходящее *выведены* изъ бытія безусловнаго и вѣчнаго съ такою же необходимостью, съ какою изъ природы треугольника выведено равенство его угловъ двумъ прямымъ.

Такое утвержденіе имѣетъ своей необходимой предпосылкой, какъ я уже указывалъ, абсолютную рациональность всего суще-

¹⁾ Tract. de intellectus emendatione, II, 13.

²⁾ Рациональность, въ смыслѣ безусловнаго соотвѣтствія отношеніямъ нашей отвлеченной мысли, не слѣдуетъ смѣшивать съ *разумностью* въ широкомъ смыслѣ слова. Конкретно-идеалистическое миропониманіе, напримѣръ, безусловно признаетъ разумность подлиннаго начала дѣйствительности, рѣшительно отрицая его выразимость въ отвлеченныхъ актахъ нашей мысли. Въ своей внутренней природѣ абсолютная реальность недоступна нашей абстрактной мысли. Если бы наше отношеніе къ Божеству опредѣлялось исключительно отвлеченнымъ разсудкомъ, мы бы могли приписывать Ему одни только отрицательные признаки. Именно къ такому результату и приводитъ панлогизмъ.

ствущаго и вытекающее изъ него наше право прилагать къ нему *наши* логическія категоріи. Въ однихъ и тѣхъ же логическихъ актахъ мы обнимаемъ дѣйствительность условную, обосновывающую ее дѣйствительность абсолютную и ихъ внутреннюю связь. Имманентность Бога вселенной *implicite* уже дана въ предпосылкахъ міросозерцанія: если бытіе безусловное трансцендентно міру, если оно «выше разума, выше бытія (*ὑπέρ νοῦς, ὑπερὸς οὐσίαν*—Плотинъ), то путь, намѣченный нашимъ философомъ, очевидно не ведетъ къ цѣли. Чтобы быть предметомъ адекватнаго познанія, Богъ долженъ составлять съ конкретною дѣйствительностью одно неразрывное цѣлое, вполне выразимое въ *нашихъ* логическихъ категоріяхъ.

Какое же изъ нашихъ понятій мы вправѣ приложить къ Богу такимъ образомъ, чтобы оно адекватно выражало его внутреннюю сущность?

Отвѣтъ опять таки вытекаетъ изъ неустранимаго постулата системы.

Отношенія мыслимыя строго отвѣчаютъ отношеніямъ дѣйствительнымъ. «Первое» въ дѣйствительномъ порядкѣ вещей должно быть также «первымъ» для нашего мышленія (*Primum ontologicum debet esse primum logicum*)¹⁾. Какъ въ «порядкѣ дѣйствительности» существуетъ начало, все собою обуславливающее и ничѣмъ необуславливаемое, такъ и въ «порядкѣ идей» должно существовать такое понятіе, которое носило бы абсолютно первоначальный характеръ, возвышаясь и обуславливая собою все, что можетъ быть предметомъ нашей мысли.

Абсолютное познаніе должно представлять собою систему понятій, развивающихся и вытекающихъ съ безусловною необходимостью изъ одного основнаго, всеобъемлющаго понятія²⁾. Разъ такая система *адекватно* воспроизводитъ дѣйствительную связь вещей, то въ этой связи не можетъ быть ничего, что бы принципиально не укладывалось въ рамки чисто идеальныхъ отношеній. Если «порядокъ вещей» (*ordo rerum*) совершенно тотъ же, что «порядокъ идей» (*ordo idearum*), то между связью логической и связью реальною не можетъ быть никакого различія.

Если вещи «безъ Бога не могутъ ни существовать, ни быть поняты»

1) Формула эта принадлежитъ крупнѣйшему представителю католическаго онтологизма *Gioberti*.

2) См. *Tr. de intellectus emendatione* § 42.

(*sine Deo nec esse, nec concipi possunt*), то ихъ зависимость отъ Бога не можетъ имѣть иного характера, кромѣ чисто-логическаго.

Но если всѣ отношенія сведены къ отношеніямъ логическимъ, то и абсолютное начало только логически отличается отъ міра конечныхъ вещей.

Различіе ихъ — это различіе обусловливающаго и обусловливаемаго.

Уже въ самыхъ раннихъ произведеніяхъ Спинозы отчетливо выступаетъ, какъ это показываетъ набросанный нами очеркъ, панлогистическій характеръ его міросозерцанія. Особенно цѣненъ въ этомъ отношеніи «*Tractatus de intellectus emendatione*», который слѣдуетъ разсматривать, какъ важное дополненіе къ «*Этикѣ*». Поэтому въ дальнѣйшей характеристикѣ философіи Спинозы мы будемъ иногда привлекать матеріалъ, заключенный и въ этомъ Трактатѣ.

1. Панлогистическій характеръ ученія Спинозы о Богѣ въ немъ самомъ.

Первыя же строки «*Этики*» вводятъ насъ въ средоточіе міросозерцанія Спинозы.

«Подъ *причиной самого себя* я понимаю то, сущность чего заключаетъ (въ себѣ) существованіе, или то, природа чего не можетъ быть понята иначе, какъ существующею»¹⁾.

«Подъ *субстанціей* я понимаю то, что въ себѣ есть и понимается черезъ себя, т.-е. то, понятіе чего не нуждается въ понятіи никакой другой вещи»²⁾.

«Подъ *Богомъ* я понимаю сущность абсолютно безконечную, то-есть субстанцію, состоящую изъ безконечно многихъ атрибутовъ, каждый изъ которыхъ выражаетъ вѣчную и безконечную сущность»³⁾.

Казалось бы, мы имѣемъ здѣсь чисто номинальные опредѣленія понятій, вся задача которыхъ выяснить съ возможною

1) „*Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens*“. (Eth. I Def. 1).

2) *Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei.* (Ib. Def. 3).

3) „*Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit*“ (Ib. Def. 6).

точностью, что именно понимает авторъ подъ тѣмъ или инымъ терминомъ.

Спиноза смотритъ на этотъ вопросъ совершенно иначе.

Для него истинное опредѣленіе адекватно выражаетъ природу опредѣляемой вещи ¹⁾, при чемъ критеріемъ истинности являются исключительно имманентные признаки опредѣленія: его ясность и отчетливость. Поэтому приведенныя выше опредѣленія нужно разсматривать, какъ фактическія утвержденія, предвосхищающія въ значительной степени содержаніе основныхъ частей системы.

Мы коснулись уже въ началѣ настоящей главы основы всѣхъ построеній Спинозы—ультра-раціоналистической теоріи познанія—и пытались показать, что послѣдовательное и неуклонное проведеніе ея совмѣстимо только съ панлогистическимъ міропониманіемъ.

Единственнымъ орудіемъ раціонализма является опредѣленіе, полагающее природу вещи и служащее основой всѣхъ выводовъ о ней.

Совершенное опредѣленіе должно выяснитъ подлинную сущность вещи ²⁾.

У Парменида природу подлинно-сушаго опредѣляетъ предикатъ бытія, аналитически вытекающій изъ понятія сушаго.

Точно также для Спинозы подлинное сущее есть «причина самого себя», изъ понятія которой слѣдуетъ (въ качествѣ ея предиката) существованіе (*cuius essentia involvit existentiam*). Весь сложный путь, ведущій сначала къ седьмой ³⁾, а затѣмъ къ одиннадцатой теоремѣ ⁴⁾ для доказательства необходимаго суще-

¹⁾ *Eth. I 8, Schol. 2: ... veram uniuscuiusque rei definitionem nihil involvere... praeter rei definitae naturam.*

Ср. также *Tr. de intell. emend. § 95.*

²⁾ *De intell. emend. § 95: Definitio ut dicatur perfecta, debet intimam essentiam rei explicare.* (Ср. также вторую схолю къ восьмой теоремѣ первой книги).

Ib. § 94: ... recta inveniendi via est ex data aliqua definitione cogitationes formare („Правильный путь къ открытію истины заключается въ образованіи мыслей изъ даннаго опредѣленія“).

³⁾ *Ad naturam substantiae pertinet existere* (къ природѣ субстанции относится существованіе).

⁴⁾ *Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit* (Богъ, или суб-

ствования безусловнаго совершенно излишенъ, такъ какъ его результатъ данъ въ исходномъ пунктѣ.

Опредѣленіе *субстанціи* по существу выражаетъ то же, что и понятіе «причины самого себя», именно логическую необусловленность никакимъ инымъ понятіемъ (*id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*).

Наконецъ, опредѣленіе Бога обнимаетъ два момента, изъ которыхъ только первый (*ens absolute infinitum*) относится къ учению о Богѣ въ немъ самомъ, тогда какъ второй моментъ, которому Спиноза придаетъ характеръ поясненія къ первому¹⁾, на самомъ дѣлѣ уже заключаетъ переходъ къ слѣдующей части системы (ученіе о Богѣ, какъ логической основѣ міра). Подъ «абсолютно же безконечнымъ существомъ» Спиноза понимаетъ то, сущность чего исключаетъ какое бы то ни было ограниченіе и отрицаніе.

Иными словами «*ens absolute infinitum*» есть то-же, что «*substantia*» и «*causa sui*».

Всѣ эти понятія выражаютъ лишь отвлеченный и чисто отрицательный признакъ подлинно-сущаго—именно его (логическую) безусловность.

О внутренней реальности сущаго опредѣленія первой книги не говорятъ ничего.

Опять таки мы и здѣсь имѣемъ поразительное сходство съ Парменидомъ, у котораго природа сущаго исчерпывается самымъ общимъ и отвлеченнымъ предикатомъ бытія и выводимыми изъ этого предиката отрицательными признаками неизмѣнности, неподвижности и т. д.

Анализъ перваго, третьяго и шестого опредѣленія привелъ насъ къ убѣжденію, что мы имѣемъ въ нихъ варіаціи одной и той же мысли; проще было бы сразу разсматривать ихъ въ присутствіи имъ органической связи, чѣмъ прибѣгать къ псевдо-геометрическому методу для доказательства того, что пѣбликомъ было дано уже въ отпавномъ пунктѣ.

Этотъ исходный пунктъ въ краткой формулѣ можно выразить, какъ *необходимое бытіе логически безусловно*. Пользуясь терминомъ

станція, состоящая изъ безчисленныхъ атрибутовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ вѣчную и безконечную сущность, существуетъ необходимо).

1) ... hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.

логией Парменида, мы можем адекватно передать это положеніе слѣдующимъ образомъ: есть отвлеченное «сущее», не обусловленное (логически) никакимъ инымъ «сущимъ», причемъ какъ отъ Парменида, такъ и отъ Спинозы мы узнаемъ только, что «сущее» *есть* и тщетно хотѣли бы узнать, *что* оно есть.

Если бытіе «сущаго» слѣдуетъ изъ его понятія, то къ нему, очевидно, неприложима категория времени: отношеніе предиката къ субъекту носить сверхвременный характеръ. *Сущее вѣчно*.

Такъ совершенно правильно заключалъ Парменидъ.

«Подъ вѣчностью,—говоритъ Спиноза,—я понимаю само существованіе, поскольку оно необходимо слѣдуетъ изъ одного опредѣленія вѣчной вещи» ¹⁾. Но существованіе слѣдуетъ изъ опредѣленія одного только безусловнаго начала ²⁾, слѣдовательно абсолютно-сущее—вѣчно.

Сущее безконечно. Ибо нѣтъ другого «сущаго», которое бы его ограничивало, таково въ сокращенномъ видѣ аргументація Парменида. То же самое и такимъ же образомъ доказываетъ Спиноза.

Если-бъ субстанція не была безконечной, ее ограничивала бы другая субстанція одинаковой съ первою природы (*deberet terminari ab alia eiusdem naturae* ³⁾), но эту возможность Спиноза отрицаетъ, опираясь на теорему пятую, утверждающую, что «въ природѣ вещей не могутъ быть даны двѣ или больше субстанціи одной и той же природы» ⁴⁾.

Утвержденіе это съ формальной стороны выражаетъ то же, что и принципъ тождества неразличимыхъ (*principium identitatis indiscernibilium*) Лейбница: «Въ природѣ никогда не бываетъ двухъ существъ, которыя были бы одно совершенно, какъ другое и въ которыхъ нельзя было бы найти различія внутренняго» ⁵⁾.

Авторъ «Монадологіи» не допускаетъ возможности простого

¹⁾ ... Existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur. Eth. I Def. 8.

²⁾ Напомнимъ читателю, что Спиноза опредѣляетъ безусловное (*causa sui*), какъ „*id cuius essentia involvit existentiam*“ (Def. I. 1).

³⁾ Eth. I, 8. Dem.

⁴⁾ „*In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae sive attribui*“.

⁵⁾ La Monadologie § 9 Изд. Boutroux. Стр. 145. „*Il n'y a jamais dans la nature, deux Êtres, qui soient parfaitement l'un comme l'autre et où il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une dénomination intrinsèque*“.

нумерическаго различія вещей, не сопровождаемаго качественными различіями. Но онъ не заключаетъ отсюда, что субстанція должна быть только одна, онъ принимаетъ, напротивъ, безконечное множество духовныхъ или точнѣе духообразныхъ существъ—монадъ или простыхъ субстанцій.

Очевидно, что пятая теорема придумана Спинозой неудачно, если изъ нея могутъ быть сдѣланы прямо противоположные выводы.

Самостоятельнаго значенія эта теорема не имѣетъ, она важна лишь тѣмъ, что на ней построенъ рядъ другихъ утвержденій, между прочимъ она играетъ важную роль въ доказательствахъ теоремы тринадцатой (о недѣлимости субстанціи) и четырнадцатой (субстанція существуетъ только одна).

Подвергнувъ пятую теорему внимательному анализу, мы тѣмъ самымъ глубже проникнемъ въ методъ, которымъ пользуется Спиноза, развивая свои идеи.

Почему «въ природѣ вещей не можетъ быть двухъ или болѣе субстанцій одной и той же природы или атрибута»? Если бы существовали многія различныя субстанціи—доказываетъ Спиноза—то онѣ бы отличались другъ отъ друга или различными атрибутами или различными аффекціями. Положеніе это слѣдуетъ для нашего, философа изъ анализа *понятій* субстанціи, атрибута и аффекцій (модусовъ). Субстанція существуетъ въ себѣ, аффекціи существуютъ въ другомъ, но все, что существуетъ (по аксіомѣ первой), существуетъ или въ себѣ или въ другомъ, слѣдовательно, вещи не могутъ различаться ничѣмъ инымъ, «какъ субстанціями или, что то же, ихъ атрибутами и ихъ аффекціями»¹⁾.

Итакъ, если двѣ субстанціи различаются исключительно атрибутами, то ясно, что каждой субстанціи принадлежитъ отличный отъ другихъ атрибутъ или, что существуетъ только одна субстанція съ однимъ и тѣмъ же атрибутомъ (*non dari nisi unam eiusdem attributi*).²⁾

Если различіе субстанцій основано на различіи аффекцій (при одномъ и томъ же атрибутѣ), то вѣдь аффекціи или модусы не затрагиваютъ истинной природы субстанціи: субстанція первѣе своихъ аффекцій (что опять-таки вытекаетъ изъ ея понятія), поэтому она должна разсматриваться въ себѣ самой (*in se considerata hoc est vere considerata*) и разсматриваемая такимъ об-

1) Eth. I 4 Dem.

2) Ib. 5 Dem.

разомъ субстанція не можетъ быть отличной отъ другой и слѣдовательно существуетъ только одна съ однимъ и тѣмъ же атрибутомъ. Мы воспроизвели аргументацію Спинозы почти буквально и трудно не согласиться съ тѣмъ, что пресловутый «геометрической методъ» безъ малѣйшей надобности усложняетъ ходъ аргументаціи, требуетъ постоянныхъ повтореній, утомляющихъ вниманіе и дѣлаетъ изложеніе крайне однообразнымъ и безцвѣтнымъ. Къ тому же онъ далеко не предохраняетъ отъ возможности прямыхъ логическихъ ошибокъ, общій источникъ которыхъ въ томъ, что одностороннія абстрактныя опредѣленія не могутъ покрыть дѣйствительности съ ея многообразными отношеніями.

Такъ, въ воспроизведенной нами аргументаціи упущена изъ виду слѣдующая возможность: двумъ или болѣе субстанціямъ могутъ принадлежать въ одномъ отношеніи совершенно тождественные атрибуты и въ то же время *въ другомъ отношеніи* каждой изъ нихъ могутъ принадлежать различныя атрибуты. Выводъ Спинозы былъ бы правиленъ съ формальной стороны только въ томъ случаѣ, если бы природа субстанціи всецѣло исчерпывалась *однимъ* атрибутомъ, но этого, какъ извѣстно, не допускаетъ и самъ авторъ «Этики». ¹⁾

Возвращаясь къ прерванному разсмотрѣнію пятой теоремы, мы можемъ констатировать, что центръ аргументаціи, какъ въ этой, такъ и въ предыдущихъ и подготовляющихъ ее теоремахъ, лежитъ въ отвлеченномъ анализѣ понятій субстанціи, атрибута и модуса. Такъ какъ на эту теорему опирается, какъ мы указывали, теорема восьмая (о безконечности субстанціи), то нашъ анализъ даетъ намъ право придти къ заключенію, что и въ этомъ ученіи Спиноза слѣдуетъ по тому же отвлеченному пути, что и въ выведеніи тѣхъ признаковъ субстанціи, съ которыми мы познакомились на предыдущихъ страницахъ.

Способъ выведенія и результатъ его—мы еще разъ настаиваемъ на этомъ—*принципиально* одинаковы у Парменида и у Спинозы,

¹⁾ Мы не можемъ въ нашей статьѣ удѣлять много вниманія формальной критикѣ аргументаціи, которую мы находимъ въ „Этикѣ“. Интересующихся ею отсылаемъ къ сочиненію Erhardt'a „Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik“ 1908, Стр. 67—195. Къ сожалѣнію въ этомъ произведеніи, точно также, какъ и въ цѣнныхъ комментаріяхъ Кирхманна, не всегда выдержанъ имманентный характеръ критики.

только мысль перваго, не стѣсняемая требованіями геометрическаго метода, движется по самому прямому и естественному пути, тогда какъ мысль втораго повсюду выбираетъ окольный, извилистый и крайне утомительный путь: не желая, во что бы то ни стало, разстаться съ «геометрическимъ способомъ» изложенія, Спиноза рѣшительно игнорируетъ ту истину геометріи, которая гласитъ, что прямая линия есть кратчайшее разстояніе между двумя точками.

Анализъ пятой теоремы значительно облегчитъ намъ изслѣдованіе того пути, по которому Спиноза идетъ къ установленію дальнѣйшихъ признаковъ абсолютнаго.

«Субстанція абсолютно-безконечная—недѣлима». 1) Если бы субстанція была дѣлимой, то части, получившіяся отъ этого дѣленія, или сохраняли бы природу цѣлаго или теряли бы ее. Въ первомъ случаѣ мы должны были бы признать существованіе многихъ субстанцій съ однимъ и тѣмъ же атрибутомъ, что, согласно теоремѣ пятой невозможно. Во второмъ случаѣ субстанція, распадаясь на части, лишенная ея природы, переставала бы существовать, но бытіе субстанціи есть ея необходимый предикатъ, вытекающій изъ ея отвлеченной сущности, слѣдовательно, сдѣланное допущеніе ведетъ къ логическому противорѣчію 2).

И по поводу только что разсмотрѣнной теоремы мы могли бы съ полнымъ правомъ повторить наши замѣчанія объ утвержденіяхъ, разсмотрѣнныхъ раньше.

Субстанція одна. 3) Ея абсолютно безконечной сущности принадлежатъ *всѣ* атрибуты; если бы мы допустили кромѣ абсолютно-безконечнаго существа еще другія субстанціи, то атрибуты послѣднихъ совпадали бы съ атрибутами безконечной субстанціи, что противорѣчитъ теоремѣ пятой.

Опять-таки этотъ результатъ могъ бы быть достигнутъ болѣе прямымъ путемъ. Сопоставьте съ аргументаціей Спинозы тотъ

1) Substantia absolute infinita est indivisibilis. (Eth. I, 13).

2) Въ королларіи первомъ къ разсмотрѣнной нами теоремѣ общее положеніе о недѣлимости субстанціи абсолютно-безконечной прилагается къ матеріальной субстанціи (... nullam substantiam corpoream, quatenus substantia est, esse divisibilem). Съ формальной стороны можно возразить, что мы вообще еще ничего не знаемъ о тѣлесной субстанціи и слѣдовательно не имѣемъ права утверждать что-либо о ней.

3) Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia (Eth. I, 14). (Кромѣ Бога не можетъ ни существовать (быть данной), ни быть понятой ни одна субстанція).

силлогизмъ, при посредствѣ котораго Парменидъ доказываетъ единство (или точнѣе *единичность*) сущаго ¹⁾, и вы несомнѣнно согласитесь съ замѣчаніемъ Гегеля: «Но (то утвержденіе, согласно которому) существуетъ только *одна* субстанція, заключается уже въ опредѣленіи субстанціи, доказательства представляють лишь формалистическія потуги мысли, которыя лишь затрудняютъ пониманіе Спинозы. ²⁾»

Чтобы закончить нашъ общій обзоръ ученія Спинозы о подлинно-сущемъ въ немъ самомъ, мы укажемъ еще на то, что *неизмѣнность субстанціи* выводится въ королларіи къ теоремѣ двадцатой ³⁾, какъ слѣдствіе тождества въ ней отвлеченной сущности (*essentia*) и бытія, или проще понятія и бытія. Тождество это подразумѣвается уже въ опредѣленіи *causa sui*, съ котораго начинается «Этика» и слѣдовательно весь утомительный путь, ведущій къ двадцатой теоремѣ для доказательства ея второго королларія оказывается излишнимъ.

Приговоръ Гегеля справедливъ такимъ образомъ и по отношенію къ доказательству неизмѣнности подлинно-сущаго, съ полнымъ правомъ его можно распространить на *все* ученіе Спинозы объ абсолютно-безконечной субстанціи въ ней самой. Отъ начала до конца мы имѣемъ въ немъ рядъ отвлеченныхъ выводовъ о природѣ безусловнаго изъ его понятія, цѣль силлогизмовъ, начинающихся съ понятія «причины самого себя, сущность которой заключаетъ въ себѣ существованіе».

Въ опредѣленіи этомъ содержится,—мы позволимъ себѣ еще разъ остановиться на этомъ исключительно важномъ пунктѣ,—метафизическое утвержденіе, составляющее основу всей философіи Спинозы.

Въ болѣе расчлененной формѣ оно содержитъ то же, что и исходная посылка системы Парменида.

Имѣя въ виду ученіе Спинозы объ истинномъ опредѣленіи,

¹⁾ Мы привели его въ началѣ главы, посвященной Пармениду:

То что (существуетъ) внѣ сущаго (есть) не-сущее:

Не-сущаго нѣтъ вовсе.

Сущее—одно.

²⁾ „Dass aber nur *eine* Substanz ist, liegt schon in der Definition von Substanz; die Beweise sind nur formelle Quälereien, die nur das Verstehen Spinozas zu erschweren dienen“.

³⁾ ... Deum sive omnia Dei attributa esse immutabilia (XX, Cor. 2). (Богъ или всѣ атрибуты Бога неизмѣнны).

полагающемъ природу вещи, мы можемъ опредѣленіе первое выразить въ слѣдующей формѣ: «Изъ отвлеченной сущности (или, проще, изъ понятія) причины самого себя слѣдуетъ ея существованіе», совершенно какъ у Парменида изъ отвлеченнаго понятія сущаго слѣдуетъ то, что оно есть.

Мы пытались въ главѣ, посвященной элейскому философу, показать, что основа всей панлогистической концепціи лежитъ въ отождествленіи сущаго и бытія.

Бытіе, взятое отвлеченно отъ сущаго ¹⁾, есть не что иное, какъ чистая мысль, голая абстракція, поэтому отождествленіе мысли и сущаго (...τὸ ἄρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι) дано по существу уже въ исходномъ положеніи обѣихъ системъ.

Замѣтимъ при этомъ, что, если у Парменида тождество бытія и сущаго можетъ быть установлено лишь путемъ отвлеченнаго анализа его доктрины, то у Спинозы мы находимъ его прямо и отчетливо выраженнымъ въ теоремѣ двадцатой первой книги: «Существованіе Бога и Его сущность есть одно и то же» ²⁾.

Мы вправѣ такимъ образомъ настаивать на томъ, что средоточіе всякаго панлогизма, проникнувъ въ которое мы можемъ легче всего раскрыть внутреннюю связь между всѣми его построеніями, образуетъ отождествленіе сущаго и его отвлеченнаго предиката бытія или сущаго и мысли ³⁾.

Принявъ это отождествленіе въ качествѣ своего отправнаго пункта, ученіе Спинозы о Богѣ въ немъ самомъ цѣликомъ воспроизводитъ ученіе Парменида о сущемъ, представляющее классическую форму панлогизма, удивительно послѣдовательное и законченное выраженіе перваго, основнаго и безусловно неустраимаго момента его.

Это совпаденіе нельзя, разумѣется, объяснять непосредственною зависимостью Спинозы отъ Парменида. Нашъ философъ имѣлъ о своемъ великомъ предшественникѣ несомнѣнно лишь самое общее и смутное представленіе.

Установить *генеалогическую* связь между ними невозможно, хотя

1) Ср. стр. 18 и 19 нашей статьи.

2) „Dei existentia eius que essentia unum et idem sunt“.

3) „Парменидъ,—замѣчетъ Плотинъ (Enneades V 1, 8),—сводилъ въ одно и то же Сущее и Умъ и Сущее при томъ полагалъ не въ вещахъ чувственнаго міра“.

(εἰς τὸ αὐτὸ συνήγαγε ὅν καὶ νοεῖν καὶ τὸ ὅν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο).

нѣкоторая, правда очень тонкая и мало замѣтная, историческая нить все же ведетъ отъ родоначальника панлогизма къ его крупнѣйшему продолжателю: несомнѣнно значительное вліяніе элейскаго мудреца на Платона; къ ученію Платона о идеяхъ, понятому правда очень односторонне, примыкаетъ черезъ посредство неоплатонизма логическій реализмъ Эріугены, Вильгельма Шампо и Ансельма Кентерберійскаго.

На почвѣ созданной ими теоріи вырастаетъ онтологическій аргументъ, который воспринимается Спинозой и играетъ въ его отвлеченной спекуляціи центральную роль.

Исторически отправный пунктъ всей системы его — понятіе *causa sui* — непосредственно связанъ съ онтологистическими конструкціями среднихъ вѣковъ ¹⁾.

Опредѣленіе безусловно-сущаго, какъ «того, сущность чего заключаетъ въ себѣ существованіе» (*id cuius essentia involvit existentiam*) встрѣчается въ схоластической философской литературѣ чрезвычайно часто, а неоднократное возвращеніе къ онтологическому аргументу во всѣхъ философскихъ произведеніяхъ Спинозы заставляетъ допустить, что именно изъ этого источника онъ заимствовалъ утверженіе бытія сущаго, вытекающаго изъ его отвлеченнаго понятія.

Спиноза проходитъ до конца путь, вступить на который схоластика сдѣлала лишь первую робкую попытку.

Допустивъ возможность выведенія бытія изъ понятія самаго совершеннаго существа (*ens, quo nihil melius*) ²⁾, схоластика въ принципѣ признала законность отвлеченныхъ конструкцій, касающихся основныхъ истинъ религіи.

¹⁾ *Непосредственное* вліяніе на Спинозу оказала по всей вѣроятности поздняя схоластика, составлявшая предметъ школьнаго преподаванія въ его время. Freudenthal (*Spinoza und die Scholastik* въ сборникѣ „*Philosophische Aufsätze*“, посвященномъ Эдуарду Целлеру 1887 г.) сопоставилъ основныя утвержденія „*Cogitata metaphysica*“, первой и начала второй книги „*Этики*“, съ различными мѣстами изъ сочиненій Суареца (крупнѣйшій представитель поздней схоластики), Мартини, Шейблера, Комбахіуса и Heerebord'a и установилъ длинный рядъ поразительныхъ совпаденій.

²⁾ Изъ формулы Александра Галлесскаго *Optimum est optimum* — аргументируетъ *doctor irrefragabilis* — *Ergo optimum est, quia intellectu eius quod est „optimum“ intelligitur „esse“* („Совершеннѣйшее есть совершеннѣйшее.... Слѣдовательно совершеннѣйшее существуетъ, ибо въ понятіи „совершеннѣйшаго“ уже заключается понятіе „существованія“).

Но она не предвидѣла и не могла предвидѣть результатовъ, къ которымъ должна была привести отвлеченная мысль, въ себѣ самой усматривающая единственную подлинную дѣйствительность.

Богъ Ансельма и Бонавентуры не только *логически* безусловное существо, которому принадлежатъ только отвлеченные и по существу чисто отрицательные признаки, аналитически выводимые изъ его понятія, но и живая творческая сила, въ своей внутренней сути недоступная нашему отвлеченному познанію.

Въ основѣ нашего понятія о Богѣ лежатъ прежде всего явленія религіознаго опыта, которыя мы относимъ къ Его дѣйствию на насъ, затѣмъ созерцаніе порядка, цѣлесообразности и красоты въ мірозданіи, властно ведущее нашу мысль къ признанію разумнаго Творца вселенной.

Источники познанія Божества для нашего ограниченнаго разума могутъ быть только *апостериорными*.

Эти источники понятія о Богѣ обусловливаютъ для представителей религіозной мысли среднихъ вѣковъ увѣренность въ объективномъ существованіи Его: бытіе Бога, прежде чѣмъ сдѣлаться предметомъ отвлеченныхъ конструкцій, дано какъ несомнѣнный фактъ живого религіознаго сознанія. Спиноза извращаетъ это отношеніе: «Природа Божества, въ ея отличіи отъ ея реальности, т.-е. логическое о немъ понятіе, въ своей отвлеченности существующее только въ нашемъ разсудкѣ и нигдѣ внѣ его, оказывается реальнымъ основаніемъ, *причиною дѣйствительности* Божества»¹⁾. Въ этомъ извращеніи—основа всего панлогизма.

2. Ученіе Спинозы о мірѣ, какъ о слѣдствіи отвлеченной сущности Божества.

Общій результатъ, къ которому мы пришли въ предыдущемъ изслѣдованіи, можно выразить слѣдующимъ образомъ. Ученіе Спинозы о Богѣ въ немъ самомъ исторически примыкаетъ къ средневѣковой онтологистической спекуляціи, выросшей на почвѣ теоріи логическаго реализма; послѣдовательно развивая ученіе о бытіи, какъ отвлеченномъ предикатѣ, слѣдующемъ изъ понятія Божества, Спиноза создаетъ первую и основную часть своей системы, которая во всемъ существенномъ совпадаетъ съ классическимъ

¹⁾ Лопатинъ. Положительныя задачи философіи. Ч. 1, Изд. 2. Стр. 312.

выраженіемъ перваго момента панлогизма въ системѣ Парменида. Такимъ образомъ мы можемъ считать доказаннымъ наше утвержденіе относительно панлогистическаго характера *основы* міросозерцанія Спинозы.

Представляетъ ли и дальнѣйшее развитіе его идей продолженіе того же отвлеченнаго пути, на который вступилъ нашъ философъ въ своемъ ученіи о Богѣ? Находимъ ли мы въ его міросозерцаніи отчетливо проведеннымъ и второй моментъ панлогистической концепціи?

Въ утвердительномъ отвѣтѣ на этотъ вопросъ едва ли можно колебаться.

Мы видѣли, что основную задачу всей своей философской дѣятельности Спиноза видитъ въ «познаніи связи, которая объединяетъ нашъ разумъ со всею природою». Связь эта, какъ мы пытались выяснитъ въ началѣ настоящей главы, не можетъ носить никакого иного характера, кромѣ чисто-логическаго. Если подлинно сущее понято, какъ отвлеченная обуславливающая самое себя сущность, или, проще, какъ понятіе безусловленное никакимъ инымъ понятіемъ, то міръ конечныхъ вещей не можетъ быть представленъ иначе, какъ логическое слѣдствіе этого понятія, всецѣло имъ обусловленное. Единство Бога и міра должно быть сведено къ единству основанія и слѣдствія ¹⁾, обуславливающаго и обусловленнаго ²⁾. Понятіе Бога имѣетъ абсолютно первоначальный характеръ ³⁾, оно само отъ себя ⁴⁾ полагаетъ дѣйствительность Божества; напротивъ, всѣ конечныя вещи имѣютъ производный характеръ, основа ихъ бытія не въ нихъ самихъ, а въ безусловно-сущемъ ⁵⁾.

Какимъ же образомъ проводитъ Спиноза свое ученіе о мірѣ, какъ о слѣдствіи отвлеченной сущности Божества.

¹⁾ Основаніе и слѣдствіе, какъ понятія соотносительныя, образуютъ неразрывное *логическое* единство.

²⁾ Въ этомъ пунктѣ панлогизмъ переходитъ въ пантеизмъ. (См. стр. 254 и 255).

³⁾ Eth. I 16, Соч. 3... Deum esse absolute causam primam. (... Богъ есть причина абсолютно первая).

⁴⁾ Т.-е. не нуждаясь ни въ какомъ иномъ понятіи.

⁵⁾ Богъ есть „вещь, которая въ себѣ есть и черезъ себя понимается“, („res quae in se est et per se concipitur“) конечныя же вещи суть модусы божественной субстанціи, которые „безъ субстанціи не могутъ ни существовать, ни быть поняты“ („sine substantia nec esse nec concipi possunt“) (Eth. I 15, Dem.)

Прежде всего онъ сталкивается съ трудностью, которая неизбежно выступаетъ при переходѣ отъ перваго момента панлогизма ко второму. Подлинно-сущее у Спинозы, совершенно такъ же, какъ и у Парменида, абсолютно замкнуто въ себѣ; оно не можетъ быть ничьей причиной, такъ какъ причинное отношеніе предполагаетъ реальное раскрытіе силы, а отвлеченное сущее абсолютно бездѣйственно. Панлогизмъ отождествляетъ причину съ основаніемъ, а реальное причиненіе съ логическимъ слѣдованіемъ; однако это отождествленіе не устраняетъ указанной трудности: слѣдствіе отлично отъ своего основанія, міръ, какъ слѣдствіе отвлеченнаго сущаго, существуетъ внѣ его; но сущее—одно, и внѣ его ничего существовать не можетъ; такимъ образомъ взглядъ на сущее, какъ на основаніе міра вноситъ въ него неустранимое логическое противорѣчіе, изъ котораго—одинъ только выходъ, именно безусловное отрицаніе всякой иной реальности, кромѣ реальности сущаго (элеатизмъ).

Къ такому же заключенію можемъ мы придти путемъ разсмотрѣнія тѣхъ признаковъ, которые Парменидъ и Спиноза приписываютъ сущему.

Всѣ они имѣютъ чисто отрицательный характеръ.

Первоначальныя опредѣленія сущаго у Спинозы (*causa sui, id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, ens absolute infinitum*), какъ мы пытались доказать, выражаютъ лишь логическую *необусловленность* сущаго. Вѣчность сущаго означаетъ лишь неприложимость къ нему опредѣленій времени, единичность субстанции—лишь отсутствіе въ ней множественности, наконецъ, отрицательный характеръ такихъ опредѣленій, какъ недѣлимость и неизмѣнность, не требуетъ поясненій. Если мы затѣмъ обратимся къ міру конечныхъ вещей, то, даже разрѣшивъ его въ систему отвлеченныхъ понятій, мы принуждены будемъ приписать ему нѣкоторый положительный характеръ: о каждой вещи, какъ бы ничтожна и преходяща она ни была, мы знаемъ, какіе признаки принадлежатъ ей въ отличіе отъ другихъ вещей. Богъ и природа, производящая и произведенная природа (*natura naturans* и *natura naturata*)—говорятъ намъ дальше—образуютъ нераз-

¹) *Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit* (Eth. I Ax. 4).
Effectus (дѣйствіе) Спиноза отождествляетъ со слѣдствіемъ, *causa* (при-

рывное единство, именно единство основанія и слѣдствія. Но „знаніе слѣдствія зависитъ отъ знанія основанія“¹⁾. Если мы знаемъ только то, какіе признаки *не* принадлежатъ основанію, то какое положительное слѣдствіе можемъ мы изъ него вывести? Какъ отъ отрицательныхъ предикатовъ подлинной дѣйствительности найти переходъ къ положительнымъ предикатамъ дѣйствительности условной?

Спиноза не только не показалъ возможности такого перехода, но въ дальнѣйшемъ развитіи своихъ идей пришелъ къ выводамъ, ярко освѣщающимъ внутреннія противорѣчія такой попытки.

Отъ *акосмизма* первой общей части своей системы нашъ философъ переходитъ къ *пантеизму*¹⁾ слѣдующей общей части.

чину) съ основаніемъ; поэтому передавая аксіому четвертую, мы для краткости изложенія прямо подставляемъ «слѣдствіе» на мѣсто «дѣйствія», и «основаніе» на мѣсто „причины“.

1) Терминомъ „пантеизмъ“ въ его противоположности „теизму“ очень часто злоупотребляютъ. Если отвлечься отъ нѣкоторыхъ признаковъ, принадлежащихъ только отдѣльнымъ частнымъ формамъ пантеистическаго міропониманія (безсознательность абсолютнаго начала дѣйствительности, утверждаемая въ нѣмецкомъ идеализмѣ, теорія эманации неоплатониковъ и Каббалы и т. п.), то всѣ ходячія разграниченія пантеизма и теизма оказываются совершенно неудачными и приводятъ къ ряду весьма существенныхъ недоразумѣній. Пользуясь ходячими признаками пантеизма, можно очень легко причислить къ его сторонникамъ Августина, Эрүгену, гностиковъ, Эккарта и Баадера, неизвѣстнаго автора такъ называемыхъ „Ареопагитикъ“ (конецъ V и начало VI вѣка) т.-е. цѣлый рядъ крупнѣйшихъ представителей христіанской мысли. Въ то же время такіе общіе и неясные признаки теизма, какъ личность абсолютнаго начала вселенной, даютъ полную возможность отнести къ его сторонникамъ Гассенди и Гоббеса, Бэкона и Вольтера. „Неужели, — говоритъ Лопатинъ, — мы имѣемъ здѣсь естественное дѣленіе системъ по ихъ внутренней однородности? Неужели... христіанскіе теологи сроднѣе по духу съ Гоббесомъ и Вольтеромъ, нежели съ Августиномъ и мистиками“ (Положительныя задачи философіи. Ч. I, Изд. II, Стр. 281). Пантеистически, въ строгомъ смыслѣ слова, являются только тѣ системы, „которыя утверждаютъ только логическое различіе между безусловнымъ и условнымъ, Богомъ и міромъ, и отрицаютъ различіе *реальное*, — для которыхъ Божество и вселенная въ самомъ дѣлѣ одна и та же вещь, только подъ двумя углами зрѣнія познающей мысли“ (Тамъ же стр. 289).

