

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА  
ПРИ СОДѢЙСТВІИ ПЕТРОГРАДСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

---

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

и

## ПСИХОЛОГИИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ XXVI.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

---

**Книга 126 (I).**

---

ЯНВАРЬ—ФЕВРАЛЬ — 1915 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К<sup>о</sup>.

Пименовская ул., соб. домъ.

1915 г.



# СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
«Отрицательное богословіе». <b>С. Булгакова</b> . . . . .	1
Міръ какъ органическое цѣлое. <b>Н. Лоссаго</b> . . . . .	87
—————	
Къ исторіи рационализма XVIII вѣка. <b>Г. Шпета</b> . . . . .	1
Пантеизмъ и теизмъ въ философіи Гейхмюллера. <b>И. Румера</b> . . . . .	62
Отвлеченіе и обобщеніе съ біологической точки зрѣнія. <b>Г. Трошина</b> . . . . .	106
—————	
<b>Критика и библіографія.</b>	
I. Библіографическій листокъ . . . . .	187
Условія для соисканія преміи <b>Д. А. Столыпина</b> . . . . .	189
Положеніе о преміи имени <b>Вл. С. Соловьева</b> . . . . .	190



## „Отрицательное богословіе“<sup>1)</sup>.

### § I. Основная антиномія релігійознаго сознанія.

Основное содержаніе *релігійознаго* переживанія, какъ казанія міру трансцендентному, запредѣльному, божественному, явнымъ образомъ содержитъ въ себѣ противорѣчіе для разсудочнаго мышленія. Объектъ релігійи, Богъ, есть нѣчто, съ одной стороны, совершенно *трансцендентное*, иноприродное, внѣшнее міру и человѣку, но, съ другой, онъ *открывается* релігійозному сознанію, его касается, внутрь его входитъ, становится его имманентнымъ содержаніемъ. Оба момента релігійознаго сознанія даны одновременно, какъ полюсы въ ихъ взаимномъ отталкиваніи и притягиваніи. Объектъ релігійи, божество, есть нѣчто по существу своему трансцендентно-имманентное или имманентно-трансцендентное. Богъ абсолютно возвышается надъ человѣкомъ, „во свѣтѣ живетъ неприступномъ, котораго никто не видѣлъ изъ людей и видѣть не можетъ“, и въ то же время безконечно унижается, снисходитъ къ міру, являетъ себя міру, вселяется въ человѣка („придемъ и обитель у него сотворимъ“). Премірность, трансцендентность божества и богоснисхожденіе, богоочеловѣченіе или же человѣкообоженіе, составляютъ основное условіе релігійи. Абсолютъ, который былъ бы только преміренъ или трансцендентенъ міру,

---

<sup>1)</sup> Настоящій очеркъ представляетъ первую главу изслѣдованія въ области философіи релігійи (введеніе къ нему „Трансцендентальная проблема релігійи“ напечатано въ 4 и 5 номерахъ *Вопросовъ Философійи и Психологійи* за 1914 годъ).

не былъ бы Богомъ для человѣка, остался бы для него совершенно нейтральнымъ, равнозначущимъ чистому ничто. Богъ же, который бы сталъ совершенно имманентенъ, и только имманентенъ, не былъ бы Богомъ, это былъ бы человѣкъ или мѣръ, взятый въ своей послѣдней глубинности, поэтому чистое и послѣдовательное мѣробожіе или человѣкобожіе и есть безбожіе.

Если перевести этотъ основной и элементарный фактъ религіознаго сознанія на языкъ религіозной философіи, мы тотчасъ же увидимъ, что передъ нами явно противорѣчивое сочетаніе понятій, приводящее къ антиноміи <sup>1)</sup>. То, что имманентно, не можетъ быть въ то же время трансцендентнымъ и постольку не трансцендентно; то, что трансцендентно, не можетъ быть имманентнымъ сознанію и остается для него запредѣльнымъ. Если брать эти понятія въ статической неподвижности, застывшими въ логическіе кристаллы, то основное понятіе религіи, идея Божества, есть вообще лишь явное недоразумѣніе, очевидное для всякаго, обладающаго логической грамотностью, это—горячій ледъ, круглый квадратъ, горькій медъ. Однако разсудочная невозможность и противорѣчивость не есть гарантія реальной невозможности (вѣра въ нее была подорвана еще греческой философіей: Платономъ, Зенономъ,—а въ новое время Гегелемъ, который въ своей *Логикѣ*, какъ бы ни были велики ея заблужденія, навсегда показалъ невозможность остановиться на любомъ изъ разсудочныхъ опредѣленій и проявилъ при этомъ даже своеобразный паеосъ противорѣчій: *der Widerspruch ist Fortleitende!*). И если религіозное самосознаніе при первыхъ же шагахъ своихъ явно сталкивается съ разсудочнымъ, то это никоимъ образомъ не является еще для него окончательнымъ приговоромъ, напротивъ это значить только, что антиномія религіознаго сознанія должна быть раскрыта и осознана до конца въ сво-

<sup>1)</sup> Проблема антиномизма въ мышленіи наиболѣе радикально поставлена въ книгѣ свящ. П. А. Флоренскаго. *Столпъ и утвержденіе истины*. Москва. 1914. *Путь*.

ихъ послѣдствіяхъ. Крупнѣйшею заслугой Канта въ теоретической философіи было констатированіе антиномій разсудка, благодаря которымъ онъ неизбѣжно запутывается въ свои собственныя сѣти. Имманентный разсудокъ, который не знаетъ никакого соприкосновенія съ міромъ трансцендентнымъ, вдругъ становится трансцендентенъ для самого себя, ибо оказывается, что въ центрѣ его имѣется щель, черезъ которую высыпается его содержаніе. Правда, эти антиноміи у Канта „разъясняются“ разумомъ, однако компетенція этого послѣдняго, послѣ того, какъ обнаружена антиномичность его структуры, можетъ считаться для этого тоже сомнительной и, что самое важное здѣсь, этимъ нисколько не умаляется самый *фактъ* рокового антиномизма въ мышленіи, который явно показываетъ неадекватность мышленія своему собственному предмету. Разсудокъ оказывается неспособенъ сдѣлать вполнѣ для себя имманентнымъ бытіе, подчинивъ его законамъ своего мышленія,— между нимъ и послѣдними обнаруживается несоотвѣтствіе, которое и находитъ свое выраженіе въ антиноміяхъ. Антиномія есть явный знакъ извѣстной трансцендентности предмета мысли для мышленія, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, крушеніе разсудочнаго, гносеологическаго имманентизма. Антиномическое мышленіе овладѣваетъ своимъ предметомъ, дѣлаетъ его себѣ имманентнымъ только отчасти, лишь до извѣстнаго предѣла, который и обнаруживается въ антиноміи. Полная трансцендентность предмета мышленію дѣлала бы его вполнѣ невозможнымъ какъ объектъ мышленія, или окончательно немислимымъ; полная же его адекватность мышленію свидѣтельствовала бы о полной его имманентности: въ божественномъ разумѣ, въ которомъ мышленіе и бытіе совпадаютъ въ единомъ актѣ, нѣтъ и не можетъ быть антиномій, болѣзненныхъ разрывовъ и hiatus'овъ, составляющихъ естественное свойство разума человѣческаго. Отсюда, между прочимъ, выясняется разница между антиноміей и противорѣчіемъ. *Противорѣчіе логическое* проистекаетъ отъ ошибки въ мышленіи, отъ несоотвѣтствія мышле-

нія своимъ собственнымъ нормамъ, оно имманентно въ своемъ происхожденіи и объясняется недостаточнымъ овладѣніемъ предметомъ мысли со стороны логической формы. *Діалектическое противорѣчіе* въ смыслъ Гегеля проистекаетъ изъ общаго свойства дискурсивнаго мышленія, которое, находясь въ дискурсіи, въ непрерывномъ движеніи, все время мѣняетъ положеніе и переходитъ отъ одной точки пути къ другой; вмѣстѣ съ тѣмъ оно, хотя на мгновеніе, становится твердой ногой въ каждой изъ такихъ точекъ и тѣмъ самымъ свой бѣгъ разлагаетъ на отдѣльные миги, на моменты неподвижности (Зенонъ). Разумѣется, при всякой такой задержкѣ въ дискурсивномъ бѣгѣ обнаруживается вся произвольность каждой остановки, а вмѣстѣ и необходимость „снятія“ ея или дальнѣйшаго движенія къ новой точкѣ, опять для новаго „снятія“. Діалектика есть дискурсія дискурсіи, и только Гегель могъ увидать въ ней преодоленіе дискурсивности, нѣчто абсолютное и сверхдискурсивное, между тѣмъ какъ и логика Гегеля есть рабство дискурсіи, отличающееся даже воинствующимъ характеромъ. Поэтому противорѣчіе діалектическое отличается отъ противорѣчія логическаго тѣмъ, что оно проистекаетъ не изъ ошибки, но изъ критическаго самосознанія формальной мысли, причемъ діалектика ошибочно считаетъ себя тѣмъ самымъ и преодолевающей эти противорѣчія. Совсѣмъ иное представляетъ собой *антиномія*. Она порождается осознанной неадекватностью мышленія своему предмету или своимъ заданіямъ, она обнаруживаетъ *недостаточность* силъ человѣческаго разума, который на извѣстной точкѣ принужденъ останавливаться, ибо приходитъ къ обрыву и пропасти, а вмѣстѣ съ тѣмъ не можетъ не идти до этой точки. Но скажутъ: развѣ предметъ мышленія можетъ быть неадекватенъ мышленію? Вѣдь предметъ мышленія есть мысль, онъ „порождается“ мышленіемъ и поэтому не можетъ быть ему неадекватенъ, въ этомъ весь паѳосъ имманентизма отъ Гегеля до Шуппе и Когена. Мы считаемъ такое пониманіе весьма одностороннимъ, за него была покарана еще



Философія Гегеля, притязавшая философски дедуцировать все эмпирическое бытіе и обанкротившаяся на этомъ притязаніи (отъ него былъ свободенъ до извѣстной степени даже философскій отецъ имманентизма Кантъ, утверждавшій непознаваемую Ding an sich, которая есть нечто иное, какъ объектъ мышленія, ему неадекватный). Притязаніе неокантіанцевъ на всецѣлое порожденіе мышленіемъ объекта мысли (reiner Ursprung) есть самообманъ, ибо условно методологическія операци мысли, служащія лишь для ассимилированія мыслью ея объекта, здѣсь смѣшиваются съ самимъ объектомъ. Мысль логически расщепляетъ и приспособляетъ себѣ этотъ объектъ, но онъ существуетъ до мышленія и отъ него независимо, поэтому онъ заданъ мышленію, онъ задача задачъ, къ которой ведутъ всѣ отдѣльныя усилія мысли. Мысль рождается не изъ пустоты самопорожденія, ибо человекъ не Богъ и ничего сотворить не можетъ, она рефлектируется изъ массы переживаній, изъ *опыта*, который есть отнюдь не свободно полагаемый, но принудительно данный объектъ мысли. Гносеологическому опыту (въ кантовскомъ смыслѣ) предшествуетъ жизненный, алогическій или сверхлогическій опытъ, въ которомъ, непостижимо для мышленія, зарождается и порождающая мышленіе матерія, и эта сѣрая масса опыта постепенно преодолевается и ассимилируется мышленіемъ. Мышленіе „порождаетъ“ свои частные объекты путемъ логическаго преодоленія жизненно даннаго ей объекта, не ею порожденнаго, но ей властно повелѣвающаго. Такъ математикъ можетъ разбить данную площадь въ цѣляхъ ея измѣренія на какія угодно фигуры и примѣнить при этомъ какія угодно формулы, — въ этомъ заключается свобода „порожденія“ для его мышленія, но онъ все-таки имѣетъ передъ собой опредѣленную, ему данную проблему, которая можетъ при томъ оказаться и не вполне разрѣшимой. Антиномія не означаетъ ошибки въ мышленіи или же общей ложности проблемы, гносеологическаго недоразумѣнія, которое можетъ быть разъяснено и тѣмъ са-

мымъ устранено. Разуму присущи вполнѣ закономѣрныя антиноміи.

Поэтому могутъ быть случаи, въ которыхъ мышленіе роковымъ образомъ запутывается въ противорѣчіяхъ и впадаетъ въ антиноміи, и вполнѣ естественно, что къ таковымъ областямъ принадлежитъ, даже *должна* принадлежать религія. Если бы религіозныхъ антиномій не оказывалось въ наличности, то это значило бы, что ихъ надо усиленно искать. Ибо, если есть область, въ которой неадекватность мышленія своему предмету ясна уже въ самой проблемѣ, то это, конечно, религія, опирающаяся на единство трансцендентнаго и имманентнаго. Поэтому богословіе „*more geometrico*“, въ которомъ бы все было приведено къ разумочному единству и ясности, напередъ возбуждаетъ къ себѣ подозрительность,—не даромъ такія рациональныя построенія свойственны нерелигіозному вѣку деизма и просвѣтительства.

Итакъ, къ антиноміи приводитъ насъ уже самое общее опредѣленіе объекта религіи—въ немъ содержится *coincidentia oppositorum*, заложено основаніе для двухъ рядовъ мыслей, разбѣгающихся въ противоположныхъ направленіяхъ. Трансцендентный Богъ есть навѣки невѣдомая, недоступная, непостижимая, неизрѣченная Тайна, къ которой не существуетъ никакого приближенія. Всякая попытка выразить эту тайну въ понятіяхъ бытія, измѣрить неизмѣримую пучину Божества—роковымъ образомъ безнадежна, какъ безсильна волна своимъ порывомъ подняться къ небу, какъ бы она къ нему ни вздымалась. Всѣ свойства, всѣ слова, всѣ качества, всѣ мысли, заимствованныя изъ этого міра, какъ бы мы ихъ ни потенцировали и ни усиливали, абсолютно непригодны для характеристики того, что стоитъ за предѣлами этого міра. Безусловное отрицаніе всѣхъ опредѣленій, всякаго *да*, вѣчное и абсолютное НЕ ко всему, ко всякому *что*, полагается Абсолютнымъ, какъ единственное его опредѣленіе: Богъ есть НЕ-*что* (и НЕ-*какъ*, и НЕ-*идь*, и НЕ-*когда*, и НЕ-*почему*). Оно не есть даже *ничто*,

поскольку и съ нимъ еще связано отношеніе къ какому-либо *что* (ибо небытіе есть лишь спутникъ бытія, и ничто—тѣнь что, а какъ самостоятельное понятіе вовсе не существуетъ): оно есть *Сверхъ-что*. НЕ-что не имѣетъ никакихъ опредѣленій *что*, является безкачественнымъ <sup>1)</sup> или, точнѣе, сверхкачественнымъ.

Трансцендентность Божества можно выражать одинаково какъ чрезъ *НЕ-что*, такъ и чрезъ *НЕ-кто*; поскольку *что* есть выраженіе окачественности бытія, а *кто* его субъектности или субстанціальности,—вся область бытія есть *кто*, или *что*, или же то и другое вмѣстѣ. И такъ какъ всякая субъектность, всякое *кто*, сопрягается съ объектною, или *что*, и раздѣленіе бытія на субъектъ и объектъ, *кто* и *что*, прорѣзаетъ его до самой глубины, то, очевидно, въ пониманіи трансцендентности Божества слѣдуетъ отрицать не только всякое *что* или *кто*, но и самое отношеніе, *связь* между ними, вытекающую изъ раздвоенія на *кто* и *что*. Кто *есть* что, нѣкто *есть* нѣчто (или же болѣе частныя сужденія: нѣкто *x* есть опредѣленный нѣкто *A*, или нѣчто *y* есть опредѣленное нѣчто *B*),—таковы самыя общія положенія бытія. Отсюда слѣдуетъ, что и само *бытіе* необходимо есть нѣкоторая ктойность или чтойность, имъ соотносительно. Потому про Божество въ Его трансцендентномъ аспектѣ невозможно даже сказать, что Оно *есть*, ибо, говоря это, мы тѣмъ самымъ превращаемъ Его въ нѣкоторое *кто* и *что*, въ нѣкто и нѣчто, между тѣмъ какъ Оно есть НЕ-кто и НЕ-что. Приходится признать, что о трансцендентномъ нельзя утверждать даже бытія. Находится ли что поверхъ или внѣ бытія, мы не можемъ знать имманентнымъ сознаниемъ, ибо бытіе есть самое общее опредѣленіе имманентности, недаромъ имманентизмъ разныхъ оттѣнковъ одинаково провозглашаетъ формулу идеализма: *esse=percipi, sein=Bewusstsein*. Потому тѣ изъ представителей „отрицательнаго бого-

<sup>1)</sup> Такъ опредѣляетъ Бога (ἄποιος) уже Филонъ Александрійскій: Leg. Alleg. I, 13. Ἄποιος γὰρ ὁ θεὸς οὐ μόνον οὐκ ἀνθρωπείωτος (Цит. у кн. С. Н. Трубецкою. Ученіе о Логосѣ, собр. соч. т. IV, 123, прим.).

словія“, которые, отрицая въ примѣненіи къ Божеству всякое кто или что, тѣмъ не менѣе оставляютъ въ качествѣ единственнаго его атрибута бытіе, взятое въ его противоположности къ небытію, неправомѣрно вводятъ въ трансцендентную идею Божества опредѣленіе, заимствованное изъ области имманентнаго <sup>1)</sup>: Божеству не свойственно бытіе (хотя это не значить, что Его нѣтъ въ смыслѣ имманентнаго самосознанія), Оно есть НЕ-бытіе, Сверхъ-бытіе. Про Абсолютное нельзя сказать, что Оно есть, какъ и нельзя сказать, что Его нѣтъ: здѣсь умолкаетъ въ безсиліи человѣческое слово, остается только молчаливый философско-мистическій жестъ, одно отрицаніе, чистое НЕ. О немъ „въ душѣ нѣтъ другого познанія, кромѣ знанія, какимъ образомъ она не знаетъ Его“ (блаж. Августинъ).

Абсолютное НЕ отрицательнаго богословія поэтому не содержитъ никакой отрицательной утвержденности, которая всегда есть соотносительность: это и не οὐκ, и не μή, (два оттѣнка греческаго отрицанія, одной наличностью своею уже предполагающіе цѣлую философію и свидѣтельствующіе о философскомъ гении эллиновъ). Скорѣе это НЕ есть отрицающее всякое выказываніе α: ἀόριστος, ἄπειρος, ἀμωρος,—не столько отрицаніе того или иного опредѣленія, сколько его отсутствіе, выраженіе невыразимаго, жестъ трансцендентнаго въ имманентномъ, предѣлъ для мысли и для сознанія, за которымъ оно гаснетъ и погружается въ ночь. Ἄ отрицательнаго богословія находится поэтому въ иной логической плоскости, нежели μή οὐ или οὐκ οὐ (а также и Гегелевское Nichts или ничто, соотвѣтствующее лишь мѣоническому состоянію бытія, его чистой потенціальности). Ибо какъ μή, такъ и οὐ для α отрицательнаго богословія

<sup>1)</sup> Такъ, напр., Филонъ Александрійскій, утверждая безкачественность Бога, въ то же время приписываетъ ему, въ качествѣ единственнаго опредѣленія, бытіе: ὁ ὢν (Vita Mos. 1 (14) 75. IV. 115) Цит. у Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 1906, стр. 63. Ср. кн. С. Н. Трубецкой, цит. соч. 123. См. также М. Муретовъ. Философія Филона Александрійскаго въ отношеніи къ ученію Іоанна Богослова о Логосѣ. Москва. 1885. Стр. 12—13.

являются уже нѣкоторыми положительными высказываніями о бытіи, и тѣмъ самымъ относятся къ имманентному, дневному, космическому сознанию, различающему свѣтъ бытія и тѣни небытія, выявленность формъ и сумерки потенциальности. 'А—это жестъ, порывъ, движеніе, но не мысль, не слово. Это—музыка, невыразимая въ словѣ, недомыслимое переживаніе, выходъ (*transcensus*) за самого себя.

Поэтому продумать трансцендентное, выходящее за предѣлы мысли, очевидно, невозможно. Мышленіе уподобляется здѣсь змѣѣ, ловящей себя за хвостъ, или стремящейся настигнуть свою тѣнь; оно можетъ дѣлать все новыя и новыя усилія освободиться отъ всякаго даннаго содержанія, трансцендировать себя, истощать свою энергію въ отрицаніи всякой данности. Въ этомъ смыслѣ НЕ, какъ символъ трансцендентнаго, неизмѣримо энергичнѣе и радикальнѣе всякаго частнаго, предметнаго *нѣ*. Религіозная трансцендентность шире и глубже гносеологической, мыслительной трансцендентности. Эта трансцендентность требуетъ полнѣйшей отрѣшенности, смерти для всего жизненнаго, однако же при отсутствіи смерти. Въ религіозной философіи ученіе о Божествѣ, какъ трансцендентномъ, получило выраженіе въ такъ называемомъ „отрицательномъ богословіи“ (*theologia apocritikḗ*, *theologia negativa*).

Богъ въ трансцендентности своей безконечно удаленъ отъ человѣка, уходитъ отъ него въ запредѣльную тайну, оставляя въ религіозномъ сознаниі одно НЕ, одно СВЕРХЪ, одну пустоту. Но религіозное самосознаніе не можетъ жить, дышать и питаться одной этой пустотой,—богообщеніе, богопереживаніе, богобытіе составляетъ его жизненную основу. Религія возможна лишь постольку, поскольку трансцендентное Божество, неизрѣченная и недомыслимая тайна, *открывается* человѣку, и для человѣка абсолютное становится Богомъ (ибо, по выраженію Ньютона, *Deus est vocatio aequivoca*, Богъ есть понятіе соотносительное тому, для кого Онъ является Богомъ). Иначе говоря, Абсолютное трансцендентное полагаетъ Себя Богомъ, а, слѣдо-

вательно, принимаетъ въ Себя различіе Бога и міра, а въ немъ человѣка. Богъ есть и Кто, и Что для человѣка, Онъ есть Субъектъ откровенія и вмѣстѣ его Объектъ. Богу присуще постольку и *бытіе* (хотя бы и въ самой высочайшей степени), про Бога можно сказать: *Онъ есть*, Онъ есть "Онъ, Сущій, Ягве, какъ Онъ открылъ о Себѣ Моисею; про Абсолютное же сказать этого нельзя, ибо бытіе есть понятіе соотносительное: Богъ есть *для* человѣка или, шире, *для* міра. Для того, чтобы могъ быть Богъ, долженъ существовать міръ, онъ также обуславливаетъ собой бытіе Божіе. Только Богъ есть основа религіи, изъ одного самозамкнутого Абсолютнаго, навѣки сокрытой тайны, не было бы религіи. То, что сообщаетъ религіи чувство безконечной глубины, неизмѣримости и незрѣченной тайны, *трансцендентный фонъ Бога*, безъ этого условія казалось бы такую же пустотой, „пограничнымъ понятіемъ“, какъ Ding an sich въ системѣ Канта. Моста *логическаго* между трансцендентнымъ или Абсолютнымъ и имманентнымъ или Богомъ нѣтъ никакого: здѣсь абсолютный hiatus, бездонная бездна. Это приходится просто принять, какъ фактъ, во всей его побѣдной очевидности, но и окончательной непостижимости: такъ есть. Абсолютное въ сотвореніи міра или, лучше сказать, самымъ актомъ этого сотворенія порождаетъ и Бога <sup>1)</sup>. Богъ рождается съ міромъ и въ мірѣ, incipit religio. Отсюда начинается возможность опредѣленій Бога, какъ имманентно-трансцендентнаго, выступившаго изъ своей трансцендентности и абсолютнаго своего монизма въ имманентность и дуализмъ. Здѣсь начинается возможность богопознанія и богообщенія; открывается область „положительнаго богословія“ (*θεολογία κατὰ τὴν ἀλήθειαν*); появляется необходимость догмата и міра; наконецъ, возникаетъ, какъ религіозно-философская проблема, критическое установленіе философскаго понятія о Богѣ.

Можно, однако, поставить вопросъ, не разрывается ли этой антиноміей единство сознанія? Не есть ли это его раз-

<sup>1)</sup> Подробнѣе объ этомъ въ главѣ „Творецъ и твореніе“.

двоеніе, угрожающее челоѣку духовной гибелью? Это было бы такъ, если бы сознаніе было только разсудочно-логическимъ, и религіозная антиномія имѣла бы чисто разсудочное значеніе: тогда горе разсудку и его обладателю! Къ счастью, дѣло обстоитъ наоборотъ: религія не утверждается на разсудочномъ постиженіи, она стоитъ въ самой себѣ, и, напротивъ, для нея указанная антиномія какъ разъ есть постоянный и незамѣнимый стимуль, нервъ религіи, она придаетъ ей глубину и движеніе и, хотя и неразрѣшимая, она постоянно разрѣшаема въ религіозной жизни, вновь и вновь переживаясь, какъ источникъ религіозныхъ озареній въ пламени вѣры. Для вѣры и не должно быть понятнаго до конца, вѣра есть дитя тайны, подвигъ любви и свободы, она не должна убояться разсудочнаго абсурда, ибо здѣсь открывается вѣчная жизнь, безбрежность Божества. И такъ, основной антиноміей религіознаго сознанія въ немъ намѣчаются два пути: путь отрицательнаго и положительнаго богословія. Слѣдуетъ осмотрѣться на обоихъ.

## § 2. Отрицательное (апофатическое) богословіе: историческій очеркъ.

*Deus melius scitur nesciendo  
Augustini de ordine, II, 16.*

Общею особенностью отрицательнаго богословія въ сферѣ мышленія является его безусловно отрицательный характеръ, все его содержаніе исчерпывается однимъ *НЕ* или *СВЕРХЪ*, которое оно приставляетъ безразлично ко всѣмъ возможнымъ опредѣленіямъ Божества. Все оно есть нѣмой отрицательный жестъ, направленный къ небу. Это НЕ проводится въ разныхъ ученіяхъ то болѣе, то менѣе послѣдовательно, отъ чего зависитъ и степень внутренней согласованности системъ. Слѣдуетъ отмѣтить, какъ общую черту отрицательнаго богословія, что въ большинствѣ случаевъ оно вырастаетъ на почвѣ повышеннаго мистическаго чувства, неразрывно связано съ мистикой. Дѣйствительно,

сплошное НЕ апофатического богословія оставляло бы лишь зіяющую пустоту, еслибы она не заполнялась неизрѣченнымъ и сверхразумнымъ, почти сверхсознательнымъ переживаніемъ трансцендентнаго въ мистическомъ экстазѣ, которое въ НЕ отрицательнаго богословія вкладываетъ свое мистическое ДА. Отрицательное богословіе мистиковъ ничѣмъ не отличалось бы отъ самаго плоскаго агностицизма и атеизма, самодовольно и побѣдоносно выставляющихъ свое НЕ, еслибы оно также не обосновывалось положительно на своемъ мистическомъ ДА, еслибы дню разсудочнаго отрицанія здѣсь не предшествовала ночь, полная голосовъ и переживаній иного міра. Идея отрицательнаго богословія присутствуетъ, какъ діалектической моментъ въ религіозной философіи, также и у многихъ спекулятивныхъ мыслителей. Настоящій историческій очеркъ не притязаетъ на полноту и ограничивается европейской религіозной философіей (къ сожалѣнію, въ немъ отсутствуютъ ученія будійскаго востока, столь богатые мотивами отрицательнаго богословія).

### І. Отрицательное богословіе у Платона и Аристотеля.

Ученіе Платона объ идеяхъ, вершиной которыхъ является идея Блага, само Божество, необходимо имѣетъ два аспекта, вверхъ и внизъ: идеи имѣютъ самосущее бытіе въ „умномъ мѣстѣ“, представляя собой нѣчто трансцендентное міровому бытію, какъ быванію, но онѣ же его собой обосновываютъ, бытіе причастно имъ, а онѣ бытію, между двумя мірами существуетъ неразрывная связь,—причины и слѣдствія, основы и произведенія, эроса и его предмета и т. д. Въ разныхъ діалогахъ Платона подчеркивается и раскрывается по преимуществу то одна, то другая сторона идеализма,—трансцендентность идей міру или ихъ имманентность. Поскольку Платонъ раскрываетъ первую сторону, онѣ, естественно, приближается къ кругу идей отрицательнаго богословія и вынуждается прибѣгать къ характеристикамъ преимущественно отрицательнымъ. Такъ уже въ *Федръ*



„наднебесная область“ описывается как „безкрасочная и безформенная и неосязаемая, подлинно сущая сущность души, зримая одному лишь царственному уму“<sup>1)</sup>. Но особенно характерно въ этомъ отношеніи извѣстное мѣсто 6-ой книги *Государства* о благѣ: „такъ это, доставляющее истинность познаваемому и дающее силу познающему, называй идеей блага, причиной знанія и истины, поскольку она познается умомъ. Вѣдь какъ ни прекрасно то и другое, знаніе и истина, но ты справедливо разсудишь, почитая иное и еще прекраснѣйшимъ: природу блага надо почитать еще выше. Солнце, думается мнѣ, скажешь ты, доставляетъ видимымъ предметамъ не только способность быть видимыми, но и рожденіе, и возрастаніе, и пищу, само же не есть рождаемое... Такъ и благо, надо сказать, доставляетъ познаваемому не только способность познаваться, но и получать бытіе и имѣть отъ него сущность, тогда какъ благо не есть сущность, но по достоинству и силѣ стоитъ выше (трансцендентно—ἐπέκεινα) сущности“<sup>2)</sup>.

Этотъ же мотивъ можно прослѣдить и въ другихъ діалогахъ Платона<sup>3)</sup>.

*Аристотель* подвергаетъ критикѣ платоновское ученіе объ идеяхъ, какъ трансцендентныхъ сущностяхъ, въ нихъ онъ

1) Ἦ γὰρ ἀχρόματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναγῆς οὐσία ὅπως φύγῃς οὐσα κωβερνήτη μόνῃ θεᾷτι νῶφ (Phaedrus, 247 C).

2) Καὶ τοῖς γινωσκόμενοις τοῖνον μὴ μόνον τὸ γινώσκωσθαι εἶναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας σῶτος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶξεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (Respubl., VI, 509 B).

3) Сюда относятся, напр., и нѣкоторые мотивы удивительной діалектики *Пармениды* (какъ на это справедливо указываетъ русскій переводчикъ Платона проф. Карповъ: ч. III, 341, прим.), именно діалектики понятія *единого*, τὸ ἓν, которое въ одномъ смыслѣ является совершенно трансцендентнымъ бытію и есть въ этомъ смыслѣ ничто, напротивъ, въ другомъ смыслѣ оно содержитъ въ себѣ все и принимаетъ въ себя все разнообразіе формъ. Если о первомъ ἓν говорится, что „для него нѣтъ ни имени, ни слова, ни какого-либо знанія, ни чувства, ни мнѣнія..., оно не именуется и не высказывается, и не мнится, и не познается, и ничто изъ его существенностей не чувствуетъ“, то о второмъ ἓν устанавливается, что „для него можетъ быть и знаніе, и мнѣніе, и чувство... есть для него и имя и слово,—оно и именуется, и высказывается“ (Парменидъ, 142 A, 155 D, рус. пер. Карпова, ч. VI, стр. 276, 303).

видитъ лишь идеологическое удвоеніе дѣйствительности, которое не пользуется ни мало для ея пониманія, ибо платоновскія идеи отдѣлены непроходимой пропастью отъ дѣйствительности и лишены движущей силы, энергіи. Ученію Платона объ идеяхъ Аристотель противопоставляетъ свое ученіе о формахъ (*μορφή*), осуществляющихся въ нѣкоемъ субстратѣ (*ὑποκείμενον*), матеріи (*ἕλη*), причемъ форма есть движущій принципъ, ведущій развитіе къ своему полнѣйшему осуществленію: она является и данностью, и заданностью для своего вида, а вмѣстѣ и закономъ ея развитія, цѣлепричиной, дѣлающей вещь воплощеніемъ своей идеи (*ἐντελέχεια*). Такимъ образомъ, по смыслу ученія Аристотеля, формы существуютъ не „въ умномъ мѣстѣ“ Платона, а только въ вещахъ. Однако имъ принадлежитъ самостоятельное бытіе въ томъ смыслѣ, что онѣ являются онтологическимъ *prius* вещей, въ силу котораго возможность (*δυνάμις ὄν*) переходитъ въ дѣйствительность (*ἐνεργεία ὄν*), причемъ каждая форма имѣетъ пребывающее, вѣчное существованіе, а совокупность формъ образуетъ иль іерархію или организмъ. Въ ученіи Аристотеля о формахъ мы имѣемъ только иную (въ одномъ смыслѣ улучшенную, а въ другомъ и ухудшенную) редакцію платоновскаго же ученія объ идеяхъ, безъ котораго и не могъ обойтись мыслитель, понимавшій науку, какъ познаніе общаго (*τὸ καθόλου*) и, слѣдовательно, нуждавшійся въ теоріи этого „общаго“, т.-е. въ теоріи идей-понятій. Какъ покоющіяся въ матеріи, или ее оформляющія, аристотелевскія формы имманентны міру, но какъ движущія цѣли, какъ онтологическій *prius*, онѣ ему трансцендентны. Однако вѣдь и платоновскія идеи никоимъ образомъ нельзя разсматривать какъ вполне трансцендентныя дѣйствительности, ее бесполезно лишь удвояющія, напротивъ, міръ только и существуетъ черезъ причастность (*μέθεξις*) идеямъ, составляющимъ подлинно, вѣчно сущее (*τὸ ὄντως, αἰεὶ ὄν*) въ бывающемъ и становящемся (*γυγόμενον*). Ученію Платона и Аристотеля въ интересующемъ насъ отношеніи противопологаются лишь какъ два различныхъ вида

одного и того же рода, не въ своемъ *что*, но по своему *какъ*. Міровоззрѣніе Платона, если можно такъ выразиться, софійнѣе, Аристотеля же теистичнѣе. Міръ идей у Платона образуетъ самостоятельную софійную фотосферу, одновременно и закрывающую и открывающую то, что за и надъ этой сферой, само Божество, идеи у Платона остаются въ неустроенной и неорганизованной множественности, такъ что и относительно верховной идеи блага, идеи идей, не устранена двусмысленность, есть ли она Идея въ собственномъ и единственномъ смыслѣ или же одна изъ многихъ идей, хотя бы и наивысшая (особое мѣсто въ этомъ вопросѣ занимаетъ, конечно, только *Тимей* съ его ученіемъ о Деміургѣ). Напротивъ, Аристотель, восходя по лѣстницѣ формъ въ ихъ естественной іерархіи, приходитъ къ формѣ всѣхъ формъ, имѣющей содержаніемъ только себя, мышленіе мышленія (*νόησις τῆς νοήσεως*), первое движущее (*πρῶτον κινῶν*), составляющее и источникъ всякаго движенія и его предметъ, какъ всеобщее стремленіе и любовь (*ὅτι κινῶμενον κινεῖ... κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον*); эта Форма вообще и есть Божество. Аристотель чрезмѣрно сливаетъ его съ міромъ, изображая его въ качествѣ космическаго агента, перваго двигателя (который самъ однако остается неподвиженъ), у него какъ бы отсутствуетъ умопостигаемый міръ идей (Софія), помѣщающійся между Богомъ и міромъ въ системѣ платонизма, поэтому для Аристотеля возникаетъ опасность полнаго религіознаго имманентизма, растворенія Бога въ мірѣ, міробожія. Однако для этого Аристотель слишкомъ серьезно и возвышенно понимаетъ идею Божества и старается утвердить свой теизмъ, подчеркивая сверхмірный, трансцендентный характеръ Божества, и именно при развитіи этой идеи онъ естественно вступаетъ на путь отрицательнаго богословія. Аристотель не разъ повторяетъ, что слѣдуетъ отказаться отъ пониманія Божества, ибо всякая попытка въ этомъ направленіи неизбежно потерпитъ неудачу <sup>1)</sup>. Въ XII книгѣ

<sup>1)</sup> Ср. Фот., 1245 b 17 сл. (цит. у О. Gilbert. Griechische Religionsphilosophie, 1911, стр. 381, прим. 2).