Именно такъ смотритъ на отношеніе Бога къ міру Спиноза, и поэтому вторая общая часть его системы (ученіе о Богѣ, какъ основѣ вселенной) должна

чтобы закончить рѣшительнымъ *атеизмомъ* въ специальныхъ частяхъ системы, обнимающихъ натурфилософію и психологию.

Въ ученіи о тѣлахъ, совпадающемъ съ господствовавшей въ его время корпускулярной теоріей и въ теоріи душевной жизни, представляющей важное звено въ исторіи ассоціативной школы, Спиноза совершенно забываетъ о томъ, что «вещи безъ Бога не могутъ ни существовать, ни быть поняты»; ихъ дѣйствительность изъ условной превращается въ извѣстномъ смыслѣ въ дѣйствительность абсолютную и даже единственную, не нуждающуюся ни въ какомъ выведеніи и ни въ какой связи съ иною, высшей реальностью.

На первый взглядъ можетъ показаться, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ вопіющимъ противорѣчіемъ: конецъ системы ничего не знаетъ о началѣ ея и никакъ отъ него не зависитъ.

Вглядитесь однако внимательнѣе въ развитіе идей Спинозы и вы убѣдитесь, что надъ этимъ развитіемъ господствуетъ своеобразная внутренняя логика.

Подлинно-сущее, изъ котораго слѣдуетъ міръ конечныхъ вещей, есть не что иное какъ безсодержательная абстракція, мысль, въ которой отсутствуетъ какое бы то ни было положительное содержаніе, голое ничто.

Поэтому выведеніе изъ него конкретной дѣйствительности не могло свестись ни къ чему иному, кромѣ болѣе или менѣе остроумной игры отвлеченными опредѣленіями, не затрагивающей ни дѣйствительныхъ вещей, ни дѣйствительныхъ отношеній.

Конецъ системы только раскрываетъ то, что въ скрытомъ видѣ содержится въ ея началѣ, убѣдительно доказывая несостоятельность всякой попытки выйти за предѣлы понятія сущаго съ его чисто отвлеченными и отрицательными предикатами.

Продуктъ крайняго отвлеченія отъ всякаго положительнаго содержанія, понятіе, имѣющее единственнымъ предметомъ самого

быть признана пантеистической въ строгомъ и точномъ смыслѣ слова. Въ первой общей части (Ученіе о Богѣ въ немъ самомъ) нѣтъ и по существу не должно быть мѣста для міра, въ специальныхъ же частяхъ системы нѣтъ мѣста для Бога.

себя въ своей безусловной отвлеченности отъ всего, не можетъ быть единственной основой вселенной и господствующихъ въ ней законовъ.

Такимъ образомъ роковое противорѣчіе, выступающее при переходѣ отъ перваго момента панлогизма къ его второму моменту, цѣликомъ сохраняется и въ системѣ Спинозы.

Установивъ этотъ фактъ, мы можемъ перейти къ анализу слѣдующей общей части міросозерцанія Спинозы въ ея отношеніи къ второму моменту панлогистической концепціи.

Мы видѣли, что панлогизмъ, стремясь къ объединенію отвлеченнаго сущаго съ міромъ конкретныхъ вещей, неизбежно приходитъ къ сведенію послѣдняго къ отвлеченнымъ понятіямъ и ихъ взаимоотношеніямъ.

Логическій реализмъ ранней схоластики, представляющій собою одностороннее развитіе ученія Платона объ идеяхъ, сводитъ всю дѣйствительность къ системѣ или—прибѣгнемъ къ наглядному образу—пирамидѣ понятій, расположенныхъ по ступенямъ убывающей логической общности. Логическій реализмъ *инвертируетъ въ обратномъ порядкѣ* ¹⁾ послѣдовательные акты нашей мысли, возвышающейся отъ понятій съ болѣе узкимъ объемомъ къ понятіямъ съ болѣе широкимъ объемомъ: ступени убывающей общности для него—ступени убывающей реальности. Высшая реальность принадлежитъ крайнему продукту отвлеченія, самой общей изо всѣхъ идей—идеѣ бытія; къ ней сходятся и изъ нея вытекаютъ всѣ остальные идеи вплоть до понятій конкретныхъ вещей, занимающихъ низшую ступень пирамиды.

Какимъ образомъ самое отвлеченное изъ нашихъ понятій составляетъ основаніе, изъ котораго слѣдуетъ все, что существуетъ?—На этотъ вопросъ логическій реализмъ, составляющій одну изъ начальныхъ формъ панлогизма, не можетъ дать никакого отвѣта, точно также, какъ нашихъ сомнѣній не могутъ разрѣшить и болѣе развитыя формы этой концепціи.

Логическій реализмъ представляетъ собою классическій прообразъ втораго момента всѣхъ дальнѣйшихъ видоизмѣненій панлогизма, подобно тому, какъ система Парменида является

¹⁾ Естественный порядокъ ведетъ отъ понятій менѣе общихъ къ понятіямъ болѣе общимъ.

классическимъ выраженіемъ перваго момента его. Однако ихъ значеніе для развитія панлогистическаго міропониманія далеко не одинаково.

Парменидъ создалъ неустранимую основу всѣхъ видоизмѣненной панлогизма, не допускающую по существу никакихъ отклоненій; напротивъ, логическій реализмъ допускаетъ нѣкоторыя колебанія.

Въ своей основѣ панлогизмъ — непременно элеатизмъ ¹⁾ (если онъ и не отрицаетъ множественности, то лишь потому, что не остается вѣрнымъ своимъ началамъ). Напротивъ, въ примѣненіи его идей къ конкретной дѣйствительности возможны существенныя колебанія.

Первый моментъ одинаковъ во всѣхъ панлогистическихъ системахъ, второй же моментъ принимаетъ различныя, хотя и внутренне родственныя ²⁾ формы эриугенизма, спинозизма, гегельянизма и католическаго онтологизма XIX вѣка ³⁾.

¹⁾ Бытіе, какъ предикатъ подлинно-сущаго, полагающій всю его дѣйствительность, мы находимъ я въ „τό ὄν“ Парменида и въ „l'Être en général“ Мальбранша и въ „ens, cuius essentia involvit existentiam“ Спинозы и въ „das absolute Sein“ Гегеля и въ „esse in communi“ Gioberti, Фабра, Ubaghs и другихъ представителей католическаго онтологизма въ прошломъ столѣтіи.

²⁾ Это внутреннее родство замѣтилъ отчасти еще Bayle, называя логическій реализмъ Вильгельма Шампо „spinozisme non développé“ (не развитымъ спинозизмомъ).

³⁾ Установленіе исторической зависимости Спинозы отъ различныхъ идейныхъ теченій прошлаго не входитъ въ число задачъ нашего изслѣдованія. Если мы и касаемся иногда относящихся сюда вопросовъ, то лишь вскользь и не придавая имъ сколько-нибудь существеннаго значенія для нашей общей концепціи спинозизма. Мы не изслѣдуемъ вопроса о непосредственной зависимости составныхъ частей системы нашего философа отъ тѣхъ или иныхъ ученій Парменида, крупныхъ схоластиковъ и т. д. Мы пытаемся только выяснитъ, въ чемъ совпадаютъ и въ чемъ разнятся его воззрѣнія отъ его предшественниковъ. Замѣчая затѣмъ сходныя идейныя образованія у нѣлаго ряда мыслителей, подчасъ ничего не знающихъ другъ о другѣ, мы пытаемся опредѣлитъ общую идейную основу, на которой они вырастаютъ, ищемъ въ нихъ проявленій дѣятельности философскаго ума, вставшаго по отношенію къ дѣйствительности на одну изъ тѣхъ немногихъ основныхъ точекъ зрѣнія, многообразное взаимодействіе и смѣна которыхъ образуетъ исторію челоувѣческой мысли. Разумѣется, въ міросозерцаніи Спинозы сплетаются чрезвычайно многочисленныя и разнородныя вліянія, которыя въ большей или меньшей степени или отклоняютъ его мысль отъ ея основнаго панлогистическаго русла, или опять заставляютъ ее возвращаться къ нему. Мы не разсматриваемъ въ настоящей статьѣ этихъ колебаній, ограничивая свою задачу изслѣдованіемъ основнаго течения, а оно, какъ намъ кажется, у Спинозы

Въ какомъ же отношеніи къ классическому прообразу второго момента панлогизма находится занимающая насъ форма?

Спиноза сохраняетъ ученіе о мірѣ, какъ о логическомъ слѣдствіи отвлеченной 'сущности Божества, но оставляетъ при этомъ путь онтологизированія іерархіи понятій. Въ теоріи познанія нашъ философъ является сторонникомъ крайняго номи-

выступаетъ съ достаточной опредѣленностью, позволяющей намъ разсматривать его систему, какъ одно изъ классическихъ видоизмѣненій отвлеченно-идеалистическаго міропониманія.

Читателямъ, интересующимся *генезисомъ* философіи Спинозы, рекомендуемъ книгу Дунина-Борковского: „Der junge de Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie“ Münster i. W. Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung. 1910. Книга эта принадлежитъ къ самымъ глубокимъ и оригинальнымъ произведеніямъ всей историко-философской литературы вообще. По глубокой и необычайно разносторонней эрудиціи Дунина-Борковский уступаетъ развѣ только Эдуарду Целлеру: онъ превосходный филологъ, въ совершенствѣ владѣющій всѣми важнѣйшими древними и новыми языками, первоклассный знатокъ древней, патристической и схоластической философіи, никѣмъ не превзойденный знатокъ философіи 17 вѣка; разсѣянные въ его книгѣ замѣчанія культурно-историческаго характера свидѣтельствуютъ о глубокой исторической учености, а его тонкіе и блестящіе этюды (главнымъ образомъ въ журналѣ „Stimmen aus Maria-Laach“) по догматическому богословію, библейской критикѣ, исторіи искусства и исторіи литературы (упомяну здѣсь о прекрасныхъ очеркахъ, посвященныхъ „Парсифалу“ Вагнера, „Божественной комедіи“ Данте, философскимъ драмамъ Кальдерона и т. д.) вызываютъ глубокое удивленіе передъ разносторонностью его духовныхъ запросовъ, чуждою малѣйшаго оттѣнка дилетантизма. Что же касается оригинальности въ освѣщеніи разсматриваемыхъ проблемъ, неподражаемой тонкости анализа, конгеніальности съ изучаемыми великими мыслителями прошлаго, наконецъ, рѣдкаго художественнаго дарованія, то Дунина-Борковский превосходитъ автора „Философіи грековъ“. Въ специальной литературѣ, посвященной Спинозѣ, ни одно произведеніе не выдерживаетъ даже отдаленнаго сравненія съ книгой „Иезуитскаго патера“, какъ его презрительно называетъ г. Половцова въ своей рецензіи, напечатанной въ 105 книжкѣ „Вопросовъ философіи и психологіи“. Рѣзко-отрицательный отзывъ г. Половцовой представляетъ, насколько мы знаемъ, единственное исключеніе среди весьма многочисленныхъ рецензій, замѣтокъ и статей, вызванныхъ книгою Дунина-Борковского. Противъ себя г. Половцова имѣетъ чуть ли не всѣхъ выдающихся знатковъ Спинозы на Западѣ, единодушно признающихъ совершенно исключительныя достоинства разсматриваемаго произведенія.

Alfred Wenzel, самый горячій, порою неистовый почитатель Спинозы, усматривающій въ его системѣ чуть ли не окончательное и безусловное раскрытіе истины—его трудно поэтому заподозрить въ особомъ пристрастіи

нализма, онъ не можетъ поэтому прямо включить въ свою систему теорію, весь смыслъ которой въ признаніи логическаго и метафизическаго приоритета за общими понятіями. Міръ (логически) *слѣдуетъ* изъ Бога, въ этомъ положеніи неустрашимый постулатъ системы и ея движущій нервъ,—но это «слѣдованіе» нельзя разсматривать какъ постепенное нисхождение отъ

къ „іезуитскому патеру“—пишетъ въ лучшемъ нѣмецкомъ философскомъ журналѣ „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ (Т. 143, Стр. 1—19: „Ein neues Spinozabuch“) „Ohne Zweifel gehört dieses grossangelegte Werk eines Jesuiten zu den *wertvollsten Erscheinungen der neueren Spinoza-Literatur*. Es ist ein Werk, das, um den geistigen Entwicklungsgang des jungen Philosophen an seinen geheimsten Quellen belauschen zu können, tief im Schutte der Vergangenheit wühlen musste, aber keinen toten Ballast (wir haben genug davon), sondern lebendige Quellen zum Licht emporhebt und eine *verschwendende Fülle von feinen psychologischen Beobachtungen und von Anregungen zu neuen Forschungen* in sich birgt“ (стр. 1).

Рецензентъ такого серьезнаго журнала, какъ „Archiv für Geschichte der Philosophie“ (27 т., Вып. I, Октябрь 1913), I. Halpern („Despinoza in neuer Beleuchtung“), хотя и дѣлаетъ Дунина-Борковскому рядъ принципиальныхъ возраженій по многочисленнымъ вопросамъ, затронутымъ въ его трудѣ, все же пишетъ о его книгѣ съ горячимъ и вполне понятнымъ восторгомъ. Изъ обширной статьи г. Halpern'a мы приведемъ нѣсколько наиболее характерныхъ мѣстъ: „Er beherrscht die oben geschilderten Methoden (методы историко-философскаго изслѣдованія) auf eine so meisterhafte Weise, dass man sein Werk nicht bloss zu *kaum erreichbaren Muster* nehmen, sondern auch zur Grundlage bei Ausarbeitung der Methodologie der Geschichtsforschung benutzen kann“ (Стр. 49). Сочиненіе Дунина-Борковскаго представляетъ собою „eine hohe Schule der Philosophie, eine erbauliche Einleitung in ihre grosse Fabrik“ (Ib). Въ своихъ выводахъ его авторъ „трогательно скромнень и остороженъ“ („rührend bescheiden und zurückhaltend“), по своей *конечальности* со Спинозой онъ призванъ въ высшей степени къ истолкованію его (стр. 59). Въ „мастерской разработкѣ матеріала“ Дунина-Борковскій соединяетъ „polnische Observationsgabe und Befähigung zur Synthese mit der deutschen Gelehrsamkeit, methodischer Überlegung, Fleiss und Ehrlichkeit, mit englischer Klarheit und Pragmatizität, mit französischem geistreichen Sinn, intuitiv treffenden Urtheil und Eleganz in der Ausführung“. О художественномъ дарованіи автора Halpern говоритъ слѣдующее: „Endlich erhebt sich der Verfasser so sehr über die unangenehme Prosa der Forschungsarbeit, dass er sie in litterarische Gestalt voll künstlerischen Reizes bannt, selbst die philosophischen Ideen treten in diesem *wunderschönen Buch* gleichsam Figuren eines Romans oder eines Dramas auf“ (Стр. 49). Въ заключеніи г. Halpern выражаетъ увѣренность, что произведеніе Д. Б. „auf lange Zeit das „standard-work“ des Spinozismus bleiben wird“ (Стр. 71). Я не стану утомлять читателя приведеніемъ многочисленныхъ аналогичныхъ отзывомъ, повторю только еще разъ, что всѣ компетентные изслѣдователи

понятія наиболѣе общаго и отвлеченнаго (идея бытія) къ понятіямъ съ болѣе узкимъ объемомъ. Міръ связанъ съ Богомъ, какъ свойство съ вещью или, если воспользоваться аристотелевски-схоластической терминологіей—какъ акциденція съ субстанціей. Богъ—основа міра въ томъ же смыслѣ, въ какомъ вещь—основа своихъ свойствъ ¹⁾).

Чѣмъ реальнѣе та или иная сущность, тѣмъ у нея больше свойствъ ²⁾. Абсолютно реальному существу (*ens realissimum*) должны поэтому принадлежать всѣ возможные свойства, и Спиноза уже въ шестомъ опредѣленіи первой книги говоритъ о Богѣ какъ о субстанціи, «состоящей изъ безчисленныхъ атрибутовъ». Богъ проявляется въ мірѣ какъ вещь въ своихъ свойствахъ, категоріи, вещи и свойства, субстанціи и акциденціи соотносительны, связь ихъ носитъ чисто логическій характеръ и, слѣдовательно, безусловно удовлетворяетъ основному требованію второго момента панлогистической концепціи.

Спинозы, съ мнѣніемъ которыхъ мнѣ удалось ознакомиться, какъ бы радикально ни расходились они съ Д.-Б. по тѣмъ или инымъ вопросамъ, признаютъ чрезвычайно высокую цѣнность его изысканій. Изъ нѣмецкихъ ученыхъ я назову здѣсь проф. Ludwig'a Stein'a, автора превосходнаго обширнаго изслѣдованія „Spinoza und Leibniz“, А. Menzel'я и Otto Hauser'a, изъ англійскихъ — автора капитальнаго труда о Спинозѣ Pollock'a, изъ французскихъ P. Genys.

¹⁾ Предложенное Гегелемъ и усвоенное Эд. Эрмманомъ толкованіе ученія объ атрибутахъ (атрибуты, какъ наши субъективные углы зрѣнія на единую божественную субстанцію.—Эрмманъ называетъ это толкованіе „модалистическимъ“, Куно Фишеръ „формалистическимъ“, Erhardt „субъективистическимъ“) можетъ считаться въ настоящее время окончательно отвергнутымъ.

Наиболѣе же распространенное въ новѣйшей литературѣ о Спинозѣ толкованіе атрибутовъ, какъ *siml* (die in der Substanz wirkenden Kräfte, die einzelnen in ihr befassten Potenzen.—Camerer) игнорируетъ отвлеченно-идеалистическій характеръ предпосылокъ системы Спинозы: въ міросозерцаніи, въ которомъ реальная причинная зависимость сведена всецѣло къ зависимости логической, нѣтъ мѣста для понятія силы и, если Спиноза то тутъ, то тамъ вводитъ его въ свою систему, то онъ впадаетъ этимъ въ явное противорѣчіе съ самимъ собою. (См. объ этомъ въ концѣ нашей статьи.)

Толкованіе атрибутовъ, какъ свойствъ субстанціи, является наиболѣе простымъ и естественнымъ уже хотя бы въ виду несомнѣнной зависимости терминологіи Спинозы отъ аристотелевски-схоластической: терминамъ субстанція и атрибуты отвѣчаютъ *substantia* и *accidentia*, ἡ οὐσία и τὰ σμμεβητικά, вещь и свойство.

²⁾ Eth. I 9: Quo' plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt.

Имѣемъ ли мы, однако, здѣсь дѣйствительное *выведеніе* міра изъ Бога, подобно тому, какъ свойства выводятся изъ вещи, которой они принадлежатъ.

То, что мы называемъ вещью, есть нѣкоторое опредѣленное сочетаніе общихъ свойствъ или признаковъ. Мы можемъ выдѣлять изъ этого сочетанія его элементы и противопоставлять ихъ цѣлому; если угодно, это выдѣленіе можно назвать *выведеніемъ*, очевидно, однако, что оно не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ, чего требуетъ Спиноза. «Выведенію» свойствъ вещи изъ того комплекса свойствъ, который характеризуетъ данную вещь, предшествуетъ неизбѣжно *подведеніе* ихъ подъ категорію вещи; наша мысль исходитъ здѣсь изъ опытнаго матеріала и подчиняетъ его своимъ категоріямъ. Спиноза же требуетъ какъ разъ обратнаго: міръ конкретныхъ вещей долженъ быть цѣликомъ выведенъ изъ отвлеченной сущности Божества, связанъ съ нею логическимъ отношеніемъ вещи и свойства, субстанции и акциденціи, субъекта и предиката. Невыполнимость этого требованія вытекаетъ уже изъ строго отвлеченнаго характера подлинно-сущаго: его единство исключаетъ всякую множественность, *въ томъ числѣ и множественность свойствъ*; изъ отвлеченной сущности Божества вытекаютъ одни лишь *отрицательные* признаки и, слѣдовательно, всякая попытка вывести изъ нея конкретную дѣйствительность съ ея *положительными* признаками сталкивается съ отвлеченнымъ ученіемъ о сущемъ въ немъ самомъ ¹⁾; однимъ словомъ, вырастаютъ тѣ же трудности при переходѣ отъ перваго момента панлогизма ко второму, на неустранимости которыхъ мы недавно подробно останавливались.

Спиноза игнорируетъ эти трудности и совершенно не замѣчаетъ, что переходъ отъ первой части системы къ слѣдующимъ частямъ заключаетъ несомнѣнную *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

Богъ проявляется во вселенной, какъ вещь въ своихъ свойствахъ.

¹⁾ Такъ Спиноза приписываетъ божественной субстанции атрибуты мышленія и протяженія. „Сущность абсолютно безконечная“ (Ensis absolute infinitum) оказывается не только ничѣмъ не обусловленною, вѣчною, недѣлимую и неизмѣнною сущностью, но и мыслящею и протяженною субстанціей. Ясно, что послѣднія два опредѣленія субстанции, добыты совершенно инымъ путемъ, чѣмъ всѣ остальные. Въ то время, какъ признаки безусловности, недѣлимости, неизмѣнности носятъ чисто отрицательный характеръ, атрибуты мышленія и протяженія выражаютъ положительную природу субстанции.

Каждый изъ атрибутовъ божественной субстанции выражаетъ нѣкоторую опредѣленную сторону ея безконечной сущности ¹⁾. Въ каждомъ изъ нихъ субстанція проявляется во всей своей полнотѣ: Богъ, разсматриваемъ ли мы его подъ тѣмъ или инымъ атрибутомъ,—одинъ и тотъ же Богъ.

Но вѣдь каждый изъ атрибутовъ, выражая «реальность или сущность субстанции», ²⁾ также неизмѣненъ и безконеченъ, какъ она.

Какимъ же образомъ изъ *безконечныхъ* свойствъ Божества слѣдуетъ міръ *конечныхъ* вещей.

Трудность удваивается.

Сначала подлинно-сущее съ его строго отвлеченными и отрицательными признаками объявляется субъектомъ безчисленныхъ и внутренне безконечныхъ свойствъ или атрибутовъ, потому эти безконечные атрибуты оказываются логической основой конкретныхъ вещей.

Пока Спиноза остается въ области отвлеченныхъ построений, онъ ничего не можетъ сказать намъ о томъ, каковы тѣ свойства, которыя выражаютъ безконечную сущность субстанции. Если бы онъ неуклонно слѣдовалъ по единственно законному съ точки зрѣнія панлогистической концепціи пути, онъ совершенно не могъ бы выйти изъ заколдованнаго круга отвлеченныхъ опредѣленій, которымъ нѣтъ никакого дѣла до конкретной дѣйствительности.

Онъ переходитъ поэтому въ совершенно иную область, призываетъ себѣ на помощь міровоззрѣніе, не имѣющее съ панлогизмомъ ничего общаго и, воспользовавшись этимъ новымъ кругомъ идей, *подводитъ* его основныя утверждения подъ свои онтологистическія конструкціи.

Изъ безчисленныхъ атрибутовъ субстанции намъ извѣстны только два—протяженіе и мышленіе ³⁾.

¹⁾ Per Deum intelligo... substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. (Eth I Def. 6).

²⁾ Eth I 10 Dem. ... realitatem sive esse substantiae.

³⁾ Замѣтимъ при этомъ, что Спиноза, утверждая, что изъ всѣхъ свойствъ Бога мы знаемъ только два, страннымъ образомъ не замѣчаетъ противорѣчія этого утвержденія съ требованіемъ „адекватнаго познанія природы Бога“: вѣдь если всѣ свойства субстанции, кромѣ двухъ, совершенно намъ неизвѣстны, то о какомъ же адекватномъ познаніи можетъ быть рѣчь?! Ультра-раціо-

Что даетъ намъ право именно протяженіе и мышленіе считать свойствами Бога?

Очевидно, что самая остроумная и блестящая отвлеченная операциі надъ понятіями «причина самого себя», «абсолютно безконечная сущность» и т. п. не подвинутъ насъ въ этомъ направленіи ни на шагъ.

Спиноза обращается къ иному источнику или, точнѣе, къ инымъ источникамъ, объединеннымъ впрочемъ тѣсною внутреннею связью: корпускулярной физикѣ Галилея и Декарта и ассоціативной теоріи душевной жизни Гоббеса. Въ *подведеніи* этихъ двухъ идейныхъ теченій подъ отвлеченное ученіе о сущемъ (при чемъ *подведенію* придана видимость *выведенія*) и заключается главнымъ образомъ оригинальность Спинозы.

Въ его системѣ скрещиваются и многообразно сплетаются пути средневѣковой онтологистической спекуляціи и новаго механическаго естествознанія.

Что же позволяетъ Спинозѣ въ протяженіи видѣть атрибутъ субстанціи?

Матеріалистическія представленія о Божествѣ философъ могъ найти, напримѣръ, въ Каббалѣ, но не этотъ источникъ опредѣлилъ собою его ученіе о протяженной субстанціи (*substantia extensa*).

Господствовавшая во время Спинозы корпускулярная теорія отождествляла тѣло физическое съ тѣломъ геометрическимъ, матерію съ пространствомъ.

Съ другой стороны открытія Коперника, Кеплера и Галилея устранили античную теорію ограниченности мірозданія.

Матерія оказывалась безконечной, неизмѣнной, вѣчной; реальныя измѣненія касаются лишь ея модификацій и совершенно не затрагиваютъ ея истинной природы, цѣликомъ исчерпывающей предикатомъ протяженности. Механическое естествознаніе, замыкая всѣ физическіе процессы въ одинъ непрерывный рядъ и рассматривая ихъ, какъ модификаціи единого и неизмѣннаго субстрата, настаиваетъ на безусловной независимости послѣдняго отъ чего бы то ни было; оно приписываетъ матеріи тотъ же характеръ, который религіозное міропониманіе приписываетъ Божеству (схоластика обозначаетъ его терминомъ *aseitas, a se esse*).

налистическая система Спинозы въ самомъ началѣ допускаетъ безусловно ирраціональный моментъ.

Въ этомъ «обожествленіи» матеріи, столь характерномъ для механической натурфилософіи новаго времени, несомнѣнно и заключается основа ученія Спинозы о Богѣ, какъ о матеріальной субстанціи.

Слишкомъ очевидно однако, что мы имѣемъ тутъ дѣло не съ *выведеніемъ* атрибута протяженности изъ отвлеченной божественной сущности, а съ совершенно недопустимымъ съ точки зрѣнія панлогистическаго метода сближеніемъ двухъ идей, изъ которыхъ первая возникла строго апіорнымъ путемъ (дѣйствительность божества, какъ слѣдствіе понятія о немъ), вторая же выросла на почвѣ теории, ставящей своею задачей объясненіе конкретныхъ процессовъ природы и слѣдовательно обладаетъ апостериорнымъ характеромъ.

Ученіе о мышленіи, какъ атрибутъ божества, отличается крайнею сложностью и изобилуетъ странностями ¹⁾, которыя дѣлаютъ его анализъ исключительно труднымъ.

Укажемъ только на главные мотивы, приведшіе къ его созданію.

Возникнувшая въ несомнѣнной зависимости отъ механическаго естествознанія ассоціативная теорія душевной жизни свела все разнообразіе психическихъ процессовъ къ представленіямъ и ихъ разнообразнымъ сочетаніямъ. Какъ въ мірѣ матеріальномъ на самомъ дѣлѣ существуютъ только корпускулы, частицы вещества, лишенная какихъ бы то ни было опредѣленій, кромѣ геометрическихъ, такъ и въ мірѣ духовномъ реальны лишь представленія. «Я признаю, говоритъ Декартъ,—не болѣе, какъ два высшихъ разряда вещей, одинъ разрядъ—вещей духовныхъ, другой—вещей матеріальныхъ» ²⁾.

Матеріальныя вещи—доказываетъ Спиноза,—предполагаютъ субстратъ, модификаціями котораго онѣ являются; этотъ субстратъ есть въ то же время свойство божественной субстанціи.

При посредствѣ этого атрибута всѣ вещи и процессы физическаго міра объединяются съ абсолютно-безконечнымъ существомъ

¹⁾ Какъ, напримѣръ, понятъ утвержденіе, согласно которому Богу не принадлежатъ ни воля, ни мышленіе, (*ad Deum nec voluntas nec intellectus pertinent*), если Богъ есть *мыслящая* субстанція (*substantia cogitans*)

²⁾ *Principia philosophiae I 48. Non autem plura quam duo summa generum agnosco, unum rerum intellectualium... aliud rerum materialium.*

отношеніемъ слѣдствія къ основанію. Если всѣ явленія духовнаго міра связаны съ безконечною субстанціей такимъ же отношеніемъ,—а это панлогизмъ предполагаетъ съ самаго начала, — то и у нихъ долженъ быть нѣкоторый субстратъ, связанный съ *ens realissimum* такимъ же образомъ, какъ и атрибутъ протяженности.

Отдѣльные психическіе процессы предполагаютъ нѣкоторый атрибутъ, въ которомъ они даны въ качествѣ его модификацій ¹⁾ и который связываетъ ихъ съ Божествомъ, какъ слѣдствіе съ основаніемъ. Спиноза называетъ его атрибутомъ мышленія.

Основу ученія объ этомъ атрибутѣ образуетъ такимъ образомъ интеллектуалистическая психологія и въ еще большей степени аналогія съ ученіемъ объ атрибутѣ протяженности.

Ученіе о Богѣ, какъ мыслящей субстанціи, представляетъ еще болѣе произвольное и натянутое подведеніе основного ²⁾ процесса душевной жизни подъ понятіе абсолютной субстанціи въ качествѣ ея атрибута, такъ какъ въ мышленіи, какъ таковомъ, очевидно отсутствуютъ такіе признаки, какъ неизмѣнность и безконечность; между тѣмъ только эти признаки даютъ нѣкоторое, правда весьма ничтожное, основаніе для сближенія матеріи (или протяженности) съ безконечною субстанціей ³⁾.

На предыдущихъ страницахъ мы пытались показать, какимъ образомъ панлогистическая основа системы Спинозы вытекаетъ изъ центральной задачи всей его философской дѣятельности и тѣхъ предпосылокъ, съ которыми онъ связываетъ принципиальную возможность ея рѣшенія. Мы пришли къ тому выводу, что главная особенность системы, заключающаяся въ замѣнѣ реальныхъ причинныхъ отношеній отношеніями логическими, *implicite* дана уже въ требованіи чисто отвлеченнаго, не опирающагося ни на

1) *Eth.* II, 1 *Dem. Competit...* Deo attributum, cuius conceptum singulares omnes cogitationes involvunt, per quod etiam concipiuntur.

2) Основною съ точки зрѣнія интеллектуалистической теоріи.

3) Основаніе это дано исключительно въ двусмысленности термина безконечность: отвлеченной сущности Божества безконечность принадлежитъ въ чисто отрицательномъ смыслѣ (именно томъ, что понятіе ея „не нуждается въ понятіи другой вещи“), тогда какъ матеріи корпускулярная теорія, изъ которой исходитъ Спиноза, приписываетъ безконечность въ положительномъ смыслѣ.

внѣшній, ни на внутренней опытѣ, познанія дѣйствительности. Отвлеченная конструкція подлинно сущаго, въ себѣ самомъ (т.-е. въ своемъ понятіи) заключающаго источникъ своей и всякой иной дѣйствительности, образуетъ основу всего міросозерцанія Спинозы.

Подчиненіе остальныхъ частей системы этой основной концепціи носитъ, разумѣется, крайне искусственный и натянутый характеръ. Мы могли уже отчасти убѣдиться въ этомъ, рассматривая ученіе объ атрибутахъ, еще болѣе рѣзкое нарушеніе предпосылокъ системы и отклоненіе отъ единственно законнаго съ точки зрѣнія послѣдовательнаго панлогизма пути представляеть, на примѣръ, ученіе о стремленіи къ сохраненію бытія, какъ подлинной сущности каждой вещи¹⁾. Подобныя отклоненія, а ихъ у Спинозы чрезвычайно много, вытекаютъ изъ принципиальной невыполнимости поставленной имъ себѣ задачи: реальныя отношенія не могутъ быть безъ остатка сведены къ отношеніямъ мыслимымъ, познаніе наше не можетъ замкнуться въ самодовлѣющую систему отвлеченныхъ понятій. Но какъ разъ къ этому идеалу упорно стремится нашъ философъ. Въ попыткѣ подчинить всѣ части системы основной панлогистической концепціи и заключается вся оригинальность міросозерцанія Спинозы. Устраните ее и что останется отъ его «системы»? Механическая философія природы? Ассоціативная психологія? Всѣ эти ученія *сами по себѣ* ничего оригинальнаго и характернаго для Спинозы не содержатъ, они выступаютъ у многихъ предшественниковъ и современниковъ нашего философа. Безъ теоріи субстанции, безъ ученія объ атрибутахъ²⁾ занимающая насъ система была бы совершенно лишена внутренняго единства, и ея колоссальное вліяніе на философскую мысль послѣднихъ двухъ столѣтій было бы какимъ то страннымъ недоразумѣніемъ. Для исто-

1) Eth. III 7. Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam. Это утвержденеіе вводитъ въ систему волюнтаристическій моментъ, разрушающій ея общій интеллектуалистическій характеръ. „Вещи — замѣчаетъ по этому поводу Лопатинъ (Положительныя задачи философіи. Ч. I. Стр. 318 прим), — изъ безсамостныхъ и пассивныхъ состояній, переживаемыхъ субстратомъ вселенной, обращаются въ самодѣятельные центры силъ, упорно отстаивающіе свою независимость“.

2) Т.-е. безъ тѣхъ частей системы, которыя имѣютъ рѣзко выраженный панлогистическій характеръ.

ри философіи Спиноза важень прежде всего, какъ самый смѣлый и послѣдовательный выразитель панлогистической доктрины, впервые попытавшійся подчинить ей *всю* философскія проблемы ¹⁾.

¹⁾ Въ этомъ прежде всего лежитъ и разгадка вліянія Спинозы на новую европейскую философію. Господствующій въ ней догматическій рационализмъ, послѣдовательно развитой, не можетъ привести ни къ какому иному міропониманію, кромѣ панлогистическаго.

Ученіе Розмини о достовѣрности и критика его идеологіи ¹⁾).

I.

Ученіе о достовѣрности, изложенію котораго посвящается третій томъ *Новаго опыта*, завершаетъ идеологію Розмини и составляетъ ея послѣднюю часть. Въ этомъ мѣстѣ своего труда Розмини пытается свести начала и концы своего основного замысла и замкнуть цѣпь всѣхъ предшествующихъ разсужденій послѣднимъ соединительнымъ звеномъ ²⁾).

Понятіе достовѣрности тѣсно связано у Розмини съ двумя другими понятіями,—съ понятіемъ *убѣжденія* и понятіемъ *истины*. Достовѣрность можно опредѣлить какъ твердое и обоснованное убѣжденіе, сообразное съ истиной ³⁾. Изъ этого опредѣленія видно, что достовѣрность не есть просто истина, ибо я могу имѣть истинныя представленія и въ нихъ сомнѣваться. Въ этомъ случаѣ нѣтъ достовѣрности. Истины самой въ себѣ недостаточно, нужно, чтобы она была истиной и для насъ, т.-е. нужны опредѣленные мотивы, по которымъ мы обоснованно въ ней убѣждены. Кромѣ того достовѣрность не есть простое убѣжденіе, ибо убѣжденіе можетъ быть ложнымъ или же вполне сообразнымъ съ истиной и очень твердымъ и въ то же время покоиться на ложныхъ основаніяхъ. Во второмъ случаѣ человѣкъ былъ бы убѣжденъ въ истинѣ, но въ этомъ убѣжденіи не было бы достовѣрности. Достовѣрность поэтому складывается изъ трехъ

¹⁾ См. № 120 „Вопр. Фил. и Псих.“.

²⁾ Nuovo Saggio, v. III, p. 7—8.

³⁾ III, 9.

элементовъ: 1) изъ истины объекта; 2) изъ твердаго убѣжденія въ субъектѣ; 3) изъ мотива или *основанія*, вызывающаго убѣжденіе ¹⁾).

Отсюда слѣдуетъ прежде всего, что достовѣрность не можетъ быть слѣпой, не можетъ быть простымъ фактомъ и вызываться чисто инстинктивнымъ подчиненіемъ чему-то. Ридъ, выставившій подобное мнѣніе, нанесъ огромный вредъ философскимъ изслѣдованіямъ. Ибо, если природа необходимо внушаетъ мнѣ вѣру въ извѣстныя положенія, значить ли это, что положенія эти истинны? „Если я долженъ соглашаться на нихъ, чтобы сохранить свое существованіе, которое безъ этого прекратилось бы, то спрашивается, что же заставляетъ меня это дѣлать, какъ не принципъ, пусть сильный и непобѣдимый, но все же *слытой* принципъ моего интереса? Развѣ то, что необходимо и полезно для меня, есть поэтому и истина для меня? Развѣ истина здѣсь не подмѣняется *полезностью* (utilita) и необходимостью. Если это такъ, то не попадаю ли я въ прежнюю тьму, и даже еще болѣе мрачную тьму, такъ какъ тьма эта необходимая и существенная?» ²⁾ Ученіе Рида устанавливаетъ тиранію и фатализмъ тамъ, гдѣ природа нашего духа существенно свободна и „на тронъ истины возводитъ абсурдъ“. Эта сторона ридовскаго ученія цѣликомъ перешла въ философію Канта. То, что у Рида было суммарнымъ фактомъ природнаго внушенія, т.е. у Канта становится тщательно проанализированной системой апріорныхъ формъ, но отъ этого характеръ ихъ не измѣняется, и ихъ всеобщность, какъ и у Рида, остается совершенно внѣшней и фатальной. Поэтому-то теоретическій разумъ лишается у Канта всякой воистину объективной силы и имѣетъ приложеніе лишь въ сферѣ чистыхъ феноменовъ, т.-е. вполнѣ субъективное. Отсюда понятіе истины у Канта становится субъективнымъ, но *истина субъективная* не есть ли противорѣчіе въ словахъ ³⁾)?