*Метафизики* (гл. VII), давая опредѣленіе Божества, какъ мышленія, жизни, вѣчности, полноты и совершенства, Аристотель продолжаетъ уже въ тонахъ „апофатическаго“ богословія: „ясно, что существуетъ вѣчная, неподвижная, отдѣльно отъ чувственнаго и самостоятельно существующая сущность (*ousia*). Но также доказано, что эта сущность не можетъ имѣть величины, а недѣлима и нераздѣльна. Ибо она приводитъ въ движеніе безконечное время, а ничто ограниченное не имѣетъ неограниченной силы. Но такъ какъ всякая величина должна быть ограниченной или неограниченной, на данномъ основаніи она не можетъ имѣть ограниченную величину, неограниченной же величины она не имѣетъ потому, что неограниченной величины вообще не существуетъ. Далѣе доказано, что она не подвержена никакому аффекту или качественному измѣненію; всѣ же остальные движенія слѣдуютъ лишь за перемѣной мѣста“ (1073а). Вопросъ объ отношеніи Бога къ міру Аристотель поясняетъ слѣдующимъ сравненіемъ: „Слѣдуетъ взвѣсить (говоритъ онъ), какимъ изъ двухъ способовъ содержитъ природа всего блага или наилучшее: какъ вѣчно отдѣленное, самостоятельно по себѣ существующее, или же какъ строй его частей. Конечно, одновременно тѣмъ и другимъ способомъ, какъ это имѣетъ мѣсто относительно войска, ибо для послѣдняго благо лежитъ какъ въ строѣ, такъ и въ полководцѣ, и болѣе еще въ послѣднемъ. Ибо не онъ существуетъ благодаря строю, но строй черезъ него“ (гл. X, 1075а). Ближайшаго изслѣдованія этого вопроса, который скорѣе ставится, чѣмъ разрѣшается этимъ сравненіемъ, у Аристотеля мы не находимъ, и все его ученіе о Богѣ грѣшитъ неясностью и двусмысленностью <sup>1)</sup>).

## II. Плотинъ (III в. по Р. X.).

*Плотинъ*, глава неоплатонической школы, представляющій собой вершину метафизической спекуляціи Греціи, въ ос-

<sup>1)</sup> На это справедливо указываетъ, напр., Schwarz. Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, I Theil. 1913, стр. 58—9.

нову своего сложнаго и далеко неяснаго въ подробностяхъ міровоззрѣнія полагаетъ ученіе объ абсолютномъ Первоначалѣ, которое чаще всего называетъ Единымъ (“Еν), иногда Благомъ (Ἄγθόν). Эта божественная Первооснова міра и бытія есть общая субстанція міра, ибо все обосновывается въ Единомъ, имѣетъ въ немъ и причину, и цѣль, существуетъ только его животворящей силой. Міръ не создается актомъ творенія, онъ происходитъ изъ Единаго, какъ бы изливаясь изъ божественной полноты подобно свѣту изъ солнца; онъ есть эманация божества, подчиненная „закону убывающаго совершенства“ (Целлеръ). Такъ какъ все представляетъ собой энергію Единаго абсолютнаго, лишь на разныхъ ступеняхъ совершенства, то по отношенію къ міру эта система, по справедливой характеристикѣ Целлера <sup>1)</sup>, должна быть опредѣлена какъ „динамическій пантеизмъ“. Въ системѣ Плотина посредствующую роль между Единымъ и міромъ играетъ  $\nu\omicron\lambda\varsigma$ , образующій второе и не столь уже чистое единство—мышленія и бытія, а непосредственнымъ воспріемникомъ вліяній  $\nu\omicron\lambda\varsigma$  служитъ Міровая Душа, имѣющая высшій и низшій аспектъ, и она изливается уже въ не имѣющую подлиннаго бытія, мѣоническую ( $\mu\eta\ \delta\upsilon$ ) и потому злую матерію. Единое—Умъ—Міровая Душа составляютъ трехступенную градацію сушаго (но эта трехступенность не есть тріпостасность, какъ иногда ошибочно думаютъ <sup>2)</sup>, смѣшивая неоплатонизмъ съ христіанствомъ).

Единое у Плотина неизбѣжно получаетъ двойственную характеристику: будучи первоосновой, имманентной всякому бытію, оно, въ то же время остается выше всякаго бытія, какъ трансцендентное міру и простое Единое. Это единство имѣетъ значеніе, конечно, не нумерическаго единства, опредѣляющагося въ противоположность множественности, но простого единства, вѣрнѣе, сверхъ-единства и

<sup>1)</sup> Zeller. Philosophie der Griechen. 4 Aufl. B. III. Abt. 2, стр. 561.

<sup>2)</sup> Такое смѣшеніе (притомъ тенденціозное) дѣлаетъ Дреусъ въ своемъ изслѣдованіи о Плотинѣ: *A. Drews. Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung.* 1906.

сверхъ-числа. Можно справедливо сомнѣваться въ томъ, насколько трансцендентный ликъ Единого соединимъ съ единымъ первоначаломъ, всему имманентнымъ. Въ этомъ роковая двойственность динамическаго пантеизма, благодаря которой система Плотина разсѣдается изнутри <sup>1)</sup>. Но насъ интересуетъ здѣсь не эта особенность міровоззрѣнія Плотина, о которой намъ еще предстоитъ рѣчь впереди, а та характеристика Единого, какъ трансцендентнаго, которая ставитъ Плотина въ ряды представителей отрицательнаго богословія.

Приведемъ эту характеристику въ словахъ самого Плотина (Enneadis VI, Lib. IX, 5—6): переходъ къ безусловному единству, стоящему выше ума, является для Плотина непостижимымъ, какъ бы „чудомъ“ (*θαύμα τὸ ἐν*). „Это чудо есть единое, которое есть не существующее (*μη ὄν*), чтобы не получить опредѣленія отъ другого, ибо для него истинѣ не существуетъ соответствующаго имени; если же нужно его наименовать, обычно именуется Единымъ... оно трудно познаваемо, оно познается преимущественно чрезъ порождаемую имъ сущность (*οὐσία*); умъ ведетъ къ сущности, и его природа такова, что она есть источникъ наилучшаго и сила породившая сущее, но пребывающая въ себѣ и не уменьшающаяся и не сущая въ происходящемъ отъ нея; по отношенію къ такому мы по необходимости называемъ его единымъ, чтобы обозначить для себя недѣлимую его природу и желая привести къ единству (*ἐνοῦν*) душу, но употребляемъ выраженіе: „единое и недѣлимое“ не такъ, какъ мы говоримъ о символѣ и единицѣ, ибо единица въ этомъ смыслѣ есть начало количества (*πρωτὸν ἀρχαί*), какового не существовало бы, если бы впереди не существовала сущность и то, что предшествуетъ сущности. Поэтому мы не должны устремлять свое размышленіе въ эту сторону, но должны трактовать его по аналогіи съ простымъ, избѣгая отношенія къ множественности и дѣленію“.

<sup>1)</sup> На эту особенность системы Плотина обращаетъ вниманіе г. А. Кюблицкій. Ученіе Плотина о мысли и бытіи („Вопр. Фил. и Псих.“, кн. 97).

„Какъ же говоримъ мы объ единомъ? и какъ можно приспособить его къ мысли? тѣмъ, что во все большей степени полагаемъ его единымъ, подобно тому, какъ полагается единымъ (ἐνιζῆται) единица или точка. Именно здѣсь душа, уменьшая количество и величину, постепенно останавливается на наименьшемъ и такимъ образомъ остается на чемъ-то такомъ, что, хотя и недѣлимо, но было въ дѣлимомъ и существуетъ въ другомъ. И само единое не остается ни въ другомъ, ни въ дѣлимомъ, ни недѣлимо какъ наименьшее. Оно является наибольшимъ другого не величиною, но силою (δυνάμει), такъ что и не имѣющее величины существуетъ какъ сила, по немъ существующее и недѣлимо и нераздѣльно какъ сила, а не величина. Его нужно считать безконечнымъ не какъ неизмѣримое величиной или числомъ, но какъ необъятно по силѣ. Ибо если ты станешь мыслить его, какъ Бога или умъ, то оно больше; если ты въ своемъ мышленіи приводишь его къ единству, оно и въ этомъ отношеніи болѣе; оно болѣе едино (τὸ ἐνιχώτερον), въ отношеніи къ твоему мышленію, чѣмъ ты можешь представлять себѣ самого Бога ибо оно само по себѣ безъ всякой акциденціи (σμιζεφρηγῶτος). Но нельзя ли мыслить единое какъ таковое, въ качествѣ самодовлѣющаго? Ибо оно должно быть прежде всего другого самодовлѣющимъ, самодовлетвореннымъ, чуждымъ всякой потребности; все же многое и неединое имѣетъ нужду, ибо произошло изъ многого. Такимъ образомъ его существо требуетъ единства, а это послѣднее его не требуетъ, ибо есть оно само... Если нѣчто должно быть вполне самоудовлетворено, то оно должно быть единымъ, именно не испытывать нужды ни въ отношеніи себя самого, ни въ отношеніи другого. Вѣдь оно не ищетъ ничего, чтобы существовать или благополучно существовать или вообще имѣть почву, ибо, разъ оно является основаніемъ другого, то бытіе свое и благосостояніе оно имѣетъ не отъ другого, чтò могло бы имѣть такое значеніе для него внѣ его самого? Отсюда благо (τὸ εἶ) для него не есть акциденція, это есть оно само. Оно не

имѣть мѣста, ибо не нуждается въ помѣщеніи, какъ будто бы не могло носить само себя; то, что должно быть поддерживаемо, неодушевлено и есть падающая масса, если она не имѣетъ твердой опоры. Это есть основаніе, почему другое имѣетъ твердую опору чрезъ него, оно достигаетъ существованія и получаетъ мѣсто, на которое оно должно быть поставлено по ряду... Все то, что зовется нуждающимся въ благѣ, нуждается и въ поддерживающемъ, слѣдовательно, единое не есть и благо. Поэтому оно ничего и не хочетъ, но есть сверхблаго (*ὑπεράγαθον*) и благо не для самого себя, а для другихъ вещей, если что-либо способно принять въ немъ участіе. Оно и не мышленіе, поскольку чуждо измѣненія и движенія, ибо оно выше движенія и мышленія. Что оно стало бы мыслить? самого себя? но тогда оно будетъ ранѣ мышленія невѣдающимъ и нуждающимся въ мышленіи, для того чтобы познать самого себя, будучи въ то-же время самодовлѣющимъ (*αὐτάρκης*). Поэтому, хотя оно само не знаетъ себя и не мыслить себя, не будетъ у него незнанія; ибо незнаніе возникаетъ при наличности другого, когда одно не знаетъ другого. Единственное (*μόνον*) же не знаетъ ничего, и не имѣетъ ничего, чего не знаетъ, и такъ какъ единое есть въ общеніи самого себя, то оно и не нуждается въ мышленіи самого себя. Ибо и общенія (*σμιέυαι*) не слѣдуетъ присоединять для понятія Единаго, но и мышленіе и общеніе слѣдуетъ устранить такъ же, какъ мышленіе самого себя и другого, ибо не нужно полагать его какъ мыслящее, но какъ мышленіе. Мышленіе (*νόησις*) не мыслить, но есть причина мышленія для другого; причина же нетождественна съ причиненнымъ, именно причина не есть что-либо изъ всего причиненнаго. Поэтому не надо и называть благимъ (*ἀγαθόν*) то, что оно представляетъ собой, но скорѣе самимъ благомъ (*τἀγαθόν*), превыше разныхъ благъ“.

Таковыми чертами изображается Единое въ своей отрицательной характеристикѣ. Но тутъ же звучитъ и основной мистическій мотивъ этого ученія. Плотинъ учить „умному



дѣланію“ (по выраженію аскетовъ), показуя путь мистическаго постиженія того, что столь блѣдными и схематическими чертами изображаетъ философствующій разумъ. Этому посвященъ конецъ 9-ой книги VI Энеиды. „Если ты колеблешься въ своемъ мнѣніи, что ничто изъ этого не существуетъ, поставь самого себя въ это (στήσον σαυτὸν ἐς ταῦτα) и смотри отсюда; но смотри такъ, чтобы не направлять своей мысли наружу; ибо это не лежитъ уже гдѣ-либо, послѣ того какъ ты освободишься отъ другого, но оно присуще тому, кто можетъ его охватить, тому же, кто не можетъ этого, не присуще (οὐ πάρεστιν). Какъ и въ прочемъ невозможно мыслить что-либо, если думать о чуждомъ и заниматься другимъ, и ничего нельзя присоединять къ предмету мысли, чтобы получился самый этотъ предметъ,—такъ же слѣдуетъ поступать и здѣсь, ибо, имѣя представленіе другого въ душѣ, нельзя этого мыслить вслѣдствіе дѣйствія представленія, и душа, охваченная и связанная другимъ, не можетъ получить впечатлѣнія отъ представленія противоположнаго; но, какъ говорится о матеріи, она должна быть безкачественна, если должна воспринимать образы (τύποις) всѣхъ вещей, также и душа должна быть въ еще большей степени безформенна, разъ въ ней не должно быть препятствія для ея наполненія и просвѣщенія высшей (τῆς πρώτης) природой. Если это такъ, то должно, отвлекаясь отъ всего внѣшняго, обращаться преимущественно къ внутреннему, не склоняясь ни къ чему внѣшнему, и ничего не зная обо всемъ, а, прежде всего, о своемъ состояніи, затѣмъ и объ идеяхъ, ничего не зная о себѣ самомъ и такимъ образомъ погрузиться въ созерцаніе (θεῶν) того, съ чѣмъ дѣлаешься единымъ. Затѣмъ послѣ достаточнаго общенія какъ бы возвращаешься, чтобы по возможности дать вѣсть и другимъ о такомъ общеніи; такое общеніе имѣлъ, быть можетъ, Миносъ, почему преданіе обозначаетъ его какъ общника Зевса, въ воспоминаніе онъ далъ отображенія этого въ видѣ закона, отъ соприкосновенія съ Божествомъ вполне вооруженный для законодательства. Можно и не цѣнить поли-

тику ради нея самой и, при желаніи, оставаться вверху, что случается съ тѣми именно, кто много видѣлъ. Такимъ образомъ Богъ, — говоритъ Платонъ, не далеко отъ каждаго, но близокъ всѣмъ, помимо ихъ вѣдома. Но они сами убѣгаютъ (φεύγουσι) отъ него, точнѣе они избѣгаютъ самихъ себя. Они не могутъ поэтому овладѣть тѣмъ, чего они избѣгаютъ, и не могутъ искать ничего другого, ибо уничтожили сами себя. Вѣдь и дитя, вышедшее внѣ себя въ безуміи, не узнаетъ своего отца; кто же научился узнавать самого себя, будетъ знать и откуда онъ“. „Созерцающій не созерцаетъ и не противопоставляетъ созерцаемое какъ другое, но словно самъ становится другимъ и самъ болѣе уже не принадлежитъ себѣ, весь онъ принадлежитъ тому и становится едино съ нимъ, соединенный съ нимъ какъ центръ къ центру; и здѣсь сложныя вещи составляютъ едино, а двойственность имѣть мѣсто лишь въ томъ случаѣ, если они раздѣлены,—въ такомъ случаѣ говоримъ мы о различенномъ. Потому такое созерцаніе и трудно описуемо. Какъ можетъ кто-либо описывать нѣчто какъ другое, когда онъ то, что созерцалъ, видѣлъ не какъ другое, но какъ единое съ самимъ собой? Это, очевидно, хотеть сказать правило такихъ мистерій—ничего не сообщать непосвященнымъ. Такъ какъ это не сообщимо, то и запрещалась открывать божественное тому, кому самому не дано было созерцать. Такъ какъ тогда было не два, но созерцающій и созерцаемое были едино, какъ будто это было не созерцаемое, но соединенное, то тотъ, кто соединяясь съ тѣмъ, становился единымъ съ нимъ, вспоминая объ этомъ имѣть въ себѣ образъ того. Но то было само единымъ, не имѣя никакого различія ни въ себѣ, ни съ другимъ, ибо ничто не двигалось въ немъ, никакая похоть (θῆμις), никакое желаніе чего-либо иного не было по его восхожденіи (τῷ ἀναβητικῷ), такъ же, какъ никакое понятіе, никакая мысль, вообще не онъ самъ, если можно такъ выразиться. Но какъ бы восхищенный и въ энтузіазмѣ покоится онъ въ уединеніи, никуда не склоняясь и даже не обращаясь вокругъ

себя, стоя твердо и какъ бы сдѣлавшись неподвижностью (*στάσις*); и о прекрасномъ не думаетъ онъ, находясь уже выше прекраснаго, выше хора добродѣтелей, подобный человѣку, который проникъ въ самое внутреннее святилище и оставилъ позади себя въ храмѣ изображенія боговъ, и, лишь выходя изъ святилища, впервые встрѣчаетъ ихъ, послѣ внутренняго созерцанія и обращенія съ тѣмъ, что не есть ни образъ, ни видъ, но сама божественная сущность; образы же, слѣдовательно, были бы предметами созерцанія второго порядка. Но это въ сущности не созерцаніе, но особый родъ видѣнія, экстазь (*ἔκστασις*), опрощеніе (*ἀπλῶσις*) и отдача самага себя...

И самъ тотъ становится при этомъ не сущностью, но выше (трансцендентнымъ) сущности (*ἐπέκεινα οὐσίας*), насколько онъ входитъ въ общеніе съ тѣмъ“. (Enn. IX, 10—11).

Эту характеристику можно было бы восполнить и другими мѣстами изъ *Эннеадъ* Плотина, но для насъ довольно приведеннаго <sup>1)</sup>. Ясно, что Единое остается трансцендентнымъ раздѣльному, дискурсивному сознанию: оно *ἐπέκεινα* знанію, добру, красотѣ, добродѣтели, оно чуждо всякихъ предикатовъ, ибо они являются слѣдствіемъ различенія, свойствами „другого“, а Единое стоитъ по ту сторону всякихъ различеній. Къ переживанію его, соединенію съ нимъ душа поднимается въ экстазѣ, когда видитъ божественный свѣтъ, изливается въ божество какъ капля въ море. По словамъ Порфирія, біографа Плотина, въ теченіе ихъ совмѣстной жизни, продолжавшейся 6 лѣтъ, Плотинъ пережилъ такое состояніе 4 раза, при чемъ всякій разъ оно достигалось безъ всякаго напряженія силъ, „неописуемымъ актомъ“. Плотинъ зналъ по опыту то, о чемъ говорилъ.

### III. Филонъ Александрійскій (I вѣкъ).

Филонъ Александрійскій, согласно характеристикѣ одного изъ лучшихъ его изслѣдователей проф. Мурето-

<sup>1)</sup> Критическія замѣчанія о Плотинѣ см. въ слѣдующемъ параграфѣ.

ва<sup>1)</sup>, соединяетъ въ своемъ богословствованіи тенденціи эллинскаго философскаго пантеизма и панлогизма и іудейско-раввинскаго пониманія Божества, какъ трансцендентнаго міру. Въ силу послѣдней тенденціи Филонъ и оказывается представителемъ отрицательнаго богословія въ довольно рѣшительной формѣ<sup>2)</sup>.

„Всякая качественная опредѣленность вносила бы ограниченіе въ Божество, и поэтому Филонъ называетъ Бога τὸ ἄποιον—*безкачественнымъ*<sup>3)</sup>, чистымъ и не имѣющимъ никакого опредѣленнаго признака бытіемъ (φιλῶν ἀνευ χαρακτῆρος ὑπαρξιν)<sup>4)</sup>; Божеству,—говоритъ Филонъ, невозможно приписать никакихъ свойствъ, ибо оно, будучи нерожденнымъ и само приведшимъ все въ бытіе, не имѣетъ нужды ни въ чемъ, что свойственно существамъ тварнымъ и конечнымъ“ (*Муретовъ*, Ученіе о Логосѣ, 110—11).

„Какъ φιλῶν ἀνευ χαρακτῆρος ὑπαρξιν, Богъ не можетъ быть

1) *Митрофанъ Муретовъ*. Ученіе о Логосѣ у Филона Александрійскаго и Іоанна Богослова. Москва, 1885. *Его же*. Философія Филона Александрійскаго въ отношеніи къ ученію Іоанна Богослова. Москва, 1885.

2) „Was Philo nach seinem ganzen Standpunkt zunächst lag, sind die verneinenden Aussagen über Gott, welche ihn als den bestimmungslosen erscheinen lassen, denn der Gegensatz des Gottes und der Welt ist der Punkt, von dem er ausgeht“ (*Eduard Zeller*. Die Philosophie der Griechen, 3-er Th., 2-te Abth., 4-te Aufl., Leipzig, 1903, стр. 401). Ср. здѣсь сопоставленія мѣстъ изъ Филона (въ примѣчаніяхъ).

3) Leg. alleg. Pf. I, 142: „ἄποιος ὁ Θεὸς οὐ μόνον ἀνθρωπόμορφος“ (безкачествененъ Богъ, а не только челоуѣкообразенъ). Ibid., 148: „ὃ ἢ ποιότητα οἰόμενος εἶχει τὸν Θεὸν ἢ μὴ εἶναι, ἢ μὴ ἀγέννητον καὶ ἀφθαρτον ἢ μὴ ἄτρεπτον, ἑαυτὸν ἀδικεῖ, οὐ Θεὸν... δεῖ γὰρ ἰγχεῖσθαι καὶ ἄποιον αὐτὸν εἶναι καὶ ἀφθαρτον καὶ ἄτρεπτον“ (кто мыслитъ, что Богъ или имѣетъ качества, или не является единымъ, или нерожденнымъ, или бессмертнымъ или неизмѣннымъ, себя обижаетъ, а не Бога... ибо надо думать, что Онъ и безкачествененъ, и бессмертенъ, и неизмѣненъ).

4) Quod D. s. immut. Pf. II, 412: „οὐδεμιᾶ τῶν γινόντων ἰδέα παραβάλλουσι τὸ ὄν. Ἄλλ' ἐκβιάσαντες αὐτὸ πλείους ποιότητος—ἐν γὰρ τῶν εἰς τὴν μακαριότητα αὐτοῦ καὶ τὴν ἄκραν εὐδαιμονίαν ἴη τὸ φιλῶν ἀνευ χαρακτῆρος τὴν ὑπαρξιν καταλαμβάνουσα—τὴν κατὰ τὸ εἶναι μόνον φαντασίαν ἐνεδέξαντο, μὴ μορφώσαντες αὐτὸ“ (сущее не сравниваютъ ни съ какой идеей о происшедшемъ, но, освободивъ его отъ всякаго качества,—ибо одно только соотвѣтствовало бы высшему его блаженству и предѣльному счастью,—принимаютъ его какъ новое бытіе безо всякаго качества,—допускаютъ относительно его только представленіе о бытіи, совершенно его не опредѣляя).

мыслимъ ни безусловнымъ благомъ и любовью, ни абсолютной красотой, ни совершеннѣйшимъ разумомъ; по своему существу Богъ выше всѣхъ этихъ атрибутовъ личнаго бытія,—лучше чѣмъ само благо и любовь, совершеннѣе чѣмъ сама добродѣтель, прекраснѣе, чѣмъ сама красота; его нельзя назвать и разумомъ въ собственномъ смыслѣ, ибо онъ выше всякой разумной природы (*ἀμείων ἢ λογικῆ φύσις*); онъ не есть даже и монада въ строгомъ смыслѣ, но чище, чѣмъ сама монада, и проще чѣмъ сама простота <sup>1)</sup>; его нельзя, наконецъ, назвать и жизнью, онъ больше и выше чѣмъ жизнь, онъ есть вѣчный и неизсякаемый источникъ жизни“ <sup>2)</sup>.

Въ связи съ этимъ стоитъ ученіе Филона о совершенной непознаваемости и безыменности Божества, которое Филонъ называетъ *ἀκατάληπτον, ἀπερινόητον, ἀπερίγραφον, ἀόρατον, ἀκατονόμαστον* и под. „Не думаю,—говоритъ Филонъ, чтобы Сущее, каково оно есть въ своемъ существѣ, могло быть познано какимъ-либо человѣкомъ. Какъ нашъ умъ неизвѣстенъ намъ, такъ и Сущее недоступно познанію людей... Посему и собственнаго имени ему дать невозможно никакого“ <sup>3)</sup>.

Установивъ полную безкачественность Божества, Филонъ оставляетъ однако за нимъ самое общее опредѣленіе, именно *бытіе*. „Богъ недоступенъ нашему познанію, развѣ только по бытію (*κατὰ τοῦ εἶναι*); ибо одно только существо-

1) Legat. ad Cajum Fr. 992, C: „τὸ πρῶτον ἀγαθὸν (ὁ Θεός) καὶ καλὸν καὶ εὐδαιμόνα καὶ μακάριον, εἰ δὴ τίληθές εἶπαι, τὸ κρείττον μὲν ἀγαθοῦ, κάλλιον δὲ καλοῦ καὶ μακαρίου μὲν μακαριώτερον, εὐδαιμονίας δὲ αὐτῆς εὐδαιμονιώτερον“ (высшее благо—Богъ—и прекрасно, и счастливо, и блаженно, если же сказать правду, то оно лучше блага, прекраснѣе красоты и блаженнѣе блаженства, счастливѣе самаго счастья). De m. op. Pf. 1, 6: „κρείττων (ὁ Θεός) ἢ αὐτὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν, κρείττων τε καὶ ἢ ἀρετῇ, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη“. De vita contempl. Fr. 890, A: „τὸ ἐν καὶ ἀγαθοῦ κρείττον ἐστὶ καὶ ἐνός εὐικρενέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον“ (сущее лучше блага, чище единого и изначальнѣе монады).

2) De profug. Pl. IV, 310: „ὁ Θεὸς πλέον τι ἢ ζωῆς, πηγὴ τοῦ ζῆν, ὡς αὐτὸς εἶπεν, ἀένναος“ (Богъ больше жизни, источникъ жизни, какъ самъ говоритъ, присно-текущій).

3) De nomin. mut., Pl. IV, 322—338.

ваніе (*ὑπαρξίς*) вотъ то, что мы знаемъ о немъ, кромѣ же существованія—ничего“ <sup>1)</sup>. „Человѣкъ можетъ знать о Богѣ не то, *каковъ* онъ есть, но только, что онъ *есть* (*οὐχ οἷός ἐστι ἀλλ' ὅτι ἐστι*)“ <sup>2)</sup>. (См. Муретовъ, цит. соч., 113—15.)

Эта Филоновская идея, получившая большое распространение и въ христіанскомъ богословіи, съ точки зрѣнія отрицательнаго богословія является, очевидно, чистѣйшимъ недоразумѣніемъ: если отрицательное богословіе ничего не можетъ утверждать о Богѣ, то, явнымъ образомъ, не можетъ утверждать и Его бытія.

#### IV. Идеи отрицательнаго богословія въ Александрійской школѣ христіанскаго богословія (III вѣкъ по Р. Хр.).

##### а) Климентъ Александрійскій.

Знаменитый основатель Александрійской школы, воспитанный на эллинизмѣ и поднявшій столь высоко авторитетъ эллинской философіи въ церковномъ сознаніи, вполнѣ воспринялъ ученіе о непознаваемости Божества разумомъ. Развитію этой идеи посвящена глава 12 книги пятой „Строматъ“ <sup>3)</sup>, начинающая словами Платона: „Богъ не можетъ быть разумомъ постигнуть, и словами понятіе о немъ не можетъ быть выражено“. Здѣсь, ссылаясь на классическіе авторитеты: Платона, Орфея, Солона, Эмпедокла, а также и на тексты свящ. писанія, Климентъ выясняетъ, что „вопросъ о Богѣ соединенъ съ затрудненіями“. „Въ самомъ дѣлѣ, какимъ именемъ назвать Того, который не рожденъ, не имѣеть ни различій въ себѣ, ни вида опредѣленнаго, ни индиви-

<sup>1)</sup> Quod D. s. immut. Pf. II, 416: „ὁ δὲ Θεός οὐδὲ τῶ νῶ κατάληπτός ὅτι μὴ κατὰ τοῦ εἶναι μόνον, ὑπαρξίς γάρ ἐστὶ ὁ καταλαμβάνομεν αὐτοῦ, χωρὶς δὲ ὑπαρξίως οὐδέν“.

<sup>2)</sup> De praem. et poen. Fr. 916, B,—917, A. Ср. Quod. pot. ins. sol. Pf. II, 202: „τὴν ἀκατάληπτον θεοῦ φύσιν, ὅτι μὴ πρὸς τὸ εἶναι μόνον καταλαβεῖν οὐ δύναται“ (непостижимую природу Бога нельзя постигнуть, кромѣ лишь Его бытія).

<sup>3)</sup> Въ серіи Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, изданіи комиссіи прусской академіи наукъ, Stromata Климента Александрійскаго занимаютъ II и часть III тома. Κλημεντος τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ἱπομνημάτων στρωμάταις Leipzig. 1906. Цитируемыя мѣста см. 377—381.

дуальности, ни числа, но есть существо такое, которое никаких акциденцій въ себѣ не имѣеть, а равнымъ образомъ и акциденціальному ничему не подлежить? Скажете ли вы, что Богъ есть цѣлое? Опредѣленіе несовершенное, потому что цѣлое собой представляетъ количество все-таки соизмѣримое, а Богъ есть Отецъ вообще всего существующаго. Захотите ли вы надѣлать его разными частями? Но этого вы не въ состояніи сдѣлать, ибо въ существѣ своемъ сіе Единое недѣлимо. Вотъ почему Богъ безпредѣленъ, безконеченъ вовсе не въ томъ смыслѣ, какъ намъ представляется это,—какъ если бы мы не могли Его обнять своей мыслью, а въ томъ, что Богъ и не подлежить измѣренію и нѣтъ предѣловъ, границъ въ Его существѣ. Нѣтъ также въ Немъ и формъ, а также не можетъ Онъ быть и наименованъ. А если иногда мы и именуемъ Его иногда такими выраженіями какъ: Единый, Благий, Духъ, Сушій, Отецъ, Богъ, Творецъ, Господь, мы употребляемъ ихъ не въ качествѣ Его имени. Мы прибѣгаемъ къ помощи этихъ прекрасныхъ словъ лишь вслѣдствіе затруднительнаго положенія (*ἀπορίᾱς*), дабы остережся отъ другихъ наименованій, коими могъ бы быть униженъ Вѣчный. Ни одно изъ этихъ реченій, взятое въ отдѣльности, не даетъ понятія о Богѣ; всѣ же вмѣстѣ сказываютъ о Немъ какъ о Вседержителѣ. Вещи познаются или по ихъ собственной природѣ или по взаимнымъ отношеніямъ ихъ между собою; къ Богу же ничто изъ этого непримѣнимо. Не можетъ быть Онъ также открытъ и доказательствами, потому что они основываются на началахъ предшествующихъ и понятіяхъ высшихъ, но ничто не можетъ существовать ранѣ Существа несотвореннаго. Для постиженія Существа неизслѣдимаго ничего не остается, слѣдовательно, кромѣ собственной Его благодати и откровенія Его чрезъ посредство пребывающаго въ Его нѣдрахъ Логоса<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, признаніе непознаваемости

1) *Κλιμεντῆς Ἀλεξανδρῆϊσκῆϊς*. Строматы. (Цитировано, съ сильными измѣненіями, по русскому переводу, напечатанному въ Ярославскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ, годъ 1891, № 36, часть неофициальная, стр. 565—7).

Божества приводитъ Климента Александрійскаго къ утверженію откровенія, какъ единственнаго источника положительнаго знанія о Божествѣ.

### б) Оригенъ.

Въ ученіи Оригена идея отрицательнаго богословія принадлежитъ свое опредѣленное мѣсто, причемъ нельзя не видѣть близости его въ этомъ отношеніи къ Плотину. Въ книгѣ первой сочиненія „О началахъ“, содержащей общее ученіе о Богѣ, рѣзко утверждается Его трансцендентность и непостижимость. „Опровергнуши, по возможности, всякую мысль о тѣлесности Бога, мы утверждаемъ, сообразно съ истиной, что Богъ непостижимъ (incomprehensibilis) и неоцѣнимъ (inaestimabilis). Даже и въ томъ случаѣ, если бы мы получили возможность знать или понимать что-либо о Богѣ, мы все равно, по необходимости, должны вѣрить, что Онъ несравненно лучше того, что мы узнали о Немъ. Въ самомъ дѣлѣ, если бы мы увидѣли человека, который едва только можетъ видѣть искру свѣта или свѣтъ самой короткой свѣчи, и если бы этому человѣку мы захотѣли дать понятіе о ясности и блескѣ солнца, то, безъ сомнѣнія, мы должны были бы сказать ему, что блескъ солнца несказанно и несравненно лучше и прекраснѣе всякаго свѣта, видимаго имъ. Такъ и нашъ умъ. Хотя онъ и считается гораздо выше тѣлесной природы, однако, стремясь къ безтѣлесному и углубляясь въ созерцаніе его, онъ едва равняется какой-либо искрѣ или свѣчѣ,—и это до тѣхъ поръ, пока онъ заключенъ въ узы плоти и крови и, вслѣдствіе участія въ такой матеріи, остается относительно неподвижнымъ и тупымъ. А между всѣми духовными (intellectualibus), т.-е. безтѣлесными существами, какое же существо столь невыразимо и несравнимо превосходить всѣ прочія, какъ не Богъ? Дѣйствительно, природу его не можетъ созерцать и постигать сила человѣческаго ума, хотя бы это былъ чистѣйшій и свѣтлѣйшій умъ“<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> *Оригенъ. О началахъ.* Изд. Каз. Дух. Ак. Казань, 1899. Книга I, гл. I, § 5.



„Нѣтъ такой природы (по свидѣтельству ап. Іоанна), для которой Богъ былъ бы видимъ; апостоль не говоритъ, что Богъ, будучи видимъ по своей природѣ, недоступенъ только зрѣнію слабѣйшей твари, но что, по самой своей природѣ, Онъ не можетъ быть видимъ“<sup>1)</sup>. „Нашъ умъ своими силами (per se ipsam) не можетъ созерцать Самого Бога, какъ Онъ есть, но познаетъ Отца всѣхъ тварей изъ красоты дѣлъ и великолѣпія вселенной. Итакъ, Бога не должно считать какимъ-либо тѣломъ или пребывающимъ въ тѣлѣ, но простою духовною природой (intellectualis natura), не допускающей въ себѣ никакой сложности. Онъ не имѣетъ въ себѣ ничего большаго или низшаго, но есть—съ какой угодно стороны—*μονάς* и такъ сказать *ἑνάς*... сложностью до нѣкоторой степени ограничивалась бы и нарушалась бы простота божественной природы“<sup>2)</sup>. Однимъ словомъ, „Богъ выше всего мыслимаго“ (*ἐπέκεινα τῶν νοητῶν*)<sup>3)</sup>.

#### У. Отцы церкви: св. Василій Великій, св. Григорій Богословъ, св. Григорій Нисскій (IV вѣкъ).

Отцы церкви (т. наз. каппадокійцы) выражаютъ собой, такъ сказать, среднюю линію богословскаго мышленія по вопросу о постижимости и непостижимости Божіей. Не подвергая вопроса философскому углубленію и разсматривая его преимущественно со стороны религіозно-практической, они считаютъ какъ бы само собою разумѣющеюся идею отрицательнаго богословія. Св. *Василій Великій* развиваетъ свои взгляды на этотъ вопросъ въ полемикѣ съ Евноміемъ, утверждавшимъ полную познаваемость сущности Божества въ понятіяхъ или, какъ они обычно выражаются въ этомъ спорѣ, въ именахъ Божіихъ, соответствующихъ этимъ по-

1) Ibid., § 8.

2) Ibid., § 6.

3) Увѣщ. къ мученичеству, 43. Ср. А. А. Спасскій. Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ. Т. I. Серг. Посадъ, 1906. Стр. 90—1.

нтямъ 1). Такимъ опредѣленіемъ сущности Божіей Евномій считаетъ наименованіе *ἀγενεσία*, нерожденность, при-мѣняя его только къ первой впостаси (отсюда аріанскіе выводы Евномія относительно второй впостаси, какъ не имѣющей этого свойства). Споря съ ученіемъ Евномія, св. Василій В. выставляетъ общее положеніе, что „нѣтъ ни одного имени, которое, объявъ все естество Божіе, достаточно было бы его выразить... Изъ именъ, сказуемыхъ о Богѣ, одни показываютъ, чтѣ въ Богѣ есть, а другіе на-противъ, чего въ Немъ нѣтъ. Ибо сими двумя способами, то-есть отрицаніемъ того, чего нѣтъ, и исповѣданіемъ того, что есть, образуется въ насъ какъ бы нѣкоторое отпеча-таніе Бога“. „Сущность Божія для природы человѣческой недомыслима и совершенно неизреченна“ 2). „Какая же гордость и надменность думать, что найдена самая сущ-ность Бога всяческихъ!“ „Постиженіе сущности Божіей выше не только человѣковъ, но и всякой разумной при-роды“. „Самая сущность никому неудобозрима, кромѣ Единороднаго и Духа Св., а мы, возводимые дѣлами Бо-жіими и изъ твореній уразумѣвая Творца, приобрѣтаемъ поз-наніе о Его благодати и сущности“ 3). Отвѣчая (въ письмѣ къ Амфилохію) на ухищренный вопросъ аномеевъ: „чему поклоняешься,—тому ли, что знаешь, или тому, чего не знаешь?“ Св. Василій Великій говоритъ: „кто утверждаетъ, что не знаетъ сущности, тотъ еще не признается, что не знаетъ Бога... Мы утверждаетъ, что познаемъ Бога на-шего дѣйствованіемъ, но не даемъ обѣщанія приблизить-ся къ самой сущности. Ибо, хотя дѣйствованія Его и до

1) По словамъ Сократа (*Socrati hist. eccles. lib. IV, стр. 7, цит. у Виктора Несмѣлова. Догматическая система Григорія Нисскаго. Казань, 1887, стр. 130*), Евномій считалъ себя въ правѣ сказать: „я знаю Бога такъ же, какъ и Онъ самъ Себя знаетъ“. Азій, ученикъ Арія, по словамъ Епифанія Кипрскаго, говорилъ: „я знаю Бога такъ же хорошо, какъ и самого себя“. (Несмѣловъ, 129).