Розмини различаетъ два принципа достовѣрности. Первый онъ называетъ *principium essendi* и относитъ его къ *истинѣ* самого предмета; второй онъ называетъ *principium cognoscendi* и относитъ его къ процессу убѣжденія, которое складывается лишь

1) III, 10.

2) III, 10.

3) III, 11.

послѣ того, какъ сознание ухватываетъ какой-нибудь достовѣрный признакъ истины¹⁾. Въ зависимости отъ этого и самая достовѣрность можетъ носить характеръ внутренней или внѣшней. Въ первомъ случаѣ третій изъ отмѣченныхъ элементовъ достовѣрности, т.-е. основаніе, можетъ неразличимо сливаться съ первымъ, т.-е. съ истиной, ибо бываютъ случаи, когда основаніемъ убѣжденія является интуитивное усмотрѣніе самой истины предмета²⁾. Во второмъ случаѣ подымается вопросъ о подлинной достовѣрности признака истины, а затѣмъ о признакѣ этой достовѣрности и снова о достовѣрности этого признака и т. д. т.-е. достовѣрность внѣшняя, напр., реализующаяся въ авторитетѣ, не имѣетъ устойчивости сама въ себѣ и, съ точки зрѣнія философіи, необходимо должна быть сведена къ достовѣрности внутренней, которая поэтому есть единственный типъ истинно-философской достовѣрности³⁾. Другими словами, единый-высшій принципъ достовѣрности есть интуиція или *видѣніе истины* (*la vista della verita*). Какимъ же образомъ мы можемъ видѣть истину или постигать ее интуитивно?

Если мы хотимъ удостовѣриться въ истинѣ предложенія: „человѣкъ болѣе благородное существо, чѣмъ животныя“, мы можемъ привести основаніе: „потому, что разумъ человѣческій благороднѣе, чѣмъ одни ощущенія“. Въ свою очередь для обоснованія этого положенія мы можемъ сослаться на то, что „разумъ предметомъ своимъ имѣетъ нѣчто всеобщее, ощущенія же ограничены частнымъ“. Такъ восходить отъ одного основанія къ другому мы можемъ очень долго, и разумъ нашъ не найдетъ себѣ удовлетворенія до тѣхъ поръ, пока мы не дойдемъ до основанія высшаго и предѣльнаго. Увидѣть абсолютно послѣднее основаніе какого нибудь предложенія и значитъ увидѣть его истину⁴⁾. Пока мы не доходимъ до послѣдняго основанія, во всѣхъ обоснованіяхъ вплоть до предпослѣдняго мы различаемъ *познаніе отъ достовѣрности*. Вѣдь знать, т.-е. быть освѣдомленнымъ о какомъ-нибудь предложеніи, еще не значитъ знать его съ достовѣрностью. Въ послѣднемъ же основаніи знаніе и достовѣрность должны совпасть, отождествиться, стать чѣмъ-то единымъ.

¹⁾ Ш, 12.

²⁾ Ш, 13.

³⁾ Ш, 14.

⁴⁾ Ш, 15.

и абсолютно неразличимымъ ¹⁾). Въ послѣднемъ основаніи кончается наша свобода. Мы не можемъ принять его или отвергнуть. Наша воля въ немъ никакъ не участвуетъ; оно абсолютно необходимо. Но въ немъ кончается не только наше убѣжденіе и согласіе, но и наше познаніе. Послѣднее основаніе есть не только принципъ достовѣрности, но и принципъ познанія, при чемъ, очевидно, для всѣхъ возможныхъ представленій этотъ принципъ долженъ быть одинъ и тотъ же ²⁾).

Это отождествленіе познанія и достовѣрности въ послѣднемъ основаніи скрыто содержитъ положительное разрѣшеніе критеріологической проблемы. Въдъ послѣдній принципъ всей совокупности человѣческаго знанія былъ уже установленъ Розмини въ первыхъ двухъ томахъ *Новаго опыта*. Разъ въ послѣднемъ основаніи познаніе и достовѣрность абсолютно тождественны и неразличимо едины, тогда послѣдній принципъ знанія, установленный Розмини, будетъ въ то же самое время являться и послѣднимъ принципомъ достовѣрности. Другими словами *идея бытія взятаго универсально*, эта удивительнѣйшая идея, внѣдренная въ насъ природой и дѣлающая насъ разумными, въ то же самое время одаряетъ насъ способностью постигать истину, какъ истину ³⁾). Вотъ почему еще въ юношескомъ произведеніи своемъ Розмини назвалъ „единственной формой разума истину“ ⁴⁾). Скептики уже не могутъ спрашивать: „познаваема ли истина?“ они могутъ только спросить, долженъ ли человѣческій разумъ удовлетворяться истиной, т.-е. тѣмъ послѣднимъ основаніемъ, которое весь родъ человѣческій считаетъ за истину ⁵⁾).

Итакъ, отождествленіемъ съ уже установленнымъ послѣднимъ принципомъ познанія устанавливается высшій принципъ достовѣрности. Чтобы это установленіе не было отвлеченнымъ, необходимо оправдать конкретно критеріологическое примѣненіе идеи возможнаго сущаго, т.-е. показать, какъ при посредствѣ этой идеи доказывается, во-первыхъ, истинность чистаго знанія и, во-вторыхъ, истинность знанія, основаннаго на опытѣ.

1) III, 16.

2) III, 17.

3) III, 18.

4) Opuscoli filos II, 98.

5) N. S. III, 21.

II.

Истинность чистаго знанія доказывается прежде всего тѣмъ, что основной принципъ его опознается стоящимъ выше всякихъ возможныхъ опроверженій. Скептики, занимающіеся этими опроверженіями, вообще говоря, вовсе не отрицаютъ наличности иллюзій или „видимости“. Они вовсе не говорятъ, что мы не переживаемъ иллюзій. Напротивъ, они говорятъ, что воспріятія наши насъ обманываютъ и что поэтому они не могутъ насъ вводить въ обладаніе истиной. Но вѣдь первая „интеллекція“, первое наше постиженіе есть идея сушаго; и отъ этой идеи какъ было показано раньше, рождаются все другія идеи. Значить, скептики желающіе подкопаться подъ самыя глубокія основы знанія, должны свой скептическій вопросъ поставить относительно идеи сушаго, т.-е. о высшемъ принципѣ достовѣрности ¹⁾.

Скептическій вопросъ объ идеѣ сушаго, какъ высшаго принципа достовѣрности, имѣетъ три частныхъ формы. Во-первыхъ,— не есть ли наше постиженіе идеи сушаго чистая иллюзія? Во вторыхъ,—возможно ли, чтобы человѣкъ познавалъ то, что находится внѣ его? И, если возможно, то что служитъ мостомъ между нимъ и тѣмъ, что отлично отъ него? Въ-третьихъ,—если даже допустить, что въ познаніи нашемъ ухватывается что-нибудь, то не искажается ли оно и не измѣняется ли отъ нашего способа его воспринимать? Эти вопросы разрѣшаются сами собой, какъ только мы сосредоточимся на идеѣ бытія и освободимъ наше ментальное отношеніе къ ней отъ метафоръ и представленій, не могущихъ имѣть къ ней никакого приложенія ²⁾. Въ самомъ дѣлѣ первый вопросъ таитъ въ себѣ явное недоразумѣніе. Понятіе иллюзіи состоитъ изъ двухъ элементовъ: 1) видимости и 2) реальности. Безъ реальности, которая предполагается неухватываемой воспріятіемъ, немислимо имѣть *иллюзію*. Чтобы воспринять видимость какъ реальность, мы непременно должны произнести сужденіе и только при наличности сужденія возможна ошибка, т.-е. порабощенность иллюзіей. Но вѣдь идея бытія абсолютно проста, она есть чистая интуиція, въ ней нѣтъ мѣста никакому сужденію, и, значить, она никакъ не можетъ ввести

¹⁾ III, 22.

²⁾ III, 24.

въ обманъ. Вѣдь мыслить бытіе универсально, это вовсе не значить признавать, что существуетъ такая-то вещь. Если бы я думалъ это, созерцая идею бытія, я могъ бы впасть въ заблужденіе. Мыслить бытіе универсально—это значить мыслить его въ абсолютной индетерминаціи, въ чистой возможности, а чистая возможность есть только *мыслимость* и больше ничего ¹⁾. Если бы скептикъ, настаивая на своемъ, захотѣлъ подвергнуть сомнѣнію самый фактъ данности намъ идеи бытія,—то онъ очутился бы въ положеніи абсолютной невозможности какъ-нибудь осуществить свое сомнѣніе, ибо отрицать положеніе, что „мысля, мы мыслимъ что-нибудь“—совершенно немислимо, не выходя изъ границъ не какихъ-нибудь опредѣленныхъ содержаній мысли, а мысли, какъ таковой ²⁾. Для того, чтобы атаковать идею бытія, нужно ею уже пользоваться,—это также невозможно, какъ мыслью уничтожить мысль. Итакъ, идея бытія есть конститутивный, неизмѣнный элементъ нашей мысли, равно присутствующій во всякомъ движеніи мышленія и, значить, абсолютно недоступный для скепсиса, который можетъ направлѣться лишь на измѣнчивую сторону и различныя детерминаціи нашей мысли ³⁾.

Второй вопросъ: возможно ли, чтобы человѣкъ познавалъ нѣчто отличное отъ себя, тоже таить недоразумѣніе. Въ самомъ этомъ вопросѣ *понятіе* отличнаго, понятіе объекта уже на лицо. Но вѣдь идея неопредѣленнаго бытія ничего иного въ себѣ не заключаетъ. Мысля ее, я ни утверждаю, ни отрицаю того, что внѣ меня нѣчто существуетъ. Я лишь мыслю возможность такого существованія ⁴⁾. Я могу ошибиться при томъ или иномъ примѣненіи идеи объекта, т.-е. идеи вещи, взятой въ самой себѣ, но что у меня есть такая идея въ этомъ я не могу ошибиться. Скептикъ можетъ оспаривать утвержденіе: я знаю, что существуетъ объектъ внѣ меня, но онъ совершенно безсиленъ противъ утвержденія: я понимаю, что значить объектъ, отличный отъ меня ⁵⁾. Искать *моста* между мной и тѣмъ, что внѣ меня—это значить переносить матеріальную и механическую схему на бытіе чисто идеальное. Человѣкъ имѣетъ способность

¹⁾ III, 25.

²⁾ III, 26.

³⁾ III, 27.

⁴⁾ III, 28.

⁵⁾ III, 29.

мыслить вещи сами въ себѣ, совершенно независимо отъ своего психологическаго бытія, т.-е. онъ имѣетъ идею неопредѣленнаго бытія, совершенно объективнаго ¹⁾).

Третій вопросъ: не сообщаетъ ли нашъ духъ воспринимаемымъ вещамъ свои формы и не искажаетъ ли ихъ,—такъ же легко устранимъ, какъ и первые два. Вѣдь бытіе, взятое универсально, какъ разъ обозначаетъ абсолютное отсутствіе какихъ бы то ни было формъ и всякаго рода опредѣленныхъ модусовъ существованія. Третій вопросъ скептиковъ можетъ относиться лишь къ модусамъ бытія, а не къ самому бытію, взятому въ абсолютной индетерминаціи ²⁾). Первично обладаемой нашимъ духомъ является лишь эта идея; всѣ другія идеи нами *пріобрѣтены*. Слѣдовательно, прибавлять къ воспринимаемымъ вещамъ духъ нашъ можетъ лишь идею неопредѣленнаго бытія, т.-е., другими словами, къ воспринимаемымъ вещамъ духъ нашъ ничего (опредѣленнаго) не прибавляетъ ³⁾). Разумъ нашъ въ своей внутренней сущности вполнѣ правдивъ и достовѣренъ, и критическіе философы, пытающіеся разумомъ превзойти (*transcendere*) разумъ и создающіе «трансцендентальную» философію, идутъ по пути внутренне противорѣчивому ⁴⁾).

Итакъ, возраженія скептиковъ противъ основнаго принципа знанія устраняются. Этотъ принципъ признается стоящимъ выше всякихъ возможныхъ опроверженій. Теперь необходимо показать его критериологическое значеніе, т.-е. установить опредѣленныя отношенія между идеей неопредѣленнаго бытія и между истиной ⁵⁾).

Подъ истиной разумѣютъ самыя различныя вещи, но во всѣхъ различныхъ концепціяхъ истины есть нѣчто общее, и это общее Розмини опредѣляетъ, какъ экземплярность, присутствующую во всѣхъ пониманіяхъ истины ⁶⁾). Понятіе экземпляра содержитъ

¹⁾ III, 30.

²⁾ III, 31.

³⁾ III, 33.

⁴⁾ Всѣ только что выставленныя возраженія противъ скептиковъ Розмини скромно считаетъ неоригинальными и старается показать, что они цѣлкомъ содержатся въ «сокровищницѣ христіанской философіи», особенно у *Томы Аквинскаго*. III, 36—43.

⁵⁾ III, 44.

⁶⁾ Ср. *Opusc. filosofici*, I, 321 и сл.

въ себѣ отношеніе къ тому, что съ экземпляра «воспроизводится», т.-е. къ копіи. Если копія совершенно похожа на экземпляръ,—ее называютъ вѣрной, правильной, истинной. Поэтому есть различіе между истиной и истинными вещами. Первая есть экземпляръ, вещи же истинны лишь сообразно степени соответствія экземпляру. Итакъ, съ истиной въ самой тѣсной связи стоитъ понятіе похожести, сходства, *similitudine*. Нужно разобратся въ немъ, чтобы выяснить, какъ слѣдуетъ, понятіе истины ¹⁾.

Экземплярно можетъ браться любой объектъ, лишь бы только объектъ этотъ разсматривался типически, какъ нѣкоторая норма. Такъ, природа берется экземплярно живописцемъ, поскольку онъ воспроизводитъ ее, считая ее за нѣкоторую недостижимую норму; такъ экземплярна и социальная жизнь для трагическаго или комическаго писателя, ее воспроизводящаго. Вообще, всякій оригиналъ экземплярень, и въ этомъ смыслѣ правъ св. Иеронимъ, называющій еврейскій текстъ Библии—*veritas hebraica* ²⁾. Но согласно тому, что установлено раньше, всякая похожестъ (или непохожестъ) можетъ быть только въ нашихъ воспріятіяхъ, а не въ вещахъ самихъ въ себѣ, ибо она имѣетъ необходимое отношеніе къ нашему уму. Поэтому сходство между многими предметами можетъ быть опредѣлено какъ «возможность для предметовъ быть воспріятыми разумомъ въ категоріи одного и того же вида» ³⁾. Понятіе *вида* и понятіе *экземпляра* находятся въ самомъ тѣсномъ родствѣ. А такъ какъ виды есть не что иное, какъ спецификація основной *идеи*, то истина можетъ получить слѣдующее совершенно точное опредѣленіе: «Истина есть идея, поскольку она экземплярна». Обыкновенное выраженіе о многихъ истинахъ нужно понимать въ томъ смыслѣ, что существуетъ много экземплярныхъ видовъ ⁴⁾. Но истины видовыя не абсолютны, ибо онѣ ограничены какимъ-нибудь однимъ классомъ вещей, которыя черезъ нихъ познаются. Отдѣльныя вещи, принадлежащія одному и тому же классу, имѣютъ опредѣленный модусъ бытія, ихъ ограничивающій и видоопредѣляющій. Но всѣ вещи, какимъ бы видамъ они

¹⁾ III, 45.

²⁾ III, 46, примѣчаніе.

³⁾ III, 46.

⁴⁾ III, 47.

ни принадлежали, имѣютъ нѣчто общее между собой,—то, въ чемъ они безусловно одинаковы. Это общее есть бытіе, взятое внѣ всякихъ детерминацій. Слѣдовательно, идея бытія есть та идея, которая представляетъ (garrepresenta) и дѣлаетъ познаваемыми всѣ вещи; къ ней могутъ быть сведены всѣ виды, поэтому ее можно назвать *видомъ встѣхъ видовъ*, или *экземпляромъ встѣхъ экземпляровъ* ¹⁾. Другими словами, *истина* единая, универсальная, абсолютная, въ коей познаются всѣ вещи, есть идея бытія, или, какъ говоритъ Августинъ, *verum est declarativum aut manifestativum esse*. Съ этимъ согласны Бонавентура и Тома Аквинскій, у котораго *potissimum in quo omnes conceptiones resolvuntur est ens*, и въ то же время *cognitio est quidam veritatis effectus*. Итакъ, идея бытія, примѣненная къ реальнымъ вещамъ, превращается въ *принципъ познанія* и вслѣдствіе этого получаетъ множество аспектовъ, т. к. въ идеѣ неопредѣленнаго бытія виртуально содержатся четыре принципа всякаго разсужденія: 1, принципъ познанія, 2, принципъ противорѣчія, 3, принципъ субстанціи, и 4, принципъ причины.

Установленная достовѣрность идеи бытія расчленяется на достовѣрность принциповъ ²⁾. Но съ достовѣрностью принциповъ мы получаемъ возможность перейти съ достовѣрностью къ различнымъ объектамъ разума ³⁾.

Розмини опредѣлил достовѣрность какъ «твердое и обоснованное убѣжденіе». До сихъ поръ говорилось лишь о первой и наиболѣе главной сторонѣ этого опредѣленія, т.-е. объ *основаніи*, приводящемъ къ разумному убѣжденію, или объ *истинѣ*. Вторая сторона этого опредѣленія, сосредоточивающаяся въ понятіи *убѣжденія*, также требуетъ разъясненій и точныхъ характеристикъ. Убѣжденіе зависитъ отъ воли, но не всецѣло. Основы убѣжденія, состоящія въ присущей душѣ человѣческой идеѣ бытія, видѣрены въ насъ самой природой. Поэтому убѣжденіе наше не слѣпо, не вырывается у насъ силой и въ то же время мы не можемъ не переживать его, потому что свѣтъ истины въ высочайшей степени очевиденъ. Человѣкъ посколь-

¹⁾ III, 48.

²⁾ III, 49.

³⁾ III, 50—51.

⁴⁾ III, 57.

⁵⁾ III, 59.

ку видитъ истину, постольку и признаетъ ее. И объясняется это характеромъ врожденной идеи бытія. Она ничего не требуетъ отъ насъ, сама въ себѣ заключаетъ согласіе на себя; или, еще лучше, есть интуиція этого согласія ¹⁾. Лучшее доказательство, что люди по природѣ убѣждены въ принципахъ разсужденія, представляютъ тѣ философы, которые пытаются ихъ опровергать, т.-е. скептики. Вѣдь они могутъ опровергать достовѣрность принциповъ разсужденія, лишь все время на нихъ основываясь. Вотъ почему эти принципы можно назвать всеобщими, и именно они образуютъ то, что называется *здравымъ смысломъ* (*sensu commune*). Подъ здравымъ смысломъ Розмини разумѣть и тѣ непосредственные выводы, которые могутъ быть сдѣланы изъ всеобщихъ принциповъ разсужденія самими необразованными людьми съ полной логичностью, и отличаетъ здравый смыслъ отъ общихъ мнѣній или вѣрованій, основанныхъ на традиціи ²⁾. Возставать противъ общихъ мнѣній иногда законно, иногда преступно, но возставать противъ принциповъ разсужденія или противъ здраваго смысла—это значитъ просто впадать въ безуміе или даже въ сумашествіе (*pazzia*) ³⁾. Скептики, возражающіе противъ всеобщности принциповъ разсужденія, не различаютъ между знаніемъ прямымъ и знаніемъ рефлексивнымъ. Знаніемъ прямымъ *всѣ* знаютъ принципы разсужденія. Не всѣ знаютъ ихъ знаніемъ рефлексивнымъ ⁴⁾. Кто въ нихъ усомнится по-настоящему, тотъ выходитъ тѣмъ самымъ изъ предѣловъ мысли, т.-е. сходитъ съ ума, и самъ Богъ не могъ бы убѣдить подобныхъ людей логически въ достовѣрности истины ⁵⁾.

III.

Итакъ, интуиція бытія есть фактъ совершенно неотрицаемый, лежащій въ основѣ всякой достовѣрности, неподлежащій никакимъ сомнѣніямъ. Теперь спрашивается, какимъ образомъ идея бытія можетъ критеріологически быть приложена къ по-

¹⁾ III, 60.

²⁾ III, 61.

³⁾ III, 62.

⁴⁾ III, 63.

⁵⁾ III, 64.

знанію опытному или предметному ¹⁾? Принципъ, лежащій въ основѣ *возможности* примѣнить идею бытія къ реальнымъ вещамъ, разсматриваемымъ самимъ по себѣ, коренится въ томъ «удивительномъ» свойствѣ идеи бытія, которое у Розмни обозначается какъ абсолютная *объективность*. Послѣдняя состоитъ въ томъ, что бытіе, разсматриваемое разумомъ, существенно отлично отъ того акта, въ которомъ и которымъ оно разсматривается. Въ идеѣ бытія анализъ отличаетъ два различныхъ момента: 1) *Актъ* субъекта, видящаго и разсматривающаго бытіе, и 2) *Бытіе*, или то, что видится и усматривается разумомъ. Послѣднее совершенно независимо отъ разума, есть нѣчто другое и существенно другое, чѣмъ разумъ. Поэтому въ основной интуиціи бытія необходимо допустить двѣ активности: активность познающаго и активность познаваемого, активность субъекта и активность объекта. При чемъ активность объекта важнѣе, ибо она *вызываетъ* въ субъектѣ интуицію, а субъектъ ее только переживаетъ. Значитъ (бытіе) объектъ здѣсь активная, конституирующая сторона, субъектъ—конституируемая и пассивная сторона, активная лишь въ психологическомъ смыслѣ ²⁾. Благодаря этой абсолютной логической пассивности въ основной интуиціи бытія, возможность перехода отъ идеи бытія, взятаго универсально, къ отдѣльно существующимъ вещамъ обосновывается съ абсолютной логичностью или съ полной логической необходимостью. Но обосновывается пока только *возможность* перехода. Для того, чтобы реализовать эту возможность и перевести ее въ дѣйствительность, нужно понять внутреннюю необходимость сужденія, которымъ мы утверждаемъ бытіе какой-нибудь субстанции или причины, т.-е. выяснить, въ силу какого принципа наличная реальность какой-нибудь вещи связывается съ внутренней и идеальной необходимостью для насъ ³⁾. Частную детерминированность отдѣльныхъ вещей можно назвать ихъ матеріей. Всякую матерію всѣхъ вещей можно назвать общимъ *фактомъ* или общею ихъ *фактичностью* ⁴⁾. Поэтому поставленный только что вопросъ можно сформулировать такъ: какъ возможенъ переходъ отъ идеи бытія къ фактамъ? На этотъ во-

¹⁾ Ш, 66.

²⁾ Ш, 67.

³⁾ Ш, 68.

⁴⁾ Ш, 69, 70.

прось Розмини отвѣчаетъ прежде всего тѣмъ, что самая присушеству духу нашему идеи бытія есть нѣкоторый первичный фактъ (*fatto primigenio*) и что въ немъ самою природою дается намъ первоматерія (*materia prima*) ¹⁾. Всякая приобрѣтенная идея, заключающая въ себѣ матерію въ особой детерминаціи, есть не что иное, какъ модификація первоматеріи. Эта модификація заключается въ томъ, что матеріаль ощущеній соединяется съ формой разума ²⁾. Это выраженіе должно пониматься въ особомъ смыслѣ, потому что, если его понять буквально, оно можетъ вызвать недоразумѣнія. Матерія въ собственномъ смыслѣ не можетъ отождествиться съ формой, ибо она есть нѣчто отличное отъ познанія. Познаніе состоитъ въ *актъ*, отождествляющемъ матерію съ формой, т.-е. въ сужденіи, которымъ устанавливается такое отношеніе между матеріей и бытіемъ, при которомъ матерія разсматривается какъ актуализація и терминъ самого бытія ³⁾. Матерія познанія, взятая сама по себѣ, таинственна и темна. Поэтому и корень познанія теменъ. „Ибо въ концѣ концовъ познаніе есть фактъ и порожденъ высшей необходимостью, берущою свое начало отъ высшей изъ всѣхъ природъ, передъ которой философъ долженъ склонить свою голову въ смиренномъ обожаніи» ⁴⁾. Конкретнѣе свою мысль, связь формы съ матеріей въ познаніи, Розмини поясняетъ такъ:

Идея бытія, присущая намъ по природѣ, созерцается нами въ состояніи несовершенномъ (*in uno stato imperfetto*). Несовершенство этого состоянія заключается въ томъ, что бытіе, созерцаемое нами, созерцается внѣ своихъ терминовъ. Поэтому въ нашей интуиціи бытія нѣтъ интуиціи реальныхъ вещей, которыя суть его термины. Поэтому бытіе, созерцаемое нами, совершенно неопредѣленно. Поэтому и вещи, познаваемые нами, представляются намъ отдѣленными отъ разума. Если бы бытіе, созерцаемое нами, постигалось во всей своей активности, завершенности и полнотѣ, мы бы тогда непосредственно видѣли Бога ⁵⁾. Но если бытіе и созерцается нами внѣ своихъ реальныхъ терминовъ, то оно всегда понимается нами, какъ идеальный принципъ

1) III, 71.

2) III, 72.

3) III, 73.

4) III, 73.

5) III, 74.

своихъ терминовъ или ихъ начало. Эта начальность идеи бытія, вслѣдствіе которой бытіе получаетъ названіе *иниціальной* (iniziale), и перебрасываетъ мостъ между матеріей и формой познанія. Представьте, — говоритъ Розмини, — что, роаясь въ землѣ, мы попали на торсъ античной статуи. И, продолжая рыть дальше, мы черезъ извѣстный промежутокъ нашли еще руки и ноги. Уже въ самомъ торсѣ заключены данныя, по которымъ мы имѣемъ твердое основаніе счесть найденныя руки и ноги за принадлежащія ему или не принадлежащія. Природа начального бытія совершенно подобна этому торсу. Какъ торсъ лишенъ конечностей, такъ и начальное бытіе лишено своихъ терминовъ, но какъ въ торсѣ идеально заложены всѣ части цѣлой и полной статуи, такъ и въ начальномъ бытіи идеально присутствуютъ всѣ его возможные термины. Какъ только въ насъ начинаютъ дѣйствовать ощущенія, извѣщающія объ отдѣльныхъ реаліяхъ, мы сейчасъ же постигаемъ ихъ какъ термины начального бытія, всегда присущаго нашему разуму. Понятіе подобія, средства, похожести, которое такъ важно для Розмини въ силу его «экземплярнаго» пониманія истины, коренится въ понятіи начального бытія и обосновывается тѣмъ, что вещи имѣютъ какъ бы двойное бытіе—въ познающемъ разумѣ и сами въ себѣ¹⁾. Розмини и здѣсь констатируетъ свое согласіе съ Бонавентурой и Ѳомой Аквинскимъ²⁾.

Понятіе начального бытія перебрасываетъ мостъ между формой познанія и его содержаніемъ и устанавливаетъ достовѣрность въ приложеніи общей идеи сущаго къ реальнымъ вещамъ. Воспріятіе этихъ реальныхъ вещей распадается на три класса: 1) воспріятіе насъ самихъ; 2) воспріятіе тѣлъ; 3) воспріятіе Бога. Критеріологическое освѣщеніе двухъ первыхъ воспріятій ничего не прибавляетъ къ сказанному выше, потому что достовѣрность воспріятія нашего я³⁾ и достоверность воспріятія тѣлъ⁴⁾ Розмини рассматриваетъ какъ непосредственный выводъ изъ общаго положенія о начальномъ бытіи. Нѣсколько иной характеръ носитъ вопросъ о познаніи Бога, и намъ важно изложить то,

¹⁾ III, 76.

²⁾ III, 77—78.

³⁾ III, 80—84.

⁴⁾ III, 84—87.

что говоритъ здѣсь Розмини, въ виду того, что этотъ пунктъ самъ по себѣ чрезвычайно важенъ и кромѣ того дальнѣйшая критика идеологии Розмини будетъ имѣть прямое отношеніе именно къ этому пункту. О познаніи Бога Розмини говоритъ вскользь и мимоходомъ. Достоверность познанія Бога Розмини хотѣлъ бы утвердить на своемъ реальномъ толкованіи закона причинности. Богъ, какъ первая причина Вселенной, вполне достоверно познается въ своемъ существованіи, ибо, какъ показано раньше въ *основахъ идеологии*, законъ причинности есть строгое и вполне логичное раскрытіе основного принципа познанія и поэтому содержится какъ бы естественно въ самой природѣ основной идеи. Вопросъ только въ томъ, насколько правильно можно считать Бога причиной Вселенной. Но этотъ вопросъ устраняется простымъ соображеніемъ: всѣ вещи, все сотворенное лишь имѣютъ бытіе и имѣютъ его поэтому только какъ полученное. Первоначальный же источникъ бытія составляетъ не то, что имѣетъ бытіе, а то, что есть бытіе. Это бытіе и есть Богъ ¹⁾. Въ этой идеѣ, которую вѣковая традиція считаетъ отрицательной, есть нѣкоторыя трудности. Нужно различать въ нашей идеѣ Бога двѣ стороны. Мы, во-первыхъ, беремъ Бога въ Его отношеніи къ міру конечному, и, во-вторыхъ, въ самомъ себѣ. Чтобы проникнуть въ существо Бога, нужно отбросить всѣ детерминаціи идеи Бога черезъ отношеніе къ міру конечному, и, значить, первая сторона въ нашемъ познаніи Бога отрицательна. Но есть ли у насъ возможность выйти изъ границъ этого отрицательнаго познанія? Розмини опредѣленно говоритъ: нѣтъ ²⁾. Прямого познанія Бога на землѣ быть не можетъ. Положительно мыслить о Богѣ мы можемъ лишь символически, путемъ подобій и аналогій, т.-е. приблизительно и гадательно ³⁾. Богъ, какъ идея, возможенъ; въ чемъ Его существо, мы можемъ опредѣлить отрицательно, какъ абсолютную противоположность всему, ограниченному и конечному. Мы можемъ сказать: Бытіе, мыслимое въ актѣ завершенности, есть Богъ, но въ этой формулѣ, формально совершенно правильной, понятіе завершеннаго или совершеннаго бытія есть нѣчто для ума человѣческаго не-

1) III, 88.

2) III, 99.

3) III, 100.

постижимое ¹⁾. Въ этомъ-то и заключается несказанное имя Бога ²⁾.

На допущеніи положительной идеи Бога виждутся всѣ ошибки послѣкантиантской философіи. Фихте, Шеллингъ, Бутервекъ, Бардили сосредоточиваютъ все свое вниманіе на актахъ, которыми реализуется познаніе и совершенно не изслѣдуютъ: 1) *объекта* познанія, взятаго самимъ въ себѣ, и 2) границъ человѣческихъ познавательныхъ силъ ³⁾. Если Кантъ впалъ въ одну крайность и отрицалъ возможность познанія существованія Бога, то его продолжатели впали въ другую крайность, утверждая возможность познанія не только голаго существованія Бога, но и полноты Его существа ⁴⁾. Изъ этого предположенія вытекала необходимость въ трактованіи Бога, о которомъ мы можемъ имѣть лишь отрицательную идею, прибѣгать къ суррогатамъ позитивнаго мышленія, т.-е. къ воображенію и фантазіи. Но философское воображеніе въ этомъ случаѣ можетъ пустить въ ходъ лишь тѣ матеріалы, которыми оно обладаетъ, т.-е. должно наполнить идею Бога всѣми другими вещами, которыя познаются нами позитивно, а эти вещи суть природа и человѣкъ ⁵⁾. Принципъ, сохраняющій различіе между Богомъ и природой, между творцомъ и тварями, заключается въ установленіи двухъ рядовъ идей: положительныхъ и отрицательныхъ. При посредствѣ послѣднихъ нами мыслится номинальная сущность вещей, при посредствѣ первыхъ—реальная. При посредствѣ послѣднихъ нами мыслится вещь неизвѣстная, нѣкоторый X, сущность котораго ни видовая, ни родовая намъ невѣдома, и поэтому ихъ можно назвать *идеями пустыми*. Первые же представляютъ реальную сущность вещи, видовую или только родовую, и ихъ можно назвать *идеями полными*. Тотъ, кто смѣшиваетъ эти два различныхъ ряда идей и утверждаетъ позитивность всѣхъ идей, долженъ необходимо впасть въ пантеизмъ и въ тысячу другихъ заблужденій. Существа, о которыхъ мы можемъ имѣть только пустыя идеи, должны созидаться изъ ложныхъ образовъ фантазіи и изъ фикцій, которыя должны играть роль полныхъ идей.

¹⁾ Ш, 101.

²⁾ Ш, 102.

³⁾ Ш, 163, 167.

⁴⁾ Ш, 180.

⁵⁾ Ш, 182.

Отсюда получается Богъ, составленный изъ различныхъ чертъ духа и матеріи, начиненный самыми странными элементами, перемѣшанными тысячею причудливыхъ способовъ, безъ всякаго порядка и закона, такъ какъ не могутъ подчиняться закону непрерывнаго мечтанія безпорядочнаго воображенія. Вотъ гдѣ неисчерпаемый источникъ причудливѣйшихъ системъ, системъ изобрѣтательнѣйшихъ и грандіозныхъ, системъ ошеломляющихъ и чарующихъ при первомъ знакомствѣ съ ними, но недолговѣчныхъ, какъ всякая ложь и иллюзія»¹⁾.

Итакъ, достовѣрность въ познаніи Бога можетъ быть полной и совершенной лишь при условіи, что мы идемъ въ этомъ познаніи отрицательнымъ путемъ, утверждая голый фактъ существованія высшей и абсолютной причины и отказываясь совершенно проникнуть въ ея положительную сущность, въ ея неизслѣдимое существо. Какъ только мы переходимъ къ положительнымъ утвержденіямъ о Богѣ, — кончается логическая достовѣрность и начинается незаконное примѣненіе образовъ фантазіи, метафоръ аналогій, т. е. тѣхъ процессовъ ума, которые имѣютъ дѣло лишь съ вѣроятностью и носятъ гадательный и приблизительный характеръ.

Ученіе о достовѣрности, только что нами изложенное, завершаетъ общій очеркъ идеологии Розмини, являясь ея послѣдней существенной частью. Теперь общій остовъ идеологической системы Розмини въ своихъ главныхъ моментахъ весь передъ нами. Въ изложеніи философа совсѣмъ незнакомаго русской философской литературѣ и очень мало изученнаго въ литературѣ общесвропейской (французской, нѣмецкой и англійской¹⁾), мы сознательно придерживались строгаго объективнаго метода, стараясь даже сохранить (конечно, въ возможныхъ предѣлахъ) *архитектонику* самого Розмини. Теперь намъ надлежитъ критически освѣтить сдѣланное изложеніе, отбѣнить въ немъ сильныя стороны, подвергнуть философскому анализу стороны слабыя и кромѣ того поставить философію Розмини въ связь съ общесвропейской мыслью XIX вѣка. Эта задача принимаетъ своеобразныя формы отъ того, что система идеологии Розмини, какъ она изложена въ *Новомъ опытѣ*, при своемъ появленіи вызвала

¹⁾ III, 183.

одну изъ самыхъ сильныхъ критикъ, какую только знаетъ исторія философіи,—именно критику Джоберти. Но такъ какъ критика Джоберти не есть критика въ строгомъ смыслѣ имманентная, а скорѣе критика діалектическая, выводящая за предѣлы буквальныхъ утверждений Розмини и, такъ сказать, творчески продолжающая и раскрывающая живое зерно розминіевской идеологіи, ее необходимо разсмотрѣть особо. А такъ какъ критика Джоберти направлена съ большимъ искусствомъ и остротой на самые центральные пункты системы Розмини и освѣщаетъ ея наиболѣе слабыя мѣста,—то наше критическое освѣщеніе изложеннаго выше очерка идеологіи Розмини должно необходимо получить характеръ неполноты и предварительности. Мы намѣренно сдѣлаемъ сейчасъ лишь тѣ замѣчанія и приведемъ лишь тѣ соображенія, которыя не встрѣчаются съ критическими соображеніями Джоберти.

Основные недостатки идеологической системы Розмини тѣсно связаны съ ея основными достоинствами. А достоинства эти сводятся главнымъ образомъ къ двумъ пунктамъ: 1) къ монистическому стремленію построить всю совокупность теоріи знанія на единомъ принципѣ; и 2) къ антипсихологистическому стремленію провести раздѣлительную черту между субъективно-фактическими условіями, въ которыхъ осуществляются познавательные процессы, и между ихъ объективно логическимъ содержаніемъ.