2) Творенія иже во святыхъ отца нашего св. Василія Великаго, изд. Моск. Дух. Акад., часть III, стр. 28, 36 (противъ Евномія).

3) *Ibid.*, 31, 34, 35.

насъ нисходятъ, однако же сущность Его остается неприступной“ <sup>1)</sup>. „Я знаю, что Богъ есть. Но что такое есть сущность Его, поставляю сіе выше разумѣнія. Поелику какъ спастись? чрезъ вѣру. А вѣра довольствуется знаніемъ, *яко есть* Богъ... Слѣдовательно, сознаніе непостижимости Божіей есть познаніе Божіей сущности, и поклоняемся достигнутому не въ томъ отношеніи, какая это сущность, но въ томъ, что есть сія сущность“ <sup>2)</sup>.

Евномій не согласился однако съ толкованіемъ отрицательныхъ именъ Божіихъ у св. Василия В. и, не безъ нѣкотораго основанія, возражалъ: „я не знаю, какъ чрезъ отрицаніе того, что несвойственно Богу, Онъ будетъ превосходить творенія!.. Всякому разумному существу должно быть ясно, что одно существо не можетъ превосходить другое тѣмъ, чего оно не имѣетъ“ <sup>3)</sup>. Вопросъ о значеніи отрицательнаго богословія въ его отношеніи къ положительному такъ и остался у св. Василия мало разъясненнымъ.

Св. Григорій Богословъ въ „словѣ о богословіи“ 2-мъ говоритъ: „Я шель съ тѣмъ, чтобы постигнуть Бога; съ этой мыслью, отрѣшившись отъ вещества и вещественнаго, собравшись, сколько могъ, самъ въ себя, восходилъ я на гору. Но когда простеръ взоръ, едва увидѣлъ задняя Божія (Исх. 33, 22—3) и то покрытый Камнемъ (I Кор. 10, 4), то-есть, воплотившимся ради насъ Словомъ. И приникнувъ нѣсколько, созерцаю не первое и чистое естество, познаваемое Имъ самимъ, то-есть самую Троицею, созерцаю не то, что пребываетъ внутри первой завѣсы и закрывается херувимами, но одно крайнее и къ намъ простирающееся. А это, насколько знаю, есть то величіе, или, какъ называетъ божественный Давидъ, то *великолѣпіе* (Псал. 8, 2), которое видимо въ тваряхъ, Богомъ и созданныхъ и управляемыхъ. Ибо все то

<sup>1)</sup> Часть VII, стр. 139.

<sup>2)</sup> Часть VII, 190. Въ письмѣ 190 къ Амфилохію, св. Василий Великій указываетъ, что мы не знаемъ и „что такое школа“, не знаемъ и сущности „Тимоея“, такъ и самихъ себя въ томъ же разумѣ и знаемъ, и не знаемъ.

<sup>3)</sup> Несмѣловъ, 135.

есть задняя Божія, что послѣ Бога доставляетъ намъ познаніе о Немъ, подобно тому, какъ отраженіе и изображеніе солнца въ водахъ показываетъ солнце слабымъ взорамъ, которые не могутъ смотрѣть на него, потому что живость свѣта поражаетъ чувство... „Уразумѣть Бога трудно, а изречь невозможно“,—такъ любомудрствовалъ одинъ изъ Эллинскихъ богослововъ (Платонъ въ Тимеѣ)... „Но какъ я разсуждаю, изречь невозможно, а уразумѣть еще болѣе невозможно. Ибо что постигнуто разумомъ, то имѣющему не вовсе поврежденный слухъ и тупой умъ объяснить можетъ быть и слово, если не вполнѣ достаточно, то, по крайней мѣрѣ, слабо. Но обнять мыслию столь великій предметъ совершенно не имѣють ни силъ, ни средствъ не только люди оцѣпенѣвшіе и преклоненные долу, но даже весьма возвышенные и боголюбивые, равно какъ и всякое рожденное естество, для котораго этотъ мракъ,—эта грубая плоть, служить препятствіемъ къ уразумѣнію истины. Не знаю, возможно ли сіе природамъ высшимъ и духовнымъ, которыя, будучи ближе къ Богу и озаряясь всецѣлымъ свѣтомъ, можетъ быть, видятъ Его, если не вполнѣ, то совершеннѣе и опредѣленнѣе насъ и притомъ, по мѣрѣ своего чина, одни другихъ больше и меньше“<sup>1)</sup>.

Подобно св. Василию В., и св. Григорій говоритъ: „непостижимымъ же называю не то, что Богъ существуетъ, но то, что Онъ такое... Весьма большая разность—быть увѣрену въ бытіи чего-нибудь, и знать, что оно такое. Есть Богъ—творческая и содержательная причина всего; въ этомъ для насъ учителя—и зрѣніе, и естественный законъ... Для насъ явственна сила творческая, движущая и сохраняющая сотворенное, хотя и не постигается она мыслью“<sup>2)</sup>. „Божество пребываетъ непостижимымъ не по зависти. Ибо зависть далека отъ Божія естества, безстрастнаго, единаго благого и господственнаго, особливо

<sup>1)</sup> Творенія иже во святыхъ отца нашего Григорія Богослова, Архіепископа Константинопольскаго, изд. 3-е, часть III, Москва, 1889 г., стр. 14—15.

<sup>2)</sup> Ib., 16.

зависть къ твари, которая для Бога драгоцѣннѣе другихъ, потому что для Слова что предпочтительнѣе словесныхъ тварей? Притомъ и самое сотвореніе наше есть верхъ бла-  
гости“ 1). „Поелику всякая разумная природа, хотя стре-  
мится къ Богу и къ первой причинѣ, однако же не можетъ постигнуть ее, по изъясненному мною; то, истаеая жела-  
ніемъ, находясь какъ бы въ предсмертныхъ мукахъ и не терпя сихъ мученій, пускается она въ новое плаваніе, что-  
бы или обратить взоръ на видимое и изъ этого сдѣлать что-нибудь богомъ, или изъ красоты и благоустройства ви-  
димаго познать Бога, употребить зрѣніе руководителемъ къ незримоу, но въ великолѣпнн видимаго не потерять изъ виду Бога. Отъ сего-то стали поклоняться, кто солнцу, кто лунѣ, кто множеству звѣздъ, кто самому небу вмѣстѣ съ свѣтилами, которымъ дали править въ мірѣ и качествомъ, и количествомъ движенія, а кто стихіямъ: землѣ, водѣ, воз-  
духу, огню“ 2). Происхожденіе язычества св. Григорій объ-ясняетъ здѣсь какъ „одно изъ ухищреній лукаваго, кото-  
рый самое добро обратилъ во зло, какъ есть много и дру-  
гихъ примѣровъ его злотворности. Онъ, чтобы привлечь людей подъ власть свою, воспользовался ихъ невѣрно направ-  
леннымъ стремленіемъ найти Бога и, обманувъ въ желаемомъ, вода какъ слѣпца, ищущаго себѣ пути, разсѣялъ ихъ по разнымъ стремнинамъ и низринулъ въ одну бездну смерти и гибели“ 3). Общая мысль о непостижимости Божіей выражается и въ религиозной поэзіи св. Григорія. Такъ, первая „Пѣснь къ Богу“ читается такъ:

„О, Ты, Который превыше всего! ибо что иное позво-  
лено мнѣ изрѣчь о Тебѣ? какъ воспѣснословить Тебя сло-  
во? ибо Ты неизрѣкаемъ никакимъ словомъ. Какъ воззрѣть на Тебя умъ? ибо ты непостижимъ никакимъ умомъ. Ты единъ неизглаголанъ, потому что произвелъ все, изрекае-  
мое словомъ! Ты единъ недовѣдомъ, потому что произвелъ

1) Ib., 21.

2) Ib., 23—4.

3) Ib., 25.

все, объемлемое мыслью. Тебѣ воздаеть честь все и одаренное и неодаренное разумомъ!.. Ты конецъ всего; Ты единъ все; Ты ни единъ, ни единое, ни все. О Всеименуемый! Какъ наименую Тебя, единого неименуемаго? Да и какой небесный умъ проникаеть сквозь заоблачные покровы? Будь милосердь, о Ты, Который превыше всего! ибо что иное позволено мнѣ изречь о Тебѣ“ 1)?

Главнымъ поводомъ для выраженія идей апофатическаго богословія у св. Григорія Нисскаго является полемика его съ рационалистическимъ гностицизмомъ Евномія, которую онъ продолжалъ послѣ смерти своего друга, св. Василия Великаго 2). Для Евномія, какъ мы уже знаемъ, не представлялось сомнѣнія въ возможности адекватнаго, исчерпывающаго познанія божественной сущности помощью понятій („имень“), и главнымъ такимъ понятіемъ являлась „нерожденность“ 3). Въ спорѣ съ Евноміемъ св. Григорій занимаетъ вообще несвойственную ему позицію скептическаго номинализма въ теоріи познанія (въ ученіи объ „именахъ“): для того, чтобы отвергнуть неправомѣрное преувеличеніе, или, лучше сказать, ложное пониманіе соотношенія, существующаго между именемъ Божіимъ и существомъ Божіимъ у Евномія, св. Григорій отрицаетъ всякій реализмъ понятій — именъ и превращаетъ ихъ (подобно теперешнимъ „имеборцамъ“) въ простые знаки, придуманные человѣкомъ. Есть опасность, что съ этимъ ученіемъ подрываётся основа и собственной величественной системы богословія св. Григорія Нисскаго, и потому въ гносеоло-

1) Часть 5, стр. 5.

2) Общефилософскую характеристику этого спора см. въ моемъ очеркѣ „Смыслъ ученія св. Григорія Нисскаго объ именахъ Божіихъ“ (*Запросы Жизни*, Москва, 1914, пасхальный номеръ).

3) „Подобно малолѣтнимъ и по-дѣтски, попусту занимаюсь невозможнымъ, какъ бы въ какой-нибудь дѣтской ладони, заключаютъ непостижимое естество Божіе въ немногихъ слогахъ слова: нерожденность, защищаютъ эту глупость и думаютъ, что Божество только и таково, что можетъ быть объято человѣческимъ разумомъ чрезъ одно наименованіе“ (Творенія иже во святыхъ отца нашего св. Григорія Нисскаго, т. VI. М., 1864, стр. 299. Опроверженіе Евномія, кн. XIII).

гической теоріи именъ, выдвинутой имъ противъ Евномія, нельзя не видѣть полемическаго увлеченія и даже самопротиворѣчія <sup>2)</sup>). Однако независимо отъ номиналистическихъ преувеличеній въ гносеологіи, основная точка зрѣнія относительно недоступности Божества рациональному познанію и у св. Григорія совершенно совпадаетъ съ общимъ направленіемъ отрицательнаго богословія у другихъ св. отцовъ. „Богъ не можетъ быть объятъ ни именемъ, ни мыслию, ни какою-либо другою постигающею силою ума; Онъ пребываетъ выше не только человѣческаго, но и ангельскаго и всякаго премірнаго постиженія,—неизглаголанъ (*ἀφραστον*), неизречененъ (*ἀνεκφώνητον*), превыше всякаго означенія словами; имѣетъ одно только имя, служащее къ познанію Его собственной природы, именно что Онъ одинъ выше всякаго имени“ <sup>1)</sup>. „Въ человѣческой природѣ нѣтъ силы точно познать существо Божіе, а, можетъ быть, еще и мало это будетъ сказать объ одной человѣческой силѣ, но, если кто скажетъ, что и безтѣлесная тварь ниже того, чтобы вмѣстить и объять вѣдѣніемъ безконечное естество, конечно, не погрѣшитъ совершенно... и сила ангеловъ не далеко отстоитъ отъ нашей малости... Ибо велико и непреходимо разстояніе, которымъ несозданное естество отдѣлено отъ созданной сущности. Одно ограничено, другое не имѣетъ границъ; одно объемлетъ своей

1) Эта двойственность ученія св. Григорія справедливо отмѣчена въ изслѣдованіи В. Несмѣлова: *Догматическая система св. Григорія Нисскаго*. Казань, 1887, стр. 153: „внимательное чтеніе его (св. Григорія) твореній ясно показываетъ, что на самомъ дѣлѣ онъ мыслилъ нѣсколько иначе, чѣмъ говорилъ въ полемикѣ съ Евноміемъ. Всѣ его историческія сужденія имѣютъ свой надлежащій смыслъ только по отношенію къ такому же сужденію Евномія относительно полной постижимости сущности Божіей; безотносительно же къ этому сужденію, онѣ должны быть приняты съ большимъ ограниченіемъ“. Полемика св. Григорія съ Евноміемъ содержится главнымъ образомъ въ 12 книгахъ „Опроверженія Евномія“, въ русскомъ изданіи его твореній, занимающихъ V и VI томы (особенное значеніе имѣютъ книга II и XII) Отчетливое и компетентное изложеніе спора Евномія съ свв. Василиемъ В. и Григоріемъ Н. см. въ цит. соч. В. Несмѣлова, I, гл. II—III.

2) Опроверженіе Евномія, II (Несмѣловъ, 153), р. п. т. V, 271.

мѣрой, какъ того восхотѣла Премудрость Создателя, другое не знаетъ мѣры; одно связано нѣкоторымъ протяженіемъ разстоянія, замкнуто мѣстомъ и временемъ; другое выше всякаго понятія о разстояніи; сколько бы кто ни напрягалъ ума, столько же оно избѣгаетъ любознательности“<sup>1)</sup>. Вообще „Божество, по отношенію къ его естеству, остается недоступнымъ, недомыслимымъ, превышающимъ всякое разумѣніе, получаемое посредствомъ умо-заключеній“<sup>2)</sup>.

Основной мотивъ апофатическаго богословія,—трансцендентность Бога твари и недоступность Его тварному сознанію, въ дальнѣйшемъ своеобразно вплетается въ положительное богословіе св. Григорія Нисскаго, въ его собственную догматическую систему.

#### VI. Areopagitica.

Настоящимъ отцомъ отрицательнаго богословія въ христіанской философіи и мистикѣ является таинственный авторъ (какъ обычно полагають, начала V вѣка), творенія коего преданіе приписываетъ *Діонисію Ареопаиту*, мужу апостольскому, обращенному въ христіанство ап. Павломъ въ Афинахъ. Особенное значеніе здѣсь имѣетъ сочиненіе „О божественныхъ именахъ“, представляющее собой одну изъ вершинъ мистической спекуляціи. Подъ непосредственнымъ вліяніемъ Ареопагита находятся такой мыслитель, какъ св. Максимъ Исповѣдникъ (VII в.), написавшій и комментарий—*Scholia*<sup>3)</sup>—къ его сочиненіямъ. Вліяніе Ареопагита замѣтно на I. Ск. Эриугенѣ, на Себ. Франкѣ, Эккегартѣ и его школѣ и др.<sup>4)</sup> Сочиненія Ареопагита написаны съ большимъ подѣ-

1) Опров. Евн., XII, р. п. VI, 291—2.

2) Ib., 319.

3) См. въ патрологіи Миня, серіи греческихъ авторовъ, т. IV. Подлинныя сочиненія Діонисія Ареопагита, вмѣстѣ съ парафразами Пахимера, помѣщены въ III томѣ той же серіи.

4) Св. Діонисій Ареопагитъ оказывалъ вліяніе и на склонное къ чрезмѣрной рационалистической ясности католическое богословіе, даже въ лицѣ главы его — Оомы Аквинскаго, объ этомъ можно судить — правда, не



емомъ, хотя и не свободны отъ нѣкоторой реторики. Излюбленнымъ его литературнымъ приѣмомъ является гипербола: богословствованіе всегда опредѣляется какъ *ὕμνησις*, понятія постоянно комбинируются съ *ὕπερ*, *ἀ—privativum*, *αὐτο-*(*ἡ ὑπερούσιος ὑπαρξίς, ἡ ὑπέρθενος θεότης, ἡ ὑπεράγαθος ἀγαθότης, ἀναγίως αὐτοθεότης* и под.). Основная мысль, развиваемая въ сочиненіи „О божественныхъ именахъ“, состоитъ въ абсолютной трансцендентности и непознаваемости для насъ Божества. Разумъ, предоставленный своимъ силамъ, можетъ и долженъ итти только апофатическимъ путемъ, положительныя же опредѣленія Божества могутъ составлять только предметъ откровенія и содержаться въ Словѣ Божіемъ, гдѣ сообщаются различныя *имена Божіи*; анализу значенія этихъ именъ и посвященъ трактатъ. Поэтому моментъ апофатическій выраженъ у Діонисія съ непревзойденной силой и сосредоточенностью. „Вообще не слѣдуетъ ни думать, ни говорить о преестествennomъ и таинственномъ божествѣ (*τῆς ὑπερουσίας καὶ κρυφίας θεότητος*) ничего, кромѣ того, что божественно открыто намъ въ словѣ Божіемъ“ (*De div. nom.*, I, I, Migne, III, col. 583). Божество

---

по основному строенію его богословской системы, *Summa theologiae* (общедоступное изложеніе ученія *Θомы* см. у *Sertillanges. Saint Thomas. I—II Paris. 1912*), но по отдѣльнымъ его положеніямъ. Приводимъ для примѣра:

„Нужно пользоваться путемъ исключенія, въ особенности при разсмотрѣніи божественной сущности. Ибо божественная сущность своею безмѣрностію превосходитъ всякую форму, постигаемую нашимъ умомъ; такимъ образомъ мы не можемъ постигнуть ее чрезъ познаніе того, что она есть, но имѣемъ о ней лишь нѣкоторое понятіе чрезъ познаніе того, что она не есть“ (*Est autem via remotionis utendum, praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam cognoscendo quod non est*) (*Contra Gentiles, lib. I, cap. XIV*). Цит. у *Леруа. Догматы и критика, стр. 29. Изд. „Пути“.*

„О Богъ мы не можемъ постигнуть то, что Онъ есть, а лишь что Онъ не есть, и какъ все остальное къ Нему относится“ (*non enim de Deo sapere possumus, quid est, sed quid non est et qualiter alia se habeant ad ipsum*). (Op. cit., I, I, с. XXX. Цит. у *Леруа, 129. Здѣсь же см. сопоставленіе и другихъ мѣстъ изъ *Θомы Аквинскаго* и ссылки его на Діонисія).*

по благодати открывается чело́вѣку въ мѣру каждаго отдѣльнаго духа, но сама „пресущественная безпредѣльность лежитъ выше сущности (трансцендентна ей); выше умовъ превышающее умъ единство; недоступно всякому разсужденію единое, превосходящее разсужденіе; неизреченное для всякаго слова благо превыше слова; единство, единящее всякое единство, и пресущественная сущность, и умъ, недоступный уму, и слово неизрекаемое, безсловность, безразумность и безымянность, не соотвѣтствующая ничему изъ сущаго; виновное въ бытіи всего, само не будучи сущимъ, какъ трансцендентное всякой сущности“ (ib.). Для выраженія своихъ мыслей о божественномъ мы пользуемся символами (συμβόλις) и аналогіями (ἀναλόγως). „Единое, непознаваемое, пресущественное (ὑπερούσιον), самоблагодное (αὐτοάγαθον), именуемое тройственнымъ единствомъ, единобожественное (ὁμόθεον) и единоблагое (ὁμοαγαθόν) невозможно ни высказать словомъ, ни понять умомъ,“ и приближеніе къ познанію должно совершаться путемъ абстрагирования <sup>1)</sup> отъ всего сущаго (διὰ τῆς πάντων ὄντων ἀφαίρεσεως). Идя этимъ путемъ, мы неизбежно приходимъ къ апофатическому опредѣленію, что на языкѣ сущаго Божество есть „подлинное ничто“ <sup>2)</sup>, αὐτὸ δὲ οὐδὲν (и именно οὐδὲν, а не μὴδὲν), какъ

<sup>1)</sup> Св. Максимъ Исповѣдникъ слѣдующимъ образомъ комментируетъ понятіе ὑπερουσιότης (S. Maximi scholia in lib. de div. nom., см. *Migne patologiae curs. compl. ser. graeca*, т. IV, col. 186—8): „Если οὐσία происходитъ отъ слова εἶναι, а εἶναι предполагаетъ нѣкоторое выведение, то οὐσία не можетъ быть въ настоящемъ смыслѣ приложено къ Богу. Ибо Богъ превышаетъ (ὑπερκεῖται) всякую сущность, самъ не будучи чѣмъ-либо изъ сущаго, но превыше сущаго, и изъ Него же все сущее; ибо только для всѣхъ скрытое божество одного Бога есть изначальная божественная (θεαρχική) сила, которая управляетъ и т. наз. богами, и ангелами, и святыми людьми, а также она творить (δημιουργός) тѣхъ, кто чрезъ сопричастность становится богами, дѣйствительно, сама происходя изъ себя самой и безпричинно имѣя божество“ (ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀνακτίως αὐτοθεότης οὐσα).

<sup>2)</sup> Св. Максимъ комментируетъ понятіе αὐτὸ τὸ οὐδὲν: „что Богъ есть ничто (οὐδὲν), надо понимать въ томъ смыслѣ, что Онъ ничто (μὴδὲν) изъ существующаго, ибо выше всего виновникъ всего, почему богословы говорятъ, что Богъ вездѣ и нигдѣ. Хотя Онъ нигдѣ, но все чрезъ Него, а въ Немъ, какъ не существующемъ, ничто (ὡς μὴ ὄντι μὴδὲν) изъ всего, и напротивъ все

изъятое изъ всего сущаго (ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξηρημένον), ибо оно выше всякаго качества, движенія, жизни, воображенія, представленія, имени, словъ, разума, размышленія, сущности, состоянія, положенія, единенія, границы, безграничности и всего существующаго“ (ib.) <sup>1)</sup>. Діонисій съ логической послѣдовательностью констатируетъ проистекающую отсюда антиномію религіознаго сознанія. „Богословы славятъ (ὕμνουσι) Божество какъ безымянное (ἀνόμνον) и всеимянное (ἐκ παντός ὀνόματος) (de d. n. I, 6, col. 596). „Какъ мы можемъ познавать Бога не мыслимаго, не воспринимаемаго чувствами и вообще не составляющаго чего-либо изъ сущаго? Мы познаемъ Бога, восходя отъ установленнаго имъ порядка мірозданія, представляющаго образы и подобія божественныхъ первообразовъ, восходя къ тому, что находится выше (ἐπέκεινα) всего путемъ отвлеченія отъ всего (ἀφαίρεσις) и возвышенія надъ всѣмъ (ὑπερουχῆ). Потому Богъ познается во всемъ и помимо всего; и въ видѣннїи познается Богъ, и въ невѣдѣннїи, и Ему присущи и мышленіе, и разумъ, и знаніе, и осязаніе, и ошущеніе, и представленіе, и фантазія, и имя, и все прочее, а вмѣстѣ Онъ не мыслится, не высказывается, не именуется, и не есть что-либо изъ сущаго, и не познается въ чемъ-либо сущемъ; и во всемъ есть все, и въ ничемъ ничто (ἐν οὐδενὶ οὐδέν), и во всемъ познается всѣми, и ни въ чемъ никѣмъ“ (ἐξ οὐδενός οὐδενὶ) (de d. n., VII, 3, с. 872). „Онъ есть не то, но не есть и то, не есть въ одномъ мѣстѣ, но не есть и гдѣ-либо

---

въ Немъ, какъ вездѣ сущемъ; съ другой стороны чрезъ Него все, потому что Онъ самъ нигдѣ и наполняетъ все какъ всюду сущій“ (S. Maximi Scholia in l. de d. n., col. 204—5).

1) Св. Максимъ комментируетъ эту мысль такъ: „Онъ самъ есть виновникъ и ничто (μηδέν), ибо все, какъ послѣдствіе вытекаетъ изъ Него, согласно причинамъ какъ бытія, такъ и небытія; вѣдь само ничто есть лишеніе (στέρησις), ибо оно имѣетъ бытіе чрезъ то, что оно есть ничто изъ существующаго; а не сущій (μη ὄν) существуетъ чрезъ бытіе и сверхбытіе (ὑπερεῖναι), будучи всѣмъ, какъ Творецъ, и ничто, какъ превышающій все (ὑπερβιβητικός), а еще болѣе будучи трансцендентнымъ и сверхбытійнымъ“ (ὑπεραναβεβητικός καὶ ὑπερουσίως ὄν) (S. Maximi Scholia in l. de d. n., col. 260—1).

въ другомъ. Но Онъ есть все, будучи виновникомъ всего... и выше всего, какъ пресущественно превосходящій (ὑπερουσίως ὑπερῶν) все. Потому все о немъ одновременно и высказывается (κατηγορεῖται), и Онъ есть ничто (οὐδέν) изъ всего"... De d. n., V, 8, с. 824.)

Познаніе Божества для человѣка, такъ же, какъ и для чиновъ ангельскихъ и для всякой твари, возможно лишь путемъ снисхожденія Божества и отвѣтнаго восхожденія твари, только черезъ сопричастіе (ταῖς μετοχαῖς λόγων), „само же Оно, насколько Оно есть въ себѣ, по своему собственному началу и свойству, выше ума, сущности и знанія“ (de d. n., II, 4, с. 641). Хотя св. Троица „сама находится во всемъ, но не все въ ней (καὶ γὰρ αὐτῇ μὲν ἅπασι παρέστιν, οὐ πάντα δὲ αὐτῇ παρέστι)“ (de d. n., III, 2, с. 680). Когда мы ее призываемъ священной молитвою и несквернымъ умомъ, готовымъ къ единенію съ божествомъ, тогда и мы въ ней присутствуемъ, ибо она не находится въ пространствѣ, чтобы быть вдали отъ чего-либо или переходить отъ одного къ другому“ (ib.). Діонисій говоритъ о любовномъ или эротическомъ влеченіи къ Богу и красотѣ (сознательно отождествляя ἀγάπη и ἔρως): „божественный эрость блага, благой, существуетъ черезъ благо. Самъ эрость сушаго, благотворящій, прегосподствуетъ въ благѣ преизбыточно“ (de d. n., IV, 7, с. 704). Божественная любовь выражается въ экстазѣ, любящіе не принадлежатъ самимъ себѣ, но любимымъ“ („Ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως, οὐκ ἐστὶν τοῦ εἶναι ἑαυτῶν ἐραστὰς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων)“ (de d. n., IV, 13, с. 712). На крыльяхъ эроса, въ порывѣ экстаза совершается богопричастіе и богопознаніе,— удивительно смѣлая мысль у авторитетнаго церковнаго писателя,— такова основа эротической гносеологии у Діонисія.

Въ положительномъ богословіи, именно при анализѣ значенія и смысла именъ Божіихъ, Діонисій неизмѣнно указываетъ на трансцендентную, превышающую всякую сущность, природу Божества; поскольку она раскрывается въ данномъ имени Божіемъ, ἄ — privativum здѣсь уступаетъ мѣсто ὑπέρ, методъ отрицанія методу трансцендирования и

гиберболированія (per emendationem). Такъ, основное опредѣленіе Божества, какъ блага, сопровождается слѣдующимъ разъясненіемъ: „будучи только въ себѣ, оно не имѣетъ сущности и далеко превосходитъ сущность, будучи неживымъ, превосходитъ жизнь, и будучи неразумнымъ, превосходитъ мудрость“ (*καὶ ἐν αὐτῷ μόνῳ καὶ τὸ ἀνούσιον οὐσίας ὑπερβολή· καὶ τὸ ἄζωον ὑπερέχουσα ζωή· καὶ τὸ ἄνοον ὑπερέχουσα σοφία*) (de d. n., IV, 3, с. 647). Равнымъ образомъ и какъ красота, Божество „въ качествѣ всекрасоты есть и сверхкрасота“ (*ὡς πάγκαλον ἅμα καὶ ὑπερκαλόν*) (IV, 7, с. 701). „Богъ имѣетъ въ преизбыткѣ пребытіе и сверхбытіе, превосходя всякое бытіе“ (*καὶ γὰρ τὸ προσεῖναι καὶ ὑπερεῖναι προσέχων καὶ ὑπερέχων τὸ εἶναι πᾶν*) (de d. n., V, 5, col. 820), изъ „αὐτοπεραγαυθότης“ изливается все бытіе какъ таковое (V, 6).

Послѣднія главы *Мистическаго Богословія* (другого трактата Діонисія) дають какъ бы сводку отрицательнаго богословія. „Итакъ, мы говоримъ, что причина всего, будучи выше всего, не является лишенной ни сущности (*ἀνούσιος*), ни жизни, ни слова, ни разума“... Съ другой стороны „она не имѣетъ ни тѣла, ни формы, ни образа, ни качества, ни количества, ни массы; она не имѣетъ мѣста, не видится, не доступна чувственному воспріятію; не чувствуется и не осязается, не имѣетъ нестройности и смятенія вслѣдствіе матеріальныхъ влеченій, не немощна вслѣдствіе чувственныхъ порывовъ, не нуждается въ свѣтѣ, не знаетъ перемѣнъ, разрушенія, раздѣленія, лишенія, растяженія, ничего другого изъ области чувственныхъ вещей.

Разсуждая же въ восходящемъ направленіи (*ἀνιόντες*) скажемъ, что она не есть душа, или умъ, не имѣетъ ни фантазіи, ни представленія, ни слова, ни разумѣнія; не высказывается и не мыслится; не есть число, или строй, или величина, или малость, или равенство, или неравенство, или сходство, или несходство; она не стоитъ и не движется, не покоится и не имѣетъ силы, не есть сила или свѣтъ; не живетъ и не есть жизнь; не сущность, не вѣчность и не время; не можетъ быть доступна мышленію; не вѣдѣніе, не

истина; не царство и не мудрость; не единое, не единство (*ἐνότης*), не божество, не благодать, не духъ, какъ мы понимаемъ; не отцовство, не сыновство, вообще ничто изъ вѣдомаго намъ или другимъ сущаго, не есть что-либо изъ не сущаго или сущаго, и сущее не знаетъ ея какъ такового (*οὐδὲ τὰ ὄντα γινώσκει αὐτὸν ἢ αὐτὴ ἐστίν*), и она не знаетъ сущаго какъ такового; и она не имѣетъ слова (*οὐδὲ λόγος αὐτῆς ἐστίν*), ни имени, ни знанія; ни тьма, ни свѣтъ; ни заблужденіе, ни истина; вообще не есть ни утвержденіе (*θέσις*), ни отрицаніе (*ἀφαιρέσις*); дѣлая относительно нея положительныя и отрицательныя высказыванія (*τῶν μετ' αὐτῆν θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιῶντες*), мы не полагаемъ и не отрицаемъ ея самой; ибо совершенная единая причина выше всякаго положенія, и начало, превосходящее совершенно отрѣшенное отъ всего (абсолютное) и для всего недоступное, остается превыше всякаго отрицанія“ (*καὶ ὑπὲρ πάσαν ἀφαιρέσιν ἢ ὑπεροχὴ τῶν πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὄλων*) (*de mystica theologia*, cap. IV, V, Migne, ser. gr. III, col. 1045—8).

Единое, вселикое, безусловное *НЕ*,—абсолютное *НЕ*,—такое содержаніе отрицательнаго (апофатическаго) богословія Діонисія Ареопагита. II, несмотря на явную близость съ неоплатонизмомъ, онъ идетъ дальше и судитъ радикальнѣй Плотина. Ибо, какъ мы уже знаемъ, Плотинъ, идя апофатическимъ путемъ, все еще оставляетъ понятіе единаго, какъ опредѣленіе абсолютнаго, между тѣмъ у Діонисія, въ апофатическомъ аспектѣ, оно не есть ни единое, ни единство, но есть полное и окончательное *НЕ*—кто и *НЕ*—что.

### VII. Св. Максимъ Исповѣдникъ (VI вѣкъ).

Въ возрѣніяхъ этого глубокаго богослова восточной церкви, который все еще ждетъ оцѣнки и изученія <sup>1)</sup>, моментъ апофатическій играетъ первостепенную роль, отрицательное богословіе образуетъ подоснову положительна-

<sup>1)</sup> Краткій очеркъ ученія св. Максима Исповѣдника см. въ цѣнномъ изслѣдованіи *Александра Бриллиантова*. Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ Іоанна Скота Эригены. Спб., 1898, стр. 191—219.

го. Мы познаемъ Бога, лишь поскольку Онъ открывается намъ, но само существо Божіе остается за предѣлами человѣческаго постиженія. Этотъ мотивъ повторяется въ разныхъ произведеніяхъ св. Максима, и исчерпывающей перечень подобныхъ мѣстъ могъ бы составить задачу лишь спеціального изслѣдованія объ ученіи св. Максима. Не ставя предъ собой этой задачи, мы приведемъ его отдѣльныя сужденія <sup>1)</sup>.

„Богъ есть все, и ничто, и превышаетъ все: *ὁ μὴδὲν ὦν τῶν ὄντων ἀληθῶς, καὶ πάντα χριστῶς ὦν καὶ ὑπὲρ πάντα ὁ θεός*“ <sup>2)</sup>. „Единый, безначальный, непостижимый, вполнѣ имѣющій всю мощь бытія, исключаетъ всякую мысль о времени и образѣ, какъ недоступный ни для кого и непознаваемый ничѣмъ изъ сущаго въ природныхъ представленіяхъ. Намъ невозможно познать бытіе Бога въ себѣ: Онъ ни есть ни начало, ни середина, ни конецъ, ничто другое изъ того, что познается естественно какъ слѣдующее изъ Него. Ибо Онъ неограниченъ, и недвижимъ, и безпредѣленъ, будучи безмѣрно выше (= абсолютно трансцендентенъ для) всякой сущности, мощи (потенціи) и дѣйственности (энергіи)... Богъ не есть сущность (субстанція—*οὐσία*), какъ разумѣется она просто или въ томъ смыслѣ, что она есть и начало; и не есть потенція, какъ разумѣется потенція просто или въ томъ смыслѣ, чтобы быть посредствующей (срединой, *μεσότης*); и не есть энергія, какъ разумѣется она просто или въ томъ смыслѣ, что она есть цѣль преднамѣчаемаго сообразно потенціи и вытекающаго изъ сущности движенія. Онъ есть бытіе, имѣющее сущность и остающееся превышаетъ сущности (*οὐσιωποῦς καὶ ὑπεροῦσιος ὄνότης*), имѣющее мощь и остающееся превышаетъ мощи, преисполненъ всякой дѣйственности и неисчерпаемости, словомъ, есть дѣйственный источникъ всякой сущности, мощи, дѣйственности, начала, середины и конца.

<sup>1)</sup> Всѣ цитаты изъ твореній св. Максима Исповѣдника дѣлаются по изданію Migne томы 90 и 91: S. P. N. Maximi Confessoris opera omnia (по изданію Комбефиса).

<sup>2)</sup> Migne, 91, col. 1257 (Ambiguorum liber).

Все существующее называется мыслимымъ (νοούμενα), ибо имѣть принципы для своего объясненія, Богъ же зовется не мысдимымъ (οὐ νοούμενος), но лишь вѣрують въ него на основаніи (ἐκ) мыслимаго; поэтому ничто изъ того, что мыслится, не можетъ ни въ какомъ отношеніи итти въ сравненіе съ Нимъ“ 1).

Всякое мышленіе, разсуждаетъ св. Максимъ, предполагаетъ множественность (πλήθος) или точнѣе двойственность (δύαξ): мыслящее, которому соотвѣтствуетъ извѣстная энергія мысли и сущность (οὐσία), и предметъ мысли (ὕποκειμενον). Въ Богѣ же не можетъ быть мѣста этому раздвоенію, онъ есть „μονάξ“, абсолютная единица, въ Немъ субъектъ и объектъ мышленія совпадаютъ. „Богъ по сущности своей (κατ' οὐσίαν) есть мышленіе (νόησις), притомъ цѣлостное (ὅλος) мышленіе, и только оно (μόνον); и самъ Онъ сущность, соотвѣтствующая этому мышленію (κατὰ τὴν νόησιν οὐσία), и цѣлостная сущность, и только она; и весь Онъ выше сущности, и весь Онъ выше мышленія, ибо есть и монада недѣлимая, неразложимая и простая“ 2).

1) Migne, 90, col. 1084 α', β', δ', η' (Capita ducenta ad theologiam Dei que Filii in carne dispensationem spectantia).

α'. Εἰς Θεός, ἀναρχος, ἀκατάληπτος, ἔλην ἔχων τοῦ εἶναι τὴν δύναμιν διόλου· τὴν, τότε καὶ πῶς εἶναι παντάπασι ἀποδοῦμενος ἔνοιαν, ὡς πᾶσιν ἄβατος, καὶ μηδενὶ τῶν ὄντων ἐ φυσικῆς ἐμψάσεως διεγνωσμένος.