1. Розмини поставилъ себѣ цѣлью вывести изъ одного принципа всю множественность идеальныхъ формъ, дѣйствующихъ и раскрывающихся въ процессахъ познанія. Этотъ его замыселъ глубоко отвѣчаетъ какъ вѣчнымъ задачамъ философіи, такъ исторически опредѣлившимся задачамъ философіи начала XIX столѣтія. Вѣдь философія съ эпохи элейцевъ и Гераклита занята вопросомъ о противоположности между единымъ и многимъ, и идеологическую систему Розмини можно кратко охарактеризовать какъ попытку примирить антиномичность этихъ двухъ понятій и показать конкретно въ частной сферѣ гносеологическихъ темъ, что между единымъ и многимъ мыслимо высшее, діалектическое примиреніе. Кромѣ того задачи, разрѣшаемая Розмини въ своей идеологической системѣ, стоятъ въ самой тѣсной связи съ задачами послѣ-кантовской нѣмецкой философіи. Между *Новымъ опытомъ* Розмини и *Наукословіемъ* Фихте можно установить въ извѣстныхъ предѣлахъ любопытный параллелизмъ. Какъ Фихте

стремится въ *Наукословіи* множественность апіорныхъ формъ Канта дедуцировать изъ основного принципа т.-е. изъ Я, такъ Розмини въ *Новомъ опытѣ* пытается показать, какъ изъ единой „идеи-матери“, т.-е. изъ идеи неопредѣленнаго бытія, стройно выводятся сначала принципы разсужденія, а затѣмъ вся совокупность идей вплоть до идеи конкретнаго тѣла. Разница между Розмини и Фихте та, что Фихте исходитъ изъ основначаль кантовской философіи и, стараясь выйти «за Канта» въ *духъ* самого Канта, пользуется методомъ трансцендентальнымъ и апіорнымъ. Розмини же, прослѣдившій трансформацию основной гносеологической апоріи на протяженіи всей исторіи философіи до Канта включительно, старается свести къ единству и обосновать высшимъ принципомъ всю совокупность гносеологическихъ идей, высказанныхъ въ европейской философіи, и пользуется при этомъ методомъ идеологическимъ и апостеріорнымъ. Постановка задачи шире и историчнѣе у Розмини, зато исполненіе ея ярче и послѣдовательнѣе у Фихте.

Свой методъ Розмини не разъ называетъ идеологическимъ. Но такъ какъ методъ этотъ не что иное какъ идеологическій анализъ фактически даннаго знанія, анализъ, руководимый тѣми формами наличнаго знанія, которыя устанавливаются психологическимъ констатированіемъ, то методъ Розмини, кромѣ идеологичности, характеризуется еще апостеріорностью. Это дѣлаетъ изложеніе Розмини позитивнымъ, осторожнымъ, всегда близкимъ къ фактамъ и къ наблюденію. И въ то же время это вноситъ незамѣтную двойственность во всѣ дедукціи Розмини, заставляя его производить ихъ то по идеальнымъ линіямъ внутренней связанности одной формой мысли съ другой, а то ниспадать въ голую и прерывистую фактичность какого-нибудь психологически наличнаго состава знанія, безъ всякой внутренней обоснованности. Такъ какъ въ задачи наши не входитъ полнота критическаго образа, мы останавливаемся лишь на главныхъ и наиболѣе значительныхъ пунктахъ.

Прежде всего идею неопредѣленнаго бытія, и свой основной принципъ—Розмини считаетъ *врожденной* и доказываетъ это такъ, какъ было изложено выше. Какъ бы ни относиться къ этому доказательству, несомнѣнно съ полной очевидностью одно: какъ только идея неопредѣленнаго бытія становится врожденной, она неизбѣжно теряетъ свою неопредѣленность и свя-

зывается съ цѣлымъ рядомъ *весьма определенныхъ* условій. Въ самомъ дѣлѣ, что такое *врожденность*? Можемъ ли мы этому слову приписать какой-нибудь уловимый смыслъ, оставаясь въ предѣлахъ строго очерченнаго понятія *неопредѣленнаго* бытія? Понятіе неопредѣленнаго бытія означаетъ такое бытіе, которое взято внѣ всякой опредѣленности, т.-е., говоря словами Розмини, абсолютно внѣ своихъ реальныхъ терминовъ. Причемъ, хотя самъ Розмини этого прямо не говоритъ, неопредѣленное бытіе можетъ имѣть отношеніе не къ одному классу терминовъ, а къ *двумъ* существенно между собой различнымъ, а именно: къ классу терминовъ реальныхъ *метафизически*, и къ классу терминовъ реальныхъ *эмпирически*. Такъ, Богъ, по его мнѣнію, есть бытіе завершенное (*compiuto*), а такъ какъ всякое завершеніе начальнаго бытія есть *детерминація*, такъ какъ, съ другой стороны, детерминированность начальнаго бытія черезъ наши *ощущенія* никакъ не можетъ быть тождественной съ детерминированностью начальнаго бытія въ конкретномъ и абсолютномъ бытіи Бога,— то приходится допустить особую категорію детерминированности метафизической. Въ такомъ случаѣ понятіе врожденности явится *вдвойнѣ* выходящимъ за предѣлы понятія неопредѣленнаго бытія. Оно предполагаетъ двойную детерминированность, заразъ метафизическую и эмпирическую. Понятіе врожденности, во-первыхъ, сверхэмпирично по способу *выдренія* того, что признается врожденнымъ. Врожденная идея бытія должна быть напечатлѣна Существомъ, стоящимъ выше потока временности, въ которомъ неизбѣжны исчезаніе и появленіе, ростъ и гибель, т.-е. Существомъ метафизическимъ, и кромѣ того, характеръ напечатлѣнія самъ долженъ быть метафизическимъ, ибо врожденное бытіе должно быть неразрушимымъ въ потокѣ временности, должно пребывать въ недвижимости среди всеобщаго движенія и становленія. Съ другой стороны, врожденность, чтобъ быть реальной для *человѣка*, должна быть обставлена цѣлымъ рядомъ условій эмпирическаго характера. Кромѣ источника, и способа врожденность предполагаетъ *среду*, т.-е. то, *во что* она врождается. Другими словами, она предполагаетъ опредѣленную психическую и фізіологическую конституцію, и безъ нея она будетъ просто идеей, а не *врожденной идеей*.

Итакъ, между идеей неопредѣленнаго бытія и врожденностью разверзается цѣлая пропасть существенныхъ и глубокихъ раз-

личій. Понятіе врожденности далеко выходитъ за предѣлы неопредѣленнаго бытія. А между тѣмъ этого не должно быть въ порядкѣ строго логическаго разсужденія, какое цѣлью себѣ ставитъ Розмини, и кромѣ того это различіе фактически не замѣчается и не осознается Розмини. *Этого не должно быть*, потому что всѣ черты, характеризующія идею бытія (другой вопросъ съ какой строгостью), выводятся Розмини изъ имманентнаго разсмотрѣнія природы самой идеи. Въ идеальномъ случаѣ процессъ разсужденія Розмини долженъ былъ бы свестись къ двумъ моментамъ: къ идеѣ бытія, взятой какъ чистый объектъ, и къ чистому разуму, созерцающему эту идею. Всѣ выводы, долженствующія получиться изъ этого созерцанія, должны быть абсолютно имманентными, т.-е. не выходящими изъ предѣловъ сущности самой идеи. Понятіемъ врожденности Розмини разрываешь имманентность своего разсужденія, вводишь нѣчто совершенно постороннее идеѣ неопредѣленнаго бытія, совершаетъ недопустимый *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Идеологическій методъ нарушается во-первыхъ, черезъ принятіе въ себя момента *онтологическаго* (источника и характеръ врожденности) и во-вторыхъ, черезъ принятіе въ себя момента антропологическаго (психофизиологическая среда врожденности). Но мы только что сказали, что Розмини не замѣчаетъ допущеннаго промаха и не сознаетъ своей ошибки,—это на всѣ дальнѣйшія его «дедукціи» накладываетъ печать случайности и произвольности. Вѣдь въ дальнѣйшихъ дедукціяхъ Розмини основывается не только на свойствахъ идеи бытія, взятой самой по себѣ, но и на ея *врожденности*, которая является свойствомъ *познающаго субъекта*, а не свойствомъ идеи и объекта. Такъ, дедукцію совокупности идей изъ идеи бытія онъ предваряетъ *общими разсужденіями*, при чемъ дѣлаетъ фундаментальное утвержденіе, имѣющее рѣшительное значеніе для всего дальнѣйшаго. Онъ утверждаетъ, что «идея бытія формируетъ нашъ разумъ въ его двухъ моментахъ—въ интеллектъ и разсудкъ и конституируетъ духъ нашъ въ его разумности и осмысленности» ¹⁾. Безъ этого утвержденія онъ даже не могъ бы начать «дедукцію», потому что его дедукція руководится необходимостью объяснить совокупность идей, такъ сказать *отложившихся* въ челоуѣческомъ опы-

¹⁾ III, 51.

тѣ. Возможность этого отложенія требуетъ необходимо *посредника*, который съ одной стороны былъ бы сроденъ основной идеѣ, причастенъ и близокъ ей, а съ другой—имѣлъ бы психофизическую организацію, безъ которой невозможенъ человѣческой «опытъ». Этотъ посредникъ и «формируется» въ своей разумности идеей неопредѣленного бытія. Но вотъ вопросъ: *какимъ образомъ* формируется? Является ли процессъ формировавія разумнаго духа—*свойствомъ* идеи неопредѣленного бытія. Можетъ ли онъ быть выведенъ изъ сущности этой идеи строго логически? Очевидно, ни въ какомъ случаѣ. Розмини не пробуетъ его выводить. Онъ просто дѣлаетъ утвержденіе совершенно непонятное, если оставаться въ предѣлахъ идеи неопредѣленного бытія, и *очень понятное, если базироваться на ученіи о врожденности этой идеи*. Въдъ понятіе врожденности включаетъ въ себѣ моментъ и онтологическій и антропологическій, и происхождение «разумнаго духа», способнаго имѣть специфически-человѣческой опытъ, скрыто содержится въ самомъ понятіи врожденности. Разумный духъ, имѣющій специфически-человѣческой опытъ, для правильнаго объясненія котораго Розмини возводитъ всю свою идеологію, необходимъ Розмини, и безъ него всѣ дедукціи совершенно остановились бы, но его Розмини получаетъ не діалектически изъ идеи неопредѣленного бытія, а догматически изъ незамѣтно совершеннаго раскрытія незаконно введеннаго понятія врожденности. За утвержденіемъ Розмини о формировавіи идеей бытія «разумнаго духа» скрыта цѣлая *антропологія*, въ которой оба момента понятія врожденности—онтологическій и антропологическій—должны соотнестись творчески, активно и главное безконечно *опредѣленно*.

Чтобы покончить съ понятіемъ врожденности, укажемъ еще на одно существенное недоразумѣніе, встрѣчающееся въ дедукціяхъ Розмини и стоящее въ связи съ понятіемъ врожденности. Опытъ, по Розмини, складывается изъ двухъ сторонъ, изъ ощущеній и изъ идеи неопредѣленного бытія. Какъ вторая невыводима изъ первыхъ, такъ и первыя невыводимы изъ второй. Разъ невыводимы, то и разноприродны, существенно отличны и раздѣлены другъ отъ друга. Что же соединяетъ ихъ? Розмини отвѣчаетъ: единство субъекта чувствующаго и постигающаго—*senziente ed intelligente*. Но спрашивается, откуда взялось это единство? Выведено ли оно *идеологически* или врывается въ

разсужденіе совершенно неоправданнымъ *фактомъ*? Розмини пытается вывести идеологически понятіе нашего *я*, но самъ же онъ различаетъ между понятіемъ *я* и *чувствомъ я*. Откуда же берется чувство *я*? Безъ него невозможно единство субъекта, чувствующаго и постигающаго, необходимое для связи ощущеній съ идеей бытія, но само оно невыводимо ни изъ понятія *я*, ни тѣмъ болѣе изъ идеи неопредѣленнаго бытія. Вѣдь Розмини опредѣленно и непрерывно заявляетъ, что идея невыводима изъ ощущеній, и ощущенія невыводимы изъ идеи. Что же получается? Получается, что единство субъекта чувствующаго и ощущающаго ни въ своей идеѣ, ни въ своей реальности не можетъ быть обосновано идеологически. Въ своей идеѣ оно не можетъ быть обосновано потому, что ни ощущенія, ни ощущающее не имѣютъ никакихъ пунктовъ соприкосновенія съ *идеей* и потому синтезъ между субъектомъ постигающимъ (даже если допустить, что этотъ субъектъ, но только какъ «разумный, духъ» *формируется* идеей бытія) и субъектомъ ощущающимъ или чувствующимъ—идеологически невозможенъ. Какъ реальность же, единство субъекта постигающаго и чувствующаго можетъ быть констатировано лишь психологически, т.-е. какъ чистый фактъ или, въ лучшемъ случаѣ, какъ чистый актъ, но ни чистому факту, ни чистому акту въ идеѣ неопредѣленнаго бытія мѣста нѣтъ. Это единство опять-таки есть моментъ скрытой антропогоніи, поверхъ и помимо всякой идеологии совершающейся въ разсужденіяхъ Розмини изъ зерна *врожденности*. А между тѣмъ на «единствѣ» субъекта можетъ быть построено выведеніе идей, реализующихся въ познаніи нечистомъ или опытномъ.

Здѣсь можно высказать общее соображеніе. Понятіе врожденности тѣсно связано съ *раціонализмомъ*. Въ немъ разумность человѣческаго существа, оторваннаго отъ космическихъ корней и отъ своего божественнаго назначенія, сводится до возможнаго минимума, при чемъ все, что въ человѣкѣ остается за вычетомъ врожденнаго, само собой признается неразумнымъ, невѣчнымъ и только психологическимъ. Но когда это неразумное, утверждаясь въ себѣ самомъ и развертываясь, ставитъ вопросъ о правахъ врожденнаго минимума разумности на господство надъ нимъ, вопросъ неизбѣжно переходитъ въ отрицаніе, ибо неразумное не можетъ считать для себя обязательнымъ рѣшенія свои сообразовать съ разумомъ. Такъ въ раціонализмѣ понятіе

врожденности является внутренно неустойчивымъ, неизбѣжно приводящимъ къ возможности своего отрицанія, и Розмини, едва ли не послѣдній крупный приверженецъ ученія о врожденности, является въ этомъ пунктѣ прямымъ наслѣдникомъ декартовскаго рационализма и въ то же самое время наслѣдникомъ всей разительной недоговоренности этого ученія.

2. Второй рядъ нашихъ критическихъ замѣчаній связанъ тѣсно съ тѣмъ, что мы назвали *антипсихологистическимъ стремленіемъ Розмини провести раздѣлительную черту между субъективно-фактическими условіями знанія и ихъ объективно-логическимъ содержаніемъ*. Розмини старательно различаетъ между первымъ психологическимъ и первымъ идеологическимъ—*primo psicologico e primo ideologico*; онъ всюду подчеркиваетъ *объективность* идеи бытія и ея полную независимость отъ познающаго субъекта. Именно для того, чтобы сдѣлать идею бытія возможно болѣе отличной отъ всей *психологической* познанія, которая всегда конкретна, фактична, Розмини лишаетъ идею бытія, во-первыхъ, всякой опредѣленности, во-вторыхъ, всякой реальности. И такъ какъ реальность непременно предполагаетъ опредѣленность, то въ ирреальности идеи бытія, въ ея чистой *возможности* мы должны видѣть высшій пунктъ антипсихологистическаго стремленія Розмини. Эту черту для краткости можно назвать *поссибилизмомъ* Розмини. Взявъ бытіе, какъ возможное, Розмини хотѣлъ какъ бы застраховать свою мысль отъ всякаго сопряженія, по крайней мѣрѣ въ принципѣ, съ наличнымъ, съ фактическимъ, съ психологическимъ. И это стремленіе, если брать его лишь въ замыслѣ, а не въ выполненіи, должно быть признано вполне законнымъ и глубоко отвѣчающимъ существеннымъ и основнымъ задачамъ философскаго разсмотрѣнія проблемы познанія. Антипсихологическія тенденціи Розмини находятъ живой откликъ въ современной философіи, и между поссибилизмомъ Розмини и, напр., безсубъектнымъ царствомъ чистой логической истины Гуссерля можно было бы при желаніи установить черты разительнаго сходства. Къ сожалѣнію, антипсихологистическія тенденціи не проникаютъ мысли Розмини до глубины и въ цѣломъ его идеологии занимаютъ далеко не господствующее мѣсто, переплетаясь съ тенденціями прямо противоположными. Мы уже отмѣтили, какъ въ идеологическій рядъ построеній Розмини врывается неожиданно и неоправданно понятіе врожденности.

Теперь же скажемъ, что, оставаясь въ предѣлахъ основныхъ положеній идеологіи, Розмини и *не могъ* бы довести своихъ антипсихологистическихъ тенденцій до конца.

Въ самомъ дѣлѣ преодолѣніе психологизма включаетъ въ себѣ не одинъ моментъ, какъ думаетъ Розмини, а также современные философы, борящіеся съ психологизмомъ, и невѣдомо для самихъ себя продолжающіе тенденціи Розмини,—а *два*. Первый моментъ заключается въ точномъ осознаніи природы *объекта* логической мысли. У Розмини этимъ объектомъ является идея неопредѣленнаго бытія или идея возможнаго, ирреальнаго сущаго. Насколько эта идея способна служить для преодолѣнія психологизма, мы сейчасъ говорить не будемъ. Эту сторону вопроса ярко освѣщаетъ полемическое сочиненіе Джоберти. Второй моментъ, не менѣе принципиальный, чѣмъ первый, и совершенно неосознанный Розмини, заключается въ вопросѣ: *какимъ образомъ сверхпсихологистическій объектъ логической мысли можетъ быть достояніемъ человѣческаго мышленія*, т.-е. того мышленія, которое во всей своей совокупности является *и* *человѣческой психикой*. Идеальное бытіе по природѣ своей сверхпсихологистично. Поэтому идеальному бытію, какъ таковому, ничего *преодолювать* не нужно. Преодолѣніе психологизма есть проблема, стоящая не передъ идеальнымъ бытіемъ, а передъ *человѣческимъ мышленіемъ*. Чтобы идеальное бытіе могло лечь въ основу специфически-человѣческаго преодолѣнія психологизма, нужно указать сверхпсихологистическій способъ *соединенія* между идеальнымъ бытіемъ и *человѣческой психикой*. Розмини этого и не пытается сдѣлать. Розмини не замѣчаетъ, что въ этомъ вопросѣ намѣчаются два ряда трудностей: трудностей преодолѣнія психологизма въ составѣ знанія, взятомъ какъ *результатъ* познавательныхъ процессовъ, и трудностей преодолѣнія психологизма въ составѣ знанія, взятомъ какъ *актъ* познающаго субъекта.

Первый рядъ трудностей состоитъ въ томъ, что идеальное бытіе и матеріалъ, даваемый *человѣческой психикой*, т.-е. внутреннія и внѣшнія ощущенія, по основоположеніямъ Розмини, являются абсолютно *разноприродными*, а между тѣмъ все конкретное знаніе *человѣка* должно явиться, по мысли Розмини, ихъ органическимъ соединеніемъ и немислимо какъ безъ одного, такъ и безъ другого. Но какъ возможно это соединеніе? Идеаль-

ное бытіе абсолютно неопредѣленно, т.-е. безформенно, ибо всякая форма *опредѣляетъ*, значить, оно совершенно не *предрасположено* ни къ какимъ частнымъ, конкретнымъ детерминаціямъ. Съ другой стороны, внутреннія чувства и ощущенія абсолютно лишены *идеальности*. Какъ же могутъ встрѣтиться два начала внутренне абсолютно другъ другу чуждыя? Вѣдь встрѣча ихъ въ человѣкѣ, какъ одновременно чувствующемъ и постигающемъ, является частнымъ случаемъ въ общемъ вопросѣ о возможности встрѣчи ихъ вообще. И слѣдовательно, вопросъ нашъ охватываетъ и случай съ человѣкомъ. Если между идеальнымъ бытіемъ и ощущеніями нѣтъ идеальной связи, тогда ощущенія не могутъ детерминировать идеальнаго бытія, а идеальное бытіе *не можетъ* сообщать своей идеальности ощущеніямъ, какъ не можетъ, напр., масляная *краска* «детерминировать» *звукъ* въ какой-нибудь *цвѣтъ*, и обратно *звукъ* не можетъ сообщить звучности этой невѣроятной детерминаціи. При той характеристикѣ, которую даетъ Розмини идеальному бытію и ощущеніямъ—ихъ соединеніе представляется просто *немыслимымъ*, и эта немыслимость нисколько не уменьшается отъ того *голаго* факта, что въ человѣкѣ дано, по Розмини, ихъ соединеніе. Ибо *ихъ* ли соединеніе—это именно и неизвѣстно, и неизвѣстность эта превращается въ извѣстность лишь въ случаѣ, если она будетъ объяснена *общими соображеніями*, которыя у Розмини свидѣтельствуютъ опредѣленно противъ возможности соединенія ряда идеальнаго съ рядомъ чувственнымъ, и, значить, для Розмини человѣкъ является абсолютной загадкой, непостижимымъ чудомъ, *инстанціей отрицательной*, а не положительной, опроверженіемъ, а не подтвержденіемъ ¹⁾).

Розмини самъ какъ бы чувствуетъ затруднительность и въ послѣднемъ критеріологическомъ отдѣлѣ идеологіи прибѣгаетъ къ сравненію высшей степени характерному, онъ сравниваетъ,

¹⁾ Розмини немало занимался *антропологической* проблемой. Ей онъ посвятилъ два обширныхъ сочиненія: „Antropologia in servizio alle scienze morale“ (Milano, 1838) и „Antropologia sopprannaturale“ (3 vol. Casale, 1884). Но въ этихъ сочиненіяхъ антропология разсматривается въ совершенной внутренней отъединенности отъ основнаго *идеологическаго* принципа. Это *просто* антропология, а не идеологическая антропология. Т.-е. она относится къ тому слову „здравой католической философіи“, которой, по вѣрному замѣчанію Джоберти, въ Розмини много, *несмотря* на его идеологію и очень часто даже *вопреки* его идеологіи.

какъ мы видѣли, идеальное бытіе съ торсомъ найденной статуи, а ощущенія и чувства мелкими частями той же самой статуи, найденными послѣ и мгновенно, «интуитивно» признанными за принадлежащія именно этому торсу. Въ этомъ сравненіи мы должны констатировать совершенно новый рядъ мыслей, существенно отличныхъ отъ основной концепціи Розмини. Во-первыхъ, торсъ и руки или ноги одной и той же статуи—не разнорприродны, а существенно одноприродны. Это суть части одного и того же художественнаго цѣлаго, единаго во всѣхъ своихъ частяхъ. Въ такомъ случаѣ идеальное бытіе и *человѣческая природа*, по духу этого сравненія, должны быть признаны за нѣчто существенно единое, и человѣку, а также матеріальному міру необходимо приписать нѣкую идеальную природу, благодаря которой только и возможны въ человѣкѣ идеальные процессы познанія «сверхпсихологистическаго» характера и безусловно объективнаго значенія. Во-вторыхъ, въ торсѣ, какъ части художественнаго *цѣлаго* (а не просто агрегата), идеально заключены *всѣ* отсутствующіе члены, и, значить, если въ духѣ этого сравненія мыслить отношенія между идеальнымъ бытіемъ и ощущеніями, придется признать, что въ идеальномъ бытіи заключены цѣлостно и сполна *всѣ возможныя формы* его возможныхъ конкретизацій и «реализацій», т.-е. что идеальное бытіе таитъ въ себѣ конкретно-идеальныя формы человѣческой души, и конкретно-идеальныя формы чувственнаго познанія человѣка. Но въ такомъ случаѣ идеальное бытіе явится не неопредѣленнымъ, а въ высочайшей и абсолютной степени опредѣленнымъ, а такъ какъ во имя неопредѣленности оно было признано Розмини ирреальнымъ, то значить въ высочайшей степени реальнымъ. И только къ этому бытію, абсолютно-опредѣленному и абсолютно-существенному подойдутъ тѣ черты «экземплярности», которыя его превращаютъ въ истинно платоновскую идею «вида видовъ»—*specie delle specie*. Несомнѣнно психологизмъ въ составѣ знанія, взятомъ какъ результатъ, *можетъ быть* преодолѣнъ такимъ платоническимъ интерпретированіемъ идеальнаго бытія. Но несомнѣнно также, что это интерпретированіе находится въ рѣзкомъ антагонизмѣ съ основоположеніями, на которыхъ Розмини возводитъ свою идеологию и которыя проникнуты анти-платоническимъ духомъ кантовскаго апіоризма. Раньше мы имѣли уже случай сказать при изложеніи историко-критическаго введенія, что мысль Розмини колеблется

между Платономъ и Кантомъ. Теперь мы видимъ, какъ это колебаніе разростается и изъ предварительной постановки вопроса переходитъ въ самое остріе идеологіи Розмини, раздваивая ее въ самомъ принципѣ, въ самомъ глубочайшемъ ея основаніи. Кантъ или Платонъ,—вотъ два скрытые пункта, между которыми борется, затрачивая огромныя усилія, мысль Розмини и, то утверждается на одномъ пунктѣ, то явно стремится перейти къ другому. Отсюда всю систему идеологіи Розмини, какъ она изложена въ *Новомъ опытѣ*, проникаетъ внутренній и глубоко скрытый *бицентризмъ*, и его антипсихологистическія стремленія остаются только стремленіями и неосуществленными попытками.

Второй рядъ трудностей суть трудности преодоленія психологизма въ составѣ знанія, взятомъ какъ *актъ познающаго субъекта*. Идеальное бытіе, по Розмини, не порождаетъ само всѣхъ конкретныхъ формъ человѣческаго знанія. Оно является только однимъ изъ необходимыхъ его условий. Идеальному бытію противостоятъ *ощущенія*, противостоятъ какъ нѣчто, не имѣющее никакого внутренняго отношенія къ сферѣ идеальности. Идеальное бытіе и ощущенія абсолютно различны. Единственнымъ мостомъ между ними является у Розмини субъектъ, познавательными актами связывающій воедино эти два раздѣленныхъ ряда. Какова же природа этого субъекта? Розмини этотъ пунктъ оставляетъ въ тѣни, не подвергая его философскому изслѣдованію. Въ своей «разумности» познающій субъектъ «формируется» идеальнымъ бытіемъ. Допустимъ это на минуту и примемъ безъ споровъ. Но вѣдь идеальное бытіе формируетъ духъ нашъ въ его «разумности», т.-е. только въ томъ, что въ духѣ нашемъ *сродно* идеальному бытію. На какое-нибудь иное формирование идеальное бытіе по природѣ своей неспособно. Оно можетъ сообщить «духу» лишь то, что имѣетъ въ себѣ, а ни въ какомъ случаѣ не то, чего въ себѣ не имѣетъ. Если бы идеальное бытіе могло формировать нашъ духъ не только въ его разумности, тогда оно въ самомъ себѣ имѣло бы «другое», *ἄτερον* Платона, устанавливаемое въ «Софистѣ», т.-е. не могло уже оставаться неопредѣленнымъ или возможнымъ сущимъ Розмини. А между тѣмъ духъ нашъ характеризуется не только разумностью, но и чувственностью, не только идеальностью, но и сензитивностью. Какимъ же образомъ идеальное бытіе, сообщаясь нашей разумности и конституируя ее, можетъ такъ сформировать ее, чтобы черезъ

нее получить доступъ къ тому, *отъ чего оно по природу своей отдѣлено*, т.-е. къ чувственному? Переходъ этотъ по существу *невозможенъ*, но если невозможенъ переходъ отъ идеальнаго къ чувственному, то столь же невозможенъ переходъ обратный, отъ чувственнаго къ идеальному. Въ такомъ случаѣ всѣ «познавательные» процессы въ человѣкѣ суть чистая докса, какая-то абсолютно субъективная и только психологическая *смѣсь (мѹма)* идеальнаго и чувственнаго, по существу невозможная и лишь воображаемая. Человѣкъ, поскольку онъ чувственное существо, не можетъ ни въ какой степени пережить идеальное бытіе, оно находится за предѣлами его существа. Человѣкъ, поскольку онъ «разумень», ни въ какой степени не можетъ соприкоснуться съ чувственной своей стороною, ибо она за предѣлами идеальнаго бытія. Единство между двумя этими сторонами просто невысказуемо, т.-е. по концепціи Розмини человѣкъ невозможенъ, а, значить, съ невозможностью человѣка становится невозможнымъ и человеческое знаніе. Въ своемъ стремленіи вывести объектъ мысли, идеальное бытіе, изъ предѣловъ человеческого существа, Розмини настолько ихъ противопоставилъ, что какое-нибудь соединеніе между ними стало невысказуемымъ. Единство между постигающимъ и чувствующимъ, лежащее въ основѣ всего человеческого знанія, можетъ реализоваться при такой противопоставленности идеальнаго и реальнаго лишь при одномъ условіи: если принципъ этого единства будетъ принятъ за нѣчто высшее, чѣмъ идеальное бытіе и чувственность, за нѣчто большее, чѣмъ оба члена полярности. Но это значить прежде всего, что идеальное бытіе Розмини должно быть признано не выражающимъ самое существо идеальности, взятой въ самой себѣ, ибо единство человеческого существа, какъ мыслимое и лежащее въ основѣ человеческой мысли, должно носить характеръ идеи и въ тоже время, какъ бытіе, превосходить неопредѣленность и возможность сущаго Розмини. Вмѣсто рационалистической «врожденности», Розмини долженъ былъ перейти къ утверженію существенной *логичности и идеальности человеческой природы*, и только тогда преодоленіе психологизма перестало бы быть попыткой рѣшить уравненіе съ двумя неизвѣстными. Истинное познаніе, т.-е. познаніе истины, основано для человѣка на возможности осознать логичность и идеальность своего существа. Розмини, привязавшись къ неопредѣленности и возможности

бытія, отрѣзалъ себѣ путь къ единственно возможному осуществленію своихъ антипсихологистическихъ стремленій.

Послѣднія замѣчанія наши относятся къ критеріологіи Розмини. Опять и здѣсь мы коснемся только самыхъ центральныхъ пунктовъ. Этихъ пунктовъ два. Первый касается свободы и необходимости въ пониманіи истины, второй—мѣста Абсолютнаго въ критеріологическихъ утвержденіяхъ Розмини.

Противъ Рида Розмини энергично подчеркиваетъ сверхприродность и зрячесть нашего убѣжденія въ истинѣ. Согласіе на истину у насъ не вымогается, оно первоначально и свободно. Съ другой стороны, устанавливая тождество между усмотрѣніемъ истины и усмотрѣніемъ идеи неопредѣленнаго бытія, Розмини говоритъ, что въ этомъ усмотрѣніи уже нѣтъ свободы, и оно является не чѣмъ инымъ какъ *внушеніемъ природы* (*inserita in poi dalla natura*). Итакъ, что же,—свобода или необходимость? Если усмотрѣніе бытія «внѣдрено» въ насъ природой, тогда усмотрѣніе это очевидно несвободно, въ полномъ смыслѣ «слѣпо» и ничѣмъ существеннымъ отъ ридовскаго первичнаго сужденія не отличается. Приходится опять констатировать въ Розмини колебаніе и двойственность. Либо Розмини правъ въ своей критикѣ Рида, и тогда истина свободна, либо Розмини правъ въ своемъ представленіи «внѣдренности» идеи бытія, и тогда истина несвободна. Эту дилемму иначе можно выразить такъ: всякое основаніе, говоритъ Розмини, мы обосновываемъ какимъ-нибудь другимъ основаніемъ и такъ, восходя отъ одного основанія къ другому, мы переходимъ наконецъ къ послѣднему основанію, дальше котораго итти некуда. Это послѣднее основаніе *ultima ragione* и есть идея бытія. Но спрашивается, въ какомъ смыслѣ «дальше итти некуда»? Въ какомъ смыслѣ основаніе называется *послѣднимъ*? Наше дальнѣйшее движеніе можетъ остановить алогическая стѣна, фактическая *неспособность* итти дальше. Въ такомъ случаѣ послѣднее основаніе, до котораго мы дошли, будетъ всего лишь *крайнимъ* въ чисто внѣшнемъ смыслѣ слова. На немъ будетъ *обрываться рядъ*. Совершенно въ иномъ смыслѣ мы можемъ назвать основаніе послѣднимъ, если имъ будетъ не внѣшне обрываться что-нибудь, а внутренне заканчиваться, т.-е. *завершаться*. Такъ, напр., въ первомъ смыслѣ концомъ своимъ обрывается веревка, ибо въ понятіи веревки внутренне не обусловлена ея длина, такъ, во второмъ смыслѣ послѣднимъ «маз-

комъ» можетъ завершаться картина или головой, напр., «оканчиваться» статуя. Розмини просто смѣшалъ два различныхъ смысла, вкладываемыхъ нами въ слово «послѣдній», и слилъ въ одно послѣднее основаніе, дальше котораго мы не можемъ итти *природно*, по случайной конституціи нашихъ мозговъ, и послѣднее основаніе, дальше котораго мы не можемъ пойти въ силу внутренней законченности, имъ сообщаемой всему предшествующему ряду. Какой же изъ этихъ двухъ смысловъ ближе и логичнѣе связанъ съ основоположеніями Розмини? Если брать первый изъ двухъ центровъ, вокругъ которыхъ вращается мысль Розмини т.-е. идею неопредѣленнаго бытія, то, несомнѣнно, первый смыслъ ближе къ основнымъ принципамъ Розмини, но зато онъ находится въ рѣшительномъ разногласіи съ глубокими платоническими стремленіями, составляющими второй изъ центровъ мышленія Розмини. Самъ Розмини подмѣтилъ связь между Ридомъ и Кантомъ. Именно по поводу слѣпоты и принужденности ридовскаго сужденія Розмини говоритъ: «Изъ Англіи принципъ Рида перешелъ въ Германію и трансформировался здѣсь въ систему Канта, которая есть не что иное, какъ шотландская философія, оплодотворенная, углубленная, одѣтая въ тяжелыя систематическія формы»¹⁾. Отсюда-то Кантъ и пришелъ по Розмини къ полному отрицанію правъ теоретическаго разума, т.-е. къ абсолютному скептицизму. Теперь всѣ эти упреки полностью мы можемъ возвратитъ самому Розмини. Своимъ утверженіемъ, что идея бытія есть послѣднее основаніе въ смыслѣ природной внѣдренности ея въ насъ, Розмини зачеркиваетъ разницу между своей философіей и философіей Рида-Канта,—и, значитъ, на него должна обратиться вся тяжесть разрушительныхъ слѣдствій, которыя онъ прекрасно умѣлъ усмотрѣть въ философіи кенигсбергца. Познавательные процессы у Розмини получаютъ тотъ же характеръ *фатальной* необходимости, что у Канта²⁾. Если же Розмини станетъ настаивать на своей критикѣ Рида, построенной на утверженіи *свободы* истины, онъ не сможетъ удержаться въ узкихъ предѣлахъ своей идеологии и долженъ будетъ перейти къ весьма конкретнымъ метафизическимъ утверженіямъ. Человѣкъ можетъ быть свободенъ въ своемъ пониманіи истины и

¹⁾ III, 11.

²⁾ Ср. нашу статью „Критика кантовскаго понятія истины“. Въ сборн. въ честь Л. М. Лопатина. М. 1911.

не принуждаться въ немъ ни природою, ни идеально, лишь въ томъ случаѣ, если онъ въ порядкѣ онтологическомъ, т.-е въ порядкѣ умопостигаемой свободы есть опредѣленное нѣчто, есть нѣкоторая метафизическая реальность. Только будучи существенно причастенъ абсолютной свободѣ божественнаго бытія, человѣкъ въ усмотрѣніи истины можетъ быть дѣйствительно свободенъ, ибо усмотрѣніе истины будетъ въ такомъ случаѣ для него усмотрѣніемъ своей *идеальной природы* или моментомъ существенно свободнаго своего *бытія*. Другими словами, если бы Розмини сталъ на точку зрѣнія свободы въ пониманіи истины, онъ долженъ былъ бы притти къ раскрытію той самой онтологической антропологии, безъ которой и его антипсихологистическія стремленія остаются безрезультатными.

Утвержденіе природной «внѣдренности» идеальнаго бытія неизбежно приводитъ къ выводу о существенной неподвижности и безрезультатности всѣхъ познавательныхъ процессовъ. Идеальное бытіе дано, во-первыхъ, всѣмъ людямъ, во-вторыхъ, во всемъ своемъ объемѣ. Оно въ этомъ смыслѣ напоминаетъ капиталъ Канта, «не подлежащій дальнѣйшему увеличенію»¹⁾. Но если оно дано, то дана *истина*, ибо идеальное бытіе, по Розмини, есть истина. Если истина дана, то ее нечего искать, и какого-нибудь *приращенія* въ познаніи истины быть не можетъ. Идеальное бытіе можно прилагать ко всѣмъ областямъ опыта, но отъ этого приложенія оно само останется неизмѣннымъ и въ каждомъ своемъ приложеніи оно равно себѣ и неподвижно. Познаніе превращается въ какую-то *технику* приложенія основнаго понятія, и движется лишь въ горизонтальной плоскости *даннаго*. Можно въ этой плоскости переходить вправо и влѣво, впередъ и назадъ, можно слѣдовать «истиннымъ линіямъ розминіевской идеологіи, или же ложному» рисунку кантовскихъ формъ. Нельзя только одного: *подняться* надъ плоскостью или пасть ниже ея. Усилія не могутъ никуда вознести, всякая динамика излишня, познаніе совершенно статично. Въ немъ только условія данности и *никакою* *преодолѣнія*. Этими чертами идеологіи Розмини дѣлаетъ окончательно невозможной самую мысль объ антипсихологистическихъ тенденціяхъ. Если невозможны никакія «преодолѣнія», то конечно невозможна и частная форма преодолѣнія психологизма.

¹⁾ Kritik dr. V. изд. Vorländer'a S. 26.