β'. Ὁ Θεός, οὐκ ἔστι δι' ἑαυτὸν, ὡς ἡμᾶς εἰδέναι δυνατόν· οὔτε ἀρχῆ, οὔτε μεσότης, οὔτε τέλος, οὔτε τι σύνολον, ὑπερὸν τῶν τοῖς μετ' αὐτὴν φυσικῶς ἐνθεωρουμένων ἀρίστος γάρ ἐστι· καὶ ἀκίνητος καὶ ἄπειρος, ὡς πάσης οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ὑπερέκεινα ἀπειρώς ὄν.

δ'. Οὐκ ἔστιν ὁ Θεός οὐσία, κατὰ τὴν ἀπλῶς ἢ, πῶς λεγομένην οὐσίαν, ἵνα καὶ ἀρχῆ· οὔτε δύναμις κατὰ τὴν ἀπλῶς ἢ πῶς λεγομένην δύναμιν, ἵνα καὶ μεσότης· οὔτε ἐνεργεῖα, κατὰ τὴν ἀπλῶς ἢ πῶς λεγομένην ἐνεργεῖαν, ἵνα καὶ τέλος ἐστί τῆς κατὰ δύναμιν προεπισουμένης οὐσιώδους κινήσεως· ἀλλ' οὐσιωποιὸς καὶ ὑπερούσιος ὀνότης καὶ συναμοσιὸς καὶ ὑπερδύναμος Ἰδρυσις· καὶ πάσης ἐνεργείας δραστηκῆ, καὶ ἀτελε'· τητος ἔστι· καὶ συντόμως εἰπεῖν πάσης οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας, ἀρχῆς τε καὶ μεσότητος καὶ τέλος ποιητικῆ.

η'. Πάντα τὰ ὄντα, νοούμενα λέγεται· τῶν ἐπ' αὐτὰ γνώσεων ἀναποδείκτους ἔχοντα τὰς ἀρχάς· ὁ δὲ Θεός, οὐ νοούμενος ὀνομάζεται· ἀλλ' ἐκ τῶν νοουμένων μόνον εἶναι πιστεύεται· διόπερ οὐδὲν τῶν νοουμένων αὐτῷ καθ' ἑπιούν παραβάλλεται.

2) Ibid., col. 1167—17, ββ'. αὐτός κατ' οὐσίαν νόησις ἐστιν ὁ Θεός καὶ ὅλος νόησις, καὶ μόνον· καὶ αὐτός κατὰ τὴν νόησιν οὐσία, καὶ ὅλος οὐσία καὶ μόνον· καὶ ὑπὲρ οὐσίαν ὅλος, καὶ ὑπὲρ νόησιν ὅλος, διότι καὶ μονάξ ἀδιαίρετος καὶ ἀμερῆς καὶ ἀπλῆ.



„То, что подлинно есть благо по сущности своей, не есть ни начало, ни цѣль, ни причина бытія, и не имѣть отношенія къ тому, что является источникомъ движенія къ причинѣ бытія“ <sup>1)</sup>. Богъ является вполнѣ трансцендентнымъ міру—*ὑπερούσιος*, по часто повторяющемуся опредѣленію св. Максима. „Ὁ δὲ θεὸς ἀπλῶς καὶ ἀορίστως ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ἐστὶ—Богъ просто и безпредѣльно выше всего сущаго“. Только вѣра и любовь открываютъ сердце воздѣйствию благодати, приобщающей человѣка къ жизни божественной. „Тотъ, кто мудро позналъ, какъ надо любить (*ἐρᾶν*) Бога, который превышаетъ слова и знанія и всяческаго отношенія въ какомъ бы то ни было смыслѣ и свободенъ отъ природы (*ἐξηρημένον καὶ φύσεως*), кто оставитъ все чувственное и мыслимое, всякое время и вѣчность (*αἰῶνα*) и мѣсто, и вполнѣ освободится наконецъ отъ всякой дѣйственности (*ἐνεργείας*), возбуждаемой чувствами, или словомъ, или умомъ, тотъ достигнетъ несказаннымъ и непостижимымъ образомъ божественной сладости, превосходящей слово и умъ; этотъ путь и слово вѣдомы только подающему такую благодать Богу и удостоившимся ее получить отъ Бога, здѣсь не привносится ничего природнаго или книжнаго, разъ уже все, что можетъ быть сказано или познано, совершенно преодолѣно и покрыто молчаніемъ“ <sup>2)</sup>.

Недомыслимость и неизреченность содержанія религиозно-

<sup>1)</sup> Migne, 90, col. 1177 (Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute ac vitio, β'). Τὸ κατ' οὐσίαν κυρίως ἔν ἀγαθόν. ἐστὶ τὸ μήτε ῥητὴν, μήτε τέλος, μήτε αἰτίαν τοῦ εἶναι, μήτε τὴν οἰανοῦν κατὰ τὸ εἶναι πρὸς αἰτίαν τινὰ κίνησιν ἔχον.

<sup>2)</sup> Migne, 91, col. 1153 (Ambiguorum liber). Ὁ δὲ Θεὸς ἀπλῶς καὶ ἀορίστως ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ἐστὶ, τὰ περιέχοντά τε καὶ περιεχόμενα... ἄρα σωφρονῶς ὁ διαγνοὺς πῶς ἐρᾶν τοῦ Θεοῦ δεῖ, τοῦ ὑπὲρ λόγον καὶ γνῶσιν καὶ πάσης ὀπλῶς τῆς οἰασθήποτε παντάσῃ σκέψεως, ἐξηρημένου καὶ φύσεως, πάντα τὰ αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα χρόνον καὶ αἰῶνα καὶ τόπον ἀσκέτως παρελεύσεται καὶ πάσης τελευταῖον ἕλης τῆς κατ' αἰσθησιν καὶ λόγον καὶ νοῦν ἐνεργείας ἑαυτὸν ὑπερφυῶς ἀπογομνῶντας ἀββήτως τε καὶ ἀγνωστῶς τῆς ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν θείας τερπνότητος ἐπιτεύξεται, καθ' ἕν οἶδα τρόπον τε καὶ λόγον ἔ τὴν τοιαύτην δωρούμενος χάριν Θεὸς καὶ οἰαύτην παρὰ Θεοῦ λαβεῖν ἀξιοθίντες, οὐκέτ' οὐδὲν φυσικὸν ἢ γραπτὸν ἑαυτῷ συνεπικομιζόμενος, πάντων αὐτῷ τῶν λεγῆναι ἢ γνωσῆναι ὑαμένων παντελῶς ὑπερβαδέντων καὶ κατασιγασθέντων.

мистическаго опыта — таковъ положительный итогъ отрицательнаго богословія и у св. Максима Исповѣдника. Конечно, онъ напоминаетъ и Плотина, и другихъ христіанскихъ и нехристіанскихъ мистиковъ. Погруженіе въ трансцендентное даетъ алогическую мистику, и это даже у столь сильнаго догматиста, столь яркаго представителя именно положительнаго, катафатическаго, догматическаго богословія, какимъ былъ св. Максимъ. Адогматическая мистика, по ученію св. Максима, однако, никоимъ образомъ не исчерпываетъ религіознаго опыта. Тому *НЕ*, къ которому ведетъ его отрицательное богословіе и мистика, сопутствуетъ *ДА* религіи, Слово, изрекаемое Божествомъ и громомъ своимъ исполняющее вселенную.

#### VIII. Св. Іоаннъ Дамаскинъ (VIII вѣкъ).

„Точное изложеніе православной вѣры“<sup>1)</sup>, авторомъ ко-его обычно считается св. *Іоаннъ Дамаскинъ*, въ ученіи о богопознаніи находится въ явной связи съ твореніями св. Діонисія Ареопагита и св. Максима Исповѣдника. Оно открывается (кн. I, гл. I) ученіемъ и неизреченности и непостижимости Божества. „Послѣ первой и блаженной природы (Божества) никто—не изъ людей только, но даже и изъ премірныхъ силъ, и самихъ, говорю, Херувимовъ и Серафимовъ—никогда не позналъ Бога, если кому не открылъ Онъ самъ“ (1—2). „Изъ относящагося къ ученію о Богѣ и воплощеніи какъ не все неизреченно, такъ и не все можетъ быть выражено рѣчью; и не все недоступно познанію, и не все доступно ему“ (3). „Что Богъ *есть*, ясно. А *что* Онъ по существу и природѣ, это совершенно непостижимо и неизвѣстно“ (7). Такія опредѣленія, какъ, напр., безтѣлесность, „не показываютъ существа Его, подобно тому, какъ не показываютъ и (выраженія): нерожденное и безначальное, и неизмѣняемое и нетлѣнное, и то, что го-

<sup>1)</sup> См. русскій переводъ *Александра Бронзова*. Спб., 1894, съ предисловіемъ и примѣчаніями. Всѣ цитаты сдѣланы по этому переводу.

ворится о Богѣ или о бытіи Божиѣмъ, ибо это обозначаетъ не то, *что Онъ есть*, но то, *что Онъ не есть*. Однако сказать о Богѣ, что Онъ есть по существу, невозможно. Скорѣе болѣе свойственно говорить (о Немъ) чрезъ удаленіе всего. Ибо Онъ не есть что-либо изъ сущаго: не какъ не сущій, но какъ сущій выше всего, что существуетъ, и выше самого бытія. Ибо, если знанія (относятся къ) тому, что существуетъ, то что превышаетъ знаніе во всякомъ случаѣ будетъ выше и дѣйствительности. И, наоборотъ, то, что превышаетъ дѣйствительность, выше и знанія. Итакъ, Божество безпредѣльно и непостижимо.

И только это одно: безпредѣльность и непостижимость въ Немъ, постижимо. А что говоримъ о Богѣ утвердительно, показываетъ не природу Его, а то, что—около природы. Назовешь ли ты Его благимъ или праведнымъ или мудрымъ, или чѣмъ бы то ни было другимъ, ты скажешь не о природѣ Бога, но о томъ, что—около природы. Также нѣкоторое, что о Богѣ говорится утвердительно, имѣетъ значеніе превосходнаго отрицанія, какъ, напр., говоря о *мракѣ* въ отношеніи къ Богу, мы разумѣемъ не мракъ, но то, что не есть свѣтъ, а выше свѣта; и говоря о свѣтѣ, разумѣемъ то, что не есть мракъ“. (9) „Божество—просто и несложно. То же, что состоитъ изъ многаго и различнаго, сложно. Итакъ, если несозданность, и безначальность, и безтѣлесность, и безсмертіе, и вѣчность, и благодать, и творческую силу, и подобное мы назовемъ существенными различіями въ Богѣ, то состоящее изъ столь многаго не будетъ просто, но сложно, что (говорить о Божествѣ) дѣло крайняго нечестія. Поэтому должно думать, что каждое въ отдѣльности изъ того, что говорится о Богѣ, означаетъ не то, что Онъ есть по существу, но показываетъ или то, что Онъ не есть, или нѣкоторое отношеніе къ чему-либо изъ того, что Ему противопоставляется, или что-либо изъ сопровождающихъ Его природу или дѣятельность“ (27—8).

Особой оригинальности или философской ясности сужденія автора „Изложенія православной вѣры“ не имѣютъ,

сравнительно съ ученіями свв. Діонисія Ареопагита и Максима Исповѣдника, однако высокій вѣроучительный авторитетъ этого произведенія заставляетъ съ особеннымъ вниманіемъ относиться къ его идеямъ, въ частности и по вопросу объ „апофатическомъ“ богословіи. Приведенныя сужденія даже текстуально близки къ соотвѣтственнымъ мѣстамъ изъ сочиненій Ареопагита, свв. Максима, Василія Великаго и др.

### IX. Св. Григорій Палама (XIV вѣкъ).

Въ твореніяхъ св. *Григорія Паламы* <sup>1)</sup> мы наблюдаемъ дальнѣйшее развитіе идей отрицательнаго богословія, въ связи съ знаменитыми спорами о *Фаворскомъ свѣтѣ*, которые велись между сторонниками св. Григорія съ одной стороны (такъ назыв. исихастами), и послѣдователями Варлаама и Акиндина съ другой, и окончились церковнымъ осужденіемъ послѣднихъ. Вопросъ поставленъ былъ такъ: представляетъ ли свѣтъ, осіявшій Христа на Фаворѣ и видѣнный апостолами, прямое *дѣйствіе* Божіе, Его „энергію“ (*ἐνέργεια*), несозданную и вѣчную, или же онъ есть только чувственное знаменіе въ доступной для грубаго пониманія учениковъ формѣ? (Теперь сказали бы: имѣетъ ли онъ онтологическое значеніе или же есть лишь „психологизмъ“?)

Этимъ поставленъ былъ и болѣе общій вопросъ: существуетъ ли несозданная, слѣдовательно, вѣчная божественная энергія, которою Богъ открывается людямъ, единая, но многообразная и многолика, нераздѣльная, но раздѣляющаяся для пріобщающихся ея благодатному воздѣйствію, или же Богъ непосредственно открывается людямъ, употребляя для этого тварныя, во времени созидаемыя

<sup>1)</sup> Сочиненія св. Григорія Паламы, см. Migne's *Patrologiae cursus completus, series graeca*, т. 150 (по этому изданію дѣлаются всѣ ссылки). Ср. *Еп. Алексій*. Византійскіе церковные мистики XIV вѣка. Казань, 1906. Исторію исихастовъ и паламитскихъ споровъ (вмѣстѣ съ документами) см. у *Еп. Порфирія (Успенскаго)*. Исторія Аона. Часть III. Отд. I, 1, отд. III, 1—2. Спб., 1892.

средства? Св. Григорій Палама развивалъ въ своихъ сочиненіяхъ, опираясь на труды своихъ предшественниковъ, ученіе о *трансцендентной сущности* Божіей, Его *οὐσία*, и раскрывающей въ мірѣ Его мощи—*δύναμις* и дѣйственности—*ἐνέργεια*. Богъ осуществляетъ Себя какъ Богъ въ своей энергіи или энергіяхъ, ученіе же объ Его *οὐσία* характеризуется чертами отрицательнаго богословія, ибо *οὐσία* остается вполне недоступна, трансцендентна для тварей, не только для человѣка, но и для ангеловъ. „Пресущественность Божія (*τὴν ὑπερουσιότητα τὴν θεϊαν*) не можетъ быть ни названа словомъ, ни понимаема, ни созерцаема какимъ бы то ни было образомъ, она превосходитъ все и выше познанія (*ὑπεράνωστον*), она пребываетъ недосыгаема и для необъятной силы выше небесныхъ умовъ, для всѣхъ оставаясь совершенно и навсегда непостижимой и неизреченной. И никакимъ именемъ не можетъ быть она названа ни на языкѣ (*κατά*) нынѣшняго вѣка, ни будущаго; не можетъ ее выразить никакое слово (*λόγος*), рождающееся въ душѣ или произносимое устами; не достигаетъ ея никакое чувство или помышленіе (*ἐπαφή τις ἀισθητῆ ἢ νοερά*); не можетъ быть она выражена никакимъ образомъ (*φαντασία*). Развѣ только кто назоветъ ее непостижимѣйшею совокупностью отрицаній (*ἐξ ἀποφάσεων τελεωτάτην ἀκαταληψίαν*), какъ самое высшее абстрагированіе отъ (*ὑπερουχίως ἀφαιρούμενην*) всего, что есть, и всего, что говорится. Поэтому и нельзя, собственно говоря (*κυρίως*), назвать по-настоящему ни самую сущность (*οὐσίαν*), ни ея природу, сознавая эту истину превыше всякой истины. Хотя въ то же время она есть причина всего, и все существуетъ отъ нея и ради нея, и сама она, существуя раньше всего и просто и неограниченно (*ἀπλῶς καὶ ἀπεριορίστως*), преднамѣтила въ себѣ все, она должна именоваться во всемъ (*ἐκ πάντων*), однако не въ собственномъ смыслѣ“ (*κυρίως*) <sup>1)</sup>.

„Сущность (*οὐσία*) Бога совершенно неименуема, такъ

<sup>1)</sup> *Gregorii Palamae dialogus qui inscribitur Theophanes Sive de divinitatis et rerum divinarum communicabilitate et incommunicabilitate. Migne, 150, col. 937.*

какъ и совершенно непостижима... Какъ неизмененная, она вмѣстѣ и недоступна причастности (*ἀμέθεκτος*), ибо пребываетъ превыше причастности“ (*ὕπερ μέθεξιν*)<sup>1)</sup>. И самое бытіе Божіе познается относительно не сущности, но лишь энергій: „не изъ сущности энергія, но изъ энергіи познается сущность, что она *есть*, но не *что* она есть. Потому и Богъ не изъ сущности, но изъ провидѣнія Своего познается въ Своемъ бытіи. На основаніи этого различается и отъ сущности энергія, ибо она есть показуемое, сущность же есть показуемое чрезъ нее въ своемъ бытіи“<sup>2)</sup>.

„Всякая природа какъ нельзя болѣе далека и совершенно чужда божественной природѣ. Если же Богъ природа, то все другое не есть природа; если же все другое есть природа, то Онъ не природа, такъ же какъ не есть и сущее (*ὄν*), если другое есть сущее. Если же Онъ есть сущій, то другое не сущее... Хотя Богъ есть и называется природой всего сущаго, ибо все Ему причастно, и существуетъ въ силу этой причастности, но не причастности (*μεθέξει*) къ Его природѣ, а къ Его энергіямъ. Такимъ образомъ Онъ есть и сущность сущаго (*ὀντότης τῶν ὄντων*), и форма въ формахъ, какъ основа формъ (*εἰδεάρχης*), и мудрость мудрствующихъ, и вообще все во всемъ (*ἀπλῶς τὰ πάντα πάντων*); и не есть природа, ибо выше всякой природы, не есть сущій, ибо выше всего сущаго; и не есть сущій и не имѣетъ формы, ибо есть выше формы“<sup>3)</sup>.

Различіе между *οὐσία* и *ἐνέργεια* совпадаетъ съ границами между отрицательнымъ и положительнымъ богословіемъ: *οὐσία* соотвѣтствуетъ трансцендентному существу Божію, *ἐνέργεια* есть Его проявленіе въ мірѣ. „*Θεοτιμῆ*. Ты говоришь, что энергіей Богъ сообщается сообщаемымъ съ Нимъ (*μετέχεσθαι παρὰ τῶν μετέχόντων*). *Θεοφάνη*. Насколько возможно. *Θεοτιμῆ*. А въ отношеніи сущности тотъ же самый

1) Eiusdem Gregorii physica, theologica, moralia et practica capita CL. Migne, 150, col. 1221.

2) Ibid., 1220.

3) Ibid., 1176.

Богъ недоступенъ общенію (*ἀμεθεκτον*)? *Θεοφρανς*. Разумѣется“. <sup>1)</sup> На этомъ основаніи, какъ понятіе, строго говоря, отрицательное или предѣльное, *οὐσία* оказывается единой, нераздѣльной и простой, „божественныя же энергіи множественны и разнообразны“ (*ποικίλαι*). Энергія оказывается средствомъ сообщенія *οὐσία*, при чемъ ея многоликость подобна многимъ лампадамъ, возжигаемымъ отъ огня, она „не тріупостасна въ этомъ смыслѣ, но тысячевпостасна“ <sup>2)</sup>. И однако вслѣдствіе недѣлимости Божества въ Его *οὐσία*, каждый образъ божественной энергіи, каждый ея лучъ общаетъ *все* Божество: „несообщимость сущности (*οὐσία*) нисколько не препятствуетъ тому, что чрезъ каждую изъ энергій сообщается весь Богъ... ибо нетѣлесное не дѣлится тѣлесно... Поэтому тѣ, кто способны сдѣлались къ воспріятію божественной и боготворящей энергіи, сдѣлались способны къ воспріятію самого Бога“ <sup>3)</sup>. Это опредѣленіе приводитъ, такимъ образомъ, къ чистой антиноміи: „сверхсущностная сущность оказывается совершенно недѣлимою, а божественная энергія Бога нераздѣльно дѣлящею (*ἀμερίστος δὲ μερίζουσα*)“ <sup>4)</sup>. При этомъ божественныя энергіи не могутъ быть приурочиваемы къ отдѣльнымъ впостасямъ св. Троицы, но являются общи для всѣхъ. „Мощь (*δύαμις*) и энергія общи тріупостасной природѣ и дѣйствуютъ во внѣ и дѣлятся на тысячи. Ибо всемошно (*πανταδύναμον*) Божество“ <sup>5)</sup>. Такимъ образомъ, рѣзкая граница проводится

<sup>1)</sup> Ibid., 929.

<sup>2)</sup> Ibid., 941.

<sup>3)</sup> Ibid., 936. Ср. изложеніе ученія св. Григорія Паламы въ цит. соч. еп. *Πορφύριου Ὑσπενκαίου*. *Исторія Аѳона*, ч. III, отд. 2-е, стр. 234—7.

<sup>4)</sup> Ibid., 941.

<sup>5)</sup> Ibid., 941. Ср. цит. у еп. Порфирія (цит. соч. 266—70). „Сказаніе о томъ, какъ недугуютъ послѣдователи Варлаама и Акиндина“: „мы говоримъ согласно ученію святыхъ, что и божеское существо, какъ несообщимое и невидимое, превыспреннѣе посылаемыхъ изъ него озареній и дѣйствій и дарованій, кои даетъ и сообщаетъ святымъ св. Троица: Отецъ и Сынъ и св. Духъ, ибо всѣ божескія энергіи и дары общи тремъ поклоняемымъ впостасямъ... Существо божественное превыспреннѣе сообщаемыхъ изъ него энергій и даровъ, яко причина (*αἰτία*) ихъ и источникъ. То-есть причина, а эти по-

между понятіемъ *ousia* и понятіемъ св. Троицы, какъ сушаго въ Себѣ Бога, и между божественными энергіями, но, въ свою очередь, не менѣ глубокая граница существуетъ между этими несозданными (*ἀκτιστος*) энергіями и тварнымъ, созданнымъ бытіемъ, къ которому приравнивали ихъ валамиты. Энергія есть Божество, цѣлое и единое въ каждомъ лучѣ своемъ, Божество, дѣйствующее, открывающееся *ad extra*. Ученіемъ о божественныхъ энергіяхъ ставится рядъ принципиальныхъ вопросовъ, съ которыми намъ еще придется имѣть дѣло въ дальнѣйшемъ изложеніи, здѣсь мы ограничиваемся пока указаніемъ мотива отрицательнаго богословія, въ немъ заключающагося.

### Х. Іоаннъ Скотъ Эригена (IX вѣкъ).

I. Ск. Эригена, этотъ глубокой мыслитель IX вѣка, который представляетъ огромный религіозно-философскій интересъ и для нашего времени <sup>1)</sup>, въ вопросѣ объ отрицательномъ богословіи сознательно примыкаетъ къ св. Максиму Исповѣднику и Діонисію Ареопагиту, оказавшимъ на него особенное вліяніе. Ссылаясь на обоихъ этихъ мыслителей, онъ и самъ различаетъ „апофатическое и катафатическое богословіе“ <sup>2)</sup>. „Всѣ обозначенія, помощью которыхъ путемъ утвержденій одѣваютъ Божество, путемъ отрицанія могутъ быть снова сняты... Какъ говорится въ первомъ

---

слѣдствія (*ἐξ ἐκείνης αἰτίας*) (sic!)... Подобно думай и о божескомъ существѣ и о божескихъ энергіяхъ. Каковыми назовешь ихъ, таковымъ наречешь и существо Божіе. Если несозданны энергіи, то несозданно и это существо, а ежели созданны, то создано и оно, такъ какъ энергіи неотдѣлимы отъ существа“ (греческій текстъ приведенъ въ приложеніяхъ къ цит. соч., см. стр. 823).

<sup>1)</sup> На русскомъ языкѣ см. монографію объ Эригенѣ: *Александръ Бриллиантовъ*. Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ Іоанна Скота Эригены. Спб., 1898.

<sup>2)</sup> De divisione naturae, lib. II, cap. 30; col. 599. Сочиненія Эригены, собранныя Флоссомъ, см. въ коллекціи Migne, scriptores latini, 122 томъ, по которому дѣлаются всѣ ссылки. Существуетъ нѣмецкій переводъ Л. Ноака I. Sc. Erigena. Ueber die Eintheilung der Natur. Philosophische Bibliothek, B-de 86—87.



случаѣ, можно такимъ образомъ называть Бога, не говоря, что это собственно совершается, напротивъ, во второмъ случаѣ говорится, что это не соотвѣтствуетъ дѣйствительности, хотя и можно такъ называть Бога“ <sup>1)</sup>). Общее содержаніе отрицательнаго богословія, развиваемаго преимущественно въ первой и отчасти во второй книгѣ *De divisione naturae*, основного трактата Эриугены, послѣдній опредѣляетъ такъ: въ немъ выясняется, что „Бога *Ничто* изъ всего, что существуетъ и чего не существуетъ, не выражаетъ въ Его сущности, что и самъ Онъ совершенно не знаетъ, что Онъ есть, ибо Онъ никоимъ образомъ не можетъ быть опредѣляемъ по величинѣ или свойству, ибо ничто не подходитъ къ Нему и самъ Онъ ничѣмъ не постигается, и что самъ Онъ въ томъ, что существуетъ и не существуетъ, собственно говоря не выражается въ самомъ себѣ,—родъ незнанія, превосходящій всякое знаніе и пониманіе“ <sup>2)</sup>).

Слѣдуя уже знакомымъ намъ путемъ мысли отрицательнаго богословія, Эриугена показываетъ недостаточность всѣхъ опредѣленій Божества. „Богъ называется сущностью, но собственно Онъ не есть сущность, потому что послѣдней противостоитъ ничто, Онъ же выше сущности. Также называется Онъ благомъ, но и этимъ Онъ не является въ собственномъ смыслѣ, ибо благу противостоитъ зло, а Онъ болѣе чѣмъ благъ или сверхблагъ... Подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло и съ истиной, ибо и послѣдней противостоитъ ложь, и потому Богъ не есть истина, но болѣе, чѣмъ истина и сверхъ-истина. Такое же положеніе вещей имѣемъ мы и относительно остальныхъ божественныхъ

---

<sup>1)</sup> *De div. nat.*, l. I, c. 14, col. 459. *Cp. lib. I, cap. 76, c. 522 A.*

<sup>2)</sup> *De div. nat.*, l. II, c. 30, col. 599. *Ipsum Deum nullum eorum, quae sunt, et quae non sunt, in sua essentia intelligere diximus, quia omnem superat essentiam, ipsumque, quid ipse sit, quoniam nullo modo definitur, et quantus et qualis sit, quia nihil ei accidit, et in nullo intelligitur, omnino ignorare, ac per hoc seipsum in his quae sunt, et quae non sunt, comprehendi penitus negare, quae species ignorantiae omnem scientiam superat et intellectum.*

именъ. Вѣдь не въ собственномъ смыслѣ называется Онъ и вѣчностью, ибо послѣдней противостоитъ временность, но Онъ болѣе, чѣмъ вѣченъ, и есть сверхвѣчность. Подобный же случай имѣемъ мы и относительно мудрости, которая потому не можетъ быть приложима къ Богу въ собственномъ смыслѣ, что мудрости и мудрому противостоитъ глупость и глупецъ; слѣдовательно, правильнѣе и вѣрнѣе Онъ будетъ именоваться болѣе, чѣмъ мудрымъ, или сверхмудростію. Также Онъ больше чѣмъ жизнь, ибо жизни противостоитъ смерть. Такъ же стоитъ дѣло и съ свѣтомъ, которому противостоитъ тьма“ 1).

Но и такія опредѣленія Божества, какъ *сверхсущность*, *сверхмудрость*, разныя словосочетанія съ ὑπέρ, излюбленныя столь ими злоупотребляющимъ Ареопагитомъ, очевидно, суть тоже лишь замаскированныя отрицанія, „по звуку это утвержденія, а по смыслу они имѣютъ отрицательное значеніе“. Напримѣръ, „если кто говоритъ, что нѣчто выше сущности, разумѣетъ не то, чтò оно есть, но чтò не есть“ 2).

На этомъ основаніи понятно, почему Богъ въ богословіи обозначается иногда именемъ *Ничто*. „Я полагаю, что этимъ именемъ обозначается невыразимая и недоступная ясность невѣдомой божественной Благости, которая понимается сверхсущностно и сверхприродно въ себѣ самой, ни есть,

1) De div. nat., lib. I, cap. 14, col. 459—60. „Essentia ergo dicitur Deus, sed proprie essentia non est, cui opponitur nihil; ὑπερουσία igitur est, id est superessentialis. Item bonitas dicitur, sed proprie bonitas non est; bonitati enim malitia opponitur; ὑπεράγαθος igitur, plusquam bonus, et ὑπεραγαθότης, id est, plusquam bonitas... Veritati etenim falsitas opponitur, ac per hoc veritas proprie veritas non est; ὑπεραληθής igitur est, et ὑπεραληθεία, plusquam verus, et plusquam veritas. Eadem ratio in omnibus divinis nominibus observanda est. Non enim proprie dicitur aeternitas, quoniam aeternitati temporalitas opponitur; ὑπεραιώνιος igitur est, et ὑπεραιωνία, plusquam aeternus et plusquam aeternitas. De sapientia quoque nulla alia occurrit ratio, ideoque proprie de Deo praedicari non est arbitrandum, quoniam sapientiae et sapienti insipientis et insipientia oppugnant; proinde ὑπερσοφός, id est, plusquam sapiens, et ὑπερσοφία, plusquam sapientia, recte vereque dicitur. Similiter plusquam vita est, siquidem vitae mors opponitur. Eodem modo de luce intelligendum est; nam luci tenebrae obstant“.

2) De div. nat., lib. I, cap. 14, col. 462.

ни была, ни будетъ быть. Она не познается ни въ какой существующей сущности, ибо она превосходить все. Только чрезъ то, что она несказаннымъ образомъ нисходитъ въ сущее, становится она постижима для духовнаго ока какъ таковая, и она же одна обрѣтается во всемъ какъ бытіе, есть, была и будетъ быть. Мыслимая какъ непостижимая, она не безъ основанія называется въ особенномъ смыслѣ Ничто. Насколько же она въ своихъ богоявленіяхъ начинаетъ становиться видимой, говорится, что она изъ ничто переходитъ въ нѣчто. Именно, насколько она должна считаться превосходящей всякую сущность, она будетъ познаваться во всякой сущности, а потому всякая видимая и невидимая тварь можетъ быть названа божественнымъ явленіемъ. Ибо сверху до низу, т.-е. отъ небесныхъ сущностей до низшихъ тѣлъ этого міра всякій порядокъ природы постольку приближается къ божественной ясности, проникаетъ какъ пониманіе въ сокровище <sup>1)</sup>). Потому недоступная ясность силъ небесныхъ часто называется въ богословіи тьмою, чему не надо удивляться, ибо и высшая мудрость сама, которой близки эти силы, часто обозначается тьмою“ (III, cap. 19).

Въ дальнѣйшемъ развитіи той же мысли Эріугена подробно (въ книгахъ I и II) останавливается на выясненіи того, что къ Божеству совершенно не приложимы категоріи мышленія (которыхъ, вслѣдъ за Аристотелемъ, онъ насчитываетъ десять: сущность, количество, качество, отношеніе, положеніе, состояніе (*habitus*), мѣсто, время, дѣйствіе, страданіе). „Для такой природы, которая не можетъ быть ни высказана, ни мыслима, для насъ бесполезны категоріи... Если бы онѣ были приложимы къ Божеству, Богъ долженъ бы необходимо подпасть подъ родовое понятіе, между тѣмъ какъ Онъ не есть ни родъ, ни видъ, ни нѣчто случайное“ <sup>2)</sup>).

<sup>1)</sup> Впрочемъ, по Эріугену, „и небесныя силы необходимо несвободны отъ незнанія, и имъ остаются невѣдомы тайны божественной мудрости“ (II, стр. 28).

<sup>2)</sup> De div. nat., lib. I, 33, cap. 15, col. 463. (Cf. lib. II, cap. 28, col. 585).  
„Clare conspicio, nulla ratione categorias de natura ineffabili proprie posse prae-

„Если, напримѣръ, спрашиваютъ о Богѣ, *что* Онъ есть, развѣ тогда не ищутъ свойственнаго Ему опредѣленнаго состоянія? И если отвѣчаютъ, что Онъ есть то или то, развѣ тѣмъ не останавливаются на опредѣленномъ и ограниченномъ состояніи?“ „Вѣдь все, о чемъ можно высказать или помыслить, *что* оно есть, не можетъ превзойти области сущаго, но должно по праву разсматриваться или какъ часть въ цѣломъ, или какъ наличное въ своихъ частяхъ цѣлое, или какъ форма въ родѣ, или какъ наличный въ своихъ формахъ родъ, или какъ видъ въ частностяхъ, или какъ все охватывающее это единство. Между тѣмъ, это далеко отстоитъ отъ простой и неопредѣлимой истины божественной природы, которой не соотвѣтствуетъ ничто изъ всего сущаго. Ибо она не есть ни цѣлое, ни часть, потому одинаково называется и частью и цѣлымъ, ибо ею создано каждое цѣлое и всякая часть всѣми путями. Такъ же не существуетъ божественная природа ни какъ родъ, ни какъ форма, ни какъ видъ, ни какъ частность, ни какъ всеобщая или особенная сущность, но въ то же время о ней высказывается все это, ибо лишь отъ нея это получаетъ способность существованія. Также будетъ, если назвать ее совокупностью всего этого, хотя она превосходитъ сумму сотворенныхъ вещей своимъ безграничнымъ величіемъ, ибо все это создано ею. Какъ же можно понять саму божественную природу, что она есть, если она есть Ничто?“ <sup>1)</sup> (*Quomodo igitur divina natura seipsum potest intelligere, quid sit cum nihil sit?*) Изъ этого уже знакомаго намъ опредѣленія апофатическаго богословія о томъ, что Богъ есть Ничто, не въ смыслѣ отрицанія, не въ смыслѣ недостаточности всякаго утвержденія, Эриугена дѣлаетъ смѣлый и парадоксальный выводъ, что *Богъ не знаетъ самого себя*. „Богъ не знаетъ, что Онъ такое, ибо Онъ не есть нѣчто; Онъ не-

dicari. Nam si aliqua categoriarum de Deo proprie praedicaretur, necessario genus esse Deus sequeretur. Deus autem nec genus, nec species, nec accidens est. Nulla igitur categoria proprie Deum significare potest“.

<sup>1)</sup> De div. nat., lib. II, cap. 28, col. 589.

понятенъ во всякомъ нѣчто, какъ для самого себя, такъ и для всякаго разума... Богъ самъ въ себѣ самомъ совершенно не знаетъ, что Онъ не есть, но такъ же не знаетъ себя и какъ сущаго. Такимъ образомъ Онъ не знаетъ, *что* есть Онъ самъ, т.-е. Онъ не знаетъ, что Онъ есть нѣчто, ибо Онъ познаетъ, что Онъ вовсе не принадлежитъ къ той области, которая въ какомъ-либо смыслѣ можетъ быть познана и о которой можно высказать или помыслить, что она есть“ 1). Ни одна изъ 10 категорій, устанавливающихъ „нѣчто“ познаваемое, неприложима къ Богу. „Ты видишь поэтому, съ какимъ основаніемъ говорится о Богѣ: Онъ не знаетъ, что все, включающееся въ 10 категорій, существуетъ въ Его природѣ, ибо послѣдняя, очевидно, существуетъ единственно своею исключительно возвышенною и неограниченною силою. Ибо то, что является неограниченнымъ во всѣхъ направленіяхъ, неограниченно по сущности, силѣ и дѣйствию, сверху и снизу, т.-е. съ начала и съ конца. Ибо по существу оно непостижимо, по силѣ непонятно, по дѣятельности неограниченно, безъ начала сверху и безъ конца снизу, словомъ, коротко говоря, во всѣхъ направленіяхъ неограниченно“ 2).

Но въ то же время ясно, что „подъ божественнымъ незнаніемъ слѣдуетъ разумѣть ничто иное, какъ непонятное и безконечное знаніе самого Бога“ 3). „Въ Богѣ нѣтъ невѣдѣнія, ибо Его невѣдѣніе, напротивъ, есть неизрѣченное пониманіе... Если мы говоримъ, что Богъ не знаетъ, что Онъ есть, не хотимъ ли мы намекнуть на то, что Онъ не

1) De div. nat., lib. II, cap. 28, col. 589. „Deus itaque nescit se, quid est, quia non est quid; incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi, et omni intellectui... Nescit igitur, quid ipse est, hoc est, nescit se quid esse, quoniam cognoscit, se nullum eorum, quae in aliquo cognoscuntur, et de quibus potest dici vel intelligi, quid sunt, omnino esse“.

2) De div. nat., lib. II, cap. 28, col. 593. „Quod enim infinitum est omni ratione et modo, infinitum est per essentiam, per virtutem, per operationem, per utrosque fines, sursum dico et deorsum, et infinitum, et simpliciter dicendum ac verius, per omnia infinitum“.

3) De div. nat., lib. II, cap. 29, col. 598.

понимаетъ себя ни въ чемъ изъ всего, что есть? Ибо какъ бы могъ Онъ познать въ себѣ самомъ нѣчто такое, что не можетъ быть въ Немъ самомъ? Однако основы всего того, что Богъ создалъ въ себѣ самомъ, т.-е. Отецъ въ Сынѣ, составляютъ въ Немъ нераздѣльно единое; онѣ не позволяютъ опредѣленія своеобразныхъ составныхъ частей своеобразными различіями или случайными опредѣленіями, ибо онѣ допускаютъ ихъ только въ дѣйствіяхъ, а не въ себѣ самихъ. Что же нужно думать о неизреченной и непонятной природѣ ихъ самихъ? Кто могъ бы мыслить здѣсь нѣчто, опредѣленное границей, протяженное въ пространствѣ, раздѣленное на части, составленное изъ элементовъ и случайныхъ признаковъ? Божественное невѣдѣніе есть поэтому высшая и истинная мудрость“ <sup>1)</sup>. (*Ipsa itaque ignorantia summa ac vera est sapientia.*) Отъ апофатическаго богословія Эриугена дѣлаетъ переходъ къ катафатическому; съ основными его идеями мы еще встрѣтимся ниже.

### ХІ. Николай Кузанскій <sup>2)</sup> (XV вѣкъ).

Въ ученіи этого гениальнаго мыслителя XV вѣка, еще ждущаго надлежащаго изученія, идея трансцендентности Бога, составляющая сущность отрицательнаго богословія, положена въ основу его системы, и даже положительное

<sup>1)</sup> De div. nat., lib. II, cap. 28, col. 394.

<sup>2)</sup> Новаго полнаго изданія сочиненій Николая Кузанскаго не существуетъ (только недавно въ 1913 г. появилась въ Италіи De docta ignorantia, изд. Paolo Rotta) и единственнымъ остается изданіе XVI вѣка, представляющее, конечно, библиографическую рѣдкость (оно имѣется въ московской библіотекѣ Румянцевскаго музея). Существующій нѣмецкій переводъ „важнѣйшихъ сочиненій“ Николая К. также не имѣется въ продажѣ: Des Cardinal und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung von F. A. Scharpff. Freiburg i. Br. 1862. Ср. его же монографію: Nicolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des XV Jahrh. Tübingen, 1871. Ср. еще К. P. Hasse. Nicolaus von Cues. 1913 (въ серіи Die Religion der Klassiker). Schwarz. Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. 1913 (Kapitel III, § 24). Литература о Николаѣ Кузанскомъ не богата и незначительна. Готовится изданіе перевода его сочиненій въ Philosophische Bibliothek.

его учение о Богѣ понятно только въ свѣтѣ этой центральной идеи. Богъ есть безразличіе противоположностей (*indifferentia oppositorum*), ихъ совпаденіе. Онъ выше противорѣчій. По неоднократно повторяемому у Николая К. сравненію, *coincidentia oppositorum* есть ограда рая, охраняемая Ангеломъ и скрывающая отъ твари Бога <sup>1)</sup> (*de Visione Dei*, 10). Какъ наименѣе кривая линія совпадаетъ съ наиболѣе прямой, такъ въ Богѣ совпадаютъ самое великое и самое малое (*de docta ignorantia* I, 4), бытіе и небытіе (*ibid.*, с. 6, *de Possess.*), реальное и идеальное, прошлое, настоящее и будущее въ абсолютномъ *нынѣ*. Въстѣ съ тѣмъ Онъ есть абсолютное самотожество (*non aliud*), въ Немъ нѣтъ различій, каждое такъ наз. божественное свойство есть положеніе того же божественнаго существа. Онъ есть единство, но не въ нумерическомъ, а въ сверхнумерическомъ смыслѣ.

Трансцендентность и непознаваемость Бога составляетъ музыку всей системы кардинала Николая Кузанскаго, который свой основной трактатъ выразительно озаглавилъ *de docta ignorantia* и съ энтузіазмомъ говорить о *sacra ignorantia*, неоднократно ссылаясь при этомъ на Діонисія Ареопагита. „Отрицательное богословіе есть столь необходимое восполненіе положительнаго,—говоритъ Николай К. (*de docta ign.* I, 26), что безъ него Богъ былъ бы почитаемъ, но какъ тварь... Наша священная наука невѣдѣнія (*sacra ignorantia*) научила насъ, что Богъ неизречененъ, ибо Онъ болѣе чѣмъ все, что можетъ быть названо... Согласно этому негативному богословію Богъ есть не Отецъ, не Сынъ, не св. Духъ, но только безконеченъ. Безконечность, какъ таковая, не рождается, не рождаетъ, не исходитъ... Какъ безконечность, разсматриваемая какъ таковая, Богъ не есть ни единое, ни множественное, съ точки зрѣнія отрицательной теологіи мы находимъ въ Богѣ ничто иное какъ безконечность...“

<sup>1)</sup> Unde in ostio coincidentiae oppositorum, quod Angelus custodit, in ingressu Paradisi constitutus“ (op. cit. 190)... tu es intra murum in Paradiso. Murus autem est coincidentia illa... (ib. 191).

Согласно ей Онъ поэтому не познаваемъ ни въ этомъ, ни въ будущемъ вѣкѣ, ибо всякая тварь, не будучи въ состояніи воспринять безконечный свѣтъ, темнѣетъ въ сравненіи съ нимъ. Богъ вѣдомъ лишь самому себѣ. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что въ богопознаніи отрицанія истинны, утвержденія неудовлетворительны<sup>1)</sup>.

„Господь и Богъ мой! помоги Тебя ищущему! я вижу Тебя въ началѣ рая и не знаю, что вижу, ибо Я не вижу ничего видимаго; я знаю только одно: я знаю, что не знаю, что вижу, и никогда не смогу узнать; я не умѣю назвать Тебя, ибо не знаю, что Ты еси. И если скажутъ мнѣ кто-либо: то или иное есть Твое имя, то потому уже, что онъ даетъ имя, я знаю уже, что это не Твое имя. Ибо всякое наименованіе есть стѣна, выше которой я Тебя вижу. Если даетъ кто-либо понятіе, которымъ Ты можешь быть понять, я знаю, что это не есть понятіе о Тебѣ, ибо всякое понятіе находитъ свою границу въ предѣлахъ ограды рая. И о всякомъ образѣ и сравненіи, помощью котораго стали бы мыслить Тебя, я знаю, что это не есть соотвѣтствующій Тебѣ образъ. И всякій умъ (intellectus) далеко отстоитъ отъ Тебя. Высокая стѣна отдѣляетъ Тебя отъ всего этого. И если я поднимусь ввысь насколько лишь можно, то вижу я Тебя только какъ безконечность. По-

---

1) De docta ignorantia, lib. II, cap. XXVI, стр. 21 (цит. по Базельскому изданію 1565 года): „Et ita Theologia negationis adeo necessaria est, quo ad aliam affirmationis, ut sine illa Deus non coleretur ut Deus infinitus, sed potius ut creatura... Docuit nos sacra ignorantia Deum, ineffabilem, et verissimum, verius per remotionem et negationem de ipso loquimur, sicut et maximus Dionysius, qui eum nec veritatem, nec intellectum, nec lucem, nec quicquam eorum quae dici possunt, esse voluit... Unde nec pater est, nec filius, nec spiritus sanctus, secundum hanc negativam Theologiam, secundum quam est infinitus tantum. Infinitus vero ut infinitas, nec generans est, nec genita, nec procedens... Secundum considerationem infinitatis, Deus nec unum est, nec plura, et non reperitur in Deo secundum Theologiam negationis; aliud quam infinitas. Quare secundum illam, nec cognoscibilis est in hoc seculo, nec in futuro, quoniam omnis creatura, ut quae infinitum lumen compraeendere nequit, et respectu obtenebratur, sed sibi soli notus est. Et ex his manifestum est, quomodo negationes sunt verae, affirmationes insufficientes in theologicis“...



этому Ты недоступенъ, непостижимъ, неизмененъ, невидимъ. Кто хочетъ приблизиться къ Тебѣ, долженъ подняться надъ всѣми понятіями, границами и ограниченностью. Духъ долженъ сдѣлаться невѣдущимъ (*ignorantem*) и погрузиться во тьму, если хочетъ видѣть Тебя. Но что же есть это невѣдѣніе Духа? не есть ли это мудрое невѣдѣніе (*docta ignorantia*)? Поэтому, о Богъ мой, который есть безконечность, къ Тебѣ можетъ приближаться лишь тотъ, который знаетъ, что онъ не вѣдаетъ Тебя“ (*qui scit se ignorantem tui*) (*De vis. Dei*, 13) <sup>1)</sup>.

„Такъ какъ наибольшее есть наибольшее какъ таковое, недопускающее противоположности, то ясно, что къ нему неприменимо никакое имя. Ибо всѣ имена возникаютъ изъ известной единичной дѣятельности разума, чрезъ которую одно отличается отъ другого. Но гдѣ все есть едино, не можетъ существовать отдѣльныхъ именъ. Справедливо говорить поэтому Гермесъ Тризмегистъ: такъ какъ Богъ есть цѣлокупность вещей (*universitas rerum*), Онъ не имѣетъ особаго имени, ибо нужно было бы или называть Бога вся-

1) *Domine Deus, adiutor te quaerentium, video te in ortu Paradisi, et nescio quod video, quia nihil visibilium video, et hoc scio solum, quia scio me nescire quod video, et nunquam scire posse, et nescio te nominare: quia nescio quid sis, et si quis mihi dixerit, quod nomineris hoc vel illo nomine, eo ipso quod nominat, scio quod non est nomen tui. Terminus enim modi significationis nomen, est murus, ultra quem te video. Et si quis expresserit conceptum aliquem, quo concipi possis, scio illorum conceptum, non esse conceptum tui: omnis enim conceptus terminatur in muro Paradisi. Et si quis expresserit aliquam multitudinem, et dixerit, secundum illam te concipiendum: scio similiter, illam similitudinem esse tuam. Sic si intellectum tui quis enarraverit, volens modum dare, ut intelligaris, hic longe a te abest. Separaris enim per altissimum murum, ab omnibus his. Separat enim murus, omnia quae dici aut cogitari possunt, a te: quia tu es ab his omnibus absolutus, quae cadere possunt per conceptum cujuscunque. Unde dum altissime elevar, infinitatem te video. Ob hoc es inaccessibleis, incomprehensibilis, innominabilis, immultiplicabilis et invisibilis. Et ideo oportet ad te accedentem super omnem terminum et finem et finitum ascendere... Oportet igitur intellectum ignorantem fieri, et in umbra constitui, si te videre velit. Sed quid est Deus meus, haec intellectus ignorantia, nonne docta ignorantia? Non igitur accedi potes Deus, qui es infinitas, nisi per illum, cuius intellectus est, in ignorantia, qui scilicet scit se ignorantem tui“ (*ib.*, 192—3).*

кимъ именемъ, ибо Онъ въ простотѣ своей объемлетъ въ себѣ цѣлокупность вещей, потому имя, собственно свойственное Богу, должно быть переведено: одинъ и все (*unus et omnia*), или лучше: все въ единомъ (*omnia uniter*).. Но единство есть имя Бога не въ томъ смыслѣ, какъ мы понимаемъ единство. Единству противостоитъ множество. Таковое единство не соотвѣтствуетъ Богу, соотвѣтствуетъ же Ему лишь таковое, которому не противостоитъ инобытіе, множественность. Таково величайшее имя, которое совокупляетъ все въ простотѣ единства, таково неизреченное имя, превосходящее всякій разумъ. Ибо кто могъ бы понять неизменное единство, которое безконечно предшествуетъ всякому противорѣчію, гдѣ все безъ сложности совокуплено въ простотѣ единства, безъ другого и противоположности, гдѣ человѣкъ не отличается отъ льва, а небо не отличается отъ земли, и тѣмъ не менѣе каждое существуетъ самымъ подвижнымъ образомъ, не въ своей конечности, но какъ само величайшее единство! Кто могъ бы постигнуть или наименовать это единство, которое, какъ единство, есть все и, какъ наименьшее, есть наибольшее, тотъ открылъ бы имя Божіе. Но такъ какъ имя Божіе есть самъ Богъ, то никто не знаетъ Бога, кромѣ того самаго духа, который и есть само величайшее и это величайшее Имя... Отсюда слѣдуетъ, что утвердительныя имена Божіи свойственны Ему лишь въ безконечно малой степени (*per infinitum diminute*), ибо они прилагаются Ему лишь въ соотвѣтствіи какимъ-либо свойствамъ тварей... Это имѣетъ силу до такой степени, что и имя Троицы и лицъ Отца, Сына и Св. Духа прилагается лишь въ отношеніи къ тварямъ" (*De docta ignor.*, I, 24) <sup>1)</sup>. Даже на вопросъ о бы-

<sup>1)</sup> Nam manifestum est, cum maximum sit ipsum maximum simpliciter, cui nihil opponitur, nullum nomen ei proprie posse convenire, omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis, per quam discretio sit unius ab alio, imposita sunt, ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen proprium esse potest. Unde recte ait Hermes Trismegistus: quoniam Deus est universitas rerum, tunc nullum nomen proprium est eius quoniam aut necesse esset omni nomine Deum, aut omnia eius nomine nuncupari: cum ipse in sua simplicitate, complicitet omnium

тіи Божіємъ слѣдуетъ отвѣчать такъ: „Онъ ни существуетъ, ни не существуетъ, Онъ *не*—есть и не есть“ (De coniecturis, 7). Абсолютное „выше всякаго утвержденія и отрицанія“, „противоположности имѣють мѣсто лишь въ конкретномъ“, (de docta ignora., I, 4), но не въ абсолютномъ. „Богъ не есть это и то, Онъ не есть тамъ и тутъ, Онъ есть какъ бы все, но вмѣстѣ и ничто изъ всего“ (I, 16). „Великій Діонисій говоритъ, что богопознаніе приводитъ болѣе къ ничто, чѣмъ къ нѣчто. Священное невѣдѣніе учитъ насъ, что то, что для разума кажется ничто, именно и есть величайшее непостижимое“ (I, 17) <sup>1)</sup>.

Ничто,—абсолютное, положительное *НЕ*, таковъ итогъ, къ которому приводитъ путь отрицательнаго богословія у кардинала Николая Кузанскаго. Но, кромѣ этого негативно-

---

rerum universitatem. Unde secundum ipsum proprium nomen interpretari debet: unus et omnia, sive omnia uniter, quod melius est... Non est autem unitas nomen Dei, eo modo quo nos aut nominamus aut intelligimus unitatem: quoniam sicut supergreditur Deus omnem intellectum, ita a fortiori omne nomen, nomina quidem per motum rationis qui intellectu multo inferior est, ad rerum discretionem imponuntur, quoniam autem ratio, contradictoria transilire nequit, hinc non est nomen cui aliud non opponatur secundum motum rationis. Quare unitati pluralitas aut multitudo secundum rationis motum opponitur. Haec unitas Deo non convenit, sed unitas cui non opponitur, aut alteritas, aut pluralitas, aut multitudo. Hoc est nomen maximum, omnia in sua simplicitate unitatis complicans, istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum. Quis enim intelligere posset, unitatem infinitam per infinitum omnem oppositionem antecedentem, ubi omnia absque compositione sunt in simplicitate unitatis complicata, ubi non est aliud vel diversum, ubi homo non differt a leone, et coelum non differt a terra, et tamen verissime ibi sunt, non secundum finitatem suam, sed complicitate ipsamet unitas maxima. Unde si quis posset intelligere aut nominare talem unitatem, quae cum sit unitas est omnia, et cum sit minimum est maximum, ille nomen Dei attingeret. Sed cum nomen Dei sit Deus, tunc ejus nomen non est cognitum, nisi per intellectum, qui est ipsum maximum, et nomen maximum... Est itaque ex hoc manifestum, nomina affirmativa quae Deo attribuimus, per infinitum diminute ei convenire, nam talia secundum aliquid quod in creaturis reperitur, ipsi attribuuntur... Et in tantum hoc est verum de affirmativis omnibus, quod etiam nomen trinitatis et personarum, sc. patris et filii, et spiritus sancti, in habitudine creaturarum ipsi imponantur“ (ib. 19).

<sup>1)</sup> Et propterea magnus Dionisius dicit, intellectu Dei, magis accedere ad nihil, quam ad aliquid. Sacra autem ignorantia me instruit, hoc quod intellectui nihil videtur, esse maximum incomprehensibile“ (ib., 13).

трансцендентнаго аспекта, его богословіе имѣеть и аффирмативно-имманентный, и здѣсь-то, при діалектическомъ анализѣ основныхъ понятій, при изслѣдованіи соотношенія міра и твари и обнаруживается поразительная мощь и оригинальность этого мыслителя. Отдѣльныя стороны этого ученія настоятельно требуютъ монографическаго изученія.

Къ Николаю К. примыкаетъ и его почитатель Джорданѡ Бруно. Нѣсколько неожиданно встѣтитъ имя *Дж. Бруно*, имѣющаго репутацію пантеиста, въ ряду представителей отрицательнаго богословія. Хотя исторія мысли подчеркнула въ міровоззрѣніи Бруно сторону именно пантеистическую, въ немъ самомъ пантеизмъ далеко не одержалъ еще окончательную побѣду, и борются разныя теченія. Станнымъ образомъ Бруно находится и въ явной зависимости отъ идей Николая Кузанскаго, котораго былъ усерднымъ почитателемъ; поэтому въ своемъ трактатѣ *De la causa, principio e uino*, излагая ученіе объ абсолютномъ, сильно напоминающее взгляды Николая К. о *coincidentia oppositorum* и о *possest*, Дж. Бруно говоритъ слѣдующее: „то, что въ другомъ случаѣ было бы противоположно и противорѣчиво, въ немъ (въ абсолютномъ) есть одно и то же, и каждая вещь есть въ немъ одно и то же. Стало быть, надо выйти за различія временъ и эпохъ, какъ и дѣйствительностей или возможностей, ибо для него не существуетъ ничего ни стараго, ни новаго, и превосходно называется онъ въ Откровеніи первый и послѣдній.—Эта абсолютнѣйшая дѣйствительность, которая тождественна съ абсолютнѣйшей способностью, можетъ быть на языкѣ разума понимаема только путемъ отрицаній, т.-е. она не доступна постиженію, ни какъ она можетъ быть всѣмъ, ни какъ она есть. Ибо разумъ, если онъ хочетъ понять, долженъ образовать себѣ сообразное съ разсудкомъ представленіе, приспособиться къ нему, примѣрять его къ себѣ, выравниться съ нимъ. Все это здѣсь невозможно. Ибо разумъ никогда не бываетъ такъ великъ, чтобы не могъ быть еще болѣе;

то же, будучи со всѣхъ сторонъ и во всякомъ смыслѣ недоступно, не можетъ быть больше. Не существуетъ стало быть такого глаза, который могъ бы приблизиться къ этому всевысочайшему свѣту и этой всеглубочайшей безднѣ или найти доступъ къ ней“ 1).

## ХII. Еврейская мистика: Каббала.

Идеи отрицательнаго богословія входятъ въ составъ каббалистическаго ученія объ абсолютномъ Ничто (en-soph). Приведемъ нѣкоторыя основныя опредѣленія, сюда относящіяся 2).

„Древній древнихъ, сокровенный сокровенныхъ имѣеть образъ и не имѣеть его. Онъ имѣеть образъ, чрезъ который существуетъ вселенная (какъ его откровеніе), но онъ и не имѣеть образа, такъ какъ онъ не можетъ быть постигнуть (достаточнымъ образомъ въ мышленіи)“ (Зогаръ, de Pauly, III, 288a, Idra suta).

„Прежде чѣмъ древній древнихъ, сокровенный сокровенныхъ (открылся), не было ни начала, ни конца... Въ книгѣ тайны передается: древній древнихъ, сокровенный сокровенныхъ имѣеть извѣстный образъ и форму и постольку позволяетъ себя (до извѣстной степени) распознавать. Но

1) Цит. по нѣмецкому переводу Лассона. *Giordano Bruno. Von der Ursache dem Prinzip und dem Einen.* Leipzig, 1902 (Philos. Bibl., Bd. 21), стр. 70—1.

2) Не владѣя еврейскимъ языкомъ, я лишень, къ сожалѣнію, возможности пользоваться оригинальнымъ текстомъ Каббалы и беру настоящіе отрывки изъ переводовъ, въ частности изъ *Erich Bischoff. Elemente der Kabbalah, I Theil.* 1913. (Geheime Wissenschaften, 2-er Band). *Ею же.* Die Kabbalah 1903, и изъ французскаго перевода книги *Зогаръ: Sepher La Sohar. Traduit par Jean de Pauly.* Paris, 1911. Переводъ этотъ (въ шести частяхъ), по компетентнымъ отзывамъ образцовый, есть плодъ труда цѣлой научной жизни и представляетъ, по истинѣ, драгоценный вкладъ въ европейскую литературу. Разницы въ передачѣ цитир. мѣстъ у нѣмецкаго и французскаго переводчика я не замѣтилъ (ср., впрочемъ, сопоставленія вариантовъ переводовъ нѣкоторыхъ важныхъ мѣстъ въ примѣчаніяхъ къ переводу de Pauly, въ томѣ VI, напр., прим. 161). Далѣе нѣкоторыя отрывки приводятся въ книгѣ *A. Franck. La Kabbale.* Paris, 1843 г. и др. Я пользовался также нѣмецкимъ переводомъ каббалистической книги *Йецира: Das Buch der Schöpfung, hrsg. von Lazarus Goldschmidt.* Frankfurt, 1884.

онъ въ то же время и непознаваемъ, ибо онъ не можетъ быть достаточно постигнутъ (нашимъ мышленіемъ). Онъ имѣетъ стало быть извѣстный образъ и форму, но все-таки не позволяетъ себя (въ своемъ подлиннѣйшемъ существѣ) распознать настолько, что онъ есть нѣчто въ такомъ родѣ, какъ старецъ старцевъ, древній древнихъ, сокровенный сокровенныхъ. По этимъ признакамъ (его самооткровенія) онъ познаваемъ, и все-таки онъ (по своему истинному существу) непознаваемъ“ (Зогаръ, de Pauly, III, 128a, *Idra rabba*).

„Таково начало всѣхъ началъ (творческаго откровенія), глубоко скрытая мудрость, вѣнецъ всего возвышеннаго (сверхчувственнаго міра зефиротовъ), діадема діадемъ. Ее называютъ *энз* („не есть“), потому что мы не знаемъ и никто не можетъ знать, что было въ этомъ началѣ, такъ какъ это не можетъ быть достигнуто ни мудростью (хокма, второй зефиротъ), ни разумомъ (бина, третій зефиротъ“) (Зогаръ, de Pauly, III, 288b).

„Существуютъ три главы, одна включена въ другую и одна выше другой. Это суть (начиная снизу): таинственная мудрость (=хокма), глубоко скрытая мудрость (=кеоерь) и никогда не раскрываемая мудрость (=эн-софъ). Та таинственная мудрость есть принципъ всякой другой (нижестоящей, напр., земной) мудрости. Выше ея стоитъ Древній, чье имя да будетъ благословенно (=кеоерь), основы тайны. Въ-третьихъ, глава, которая стоитъ выше всѣхъ другихъ (и надъ ними господствуетъ): глава, которая не существуетъ (какъ эн-софъ). Что ее окружаетъ, мы не знаемъ“ (Зогаръ, de Pauly, III, 288b).

„Древній Святой сокрытъ, а высшая мудрость заключена въ этомъ черепѣ, такъ что у Древняго можно видѣть только черепъ; это Глава главъ.

Высшая Мудрость заключена въ этомъ черепѣ и носить имя высшаго Мозга, таинственнаго Міра, который даетъ покой (*araise*); никто его не знаетъ, кромѣ него самого. Три главы заключены одна въ другую, и одна выше дру-

гой. Голова—это таинственная невидимая Мудрость, которая совершенно не открыта; это—Мудрость всѣхъ другихъ мудростей. Высшая Глава, это священный и таинственный Древній, Глава всѣхъ главъ, Глава, которая не есть голова, разъ она неизвѣстна и разъ никогда не будетъ узнано, что въ ней содержится; никакая мудрость и никакой разумъ не могутъ ее охватить. По этой причинѣ святой Древній носить имя En soph (Néant), ибо само ничто зависить отъ него“ (Zohar, III, 288. De Pauly, VI, 83).

Zohar, III, 289a Idra zouta (de Pauly, VI, 86): „имя Древняго сокрыто для всѣхъ и недоступно (insaisissable)... Имя святое заразъ сокрыто и открыто“.

Излагая ученіе о „свѣтилахъ“ и „Hayoth'ахъ“, Зогаръ говоритъ, что надъ видимыми hayoth'ами („животными“ въ видѣніи пророка Іезекиіля) находятся невидимые, а „надъ ними высшій сводъ, выше котораго никто уже не можетъ видѣть, потому что *здесь все выше* пониманія. Почему? Потому что все заключено въ мысли, а мысль Святого, да будетъ благословенъ, скрыта, тайна и *слишкомъ* возвышенна, чтобы могло его достигнуть и коснуться пониманіе человѣка. Поэтому, если недоступны вещи, подчиненныя мысли, то тѣмъ съ большимъ основаніемъ сама Мысль. Что касается внутренняго Мысли, то нѣтъ никого, кто могъ бы понять, что это такое; съ тѣмъ большимъ основаніемъ невозможно понять Безконечное (Ayn-Soph), которое неосязуемо; всякій вопросъ и всякое размышленіе остались бы тщетны, чтобы охватить сущность высшей Мысли, центра всего, тайны всѣхъ тайнъ, безъ начала и безъ конца, безконечное, отъ котораго видятъ только малую искру свѣта, такую какъ остріе иглы, и еще эта частица видна лишь благодаря *материальной* формѣ, которую она приняла“ (Zohar, I, 21a. de Pauly, I, 129).

Въ поученіяхъ Симона бенъ Іохай (въ Idra Kaba) читаемъ <sup>1)</sup>: „прежде чѣмъ сотворить какую-нибудь форму въ

<sup>1)</sup> Цитир. у Ad. Franck. La Kabbale, 1843, Paris, стр. 173 и сл.

этомъ мірѣ, прежде чѣмъ произвести какое-либо изображеніе, Онъ (Богъ) былъ одинъ, безъ формы, не уподобляясь ничему. И кто могъ бы понять Его, какимъ Онъ былъ тогда, пока Онъ не имѣлъ формы?.. *Эн-софъ* не имѣетъ въ этомъ состояніи ни формы, ни образа; не существуетъ никакого средства его понять, никакого способа его познать“...

„Сефироты (энергіи Божества, лучи его) никогда не могутъ понять безконечнаго *Эн-софъ*, которое является самымъ источникомъ всѣхъ формъ и которое въ этомъ качествѣ само не имѣетъ никакихъ: иначе сказать, тогда какъ каждый изъ сефиротовъ имѣетъ хорошо извѣстное имя, оно одно его не имѣетъ и не можетъ имѣть. Богъ остается всегда существомъ несказаннымъ, непонятнымъ, безконечнымъ, находящимся выше всѣхъ міровъ, раскрывающихъ Его присутствіе, даже выше міра эманациі“.

Проф. М. Муретовъ <sup>1)</sup> считаетъ понятіе *Эн-софъ* соответствующимъ трансцендентному понятію божества: „каббалистическій Богъ есть всецѣло *Deus abstractus*, неимѣющий никакого опредѣленнаго предиката и не вступающій ни въ какія отношенія во внѣ—не только съ людьми, но и съ высшими безтѣлесными тварями“ (39). Въ подтвержденіе такого пониманія онъ приводитъ слѣдующіе тексты изъ *Зоаръ*: „Старѣйшій и непостижимѣйшій имѣетъ образъ и не имѣетъ никакого образа: Онъ имѣетъ образъ (Шехину), посредствомъ котораго создалъ міръ и охраняетъ его; но самъ въ себѣ Онъ не имѣетъ никакого образа, ибо не объемлемъ. Онъ всецѣло заключенъ въ себѣ самомъ, сокровененъ и недоступенъ никому. Старѣйшій есть верховный свѣтъ, сокровеннѣйшій болѣе всякаго мрака,—Онъ не обрѣтается въ тѣхъ лучахъ (зефиротахъ), которые распространяются около Него. Онъ есть верховная глава,—глава всѣхъ главъ,—глава, которая не есть глава,—неизвѣстно,

<sup>1)</sup> М. Муретовъ. Ученіе о Логосѣ у Филона Александрійскаго и Іоанна Богослова въ связи съ предшествовавшимъ историческимъ развитіемъ идей Логоса въ греческой философіи и іудейской теософіи. Вып. I. М., 1885, стр. 138.



что есть въ этой главѣ, ибо она не воспріемлется ни мудростью, ни разумомъ. Верховному существу невозможно усвоить никакого опредѣленнаго признака, никакого опредѣленнаго имени. Горе тому, кто осмѣлится приписать Божеству какое-либо качество; ибо качественность есть свойство конечности и потому должна вести къ уконеценію Безконечнаго“<sup>1)</sup>.

Итакъ, *Эн-софъ*, которому принадлежит абсолютное совершенство, абсолютное единство, неизмѣнность, неограниченность, остается въ тоже время недоступно нашему разуму и пониманію въ своемъ существѣ; поэтому для него не можетъ быть дано никакого опредѣленія, о немъ не можетъ быть поставлено никакого вопроса, для него нѣтъ никакого образа или уподобленія. Даже ангелы не знаютъ Бога въ Его могуществомъ и безконечности. Таково ученіе Зогарь<sup>2)</sup>.

1) Исходя изъ такого пониманія, и „Зефироты“ (числомъ 10) или божественные лучи, которые являются личными носителями качествъ безкачественнаго въ себѣ эн-софа и посредниками всѣхъ отношеній Божества къ міру, по мнѣнію проф. Муретова, имѣютъ тварный характеръ. „Тварность Зефиротовъ слѣдуетъ изъ того, что они изображаются въ книгѣ Зогарь существами ограниченными въ своемъ познаніи и силѣ,—что самозаключенное Энъ представляется столь же недоступнымъ для нихъ, какъ и для другихъ тварей, что, наконецъ, въ книгѣ Зогарь прямо говорится о твореніи ихъ во времени“ (ib., 68). И даже „первѣйшій открыватель и самый всеобщій носитель свойствъ безпредикатнаго Энъ, Метатронъ, первородный сынъ божій, стоящій во главѣ всѣхъ другихъ Зефиротовъ и управляющій ими“ (69), которому усвоются всѣ предикаты Іеговы, „имя котораго есть какъ имя Божіе“, „несмотря на всю возвышенность свою надъ другими Зефиротами, отнюдь не имѣетъ божественной природы; онъ есть тварь въ ряду другихъ тварей, хотя бы первѣйшая и болѣе чистая... онъ называется ангеломъ и причисляется къ Зефиротамъ, называется слугою Іеговы, хотя и старѣйшимъ; точно также Метатронъ носить названіе Адама Кадмона, перваго небеснаго человѣка, въ томъ смыслѣ, что онъ есть первое и совершеннѣйшее твореніе Божіе, по образу котораго созданъ и Адамъ,—поэтому Метатрону часто усвоется эпитетъ *creatus*“ (71). Это мнѣніе проф. Муретова всетаки требуетъ еще провѣрки и во всякомъ случаѣ является спорнымъ.

2) Уже Азриель, ученикъ Исаака Слѣнца, утверждалъ непостижимость и непознаваемость Бога какъ *Эн-софъ*: ему не слѣдуетъ приписывать ни атрибутовъ, ни дѣйствій, ни мысленія, ни рѣчи, ни желаній, ни намѣреній, ибо всякое такое опредѣленіе было бы ограниченіемъ. *August Wünsche. Kabbala (Realenc. f. prof. Theol. u. Kir., 3-te Aufl., 9 Bd., 672, 15—35).*

Самое твореніе міра въ Зогаръ понимается какъ нѣкое стягиваніе (цимцумъ), оформленіе безформеннаго, безграничнаго, неопредѣленнаго *Эн-софъ*. „Прежде сотворенія міра и существованія какого-либо образа, Богъ былъ безъ образа и подобія. Кто могъ бы понять Бога такимъ, каковъ Онъ былъ въ началѣ? Но послѣ того, какъ Онъ произвелъ образъ небеснаго человѣка въ его колесницѣ, онъ снизошелъ въ колесницу и явился подъ образомъ Іеговы; Онъ хотѣлъ называться соотвѣтственно своимъ атрибутамъ, которыми Онъ правитъ міромъ, по Милости и по Правдѣ; Онъ хотѣлъ называться *El, Elohim Cebaoth* и „*Сущій*“. Ибо, если бы Богъ не раскрывался подъ всѣми этими атрибутами, какъ Онъ управлялъ бы міромъ то милостью, то правдою по дѣламъ человѣческимъ? Какъ Онъ могъ бы распространять свой свѣтъ среди всѣхъ твореній и какъ они могли бы Его понять?.. Горе человѣку, который приравниваетъ Бога къ одному изъ Его атрибутовъ, еще менѣе можно приравнять Бога образу человѣка. Образъ, подъ которымъ Богъ обнаруживается, только субъективенъ, насколько получаетъ силу тотъ или иной атрибутъ и сообразно тварямъ, которымъ Онъ раскрывается“ (Zohar, II, 42b: de Pauly III, 192—3).

Окончательное сужденіе объ *Энъ-софъ*, выражаетъ ли оно трансцендентную сущность Бога или лишь моментъ его нераскрытости въ твореніи, чрезвычайно затруднительно: кто знакомъ съ подлинной Каббалой, съ характеромъ ея изложенія и методомъ, тотъ пойметъ, насколько трудно поддаются ея ученія окончательнымъ формулировкамъ. Поэтому мы намѣренно заставили, вмѣсто собственной характеристики, говорить самые тексты.

### XIII. Отрицательное богословіе въ нѣмецкой и англійской мистикѣ.

1. „Германская теологія“ (Das Büchlein vom vollkommenen Leben von Deutschherr) (около XV вѣка).

Въ этомъ замѣчательномъ произведеніи ранней нѣмецкой мистики, какъ бы открывающемъ ея изумительный рас-

цвѣтъ въ послѣдующихъ столѣтіяхъ, идеи отрицательнаго богословія еще не получаютъ развитія. Тѣмъ не менѣе для неизвѣстнаго автора „Книжки о совершенной жизни“ этотъ ходъ мысли представляется вполнѣ естественнымъ. Онъ исходитъ изъ противопоставленія *совершеннаго* и *несовершеннаго* или же тварнаго бытія: первое есть *единое*, обнимающее въ себѣ все, въ немъ нѣтъ подробности и обособленія, второе же является какъ *нѣчто*, то или это. „Обособленія (Besonderungen), — продолжаетъ авторъ, — постижимы, познаваемы и изреченны; совершенное же непостижимо, непознаваемо и неизреченно для всѣхъ тварей! Потому совершенное называется *Ничто*: такъ какъ не существуетъ ничего ему равнаго, тварь (какъ тварь) не можетъ его ни установить, ни постигнуть, ни назвать, ни помыслить“ <sup>1)</sup>. Въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ Deutschherr'a, вообще окрашенныхъ въ религіозный имманентизмъ, идея трансцендентности Бога значительной роли не играетъ. Автору, какъ и другимъ нѣмецкимъ мистикамъ, извѣстны сочиненія Діонисія Ареопагита, на котораго имѣются у него и ссылки. Нѣкоторые (напр., Г. Бютнеръ) усматриваютъ въ этомъ произведеніи вліяніе Эккегарта и относятъ Deutschherr'a къ его школѣ; на нашъ глазъ, онъ стоитъ особнякомъ.

## 2. Мейстеръ Эккегартъ <sup>2)</sup> и его школа (Таулеръ, Сузо) (XIV вѣкъ).

Идеи отрицательнаго богословія насквозь проникаютъ спекулятивную систему (ибо здѣсь можно говорить о системѣ) великаго германскаго мистика. Отвлеченіе въ примѣненіи къ Богу отъ всякихъ положительныхъ опредѣленій, какъ связанныхъ съ тварностью, красной нитью проходитъ

<sup>1)</sup> Das Büchlein vom vollkommenen Leben (Eine Deutsche Theologie) in der ursprünglichen Gestalt herausgegeben und übertragen von Herrman Büttner, Jena. Diederichs, 1907, стр. 3.

<sup>2)</sup> Отрицательному богословію у Эккегарта и у Якова Бѣме въ слѣдующемъ параграфѣ будетъ посвященъ особый экскурсъ, и потому здѣсь даются свѣдѣнія только общія и предварительныя, ради полноты историческаго очерка.