Послѣдній пунктъ, котораго мы коснемся,—это вопросъ о мѣстѣ абсолютнаго въ идеологіи Розмини. Этотъ пунктъ полонъ противорѣчій и недомолвокъ. Съ одной стороны, идеальное бытіе «внѣдрено» въ насъ природой, конечно, природой высшей, т.-е. Богомъ. Съ другой стороны, бытіе Бога Розмини считаетъ возможнымъ доказывать на свойствахъ идеальнаго бытія. Сначала абсолютное какъ бы ручается самимъ собою за доброкачественность того, что оно «внѣдряетъ». Затѣмъ, «внѣдренное» своей доброкачественностью гарантируетъ доказательность мысли о существованіи Бога. Получается очевидный *circulus vitiosus*. Если же мы откинемъ доказательство бытія Божія, основанное на свойствахъ идеальнаго бытія, то у Розмини не останется больше никакихъ ресурсовъ какъ-нибудь утвердить реальность Бога. Въ самомъ дѣлѣ, всякая реальность для Розмини есть результатъ встрѣчи двухъ началъ: идеальнаго бытія и ощущеній (внутреннихъ или внѣшнихъ). Ни идеальное бытіе, ни ощущенія сами въ себѣ не реальны. Реально только ихъ соединеніе въ опытѣ. Въ этомъ тезисѣ Розмини мыслить строго кантіански. Но абсолютное или Богъ, не можетъ быть дано ни во внѣшнихъ, ни во внутреннихъ ощущеніяхъ. Оно вообще не можетъ быть дано въ «опытѣ». А если такъ, то оно не можетъ стать для насъ реальностью. Т.-е. и существованіе Бога, по основоположеніямъ Розмини, также абсолютно для насъ неизвѣстно, какъ и его существо. Розмини хотѣлъ занять среднее мѣсто между Кантомъ, отрицавшимъ возможность доказывать существованіе Бога, и послѣ-кантовскимъ идеализмомъ, отрицавшимъ непознаваемость самаго существа Бога. Эта попытка ему не удалась, ибо изъ его идеологіи вытекаетъ чисто кантовское утвержденіе совершенной проблематичности Бога, по крайней мѣрѣ, для теоретическаго разума.

В. Эрнъ.

О столкновении нравственных нормъ.

I.

Вѣра въ конечное торжество добра налагаетъ на всякаго, кто ее исповѣдуетъ, обязанность содѣйствовать, съ своей стороны, этому торжеству. Осуществленіе этой обязанности встрѣчаетъ на своемъ пути два препятствія. Одно изъ нихъ заключается въ недостаткѣ воли, другое—въ недостаткѣ пониманія. Недостатокъ воли бываетъ въ томъ случаѣ, когда человѣкъ не находитъ въ себѣ силы исполнить нравственный законъ, на борьбу съ которымъ выступаетъ наша природа съ ея эгоистическими побужденіями. Недостатокъ пониманія бываетъ тогда, когда человѣкъ не знаетъ, что ему слѣдуетъ предпринять, какой совершить поступокъ, чтобъ исполнить нравственный законъ. Въ этомъ случаѣ человѣкъ настроенъ вполне въ духѣ нравственности, онъ *хочетъ* дѣлать добро, но его добрая настроенность разбивается о непониманіе или недостаточное пониманіе того, что требуетъ отъ него законъ. Въ результатѣ можетъ получиться, несмотря на добрую настроенность, поступокъ противоположный добру, котораго человѣкъ желаетъ,—со всѣми послѣдствіями такого поступка, въ видѣ угрызений совѣсти, порицанія со стороны лицъ незаинтересованныхъ и т. д. Разумѣется, для лица, совершившаго такой поступокъ, серьезнымъ оправданіемъ могутъ служить его добрыя побужденія, и потому порицаніе его со стороны постороннихъ людей не будетъ такимъ суровымъ, какъ въ томъ случаѣ, когда человѣкъ нарушаетъ нравственный законъ, подчиняясь, напр., голосу своей грѣховной природы. Но угрызения совѣсти, какъ показываетъ опытъ, не становятся отъ этого легче.

Однимъ изъ видовъ такого непониманія нравственнаго закона представляется нравственный конфликтъ или столкновение нравственныхъ нормъ. Столкновениемъ нравственныхъ нормъ называется такой случай, когда передъ дѣйствующимъ лицомъ открывается физическая возможность совершить нѣсколько поступковъ, при чемъ, совершая каждый изъ этихъ поступковъ, данное лицо исполнить какую-нибудь одну нравственную заповѣдь, но одновременно нарушить какую-нибудь другую нравственную заповѣдь, и совершеніе одного поступка исключаетъ возможность совершить другой. Исполнить нравственный законъ въ его цѣломъ оказывается при этомъ невозможно потому, что исполненіе одной нормы неизбѣжно сопровождается, при данныхъ обстоятельствахъ, нарушеніемъ другой, и человекъ останавливается въ добросовѣстномъ недоумѣніи: какую изъ нормъ соблюсти, и какую—нарушить.

Жизнь, исторія и литература представляютъ множество примѣровъ такого столкновения нравственныхъ нормъ. Разсмотримъ нѣкоторыя изъ нихъ.

1) Изъ житія преп. Θεодосія Печерскаго мы узнаемъ, что онъ съ 13 лѣтъ почувствовалъ призваніе къ духовной жизни и благочестивымъ подвигамъ, но встрѣтилъ препятствіе со стороны своей матери, которая отличалась твердымъ характеромъ и вспыльчивостью. Поэтому онъ тайно ушелъ изъ родительскаго дома съ какими-то паломниками; но мать догнала его и насильно возвратила домой. Черезъ два года онъ снова бѣжалъ изъ дома и поселился въ сосѣднемъ городѣ у священника. Мать отыскала его и здѣсь, и опять воротила домой. Но эта вторичная неудача не смутила преп. Θεодосія. Черезъ нѣкоторое время онъ въ третій разъ оставилъ свою мать, добрался до Кіева и тамъ принялъ монашество¹⁾.—Здѣсь заповѣдь почитанія родителей столкнулась съ заповѣдью почитанія Бога. Заповѣди эти вовсе не противорѣчатъ другъ другу по существу, и всякому ясно, что можно быть вполне религіознымъ человекомъ и даже любителемъ церковности и въ то же время относиться съ должнымъ уваженіемъ къ своему отцу и матери. Но *при данныхъ обстоятельствахъ* исполненіе обѣихъ заповѣдей одновременно оказалось невозможно. Религіозное настроеніе преп. Θεодосія

1) В. Яковлевъ. Пам. русской литературы XII и XIII вѣковъ Спб. 1872.

должно было вылиться въ форму подвижничества, но мать его этому не сочувствовала, и ему пришлось пожертвовать 5-ю заповѣдью, чтобы исполнить 1-ую.

2) Примѣръ Сократа: полководецъ, желая поднять духъ войска и тѣмъ спасти отечество отъ врага, сообщаетъ ему ложную вѣсть о томъ, что приближается помощь. Здѣсь пришлось для исполненія заповѣди любви къ ближнимъ (къ отечеству) нарушить заповѣдь, запрещающую лгать. При этомъ, конечно, предполагается, что у полководца не было въ распоряженіи другого средства для поднятія духа войска.

3) Въ одной легендѣ сострадательный человѣкъ, не имѣя возможности по причинѣ своей бѣдности помочь голодному нищему, совершаетъ для этой цѣли кражу у богача. Здѣсь заповѣдь «не укради» отступаетъ передъ заповѣдью любви къ ближнему.

4) Въ романѣ Пушкина «Капитанская дочка» Гриневъ находится въ затрудненіи: остаться ли ему вѣрнымъ присягѣ, окончить жизнь на плахѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ погубить и свою невѣсту, которая осталась бы совершенно беззащитной въ рукахъ Пугачева и его сообщниковъ,—или перейти, для виду, на его сторону и тѣмъ спасти ее. Гриневъ избираетъ второе.

5) Элементарное требованіе нравственности запрещаетъ убійство. Однако мы затруднимся безповоротно осудить человѣка, который, защищая отъ разбойника его безоружную и беззащитную жертву, убилъ этого разбойника. А въ этомъ случаѣ норма «не убій» столкнулась съ нормою, требующей помогать другъ другу, и уступила ей. То же самое мы видимъ въ случаѣ оборонительной войны.

6) Между дѣтьми часто случается, что одинъ изъ состраданія принимаетъ на себя вину другого, чтобъ избавить его отъ угрожающаго ему наказанія. Такіе случаи производятъ обыкновенно особенно трогательное впечатлѣніе по совершенной безкорыстности поступка. Здѣсь видимъ столкновеніе между заповѣдью правдивости и заповѣдью любви. Вторая подчиняетъ себѣ первую.

Этихъ примѣровъ пока достаточно. Они въ достаточной мѣрѣ иллюстрируютъ разсматриваемое понятіе, хотя, можетъ быть, не всѣ они представляются одинаково убѣдительными, и рѣшенія вопросовъ, въ нихъ поставленныхъ,—для всѣхъ одинаково безспорными. Мнѣнія на этотъ счетъ могутъ расходиться. Относительно примѣра Θεодосія Печерскаго, можетъ быть, кто-нибудь.

скажетъ, что, если онъ рѣшилъ отказаться отъ личной жизни и посвятить себя исполненію заповѣдей Божіихъ, ему ни въ какомъ случаѣ не слѣдовало послушиваться своей матери, ибо, подчинившись ей, онъ лучше всего показалъ бы свою покорность волѣ Божіей и, вмѣстѣ съ тѣмъ, исполнилъ бы одну изъ главнѣйшихъ заповѣдей, данныхъ Богомъ. На это могутъ возразить, во-первыхъ, что Бога нужно слушаться больше, чѣмъ людей, и, во-вторыхъ, что послѣдствія оправдали вполнѣ поступокъ Θεодосія: безъ его участія вся исторія монастырства на Руси сложилась бы, вѣроятно, совершенно иначе, а извѣстно, какое громадное значеніе имѣли монастыри въ развитіи русской религіозной жизни и въ исторіи русскаго просвѣщенія. Относительно бѣдняка, помогающаго другому бѣдняку путемъ кражи, могутъ замѣтить, что благотворить на чужой счетъ значитъ дурно понимать смыслъ благотворительности и что благотворитель никакъ не долженъ принимать на себя роль судьи, который безапелляционно рѣшаетъ, кому кусокъ хлѣба нужнѣе, отнимаетъ его у одного и даетъ другому. Можетъ быть, найдется кто нибудь, кто не оправдаетъ убійства разбойника во время обороны его жертвы. Тогда онъ будетъ разсуждать, вѣроятно, такъ: убьетъ ли нападающій свою жертву, или онъ самъ будетъ убитъ, во всякомъ случаѣ *кто-нибудь* будетъ убитъ—въ одномъ случаѣ *x*, въ другомъ—*y*; слѣдовательно, третье лицо, которое вмѣшивается въ это дѣло, не уменьшаетъ количества убійствъ; рѣшать же, кому нужно еще жить, а кому—нѣтъ, чья жизнь представляетъ большую цѣнность (въ возможности), пока жизнь не кончена,—трудно; поэтому лучше не вмѣшиваться въ дѣло и исходъ его предоставить Промыслу.

Но такія возраженія и разногласія въ оцѣнкѣ приведенныхъ примѣровъ и имъ подобныхъ не имѣютъ большого значенія, а вѣрнѣе сказать—не имѣютъ никакого значенія для изслѣдуемаго вопроса. Допустимъ, что Θεодосій Печерскій поступилъ неправильно, и что ему слѣдовало не идти въ монастырь, а оставаться у матери; признаемъ, что сострадательному нищему не слѣдовало красть изъ челоуѣколюбія; согласимся даже, что никакъ не слѣдуетъ рѣшаться на убійство въ цѣляхъ обороны беззащитнаго челоуѣка. Однако, что же отсюда слѣдуетъ? Слѣдуетъ только одно, а именно, что, по мнѣнію возражателей, всѣ эти конфликты должны при данныхъ обстоятельствахъ (а можетъ

быть, и вообще) разрѣшаться иначе, т.-е. что не первая заповѣдь должна себѣ подчинять пятую, а наоборотъ, пятая—первую, что надо отказаться отъ заповѣди любви ради исполненія заповѣди, запрещающей кражу, и что лучше допустить убійство беззащитнаго и, можетъ быть, ни въ чемъ неповиннаго человѣка, чѣмъ убить того, кто на него нападаетъ. Но существа дѣла возражатели не отрицаютъ. И по ихъ мнѣнью, здѣсь имѣется столкновение двухъ нравственныхъ нормъ, и одна изъ нихъ должна уступить другой, т.-е. дѣйствующее лицо должно, чтобы исполнить одну норму, нарушить другую. Они спорятъ только о томъ, *которую* норму слѣдуетъ нарушить, и которую—исполнить. Да иначе и быть не можетъ. Нельзя говорить (какъ, впрочемъ, это иногда дѣлаютъ), что въ подобныхъ затруднительныхъ обстоятельствахъ не слѣдуетъ, вообще, брать на себя рѣшеніе, что лучше оставаться въ сторонѣ, покориться, предоставивъ все судьбѣ или божественному Промыслу. Иные выставляютъ при этомъ еще принципиальное соображеніе, что нравственныя нормы, никогда и ни при какихъ обстоятельствахъ не слѣдуетъ нарушать даже ради исполненія какой-нибудь нравственной же нормы, и что, держась въ затруднительныхъ обстоятельствахъ выжидательной политики, покоряясь судьбѣ, мы лучше всего достигнемъ цѣли, т.-е. не нарушимъ ни одной заповѣди. Но это—самообманъ. Затруднительность обстоятельствъ въ приведенныхъ примѣрахъ заключается именно въ томъ, что они допускаютъ *только* два рѣшенія, и что при каждомъ изъ нихъ какая-нибудь норма непременно будетъ нарушена. Выжидательное положеніе, покорность судьбѣ и т. д. есть одно изъ этихъ рѣшеній. Если бы мы предложили Θεодосію Печерскому не брать на себя нарушенія пятой заповѣди, а покориться обстоятельствамъ, то что бы это значило? Это значило бы, что преп. Θεодосій не пошелъ бы въ монастырь, отказался бы отъ служенія Богу, какъ онъ его понималъ, иными словами—нарушилъ бы 1-ую заповѣдь. Если бы сострадательный человѣкъ твердо рѣшилъ ни въ коемъ случаѣ не нарушать заповѣдь, запрещающую кражу, и, вообще, не вмѣшиваться въ это дѣло, а нищій умеръ бы на его глазахъ отъ истощенія, то онъ все таки оказался бы виновнымъ въ неисполненіи заповѣди, на этотъ разъ уже—заповѣди любви, которая предписываетъ помогать ближнему. И въ третьемъ примѣрѣ: еслибы случайный свидѣтель нападенія разбойника сказалъ

себѣ, что онъ не имѣеть права нарушать заповѣдь, запрещающую убійство, и потому ему лучше оставаться въ сторонѣ, а разбойникъ воспользовался бы тѣмъ временемъ, пока онъ рѣшалъ нравственный вопросъ, и убилъ свою жертву, то оказалось бы, что кажущееся невмѣшательство было въ дѣйствительности пособничествомъ въ убійствѣ (ибо вмѣшательство третьяго заставило бы нападающаго измѣнить направленіе своихъ силъ или даже отступить совсѣмъ), и нашъ свидѣтель превратился въ убійцу, иными словами: онъ нарушилъ ту самую норму, нарушить которую онъ не считалъ себя въ правѣ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ—не вмѣшиваться, покоряться и т. д. значить уже извѣстнымъ образомъ проявлять себя, давать перевѣсъ однимъ обстоятельствамъ надъ другими и, значить, предрѣшать исходъ дѣла. Дѣйствительно, не вмѣшиваться въ обстоятельства, въ которыя онъ поставленъ, живой человѣкъ не можетъ. Что же касается совѣта предоставить все судьбѣ, то онъ имѣеть смыслъ только въ устахъ человѣка, принципиально отрицающаго всякую нравственность, ибо нравственность невозможна безъ отвѣтственности за свои поступки, а она несовмѣстима съ судьбой. Ссылка на Промыслъ Божій здѣсь тоже неумѣстна, во-первыхъ потому, что Промыслъ, какъ средствами для достиженія своихъ цѣлей, пользуется и нашими дѣйствіями, а во-вторыхъ еще и потому, что это значило бы возлагать на Промыслъ рѣшеніе нравственныхъ вопросовъ и, слѣдовательно, дѣлать нравственность необязательною для людей.

Итакъ, въ случаяхъ столкновенія нравственныхъ нормъ приходится нарушать одну норму ради исполненія другой. Отсюда возникаетъ чрезвычайно важный вопросъ: по какому закону или общему правилу разрѣшаются эти конфликты?

Иначе говоря: почему, по какимъ основаніямъ мы предпочитаемъ, въ случаѣ надобности, нарушеніе одной нормы нарушенію другой? Если искомый законъ будетъ найденъ, то онъ дастъ намъ возможность логически объяснить тѣ нравственные конфликты, которые разрѣшаются всѣми людьми одинаково, а въ случаѣ разногласія онъ поможетъ намъ установить, которое изъ предлагаемыхъ рѣшеній правильнѣе. Кромѣ чисто теоретическаго интереса вопросъ этотъ имѣеть еще и большое практическое значеніе, потому что ясно для всякаго, что, обладая такимъ правиломъ, по которому можно безошибочно разрѣшать всѣ нрав-

ственные конфликты, мы можемъ сократить количество нарушеній нравственнаго закона и, въ этомъ отношеніи, приблизить его нѣсколько къ закону природы, не допускающему никакихъ нарушеній; а съ другой стороны, возможность безошибочныхъ рѣшеній такихъ вопросовъ избавить множество людей отъ мученій совѣсти, которыхъ они, не зная этого закона, избѣгнуть не могутъ.

2.

Для правильнаго рѣшенія поставленнаго вопроса чрезвычайно важно выяснить, какъ смотреть на дѣло одна изъ системъ нравственной философіи, наиболѣе содѣйствовавшихъ установленію нормативной теоріи,—именно философія Канта.

Въ «Метафизикѣ нравовъ» Кантъ рѣшительно отрицаетъ возможность нравственныхъ конфликтовъ. Такой взглядъ можетъ быть повидимому логически выведенъ изъ основной точки зрѣнія Канта. Онъ полагаетъ, что каждый человекъ, обладающій умомъ и совѣстью, можетъ безошибочно опредѣлить нравственное достоинство любого поступка. Для этого ему нужно только установить, возможно ли и желаетъ ли онъ, чтобы правило, которому соответствуетъ этотъ поступокъ, стало правиломъ всеобщаго (и для всѣхъ обязательнаго) законодательства? Отсюда видно, что въ каждый данный моментъ дѣйствуетъ не нѣсколько нравственныхъ нормъ, а всего только одна, которая состоитъ въ требованіи поступать такъ, чтобы «максима твоей дѣятельности могла стать правиломъ всеобщаго законодательства». А такъ какъ нравственный конфликтъ предполагаетъ одновременное существованіе нѣсколькихъ одинаково обязательныхъ нормъ, то понятно, что съ этой точки зрѣнія онъ оказывается совершенно невозможнымъ. Если бы Кантъ рассуждалъ такимъ образомъ, то это было бы вполне послѣдовательно, и ему можно было бы тогда возражать только по существу: на примѣръ, можно было бы выразить сомнѣніе, дѣйствительно ли его формула обезпечиваетъ возможность безошибочныхъ рѣшеній. Но Кантъ обосновываетъ свое отрицаніе нравственныхъ конфликтовъ совершенно иначе. Онъ говоритъ: такъ какъ понятія обязанности и обязательности выражаютъ объективную практическую необходимость извѣстныхъ дѣйствій, а два другъ другу противоположныя правила не могутъ одновременно быть необходимыми,

то отсюда вытекаетъ, что, если существуетъ обязанность дѣйствовать согласно одному изъ нихъ, то дѣйствовать по правилу противоположному—не только не составляетъ обязанности, но даже противорѣчитъ ей; слѣдовательно, коллизія обязанностей совсѣмъ немыслима ¹⁾. Изъ этого разсужденія видно, что Кантъ признаетъ не одну нравственную норму, а много. Возникаетъ вопросъ: какъ же это множество нормъ относится къ категорическому императиву? Если онѣ имѣютъ такое же апіорное происхожденіе, какъ самъ категорическій императивъ, и представляются не чѣмъ инымъ, какъ простымъ логическимъ выводомъ изъ него, то тогда понятно, что между ними не можетъ быть никакого противорѣчія, и, значитъ, нравственный конфликтъ невозможенъ ²⁾. Но тогда представляется совершенно ненужнымъ самъ категорическій императивъ: онъ превращается въ логическое основаніе для выводовъ и, слѣдовательно, получаетъ значеніе только для построенія системы нравственныхъ понятій, а не для самой нравственности. Ибо принимать въ руководство, на ряду съ отдѣльными правилами, еще одно особое, которое представляетъ только ихъ обобщеніе, конечно, невозможно. Можно, однако, и иначе понимать взаимное отношеніе категорическаго императива и отдѣльныхъ нравственныхъ нормъ. Комментаторы Канта давно уже обратили вниманіе на ту его мысль, что нравственный принципъ нуждается, для своего примѣненія, въ данныхъ антропологии ³⁾. Говоря иначе, отдѣльныя нравственныя нормы составляются не безъ участія опыта и, слѣдовательно, не имѣютъ апіорнаго характера. Въ такомъ случаѣ спрашивается, почему между ними не можетъ оказаться противорѣчія? Кантъ объясняетъ это такъ, что въ каждый данный моментъ необходимой, т.-е. безусловно обязательной, можетъ быть только одна норма. Разумѣется, это вѣрно въ томъ смыслѣ, что, когда сталкиваются двѣ нравственныя нормы, одна изъ нихъ должна уступить, и, значитъ, обязательною для дан-

¹⁾ Met. d. Sitten, изд. Кирхмана, стр. 44.

²⁾ Кирхманъ въ своемъ комментарий къ этому мѣсту дѣлаетъ еще такое возраженіе: если у всѣхъ обязанностей одно и то же основаніе—именно, разумъ, то какъ возможно, что у одной обязанности это основаніе все-таки слабѣе, чѣмъ у другой?—Erläuterungen, стр. 63—64.

³⁾ Напр. А. Messer. Kants Ethik, eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung. 1904, стр. 171—172,

наго случая остается, дѣйствительно, только одна норма. Но такъ дѣло оказывается уже послѣ разрѣшенія конфликта, и остается все-таки неизвѣстнымъ, какъ рѣшить, которая изъ двухъ обязательныхъ нормъ является обязательною для этого случая.

Для отвѣта на этотъ вопросъ въ духѣ системы Канта нужно принять въ расчетъ то, что онъ говоритъ о значеніи нравственныхъ принциповъ вообще. Именно, онъ настаиваетъ на томъ, что этика даетъ законы не для отдѣльныхъ дѣйствій, а только для правилъ (максимъ), которыми руководствуются при совершеніи этихъ дѣйствій¹⁾. Правиль безконечное множество, ибо всякое правило указываетъ средство для достиженія цѣли; а цѣли, которыя можетъ себѣ ставить человѣкъ въ своей дѣятельности, безконечно разнообразны. Въ выборѣ цѣлей онъ вполнѣ свободенъ, слѣдовательно и правила устанавливаются имъ совершенно произвольно (*willkürlich*). Но при этомъ нравственный принципъ требуетъ, чтобы при выборѣ цѣлей останавливаться только на такихъ, достиженіе которыхъ или стремленіе къ которымъ можно было бы разсматривать, какъ долгъ. Если выбранная цѣль будетъ отвѣчать этому требованію, то и правило, ей соотвѣтствующее, будетъ отличаться тѣмъ свойствомъ, что его можно мыслить и какъ законъ для всѣхъ людей. Слѣдовательно, формула категорическаго императива «поступай такъ, чтобы максима твоего дѣйствія могла стать правиломъ всеобщаго законодательства», помогаетъ намъ разбираться въ выборѣ между различными правилами, или нормами, но непосредственно нашими дѣйствіями она не руководитъ. Если такъ понимать отношеніе между нравственными нормами и нравственнымъ принципомъ, т.-е. категорическимъ императивомъ, то придется признать, что всякій случай столкновенія нравственныхъ нормъ вызываетъ вмѣшательство категорическаго императива, который и разрѣшаетъ споръ между двумя нормами. Всякій разъ, какъ сталкиваются двѣ нравственныя нормы, и мы не знаемъ, какой изъ нихъ отдать предпочтеніе, нужно спросить себя, какъ мы желаемъ, чтобы поступали *всѣ* люди во *всѣхъ* подобныхъ случаяхъ,—какой изъ двухъ нормъ отдавали предпочтеніе, и

¹⁾ Die Ethik giebt nicht Gesetze für die Handlungen (denn das thut die Rechtslehre); sondern nur für die *Maximen* der Handlungen. Met. d. Sitten, 222—3.

тогда конфликтъ будетъ тотчасъ же разрѣшенъ, т.-е., говоря словами Канта, тотчасъ же окажется, что необходима, обязательна только одна норма. Но такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Опытъ показываетъ, что дѣло обстоитъ нѣсколько иначе. Случай, называемый столкновениемъ нравственныхъ нормъ, тѣмъ, между прочимъ, характеризуется, что мы затрудняемся дать для него какое-нибудь общее рѣшеніе. Если насъ спрашиваютъ, какъ долженъ былъ поступить Гриневъ при своей второй встрѣчѣ съ Пугачевымъ, то, зная всѣ индивидуальныя особенности этого случая, характеры дѣйствующихъ лицъ, подробности обстановки (а отчасти, можетъ быть, заглядывая и въ послѣдствія)—словомъ, все, что есть въ этомъ случаѣ неповторяющагося,—то мы еще, пожалуй, дадимъ какой-нибудь отвѣтъ, съ которымъ согласятся и другіе. Если мы при этомъ встрѣтимъ какое-нибудь затрудненіе, будемъ колебаться въ своемъ отвѣтѣ, то насъ выведетъ изъ нерѣшительности скорѣе всего сообщеніе какихъ-нибудь добавочныхъ, намъ еще неизвѣстныхъ или нами упущенныхъ, подробностей случая. Но какъ только вопросъ будетъ поставленъ не объ этомъ индивидуальномъ случаѣ, а о томъ, какъ должны поступать *всѣ*, если они окажутся въ обстоятельствахъ, *подобныхъ* тѣмъ, которыя пришлось пережить Гриневу, (ибо полного тождества во всѣхъ подробностяхъ не можетъ быть), то затрудненіе увеличивается; и какое бы мы ни предложили общее правило, оно тотчасъ вызоветъ безконечныя споры и возраженія. При этомъ всѣ возраженія будутъ направлены именно на всеобщность выставленнаго правила, хотя возражатели и будутъ соглашаться, что въ *нѣкоторыхъ* случаяхъ это правило примѣнимо. Это легко провѣрить на всѣхъ приведенныхъ примѣрахъ или на какихъ-нибудь другихъ, которые всякій можетъ найти безъ труда въ своемъ жизненномъ опытѣ. Категорическій императивъ здѣсь мало помогаетъ. Надо признать, что его дѣйствіе не распространяется на такого рода случаи. Когда приходится рѣшать, которая изъ представляющихся намъ цѣлей имѣетъ эгоистическій характеръ, и которая вызывается безкорыстными побужденіями, то формула категорическаго императива можетъ быть надежнымъ руководителемъ, и мы безъ большаго труда можемъ рѣшить, какъ мы хотѣли бы, чтобы въ такихъ обстоятельствахъ поступали всѣ другіе. Но когда приходится выбирать между двумя одинаково безкорыстными побу-

жденіями, напр., допустить ли убійство неизвѣстнаго намъ чело-
вѣка или самимъ убить также чужого чело-вѣка, въ смерти ко-
торого мы нисколько не заинтересованы,—отнестись ли съ ува-
женіемъ къ чужой собственности или украсть, чтобы спасти го-
лодающаго отъ смерти,—то формула оказывается бесполезною:
она предполагаетъ готовымъ рѣшеніе того вопроса, о рѣшеніи
котораго мы какъ разъ и спрашиваемъ. Затрудненіе наше и со-
стоитъ именно въ томъ, что мы не знаемъ, не можемъ отдать
себѣ отчета въ собственныхъ желаніяхъ: какое изъ возмож-
ныхъ рѣшеній мы хотѣли бы сдѣлать правиломъ всеобщаго за-
конодательства.

Что категорическій императивъ имѣетъ ограниченное примѣ-
неніе и совсѣмъ не пригоденъ для разрѣшенія нравственныхъ
конфликтовъ,—косвенное подтвержденіе этому находимъ у са-
мого Канта. Въ поясненіе и доказательство того, что категори-
ческий императивъ даетъ возможность всякому безошибочно
опредѣлить, въ чемъ состоитъ его долгъ, Кантъ приводитъ нѣ-
сколько примѣровъ ¹⁾. Разсматривая эти примѣры, мы видимъ,
что во всѣхъ нихъ безъ исключенія борются эгоистическія
и чистыя (безкорыстныя) побужденія; категорическій импера-
тивъ помогаетъ выяснить, которое именно изъ этихъ побужде-
ній имѣетъ эгоистическій характеръ, и которому изъ нихъ ну-
жно слѣдовать. Эти примѣры объясняютъ, слѣдуетъ ли перено-
сить всѣ невзгоды и непріятности жизни или позволительно
въ тяжелую минуту покончить съ собой самоубійствомъ; слѣ-
дуетъ ли, во что бы то ни стало, исполнять договоры и приня-
тыя на себя обязательства или можно нарушить договоръ,
когда исполненіе его намъ невыгодно. Но изъ этихъ при-
мѣровъ ничего нельзя узнать о томъ, можно ли прибѣгнуть къ
самоубійству, когда это есть единственное средство спасти дру-
гихъ (подвигъ рядового Архипа Осипова); можно ли нарушить
договоръ, если нѣтъ другого средства предотвратить преступле-
ніе. Въ «Метафизикѣ нравовъ» къ каждому параграфу, въ ко-
торомъ разсматривается та или другая добродѣтель, Кантъ при-
соединяетъ цѣлый рядъ «казуистическихъ вопросовъ» ²⁾. Но и
здѣсь опять приходится выбирать не между двумя безкорыст-

¹⁾ Grundlegung z. Met. d. Sitten, изд. Кирхмана, стр. 21, 45—47.

²⁾ Met. d. Sitten, стр. 264, 267, 270, 274, 278, 282, 304, 309.

ными поступками, а между безкорыстнымъ и эгоистическимъ, и вся трудность представленнаго въ этихъ вопросахъ положенія состоитъ въ томъ, большею частью, что эгоизмъ здѣсь не имѣетъ грубой окраски и скрытъ подъ различными софистическими хитросплетеніями. Только въ двухъ изъ этихъ вопросовъ мы имѣемъ дѣйствительные нравственные конфликты; къ сожалѣнію, Кантъ эти вопросы, какъ, впрочемъ, и всѣ остальные, только ставитъ, но не даетъ ихъ рѣшенія ¹⁾).

Итакъ, приходится признать, что съ точки зрѣнія нравственной философіи Канта вопросъ о нравственныхъ конфликтахъ представляется совершенно неразрѣшимымъ. Кантъ отрицалъ возможность столкновенія нравственныхъ нормъ—вѣрнѣе говоря, эти столкновенія не представлялись ему со всей своей остротой. Въ противномъ случаѣ онъ не ограничился бы на этотъ счетъ однимъ короткимъ замѣчаніемъ, а при своей склонности изслѣдовать дѣло до послѣднихъ подробностей далъ бы схему для ихъ разрѣшенія и подтвердилъ бы ее рядомъ конкретныхъ примѣровъ. Какія причины того, что онъ не удѣлилъ должнаго вниманія такому важному для нравственнаго сознанія вопросу и даже почти его не замѣтилъ? Не будетъ, можетъ быть, большою ошибкой предположить, что одной изъ главныхъ причинъ здѣсь является его пониманіе совѣсти. Колебанія совѣсти, по Канту, есть вещь невозможная, т.-е. совѣсть всегда опредѣленно оправдываетъ или осуждаетъ совершенный поступокъ. Онъ не допускаетъ добросовѣстнаго недоумѣнія, а заблуждающуюся совѣсть онъ прямо объявляетъ безсмыслицей. И это на томъ основаніи, что если бы я могъ заблуждаться въ сужденіяхъ о нравственной цѣнности своего поступка, я и не произносилъ бы этихъ сужденій ²⁾. Но еще неизвѣстно, насколько это психологически вѣрно. Кантъ самъ признаетъ, что человѣку невоз-

1) Можно ли считать самоубійствомъ намѣренную смерть для спасенія отечества? Можно ли оправдать самоубійство человѣка, укушеннаго бѣшеною собакой и уже пораженнаго водобоязнью, который прибѣгаетъ къ этому для того, чтобы не заразить другихъ своей болѣзнью? Стр. 264.

2) Met. d. Sitten, стр. 235—236. Въ болѣе ранней статьѣ „Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“ (1791) встрѣчается та же мысль: Moralisten reden von einem irrenden Gewissen. Aber ein irrendes Gewissen ist ein Unding; und gäbe es ein solches, so könnte man niemals sicher sein, recht gehandelt zu haben, weil selbst der Richter in der letzten Instanz noch irren könnte. Стр. 219 орг. изд.

можно настолько проникнуть въ глубины своего сердца, чтобы быть вполне увѣреннымъ въ чистотѣ своихъ нравственныхъ побужденій; мы никогда не можемъ достовѣрно знать, что мы исполнили свой долгъ вполне безкорыстно, т.-е. къ идеѣ долга не примѣшались какія-нибудь чувственныя, своекорыстныя побужденія ¹⁾. Поэтому въ числѣ нравственныхъ обязанностей Кантъ выставляетъ и обязанность заботиться о развитіи и просвѣтленіи своей совѣсти. Но это, конечно, не совмѣстимо съ представленіемъ о совѣсти, какъ объ особомъ существѣ, незнающемъ ошибокъ, а тѣмъ болѣе—колебаній. Если мы не можемъ быть увѣрены, что намъ извѣстны всѣ безъ исключенія побужденія, приведшія къ опредѣленному поступку,—въ томъ числѣ и тѣ, которыя пользуются маской добродѣтели,—то нельзя, конечно, ожидать, что приговоръ нашей совѣсти будетъ непременно правиленъ, если только подъ правильностью мы будемъ здѣсь разумѣть нѣчто объективное, а именно согласіе приговора съ нравственнымъ закономъ. А кто испыталъ хоть одинъ разъ ошибку совѣсти, тотъ не можетъ относиться всегда съ довѣріемъ къ ея голосу, и въ затруднительныхъ случаяхъ будетъ испытывать колебанія, какъ при совершеніи поступка, такъ и при его оцѣнкѣ. Толкователи Канта давно уже указали, что эта непослѣдовательность есть единственное средство спасти цѣльность его нравственной теоріи. Ибо, если бы удалось фактически и съ полной достовѣрностью установить нравственную чистоту даже только одного поступка, тогда возможность для человѣка подчинять свои стремленія нравственному закону была бы доказана на опытѣ, и вся нравственность получила бы уже эмпирическое обоснованіе. Знаменитый афоризмъ «ты долженъ, слѣдовательно, ты можешь», пришлось бы передѣлать въ обратномъ смыслѣ ²⁾. Категорическій императивъ не исключаетъ, а напротивъ—предполагаетъ колебанія совѣсти. А если это такъ, то нужно признать, что въ нѣкоторыхъ, наиболѣе затруднительныхъ случаяхъ категорическій императивъ перестаетъ быть надежнымъ руководителемъ. Такими затруднительными случаями и являются случаи столкновенія нравственныхъ нормъ.

¹⁾ Grundl. z. Met. d. Sitten, изд. Кирхманна стр. 27. Ueber d. Gemein-spruch: „Das kann in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, русскій перев. 1913 г., стр. 22.

²⁾ См. объ этомъ А. Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik, 1891 стр. 252—262.

3.

Одному изъ наиболѣе часто встрѣчающихся въ жизни случаевъ столкновѣнія нравственныхъ нормъ Кантъ посвятилъ отдѣльное разсужденіе. Это его небольшая статья «О мнимомъ правѣ лгать изъ челоуѣколюбія». На ней можно провѣрить правильность всего сказаннаго объ отношеніи Канта къ нравственнымъ конфликтамъ, и потому разборъ ея можетъ быть для нашей темы небезполезенъ.

Кантъ выставляетъ здѣсь то положеніе, что говорить правду есть безусловная обязанность каждаго челоуѣка. Тотъ, кто лжетъ, содѣйствуетъ этимъ тому, «чтобы никакимъ показаніямъ вообще не давалось никакой вѣры, и чтобы, слѣдовательно, всѣ права, основанныя на договорахъ, разрушались и теряли свою силу, а это есть несправедливость по отношенію ко всему челоуѣчеству вообще» ¹⁾. Поэтому онъ возстаетъ противъ того мнѣнія, что ложь только тогда безнравственна, когда она вредитъ другому, и наоборотъ — тогда позволительна, когда отъ нея кто-нибудь получаетъ пользу. Кантъ доказываетъ свою мысль слѣдующимъ примѣромъ.

„Если ты своею ложью помѣшалъ замышляющему убійство исполнить его намѣреніе, то ты несешь юридическую отвѣтственность за всѣ могущія произойти послѣдствія. Но если ты остался въ предѣлахъ строгой истины, публичное правосудіе ни къ чему не можетъ придраться, каковы бы ни были непредвидѣнные послѣдствія твоего поступка. Вѣдь возможно, что на вопросъ злоумышленника, дома ли тотъ, кого онъ задумалъ убить, ты честнымъ образомъ отвѣтишь утвердительно, а тотъ, между тѣмъ, незамѣтно для тебя, вышелъ и, такимъ образомъ, не попадетса убійцѣ, и злодѣяніе не будетъ совершено; если же ты солгалъ и сказалъ, что его нѣтъ дома, и онъ дѣйствительно (хотя и незамѣтно для тебя) вышелъ, а убійца встрѣтилъ его на дорогѣ и совершилъ преступленіе, то ты съ полнымъ правомъ можешь быть привлеченъ къ отвѣтственности, какъ виновникъ его смерти. Ибо, если бы ты сказалъ правду, насколько ты ее зналъ, то возможно, что, пока убійца отыскивалъ бы своего

¹⁾ Ueber das vermeinte Recht aus Menschenliebe zu lügen. Русскій переводъ 1913 г., стр. 73.

врага въ домѣ, его схватили бы сбѣжавшіеся сосѣди, и злодѣяніе не было бы совершено“.

Отсюда получается такой выводъ: вредъ, который проистекаетъ отъ чьего-нибудь правдиваго показанія, причиняетъ не тотъ, кто говоритъ правду, но *случай* причиняетъ этотъ вредъ. «Ибо самъ человѣкъ при этомъ вовсе не свободенъ въ выборѣ, такъ какъ правдивость есть его безусловная обязанность». Въ «Метафизикѣ нравовъ» Кантъ формулируетъ свою мысль еще опредѣленнѣе, а именно, что ложь не можетъ быть оправдана ни въ какомъ случаѣ—даже если имѣютъ при этомъ какое-нибудь дѣйствительно доброе намѣреніе (*ein guter Zweck*).

Какъ эти соображенія Канта, такъ и приведенный имъ примѣръ способны вызвать цѣлый рядъ недоумѣній. Что говорить правду есть безусловная обязанность человѣка,—это несомнѣнно. Но и всѣ наши нравственныя обязанности имѣютъ безусловный характеръ. Это значить, что нравственныя нормы, изъ которыхъ эти обязанности вытекаютъ, обязательны независимо отъ тѣхъ цѣлей, которыя мы себѣ ставимъ,—въ противоположность всѣмъ техническимъ правиламъ, которыя указываютъ лишь средства для достиженія различныхъ цѣлей, и которыя, поэтому, не имѣютъ значенія, если мы отъ соотвѣтственныхъ цѣлей отказываемся. Можно ли утверждать, что правдивость есть какая-то особенная обязанность, надѣленная какой-то, если можно такъ выразиться, усиленной безусловностью? А Кантъ это какъ будто предполагаетъ. Не будемъ спорить о томъ, подлежитъ ли юридической отвѣтственности тотъ, кто въ приведенномъ примѣрѣ на вопросъ преступника отвѣтилъ ложью, и, наоборотъ оправдаетъ ли судъ того, кто своимъ честнымъ отвѣтомъ выдалъ убійцѣ его жертву: это зависитъ отъ положительнаго законодательства, которое вѣдь можетъ въ одномъ мѣстѣ быть одно, а въ другомъ другое. Государственная власть въ изданіи законовъ *de jure* ничѣмъ не связана, и возможно, что гдѣ-нибудь существуютъ законы, которые разрѣшаютъ этотъ случай такъ же, какъ Кантъ. Взглянемъ на вопросъ исключительно съ точки зрѣнія нравственности. Кантъ утверждаетъ, что, въ случаѣ правдиваго отвѣта преступнику, я не отвѣчаю за могущія произойти послѣдствія—въ томъ числѣ и за убійство, такъ какъ это не я причинилъ убійство, а *случай*, т.-е. стеченіе обстоятельствъ. Едва ли это подходитъ подъ понятіе случая. Вотъ если бы

убійцу, пока онъ отыскивалъ своего врага, схватили сбѣжавшіеся сосѣди, это былъ бы, дѣйствительно, случай, потому что этого обстоятельства я не могъ предвидѣть. И если я не сталъ убійцей, то этимъ я обязанъ не себѣ и не своему исполненію долга, а исключительно своему счастью. Поэтому еще сомнительно, буду ли я наслаждаться полнымъ спокойствіемъ совѣсти, если моя правдивость не приведетъ къ трагическимъ послѣдствіямъ только потому, что въ дѣло вмѣшаются непредвидѣнные мною обстоятельства. Но когда я откровенно указываю убійцѣ мѣсто, гдѣ находится его жертва, то я могу прекрасно предвидѣть, что будетъ результатомъ моей откровенности; и если этотъ результатъ наступитъ (т.-е. если не вмѣшаются постороннія обстоятельства), мои слова явятся однимъ изъ звеньевъ въ цѣломъ рядѣ причинъ, приведшихъ къ этому результату. Назвать это случаемъ нельзя. Здѣсь участвовала моя воля, и я долженъ нести всю отвѣтственность за послѣдствія моего свободного поступка. Буду я осужденъ или оправданъ,—это другой вопросъ; но невозможно приравнять мое участіе въ этомъ дѣлѣ какому-нибудь явленію природы, напр., движенію падающаго камня. Дѣйствіе по представленію нравственнаго закона никогда не можетъ равняться по своей цѣнности дѣйствію по законамъ природы. А Кантъ это, повидимому, хочетъ сказать. Онъ говоритъ, что человѣкъ, котораго спрашиваетъ злоумышленникъ, *несвободенъ* въ выборѣ, такъ какъ правдивость есть его безусловная обязанность. Но и *человѣколюбіе* есть безусловная обязанность.

Человѣкъ, котораго спрашиваетъ злоумышленникъ, безусловно обязанъ заботиться о благѣ того, кто скрывается въ домѣ отъ преслѣдованія; онъ обязанъ оберегать его отъ грозящей ему опасности всѣми средствами, какія находятся въ его распоряженіи. Поэтому, если Кантъ утверждаетъ, что здѣсь нѣтъ выбора,—онъ уже заранѣе рѣшилъ, что заповѣдь *человѣколюбія* отступаетъ передъ заповѣдью правдивости. Но почему, по какому закону она должна отступить, этого мы не видимъ. Здѣсь несомнѣнное столкновеніе двухъ нравственныхъ нормъ, и, какъ всякое столкновеніе, оно допускаетъ, теоретически говоря, два рѣшенія; а Кантъ ведетъ все свое разсужденіе такъ, какъ будто возможно только одно рѣшеніе. До тѣхъ поръ, пока кто-нибудь, вмѣсто Канта, не доказалъ, что заповѣдь правдивости имѣетъ первенство передъ заповѣдью *человѣколюбія*, можно

смѣло утверждать противоположное. Вступая въ споръ съ Кантомъ, мы не будемъ обязаны доказывать правильность своего утвержденія, потому что и Кантъ не доказываетъ правильности своего; мы будемъ только утверждать. Исходя изъ этого утвержденія, мы разовьемъ мысль, что человѣкъ никогда не можетъ быть свободенъ отъ исполненія заповѣди человѣколюбія, и что, если онъ эту заповѣдь исполняетъ, онъ уже не отвѣчаетъ за могущія произойти послѣдствія; въ частности, не отвѣчаетъ онъ и въ томъ случаѣ, если человѣколюбіе приведетъ его къ нарушенію какой-нибудь другой нравственной обязанности. Своему разсужденію мы можемъ придать форму полемики, и потому самымъ подходящимъ для него заглавіемъ будетъ такое: «О мнѣніи правѣ убивать изъ любви къ правдѣ». Мы воспользуемся примѣромъ и всѣми соображеніями Канта, но только придадимъ имъ обратный смыслъ, соотвѣтственно нашей темѣ. И мы, конечно, безъ труда докажемъ, что убивать, а также—содѣйствовать убійству, человѣкъ никогда не имѣетъ права и никогда отъ этой отрицательной обязанности не можетъ отступать, даже если-бъ ему пришлось для этого нарушить заповѣдь, запрещающую ложь. И если онъ эту вторую заповѣдь нарушилъ и солгалъ, а отъ его лжи потерпѣло вредъ какое нибудь третье лицо, онъ за этотъ вредъ не несетъ никакой отвѣтственности, ибо къ этой лжи его привели не какія-нибудь своекорыстныя побужденія, а одно лишь исполненіе долга, который требуетъ отъ него не только никого не убивать, но и не содѣйствовать никакому убійству. Наши соображенія и доказательства Кантъ не могъ бы опровергнуть, такъ какъ это его собственныя доказательства, и у него оставалось бы только одно средство побѣдить насъ въ этомъ спорѣ, а именно: заявить, что воздерживаться отъ убійства вовсе не есть безусловная обязанность, т.-е., говоря просто, вовсе не есть нравственная обязанность. На это, конечно, нельзя рѣшиться, и, значитъ, вопросъ долженъ быть поставленъ не о правѣ лгать и не о правѣ убивать, а о томъ, существуетъ ли какой-нибудь законъ, по которому разрѣшаются нравственные конфликты.

Противъ Канта выступалъ въ этомъ вопросѣ Влад. Соловьевъ, но его возраженія были совершенно другого характера. Онъ утверждалъ, что въ приведенномъ примѣрѣ совсѣмъ нѣтъ лжи въ нравственномъ смыслѣ, т.-е. иными словами, что заповѣдь правдивости не имѣетъ *безусловнаго* значенія. Ложное показаніе

ніе, по его мнѣнію, тогда только безнравственно, тогда только запрещается, когда оно есть вмѣстѣ съ тѣмъ и «лживое». Отсюда уже видно, что Соловьевъ расходится съ Кантомъ не въ постановкѣ вопроса, а въ самомъ пониманіи нравственности. Если бы Канту удалось убѣдить Соловьева, что правдивость есть безусловно обязательная заповѣдь, то онъ, очевидно, пересталъ бы съ нимъ спорить и согласился бы, что можно содѣйствовать убійству, лишь бы только не лгать. Такъ онъ и говоритъ: «Если существуетъ свыше данная заповѣдь «не лги», то мы безусловно обязаны ее исполнять, возлагая послѣдствія на волю Божию» ¹⁾. Но, къ счастью, такой заповѣди нѣтъ. А что случилось бы тогда съ другой свыше данной заповѣдью—полагать душу свою за ближнихъ—должна ли была бы она отступить, и почему,—этому не находимъ объясненія. Очевидно, для Соловьева, какъ и для Канта, вопросъ о столкновеніи нравственныхъ нормъ не существовалъ.

4.

Исторія философіи знаетъ нѣсколько теорій, которыя даютъ исполнѣ опредѣленный способъ разрѣшенія всѣхъ нравственныхъ конфликтовъ. Всѣ такія теоріи, при кажущемся различіи между ними, въ сущности своей представляютъ одно и то же. А именно, исходя изъ того, что при столкновеніи нравственныхъ нормъ одна изъ нихъ отступаетъ передъ другой, слѣдовательно, оказывается какъ бы ниже по своему достоинству или въ своемъ значеніи, моралисты этого направленія заключаютъ, что нравственные нормы имѣютъ различную цѣнность, и что существуетъ особая лѣстница, іерархія нравственныхъ нормъ. Въ случаѣ же столкновенія высшая норма подчиняетъ себѣ низшую, т.-е. дѣлаетъ ее необязательною. Изъ современныхъ намъ системъ нравственной философіи типическою въ этомъ отношеніи можно считать теорію Вундта.

Вундтъ различаетъ цѣлый рядъ послѣдовательныхъ ступеней нравственныхъ цѣлей. Надъ индивидуальными или личными цѣлями, по его мнѣнію, возвышаются соціальныя, а надъ соціальными—человѣчныя, въ томъ смыслѣ, что цѣлью нашей дѣятельности является то отдѣльный человѣкъ, то различныя общественныя группы, то все человѣчество. Каждая цѣль, стоящая выше другой на этой лѣстницѣ, выше ея и по своему нрав-

¹⁾ Оправданіе добра. Собр. соч. VII стр. 121—128.

ственному значенію. Отсюда вытекаетъ и правило, по которому должны разрѣшаться всѣ столкновенія нравственныхъ нормъ. «Коль скоро нормы различныхъ родовъ вступаютъ другъ съ другомъ въ противорѣчіе, предпочтеніе слѣдуетъ отдавать тѣмъ изъ нихъ, которыя служатъ болѣе широкимъ цѣлямъ: надъ индивидуальными обладаютъ преимуществомъ социальныя, надъ социальными—гуманныя цѣли» ¹⁾).

Таковъ взглядъ Вундта. Онъ, конечно, вызываетъ цѣлый рядъ возраженій. Прежде всего можетъ показаться, что это проповѣдь безнравственной теоріи. Въ самомъ дѣлѣ, по теоріи Вундта выходитъ, что нарушеніе низшей нормы можетъ быть оправдано, если это дѣлается въ цѣляхъ соблюденія высшей нормы. Иначе говоря, если имѣютъ въ виду высокую цѣль, можно совершать дѣйствія, запрещаемыя нравственными заповѣдями; значитъ, «цѣль оправдываетъ средства». Это правило, какъ извѣстно, проповѣдуютъ іезуиты, а іезуитская мораль давно считается образцомъ безнравственной теоріи.

Такой упрекъ Вундту былъ бы несправедливъ—преждевсего уже потому, что его можно было бы сдѣлать не только его теоріи, но и всякой другой, и даже каждому отдѣльному челювѣку, который такъ или иначе разрѣшаетъ столкновеніе нравственныхъ нормъ практически. Вѣдь при всякомъ случаѣ столкновенія нравственныхъ нормъ одна изъ нихъ непременно будетъ нарушена; будетъ совершенъ поступокъ завѣдомо безнравственный, запрещенный, и, если бы онъ былъ совершенъ при другихъ обстоятельствахъ, онъ подлежалъ бы безусловному осужденію. Но этотъ запрещенный поступокъ совершается здѣсь не изъ своекорыстныхъ побужденій, а только потому, что онъ является единственнымъ условіемъ или средствомъ исполнить другую нравственную норму, и притомъ такъ, что если бы мы не совершили этого запрещеннаго поступка, намъ пришлось бы совершить другой,—запрещаемый второю изъ столкнувшихся нормъ. Слѣдовательно, исполненіе нравственной нормы является той цѣлью нашей дѣятельности, которая даетъ возможность оправдать совершенную безнравственность. Теорія, которая заключаетъ въ себѣ указанія для разрѣшенія нравственныхъ конфликтовъ или, по крайней мѣрѣ, объясняетъ, почему они разрѣшаются опредѣленнымъ об-

¹⁾ Этика, русск. пер. II стр. 122—128.

разомъ, должна неизбежно исходить отъ этого факта. А тѣ нравственныя нормы, ради исполненія которыхъ она признаетъ допустимымъ нарушеніе другихъ, и являются той цѣлью, которая оправдываетъ безнравственныя средства, напр., ложь ради спасенія человѣка. Не оправдать этихъ средствъ нельзя, потому что нарушеніе одной изъ столкнувшихся нормъ должно произойти непременно. А потому обвинять такого рода теоріи въ безнравственности значило бы обвинять въ этомъ самый столкновенія нормъ.

Отсюда можно сдѣлать такой выводъ: правило «цѣль оправдываетъ средства» не заключаетъ само по себѣ ничего безнравственнаго, и обвинять іезуитскую мораль въ безнравственности только за то, что она выставляетъ на своемъ знамени это правило, было бы неосновательно. Это не значить, конечно, что іезуитская мораль въ нравственномъ отношеніи вполне безупречна,—совсѣмъ нѣтъ. Она въ самомъ дѣлѣ глубоко безнравственна, но безнравственность ея вовсе не въ томъ, что она проповѣдуетъ это правило, въ чемъ-то другомъ. Высокая цѣль, т.-е. предписываемая нравственнымъ долгомъ, можетъ, дѣйствительно, оправдать совершеніе поступковъ, запрещаемыхъ нравственностью. Ибо то, что въ этомъ правилѣ называется разными словами *цѣль* и *средство*, есть одно и то же понятіе, обозначаемое выраженіемъ *нравственныя нормы*: та норма, которую мы въ нравственномъ конфликтѣ вынуждены нарушить, оказывается для насъ средствомъ, а та, ради исполненія которой происходитъ это нарушеніе, можетъ быть названа цѣлью. Только цѣль эта должна быть дѣйствительно высокая. Обвинители іезуитовъ большею частью судятъ о нихъ, (какъ это и слѣдуетъ), по ихъ дѣйствіямъ, но, стремясь придать своимъ обвиненіямъ принципиальный характеръ, они нападаютъ на ихъ сочиненія; а такъ какъ это, пожалуй, единственное или, по крайней мѣрѣ, главнѣйшее положеніе общаго характера, которое можно оттуда извлечь, то за него и стали упрекать іезуитовъ, объясняя всю ихъ дѣятельность, какъ примѣненіе этого правила. Но теорія и ея примѣненіе—двѣ вещи разныя. Практически іезуиты очень часто ставили себѣ безнравственныя цѣли или же такія, которыми, во всякомъ случаѣ, нельзя оправдать нарушеніе какой бы то ни было заповѣди, напр., матеріальное благосостояніе своего ордена, поднятіе его общественнаго значенія и т. п.

Въ сочиненіяхъ же своихъ они выставляютъ высокія цѣли, какovy: слава Божія, спасеніе рода человѣческаго, благосостояніе церкви; и всякій долженъ признать, что стремиться къ этимъ цѣлямъ есть дѣйствительно нравственная обязанность каждаго христіанина. Цѣли эти или тѣ нормы, которыми онѣ предписываются, имѣютъ такой общій характеръ, что при практическомъ ихъ осуществленіи онѣ поневолѣ будутъ сталкиваться съ другими нравственными нормами, и нарушеніе этихъ нормъ будетъ оправдываться высокой цѣлью. Въ этомъ отношеніи есть крупное различіе между іезуитизмомъ и родственнымъ ему ученіемъ макиавеллизма. Макиавеллизмъ допускаетъ совершеніе грубой безнравственности—убійство, коварство и т. п.—ради достиженія цѣлей вполнѣ эгоистическихъ, напр., для упроченія власти князя, похитившаго чужой престолъ; здѣсь нѣтъ столкновенія нравственныхъ нормъ, и потому цѣль не можетъ оправдать средства. Іезуитская же мораль (разумѣемъ здѣсь только ея теорію) разрѣшаетъ нарушеніе нравственныхъ обязанностей только ради высокіхъ цѣлей. Въ этомъ ея громадное преимущество, и подозрѣвать въ безнравственности другую нравственную теорію на томъ основаніи, что она принимаетъ такое правило, составляющее будто бы отличительную особенность іезуитской морали, было бы несправедливо. Чтобы быть послѣдовательнымъ, пришлось бы обвинять въ безнравственности и въ іезуитизмѣ весь человѣчскій родъ, потому что каждый изъ насъ чуть не всякій день, попадая въ нравственный конфликтъ, бываетъ принужденъ нарушать однѣ нравственныя заповѣди ради исполненія другихъ, т.-е. практически примѣняетъ то правило, что средства оправдываются цѣлью. По традиціи, которую давно пора оставить, это правило считается вѣнцомъ безнравственности, но никто изъ тѣхъ, кто держится такого мнѣнія, не въ состояніи былъ бы дать совѣтъ, какъ практически безъ него обойтись.

Гораздо важнѣе тѣ возраженія, которыя можно сдѣлать теоріи Вундта по существу. Прежде всего, нельзя согласиться съ тѣмъ, будто гуманныя цѣли имѣютъ въ нашемъ нравственномъ сознаніи всегда преимущество передъ социальными, а социальныя—передъ индивидуальными. Иногда это дѣйствительно бываетъ такъ. Напримѣръ, во время войны государство жертвуетъ жизнью отдѣльныхъ своихъ гражданъ для спасенія отечества. Но зато во многихъ другихъ случаяхъ мы

склонны придавать человѣческой личности абсолютную цѣнность и разсматривать ее, какъ самоцѣль, а не какъ средство для достиженія болѣе широкихъ цѣлей. Мы, конечно, осудили бы того ученаго, который для своего изобрѣтенія, общающаго, можетъ быть, облагодѣтельствовать все человѣчество, сталъ бы дѣлать опыты надъ живыми людьми. Какъ бы мы ему ни сочувствовали и какъ бы даже ни были увѣрены въ благопріятномъ результатѣ его изысканій, мы все-таки будемъ требовать, чтобы къ тѣлесному и душевному здоровью другихъ людей онъ относился съ безусловнымъ уваженіемъ. То же самое и въ отношеніи между социальными и гуманными цѣлями. Жертвовать интересами своего родного народа ради проблематическаго блага всего человѣчества свойственно только крайнимъ утопистамъ. Слѣдовательно, іерархія цѣлей не имѣетъ безусловнаго значенія, а примѣняется нами только при нѣкоторыхъ обстоятельствахъ.

Затѣмъ, ошибочно думать, что сталкиваться могутъ только нравственныя нормы различнаго порядка. Въ случаяхъ кражи для пропитанія голоднаго человѣка или убійства разбойника съ цѣлью спасенія его невинной жертвы мы имѣемъ, наоборотъ, столкновение нормъ одинаковаго значенія, а во второмъ случаѣ сталкиваются даже обязанности, вытекающія изъ одной и той же нормы. Чтобы разрѣшить такого рода столкновения, стороннику теоріи Вундта придется прибѣгать къ натяжкамъ. Можно, конечно, сказать, что уваженіе къ чужой собственности и защита гражданъ отъ разбойническихъ нападений суть общественныя обязанности, такъ какъ онѣ имѣютъ въ виду благо цѣлаго общегитія и являются условіями для правильной общественной жизни. Но и заботу о голодающихъ, равно какъ и уваженіе къ человѣческой жизни, можно тоже понять, какъ общественныя обязанности, ибо и онѣ тоже заключаютъ съ себѣ условія правильной общественной жизни; къ тому же выполненіе этихъ обязанностей, напр., призрѣніе нищихъ, очень часто берутъ на себя общественныя союзы. Коротко говоря, если не обращать вниманія на то, какою цѣлью человѣкъ на самомъ дѣлѣ ставитъ въ своей дѣятельности, и подъ цѣлью разумѣть нѣчто объективное, можно при желаніи для всякаго поступка отыскать социальную или гуманную цѣль, или иначе—каждую цѣль можно истолковать, смотря по надобности, какъ индивидуальную, социальную или же гуманную. Іерархическое дѣленіе нормъ на

разряды по значенію вытекающихъ изъ нихъ обязанностей не имѣтъ безусловной силы. Теоріи, которыя опираются на такое дѣленіе, могутъ служить только для оправданія совершившихся фактовъ, но онѣ безсильны объяснить, какимъ нравственнымъ нормамъ, въ случаѣ ихъ столкновенія, мы должны отдавать предпочтеніе передъ другими.

5.

При разсмотрѣніи теоріи Канта уже было замѣчено, что при всякомъ спорѣ о томъ, какъ разрѣшить какой-нибудь нравственный конфликтъ, мы затрудняемся дать какой бы то ни было отвѣтъ въ общей формѣ. Въ случаѣ столкновенія между двумя нормами мы знаемъ навѣрное, что можетъ быть только два отвѣта, и казалось бы, что, если насъ не удовлетворяетъ одинъ изъ нихъ, тогда долженъ удовлетворить другой. На дѣлѣ получается иное. Если спросить совѣстливаго человѣка, что лучше—самому ли убить или допустить, чтобъ совершилось убійство, измѣнить ли присягѣ или погубить вѣренное нашему попеченію беззащитное существо—мы, вѣрнѣе всего, не получимъ никакого отвѣта, а если онъ и будетъ данъ, онъ насъ не удовлетворитъ. И только тогда, когда мы откроемъ всѣ карты, когда расскажемъ, о комъ идетъ рѣчь, какъ онъ попалъ въ затруднительное положеніе, опишемъ подробно это положеніе, представимъ мысли и чувства, которыя переживаютъ дѣйствующія лица, выскажемъ свои предположенія о послѣдствіяхъ, какія могутъ произойти въ томъ и другомъ случаѣ,—словомъ, когда мы представимъ не отвлеченную схему конфликта, а самый конфликтъ со всѣми его жизненными, неповторяющимися особенностями, мы можемъ надѣяться получить дѣльный совѣтъ. Исполненіе этого совѣта, правда, не обезпечитъ насъ отъ упрековъ совѣсти, но все-таки дастъ намъ нѣкоторое удовлетвореніе.

Если это вѣрно подмѣчено, то отсюда уже виденъ ключъ къ разгадкѣ занимающаго насъ вопроса: существуетъ ли законъ, по которому разрѣшаются или должны разрѣшаться всѣ нравственные конфликты? Если наше нравственное сознаніе не можетъ удовлетвориться ни однимъ изъ предлагаемыхъ ему общихъ рѣшеній, то это означаетъ, что вопросъ въ своей общей формѣ неразрѣшимъ. А это значитъ, что никакого общаго закона, по которому могли бы разрѣшаться столкновенія нрав-

ственныхъ нормъ, не существуетъ. Необходимый признакъ всякаго закона есть всеобщность, т.-е. его приложимость ко всѣмъ тѣмъ случаямъ, гдѣ даны условія для его приложенія; поэтому если бы существовалъ такой законъ, онъ проявилъ бы себя, прежде всего, въ томъ, что одно изъ рѣшеній конфликта удовлетворяло бы насъ помимо индивидуальныхъ особенностей случая. Но этого какъ разъ и нѣтъ: конфликты, одинаковые по своей схемѣ, т.-е. представляющіе столкновеніе одинаковыхъ нравственныхъ нормъ, мы разрѣшаемъ не одинаково, смотря по обстоятельствамъ, которыми они сопровождаются. Если же не существуетъ никакого общаго закона для разрѣшенія нравственныхъ конфликтовъ, то ясно, что нельзя указать и средства, чтобы безошибочно разрѣшать всѣ встрѣчающіяся въ жизни столкновенія нравственныхъ нормъ. Каждый изъ насъ, переживая такое столкновеніе, принужденъ разрѣшать его *на свой страхъ*, не будучи вполнѣ увѣренъ, что онъ поступилъ правильно. Связанныя съ этимъ колебанія совѣсти, какъ при выборѣ поступка, такъ и особенно послѣ его совершенія, неизбежны, при чемъ такія колебанія способны переходить въ прямую увѣренность, что произошла ошибка, и что слѣдовало поступить какъ разъ обратно тому, что сдѣлано. Эта неудовлетворенность остается надолго, иной разъ—на всю жизнь, памятникомъ пережитого конфликта.

Доказательство того, что не существуетъ общаго закона для разрѣшенія нравственныхъ конфликтовъ, не слѣдуетъ, однако, принимать за доказательство его невозможности. Нельзя утверждать, что такой законъ, если-бъ онъ существовалъ, противорѣчилъ бы природѣ нашего нравственнаго сознанія и уничтожалъ бы нравственность. Между нравственностью и отсутствіемъ искомаго закона нельзя указать необходимую связь. Нельзя вывести отсутствіе этого закона и изъ понятія нравственнаго конфликта. Можно только утверждать, что такой законъ, который давалъ бы возможность безошибочно разрѣшать всѣ столкновенія нравственныхъ нормъ, существенно измѣнялъ бы природу нравственнаго конфликта. Въ самомъ дѣлѣ, вся трудность конфликта состоитъ въ томъ, что онъ есть столкновеніе двухъ одинаково безкорыстныхъ побужденій, и мы, будучи совершенно незаинтересованы ни въ одномъ изъ возможныхъ поступковъ, не знаемъ, которому изъ нихъ отдать предпочтеніе, чтобы до конца исполнить свой долгъ. Если бы къ исполненію которой-нибудь

изъ столкнувшихся нормъ присоединялась у насъ надежда на полученіе какой-нибудь выгоды, то разрѣшить столкновение было бы гораздо легче: кто склоненъ къ ригористическому взгляду на нравственность, тотъ предпочелъ бы тогда исполнить ту заповѣдь, съ которой не соединяется у него никакого интереса, чтобы быть вполнѣ увѣреннымъ, что онъ заботится именно объ исполненіи долга; а поклонникъ утилитаризма совершилъ бы, скорѣе всего, тотъ поступокъ, который кромѣ исполненія долга обѣщаетъ ему еще и нѣкоторую выгоду. Но именно это и оказалось бы въ томъ случаѣ, если бы намъ былъ извѣстенъ законъ, по которому должны разрѣшаться всѣ столкновения нравственныхъ нормъ. Если бы существовалъ такой законъ, т.-е. если бы мы навѣрное знали, какъ разрѣшать нравственные конфликты, то къ мотивамъ исполненія нравственныхъ заповѣдей стали бы непремѣнно примѣшиваться различныя своекорыстныя побужденія, вродѣ ожиданія удовольствія отъ исполненія долга, а для вѣрующаго человѣка—надежда на вѣчное блаженство. Тогда не было бы уже и столкновения нравственныхъ нормъ въ его чистомъ видѣ, такъ какъ на одной сторонѣ былъ бы чистый долгъ, а на другой—требованіе благоразумія. Пусть соединялось бы съ благоразуміемъ и нѣкоторое уваженіе къ закону, все-таки исполненіе его представляло бы уже меньшую нравственную цѣнность. Душевное спокойствіе, которое слѣдовало бы за этимъ исполненіемъ, не было бы спокойствіемъ человѣка, исполнившаго свой долгъ, а свидѣтельствовало бы только о томъ, что достигнута желанная цѣль или обезпечено ея достиженіе, и притомъ безъ большого ущерба для нравственности. Нравственный конфликтъ, который теперь требуетъ высокаго душевнаго напряженія и разрѣшеніе котораго представляется высшимъ проявленіемъ нравственнаго сознанія, немногимъ бы уже отличался отъ обыкновеннаго житейскаго испытанія, гдѣ человѣку, ради исполненія долга, приходится бороться съ эгоистическими стремленіями.

Повидимому, такъ смотритъ на дѣло и христіанская мораль. Окончательный отвѣтъ на наши нравственныя недоумѣнія и окончательную оцѣнку нашихъ поступковъ христіанство обѣщаетъ намъ только тамъ, гдѣ намъ откроется настоящая правда, всѣ тайники нашей собственной и чужой душевной жизни; а здѣсь мы принуждены оставаться въ неизвѣстности, только смутно, какъ зеркаломъ въ гаданьи, предчувствуя нравственную

правду. Поэтому христіанство и не даетъ никакого руководства для разрѣшенія нашихъ недоумѣнныхъ вопросовъ, когда сталкивается одна нравственная заповѣдь съ другой. Правда, въ св. Писаніи можно встрѣтить отдѣльныя мѣста, которыя, повидимому, заключаютъ въ себѣ такое руководство. Напр.: «Кто любитъ отца или мать болѣе, нежели Меня, недостойнъ Меня» (Матѣ. X, 37); «должно повиноваться больше Богу, нежели чело­вѣкамъ» (Дѣян. V, 29). Этими словами высказывается какъ-будто та мысль, что заповѣди, устанавливающія наши обязанности къ людямъ, должны отступать передъ заповѣдями, предметомъ которыхъ является Богъ. Но отсюда далеко еще не ясно, какія именно дѣйствія разумѣются, какъ выражающія любовь къ Богу, и остается еще очень большой просторъ для совѣсти—тѣмъ болѣе, что любовь къ Богу и повиновеніе Ему состоятъ, прежде всего, въ томъ, чтобы исполнять данныя Имъ заповѣди. Поэтому въ нравственныхъ вопросахъ единственнымъ критеріемъ правды является согласіе съ самимъ собой, непротиворѣчіе своему міросозерцанію, или, какъ гораздо лучше говоритъ апостоль Павелъ, «блаженъ, кто не осуждаетъ себя въ томъ, что избираетъ» (Римл. 14, 22). Основу христіанской нравственности составляетъ вѣра—не только въ объективномъ, но и въ субъективномъ смыслѣ: «Ты имѣешь вѣру? имѣй ее самъ въ себѣ, предъ Богомъ» (тамъ же)—т. е. въ сомнительныхъ случаяхъ избирай тотъ путь, въ правильности котораго ты увѣренъ. Никакого другого руководства, въ частности—никакой лѣстницы заповѣдей христіанство не даетъ.

Такъ смотрѣли на дѣло и отцы церкви. Напримѣръ, Василій Великій обсуждаетъ, въ ученіи о подвижничествѣ, такой вопросъ: если во время поста передъ нами открывается необходимость дѣятельности, слѣдуетъ ли отказаться отъ дѣла ради поста или отвергнуть постъ ради дѣла? И отвѣчаетъ: когда нужно исполнить заповѣдь Божию постомъ, будемъ поститься; когда же нужно исполнить ее дѣломъ, отложимъ постъ. Иначе говоря, Василій Великій не даетъ никакого общаго отвѣта и предоставляетъ каждому рѣшать вопросъ самостоятельно, по собственному разсужденію и на свой страхъ, примѣнительно къ особенностямъ cadaго случая ¹⁾).

¹⁾ О подвижничествѣ. Правила кратко изложенныя, вопр. 139. Творенія ч. V (изд. 4, стр. 237).

Вопросы философіи, кн. 123.

Совершенно иной характеръ имѣетъ мораль іезуитская, безнравственность которой вполне объясняется съ указанной точки зрѣнія. Безнравственность іезуитовъ вовсе нельзя видѣть въ правилѣ «цѣль оправдываетъ средства». Само по себѣ это правило—пустое, не имѣющее никакого содержанія. Оно говоритъ только о томъ, что ради однѣхъ нравственныхъ заповѣдей можно нарушать другія. Но это всякій знаетъ и самъ. Содержаніе оно можетъ получить только тогда, когда будетъ точно опредѣлено, какія заповѣди, при столкновеніи ихъ, слѣдуетъ принимать за цѣли, ради которыхъ можно нарушать другія, и какія—въ этомъ случаѣ указываютъ намъ только средства. Іезуитская теорія такъ и дѣлаетъ. Она точно указываетъ, когда человѣкъ совершаетъ грѣхъ непростительный, и когда—грѣхъ простительный, т.-е. преслѣдованіе какихъ цѣлей освобождаетъ отъ отвѣтственности за грѣхи и преступленія. Она, слѣдовательно, не только принимаетъ, что цѣль оправдываетъ средства, но и рѣшаетъ за насъ, *какія* цѣли оправдываютъ какія средства. Такими цѣлями являются, напримѣръ, спасеніе рода человѣческаго, благосостояніе католической церкви и т. п. Кто работаетъ для этихъ цѣлей, тотъ можетъ быть увѣренъ, что ему все позволено. Но іезуиты на этомъ не останавливаются. Они стремятся дать точную формулу на каждый случай столкновенія нравственныхъ заповѣдей, хотя бы предусмотрѣть всѣ подробности и случайности—словомъ, даютъ не теорію, а казуистику морали. Въ этомъ вся суть ихъ безнравственности. Всякій долженъ говорить правду; но кто опорочиваетъ монашескій орденъ, рассказывая о безнравственной жизни монаховъ, тотъ совершаетъ смертный грѣхъ. Свидѣтель обязанъ показывать по совѣсти; но онъ грѣшитъ, если открываетъ правду, которую долженъ бы былъ скрыть. Пропустить обѣдню въ праздничный день есть смертный грѣхъ; но необходимыя занятія домашнимъ хозяйствомъ извиняютъ его. Нужно слѣдовать внушеніямъ совѣсти; но если совѣсть заблуждается, нужно все-таки ей подчиняться. Лгать—грѣхъ; но кто лжетъ, чтобъ избавить ближняго отъ опасности, тотъ дѣлаетъ доброе дѣло ¹⁾. Вѣрующему человѣку не о чемъ думать. Когда случится ему переживать нравственный конфликтъ, ему не нужно совѣ-

¹⁾ Н. Busenbaum, Medulla theologiae moralis. Ссылки на него у Ю. Самарина, Іезуиты и ихъ отношеніе къ Россіи. Соч. т. VI стр.: 32, 40, 41, 104, 105, 136 и др.

товаться съ совѣстью, обдумывать обстоятельства дѣла, испытывать себя, рѣшать и перерѣшать—за него уже давно рѣшены всѣ вопросы и придуманы точныя формулы на всѣ случаи. Ему нужно только заглянуть въ іезуитскій учебникъ морали, который есть настоящая энциклопедія или справочная книга: тамъ найдетъ онъ готовый отвѣтъ на всѣ свои недоумѣнные вопросы. Точная формула замѣняетъ у іезуитовъ сложную работу мысли и чувства. Ея задача—предупредить и уничтожить въ корнѣ всякія тревоги совѣсти ¹⁾.

Отсюда можно сдѣлать выводъ немаловажный для практической педагогіи. Съ нравственными конфликтами человѣкъ встрѣчается уже въ періодъ своего воспитанія. Различнаго рода чтеніе, школьная, а также своя личная жизнь и наблюденія надъ общественными отношеніями взрослыхъ людей могутъ представить самыя разнообразныя случаи столкновенія нравственныхъ нормъ. При чуткости дѣтской души эти случаи должны останавливать на себѣ особенное вниманіе воспитываемаго. Естественно ожидать, что за разрѣшеніемъ своихъ недоумѣній онъ обратится, прежде всего, къ педагогу, а если это—случай изъ его собственной жизни, то у него же онъ будетъ просить и совѣта. Педагогъ долженъ всячески воздерживаться отъ общихъ разсужденій и отъ общихъ совѣтовъ на эту тему. Онъ не долженъ говорить воспитываемому о томъ, какъ такіе-то случаи вообще слѣдуетъ разрѣшать, не долженъ давать общихъ формулъ, не долженъ приводить и примѣровъ въ подтвержденіе своихъ разсужденій, ибо всякіе примѣры или подтверждаютъ общую мысль или являются матеріаломъ для обобщеній. Во-первыхъ, это небезопасно: если педагогъ высказалъ какую-нибудь общую мысль о способѣ разрѣшенія конфликта, напр., что не слѣдуетъ лгать даже для спасенія ближняго, или наоборотъ, то воспитываемые легко могутъ представить ему примѣры—дѣйствительные или выдуманные,—которые этому противорѣчатъ, и если онъ захочетъ быть искреннимъ, онъ принужденъ будетъ признаться, что его формула допускаетъ исключенія. А затѣмъ, всякая попытка дать общую формулу будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ

¹⁾ Разумѣется, безнравственность іезуитской морали состоитъ не въ одной только казуистикѣ. Къ ней относятся еще *reservatio mentalis*, *ambiguitas*, ученіе о правдоподобіи и др.; но это выходитъ за предѣлы нашей темы.

попыткой ввести въ процессъ воспитанія начала іезуитской педагогики, которая есть родная сестра іезуитской морали. А чтобъ этого не случилось, педагогу слѣдуетъ, вмѣсто сообщенія готовыхъ формулъ, изслѣдовать вмѣстѣ съ воспитываемыми каждый отдѣльный случай столкновения нравственныхъ нормъ и заставлять ихъ самихъ обсуждать всѣ его стороны и подробности: намѣренія дѣйствующихъ лицъ (особенно, чистоту намѣреній), ихъ характеръ, нравственныя послѣдствія того и другого рѣшенія и т. д. Результатомъ *такого* совмѣстнаго обсуждения долженъ получиться отвѣтъ на частный вопросъ: какъ слѣдуетъ поступить въ данномъ случаѣ? Производя такую работу вмѣстѣ съ воспитываемыми, педагогъ будетъ пробуждать и развивать ихъ нравственное сознаніе, будетъ прояснять ихъ совѣсть и будетъ содѣйствовать образованію у нихъ привычки къ самостоятельному разрѣшенію нравственныхъ конфликтовъ.