систему Эккеарта, этому соотвѣтствуетъ и главная религіозная добродѣтель, имъ проповѣдуемая,— Abgeschiedenheit, отрѣшенность, которая выше любви, выше смиренія: „Богъ не имѣетъ имени, ибо никто не можетъ о Немъ что-либо высказать или узнать. Въ этомъ смыслѣ говорить одинъ греческій учитель (Плотинъ?): что мы познаемъ или высказываемъ о первой причинѣ, это скорѣе мы сами, чѣмъ первопричина; ибо послѣдняя выше всякаго познанія и высказыванія! Итакъ, если я скажу: Богъ благъ, это неправда, я благъ, а Богъ не благъ! Я иду еще дальше: я лучше, чѣмъ Богъ. Ибо лишь то, что благо, можетъ быть лучше, и лишь что можетъ быть лучше, можетъ стать наилучшимъ. Богъ же не благъ, и потому Онъ не можетъ быть лучше, а если такъ, то не можетъ стать и наилучшимъ: далеки отъ Бога эти три опредѣленія: „благой“, „лучше“, „наилучшій“; Онъ стоитъ выше всего этого! Если я скажу далѣе: Богъ мудръ, то и это неправда: я мудрѣ Его! Если скажу дальше: Богъ есть нѣчто *сущее*, это неправда, Онъ есть нѣчто вполнѣ преизбыточное, онъ есть сверхсущее небытіе. Объ этомъ говорить блаж. Августинъ: наилучшее, что можетъ сказать человѣкъ о Богѣ, это умѣть молчать отъ полноты премудрости внутренняго богатства. Поэтому молчи и не болтай о Богѣ. Ибо, когда ты болтаешь о Немъ, то ты лжешь, грѣшишь. Если хочешь быть безъ грѣха и совершененъ, не болтай о Богѣ! И познать о Богѣ ты ничего не можешь, ибо Богъ выше всякаго познанія. Одинъ мудрецъ говорить: имѣй я Бога, котораго я могъ бы познать, я Его не почелъ бы за Бога! Если ты познаешь что-либо о Немъ, это не Онъ. Если ты все же „познаешь“ о Немъ, ты впадаешь въ состояніе невѣдѣнія, а чрезъ это въ состояніе скота! Ибо твари, лишеныя познанія, подобны скотамъ. Если ты не хочешь опуститься до скота, ничего не познавай о непознаваемомъ во вѣки Богѣ. „Ахъ, какъ же мнѣ быть тогда?“ Отрѣшися отъ всего, что въ какомъ-либо смыслѣ есть ты, погрузись всецѣло въ покой Его сущности. Что было раньше: тамъ Онъ, здѣсь ты,—теперь сольется въ единое мы, гдѣ ты тамъ.

Они—Его познаешь ты вѣчнымъ смысломъ: безымянное ничто, несотворенное „есмь“, ein namenloses Nichts, ein ungewordenes „Bin“ <sup>1)</sup>. Эта проповѣдь Эккегарта („Объ обновленіи въ духѣ“) заканчивается слѣдующимъ призывомъ: „ты долженъ любить Бога недуховно—ungeistig! Это значитъ: твоя душа должна быть недуховной, лишенной всякой духовности. Ибо пока душа твоя сохраняетъ форму духа, до тѣхъ поръ она имѣетъ предметомъ оформленное—gestaltetes. Пока она такова, она не обладаетъ ни единствомъ, ни однородностью. А пока она ими не обладаетъ, она не можетъ по-настоящему любить Бога, потому что истинная любовь покоится на врожденности—Hineingeborensein. Поэтому душа твоя должна стать свободной отъ всякаго духа, стать бездушной—geistlos! Ибо если ты еще любишь Бога, насколько Онъ есть Богъ, есть Духъ, есть Лицо, словомъ, нѣчто оформленное—gestaltetes, отринь все это! „Но какъ же я долженъ любить Его?“ Ты долженъ Его любить, насколько Онъ есть не-Богъ, не-духъ, не-лицо, не оформленное, но одно чистое, свѣтлое единство, далекое отъ всякой двойственности. И въ это Единое должны мы вѣчно погружаться, изъ бытія въ *Ничто!*“ <sup>2)</sup>

Таковъ излюбленный мотивъ пантеистически, неоплатонически окрашенной мистики Эккегарта: обращать все къ изначальному *ничто*, въ которомъ пребываетъ единство и Бога, и міра въ Единомъ. „Свершеніе духа состоитъ въ томъ, что то *ничто*, которое здѣсь существуетъ какъ сотворенное, приводится къ своему *ничто*, къ своему вѣчному первообразу. Какъ Богъ для духа есть ничто, такъ и этотъ первообразъ: по существу своему и онъ есть Богъ... И высшее блаженство, которое доступно духу, состоитъ въ томъ, чтобы снова растекаться въ ничто своего первообраза и

<sup>1)</sup> Meister Eckeharts Schriften und Predigten, übersetzt und hrsg. von H. Bütner (Diederichs). Band I, 165—6. Русскій переводъ М. В. Сабашниковой (Музагетъ). Духовныя разсужденія и проповѣди Мейстера Экгарта. М., 1912, стр. 146—7.

<sup>2)</sup> Meister Eckehardt, I, 167—8, рус. пер. стр. 147—8.

совершенно раствориться въ немъ своею самостью... О такомъ состояніи говоритъ св. Діонисій, что Божество для всѣхъ душевныхъ способностей обратилось въ ничто<sup>1)</sup>. Въ наиболѣе концентрированномъ видѣ эта проповѣдь самоизничтоженія, какъ можно вольно передать эккегартовское понятіе *Abgeschiedenheit*, содержится въ поученіи, ему специально посвященномъ (ср. также „О созерцаніи Бога и блаженствѣ“, *Vom Schauen Gottes und der Seligkeit*). „Отрѣшенность не хочетъ быть тѣмъ или этимъ, потому что тотъ, кто хочетъ быть „тѣмъ“, тоже хочетъ чѣмъ-нибудь быть, а она хочетъ быть „ничѣмъ!“ Эта неподвижная отрѣшенность больше всего уподобляетъ человѣка Богу. Ибо то, чѣмъ Богъ-Богъ, заключается въ Его неподвижной отрѣшенности, и оттого Его чистота, Его простота и Его неизмѣнность. Поэтому если человѣкъ хочетъ уподобиться Богу, онъ долженъ стать отрѣшеннымъ“<sup>2)</sup>.

Самой выдающейся чертой мистики Эккегарта является то, что отрицательное богословіе въ связи съ ученіемъ объ *Abgeschiedenheit*, сливающей міръ и человѣка съ Богомъ, приводитъ его къ признанію не трансцендентности Бога, но максимальной Его имманентности: черта между Богомъ и тварью совершенно стирается, различіе ихъ преодолевается въ превышающемъ его единствѣ<sup>3)</sup>. Но объ этомъ ниже.

Тотъ же мотивъ встрѣчается и у обоихъ крупнѣйшихъ мистиковъ школы Эккегарта XIV вѣка, у *Іоанна Сузо* (*Seuse*) и *Іоанна Таулера*, причѣмъ болѣе рѣзко выраженъ онъ у послѣдняго<sup>4)</sup>. *H. Seuse* (жизнеописаніе коего, составленное по записямъ его духовной дочери Эльзбетъ Штагель, представляетъ собой одинъ изъ благоуханнѣйшихъ цвѣтковъ

<sup>1)</sup> *Ibid.*, „*Von zwei Wegen*“, I, 120—1 (нѣтъ въ р. п.).

<sup>2)</sup> *Ibid.*, „*Von der Abgeschiedenheit*“, I, II fg., рус. пер. 55 сл.

<sup>3)</sup> Въ связи съ ученіемъ объ отрѣшенности Эккегартъ развиваетъ свое важнѣйшее ученіе о *Gott* и *Gottheit*, о чемъ въ слѣд. отдѣлѣ.

<sup>4)</sup> *Heinrich Seuses. Deutsche Schriften*, übertr. von W. Lehmann. 2 Bde. (Diederichs). *Johannes Tauler. Predigten*. 2 Bde. (Diederichs).

католической мистики, напоминающій Fioretti Франциска Азизскаго), этотъ любящій и нѣжный Diener der ewigen Weisheit, мало склоненъ къ мистическимъ спекуляціямъ. Однако, когда приходится, онъ обнаруживаетъ въ себѣ вѣрнаго ученика Эккегарта, съ его проповѣдью отрѣшеннаго Nichts <sup>1)</sup>. „Сверхчувственное *Wo...* можно понимать какъ сущее, безымянное ничтожество—die seiende, namenlose Nichtigkeit; и тогда достигаетъ духъ въ Ничто Единства—in das Nichts der Einheit. И Единство зовется поэтому Ничто, ибо духъ не можетъ найти временнаго образа того, чтò онъ есть; но духъ хорошо чувствуетъ, что онъ поддерживается другимъ, чѣмъ онъ самъ; потому то, что его поддерживаетъ, собственно есть скорѣе нѣчто, чѣмъ ничто; но для духа оно, конечно, есть ничто по образу своего бытія“ (I, 161—2). „На этомъ непостижимомъ хребтѣ сверхбожественнаго *Wo* существуетъ осязаемая для всѣхъ чистыхъ духовъ зіяющая бездонность (Abgründlichkeit), и тогда приходитъ душа въ сокровенную неименуемость и непостижное отчужденіе“ (ib.).

Нѣтъ ничего, проповѣдуетъ *Tauler* <sup>2)</sup>, выше „чистаго, простаго погруженія въ чистое, простое, непознаваемое, неименуемое, скрытое благо, которое есть Богъ“, какъ говоритъ и Діонисій (Ареопагитъ), „пусть все держится его (божества) *не*“. „Милое дитя, возложи покой твой на этого непознаннаго Бога и не ищи ни ощущенія, ни про свѣщенія. Поступай какъ собака: если она придетъ туда, гдѣ найдетъ хорошее мясо, она не смѣетъ его тронуть и убѣгаетъ, стало быть, она привычна къ тяжелымъ ударамъ. Позднѣе ты хорошо поймешь это, дорогое дитя. Держись лишь смиренно за твое чистое ничто, каковымъ ты поистинѣ являешься. Если и есть здѣсь что-либо, это — его, а не твое. И не обращай ни къ чему, что

<sup>1)</sup> См. напр., разсужденіе: „Eine Bekehrung, wo Gott ist und wie Gott ist“ и особенно „Von dem höchsten Ueberflug, den ein vernünftiges Gemüth erlebt“ (Band I, 153—164).

<sup>2)</sup> Von irdischer und himmlischer Ruhe: *Tauler's Predigten*, Bd. II, S. 3—4.

можетъ пояснить тебѣ это, пусть оно будетъ безформенно, безобразно, сверхсущностно (überwesentlich)... Погружайся глубже въ твое невѣдѣніе и твое нехотѣніе знать, держись съ сознаниемъ полной нищеты (ganz arm) твоего скрытаго, непознаваемаго Бога и не думай, что ты чловѣкъ, который какимъ-нибудь образомъ познаетъ великаго, невѣдомаго, скрытаго Бога... Когда Богъ восхотѣлъ сотворить и создать всѣ вещи, Онъ не имѣлъ предъ собою ничего кромѣ ничто (das Nichts). Ничто для Его творенія пассивно воспримчивѣй нежели что-либо". Поэтому вся задача духовной жизни и состоитъ „an einem unergründlichen Entsinken in ein unergründliches Nichts“ <sup>1)</sup>. „Такимъ образомъ, созданное ничто погружается въ несозданное ничто: но это есть нѣчто, чего нельзя ни понять, ни выразить въ словѣ“ <sup>2)</sup>. „Истинное уменьшеніе (себя) погружаетъ въ божественную, внутреннюю бездну. Дѣти, тамъ теряйте себя совершенно въ настоящей, истинной потерѣ самихъ себя. Abyssus abyssum invocat, бездна призываетъ бездну. Сотворенная бездна ведетъ дальше вслѣдствіе своей глубины. Ея глубина и ея познанное ничто влечетъ въ себя несозданную, открытую бездну, и такъ одна бездна втекаетъ въ другую бездну и становится единымъ единствомъ (ein einiges Eins), ничто въ другомъ ничто.

Это есть то ничто, о которомъ говоритъ св. Діонисій, что Богъ не есть все то, что можно назвать, понять или охватить: духъ при этомъ совершенно оставляется. И если бы Богъ захотѣлъ при этомъ его совершенно уничтожить, и если бы онъ могъ при этомъ вполне уничтожиться, онъ сдѣлалъ бы это изъ любви къ ничто и потому, что онъ слился съ нимъ, ибо онъ не знаетъ ничего, не любитъ ничего, не вкушаетъ ничего, кромѣ единаго“ <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Ib., 60.

<sup>2)</sup> Tauler, Bd. I, 185.

<sup>3)</sup> Vom eignen Nichts, Tauler's Predigten, Bd. I, 211.



## 3. Себастьянъ Франкъ (XVI вѣкъ).

У С. Франка въ его знаменитыхъ „Парадоксахъ“ первая глава носить характерное заглавіе: „никто не знаетъ, что есть Богъ“. Здѣсь читаемъ: „Цицеронъ говоритъ (въ первой книгѣ о природѣ боговъ): если ты меня спросишь, что или кто есть Богъ, я буду держаться Симонида. Именно, когда тиранъ Геронъ обратилъ къ нему этотъ вопросъ, онъ попросилъ себѣ на размышленіе одинъ день. Когда онъ на слѣдующій день обратился къ нему съ тѣмъ же вопросомъ, онъ попросилъ себѣ два дня. Когда онъ нѣсколько разъ удваивалъ число дней, удивился Геронъ и спросилъ, почему онъ дѣлалъ это, а тотъ отвѣчалъ: потому что чѣмъ болѣе я размышляю, тѣмъ темнѣе мнѣ представляется дѣло. Потому и Фома Аквинскій говоритъ: что есть Богъ, мы не можемъ ни сказать, ни узнать. Ибо Богъ вѣдомъ лишь самому себѣ, какъ Онъ есть. Ангелу же (говоритъ Фома), онъ извѣстенъ въ подобіи, а намъ въ зеркалѣ, гаданіемъ. Причина такова: Богъ не есть ни то, ни это, и вообще никакая изъ вещей, о которыхъ можно говорить, показать, написать, услышать и которыя можно понимать чувствами, показывать, видѣть или высказывать. Кому Онъ не говорить самъ и кому не показываетъ себя самъ, тотъ ничего не знаетъ о Немъ“<sup>1)</sup>. „Потому не можетъ быть опредѣленія Бога. Ибо какъ можно назвать и опредѣлить Того, кто есть все во всемъ и вмѣстѣ ничто изъ вещей, которыя бы можно было сказать, показать, видѣть, описать и т. д.? Всемогущее, невидимое, непонятное, всевѣдущее, вѣчное, самостоятельное благо, сущность всѣхъ сущностей, всемогущая воля, которая собственно не любитъ, не мудра, не правдива, не блага и т. д., но есть сама любовь, мудрость и благо, благой, вѣчный свѣтъ“. Мысль эту Франкъ подкрѣпляетъ и разъясняетъ многочисленными ссылками на языческихъ и христіанскихъ писателей (Сенека, Платонъ, Аристотель, Цицеронъ и др., Діонисій Ареопагитъ, Таулеръ, Іоаннь

<sup>1)</sup> *Sebastian Franck. Paradoxa*, hsg. v. H. Ziegler (Diederichs), S. 13.

Дамаскинъ, Бернардь и др.). Потому „Богъ не имѣеть имени“. Мысль эта поясняется такъ: „имена обозначаютъ различіе вещей, чтобы отличать одно отъ многихъ. Такъ какъ Богъ одинъ и единъ, Онъ не нуждается въ имени, чтобы быть отличаемымъ отъ другихъ вещей. Также, разъ Онъ есть все, и все во всемъ, Онъ не можетъ имѣть имени, Онъ, который есть субстанція, сущность и жизнь для всѣхъ видимыхъ и невидимыхъ вещей; да и всѣхъ вещей, которыя можно назвать и познать,—вещь и сущность. Какъ же можно Ему имѣть особое, отличающее Его отъ другихъ имя, разъ Онъ весь есть сущность и притомъ всякая сущность!“ „Никто не знаетъ Бога кромѣ самого Бога. Кто ищетъ Бога, но не въ Богѣ и съ Богомъ, того я оставляю искать,—онъ долго не найдетъ Его... Богъ не можетъ быть познанъ ничѣмъ, кромѣ какъ Богомъ, т.-е. Имъ самимъ, Его силою, которая зовется св. Духомъ, потому остается навѣки истиннымъ: кто ищетъ Бога не у Бога, съ Богомъ и въ Богѣ, тотъ будетъ искать на всѣхъ путяхъ и ничего не найдетъ“<sup>1)</sup>.

#### 4. I. Ангелъ Силезій (XVII в.).

Въ стихотворныхъ изрѣченіяхъ (Reime) этого мистическаго философа и поэта, изданныхъ подъ общимъ заглавіемъ „Cherubinischer Wandersmann“, среди многихъ перловъ мистическаго глубокомыслія найдется немало двустишій въ духѣ отрицательнаго богословія. Приведемъ нѣкоторыя, наиболѣе яркія<sup>2)</sup>.

Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier:  
Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwid er dir (I, 25).

Die zarte Gottheit ist ein Nichts und Uebernichts:  
Wer nichts in allem sieht, Mensch, glaube, dieser sichts (I, 111).

Geh hin, wo du nicht kannst: sieh, wo du siehest nicht:  
Hör, wo nichts schallt und klingt, so bist du, wo Gott spricht  
(I, 199).

<sup>1)</sup> Ibid., 77, 21.

<sup>2)</sup> Des *Angelus Silesius* Cherubinischer Wandersmann, nach der Ausgabe letzter Hand von 1675 vollständig herausgegeben. Diederichs. 1905.

In Gott wird nichts erkannt: er ist ein einig Ein.

Was man in ihm erkennt, das muss man selber sein (I, 285).

Gott ist ein lauterer Blitz und auch ein dunkles Nicht,

Das keine Kreatur beschaut mit ihrem Licht (II, 146).

Міровоззрѣніе Ангела Силезія въ граняхъ своихъ отсвѣчиваетъ разными переливами; благодаря своей поэтической формѣ, оно не поддается систематизаціи, однако, вслѣдствіе своей многогранности, даетъ опору для разныхъ, иногда трудно совмѣстимыхъ построений. Къ этому слѣдуетъ присоединить, что Силезію далеко не всегда удавалось овладѣть формой и точно выразить свою же собственную мысль. Во всякомъ случаѣ идеи и настроенія Эккегарта и другихъ мистиковъ были ему, очевидно, близки, въ частности, это обнаруживается и въ интересующемъ насъ отношеніи.

### 5. Яковъ Беме (XVI—XVII в.).

Мотивъ отрицательнаго богословія трудно выдѣлить въ чистомъ видѣ изъ сложной и темной системы „тевтонскаго философа“. Предполагая ниже дать болѣе полный анализъ ученія о Божествѣ у Беме, здѣсь ограничимся лишь краткимъ эскизомъ его идей, сюда относящихся, „Основой“ Ungrund или Urgrund, у Беме является полная нераскрытость Божества, которая можетъ быть выражена только на языкѣ отрицательнаго богословія. „Богъ въ себѣ самомъ не есть ни природа, ни тварь, ни то, ни это, ни высокъ, ни глубокъ. Онъ есть безосновность (Ungrund) и основа всѣхъ сущностей, вѣчное единое, ибо Онъ не есть ни мѣсто, ни основа“<sup>1)</sup>. „Богъ самъ въ себѣ свободенъ отъ природы (naturlos), аффектовъ и твари. Онъ не имѣетъ склонности къ чему-либо, ибо предъ Нимъ не существуетъ ничего, къ чему бы Онъ могъ склониться, ни доброе, ни злое. Самъ въ себѣ Онъ есть безосновность (Ungrund), безъ какой-либо воли, обращенной къ природѣ или творенію, какъ *вѣчное Ничто*. Онъ есть Ничто и Все, и есть еди-

<sup>1)</sup> Claassen. Jacob Böhme's theosophische Werke im Auszuge. I. Band. 156.

ная воля; ни свѣтъ, ни мракъ, ни любовь, ни гнѣвъ, ни вѣчное единое. Потому говорить Моисей: Господь есть Богъ единъ. Ибо Онъ объемлетъ и находитъ себя въ себѣ самомъ и рождаетъ Бога изъ Бога“ <sup>1)</sup>. „Если я размышляю, чтò есть Богъ, то говорю: Онъ есть единое, а по отношенію къ твари *вѣчное Ничто*. Онъ не имѣетъ ни основанія, ни начала, ни мѣста и не обладаетъ ничѣмъ кромѣ себя. Онъ есть воля безосновности (des Ungrundes), Онъ есть единое лишь въ себѣ самомъ и отъ вѣка рождаетъ въ себѣ лишь самого себя. Онъ не есть равень или подобенъ какой-либо вещи и не имѣетъ особаго мѣста, гдѣ обитаетъ“ <sup>2)</sup>. „Въ вѣчности, какъ безосновности, внѣ (божественной, несозданной) природы не существуетъ ничто, кромѣ тишины безъ сущности, вѣчный покой ни съ чѣмъ несравнимый (ohne Gleichen), безосновность (Ungrund) безъ начала и конца. Здѣсь нѣтъ ни цѣли, ни мѣста, ни исканія или нахожденія“ <sup>3)</sup>.

Наиболѣе полно ученіе Беме о Божествѣ въ себѣ, соотвѣтствующее до извѣстной степени точкѣ зрѣнія отрицательнаго богословія, изложено въ сочиненіи De electione (Von der Gnadenwahl, въ собр. соч. изд. Шиблера, т. IV, 407—8). Здѣсь читаемъ: „§ 3. Нельзя сказать о Богѣ, что Онъ есть то или это, золь или добръ, что Онъ имѣетъ въ себѣ различія; ибо въ себѣ самомъ Онъ безприроденъ, равно какъ безстрастенъ и безтваренъ. Онъ не имѣетъ склонности къ чему-нибудь, ибо не существуетъ предъ нимъ ничего, къ чему Онъ могъ бы склониться, ни доброе, ни злое; Онъ самъ въ себѣ есть безосновность, безъ всякой воли къ природѣ или творенію, какъ *вѣчное Ничто*; въ Немъ нѣтъ никакого качества (Quaal), ни чего-либо, что могло бы къ Нему или отъ Него получить склонность. Онъ есть единственное существо, и не существуетъ ничего ранѣе Его или послѣ Него, надъ чѣмъ бы или въ чемъ бы Онъ могъ

<sup>1)</sup> Ibid., II, 29.

<sup>2)</sup> Ibid., II, 32. *Mysterium magnum*, Werke, V, 1, 2—8.

<sup>3)</sup> Classen, II, 28.

почерпнуть или принять какое-нибудь воленіе; Онъ не имѣетъ также ничего, что бы Его рождало; Онъ есть ничто и все, и есть единственная воля, въ которой лежитъ міръ и все твореніе, въ Немъ все равновѣчно безъ начала въ одинаковомъ равновѣсіи, мѣрѣ и числѣ; Онъ есть ни свѣтъ, ни мракъ; ни любовь, ни гнѣвъ, но вѣчное единое, потому говоритъ Моисей: Господь есть единый Богъ (Второз., 6, 4).

§ 4. Та же самая неизменяемая, неприродная и нетварная воля, которая есть лишь единая и не имѣетъ ни предъ собою, ни за собою ничего, которая въ себѣ самой есть только единое, которая въ качествѣ ничто есть и все, которая зовется и есть единый Богъ, объемлетъ и находитъ себя въ себѣ, и изъ Бога рождаетъ Бога“.

§ 27. Если ты хочешь знать, гдѣ обитаетъ Богъ, устрани тварь и природу, тогда Богъ есть все... Если же ты скажешь: я не могу устранить отъ себя тварь и природу, ибо, если бы это произошло, я обратился бы въ ничто, поэтому я долженъ представлять себѣ Божество обратно, то слушающий: Богъ сказалъ Моисею: ты не долженъ дѣлать подобія Божія...“

Опредѣленія Бога какъ *ничто* многократно повторяются, почти дословно или съ небольшими варіаціями, во многихъ мѣстахъ сочиненій Беме (ср. напр., IV: 145, 278, 281, 284—5, 447—8, V, 22, Claassen, I, 152 и др).

## 6. Дж. Пордеджъ (XVII вѣкъ).

Замѣчательный англійскій мистикъ, близкій къ Я. Беме, но отъ него совершенно независимый, <sup>1)</sup> начинаетъ изложеніе своихъ мистическихъ прозрѣній (въ своемъ трактатѣ „О божественной и истинной метафизикѣ“ <sup>2)</sup> главой (I) „о

1) Claassen ошибочно представляетъ Пордеджа лишь ученикомъ и послѣдователемъ Беме (хотя онъ и чтитъ «божественнаго Я. Беме»). Ср. введение Классена къ I тому его изданія избранныхъ сочиненій Беме.

2) Цитируется по готовящемуся къ печати новому изданію „Пути“, которое представляетъ собой перепечатку (съ несущественными измѣненіями) масонскаго, Новиковскаго изданія начала XIX вѣка.

неоткровенной Вѣчности“, въ которой кратко, но достаточно ясно формулируетъ основныя начала отрицательнаго богословія, являющіяся для него *prius* всего богословствованія.

§ 1. „Подъ именемъ Бога и подъ именемъ Вѣчности разумѣю я Духъ самой Вѣчности. Итакъ, ежели мы разсматриваемъ Его, какъ неоткрывающаго себя самого, то не можемъ ничего о Немъ сказать, кромѣ того, что Онъ есть вѣчная единица въ простотѣ. Что жъ есть сія вѣчная единица и простота Его, кто можетъ сказать, кромѣ Него Самого? Сіе есть всевысочайшая и все превосходящая тайна, которой не можно выискать никакимъ размышленіемъ ума, ни прилежнымъ изслѣдованіемъ разума и науки, но единственно только чрезъ ея собственное откровеніе можно ее разумѣть. Никто не можетъ познавать ея, кромѣ ея самой: понеже никакая тварь не можетъ понять безконечнаго, неизслѣдимаго и непостижимаго Творца. Сіе непостижимое существо Божіе, оно есть, какъ Онъ внѣ первоначальнаго шара міра (Вѣчности) есть и въ Немъ самомъ сокровенъ пребываетъ, есть совсѣмъ непознаваемо и неизслѣдимо. Въ семъ состояніи не можемъ мы ничего о Немъ сказать, кромѣ что Онъ единственно Себѣ самому извѣстенъ: понеже Онъ никакой твари, какое бы имя она ни имѣла, неизвѣстенъ иначе, какъ только какъ Онъ открываетъ себя самого въ шарѣ Вѣчности, а внѣ шара и сверхъ онаго, Онъ есть для всякаго сотвореннаго смысла *вѣчно ничто, цѣло и совсѣмъ скрытъ и какъ бы въ своей собственной неизслѣдимой тайнѣ завитъ и заключенъ*; такъ что познаніе наше о Немъ внѣ бездоннаго шара міра Вѣчности есть *болѣе отрицательно, нежели утвердительно, то-есть, мы познаемъ болѣе что Онъ не есть, нежели что Онъ есть*“. Богъ постижимъ только въ силу и мѣру своего откровенія о Себѣ: „видѣлъ духъ мой съ радостнымъ ужасомъ, что внѣ предѣловъ сего вѣчнаго округа (шара Вѣчности) ничего не было какъ только безконечное непостижимое Божество, безъ цѣли и предѣловъ и что внѣ сего шара Вѣчности ни-

чего не можно было о самомъ Богѣ ни видѣть, ни познавать, кромѣ только отрицательнаго познанія, то-есть, что Онъ не есть“ (гл. V, § 6).

Утвержденіе трансцендентности Божества существенно связано и съ другимъ основнымъ положеніемъ Порреджа, а именно о полной свободѣ Бога отъ твари: „Что же есть сія свобода Святой Трїединицы? Отвѣтъ: въ сей свободѣ состоятъ сіи три въ своей собственной вѣчной единицѣ, простотѣ и чистомъ божествѣ, свободны отъ всѣхъ (иныхъ) существъ. Они не прикасаются ни къ какому существу, и ни одно не прикасается къ нимъ. Они свободны отъ существа вѣчной природы, хотя Они въ немъ суть и пронцаютъ его. Они не прикасаются къ нему, и оно не касается Имъ; они объемлютъ природу, а природа не можетъ обнять божества Святой Троицы, понеже сіи двигаютъ себя въ своей собственной свободѣ. Они свободны отъ всѣхъ тварей, а однако суть въ нихъ и пронцаютъ ихъ насквозь, но ни одной твари не касаются, и ни одна тварь къ нимъ не прикоснется; но пребываетъ въ своей собственной свободѣ; Они не имѣютъ соединенія ни общенія ни съ какими тварями, кромѣ (тѣхъ) которымъ Они благоизволятъ открывать свое божество по своей собственной свободѣ“ (гл. II, § 33).

#### XIV. Кантъ и отрицательное богословіе.

Мы не ставимъ себѣ задачу прослѣдить здѣсь судьбы отрицательнаго богословія въ новой философіи, ибо для этого, въ сущности, пришлось бы написать полную ея исторію; кромѣ того, ясно, что метафизическій, а тѣмъ болѣе научной раціонализмъ, въ ней господствовавшій, менѣе всего ему благопріятствовалъ. Но мы не хотимъ пройти молчаніемъ своеобразную позицію, занимаемую въ этомъ вопросѣ *Кантомъ*. Конечно, центральное мѣсто принадлежитъ здѣсь его многозначному понятію *Ding an sich*, вещи въ себѣ, недоступной опытному познанію. Вещь въ себѣ трансцендентна опыту,—категоріи феноменальнаго міра неприменимы къ

нумену, совершенно въ томъ же смыслѣ и по тѣмъ же въ сущности основаніямъ, по какимъ напр. І. Ск. Эригена считаетъ аристотелевскія категоріи неприложимыми къ Божеству. Вещь въ себѣ есть *Grenzbegriff*, предѣльное понятіе, превышающее всякое познаніе. Она есть абсолютное *НЕ*, имя *тайны*, недовѣдомой человѣку. Поскольку это ученіе направлено противъ возможности *всякой* метафизики, оно достаточно опровергается исторіей философіи. Но оно имѣетъ и другой смыслъ, не только отрицательный и рационалистическій, но и положительный или мистическій. Переведенное на религіозный языкъ, т.-е. на языкъ отрицательнаго богословія, кантовское ученіе о вещи въ себѣ, устанавливающее права вѣры („практическаго разума“) и открывающее двери мистикѣ, получаетъ совершенно особенное значеніе. Оно ставитъ Канта головой выше своихъ предшественниковъ,—того рациональнаго богословія школы Вольфа, съ критикой котораго и выступаетъ Кантъ: для этого богословія все доказуемо, все понятно, а, стало быть, все имманентно разуму. Разбить эту каменную стѣну рационалистическаго самодовольства и предразсудковъ было огромной религіозной заслугой Канта. Но въ этомъ отношеніи Кантъ стоитъ даже выше и своихъ великихъ продолжателей,—не только Фихте, но и Шеллинга, и Гегеля. Ибо оба послѣдніе, каждый по-своему, фактически устраняютъ трансцендентность Божества и ограду Его тайны,—непреходимое *НЕ* отрицательнаго богословія. Въ системѣ Шеллинга (я разумѣю, конечно, его послѣднюю, наиболѣе совершенную и договоренную систему „*Philosophie der Offenbarung*“), съ ея ученіемъ о самораскрытіи троичнаго Божества чрезъ міровой процессъ идея отрицательнаго богословія о трансцендентности Божества соотвѣтствуетъ лишь опредѣленному моменту божественной и космической діалектики. Въ системѣ же Гегеля самораскрытіе Божества совершается въ логическомъ мышленіи, причемъ въ сущности своей это мышленіе есть и самомышленіе Божества, почему Божество является имманентнымъ міру-



мышленію. Если и есть тайна въ Божествѣ или невѣдѣніе о Немъ, то лишь потому, что Оно не успѣло до конца раскрыться, — породить себя въ міровомъ процесѣ или осознать себя въ цѣлокупности логическаго мышленія. Здѣсь принципиально нѣтъ мѣста тому „неприступному свѣту“, въ которомъ живетъ Богъ. Здѣсь нѣтъ черты отдѣляющей народъ отъ горы Синая, гдѣ даже „другу Божію“ дано видѣть только „задняя Божія“. „Тайной“ въ обычномъ смыслѣ не является природа Божія, — говоритъ Гегель, выдавая въ этихъ словахъ основную тайну своего собственнаго (да и Шеллингова) философствованія, — и менѣе всего въ христіанской религіи: здѣсь Богъ далъ познать себя, показалъ, что Онъ есть; здѣсь Онъ раскрытъ. Тайной же Онъ остается лишь для чувственнаго воспріятія, представленія, для чувственнаго разсмотрѣнія и для разсудка“<sup>1)</sup>. Въ этомъ смыслѣ Гегель и Шеллингъ отличаются отъ вольфіанскихъ предшественниковъ Канта лишь большимъ философскимъ вкусомъ и тонкостію—тамъ, гдѣ послѣдніе довольствовались разсудочными построеніями, здѣсь воздвигнуты величественныя зданія метафизической спекуляціи, но и они проникнуты не въ меньшей мѣрѣ притязаніемъ на адекватное познаніе Божества, а потому, въ извѣстномъ смыслѣ, и религіознымъ самодовольствомъ. Къ нимъ неожиданно приближается въ *этомъ* отношеніи и *Вл. Соловьевъ*, который вообще грѣшитъ чрезмѣрнымъ рачіонализмомъ въ своемъ богословіи<sup>2)</sup>. Хотя онъ характеризуетъ трансцендентное абсолютное помощью каббалистическаго понятія *Эн-софъ*, (мы знаемъ, какъ проблематично это понятіе, которое однако примѣняется Соловьевымъ безъ всякаго поясненія), т. е. въ терминахъ отрицательнаго богословія, но затѣмъ, неправомѣрно и безъ всякихъ объясненій приравнивая его къ первой вѣпостаси, онъ *дедуцируетъ* рачіо-

1) *Hegels Religionsphilosophie*, 335—6.

2) Поэтому приходится очень различать въ Соловьевѣ поэта—мистика, съ огромнымъ и исключительной значительности религіознымъ опытомъ, и рачіоналиста-метафизика.

нально его отношеніе къ міру, а, слѣдовательно, и ихъ взаимное опредѣленіе <sup>1)</sup>). Соловьевъ явно смѣшиваетъ или, по крайней мѣрѣ, недостаточно различаетъ Бога, какъ НЕ—что отрицательнаго богословія, и Бога, раскрывающагося въ мірѣ <sup>2)</sup>—въ началѣ этого раскрытія.

Кантъ въ этомъ отношеніи оказался философичнѣе названныхъ мыслителей въ своемъ отрицательномъ богословіи. Богъ есть недоступное, трансцендентное НЕ для тварнаго, человѣческаго самосознанія, — таково *одно* изъ значеній кантовскаго ученія о нуменѣ (мы знаемъ, что, къ сожалѣнію, оно не единственное и даже не самое главное, исторически же оно получило совсѣмъ иное истолкованіе). Сказанное не мѣшаетъ намъ рѣзко отрицательно относиться къ тому, что можно назвать положительнымъ богословіемъ у Канта, или его „моральной теологіи“, гдѣ онъ, измѣняя собственной высшей точкѣ зрѣнія, возвращается къ раціонализму и строить безвкусицнѣйшую въ религіозномъ смыслѣ „религію въ предѣлахъ только разума“. И въ этой области Кантъ стоитъ уже неизмѣримо ниже и Гегеля, и Шеллинга, и Вл. Соловьева.

(Окончаніе слѣдуетъ).

С. Булгаковъ.

<sup>1)</sup> См. „Философскія начала цѣльнаго знанія“ (собр. соч., т. I, особенно стр. 320—1, 347) и „Чтенія о богочеловѣчествѣ“ (т. III, 82 сл.).

<sup>2)</sup> Вотъ типичное смѣшеніе: „мы обозначимъ этотъ фазисъ абсолютно сущаго какъ Эн-софъ или Богъ-Отецъ (прабогъ)“ (I, 347). Здѣсь соединены союзомъ „или“, какъ равнозначашія, понятія, принадлежашія различнымъ плоскостямъ: Энъ-софъ есть трансцендентное Божество до раскрытія, Богъ-Отецъ есть первая члостась тріедианаго Бога.

# Міръ какъ органическое цѣлое.

## ВВЕДЕНІЕ.

Мощными усилями геніальныхъ умовъ древняго и новаго міра многія основныя проблемы бытія давно уже рѣшены. Завершенной системы метафизики у насъ нѣтъ только потому, что всякое великое открытіе, какъ бы оно ни было геніально, содержитъ въ себѣ, кромѣ истины, какую-либо долю лжи, и эта ложь обрекаетъ его на односторонность, исключительность, препятствуетъ объединенію его съ другими открытіями въ цѣльную, непротиворѣчивую систему философскаго міровоззрѣнія.