В. Вальденбергъ.

Религія монизма.

(Arthur Drews. Die Religion als Selbst-Bewusstsein Gottes).

Книга Дреуса по философіи религіи принадлежитъ къ самымъ значительнымъ и волнующимъ явленіямъ въ нѣмецкой философской жизни послѣдняго времени. Дреусъ возстаетъ противъ александризма и эпигонства современной академической философіи своей родины и зоветъ къ исполненію завѣтовъ и традицій великихъ германскихъ мистиковъ и философовъ. Также возстаетъ онъ противъ вырождающагося протестантизма, противъ религіи Иисуса, окончательно утратившей религію Христа. Для Дреуса философія есть жизненное дѣло самосознанія германскаго духа, какъ то было для Фихте, Шеллинга и Гегеля. Въ немъ есть религіозный темпераментъ. Въ немъ также отражается своеобразіе германскаго духа, какъ въ славянофилахъ отражалось своеобразіе духа русскаго. вмѣстѣ въ Чемберленомъ стремится нынѣ Дреусъ къ осознанію германскаго духа и къ осмысливанію германской культуры, какъ чисто арійской, не приѣмлющей никакой семитической прививки. Онъ проповѣдуетъ германскую религію, видитъ глубокія основы этой религіи какъ въ мистикѣ Экхарта, такъ и въ философіи Гегеля, въ искусствѣ Р. Вагнера и философіи безсознательнаго Гартмана, изъ которой непосредственно исходитъ въ своихъ построеніяхъ. И такъ характерно для германизма, что расовое и религіозное самосознаніе въ немъ совершается черезъ философію. Только въ германскомъ духѣ могутъ зародиться попытки создать религію филисофскимъ путемъ. Въ этомъ направленіи единственнымъ въ своемъ родѣ памятникомъ германскаго духа остаются философія

религія Гегеля, его религія мысли¹⁾. И Дреусъ хочетъ создать не только философію религіи, но и религію создать философскимъ, кабинетнымъ, гелертерскимъ путемъ. Это должна быть чистая и новая религія духа, религія монизма, религія освобожденная отъ всякаго эвдемонизма, отъ всякой корысти человѣческаго я, отъ самого человѣка, отъ всего пластическаго и конкретнаго, отъ всякой миѳологіи, отъ множественности бытія. Но кабинетнымъ путемъ можетъ быть добыта глубокомысленная философія, религія же получится очень бѣдная, чахлая, оскопленная, отвлеченная религія *geleitet'a*. И то, что есть религіозно значительнаго въ книгѣ Дреуса, имѣетъ своимъ источникомъ и своей пищей подлинную религіозную жизнь міра и подлинныя религіозныя миѳы, какъ бы онъ ни отрекался отъ этихъ корней. Въ основѣ философіи религіи Дреуса лежитъ глубокій и прекрасный миѳъ. Кабинетно-лабораторное очищеніе религіи не убило миѳа и въ концѣ своего пути Дреусъ пришелъ къ философскому прославленію миѳа. Въ подпочвѣ философіи безсознательнаго открывается миѳологія. И религія монизма, основанная на философіи безсознательнаго, не свободна отъ миѳа, не очищена отъ противорѣчій, она—миѳологична, а не философична, какъ и всякая религія. Дреусъ хотѣлъ черезъ философію сдѣлать религію рационально чистой, рационально приемлею и не противорѣчивой, но религіозное безуміе вошло въ его философію религіи и нарушило монистическую гармонию. Въ своемъ жизненномъ порывѣ утвердить и укрѣпить германскій мессіанизмъ онъ не провелъ рѣзкой и методической границы, отдѣляющей философію отъ религіи,—философія у него переходитъ въ религію и религія въ философію. Онъ не можетъ уже вмѣстѣ съ Гегелемъ вѣрить въ тождество философіи и религіи²⁾. Германскій мессіанизмъ есть внутреннее противорѣчіе у Дреу-

1) Hegels „Religionsphilosophie“ вышла въ изданіи Diederichs'a подъ редакціей, съ предисловіемъ и примѣчаніями Дреуса.

2) Гегель говоритъ: „So fällt Religion und Philosophie in eins zusammen. Die Philosophie ist in der That selbst Gottesdienst, ist Religion... Die Philosophie ist also identisch mit der Religion. „Religionsphilosophie“ стр. 7. Теперь не можетъ уже быть той вѣры въ абсолютную бытіиственность мысли, которая сказала въ словахъ Гегеля: Das Wissen von Gott will also nichts sagen als, ich *denke* Gott. Das weitere ist nun hinzuzusetzen: dieser Inhalt des Denkens, dies Produkt *ist*, ist ein Seiendes. Gott ist nicht nur gedacht, sondern er ist... стр. 69.

са, такъ какъ религія монизма—религія безобразной духовности, очищенная отъ всего историческаго, не допускаетъ мессіанскаго національнаго сознанія и не смѣетъ почитать Германію носительницей религіи избавленія отъ горя бытія. Такъ и въ германскую религію проникаетъ ненавистный Древшу семитическій духъ.

Богъ—безсознательнъ, Богъ—безумецъ, породившій горе бытія, страданіе міра въ темномъ порывѣ безсознательной воли къ самоограниченію. Міръ и человѣкъ—самоограниченіе Бога. И вотъ отъ самоограниченія Бога, которое являетъ человѣка, зарождается сознаніе, совершается самосознаніе Бога. Безсознательный безумецъ сознаетъ себя и этимъ открывається возможность освобожденія, освобожденія отъ горя бытія, отъ страданій міра¹⁾. Такъ самъ Богъ освобождается отъ своей безсознательной темной воли. Религія и есть самосознаніе Бога. Это выраженіе Гегеля²⁾, которое принимаетъ Древшъ. Религія есть освобожденіе Бога отъ порождающей страданія безсознательности черезъ самосознаніе Бога въ человѣкѣ. Этотъ темный порывъ безсознательнаго Бога къ горестному и страдающему бытію роднитъ Гартмана и Древшу съ старыми германскими мистиками. Тутъ чувствуется *Ungrund*, бездна Я. Беме, темная природа въ Богѣ. А съ экхартовскимъ *Gottheit*, которое глубже *Gott*, Древшъ прямо себя связываетъ. Въ этомъ ученіи объ избавленіи черезъ самосознаніе Бога въ человѣкѣ³⁾ есть большая глубина, красота и какая-то несомнѣнная, хотя и неполная, правда. Но это—не философія. Это—миеологія. Я вижу основное противорѣчье всего религіозно-философскаго настроенія Древшу въ томъ, что онъ начинаетъ съ философіи религіи, которая должна освободить религію отъ всякой миѣичности и поднять ее до чистой духовности, а приходитъ къ самому настоящему миѣу, почерпнутому изъ религій, не очищенныхъ философіей. Древшъ допускаетъ трагедію Абсолютнаго, его страданіе и избавленіе, т. е. процессъ въ Абсолютномъ. Но это уже миѣическое религіозное

¹⁾ См. послѣднюю главу книги Древшу „*Die Wetterlösung als Gotteserlösung*“.

²⁾ См. *Gegels „Religionsphilosophie“*, стр. 121.

³⁾ Гегель тоже училъ, что въ человѣкѣ совершается самосознаніе Міроваго Духа.

сознаніе, которое выходитъ за предѣлы философской религіи чистаго монизма. Философскія предпосылки Дрекса не даютъ ему права приписывать Богу и слѣдную волю, порождающую бѣдствія бытія. Онъ совсѣмъ не можетъ принимать страдающаго Бога и избавленіе міра черезъ его самосознаніе въ человѣкѣ. Ибо такъ вновь переносится на Абсолютное все то, отъ чего Дрексъ хотѣлъ освободить Абсолютное своей философіей, такъ поновому торжествуетъ антропоморфизмъ. Трагедія Абсолютнаго слишкомъ уподобляется трагедіи человѣка. Такъ было во всѣхъ религіяхъ и быть иначе не можетъ. Религія всегда—антропологична и антропоморфична. Предпосылкой всякой религіи является подобіе человѣка Богу. И Дрексъ приходитъ къ вѣчной правдѣ религіознаго сознанія. Но съ чего началъ Дрексъ?

Дрексъ началъ философскую борьбу противъ антропологизма и антропоморфизма религіознаго сознанія. Онъ хотѣлъ освободить религіозное сознаніе отъ всякаго эвдемонизма, отъ человѣческихъ упованій на блаженство и на мессіанскій пиръ. Онъ исходитъ изъ радикальнаго отверженія всякаго дуализма и всякаго трансцендентизма, радикальнаго утвержденія монизма и имманентизма. Для него дуалистическое и трансцендентное богосознаніе вырастаетъ на почвѣ ненавистнаго ему семитическаго духа. Всѣ ученія объ отношеніи Бога и міра онъ классифицируетъ на два типа—на ученіе объ отношеніи причинномъ и объ отношеніи тождества. Причинное пониманіе отношеній Бога и міра порождаетъ дуализмъ и трансцендентизмъ. Пониманіе въ духѣ тождества порождаетъ монизмъ и имманентизмъ. Первый типъ религіознаго сознанія—семитическій. Второй типъ религіознаго сознанія—арійскій. Богъ и міръ тождественны. Богъ—не создатель міра, не причина міра. Міръ есть явленіе Бога. Богъ не трансцендентенъ человѣку, а совершенно имманентенъ. Богъ есть собственная глубина человѣка. Тутъ Дрексъ дѣлаетъ тонкое различіе между Ich и Selbst человѣка. Ich человѣка не есть Богъ. Такое пониманіе вело бы къ атеизму. Только Selbst человѣка есть Богъ. Selbst—моя метафизическая глубина; Ich—периферическое явленіе, связанное съ матеріей. На этой почвѣ Дрексъ вслѣдъ за Гартманомъ приходитъ къ конкретному монизму, который онъ отличаетъ отъ монизма абстрактнаго. Абстрактный монизмъ непосредственно отождествляетъ Бога съ міромъ и человѣкомъ. Конкретный монизмъ дѣлаетъ это посредственно.

Такъ спасаетъ конкретный монизмъ нѣкоторую самостоятельность міра и человѣка, какъ проявленія Бога, и нѣкоторую самостоятельность Бога, какъ глубины превышающей міръ и человѣка и посредственно въ нихъ проявляющейся. Богосознаніе Дрекса не есть чистый пантеизмъ. Это скорѣе *пантеизмъ*, терминъ, который Дрексъ употребляетъ вслѣдъ за Краузе. Все въ Богѣ, но Богъ не есть непосредственно все. Богъ превышаетъ міръ. Богосознаніе, для котораго Богъ не превышаетъ міра, по наклонной плоскости падаетъ до атеизма. Богосознаніе Дрекса не есть мірообожествленіе, онъ безконечно далекъ отъ натуралистическаго пантеизма. Дрексъ—пессимистъ и съ пессимизмомъ связываетъ всякую религію. Сущность религіи онъ видитъ въ избавленіи отъ міра. Избавленіе отъ міра—цѣль религіозной жизни. Монизмъ и имманентизмъ Дрекса—тонкій и сложный, въ немъ вмѣщаются истина не только религіи Индіи, но и христіанской религіи. Отрицательная философская работа Дрекса приводитъ его къ тому очищенному богосознанію, для котораго Богъ не есть личность, не имѣетъ сознанія, не имѣетъ чувствъ; къ Богу не примѣнимы никакія позитивныя категоріи. Дрексъ полагаетъ, что только безсознательный Богъ освобождаетъ отъ всякаго антропологизма и эвдемонизма. Тутъ Дрексъ идетъ по слѣдамъ негативной теологіи и мистики Экхарта. Въ свою монистическую религію, которую Дрексъ все больше утончаетъ и усложняетъ, онъ незамѣтно, контрабанднымъ путемъ проводитъ многое отъ того самаго христіанства, противъ котораго такъ борется. Всякое трансцендентно-дуалистическое богосознаніе и богоученіе Дрексъ считаетъ рабымъ, не подлинно религіознымъ. И нужно признать, что въ имманентизмѣ Дрекса есть несомнѣнная религіозная правда, правда освобождающая, но не имъ открытая, а заключенная уже въ христіанствѣ и христіанской мистикѣ. Важно подчеркнуть, что имманентизмъ не есть непременно монизмъ. Самое большое затрудненіе для религіи монизма возникаетъ съ постановкой проблемы о человѣкѣ.

Въ центрѣ христіанства стоитъ проблема человѣка. Христіанство и есть откровеніе о человѣкѣ, о человѣческомъ я черезъ воплощеніе Бога въ человѣкѣ. Въ христіанствѣ человѣку принадлежитъ совершенно исключительное мѣсто. Религія Богочеловѣка утверждаетъ небывалую самостоятельность человѣка и роль его во вселенной,—для нея человѣкъ не есть лишь явленіе,

исчезающее въ божественномъ единствѣ, человѣкъ существень, человѣкъ имѣеть непреходящій ликъ въ божественной дѣйствительности. Но Древьс—врагъ христіанства. Религія монизма—одно изъ самыхъ сильныхъ сознательно антихристіанскихъ теченій нашего времени. Для Древьса, какъ нѣкогда для эллиновъ, христіанство есть безуміе. Его чисто арійскій духъ не принимаетъ христіанскаго безумія, христіанской антиномичности. Безуміе и антиномичность религіознаго сознанія есть семитическая привка къ арійской крови и духу, ея осоленіе. Въ чисто арійскомъ духѣ, не приѣмлющемъ безумія антиномичности, есть прѣснаость. Прѣсна, несолена и религія монизма. Для монистической религіи Древьса непостижимо и почти ненавистно антиномическое соединеніе въ христіанствѣ метафизическаго и историческаго, божественнаго и человѣческаго, монистическаго и дуалистическаго, трансцендентнаго и имманентнаго, безконечнаго и конечнаго. Совершенно объективно, научно нужно признать, что сущность христіанства есть безумная антиномія, соединеніе несоединимаго для разума міра сего, сочетаніе противоположностей, взаимоисключающихся по закону тождества. Рациональная критика христіанскихъ догматовъ и христіанскаго сознанія у Древьса можетъ показаться совершенно безукоризненной и рационально неопровержимой, хотя она мало оригинальна и интересна. Противопоставить Древьсу можно лишь сознательное принятіе антиномичности, т.-е. безумія передъ разумомъ вѣка сего. Поистинѣ все антиномично въ христіанствѣ, невмѣстимо въ рациональное. Мессіанское сознаніе, зародившееся въ духѣ семитическомъ и чуждое духу арійскому, все вѣдь въ антиномическомъ, поистинѣ безумномъ соединеніи метафизическаго съ историческимъ¹⁾). Отвлеченно арійское противленіе Древьса этому антиномическому соединенію есть уже отверженіе христіанства, его центральной тайны, тайны явленія безконечнаго въ конечномъ, рожденія Бога въ ясляхъ, его воплощенія на маломъ пространствѣ этого міра. Когда Древьс идетъ по линіи метафизической, онъ никогда не доходит и не хочетъ дойти до историческаго, а когда идетъ по линіи исторической, онъ никогда не дойдетъ и не хочетъ дойти до метафизическаго. Соединеніе

¹⁾ См. Чемберленъ. „Арійское міросозерцаніе.“ Изд. „Мусагетъ“. И по Чемберлену, арійскій духъ противится соединенію метафизическаго съ историческимъ, историзму семитической религіозности.

безконечнаго съ конечнымъ невозможно. Монизмъ утверждаетъ безысходный дуализмъ. Монизмъ достигается окончательнымъ разрывомъ, бѣгствомъ отъ всего антиномическаго. Древсъ хотеть чистаго монизма безъ всякаго дуализма, чистаго имманентизма безъ всякаго трансцендентизма, чистаго спиритуализма безъ всякой воплощенности. Философія безсознательнаго Гартмана есть путь къ достиженію такого очищеннаго и безпротиворѣчиваго сознанія. Если метафизически чистый монизмъ можетъ быть обрѣтенъ черезъ метафизическое погруженіе въ глубинѣ собственнаго духа, то исторически онъ можетъ быть узнанъ въ религіозномъ сознаніи Индіи. Тамъ монизмъ былъ первоначальнымъ, элементарнымъ откровеніемъ Божества или божественности до всякой дифференціаціи, до раскрытія ликовъ, до космогоническаго и антропогоническаго процесса. Древсовская религія монизма и есть религія Индіи, прошедшая черезъ германское философское сознаніе. Въ ней есть подлинная истина, есть свое богоощущеніе, но неполное, элементарное, кастрированное. Это шагъ назадъ по сравненію съ Я. Беме, у котораго была вся конкретность космоса и человѣка. Древсъ отвергаетъ антиномичность религіознаго сознанія и не пріемлетъ истины о раскрытіи божественнаго разума въ антиноміи, но антиномичность подстерегаетъ его съ другого конца. Онъ запутывается въ непреодолимыхъ противорѣчіяхъ и это мечь за отказъ жертвенно принять антиномичность. Древсъ принужденъ и отрицать міровой процессъ и признавать его, какъ путь избавленія, и отрицать человѣка и признавать его, какъ путь освобожденія Бога, и отрицать всякій дуализмъ и признавать его, какъ абсолютный разрывъ духа и міра, и отрицать всякій эвдемонизмъ и признавать его въ качествѣ пессимиста, жаждущаго избавленія. Миѣ о трагедіи Абсолютнаго, о безсознательномъ порожденіи горя бытія и объ избавленіи отъ него черезъ самосознаніе въ человѣкѣ, по новому вводитъ ту антиномичность, которую не хотѣлъ принять Древсъ въ христіанствѣ. Онъ контрабандно вводитъ въ свою религію съ другого входа осколки христіанства, религіи искупленія. Философія религіи Дрекса какъ будто-бы чиста и свободна отъ всякой антиномичности, отъ всякой миѣичности, но религія Дрекса, или осколки религіи въ немъ, принуждена принять и антиномичность и миѣичность, но не сознательно. Въ религіозномъ сознаніи Дрекса религія Индіи проходитъ черезъ христіанство,

какъ въ его философіи религіи она проходитъ черезъ германскую философію. Историческаго, конкретнаго христіанства нѣтъ у Дрекса, но есть ключья метафизическаго, духовнаго христіанства. И его религія есть религія избавленія, искупленія. Но всякая религія избавленія, искупленія стоитъ подъ знакомъ Христа. Дрексъ не хочетъ знать конкретнаго Христа, Богочеловѣка, но метафизическаго Христа онъ принимаетъ. Религіозныхъ антиномій онъ не принимаетъ, но философскихъ противорѣчій онъ полонъ.

Для религіи монизма остается непостижимымъ, какъ изъ тождества Бога и міра, Бога и человѣка происходитъ дуализмъ двухъ міровъ,—природы и духа, историческаго и метафизическаго, т. е. въ концѣ концовъ дуализмъ міра и Бога. Для нежелающаго знать антиномій монизма Дрекса неизяснимо, откуда берется плѣнь міра. Для чистаго монизма непонятенъ выходъ изъ Божественнаго единства, непонятно и недопустимо измѣненіе, процессъ въ Абсолютномъ. Болѣе послѣдователенъ натуралистическій пантеизмъ, откровенное міробожество въ духѣ Геккеля, котораго Дрексъ не можетъ философски не презирать ¹⁾. Для Дрекса, какъ для пессимиста, жаждущаго избавленія, міръ не есть Богъ, міръ есть плѣнь, міръ есть горе и страданіе, необходимость и рабство. Миѣ о мірѣ, какъ о страдающемъ Богѣ, черезъ сознаніе освобождающемся отъ бытія, порожденнаго безсознательностью, не вытекаетъ изъ предпосылокъ чистой философіи и религіи монизма. И Дрексъ, въ сущности, принужденъ признать, что Богъ превышаетъ міръ, что Богъ и міръ не тождественны. Онъ не удерживается на точкѣ зрѣнія чистаго пантеизма и монизма, онъ контрабандно проводитъ въ свое сознаніе элементы дуализма и даже теизма. Въ философіи безсознательнаго есть безсознательныя философскія противорѣчія. Противорѣчиво то, что духовная, божественная жизнь, освобожденіе отъ міра, отъ природы и отъ необходимости происходитъ по законамъ природы, по обычнымъ законамъ природы, по обычнымъ законамъ душевной жизни. Въ этомъ монистическомъ кругѣ нѣтъ прорыва, выхода, нѣтъ трансцензуса. Дрексъ хочетъ освобожденія, но не знаетъ свободы,—

¹⁾ Странно, что такіе противоположные полюсы, какъ Дрексъ и Геккель, участвуютъ въ «*Monisten Band*». Объединяетъ ихъ вражда къ дуализму и христіанству, но положительно общаго у нихъ нѣтъ ничего.

освобожденіе для него совершается въ необходимости и по необходимости. Это противорѣчіе идетъ еще глубже. Какъ для старыхъ германскихъ мистиковъ, и для Дрекса Богъ не есть Абсолютное. Абсолютное должно быть освобождено отъ Бога, какъ и отъ человѣка. У Экхарта вмѣстѣ съ человѣкомъ исчезаетъ и Богъ. Gottheit, неизреченное ничто, глубже, чѣмъ Gott ¹⁾. Это освобожденіе отъ Бога и человѣка у Дрекса совершается черезъ человѣка, черезъ самосознаніе Бога въ человѣкѣ. Высшее освобождается и избавляется черезъ низшее. Богъ освобождается черезъ ту самую природу, въ избавленіи отъ которой весь смыслъ религіи и религіозной жизни. Міръ есть горе и страданіе, рабство и необходимость, какъ бы паденіе Бога, но Богъ освобождается отъ безсознательности, приходитъ къ сознанію лишь черезъ это паденіе, черезъ рабство и необходимость, черезъ горе и страданіе бытія. Правда, самосознаніе и освобожденіе Бога черезъ человѣка есть жизнь самого Бога, одно изъ дѣйствій имманентной трагедіи Абсолютнаго, но смыслъ это имѣетъ лишь при томъ условіи, что человѣкъ есть положительное откровеніе Бога, творческое развитіе въ божественной природѣ, а не отпаденіе и зло. Пессимистическая философія безсознательнаго приходитъ къ оправданію міра и человѣка и почти ничѣмъ уже не отличается отъ оптимизма, отъ оптимистическаго ученія о смыслѣ мірового процесса. У Гартмана пессимизмъ незамѣтно перерождается въ оптимизмъ и принимаетъ міръ и міровое развитіе. Это сближаетъ его съ Гегелемъ. Такъ падаетъ обратный свѣтъ на безсознательнаго Бога и кромѣ темной природы въ Немъ раскрывается природа свѣтлая, Его Логось. Въ человѣка нисходитъ божественный Логось. Дрексъ религіозно оправдываетъ міровой процессъ, какъ самосознаніе и освобожденіе Бога черезъ страдальческое ниспаденіе. Но это уже на одинъ волосокъ отличается отъ того сознанія, для котораго міровой процессъ есть процессъ развитія въ Богѣ, для котораго процессъ теогоническій и антропогоническій есть творческая прибыль въ Богѣ. Такъ было и у Беме. Но исходныя положенія монизма были таковы, что они совершенно не допускали никакого творческаго развитія. Дальше Дрексъ такъ усложняетъ и утончаетъ

¹⁾ См. Мейстеръ Экхартъ. «Духовныя проповѣди и разсужденія», изд. «Мусагетъ», стр. 168.

свой монизмъ, что даже допускаетъ начало и конецъ міра,— идея совершенно несомѣстима съ чистымъ мірообожествленіемъ, Пессимизмъ, изъ котораго Древсъ исходитъ, и религія искупленія и избавленія, къ которой онъ приходитъ, внутренно не позволяютъ ему такъ презирать христіанство, какъ религію блаженства, религію эвдемонистическую и корыстную. Если нѣтъ религіознаго блаженства, то не имѣетъ смысла и страданіе. И въ этомъ религія монизма раздирается противорѣчіемъ. Религія монизма безсознательно обкрадываетъ христіанство и религіозно имъ питается, сознательно же ведетъ съ христіанствомъ борьбу и рационально его отвергаетъ. Религія монизма сама по себѣ ужасно бѣдна и скудна, почти безсодержательна. Практическая убогость древсовской религіи совершенно очевидна. Содержаніе и богатство эта религія беретъ у отвергнутаго христіанства. Монизмъ—не творческая философія и религія, совершенно неприбыльная и уныло-ненужная. И все творческое черпаетъ монизмъ изъ метафизики и мистики христіанства. Цвѣтущее древо жизни есть лишь въ художественно переживаемомъ пантеистическомъ монизмѣ. У Геге, у Карлейля, у Розанова остается трепеть всего индивидуальнаго, конкретнаго, всей множественности міровой жизни. Въ отвлеченно-философскомъ монизмѣ Гартмана и Древса умираетъ все индивидуальное, вся живая множественность міра и остается сѣрая теорія, система. Чистый монизмъ есть утеря всѣхъ граней и различій, стираніе всѣхъ ликовъ. Все есть все,—вотъ въ какую безсодержательную тавтологію упирается чистый монизмъ. Но если все есть все—тождественно, то это почти ничѣмъ не отличается отъ того, что ничего нѣтъ, ничто не нужно и невозможно. Только индивидуальное убѣждаетъ въ реальности сущаго, только грани и различія, только ликъ, я приводитъ къ обрѣтенію реальностей. Такъ подходимъ мы къ проблемѣ я, личности человѣка, къ персонализму. Антиномія монизма и индивидуальности, единаго и множества личностей,—основная для религіознаго сознанія.

Для философіи и религіи чистаго монизма я, ich, есть зло, грѣхъ, паденіе, недостатокъ. Религія монизма изобличаетъ неправду всякаго ich во имя правды selbst, т.-е. неправду личности человѣка, во имя правды всеобщаго духа, Божества. Въ я человѣка нѣтъ ничего ноуменальнаго, субстанціального, метафизическаго. Я есть лишь явленіе, лишь ограниченіе всеобщаго

духа пространствомъ, временемъ и матеріей, т.-е. недостатокъ и отпаденіе. Тутъ Древьсъ просто идетъ вслѣдъ за Шопенгауэромъ и Гартманомъ, для которыхъ *principium individuationis* былъ связанъ съ пространствомъ, временемъ и матеріей, т.-е. индивидуальность не имѣла метафизической основы. Вообще у великихъ германскихъ идеалистовъ начала XIX вѣка не была раскрыта правда о я, истина о множественности сущаго, былъ уклонъ къ исключительному монизму. Такъ и мистика Экхарта обличала неправду я и не знала правды я. То же было у Плотина¹⁾. То же у Парменида и элеатовъ. То же въ религіозной философіи Индіи. Монизмъ, отрицаніе я, раствореніе я во всеединомъ безличноиъ духѣ, имѣетъ за собой древнюю традицію. Но христіанство по существу своему принадлежитъ къ другому типу. И христіанство изобличаетъ неправду низшаго я челоуѣка, но оно же есть откровеніе о высшемъ я челоуѣка, которое неразстворимо во всеединомъ духѣ, которое имѣетъ метафизическое нуоменальное происхожденіе и судьбу. Христіанство есть откровеніе о челоуѣкѣ, оно существенно антропологично. Въ лицѣ Христа открывается правда о я, объ *ich*, о челоуѣкѣ-лицѣ, какъ прибыли для божественной жизни. Самый христіанскій изъ мистиковъ Яковъ Беме училъ, что лишь во Христѣ Богъ становится личностью²⁾. Это обратной своей стороной имѣетъ ту истину, что во Христѣ и челоуѣкѣ окончательно становится личностью. Беме и училъ, что «Адамъ въ своей природѣ и Христосъ въ своей божественной природѣ образуютъ одну личность, одно единое дерево»³⁾. Другой великій христіанскій мистикъ Ангелусъ Силезіусъ такъ постигалъ потребность Бога въ челоуѣкѣ, зовъ Божій, чтобы челоуѣкѣ въ Богѣ родился, что сказалъ дерзновенныя слова:

„Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,
Werd ich zu nicht, er muss von Noth den Geist aufgeben“⁴⁾.

Религіозное отличіе христіанскаго Запада отъ нехристіанскаго Востока прежде всего въ откровеніи о личности, о я.

¹⁾ См. интересную книгу Дреуса «Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung».

²⁾ См. «Jakob Böhme's sämtliche Werke» Herausg. von Schiebeler. т. V. *Mysterium magnum*, стр. 32.

³⁾ См. «I. Böhme» т. V. «Mysterium magnum» стр. 421.

⁴⁾ См. «Des Angelus Silesius Cherubinischer Wandersmann» стр. 2.

Миссія западной христіанской культуры—развитіе личности, укрѣпленіе я. Востокъ—безличенъ и не антропологиченъ. Христіанство, какъ религія любви, цѣликомъ связано съ ликомъ человѣка, ибо любовь и есть раскрытіе тайны лица, видѣніе лица въ Богѣ.

Древсъ принужденъ отрицать тайну христіанства, тайну о человѣкѣ, о Богочеловѣкѣ, о рожденіи Бога въ человѣкѣ и человѣка въ Богѣ, тайну я, неразтворимаго во всеединомъ духѣ. И свобода возможна лишь въ томъ случаѣ, если есть я, не только какъ явленіе, но и какъ сущность. Древсъ много говоритъ объ автономной религіозности, но автономію человѣческаго я совершенно отрицаетъ. Христіанская свобода ему чужда. Онъ признаетъ лишь свободу всеединого духа, но свобода эта ничѣмъ не отличается отъ необходимости. Крайній монизмъ Древса страннымъ образомъ соприкасается съ крайнимъ дуализмомъ, который въ послѣднее время нашелъ себѣ яркое выраженіе въ книгѣ кн. Е. Трубецкого «Міросозерцаніе Вл. С. Соловьева» ¹⁾. И монизмъ Древса, совершенно отождествляющій Бога и міръ, и дуализмъ кн. Е. Трубецкого, совершенно раздѣляющій Бога и міръ, одинаково отрицаютъ субстанціальную множественность бытія, метафизическій плюрализмъ и персонализмъ. Метафизически реально, субстанціально только Единое; множественность міра, я человѣка не реальны, ничтожны. И кн. Е. Трубецкой приходитъ къ крайнему монизму, своеобразно сочетаемому съ дуализмомъ. И Древсъ принужденъ исповѣдывать дуализмъ, истребляющій міръ и человѣка, во имя своего монизма. Этому рѣшительно можетъ быть противопоставленъ метафизическій плюрализмъ и персонализмъ, для котораго я человѣка есть неистребимая метафизическая реальность, подлинно сущее. Множественность я пребываетъ въ Богѣ, а не исчезаетъ въ Богѣ. Монизмъ Древса въ своемъ паѳосѣ отрицанія я, лика, имѣетъ сродство съ религіознымъ сознаніемъ Л. Толстого. Освобожденіе отъ человѣка, отвращеніе отъ антропологизма обрекаетъ на непониманіе тайны христіанства, мистеріи я. Древсъ отождествляетъ въ извѣстномъ смыслѣ Бога и человѣка, но именно поэтому онъ

¹⁾ См. мою статью о книгѣ Кн. Е. Трубецкого «О земномъ и небесномъ утопизмѣ» въ сентябрьской книжкѣ «Русской Мысли» за 1913 г.

отрицаетъ, что человѣкъ—микрокосмъ и микротеосъ. Религія монизма во имя всеединства отрицаетъ человѣка, міръ и Бога. Ибо въ философіи безсознательнаго въ концѣ концовъ проваливается и исчезаетъ все, все закрывается и отцвѣтаетъ. Древсѣ отъ противнаго научаетъ тому, что въ основу философіи религіи должно быть положено сознательное утвержденіе антиномичности. Для антиномическаго сознанія не приѣмлемъ ни чистый теизмъ, ни чистый пантеизмъ, ни чистый трансцендентизмъ, ни чистый имманентизмъ. Ортодоксальный теизмъ не антиномиченъ, онъ рационаленъ, ибо принимаетъ лишь одинъ тезисъ антиноміи и на немъ строитъ абсолютную онтологию. Антиномическое христіанское сознаніе должно утверждать и трансцендентность Бога міру и имманентность. Также должно утверждать оно и дуализмъ и монизмъ. Также утверждаетъ оно до конца не только Бога, но и человѣка, рожденіе Бога въ человѣкѣ, и рожденіе человѣка въ Богѣ. Также утверждаетъ оно антиномическое соединеніе метафизическаго и историческаго. Также соединяетъ монизмъ Божественнаго бытія съ плюрализмомъ,—множественность Я, всю космическую іерархію въ единомъ Божественномъ Я. Для антиномическаго сознанія религіозная жизнь богата всѣми красками и переливами. Для монистическаго сознанія, не желающаго знать антиномизма, религіозная жизнь становится отвлеченной, въ немъ блекнутъ всѣ краски жизни и увядаютъ всѣ цвѣты.

Есть религіозный паеосъ въ борьбѣ Древета противъ христіанства, есть радикализмъ въ его имманентномъ богочувствіи. Его религіозная философія можетъ даже сыграть положительную роль въ исторической задачѣ освобожденія отъ грубыхъ формъ церковнаго матеріализма и отъ семитическаго трансцендентнаго дуализма внутри христіанства. Въ этомъ—положительная миссія германскаго духа, великой германской мистики и великой германской философіи. Германско-арійскій духъ борется противъ вырожденія церковнаго христіанства, подавленнаго духомъ семитическимъ, семитическимъ трансцендентнымъ дуализмомъ, противъ объективированія христіанской мистеріи, какъ совершающейся во внѣ, въ предметномъ мірѣ, а не внутри, въ глубинѣ духа и въ пути человѣка, противъ гетерономной религіозности. Христіанство должно освободиться отъ юдаизма, отъ господства ветхаго завѣта. Оно переживаетъ глубокой кризисъ

рожденія новой духовной жизни, небывалой автономности и спонтанности человѣка. Но чисто арийскій духъ самъ по себѣ бесплоденъ и религіозно безсиленъ, въ немъ нѣтъ пророчествъ, нѣтъ апокалипсиса. Въ этомъ духѣ есть гладкость и прѣсность монизма. Соль религіозной антиномичности предполагаетъ семитическую прививку къ арийской крови¹⁾. И христіанское человѣчество по духу своему—не чисто арийское человѣчество, въ него органически вошла зародившаяся въ духѣ семитическомъ мессіанская идея. А въ мессіанскомъ сознаніи вся соль религіозной жизни. Съ этимъ связана эсхатологія, столь чуждая духу арийскому и германскому. Для германской религіи, о которой мечтаетъ Дреусъ, не будетъ существовать эсхатологической проблемы; апокалиптическое сознаніе характерно для славянскаго духа. Германскій антисемитизмъ Дреуса и Чемберлена приводитъ ихъ къ антихристіанству. Тутъ уже правда германизма переходитъ въ неправду. Дреусъ доходитъ до того, что весь духъ великой латинской культуры объявляетъ семитическимъ и предаетъ проклятію. Это уже германская ограниченность и самоутвержденіе. Моей задачей было вскрыть бессознательныя противорѣчія религіи монизма, не желающей знать антиномичности религіозной жизни, и безсиліе ея вражды къ христіанству. Но философія религіи Дреуса есть серьезный симптомъ религіознаго броженія и грядущаго возрожденія. Въ ней есть правда осознанія міра и человѣка, какъ внутренней жизни Божества. Радикальный имманентизмъ Дреуса заслуживаетъ серьезнаго вниманія и можетъ представить положительную цѣнность въ религіозно-философскомъ движеніи нашего времени.

Николай Бердяевъ.

1) Семитическій духъ породилъ великую религіозную философію Каббалы. Въ Каббалѣ раскрывается совершенно исключительное по своему значенію ученіе о Человѣкѣ.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

- Abramowski, Edward.** Źródła podswia domosci i jej przejawy. Варшава 1914. Ст. 206. Ц. 1 р. 50 к.
- Аленсѣвъ (Аскольдовъ) С. А.** Мысль и дѣйствительность. Москва. 1914. Ст. IV+387. Ц. 1 р. 80 к.
- Безантъ, А.** Путь къ посвященію и совершенствованію человѣка. Спб. 1914. Ст. 60. Ц. 45 к.
- Безобразова М. В.** Исслѣдованія, лекціи, мелочи. Спб. 1914. Ст. 194. Ц. 2 р.
- Библиографическій ежегодникъ. В. III.** Систематическій указатель литературы за 1913 годъ. Подъ ред. И. В. Владиславлева. Москва 1914. Ст. 369. Ц. 1 р. 50 к.
- Богомоловъ, С.** Различныя пути для обоснованія геометріи. Спб. 1914. Ст. 41.
- Бхагавадъ-Гита.** Калуга 1914. Ст. 188. Ц. 50 к.
- Бѣляевъ В. А.** Лейбницъ и Спиноза. Спб. 1914. Ст. XX+372.
- Weisfeld, M.** Freuds Psychologie als eine Transformationstheorie. Ст. 26.
- де-Визева, Теодоръ.** Варшава. Перев. съ франц. А. Зусманъ. Москва 1914. Ст. 71. Ц. 15 к.
- Виноградовъ С. Н.** Логика 1914. Ст. 160. Ц. 80 к.
- Дневникъ писателей. № I.** Мартъ 1914 г. Спб. 1914. Ст. 53. Ц. 20 к.
- Вѣревскій Г. И.** Математическая психологія. Николаевъ. 1914. Ст. 45. Ц. 35 к.
- Б. Вышеславцевъ.** Этика Фихте. Москва 1914. Ст. XIX+437. Ц. 3 р.

Георговъ, И. Значеніе на дѣтската лингвистика. София 1913. Ст. 88.

Его же. Le developpement du langage chez l'enfant. Ledeberg-Gand 1912. Ст. 18.

Его же. Die Universitätsbildung in Bulgarien. Leipzig 1913. Ст. 10.

Герасимовъ, Н. Нирвана и спасеніе. Москва. 1914. Ст. 263. Ц. 1 р. 50 к.