Поэтому задача нашего времени не въ томъ, чтобы все строить за ново, а въ томъ, чтобы путемъ рѣшенія нѣкоторыхъ отдѣльныхъ проблемъ находить новыя точки зрѣнія, вносящія порядокъ и гармонію въ груды завѣщанныхъ намъ великихъ богатствъ.

Во второй половинѣ XIX в. главнымъ препятствіемъ къ построенію гармоничнаго цѣльнаго міровоззрѣнія служила молодая философская наука гносеологія (теорія знанія). Исходя незамѣтно для самой себя изъ ложныхъ предпосылокъ механистическаго (неорганическаго) міровоззрѣнія, она давала на этой основѣ узкое рѣшеніе вопроса объ истинѣ, или отрицая совершенно всякую возможность метафизики, какъ науки, или обосновывая только психологистическій идеализмъ, или оправдывая только механистическое міропониманіе современнаго естествознанія.

Гносеологическая теорія, названная мною интуитивизмомъ и развитая въ моемъ „Обоснованіи интуитивизма“ и другихъ сочиненіяхъ, задается цѣлью возродить право метафизики на существованіе. Мало того, интуитивизмъ открываетъ просторъ для сочетанія самыхъ разнообразныхъ метафизическихъ ученій о различныхъ глубоко отличающихся другъ отъ друга царствахъ міра и сторонахъ бытія, хотя бы уже потому, что показываетъ, какимъ образомъ и вѣчное (идеальныя начала) и временное (событія, явленія и т. п.) могутъ рядомъ другъ съ другомъ принадлежать къ сферѣ трансубъективнаго бытія, и вовсе не обязываетъ одну изъ этихъ сторонъ міра истолковывать, какъ субъективный продуктъ мышленія.

На основѣ этой гносеологической теоріи я и приступаю къ попыткѣ разсмотрѣнія вопроса о мірѣ, какъ органическомъ цѣломъ.

## Г Л А В А I.

### Органическое міропониманіе.

Органическое и неорганическое міропониманіе вотъ главныя противоположности, раздѣляющія представителей различныхъ философскихъ ученій о мірѣ. Сущность этихъ типовъ міропониманія заключается въ слѣдующемъ. Встрѣтившись съ сложнымъ цѣлымъ, которое можно раздѣлить или въ которомъ можно различить части *A, B, C, D*, сторонникъ неорганическаго міропониманія стремится понять его, какъ составленное изъ элементовъ *A, B, C, D*, считая ихъ способными существовать самостоятельно, совершенно независимо и другъ отъ друга и отъ цѣлаго, въ которомъ они найдены. Самостоятельность ихъ, по его мнѣнію, настолько велика, что если бы *B, C* и *D* совершенно исчезли изъ состава міра, *A* попрежнему осталось бы существовать. Встрѣчаясь другъ съ другомъ, напр., въ пространствѣ, эти элементы могутъ образовать сочетаніе, группу, которая и есть сложное цѣлое. Итакъ, согласно этому ученію, *элементы* абсолютны, *первоначальны* и существуютъ

*безотносительно*. Наоборотъ, *цѣлое производно, относительно*, оно сполна зависимо отъ своихъ элементовъ. Иными словами, здѣсь множественность считается первичною и обусловливающею единство, какъ нѣчто вторичное.

Самое рѣзкое выраженіе такого міропониманія заключается въ примитивнѣйшихъ формахъ атомистическаго матеріализма. Оно настолько всѣмъ знакомо и привычно, что болѣе конкретныхъ примѣровъ изъ его состава приводить не стоитъ. Подчеркнемъ только съ помощью слѣдующей фикціи абсолютность элементовъ въ этомъ ученіи: согласно примитивнѣйшему атомистическому матеріализму, если допустить, что всѣ атомы исчезли кромѣ атома А, то этотъ атомъ могъ бы попрежнему существовать и даже еще съ болѣе большимъ удобствомъ: онъ, не подвергаясь болѣе никакимъ толчкамъ, вѣчно продолжалъ бы свое движеніе въ пустомъ пространствѣ равномерно и прямолинейно.

Сторонникъ органическаго міровоззрѣнія понимаетъ всякую множественность и цѣлость прямо противоположнымъ способомъ. Первоначально существуетъ цѣлое, и *элементы* способны существовать и возникать *только въ системѣ цѣлаго*. Поэтому нельзя объяснить міръ, какъ результатъ прикладыванія А къ В, къ С и т. д.: множественность не образуетъ цѣлаго, а, наоборотъ, порождается изъ единого цѣлаго. Иными словами, цѣлое первоначальнѣе элементовъ; абсолютнаго слѣдуетъ искать, восходя въ область цѣлаго или, вѣрнѣе, *поднимаясь надъ нею*, но никоимъ образомъ не среди элементовъ; элементы во всякомъ случаѣ производны и относительны, т.-е. способны существовать только въ отношеніи къ системѣ, членами которой они служатъ <sup>1)</sup>.

Чтобы сдѣлать болѣе яснымъ это ученіе, обратимся къ помощи примѣровъ, которые, между прочимъ, покажутъ, что принципы органическаго міропониманія необходимы не

<sup>1)</sup> Словомъ „элементъ“ я обозначаю *всякую составную часть системы*, слѣдовательно нѣчто такое, что проще и въ этомъ смыслѣ элементарнѣе, чѣмъ система.

только для философа, но и для представителей спеціальныхъ наукъ, напр., физики. Представимъ себѣ два сообщающіеся сосуда, наполненные разнородными жидкостями, напр., масломъ и водою; какъ извѣстно, въ нихъ высоты столбовъ разнородныхъ жидкостей, уравнивающихъ другъ друга, обратно пропорціональны плотностямъ жидкостей. Отъ чего зависитъ такой элементъ этой системы, какъ, напр., высота столба масла? Конечно, отъ свойствъ самого этого столба, обусловливающихъ опредѣленную величину давленія на его основаніе, далѣе отъ свойствъ противоположнаго столба воды, обусловливающихъ такое же противодавленіе и, наконецъ, отъ свойствъ промежуточнаго между столбами слоя масла или воды, передающаго эти давленія; иными словами, высота столба масла обусловлена *всєю системою*, въ которой она находится. То же самое приходится сказать и о высотѣ столба воды.

Не только въ случаѣ сложной системы, но даже и при разсмотрѣніи простѣйшаго *взаимодѣйствія* между двумя вещами—для пониманія его приходится прибѣгнуть къ органическому міровоззрѣнію и такимъ образомъ признать всеобщность его принциповъ. Въ самомъ дѣлѣ, взаимодѣйствіе вовсе *не есть сумма двухъ дѣйствій*, изъ которыхъ второе *стѣдуетъ* за первымъ въ отвѣтъ на него (какъ ударъ и сдача въ дракѣ); въ точномъ и своеобразномъ значеніи этого слова взаимодѣйствіемъ называется такое *одновременное* опредѣленіе вещи *A* вещью *B* и наоборотъ, при которомъ не имѣетъ смысла различеніе зачинщика и обороняющагося: какъ это ни парадоксально, въ случаѣ взаимодѣйствія явленіе *x* (въ вещи *A*) обусловлено явленіемъ *y* (въ вещи *B*), но въ свою очередь это же самое явленіе *y* обусловлено *x*. Такое отношеніе между вещами *A* и *B* становится понятнымъ только при допущеніи, что онѣ не вполнѣ самостоятельныя существа, а стороны единаго цѣлаго, и свойства ихъ существуютъ не сами по себѣ, а лишь въ составѣ системы. Замѣчательно, что лучшіе примѣры взаимо-

дѣйствія даетъ область механическихъ явленій, напр., явленія тяготѣнія. Самый наглядный случай взаимодѣйствія представляетъ какъ разъ то явленіе, съ помощью котораго крайніе сторонники неорганическаго міровоззрѣнія стремятся объяснить весь міровой процессъ, именно явленіе толчка. Принимая во вниманіе равенство дѣйствія и противодѣйствія, нельзя не признать, что толчекъ возможенъ только при наличности отталкиванія, а отталкиваніе только при наличности *толчка*. Стоитъ только усмотрѣть эти отношенія, съ очевидностью показывающія, что свойства тѣлъ, напр., непроницаемость, принадлежать имъ не сами по себѣ, а лишь постольку, поскольку они входятъ въ составъ охватывающей ихъ системы, чтобы навсегда отказаться отъ попытокъ раздроблять матеріальный міръ на отдѣльныя частицы и воображать, будто онѣ способны къ самостоятельному существованію.

Въ приведенныхъ примѣрахъ обнаружались, какъ зависящіе отъ цѣлой системы, только механическіе элементы,— высота столба жидкости, движеніе частицы вещества и т. п. Конечно, сторонникъ органическаго міровоззрѣнія на этомъ не останавливается и утверждаетъ, что также и всѣ остальные свойства и состоянія, напр., химическія свойства воды, масла, существуютъ не иначе, какъ въ отношеніи къ системѣ и въ зависимости отъ нея. Само собою разумѣется, система, отъ которой зависятъ физическія и химическія свойства воды, есть не узко-ограниченная сфера общающихся сосудовъ, а вся сложная среда съ ея силами тяготѣнія, электромагнитными силами, температурою и т. п. Современная химія настолько уже развита, что никого не удивитъ слѣдующее заявленіе: кислорода, іодистаго водорода, гемоглобина и т. п., и т. п. самихъ по себѣ нѣтъ, химическія свойства каждаго изъ этихъ веществъ, точно такъ же, какъ физическія, существуютъ не иначе, какъ *въ отношеніи къ средѣ*. Данныя физической химіи, явленія катализа и т. п. служатъ достаточнымъ обоснованіемъ этого положенія.

## Г Л А В А II.

## Всеобщность органическаго строенія міра.

Въ предыдущей главѣ былъ очерченъ принципъ органическаго міропониманія. Еще ранѣе, въ статьѣ „Органическія и неорганическія міровоззрѣнія“ я устанавливалъ, что ни одно философское направленіе не можетъ обойтись безъ идеи такого *цѣлаго, которое перете своихъ элементовъ*, что эта идея выступаетъ явственно на верхахъ или низахъ всякаго міровоззрѣнія<sup>1)</sup>. Этого мало, теперь мы должны установить, что идея такого цѣлаго тихомолкомъ руководить *всякимъ* нашимъ сужденіемъ *о какомъ бы то ни было предметъ*. Она есть условіе познаваемости міра, такъ что должно признать одно изъ двухъ: или міръ во всѣхъ своихъ проявленіяхъ имѣетъ сторону, согласную принципамъ органическаго міровоззрѣнія, и тогда онъ познаваемъ, или міръ не имѣетъ такой стороны, и тогда знаніе о немъ невозможно.

Въ самомъ дѣлѣ, знаніе состоитъ изъ сужденій, а сужденіе только въ томъ случаѣ заслуживаетъ этого названія и содержитъ въ себѣ истину, если въ немъ усмотрѣно необходимое отношеніе между одною стороною предмета и другими сторонами его, т.-е. если между субъектомъ и предикатомъ сужденія есть *необходимая* связь. Смыслъ сужденія именно въ томъ и состоитъ, что поставленный субъектъ требуетъ признанія предиката. Не только научныя сужденія, служація выраженіемъ законовъ природы, но даже и единичныя описательныя сужденія имѣютъ такое строеніе; напр., высказывая сужденіе „это облако—лиловое“, я покоряюсь необходимости, въ силу которой разъ передо мной находится „*это*“ облако (т.-е. теперь въ такомъ-то мѣстѣ небеснаго свода, при такомъ-то освѣщеніи и т. п.), то лиловость существуетъ здѣсь неизбѣжно.

<sup>1)</sup> Статья эта напечатана въ „Философскомъ сборникѣ въ честь Л. М. Лопатина“, 1912.



Такая связь между субъектомъ и предикатомъ сужденія есть не что иное, какъ отношеніе основанія и слѣдствія. Какимъ же образомъ эта необходимая связь попадаетъ въ составъ сужденія, и почему мы приписываемъ ей *объективное значеніе*, т.-е. считаемъ ее выражающею истину о предметѣ? На эти вопросы не даютъ отвѣта теоріи, согласно которымъ знаніе есть *отображеніе* (копированіе) вещей въ нашемъ умѣ, образуемое путемъ *накопленія* у насъ впечатлѣній отъ вещей; не рѣшаютъ этихъ вопросовъ также и тѣ теоріи, согласно которымъ природу, какъ систему явленій, строить самъ нашъ разумъ, *прикладывающій* другъ къ другу, согласно категоріямъ, разрозненныя сами по себѣ чувственныя данныя (ученіе Канта) <sup>1)</sup>.

Интуитивизмъ даетъ отвѣтъ на эти вопросы, изображая знаніе слѣдующимъ образомъ. Чтобы познать предметъ, нужно имѣть его въ сознаніи, т.-е. достигнуть того, чтобы онъ вступилъ въ кругозоръ сознанія познающаго субъекта, сталъ имманентнымъ сознанію. Это сознаніе о предметѣ не есть продуктъ причиннаго воздѣйствія предмета на тѣло и душевную жизнь субъекта: въ такомъ случаѣ субъектъ зналъ бы только свои психическія состоянія, возникшія по поводу вещи. Сознаніе о предметѣ есть результатъ своеобразнаго (не причиннаго) *отношенія* между сознающимъ субъектомъ и сознаваемымъ предметомъ: при наличности этого отношенія субъектъ созерцаетъ предметъ непосредственно, „имѣетъ его въ виду“ въ подлинникѣ; здѣсь нѣтъ субординаціи ни субъекта предмету, ни предмета субъекту, обѣ стороны *по своему бытію остаются независимыми другъ отъ друга*, и потому отношеніе между субъектомъ и объектомъ можно назвать словомъ гносеологическая *координатія*. Согласно этому ученію, нужно отличать понятія имманентный *сознанію* и имманентный *субъекту сознанія*: наблю-

<sup>1)</sup> См. объ этомъ мое „Введеніе въ философію, ч. I, Введ. въ теорію знанія“, а также статью „Преобразование понятія сознанія въ современной гносеологии и роль Шуппе въ этомъ движеніи“. Вopr. филос. и псих., 1913 г. январь-февраль.

даемый предметъ долженъ быть имманентнымъ сознанию, но можетъ быть трансцендентнымъ субъекту сознания, т.-е. можетъ быть частью транссубъективного міра (напр., наблюдаемое колебаніе маятника). Итакъ, сознаваемое мною не обязано быть *моимъ* состояніемъ, оно не обязано также быть *психическимъ* процессомъ, оно можетъ принадлежать къ любой сферѣ міра: быть матеріальнымъ процессомъ, принадлежать даже къ области не реального, а идеального бытія (въ платоновскомъ смыслѣ) и т. п.

Однако простое „имѣніе въ виду“, созерцаніе предмета еще не есть знаніе о немъ. Предметъ становится не только сознаннымъ, но и познаннымъ тогда, когда онъ *отличенъ* отъ другихъ предметовъ путемъ сравненія съ ними, *выдѣляющая* его изъ ихъ среды, какъ нѣчто особенное. Такъ какъ различеніе есть не созиданіе различій, а только усмотрѣніе тѣхъ особенностей, которыя уже существуютъ въ мірѣ, то знаніе нисколько не измѣняетъ подлинности созерцаемаго предмета: оно сводится лишь къ мысленному *анализу* вещей. Что же мы узнаемъ съ помощью анализирующаго сравненія?—Если бы сравненіе было *цѣлью* знанія, то это значило бы, что всякое знаніе состоитъ изъ утвержденій: „ $A_1$  и  $A_2$  сходны между собою“, „ $A$  и  $B$  различны“ и т. п. На дѣлѣ это невѣрно: въ громадномъ большинствѣ случаевъ сравненіе есть *только средство*, примѣняемое для того, чтобы произвести анализъ, *выдѣляющій* изъ состава дѣйствительности какую-либо *сторону предмета*, т.-е. нѣчто такое, что необходимо *связано* съ предметомъ, *слѣдуетъ* изъ него, если онъ существуетъ.

Возможны случаи, когда цѣлью знанія служитъ именно непосредственный результатъ сравненія: усмотрѣніе сходства или различія между какими либо  $A$  и  $B$ . Но и въ этомъ случаѣ знаніе имѣетъ характеръ анализа, открывающаго необходимую сторону предмета. Въ самомъ дѣлѣ, субъектомъ сужденія „ $A$  и  $B$  различны“ служитъ совокупность  $A$  и  $B$ , а предикатомъ признакъ „различны“, какъ необходимая характерная черта этой пары.

Итакъ, всякое знаніе состоитъ въ томъ, что я, во-первыхъ, *созерцаю* предметъ въ его неприкосновенной подлинности и, во-вторыхъ, *анализирую* созерцаемый міръ, вскрывая въ немъ то, что необходимо связано съ предметомъ. Отсюда слѣдуетъ, что созерцаемое мною и познаваемое бытіе всегда есть нѣчто *сложное* (иначе не былъ бы возможенъ анализъ), и притомъ такое сложное, въ которомъ *не одинъ познаваемый элементъ не существуетъ самъ по себѣ, безъ необходимаго отношенія къ другимъ элементамъ*. Иными словами, всякій познаваемый предметъ, и весь познаваемый міръ есть цѣлое (или моментъ цѣлаго), въ которомъ можно различать *стороны*, но не чистая множественность самостоятельныхъ элементовъ.

Намъ могутъ возразить, что мы слишкомъ облегчаемъ задачу доказательства всеобщаго значенія принциповъ органическаго міропониманія, такъ какъ *всякую необходимую связь* считаемъ *органическою* и простой причинный рядъ разсматриваемъ, какъ органическое *цѣлое*. Отсюда слѣдуетъ, что всякій философъ, допускающій, напр., причинную связь между явленіями, долженъ быть сторонникомъ органическаго міропониманія. Въ такомъ замѣчаніи мы не нашли бы никакого опроверженія своихъ взглядовъ. Да, дѣйствительно, всякій философъ, допускающій подлинную причинную связь между событіями (не сводящій, напр., какъ Юмъ, причинность только къ привычной ассоціаціи), долженъ придти, развивая свои взгляды до конца, къ органическому міропониманію: причинный рядъ событій *a, b, c* состоитъ вѣдь не въ томъ, что къ *a* прикладывается извнѣ *b*, къ *b—c* и т. д., а въ томъ, что каждое новое звено вырастаетъ изъ предыдущихъ, вслѣдствіе *самопревращенія ихъ, порожденія* ими и т. п., иными словами, новое возникаетъ, какъ новая сторона предшествующаго ему цѣлаго.

Не только интуитивисты, въ родѣ Бергсона, утверждаютъ такую цѣльность бытія; современный трансцендентальный идеализмъ приходитъ къ тому же результату. Такъ, напр., одна изъ заслугъ школы Когена заключается въ ученіи о

сплошности предмета знанія, о цѣльномъ порожденіи его мышленіемъ, а не о мозаичномъ синтезѣ изъ разрозненныхъ *A, B, C*. Это пониманіе предмета знанія неизбѣжно ведетъ къ понятію предмета, какъ *системы* въ смыслѣ *органическаго* міропониманія.

Изложенное ученіе можетъ вызвать слѣдующія сомнѣнія: въ мірѣ несомнѣнно есть раздробленность, нарушенія цѣльности, о существованіи которыхъ мы знаемъ, между тѣмъ согласно изложенной теоріи они, повидимому, не могли бы стать предметомъ знанія. Это недоумѣніе разрѣшается слѣдующимъ образомъ. Раздробленность существуетъ въ мірѣ и становится предметомъ знанія, но она никогда не бываетъ совершенною раздробленностью. Всегда оказывается, что какіе либо *A, B, C* обособлены другъ отъ друга лишь въ какомъ либо опредѣленномъ отношеніи, а въ нѣкоторомъ другомъ отношеніи у нихъ есть *единая основа*, они принадлежатъ къ одному цѣлому, и *самая ихъ обособленность необходимо требуетъ какой-либо формы взаимоотноенія и объединенности ихъ въ нѣкоторомъ другомъ направленіи*. Поучительнымъ примѣромъ можетъ служить міровоззрѣніе какого-либо материалиста, населяющаго міръ только атомами и воображающаго, будто они по своему бытію вполнѣ независимы другъ отъ друга. Даже и въ этомъ примитивномъ ученіи атомы имѣютъ одну общую основу, благодаря которой они принадлежатъ къ единому міру и могутъ взаимодействовать: такая единая всеохватывающая основа есть общее для всѣхъ нихъ, единое пространство. Если теперь атомистъ проанализируетъ глубже эту общую основу и отдастъ себѣ отчетъ въ томъ, что всѣ положенія атома, движенія его и т. п. *относительны*, т.-е. существуютъ не сами по себѣ, а *лишь въ системѣ атомовъ*, то онъ скоро откажется отъ своего неорганическаго пониманія міра и усмотритъ сторону цѣлости его. Онъ замѣтитъ, что даже и въ то время, какъ онъ на словахъ отрицалъ органическое строеніе міра, онъ на дѣлѣ въ каждомъ своемъ сужденіи тихомолкомъ руководился созерцаніемъ цѣлости

міра, по крайней мѣрѣ, въ образѣ пространственнаго единства его.

Если знаніе всегда и вездѣ исходитъ изъ созерцанія цѣлаго, и это созерцаніе руководитъ направлениемъ анализа, то почему же огромное большинство людей не замѣчаетъ цѣлаго?—Развѣ возможно, чтобы главный, руководящій факторъ знанія оставался неопознаннымъ?—Что это возможно и случается на каждомъ шагу, станетъ ясно изъ слѣдующаго примѣра. Въ такихъ сужденіяхъ какъ „вѣтеръ качаетъ вершину дерева“, „солнце согрѣваетъ землю“ и т. п. усмотрѣніе причинной связи играетъ руководящую роль, а между тѣмъ многіе люди, высказывающіе такіа сужденія, никогда въ своей жизни не доходятъ до опознанія причинности въ видѣ *отвлеченнаго понятія*. То же самое происходитъ и съ идеею цѣлаго; каждый человѣкъ знаетъ нѣкоторые конкретные образцы цѣлаго, не сложеннаго механически (не органически) изъ частей, но отвлеченнаго понятія такого цѣлаго, обыкновенно, не вырабатываетъ и даже, если доходить до него, не усматриваетъ всеобщаго значенія его.

Къ тому же есть одна могущественная причина, побуждающая человѣка отдавать предпочтеніе *неорганическому* міропониманію. Опознаніе требуетъ сравнванія, ведущаго къ различенію, т.-е. анализу. Существо съ такими ограниченными силами, какъ человѣкъ, способно сосредоточивать вниманіе и производить сравнванія въ каждый данный моментъ времени только на одной какой-нибудь *части* міра въ одномъ какомъ-либо отношеніи, напр., опознавая цвѣтъ, форму и т. п. какого либо предмета. Такимъ образомъ знаніе о предметѣ получается изъ присоединенія къ опознанной его сторонѣ *A* другихъ опознаваемыхъ сторонъ *B*, *C*, *D* и т. д. Не замѣчая, что это присоединеніе руководится цѣлостью самого предмета, мы воображаемъ, будто знаніе есть *складываніе* въ нашемъ умѣ сложнаго цѣлаго изъ *самостоятельныхъ* элементовъ, будто оно, какъ думаетъ Кантъ, есть *синтезъ многообразія*, производимый нашимъ умомъ.

Далѣе, плохо отличая свои акты знанія отъ предметовъ знанія, мы переносимъ это представленіе о раздробленности также и на предметы знанія, и вообще на весь познаваемый міръ <sup>1)</sup>).

Источникъ этого заблужденія заключается не въ томъ, что опознаніе есть *анализъ*, а въ томъ, что анализъ, производимый человѣкомъ, имѣетъ неполный, *частичный* характеръ. Представимъ себѣ существо съ безконечною силою вниманія и различенія. Такое существо способно сразу имѣть въ своемъ созерцаніи все сопоставленнымъ со всѣмъ и отличеннымъ отъ всего. Такой безконечный анализъ не могъ бы подавать повода къ недоразумѣніямъ, такъ какъ въ немъ обозрѣніе мірового цѣлаго въ различенномъ видѣ совершалось бы сразу, не раздробляясь во времени.

Н. Лосскій.

(Продолженіе слѣдуетъ).

---

<sup>1)</sup> О склонности переносить свойства акта знанія на предметъ знанія см. мое „Введеніе въ философію, ч. I, Введеніе въ теорію знанія“, стр.249—252.

## Къ исторіи раціоналізма XVIII-го вѣка.

(Отрывокъ).

Предлагаемый вниманію читателя этюдъ составляетъ отрывокъ изъ спеціальной работы, но, я думаю, онъ можетъ имѣть также самостоятельный интересъ. XIX-ый вѣкъ прошелъ для исторіи философіи подъ знакомъ Канта. Субъективизмъ Канта задавалъ тонъ не только господствующимъ теченіямъ философской мысли, но въ большей или меньшей степени опредѣлялъ собою, если не разрѣшеніе, то, во всякомъ случаѣ, постановку главныхъ философскихъ проблемъ этого времени. Съ трудомъ исторія мысли разрушаетъ превратную идею «поэтовъ», гуманистовъ, о бесплодности и ничтожествѣ всей работы «схоластиковъ», также понадобятся, вѣроятно, еще значительныя усилія, чтобы поколебать самоувѣренныя заявленія Канта, столь довѣрчиво воспринимаемыя его адептами, о преодолѣніи имъ «догматизма» и о созданіи системы, которая «навсегда сохранитъ свою неизмѣнность». Изученіе «догматической философіи», которую ниспровергаетъ Кантъ, привело меня къ убѣжденію, что самоувѣренность Канта по меньшей мѣрѣ была преждевременна, и теперь, когда кончились дни реставрированнаго кантіанства, наступило время трезваго историческаго отношенія, какъ къ Канту, такъ и къ его предшественникамъ. Догматическая философія шла по руслу, проложенному великими традиціями античной философіи и, невзирая на всѣ присущіе ей слабости и недостатки, не потеряла непосредственной преемственной связи съ величайшими завѣтами античной и христіанской мысли. Тотъ фактъ, что многія изъ ея идей остались незавершенными въ своемъ выполненіи, многія забыты, и что при возстановленіи связей традиціи и преемства такъ часто именно догматическая фило-

софія просто игнорируется какъ *quantité négligeable*, объясняется въ значительной степени вліяніемъ кантовскаго авторитета. Кантъ, плохо передававшій подлинный смыслъ раціоналистической философіи, тѣмъ самымъ способствовалъ дальнѣйшимъ заблужденіямъ относительно ея истиннаго характера <sup>1)</sup>. Это имѣетъ значеніе не только въ специальныхъ вопросахъ, какъ напр., вопросъ, — изъ котораго я исходилъ въ своемъ изученіи, — о логикѣ историческаго познанія, но и въ принципиальныхъ вопросахъ о самихъ основахъ нашего познанія, источникахъ его, о дѣйствительныхъ задачахъ и началахъ философіи, и т. п.

Въ предлагаемомъ отрывкѣ мнѣ хотѣлось бы обратить вниманіе читателя на то, какъ благодаря Канту былъ утраченъ подлинный смыслъ раціоналистическаго понятія *ratio*, и я думаю, что это именно послужило причиной перенесенія центра вниманія философіи отъ ея подлиннаго интереса: *дѣйствительности*, къ мнимому понятію «трансцендентальнаго субъекта», такъ что въ самой философіи сущая Софія скрылась за маревомъ «метода», за клубами пыли, поднятой чистильщиками путей (*μέθυστος*), въ свой, — почтенной, безспорно, — работѣ полагающихъ себѣ довлѣющую цѣль. Принято смотрѣть свысока на «догматистовъ», но не есть ли величіе этого взора также, — достойное въ другихъ отношеніяхъ, — удовлетвореніе чистильщиковъ улицъ своимъ трудомъ?

Я не считалъ нужнымъ въ интересахъ болѣе яснаго выраженія указанныхъ только что мыслей измѣнять изложеніе отрывка, взятаго изъ другого контекста; мнѣ кажется, что сдѣланныхъ здѣсь указаній достаточно для его уразумѣнія и безъ моихъ напоминаній.

---

<sup>1)</sup> Недостаточность историко-философской подготовки Канта засвидѣтельствована цѣлымъ рядомъ изслѣдователей. См. оцѣнки собранныя Вильманомъ (*Geschichte des Idealismus*, B. III, 2 Aufl., S. 521 f.) Этотъ списокъ можно было бы еще увеличить, но это и само собою ясно, какъ изъ собственныхъ сужденій Канта, такъ и изъ его біографіи. Недостаточно внимательнымъ отношеніемъ къ вольфганской философіи быть можетъ объясняется и его неудачное использование раціоналистической терминологии для своихъ собственныхъ идей. Во всякомъ случаѣ въ этомъ пунктѣ Кантъ не похожъ на Коперника, который, совершивъ свое открытіе, не сталъ называть землю солнцемъ, а продолжалъ солнце называть солнцемъ, а землю — землею. Терминологическая путаница, внесенная Кантомъ, обязываетъ относиться къ раціоналистической терминологіи съ особеннымъ вниманіемъ, чтобы въ нее не были привнесены чуждые ей мотивы кантовскаго субъективизма.



I. Въ *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, составляющемъ вступленіе къ *Логикѣ*, а также своего рода введеніе ко всей системѣ Вольфа, послѣдній различаетъ три вида человѣческаго познанія: познаніе *историческое*, *философское* и *математическое*. Познаніе фактовъ, или того, что есть и совершается, какъ въ матеріальномъ мірѣ, такъ и въ имматеріальныхъ субстанціяхъ, называется Вольфомъ историческимъ познаніемъ<sup>1)</sup>.

1) *Philosophia rationalis sive Logica etc. D. Pr. § 3. Cognitione eorum, quae sunt atque fiunt, sive in mundo materiali, sive in substantiis immaterialibus accidant, historica a nobis appellatur.*—Среди исчисляемыхъ сотнями учениковъ и послѣдователей Вольфа (ср. *K. G. Ludovici, Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Histoire der wolffischen Philosophie, 2 Bde., Lpz. 1737*), разумѣется, были отклоненія отъ учителя: и новые творческіе опыты и примѣры плохого пониманія, но въ общемъ вольфианство представляетъ собою цѣльную и благодаря школьной формѣ изложенія мало подвижную систему. Чтобы подчеркнуть единство всего направленія, я долженъ былъ остановиться для иллюстраціи полуженіи самого Вольфа на какомъ-нибудь изъ его виднѣйшихъ послѣдователей. Я выбралъ ученика Баумгартена Мейера по слѣдующимъ основаніямъ: 1, его литературная дѣятельность можетъ рассматриваться какъ завершеніе періода *чистою* вольфианства, такъ какъ съ середины вѣка все живѣе чувствуется въ нѣмецкой философіи вліяніе англійскаго эмпиризма (Локка) и французскаго Просвѣщенія, а 1765 г. (годъ выхода Лейбнизовыхъ *Nouveaux Essais*) опредѣленно датируетъ новыя вѣянія чисто нѣмецкаго Просвѣщенія (Лессингъ и пр.), равно какъ и господство берлинскаго эклектизма и такъ наз. „популярной философіи“ (Мейеръ читалъ о Локкѣ спеціальныя лекціи по порученію Фридриха, но, по крайней мѣрѣ, на его онтологическихъ теоріяхъ не замѣтно вліяніе Локка, если исключить его упоминаніе о „теоріи человѣческаго познанія“, *die Theorie der menschlichen Erkenntniss*, и о „границахъ человѣческаго познанія“. *Metaphysik, Halle, 1755, § 130*. Его „введеніе въ метафизику“, предшествующее послѣдней, очевидно, подъ вліяніемъ Баумгартеновскій „гноселогіи“, *Gnoseologie*); 2, Мейеръ пользовался особенно широкимъ вліяніемъ и распространеніемъ, заслуженнымъ благодаря его ясному и обстоятельному способу изложенія; 3, какъ сообщаютъ біографы Канта, послѣдній именно Мейера клалъ въ основу нѣкоторыхъ своихъ чтеній, и на самомъ дѣлѣ сравненіе его съ Кантомъ обнаруживаетъ до какой степени Кантъ былъ консервативенъ въ своихъ опредѣленіяхъ и подраздѣленіяхъ; тутъ выясняется, что имъ просто воспроизводится изъ догматической философіи, чѣмъ подсказаны нѣкоторыя новыя опредѣленія, и наконецъ,—самое важное,—удаётся прослѣдить, какую форму принимаютъ догматическія опредѣленія и доктрины, какъ только они переводятся на новый языкъ субъективизма. Сообразно цѣли этой главы я пользуюсь главнымъ образомъ *Метафизикой* Мейера, *Georg Friedrich Meiers Metaphysik Erster Teil, Halle, 1755*, и въ меньшей мѣрѣ *Vernunftlehre, Zwote Aufl. Halle, 1762*, которое къ тому же представляетъ своеобразную попытку обно-

Его основою (fundamentum) или источникомъ являются данныя чувствъ или опыта (sensus vel experientia) <sup>1)</sup>. Философское познание не довольствуется уже установленіемъ факта при помощи чувственного опыта, а ищетъ прежде всего разумнаго основанія, которое можетъ послужить, между прочимъ, и для объясненія факта <sup>2)</sup>. Наконецъ, математическое познание направлено на количественное опредѣленіе вещей <sup>3)</sup>.

Разумное познание основаній требуетъ своего источника познания, но можетъ быть также почерпнуто и изъ опыта, можетъ быть «историческимъ познаніемъ», а въ такомъ случаѣ это послѣднее разсматривается какъ основа философскаго познания, которое, поэтому, должно особенно внимательно относиться къ этой своей основѣ <sup>4)</sup>.

Историческое познание есть обычное познание (die gemeine Erkenntnis) и оно играетъ важную роль въ человѣческой жизни, но оно не достаточно для философа, который долженъ знать не только то, что есть и что возможно, но также основанія и причины всѣхъ вещей. Его познание есть, поэтому, особое познание, философское (die Erkenntnis eines Welt-Weisen <sup>5)</sup>). Мейеръ развиваетъ опредѣленія Вольфа: <sup>6)</sup> для того, чтобы имѣть рациональное познание вещи, необходимо, 1, имѣть познание о вещи, 2, знать ея основаніе, 3, отчетливо знать связь вещи съ ея основаніемъ. Обычное познание можетъ быть неотчетливымъ, тогда какъ рациональное (die vernünftige) должно быть всегда отчетли-

---

вить и оживить изложеніе школьной логики. Это послѣднее сочиненіе идетъ уже совершенно въ духъ Просвѣщенія и „популярной философіи“.

<sup>1)</sup> D. Pr. § 1, Sensuum beneficio cognoscimus, quae in mundo materialia sunt atque fiunt, et mens sibi conscia est mutationum, quae in ipsa accidunt.

<sup>2)</sup> ib. §§ 4, 6, 7, *Differt cognitio philosophica ab historica*. Haec enim in nuda facti notitia subsistit; illa vero ulterius progressa rationem facti palam facit, ut intelligatur cur istiusmodi quid fieri possit.—Ср. vérités de raisonnement et celles de fait (vérités nécessaires и vérités contingentes) Лейбница.

<sup>3)</sup> ib. § 13, 14.

<sup>4)</sup> ib. § 10, *Si per experientiam stabiliuntur ea, ex quibus aliorum, quae sunt atque fiunt, vel fieri possunt, ratio reddi potest, cognitio historica philosophicae fundamentum praebet*. § 11, *Apparet adeo, cognitionem historicam non esse neglegendam ei, qui ad philosophicam adspirat, sed eidem potius praemitti, imo cum ea constanter conjungi debere*.

<sup>5)</sup> См. Нѣмецкая Логика Вольфа, Vorbericht, § 4—7 (Vernünftige Gedanken von den Kraefften des menschlichen Verstandes).

<sup>6)</sup> Vernunftlehre, § 31—35.

вымъ; первое или вовсе не открываетъ намъ основаній, или, если и открываетъ, то изъ нихъ не могутъ быть выведены понятнымъ образомъ вещи, рациональное познаніе отчетливо указываетъ основаніе и связь вещей съ основаніями. «Обычное познаніе необходимо для рациональнаго познанія, или, мы не можемъ никогда достигнуть послѣдняго безъ перваго. Природа никогда не спѣшитъ, она никогда не дѣлаетъ скачка. Для насъ людей не возможно усматривать заразъ вещи, ихъ основанія и ихъ связь другъ съ другомъ. Невозможно стараться найти основаніе какой-нибудь вещи, пока мы не имѣемъ познанія о самой вещи. Основанія скрыты глубже, и мы открываетъ ихъ только тогда, когда познаніе вещи наводитъ насъ на ихъ слѣдъ. Обычное познаніе относится къ рациональному, какъ утренняя заря къ свѣтлому дню, оно должно, слѣдовательно, предшествовать послѣднему. И это подтверждаетъ также постоянный опытъ»<sup>1)</sup>. Мейеръ допускаетъ степени въ самомъ рациональномъ познаніи и только болѣе совершенное рациональное познаніе называетъ «ученымъ или философскимъ» (*eine gelehrte oder eine philosophische Erkenntniss*), но, очевидно, это не мѣняетъ принципиально вольфовскаго раздѣленія и оно остается типическимъ для всего рационализма XVIII вѣка.