Дистервегъ, Адольфъ. Руководство для нѣмецкихъ учителей. Москва. 1913. Ст. IV+321. Ц. 1 р. 50 к. въ переплетѣ.

Дрознесъ, Л. М. Біо-психологическая основа бреда душевно-больныхъ. Одесса. 1914. Ст. 35.

Елаховъ, А. Въ поискахъ Бога. Этюдъ о Данте. Варшава. 1913. Ст. 5. Ц. 15 к.

Его же. Гдѣ дѣйствительный субъективизмъ и дилетантство. Варшава. 1914. Ст. 18. Ц. 20 к.

Его же. Русская литература о западныхъ писателяхъ. Критическій очеркъ. Варшава. 1913. Ст. 22. Ц. 30 к.

Ієргенсенъ Іоганнесъ. Мой путь. Съ датскаго. Москва. 1914. Ст. 172. Ц. 75 к.

Карѣевъ, Н. Сущность историческаго процесса и роль личности въ исторіи. Спб. 1914. Ст. XI+574. Ц. 3 р.

Красовъ, А. А. Чего ждетъ отъ школы наша страна для своего обновленія. Москва. 1914. Ст. 83. Ц. 40 к.

Ледбитеръ, Ч. Ясновидѣніе Спб. 1914. Ст. III. Ц. 85 к.

Личновъ, Б. Границы познанія въ естественныхъ наукахъ. Кіевъ. 1914. Ст. 256. Ц. 1 р. 25 к.

Метерлинкъ, Морисъ. Смерть. Авторизованный переводъ І. Арденина. Спб. 1914. Ст. 163. Ц. 1 р. 25 к.

Aus Natur und Geisteswelt.

Müller-Freienfets, R. Poetik. Leipzig 1914. Ст. 98. Ц. 1 р. 25 к.

Отчетъ о состояніи и дѣятельности Императорскаго Юрьевскаго университета за 1912 годъ. Юрьевъ. 1913.

Piza-Rio Branco. Grave situation politique à Brésil. Paris, 1913. Ст. 124.

Рабиндранатъ Тагоръ. Постигеніе жизни. Перев. В. Погосскаго. Москва. 1914. Ст. 208. Ц. 1 р.

Радинъ, Е. П. Футуризмъ и безуміе. Спб. 1914. Ст. 48. Ц. 50 к.

Rank, O. и Sachs, H. Значеніе психоанализа въ наукахъ о духѣ. Спб. 1914. Ст. 178. Ц. 1 р. 50 к.

Rehmke, J. Die Seele des Menschen. Leipzig 1914. Ст. 109. Ц. 1 М. 25 pf.

Руффини, Франческо. Религіозная свобода. Исторія идеи. Спб. 1914. Ст. VIII+145. Ц. 1 р. 25 к.

Семеновъ, Петръ. Эволюція наслажденія. Кіевъ. 1914. Ст. 24.

Фенелонъ. О воспитаніи дѣвиць. Москва. 1914. Ст. XVII+101. Ц. 90 коп. въ переплетѣ.

Verworn M. Die Mechanik des Geisteslebens. Leipzig 1914. Ст. 92. Ц. 1 М. 25 pf.

Фребель, Фридрихъ. Педагогическія сочиненія. Т. I. Воспитаніе человѣка. Москва. 1914. Ст. 359. Ц. 2 руб. въ переплетѣ. Т. II. Дѣтскій садъ. Москва. 1913. Ст. XI+581. Ц. 3 руб. въ переплетѣ.

Шиловъ, А. XIV международный антиалкогольный конгрессъ въ Миланѣ. (9—14 сентября 1913 года). Москва. 1914. Ст. 20. Ц. 10 к.

Шульце, Р. Техника психологическаго эксперимента. Спб. 1912, Ст. XII+303. Ц. 3 р.

Эрато-Слуцкій, Л. Культъ жизни. Изд. II. Кіевъ. 1914. Ст. XI+204. Ц. 1 р.

Изданія «Посредника».

Т. Л. Сухотина. Марія Монтеessori и Новое воспитаніе. Ц. 50 к.

Р. Фрелихъ и Б. Сноу. Искусство для дѣтей Кн. I-я. Ц. 65 к.

Его же » » » кн. 2-я. Ц. 60 к.

Его же » » » кн. 3-я. Ц. 70 к.

Елинъ, И. Л. Огурцы. Ц. 3 к.

Его же. Капуста. Ц. 5 к.

Полякова, В. Любимыя игры дѣтей. Ц. 45 к.

Покровскій С. «Среди природы» Ц. 1 р.

Лиданова, Л. «Въ горахъ Кавказа». Ц. 1 р.

Джонъ Вильямъ Нюландеръ. Мальчики въ Метсолѣ. Ц. 60 к.

Люси Фичъ-Пернинсъ. Маленькіе голландцы. Ц. 65.

Извѣстія и замѣтки.

Привать-доцентъ А. А. Крогіусъ проситъ авторовъ вновь выходящихъ книгъ и статей по психологіи присылать ему по одному экземпляру своихъ трудовъ для помѣщенія о нихъ рецензіи въ выходящемъ съ апрѣля нынѣшняго года журналѣ: Centralblatt für Psychologie und psychologische Paedagogik.

Адресъ: Спб., ст. Удѣльная, Княжеская ул., А. А. Крогіусъ.

Московское Психологическое Общество.

ССLXXXII. Протоколъ годичнаго распорядительнаго собранія 1-го февраля 1914 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 часовъ вечера въ помѣщеніи редакціи журнала „Вопросы Философіи и Психологіи“, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лапатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи дѣйствительныхъ членовъ Общества: Н. А. Абрикосова, Н. П. Корелиной, М. М. Рубинштейна, В. М. Хвостова, Г. Г. Шпетта и А. М. Щербины.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Былъ прочитанъ и утвержденъ протоколъ предшествующаго засѣданія.

2) Секретаремъ Н. Д. Виноградовымъ былъ прочитанъ отчетъ о состояніи Московскаго Психологическаго Общества за истекшій годъ. Отчетъ утвержденъ.

3) Была почтена вставаньемъ память скончавшагося дѣйствительнаго члена Общества В. П. Зыкова.

4) Казначеемъ Н. А. Абрикосовымъ былъ сообщенъ отчетъ о движеніи денежныхъ суммъ Общества за истекшій годъ. Отчетъ утвержденъ.

5) Секретаремъ редакціи журнала „Вопросы Философіи и Психологіи“ Н. П. Корелиной былъ доложенъ отчетъ по изданію названнаго журнала въ истекшемъ году. Отчетъ утвержденъ.

6) Въ связи съ заявленіемъ Н. Д. Виноградова и М. М. Рубинштейна было постановлено просить Г. И. Челпанова созвать въ ближайшее время Организационный Комитетъ по подготовкѣ Психологическаго Съѣзда въ Москвѣ и выяснить вопросъ о томъ, можетъ ли быть организованъ этотъ Съѣздъ въ теченіе 1914 г.

7) Л. М. Лопатинъ сообщилъ о посланной имъ привѣтственной телеграммѣ почетному члену Общества А. Э. Кони (по поводу его 70-лѣтія) и объ отвѣтѣ А. Э. Кони.

8) Библіотекаръ П. П. Соколовъ прочелъ отчетъ о библіотекѣ Психологическаго Общества. Было постановлено обратиться къ членамъ Псих. Общества съ просьбой возвратить взятая изъ библіотеки книги и жертвовать философскія изданія въ библіотеку Общества. Были установлены дни и часы для выдачи книгъ членамъ Общества. Для пополненія библіотеки рѣшено было обратиться въ нѣкоторыя періодическія изданія съ предложеніемъ обмѣна изданіями и ассигновать 500 руб. изъ процентовъ съ капитала преміи имени Д. А. Столыпина.

9) Былъ заслушанъ выработанный Совѣтомъ Общества проектъ положенія о преміи имени Вл. С. Соловьева. Проектъ утвержденъ Обществомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ было постановлено просить Совѣтъ Общества разработать нѣкоторые дополнительные параграфы и внести ихъ на утвержденіе Общества.

10) Было заслушано письменное предложеніе о желательности избранія въ почетные члены Общества Сергѣя Максимовича Попова, оказавшаго существенныя услуги дѣятельности Общества (предложеніе было подписано Л. М. Лопатинымъ, Н. Д. Виноградовымъ, Н. П. Корелиной и В. П. Хвостовымъ). Въ послѣдовавшей за этимъ баллотировкѣ С. М. Поповъ былъ единогласно избранъ почетнымъ членомъ Московскаго Психологическаго Общества.

Засѣданіе было закрыто въ 11¹/₂ ч. вечера.

Отчетъ о состояніи Московскаго Психологическаго Общества за время со 2-го марта 1913 года по 1-го февраля 1914 года.

Составъ Общества.

Въ отчетномъ году въ составѣ Общества произошли слѣдующія измѣненія: скончались—почетный членъ В. Шуппе, членъ учредитель В. Э. Миллеръ, дѣйствительные члены: В. М. Соболевскій, П. В. Преображенскій, И. В. Цвѣтаевъ, В. П. Зыковъ, избраны въ почетные члены: I. Ремке. О. Кюльпе и Т. Липпсъ,

въ дѣйствительные члены: О. Д. Лурье, Ѡ. А. Степпунъ, Н. Н. Ильина-Вокачъ, С. И. Церетели, В. Н. Половцова. Къ 1 февраля 1914 года Общество состояло изъ 14 почетныхъ членовъ, 3 членовъ учредителей, 168 дѣйствительныхъ членовъ, 21 члена-соревнователя и 7 членовъ—корреспондентовъ, а всего изъ 213 лицъ.

Совѣтъ Общества.

Совѣтъ Общества, избранный въ годичномъ засѣданіи 11 февраля 1912 года, въ отчетномъ году состоялъ изъ слѣдующихъ лицъ: предсѣдателя—профессора *Л. М. Лопатина*, товарища предсѣдателя—проф. *Г. И. Челпанова*, кандидата товарища предсѣдателя *В. П. Сербскаго*, секретаря *Н. Д. Виноградова*, товарища секретаря *В. М. Хвостова*, кандидата товарища секретаря *Н. П. Корелиной*, казначея *Н. А. Абрикосова*, товарища казначея—прив.-доцента *А. Н. Бернштейна* и библіотекаря—проф. *П. П. Соколова*.

Дѣятельность Общества.

1) *Засѣданія.* Въ отчетномъ году Общество имѣло 6 засѣданій—два распорядительныхъ (одно изъ нихъ годичное, другое экстренное) и четыре очередныхъ. Въ очередныхъ засѣданіяхъ были прочитаны и подвергнуты обсужденію рефераты слѣдующихъ лицъ: *Н. О. Лоссаго* „Критическія замѣчанія о психологіи Бергсона“, *А. М. Щербины* „Методологія этики“, *Б. В. Яковенко* „Философія В. Шуппе“ и „Философская система Джосіи Ройса“. Въ экстренномъ распорядительномъ засѣданіи было постановлено созвать въ Москвѣ Психологическій Съѣздъ въ теченіе 1914 г. Въ составъ Организационнаго Комитета по подготовкѣ къ Съѣзду избраны: *Г. И. Челпановъ*, *П. П. Соколовъ*, *Н. Д. Виноградовъ*, *М. М. Рубинштейнъ*, *В. К. Хорошко* и *Н. Е. Осиповъ*.

2) Журналъ „*Вопросы Философіи и Психологіи*“ издавался въ отчетномъ году подъ редакціей *Л. М. Лопатина*; въ составъ редакціоннаго комитета входили, кромѣ того, слѣдующія лица: *Ю. И. Айхенвальдъ*, *А. Н. Бернштейнъ*, *Н. Д. Виноградовъ*, *Б. К. Млодзѣвскій*, *П. И. Новгородцевъ*, *Г. А. Рачинскій*, *В. П. Сербскій*, *Н. А. Умовъ* и *Г. И. Челпановъ*.

3) Вышелъ 8-й выпускъ „Трудовъ Московскаго Психологическаго Общества“: „Трактатъ объ очищеніи интеллекта“ Спи-

нозы, въ переводѣ, съ введеніемъ и примѣчаніями дѣйствительнаго члена Общества В. Н. Половцовой.

4) *Премія Д. А. Столыпина.* На премію Д. А. Столыпина было представлено къ 1 декабря 1914 года сочиненіе съ девизомъ: „Простота и ясность“. Для разсмотрѣнія представленнаго сочиненія была избрана, въ засѣданіи 14 декабря 1913 года, комиссія изъ слѣдующихъ лицъ: Г. И. Челпанова, Н. Д. Виноградова, Б. К. Млодзѣвскаго и В. П. Карпова. Предсѣдателемъ комиссіи, согласно положенію о преміи, является предсѣдатель Общества Л. М. Лопатинъ.

Отчетъ казначея Психологическаго Общества за 1913 годъ. (29-й годъ).

Поступило:

Остатокъ отъ п./г.	32 р. 65 к.	
Членскіе взносы	245 „ — „	
За продажу изданій Общества	204 „ 68 „	
Отъ М. К. Морозовой	2000 „ — „	
% по вкладному билету Моск. Уч. Банка	113 „ 91 „	
		<u>2596 р. 24 к.</u>

Выдано:

На устройство засѣданій и пр.	49 р. 70 к.	
Почтов., телегр. и разъѣзди.	20 „ 41 „	
Канцеляр., типогр. и наградн.	26 „ 73 „	
За публикаціи и объявленія	37 „ 92 „	
По устройству библіотеки	134 „ 10 „	
За переводъ и корректуру Паульсена	75 „ — „	
Въ контору журнала «Вопросы Философіи и Психологіи»	2000 „ — „	
% причисленные ко вкладу Моск. Уч. Банка	113 „ 91 „	
		<u>2457 р. 77 к.</u>
Остатокъ въ приходо-расход- ной кассѣ на 1914 г.		<u>138 „ 47 „</u>

*Состояніе капиталовъ Психологическаго Общества на 1 января
1914 года:*

Въ приходо-расходной кассѣ	
на 1913 годъ	138 р. 47 к.
Вкладной билетъ Моск. Учет. Банка за № 44306 (премія Д. А. Столыпина: капиталъ и %)	2317 р. 91 к.
	<u>2456 р. 38 к.</u>

Казначей Н. Абрикосовъ.

**ССLXXXIII. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія
8-го февраля 1914 года.**

Засѣданія было открыто въ 9 часовъ вечера въ залѣ Правленія университета, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ Общества: Б. Н. Бабынина, Н. А. Бердяева, А. О. Бачинскаго, Д. В. Викторовъ, И. А. Ильина, Н. П. Корелиной, А. В. Кубицкаго, М. К. Морозовой, М. М. Рубинштейна, П. П. Соколова, А. Н. Сѣверцова, В. М. Хвостова, Г. Г. Шпетта, А. М. Щербины, Б. В. Яковенко и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Дѣйствительный членъ Общества Г. Г. Шпеттъ прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ „Феноменологія, какъ основная наука (Новыя идеи Гуссерля)“.

2) Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта, слѣдующія лица: И. А. Ильинъ, Б. В. Яковенко и Л. М. Лопатинъ.

3) Въ закрытой части засѣданія (безъ гостей) были предложены къ избранію въ дѣйствительные члены Общества: Н. Н. Алексѣевъ (Л. М. Лопатинымъ, Н. Д. Виноградовымъ, Г. Г. Шпеттомъ), С. Л. Франкъ (Л. М. Лопатинымъ, Н. Д. Виноградовымъ, Б. В. Яковенко), А. П. Болтуновъ. (Л. М. Лопатинымъ, Н. Д. Виноградовымъ, Г. И. Челпановымъ) Б. П. Вышеславцевъ.

(Л. М. Лопатинымъ, Б. В. Яковенко, Н. П. Корелиной), А. И. Огневъ (Л. М. Лопатинымъ, Г. И. Челпановымъ, Н. Д. Виноградовымъ, Б. В. Яковенко), М. П. Поливановъ (Л. М. Лопатинымъ, Г. И. Челпановымъ, Н. Д. Виноградовымъ).

Засѣданіе было закрыто въ 1 ч. ночи.

ССLXXXIV. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія 22-го февраля 1914 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 часовъ вечера въ аудиторіи Психологическаго Института, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: Б. Н. Бабынина, П. П. Блонскаго, С. Н. Булгакова, Д. В. Викторова, И. А. Ильина, Н. Н. Ильиной-Вокачь, В. П. Карпова, Н. П. Корелиной, М. К. Морозовой, Г. А. Рачинскаго, М. М. Рубинштейна, А. Н. Сѣверцова, Ф. А. Степуна, Г. И. Челпанова, Г. Г. Шпетта, А. М. Щербины, члена-соревновательницы Н. П. Ферстеръ и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Дѣйствительный членъ Общества И. А. Ильинъ прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: „Ученіе Гегеля о сущности спекулятивнаго мышленія“.

2) Въ виду поздняго времени пренія по реферату были отложены до слѣдующаго засѣданія.

3) Была произведена баллотировка въ закрытой части засѣданія предложенныхъ къ избранію въ дѣйствительные члены Общества: Н. Н. Алексѣева, А. П. Болтунова, Б. П. Вышеславцева, А. И. Огнева, М. П. Поливанова и С. Л. Франка. Всѣ баллотлируемые оказались избранными (М. П. Поливановъ единогласно, А. П. Болтуновъ, А. И. Огневъ, С. Л. Франкъ—большинствомъ 12 противъ 1, Б. П. Вышеславцевъ—большинствомъ 11 противъ 2, Н. Н. Алексѣевъ—большинствомъ 10 противъ 3).

4. Былъ предложенъ къ избранію въ дѣйствительные члены Общества Д. Е. Жуковскій (Л. М. Лопатинымъ, И. А. Ильинымъ, Н. Д. Виноградовымъ).

Засѣданіе было закрыто въ 12 ч. ночи.

ССLXXXV. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія 3-го марта 1914 г.

Засѣданіе было открыто въ 9 часовъ вечера въ аудиторіи Психологическаго Института, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: Б. Н. Бабынина, А. П. Болтунова, Д. В. Викторова, И. А. Ильина, Н. Н. Ильиной-Вокачь, Н. П. Корелиной, А. И. Огнева, М. М. Рубинштейна, Ф. А. Степпуна, А. М. Щербины, членовъ-соревнователей А. В. Бломериусъ, Н. П. Ферстеръ и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Были организованы пренія по поводу реферата И. А. Ильина „Ученіе Гегеля о сущности спекулятивнаго мышленія“. Въ преніяхъ приняли участіе, кромѣ референта, слѣдующія лица: М. М. Рубинштейнъ, Л. М. Лопатинъ и Ф. А. Степунъ.

2) Въ закрытой части засѣданія были прочитаны и утверждены протоколы трехъ предшествующихъ засѣданій.

3) Была произведена баллотировка предложеннаго къ избранію въ дѣйствительные члены Общества Д. Е. Жуковскаго. Баллотуемый оказался избраннымъ единогласно.

Засѣданіе было закрыто въ 12 ч. ночи.

ССLXXXVI. Протоколъ торжественнаго засѣданія, посвященнаго чествованію І. Г. Фихте (по поводу столѣтія со дня его кончины) 22-го марта 1914 г.

Засѣданіе было открыто въ 9 часовъ вечера въ Богословской аудиторіи университета, подъ предсѣдательствомъ Г. И. Челпанова, при товарищѣ секретаря Н. П. Корелиной, въ присутствіи почетнаго члена Л. М. Лопатина и дѣйствительныхъ членовъ: Н. Н. Алексѣева, Б. Н. Бабынина, А. П. Болтунова, М. И. Бруна, К. Н. Вентцеля, Д. В. Викторова, Н. Д. Виноградова, Б. П. Вышеславцева, В. Е. Гиацинтова, Д. Е. Жуковскаго, И. А. Ильина, Н. Н. Ильиной-Вокачь, Д. Г. Коновалова, Н. П. Корелиной, А. В. Кубицкаго, М. К. Морозовой, П. И. Новгородцева,

А. И. Огнева, М. П. Поливанова, Г. А. Рачинскаго, П. П. Соколова, А. М. Щербины, Б. В. Яковенко, членовъ-соревнователей А. В. Бломериусъ, Н. П. Ферстеръ, М. Н. Хмѣленской и гостей.

Въ засѣданіи были прочитаны доклады:

- 1) Л. М. Лопатинымъ: „Общее міросозерцаніе І. Г. Фихте“.
- 2) Б. В. Яковенко: „Основная идея теоретической философіи І. Г. Фихте“.
- 3) И. А. Ильинымъ: „Философія Фихте, какъ религія совѣсти“.
- 4) Б. П. Вышеславцевымъ: «Религіозная философія Фихте».

Засѣданіе было закрыто въ 12 $\frac{1}{2}$ ч. ночи.

**Списокъ членовъ Психологическаго Общества, состоящаго при
Императорскомъ Московскомъ Университетѣ, по 1-ое мая
1914 года.**

Почетные члены:

1. Герье, Владиміръ Ивановичъ.
2. Звѣревъ, Николай Андреевичъ (членъ-учредитель).
3. Каринскій, Михаилъ Ивановичъ.
4. Кони, Анатолій Ѳedorовичъ.
5. Лопатинъ, Левъ Михайловичъ.
6. Поповъ, Сергѣй Максимовичъ.
7. Щукинъ, Сергѣй Ивановичъ.
8. Виндельбандъ, Вильгельмъ (Германія).
9. Вундтъ, Вильгельмъ (Германія).
10. Гефдингъ, Гаральдъ (Данія).
11. Кюльпе, Освальдъ (Германія).
12. Липпсъ, Теодоръ. (Германія).
13. Ремне, Іоганнъ. (Германія).
14. Рибо, Теодулъ (Франція).
15. Рише, Шарль (Франція).

Члены-учредители:

16. Анучинъ, Дмитрій Николаевичъ, проф. Моск. унив.
17. Ковалевскій, Максимъ Максимовичъ, проф. Петерб. унив.
18. Фортунатовъ, Филиппъ Ѳedorовичъ, академикъ Имп. Акад.
Наукъ.

Дѣйствительные члены:

19. Абрикосовъ, Алексѣй Алексѣевичъ.
20. Абрикосовъ, Николай Алексѣевичъ.
21. Айхенвальдъ, Юлій Исаевичъ.

22. **Алексѣевъ**, Александръ Семеновичъ, докторъ государственнаго права.
23. **Алексѣевъ**, Николай Николаевичъ, проф. Коммерч. Инст.
24. **Алферовъ**, Александръ Даниловичъ, препод. сред. учебн. завед.
25. **Андреевъ**, Константинъ Алексѣевичъ, проф. Моск. унив.
26. **Анри**, Викторъ.
27. **Аппельротъ**, Германъ Германовичъ, адъюнктъ - профессоръ сельскохозяйственнаго института.
28. **Бабынинъ**, Борисъ Николаевичъ.
29. **Баженовъ**, Николай Николаевичъ, докторъ медицины.
30. **Басистовъ**, Алексѣй Павловичъ, магистрантъ философіи.
31. **Бачинскій**, Алексѣй Осиповичъ, прив.-доцентъ Москов. унив.
32. **Безобразова**, Марія Владиміровна, д-ръ философіи Бернскаго университета.
33. **Безобразовъ**, Павелъ Владиміровичъ, магистръ всеоб. истор.
34. **Бердяевъ**, Николай Александровичъ.
35. **Бернштейнъ**, Александръ Николаевичъ, психіатръ.
36. **Блонскій**, Павелъ Петровичъ, прив.-доц. Моск. унив.
37. **Боборыкинъ**, Петръ Дмитріевичъ, писатель.
38. **Болтуновъ**, Александръ Павловичъ, прив.-доц. Моск. унив.
39. **Бобровъ**, Евгений Александровичъ, профессоръ Варшавскаго университета.
40. **Брунъ**, Михаилъ Исакиевичъ, присяжн. повѣрен.
41. **Брюхатовъ**, Левъ Дмитріевичъ, преподав. средн. уч. завед.
42. **Булгаковъ**, Сергѣй Николаевичъ, проф. Коммерч. Инст.
43. **Вагнеръ**, Владиміръ Александровичъ, докторъ зоологіи.
44. **Васильевъ**, Александръ Васильевичъ, проф. Казанск. унив.
45. **Васильевъ**, Николай Александровичъ, прив.-доц. Каз. унив.
46. **Введенскій**, Александръ Ивановичъ, проф. Спб. унив.
47. **Вентцель**, Константинъ Николаевичъ.
48. **Веселовскій**, Алексѣй Николаевичъ, докторъ всеобщей литературы, проф. Лазарев. института.
49. **Вернадскій**, Владиміръ Ивановичъ, академикъ Имп. Акад. Наукъ.
50. **Викторовъ**, Давидъ Викторовичъ, прив.-доц. Моск. унив.
51. **Випперъ**, Робертъ Юрьевичъ, проф. Моск. унив.
52. **Викторскій**, Сергѣй Ивановичъ, прив.-доц. Моск. унив.
53. **Виноградовъ**, Николай Дмитріевичъ, докторъ философіи.

54. **Виноградовъ**, Павелъ Гавриловичъ, проф. Оксфордск. унив.
55. **Вормсъ**, Альфонсъ Эрнестовичъ.
56. **Вульфертъ**, Антонъ Карловичъ.
57. **Вышеславцевъ**, Борисъ Петровичъ, прив.-доц. Моск. унив.
58. **Гамбаровъ**, Юрій Степановичъ, проф. Петерб. политехникума.
59. **Ганнушкинъ**, Петръ Борисовичъ, психіатръ.
60. **Герасимовъ**, Осипъ Петровичъ.
61. **Гіацинтовъ**, Владиміръ Егоровичъ.
62. **Гиляровъ**, Алексѣй Никитичъ, проф. Кіевск. унив.
63. **Голицынъ**, кн., Борисъ Борисовичъ, академикъ Имп. Акад. Наукъ.
64. **Горбовъ**, Николай Михайловичъ.
65. **Гротъ**, Константинъ Яковлевичъ, проф. Петерб. унив.
66. **Грушка**, Аполлонъ Аполлоновичъ, проф. Моск. унив.
67. **Горская**, Зинаида Степановна.
68. **Городенскій**, Николай Гавриловичъ, препод. Тифлисскихъ Высшихъ Женскихъ Курсовъ.
69. **Громогласовъ**, Илья Михайловичъ, магистръ богословія.
70. **Гуторъ**, Василій Петровичъ.
71. **Давыдовъ**, Николай Васильевичъ.
72. **Данилевскій**, Василій Яковлевичъ, проф. Харьк. унив.
73. **Де-Роберти**, Евгенийъ Валентиновичъ, писатель.
74. **Дерюжинскій**, Владиміръ Федоровичъ, редакторъ «Журнала Министерства Юстиціи».
75. **Джонстонъ**, Вѣра Владиміровна.
76. **Ефименко**, Александра Яковлевна, писательница.
77. **Жановъ**, Калистратъ Фалалеевичъ, прив.-доц. С.-Петербур. унив.
78. **Жегалкинъ**, Иванъ Ивановичъ, магистръ чистой математики.
79. **Жуковскій**, Дмитрій Евгеньевичъ.
80. **Жуковскій**, Николай Егоровичъ, проф. Моск. унив.
81. **Занцевичъ**, Константинъ Петровичъ, присяжн. повѣрен.
82. **Зерновъ**, Дмитрій Николаевичъ, проф. Моск. унив.
83. **Зографъ**, Николай Юрьевичъ, проф. Моск. унив.
84. **Ивановскій**, Владиміръ Николаевичъ, прив.-доц. Казанск. унив.
85. **Иванцовъ**, Николай Александровичъ, докторъ зоологіи.
86. **Ильинъ**, Иванъ Александровичъ, прив.-доц. Москов. унив.
87. **Ильина-Вокачъ**, Наталія Николаевна.
88. **Казанскій**, Александръ Павловичъ, проф. Новорос. унив.
89. **Каннабихъ**, Юрій Владиміровичъ, психіатръ.
90. **Карповъ**, Владиміръ Порфирьевичъ, проф. Моск. унив.

91. Карѣвъ, Николай Ивановичъ, д-ръ всеобщей исторіи.
92. Кистяковскій, Богданъ Александровичъ, прив.-доц. Моск. унив.
93. Колубовскій, Яковъ Николаевичъ.
94. Конисси, Даніиль Павловичъ.
95. Коноваловъ, Дмитрій Григорьевичъ, препод. Москов. Высшихъ Женск. Курсовъ.
96. Корелина, Надежда Петровна, секретарь редакціи «Вопросовъ Фил. и Псих.».
97. Корниловъ, Александръ Александровичъ, проф. Моск. унив.
98. Коробнинъ, Ѳедоръ Семеновичъ, препод. средн. учебн. зав.
99. Коршъ, Ѳедоръ Евгеньевичъ, академикъ Имп. Академ. Наукъ.
100. Котляревскій, Сергѣй Андреевичъ, проф. Моск. унив.
101. Кроль, Михаилъ Борисовичъ, психіатръ.
102. Кубицкій, Александръ Владиславовичъ, магистрантъ философіи.
103. Ланге, Николай Николаевичъ, проф. Новорос. унив.
104. Ланнъ, Фердинандъ, лекторъ Моск. унив.
105. Лапшинъ, Иванъ Ивановичъ, проф. Спб. унив.
106. Лахтинъ, Михаилъ Юрьевичъ, психіатръ.
107. Ледницкій, Александръ Робертовичъ.
108. Лосскій, Николай Онуфриевичъ, прив.-доц. Спб. универс.
109. Лурье, Осипъ Давыдовичъ.
110. Любавскій, Матвѣй Кузьмичъ, ректоръ Моск. унив.
111. Лютославскій, Викентій Францевичъ.
112. Мальшинъ, Александръ Ивановичъ, психіатръ.
113. Мануиловъ, Александръ Аполлоновичъ, д-ръ полит. экономіи.
114. Масарикъ, Ѳома Осиповичъ, проф. Чешскаго универс. въ Прагѣ.
115. Мензбиръ, Михаилъ Александровичъ, докторъ зоологіи.
116. Милюковъ, Павелъ Николаевичъ, магистръ русск. исторіи.
117. Млодзѣевскій, Болеславъ Корнеліевичъ, докторъ чистой матем.
118. Мокіевскій, Павелъ Васильевичъ, докт. мед.
119. Морозова, Маргарита Кирилловна.
120. Мороховецъ, Левъ Захаровичъ, проф. Моск. унив.
121. Некрасовъ, Павелъ Алексѣевичъ, докторъ чистой матем.
122. Немировичъ-Данченко, Владиміръ Ивановичъ, писатель.
123. Новгородцевъ, Павелъ Ивановичъ, директоръ Коммерческаго Института.
124. Огневъ, Александръ Ивановичъ.

125. **Огневъ**, Иванъ Флоровичъ, проф. Моск. унив.
126. **Осиповъ**, Николай Евграфовичъ, психіатръ.
127. **Охоровичъ**, Юліанъ, д-ръ медицины.
128. **Первовъ**, Павелъ Дмитріевичъ, препод. средн. учебн. завед.
129. **Петрушевскій**, Дмитрій Моисеевичъ, д-ръ всеобщей исторіи.
130. **Поливановъ**, Михаилъ Павловичъ, прив.-доц. Моск. унив.
131. **Половцова**, Варвара Николаевна, докторъ философіи Боннскаго университета.
132. **Поповъ**, Иванъ Васильевичъ, проф. Моск. духовн. акад.
133. **Поржезинскій**, Викторъ Карловичъ, проф. Моск. унив.
134. **Постовскій**, Николай Павловичъ, психіатръ.
135. **Пржевальскій**, Владиміръ Владиміровичъ.
136. **Радловъ**, Эрнестъ Львовичъ, профессоръ философіи въ училищѣ Правовѣдѣнія.
137. **Рачинскій**, Григорій Алексѣевичъ.
138. **Ржондковскій**, Николай Ивановичъ.
139. **Розановъ**, Матвѣй Никаноровичъ, проф. Моск. унив.
140. **Россолимо**, Григорій Ивановичъ, психіатръ.
141. **Ротъ**, Владиміръ Карловичъ, психіатръ.
142. **Рубинштейнъ**, Моисей Матвѣевичъ, прив.-доц. Моск. унив.
143. **Рузскій**, Николай Виттовичъ, прив.-доц. Моск. унив.
144. **Рутковскій**, Л. В., прив.-доц. Спб. унив.
145. **Рыбаковъ**, Ѳедоръ Егоровичъ, проф. Моск. унив.
146. **Савинъ**, Александръ Николаевичъ, проф. Моск. унив.
147. **Саводникъ**, Владиміръ Ѳедоровичъ, преподаватель средн. уч. заведеній.
148. **Самсоновъ**, Николай Васильевичъ, прив.-доц. Москов. унив.
149. **Сербскій**, Владиміръ Петровичъ, психіатръ.
150. **Серджи**, Джузеппе, проф. антропологии въ Римск. унив.
151. **Сидоровъ**, Евгений Александровичъ.
152. **Сикорскій**, Иванъ Алексѣевичъ, проф. Кіевск. унив.
153. **Скрябинъ**, Александръ Николаевичъ, проф. Моск. консерв.
154. **Смирновъ**, Ѳедоръ Александровичъ.
155. **Соколовскій**, Павелъ Эмилиевичъ, докторъ рим. права.
156. **Соколовъ**, Павелъ Петровичъ, проф. Москов. духов. акад.
157. **Софроновъ**, Ѳедоръ Васильевичъ, земскій врачъ.
158. **Спасскій**, Анатолій Алексѣевичъ, проф. Моск. дух. акад.
159. **Степпунъ**, Федоръ Августовичъ.
160. **Струве**, Петръ Бернгардовичъ, писатель.

161. Сухановъ, Сергѣй Алексѣевичъ, психіатръ.
162. Сѣверцевъ, Алексѣй Николаевичъ, проф. Моск. унив.
163. Танѣвъ, Владиміръ Ивановичъ, присяжн. повѣр.
164. Тимирязевъ, Клементій Аркадьевичъ, докторъ ботаники.
165. Тимковскій, Николай Ивановичъ, писатель.
166. Тихомировъ, Павелъ Васильевичъ, проф. Нѣжинскаго лицея.
167. Трубецкой, кн., Евгений Николаевичъ, докторъ госуд. права.
168. Уляницкій, Владиміръ Антоновичъ, проф. Харьков. унив.
169. Умовъ, Николай Алексѣевичъ, проф. Моск. унив.
170. Фаворскій, Андрей Евграфовичъ, присяжн. повѣрен.
171. Фялипповъ, Александръ Никитичъ, проф. Моск. унив.
172. Фонъ-Штейнъ, Станиславъ Ѳедоровичъ, прив.-доц. Москов. университета.
173. Франкъ, Семень Людвиговичъ.
174. Хвостовъ, Веніаминъ Михайловичъ, докторъ римскаго права.
175. Хорошко, Василій Константиновичъ, психіатръ.
176. Церетели, Софія Ивановна.
177. Челпановъ, Георгій Ивановичъ, проф. Московск. унив.
178. Чижъ, Владиміръ Ѳедоровичъ, проф. Юрьевск. унив.
179. Шайкевичъ, Мартинъ Осиповичъ, психіатръ.
180. Шатерниновъ, Михаилъ Николаевичъ, докторъ медицины.
181. Шварцъ, Александръ Николаевичъ.
182. Шервинскій, Василій Дмитріевичъ, проф. Моск. унив.
183. Шпеттъ, Густавъ Густавовичъ, прив.-доц. Москов. унив.
184. Штейнъ, Владиміръ Ивановичъ, писатель.
185. Щербановъ, Сергѣй Александровичъ, препод. ср. уч. завед.
186. Щербина, Александръ Моисеевичъ, прив. доц. Москов. унив.
187. Эверлингъ, Сергѣй Николаевичъ.
188. Эйхенвальдъ, Александръ Александровичъ, докторъ физики.
189. Якоби, Павелъ Ивановичъ, психіатръ.
190. Яковенко, Борисъ Валентиновичъ.
191. Яковенко, Владиміръ Ивановичъ, психіатръ.

Члены-соревнователи:

192. Абрикосова, Марія Филипповна.
193. Абрикосова, Глафира Алексѣевна.
194. Абрикосовъ, Александръ Алексѣевичъ.
195. Андреева, Александра Алексѣевна.
196. Бломериусъ, Агнеса Васильевна.

197. Гончарова, Анна Сергѣевна.
198. Горскій, Константинъ Николаевичъ.
199. Зотовъ, Степанъ Васильевичъ.
200. Каринская, Марія Александровна.
201. Любеннова, Юлія Львовна.
202. Львовъ, кн., Дмитрій Петровичъ.
203. Мазаровичъ, Николай Ивановичъ.
204. Метнеръ, Елена Михайловна.
205. Мошкина, Екатерина Дмитриевна
206. Мальновская, Софья Александровна.
207. Мамонтовъ, Михаилъ Анатоліевичъ.
208. Павловъ, Александръ Владиміровичъ.
209. Петрунневичъ, Анастасія Сергѣевна.
210. Ремезовъ, Иванъ Дмитриевичъ.
211. Ферстеръ, Наталія Павловна.
212. Хмѣленская, Марія Николаевна.
213. Шахъ-Назаровъ, Семень Григорьевичъ.

Члены-корреспонденты:

214. Гелеръ фонъ-Равенбургъ.
215. Максъ Дессуаръ.
216. А. Байерсдерферъ.
217. Шренкъ фонъ-Нотцингъ.
218. Левицкій, И. Н.
219. Демковъ, М. И.
220. Гартвигъ, Андрей Федоровичъ.

Примѣчаніе. Членскіе взносы принимаются въ конторѣ журнала «Вопросы Философіи и Психологіи», а во время засѣданій—въ залѣ засѣданія. Иногороднихъ членовъ просятъ адресовать свои взносы въ контору журнала «Вопросы Философіи и Психологіи». Взносъ для дѣйствительныхъ членовъ 5 руб., для членовъ-соревнователей 10 р. въ годъ. Совѣтъ Общества обращаетъ вниманіе гг. членовъ Общества на § 9 Устава.