Согласно этимъ опредѣленіямъ различіе между познаніемъ историческимъ и познаніемъ философскимъ [по источнику есть прежде всего различіе между чувственнымъ опытомъ и разумнымъ основаніемъ. Сообразно этому, названное раздѣленіе можетъ быть выражено другой, параллельной парой признаковъ: это есть познаніе *эмпирическое* и познаніе *рациональное*. Но нужно замѣтить, что все же это—только параллелизмъ, а не синонимическая замѣна терминовъ, такъ какъ, съ одной стороны, у Вольфа оказывается возможнымъ эмпирическое познаніе разумныхъ основаній, а съ другой стороны, вѣдъ математическое познаніе также есть познаніе рациональное. Тѣмъ не менѣе очевидно, что центральнымъ пунктомъ въ проведеніи этихъ разграниченій являются понятія *ratio* и *experientia*, т.-е. тѣ основныя понятія, которыми обозначается само раздѣленіе нашего знанія, какъ историческаго и философскаго.

2. Прежде всего для правильнаго уясненія терминовъ, какъ

<sup>1)</sup> ib. § 34, S. 35—36.

по отношенію къ термину *ratio*, такъ и по отношенію къ термину *experientia*, нужно имѣть въ виду слѣдующее замѣчаніе: подобно тому, какъ у насъ термины ощущеніе, представленіе и т. п. обозначаютъ, съ одной стороны, нѣкоторый познавательный процессъ и соотвѣтствующую «способность», а съ другой стороны, нѣкоторое содержаніе, обнаруживающееся съ помощью этого процесса, такъ у Вольфа *ratio* обозначаетъ и нѣкоторую «способность» и то, что постигается съ помощью этой способности, слѣдовательно, *разумъ* и *разумное*, а *experientia* есть и *испытаніе* и *испытываемое*<sup>1)</sup>. Точно также допустимо, что, какъ напр., процессъ представленія можетъ быть направленъ на содержаніе ощущенія, разумное можетъ быть получено въ испытаніи, и *vice versa*, хотя, разумѣется, границы такого обращенія должны быть подвергнуты специальному анализу. Основаніе нашей интерпретаціи обнаружится въ послѣдующемъ само собою.

Опредѣленіе того, что такое *ratio*, мы находимъ у Вольфа въ его *Psychologia empirica*, гдѣ подъ разумомъ понимается способность узрѣнія или усмотрѣнія связи общихъ истинъ<sup>2)</sup>. Всякое наше познаніе можетъ быть получено или *a posteriori*, это есть познаніе изъ опыта (*experiundo*) или *a priori*, это—познаніе изъ разума (*ratiocinando*), или смѣшанное (*mixta*) изъ того и другого<sup>3)</sup>. Познаніе съ помощью разума есть апіорное познаніе, приобретаемое путемъ умозаключенія изъ разумнаго основанія<sup>4)</sup>, при чемъ разумъ остается чистымъ (*ratio pura*), если умозаключеніе дѣлается только изъ *a priori* познанныхъ опредѣленій и положеній, и онъ перестаетъ быть чистымъ, если въ умозаключеніе вводится апостериорное познаніе. Слѣдовательно, разумъ перестаетъ быть чистымъ, когда къ нему привходитъ опытъ, *experien-*

1) Вольфъ различаетъ *experientia* и *experimentum*, но это различіе есть только различіе рода и вида, именно *experientia* обнимаетъ 1, *experimentum*, 2, *observatio* (Ps. emp. § 456).—Мейеръ (*Vernunftlehre*, § 25) дѣлаетъ слѣдующее разъясненіе, имѣющее общее значеніе: „Durch die Erkenntniss verstehen wir, entweder einen ganzen Inbegriff vieler Vorstellungen, oder die Handlung, wodurch eine Vorstellung von einer Sache gewürkt wird“.

2) § 483, *Ratio est facultas nexum veritatum universalium intuendi seu percipiendi*.

3) *ib.* § 434, 435.—Log. § 50, *Alii ratiocinationem Dianogam, Discursum, Argumentationem vocant*.

4) Ps. emp. §§ 491, 492. См. ниже прим. 3 на стр. 9.

tia. Такое соединеніе разума и опыта есть Connubium rationis et experientiae <sup>1)</sup>).

Experientia non est ratio, и въ то время какъ разумъ есть познаніе апріорное и, какъ слѣдуетъ изъ его опредѣленія, направляются на общее, опытъ есть познаніе, получаемое въ нашихъ воспріятіяхъ, а такъ какъ мы воспринимаемъ только единичное, то опытъ есть познаніе единичнаго (experientia singularium est) <sup>2)</sup>).

Изъ этихъ опредѣленій Вольфъ дѣлаетъ выводъ, который указываетъ на отмѣченный выше параллелизмъ: Scientia ex ratione; historia ab experientia ortum trahit. <sup>3)</sup> Въмѣстѣ съ тѣмъ мы получаемъ возможность установить 1, *логическія* формы каждаго изъ членовъ этого противоположенія, 2, ихъ *логическое* содержаніе («разумное» и «испытываемое») <sup>4)</sup>. Именно, наука состоитъ изъ доказательствъ, *демонстрацій*, въ которыхъ мы утверждаемъ или отрицаемъ, т.-е. изъ слѣдствій, законно вытекающихъ изъ достовѣрныхъ и прочныхъ началъ, <sup>5)</sup> другими словами, изъ истинъ, получаемыхъ путемъ умозаключенія и содержащихъ въ себѣ разумное основаніе, *почему* онѣ истинны; такимъ образомъ, наука, получаясь изъ разума (ex ratione), обнаруживаетъ черезъ демонстрацію связь *общихъ* истинъ. <sup>6)</sup> Напротивъ, исторія, такъ какъ она сообщаетъ то, *что есть или возникаетъ* (quae sunt atque fiunt), нуждается въ опытѣ, поскольку опытъ есть познаніе *единичнаго* <sup>7)</sup>).

Такъ обстоитъ дѣло, пока мы имѣемъ въ виду только психологическую сторону вопроса, разсматриваемъ ratio и experientia, какъ психологическій *процессъ*, но, по Вольфу, логика опирается не только на психологію, но и на онтологію <sup>8)</sup>. Эта двой-

<sup>1)</sup> ib. §§ 495—497.

<sup>2)</sup> ib. §§ 490. Log. §§ 664, 665.

<sup>3)</sup> Ps. emp. § 498.

<sup>4)</sup> Введеніе новаго термина Scientia на мѣсто „философскаго познанія“ не должно смущать насъ, такъ какъ, по Вольфу, Philosophia est scientia (D. prael. § 29), и слѣдующій за приведеннымъ опредѣленіемъ § 499 гласитъ также: Cognitio philosophica rationis est.

<sup>5)</sup> Ср. D. pr. § 30, Log. § 594.

<sup>6)</sup> Ps. emp. § 498.

<sup>7)</sup> ib.

<sup>8)</sup> Логика занимаетъ въ философіи „первое мѣсто“, по Вольфу, только въ силу дидактическихъ соображеній (methodus studendi), а не по существу (methodus demonstrativa) (D. pr. § 91). Поэтому, если она *хочетъ* быть дока-

ственность основаній уже обнаруживается и въ приведенныхъ заключеніяхъ, поскольку въ нихъ рѣчь идетъ о бытіи и разумномъ основаніи. И вотъ, если мы перейдемъ къ этой сторонѣ вопроса, мы замѣтимъ, какъ рассматриваемый нами параллелизмъ начинается какъ будто колебаться. Самый переходъ Вольфа отъ разума (*ratio, Vernunft*), какъ способности усмотрѣнія связи общихъ истинъ, къ разуму (*ratio, Grund*), какъ разумному основанію, почему вещи суть и возникаютъ, ясно выражается въ его доказательствѣ положенія, что философское познаніе есть познаніе разумное. Кто подготовленъ,—разсуждаетъ онъ,—въ философскомъ познаніи, тотъ замѣчаетъ разумное основаніе того, что есть или возникаетъ, именно связь вещей, какъ въ ихъ сосуществованіи, такъ и въ ихъ послѣдовательности, слѣдовательно, связь истинныхъ общихъ положеній или связь общихъ истинъ. Такимъ образомъ, доказывается, что философское познаніе есть познаніе разума. <sup>1)</sup> Отсюда ясно, что философское познаніе есть для Вольфа разумное познаніе, поскольку оно усматриваетъ заключенное въ общихъ положеніяхъ разумное основаніе, выражающее связь сосуществованія или послѣдовательности, другими словами, усматриваемая нами связь общихъ истинъ и есть ничто иное, какъ *ratio* въ качествѣ разумнаго основанія. Но необходимо войти нѣсколько глубже въ разсмотрѣніе того, что понимаетъ Вольфъ подъ разумнымъ основаніемъ, имѣя въ виду нашъ руководящій вопросъ объ отношеніи философскаго и эмпирическаго, *gesp.* историческаго.

Философское познаніе имѣетъ мѣсто потому, что, — какъ устанавливаетъ Вольфъ,—*Ea, quae sunt vel fiunt, sua non destituuntur ratione, unde intelligitur, cur sint, vel fiant.* Здѣсь мы уже встрѣча-

---

зательной, она опирается на психологію и онтологію. *Quod si in Logica omnia demonstranda, petenda sunt principia ex Ontologia atque Psychologia (id. §§ 89, 90).*—Онтологія, по Вольфу, есть наука о вещахъ вообще, поскольку онѣ суть и возможны. *Ontologia seu Philosophia prima est scientia in genere, seu quatenus ens est (Ont. § I, D. pr. § 73).* (По нѣмецки Вольфъ передаетъ *Ontologia* черезъ *Grundwissenschaft*). Заслуживаетъ полнаго вниманія попытка Пихлера интерпретировать вольфовское *ens*, какъ *schlechtweg Ding oder Gegenstand.* *Hans Pichler, Ueber Chr. Wolffs Ontologie, Lpz. 1910. S. 3f.*

<sup>1)</sup> *Ps. emp. § 499, Cognitionis philosophicae rationis est. Qui enim cognitione philosophica instructus est perspicit eorum, quae sunt, vel fiunt, adeoque nexum rerum tam coexistentium, quam sibi mutuo succedentium, consequenter propositionum universalium verarum, seu veritatum universalium. Est itaque rationis.*

емъ то опредѣленіе *ratio*, которое остается на всемъ протяженіи философскихъ разсужденій Вольфа <sup>1)</sup>. Изъ сопоставленія этого опредѣленія съ опредѣленіемъ разума, какъ способности, мы получаемъ два положенія существенно характерныхъ для рационализма Вольфа: 1, *Ratio* какъ способность, хотя и облакаетъ предметъ, на который она направлена, въ опредѣленную логическую форму выраженія, именно въ форму умозаключенія, тѣмъ не менѣе есть способность *непосредственную усмотрѣнія*, *facultas intuendi seu perspicendi*, или, какъ опредѣляетъ Вольфъ то же понятіе понѣмецки, *die Einsicht, oder das Vermögen... einzusehen, heisst Vernunft* <sup>2)</sup>. 2, Усматриваемая этой способностью связь общихъ истинъ (*nexum veritatum universalium, der Zusammenhang der Wahrheiten*) или связь вещей есть также *ratio* (*resp. ratio sufficiens*), т.-е. то, *unde intelligitur, cur etc.* Отсюда ясно, что *усматриваемое разумомъ разумное основаніе есть усмотрѣніе связи вещей, какъ необходимыхъ истинъ*, такъ какъ эта связь есть тотъ источникъ, изъ котораго для насъ становится понятнымъ <sup>3)</sup>,

<sup>1)</sup> D. pr. § 4. Cp. Ont. § 56, *Per rationem sufficientem intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit. ib. § 321, Ratio autem sufficiens saltem efficit, ut, cur aliquid sit, intelligibili modo explicari possit. § 70, Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit, hoc est, si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquod, unde intelligitur, cur idem potius sit, quam non sit.*

<sup>2)</sup> Vernünftige Gedancken von Cott usw.: „Die Einsicht, so wir in den Zusammenhang der Wahrheiten haben, oder das Vermögen, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen, heisset Vernunft“ (§ 368). Cp. Vernünftige Gedanken von den Kräfften usw.; „wenn ich sage: *die Vernunft* sey eine Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten, so erkläre ich das Wort Vernunft“ (C. I. § 41).—Мейеръ точно также опредѣляетъ: „Unsere Vernunft ist ein Vermögen den Zusammenhang der Dinge einzusehen, und also sich die Dinge aus ihren Gründen vorzustellen“. (Metaph. § 33).

<sup>3)</sup> Для Вольфа *unde intelligitur*—откуда отчетливо представляется, потому что *Facultas res distincte repraesentandi dicitur Intellectus*. (Habemus tria vulgo vocabula, quae de facultate cognoscendi usurpantur, sensum, imaginationem et intellectum. Non invito igitur communi loquendi usu sensus ad rerum praesentium in singulari, imaginatio ad absentium itidem in singulari per imagines confusam repraesentationem adeoque intellectus ad repraesentationem distinctam in universali refertur. Ps. emp. § 275). Cp. Vern. Gedancken v. d. Kräfften usw. C. I, § 36: „Gleichergestalt ist eine Erklärung des *Verstandes*, dass er sey ein Vermögen deutlich vorzustellen, was möglich ist...“ Далѣе, Tres sunt intellectus operationes (quas vulgo mentis operationes vocamus); quibus circa cognoscibilia versamur, notio cum simplici apprehensione, iudicium et discursus

почему вещи суть или становятся. Другими словами, *ratio* есть основаніе, изъ котораго путемъ умозаключенія выводятся опредѣленные слѣдствія. Но само это выведение, умозаключеніе, *ratiocinatio*, полученіе слѣдствій изъ *ratio*, какъ разумаго основанія, совершается уже не съ помощью способности *ratio*, а съ помощью интеллекта, котораго *ratiocinatio* составляетъ „третью операцію“<sup>1)</sup>. Само собою разумѣется, что усматриваемая въ *ratio* необходимая связь, не есть каждая отдѣльная частная связь со всѣми вытекающими изъ нея слѣдствіями при данныхъ обстоятельствахъ и въ данныхъ условіяхъ, иначе вовсе не нужно было бы то, что называется «доказательствомъ». Мы признаемъ, что во всемъ доступномъ нашему сознанію такая связь существуетъ,—это именно мы и выражаемъ въ формулѣ *principium rationis (sufficientis)*,—и мы усматриваемъ ее въ каждомъ фактѣ и въ каждой истинѣ, под-

(Ps. emp. § 325, Log. § 52). *Tertia mentis operatio (quae et Ratiocinatio dicitur)* est iudiciorum ex aliis praeviis formatio (Ps. emp. § 366); въ Логикѣ мы встрѣчаемъ такое опредѣленіе умозаключенія: Est itaque Ratiocinatio operatio mentis, qua ex duabus propositionibus terminum communem habentibus formatur tertia, combinando terminos in utraque diversos (Log. § 50). Т.-е. это значить, что умозаключеніе есть дѣятельность интеллекта, а не разума, какъ можетъ показаться на основаніи опредѣленія Вольфа, что познаніе съ помощью разума есть познаніе приобретаемое въ умозаключеніи (Quicquid beneficio rationis cognoscimus, a priori cognoscimus. Ps. emp. § 491. Quicquid beneficio rationis cognoscimus, ratiocinando cognoscimus. ib § 492). Напротивъ, по ясному смыслу всего сказаннаго, умозаключеніе есть третья способность интеллекта, но въ то время какъ интеллектъ выполняетъ эту свою функцію, разумъ усматриваетъ въ объектахъ примѣненія этой функціи упоминаемую въ текстѣ необходимую связь или разумное основаніе. Другими словами, разумъ усматриваетъ основаніе, по которому интеллектъ совершаетъ свои умозаключенія.

1) См. пред. прим.—Мнѣніе, что *ratio* (reason) и есть способность умозаключенія, характерно какъ разъ не для рационализма, а для англійскаго эмпиризма, и это слѣдуетъ помнить. Ярче всего это принципиальное различіе между эмпирическимъ и рационалистическимъ пониманіемъ выступаетъ въ нижеслѣдующемъ опредѣленіи Локка и репликѣ на него Лейбница. Локкъ (Essay, B. IV, Ch. XVII, 2): „What need is there of reason? Very much: both for the enlargement of our knowledge and regulating our assent: for it hath to do both in knowledge and opinion, and is necessary and assisting to all our other intellectual faculties, and indeed contains two of them, viz., sagacity and illation“. Лейбницъ (Nouveaux Essais): „La raison est la vérité connue, dont la liaison avec une autre moins connue fait donner notre assentiment à la dernière. Mais particulièrement et par excellence on l'appelle raison, si c'est la cause non seulement de notre jugement, mais encore de la vérité même, ce qu'on appelle aussi raison a priori, et la cause dans les choses répond à la raison dans les vérités“.



лежащей нашему разсмотрѣнію, но раскрывается для насъ эта связь во всѣхъ ея слѣдствіяхъ съ помощью дискурсіи, и такимъ образомъ каждое наше положеніе оказывается сведеннымъ къ своему основанію, гесп. выведеннымъ изъ него, т.-е. объясненнымъ и обоснованнымъ <sup>1)</sup>).

3. Ближайшее уясненіе того, что разумѣть Вольфъ подъ *ratio* само собою выдвигаетъ вопросъ о различіи между *ratio* и *causa*. Приходится иногда встрѣчать мнѣніе, будто для рационализма характеристично отождествленіе этихъ понятій и выраженіе *ratio sine causa* считается для рационализма типическимъ. Опять-таки это обобщеніе теряетъ подъ собою почву, если имѣть въ виду Вольфа, который углубляетъ подмѣненное Лейбницемъ различіе обоихъ понятій и для каждаго изъ нихъ указываетъ свою возможную сферу примѣненія.

Различеніе, которое проводитъ самъ Вольфъ, между разумнымъ основаніемъ и причиной, остается на первый взглядъ довольно неопредѣленнымъ, но оно уясняется значительно больше, если принять во вниманіе его онтологическое ученіе въ цѣломъ. Общія указанія его по этому поводу находятся въ извѣстномъ § 71 Онтологіи, гдѣ онъ отмежевываетъ лейбницевское и свое пониманіе значенія закона достаточнаго основанія отъ положенія схоластиковъ, *nihil esse sine causa*. Дѣло въ томъ, по мнѣнію Вольфа, что и тѣ, кто не допускаетъ въ физикѣ дѣйствія безъ причины, допускаютъ тѣмъ не менѣе его безъ достаточнаго разумнаго основанія. Такъ напр., признаютъ, что магнитное притяженіе должно имѣть причину, но провозглашая ея присущую магниту силу притяженія, не считаютъ нужнымъ посредствомъ этой притягивающей силы *понятнымъ образомъ объяснить* магнитное притяженіе (*ut per vim istam attracticem intelligibili modo attractionem magneticam explicarent*); поэтому, и Декартъ, безъ сомнѣнія, обладалъ яснымъ понятіемъ основанія, рѣшивъ исклю-

---

<sup>1)</sup> Противъ возможнаго здѣсь ограниченія Вольфъ самъ предостерегаетъ. *Cavendum vero, ne definitionem rationis datam falso interpretati nobis persuadeamus, quasi rationem intuitive intelligamus, quare aliquid potius sit, quam non sit; quod praejudicium, etsi distincte non agnitum, plurimorum animos obsedit, ut rationem intuentes insuper habita demonstratione in idea ejus una con- tueri velint, quod propter eam est... ex eo, quod alterius ratio est, saepissime, immo ut plurimum, ratiocinando pervenitur ad id, quod propter eam esse intelligitur* Ont. § 157.

чить изъ философіи скрытыя качества, неизъяснимыя понятнымъ образомъ (*qualitates occultas, intelligibili modo non explicabiles*). Такимъ образомъ, согласно этому разъясненію различіе между обоими принципами сводится, повидимому, къ тому, что въ понятіи причины и въ принципѣ: ничего нѣтъ безъ причины, утверждается такъ сказать голый детерминизмъ, тогда какъ центръ тяжести въ принципѣ достаточнаго основанія переносится на уже подчеркнутое нами выраженіе *unde intelligitur*, требующее разумнаго, понятнаго, изъясненія замѣчаемой связи. Можетъ показаться, что такое раздѣленіе въ концѣ концовъ носитъ лишь *психологическій* характеръ и что само это различеніе касается не характера предметовъ, о которыхъ идетъ рѣчь, а только *степени* нашего разумѣнія необходимыхъ отношеній.

Но на самомъ дѣлѣ раздѣленіе Вольфа идетъ глубже и носитъ несомнѣнно *онтологическій* характеръ. Раздѣленіе просто детерминированнаго и понятнаго связано съ сущностью самихъ вещей и въ конечномъ счетѣ имѣетъ въ виду противопоставленіе *призрачнаго* и *истиннаго* въ самихъ вещахъ. Причина, поскольку она детерминируетъ лишь существованіе (*existentia*), еще ровно ничего не говоритъ, что касалось бы этого послѣдняго противопоставленія, и только разумное основаніе, давая *пониманіе* детерминируемаго отношенія, гарантируетъ намъ его истинность.

Въ онтологіи Вольфъ очень ясно выражаетъ это констатируемое нами противоположеніе существованія и понимаемаго разумнаго существованія въ слѣдующемъ разсужденіи: такъ какъ *A* есть достаточное разумное основаніе *B*, не поскольку оно существуетъ, потому что въ этомъ отношеніи *A* является опредѣляющимъ для *B*, но поскольку черезъ *A*, можетъ быть понятно, почему *B* есть, то опредѣляющее сообщаетъ вещи, которую оно опредѣляетъ, необходимость, абсолютную или гипотетическую, а разумное достаточное основаніе создаетъ то, что получается возможность понятнымъ образомъ объяснить, почему нѣчто есть <sup>1)</sup>. Смыслъ этого разсужденія, какъ видно изъ его

<sup>1)</sup> Ont. § 321. Immo quoniam *A* est ratio sufficiens ipsius *B*, non quatenus existit, cum hoc respectu *A* sit determinans ipsius *B*, sed quatenus per *A* intelligi potest, cur *B* potius sit, quam non sit; ideo determinans adfert rei, sive hypotheticam, sive absolutam, prout casus tulerit; ratio autem sufficiens saltem efficit, ut, cur aliquid sit, intelligibili modo explicari possit.

поясненія Вольфомъ, въ томъ, что 1) причина можетъ быть констатирована и тамъ, гдѣ нѣтъ разумнаго объясненія, и что слѣдовательно, разумное объясненіе не заключается необходимо въ причинѣ (какъ увидимъ ниже, оно можетъ быть зато и не въ причинѣ), 2) объясняющее разумное основаніе относится къ самой дѣйствительной истинѣ. Мы можемъ констатировать наличность причинъ того, что существуетъ, и въ мірѣ сказочномъ, но изъ нихъ нельзя объяснить понятнымъ образомъ, почему, когда полагается одно, должно быть другое, и роль разумнаго основанія здѣсь, въ мірѣ сказочномъ, играетъ человѣческая воля <sup>1)</sup>. Какъ, съ другой стороны,—объ этомъ еще будетъ рѣчь,—можно констатировать разумное основаніе и въ области чистой возможности, какъ лежащее въ сущности, а не во внѣшней причинѣ.

И если мы спросимъ, чего лишается здѣсь «міръ» съ уничтоженіемъ дѣйствія принципа достаточнаго разумнаго основанія, мы увидимъ, что съ нимъ вмѣстѣ уходитъ та разумная необходимость, какая усматривается въ вещахъ съ помощью разума, какъ нашей способности. Если мы въ «сказочномъ мірѣ» станемъ дѣлать выводы, принимая человѣческую волю или произволь за разумное основаніе, мы можемъ разойтись съ дѣйствительнымъ повѣствованіемъ, и во всякомъ случаѣ будемъ имѣть всегда выводы, лишеныя значенія дѣйствительной истины. Однако, такимъ образомъ мы только углубляемъ указанное выше противопоставленіе, но здѣсь нѣтъ еще безспорнаго указанія на его онтологическій характеръ, такъ какъ и въ приведенномъ расширеніи пониманія разумнаго основанія, мы какъ будто не выходимъ за сферу психологіи. Нужное намъ опредѣленіе мы получимъ, если ближе и точнѣе назовемъ въ самомъ существованіи то, что противостоитъ истинѣ его, существованія, а таковымъ, очевидно, является только *кажущееся*, призрачное или иллюзорное существованіе. По собственному опредѣленію Вольфа, истина вещей, разсматриваемыхъ въ онтологіи, противопоставляется сну <sup>2)</sup>.

1) § 321. Ср. также § 77, *Sublato principio rationis sufficientis mundus verus abit in mundum fabulosum, in quo voluntas hominis stat pro ratione eorum, quae fiunt.*

2) *Veritas rerum, quae in Ontologia spectatur, somnio opponitur, § 493 n. ad fin.* Оговорка Вольфа, quae in Ontologia spectatur, очевидно, имѣетъ смыслъ противопоставленія понятія истины въ онтологіи понятію истины въ логикѣ.

Наличность же той или другого опредѣляется источникомъ истины въ вещахъ (*fons veritatis in rebus*, § 498), которымъ являются принципъ достаточнаго основанія и принципъ противорѣчія. Во снѣ,—разъясняетъ Вольфъ,—все возникаетъ безъ достаточнаго основанія и остается мѣсто для противорѣчій, въ истинѣ вещей всякая вещь есть или возникаетъ съ достаточнымъ основаніемъ и здѣсь нѣтъ мѣста противорѣчіямъ <sup>1)</sup>.

Это противопоставленіе дѣйствительности и иллюзіи даетъ намъ ближе проникнуть въ смыслъ того, что Вольфъ называетъ *ratio*. Изъ него видно, что разумное основаніе не только присуще «дѣйствительности», но само ее устанавливаетъ какъ разумную и необходимую. Откуда слѣдуетъ, что, *a*, извѣстное творчество въ познаніи открыто признавалось «догматизмомъ» <sup>2)</sup>, *b*, что дѣйствительность здѣсь должна быть понимаема шире, чѣмъ дѣйствительность нашего опыта, *c*, что для разумной сферы выдѣляется своя особенная область, можно сказать, область идеальной дѣйствительности. Это видно уже изъ того, что Вольфъ констатируетъ разумное основаніе и тамъ, гдѣ нѣтъ рѣчи объ опытѣ въ собственномъ смыслѣ, напр., въ области математики, которую, правда, Вольфъ не выдѣляетъ по специфич-

Въ то время какъ въ онтологіи это есть *veritas transcendentalis* и она присуща самимъ вещамъ (*rebus ipsis inesse intelligitur*) (§ 495), въ логикѣ истина, *veritas logica*, есть истина сужденія и она состоитъ въ согласіи нашего сужденія съ предметомъ или воспроизводимой вещью (*consensus iudicii nostri cum objecto, seu re repraesentata*) (Log. § 505); resp., и противостоитъ логической истинѣ—ложность, *falsitas*.

<sup>1)</sup> Ont. § 493, *In somnio omnia fiunt absque ratione sufficiente, et contradictoriis locus est; in veritate rerum singula sunt et fiunt cum ratione sufficiente, nec contradictoriis locus est.*

<sup>2)</sup> Разница между догматизмомъ и Кантомъ здѣсь главнымъ образомъ въ томъ, что по догматизму „Богъ“ черезъ насъ предписываетъ законы природѣ, а по Канту ихъ предписываемъ прямо „мы“, каковое „мы“ должно пониматься не сотвореннымъ и даже не существующимъ, такъ какъ дѣйствительное „мы“ есть психологическое. Такимъ образомъ, кантовское „мы“ отличается отъ догматическаго „мы“ только своею „безпричинностью“, или вѣрнѣе, отсутствіемъ въ немъ „разумнаго основанія“. Наше „творчество“ прирды отбѣняется Мейеромъ: „Nun ist unsere Seele ein Spiegel der Welt und der möglichen Dinge, und er ist seiner Natur nach dazu eingerichtet, die Dinge sich vorzustellen, wie sie sind, und also ist daraus zu schliessen, dass alle Dinge einen Grund haben, weil die Natur der Seele so eingerichtet ist, dass sie voraus setzt: alles, worauf ihre Gedanken fallen, habe einen Grund“. *Metaph.* § 33.

ности ея предмета, но отнюдь не потому, что считаетъ его эмпирическимъ, а именно потому, что у него и эмпирическіе предметы подлежатъ идеальному (раціональному) разсмотрѣнію. Что касается указанной особой области «идеальнаго», съ внутренне присущимъ ей характеромъ необходимости, то она очерчивается прежде всего, какъ область *сущностей* (*essentia* или *essentialia*), которая и содержитъ въ себѣ всякое априорно устанавливаемое разумное основаніе. Такимъ образомъ, разумное основаніе, усматриваемое въ вещахъ, есть ничто иное, какъ идеальная необходимость, дающая намъ понятія выводимыя изъ нея съ помощью умозаключенія свойства и модификаціи вещей самой дѣйствительности. Такая идеальная необходимость, будучи основаніемъ всего, что изъ нея выводится, сама естественно не можетъ имѣть основанія <sup>1)</sup> и должна устанавливаться по иному принципу,—не достаточнаго основанія, а тождества или противорѣчія. Однако такого рода идеальная необходимость всегда есть необходимость только *возможности* (*possibilitas*) (подчиненной принципу противорѣчія), но не *существованія* (*existentia* sive *actualitas*). Для послѣдняго требуется еще нѣчто, создающее *свою* необходимость въ самой дѣйствительности, каковую роль и можетъ играть причина, *causa*, ставящая на мѣсто понятія необходимости понятіе *зависимости* (*dependentia*). И въ такомъ случаѣ причина должна заключать въ себѣ и соотвѣтствующее разумное основаніе.

4. Такая интерпретація вольфовскаго рационализма, невзирая на ея большую общность, кажется, расходится съ распространеннымъ пониманіемъ Вольфа, и накладываетъ на насъ обязанность болѣе детального обоснованія, требующаго въ свою очередь пересмотра нѣкоторыхъ центральныхъ вопросовъ вольфовой онтологіи.

Исходнымъ пунктомъ изслѣдованія мы примемъ понятіе *ens*, съ которымъ мы встрѣчаемся, какъ съ тѣмъ, что содержитъ въ себѣ упомянутую необходимую связь, связь истинъ и само разумное основаніе.

*Ens* есть очень выразительный терминъ и лучше всего его было бы оставлять безъ перевода, такъ какъ возможный его переводъ

<sup>1)</sup> Поскольку рѣчь идетъ о „конечной“ вещи, послѣдняя не можетъ имѣть никакого внутренняго основанія, но послѣднее основаніе всѣхъ вещей (*Deus*) въ полномъ смыслѣ не имѣетъ никакого основанія.

черезъ вещь или ничто не вполне адекватенъ, лишая указываемое ими содержаніе столь существеннаго для ens признака существованія и оставляя въ этомъ содержаніи только указаніе на наличность, которая легко можетъ быть понята какъ въ смыслѣ реальности, такъ и въ смыслѣ схоластическихъ forma или quidditas. Съ другой стороны, переводъ этого термина черезъ «предметъ» также не точенъ, такъ какъ въ немъ нѣтъ указанія на заключающую въ «предметѣ» соотношенность,—такъ или иначе, но всякій предметъ въ конечномъ счетѣ есть предметъ по отношенію къ сознанию <sup>1)</sup>. Что же касается существеннаго для ens подчиненія принципу *тождества*, то это есть необходимое требованіе и по отношенію къ «вещамъ», какъ онтологической категоріи. Сверхъ того понятіе предмета не включаетъ въ себя, въ качествѣ существеннаго признака, существованія и его возможности, что требуется опредѣленіемъ ens у Вольфа <sup>2)</sup>. Наконецъ, старымъ переводомъ ens черезъ «сущее» мы подходимъ ближе всего къ выраженію дѣйствительности и истинности того «нѣчто», о которомъ идетъ рѣчь, и это надо признать очень существеннымъ для ens. Этотъ моментъ выдвинулся уже выше, гдѣ мы убѣдились, что *veritas* (въ противоположность *somnium*) есть существенный моментъ для ens, и кромѣ того Вольфъ совершенно обще утверждаетъ: *omne ens est verum* (§ 497). Моментъ существованія также передается этимъ переводомъ очень хорошо. Но имъ скрадываются два другихъ момента: 1) моментъ *возможнаго* только ens <sup>3)</sup>, 2) моментъ множественности (*entia*), а вмѣстѣ

<sup>1)</sup> Эту необходимость для предмета быть *соотносеннымъ* подчеркиваетъ и Вольфъ въ своемъ опредѣленіи понятія *objectum*, *Ont.* § 949.—Этотъ переводъ предлагаетъ Пихлеръ, *ор. с. S. 19 ff.* и выражаемая имъ такимъ образомъ тенденція видѣть въ вольфѣвской онтологіи, какъ основной наукѣ, „теорію предмета“, а не „натурфилософію“, заслуживаетъ вниманія. Но Пихлеръ опирается на *Gegenstandstheorie* Мейнонга и это дѣлаетъ его собственный анализъ слишкомъ тугоподвижнымъ, онъ не справляется какъ разъ съ наиболѣе тонкими и интересными отѣнками опредѣленій Вольфа. Такъ здѣсь онъ сосредоточивается на идеѣ *возможности* (*possibilitas*) и ему мѣшаетъ признать *существованія* (*existentia*).

<sup>2)</sup> § 134. *Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat.*

<sup>3)</sup> Напр., въ *Христіана Бавмейстера Метафизикѣ*, переведенной Толмачевымъ (Москва 1808 года) § 28 гласитъ: „Сущимъ называется то, что есть возможно, или то, чему существовать ничто не препятствуетъ.—Философы, называющіе сущимъ то только, что дѣйствительно существуетъ, слишкомъ тѣс-

съ нимъ привносится опасный моментъ теоретическаго истолкованія «сушаго», какъ подлинно сушаго, въ смыслѣ чего-то лежащаго «за предѣлами» или «въ основѣ» и т. п. окружающаго феноменальнаго міра.

Въ силу сказаннаго, поэтому, все же наиболѣе пріемлемымъ для перевода *ens* остается «вещь» или «нѣчто» <sup>1)</sup>. Но необходимо помнить, 1) что терминъ «вещь» берется въ самомъ широкомъ его значеніи, такъ что допускаетъ, напр., социальныя вещи или психическія и под., 2) что «вещь» указываетъ не на нѣчто лежащее *за* нашимъ дѣйствительнымъ, окружающимъ насъ феноменальнымъ міромъ, а *въ немъ самомъ*. Эта «вещь» не противостоитъ явленію, какъ «вещь» отъ него принципиально отличная, напротивъ, она дается въ немъ самомъ; точно также ей не противостоитъ никакая «вещь въ себѣ» <sup>2)</sup>, она, какъ мы видѣли, какъ *ens verum*, противостоитъ только иллюзіи. И такъ, *ens* есть просто *нѣчто* дѣйствительное или возможное, что устанавливается по закону тождества и что подлежитъ, какъ *принципиальному*, такъ и *специальному научному* разсмотрѣнію <sup>3)</sup>.

ными предѣлами ограничиваютъ понятіе сушаго. Ибо въ семъ опредѣленіи не заключается *сущее*, называемое *возможнымъ сущимъ*. Сущее бываетъ двоякое: то, которое самимъ дѣломъ уже существуетъ, называется дѣйствительно *сущимъ*; а то, что еще можетъ существовать,—обыкновенно именуется *возможнымъ сущимъ*. Напр., міръ сей есть дѣйствительно сущее; ибо въ самомъ дѣлѣ существуетъ: но завтрашній день есть сущее возможное; ибо его нѣтъ еще но быть можетъ“. „Возможное сущее“, котораго „нѣтъ еще“, есть *contradictio in adjecto*.

1) Вольфъ самъ даетъ указаніе на это § 243, *Arbor et ens dicitur, et res, ens scilicet, si existentiam respicis; res vero, si quidditatem, sive quod sit aliquid, aut determinata quaedam notio eidem respondeat.*

2) Ниже мы увидимъ, что значить *res in se* у Вольфа.

3) Необходимость особаго термина для понятія, какъ оно обрисовано въ текстѣ, диктуется прежде всего нуждами современной философіи, а не только историческими задачами интерпретаціи рационалистической философіи; она вытекаетъ также изъ потребностей *всякой* историко-философской интерпретаціи, и коренныя понятія философскихъ принциповъ *τὸ ἔν, τὰ ἔντα, ens, entia*, должны быть приняты въ современную философію безъ всякихъ искажающихъ ихъ теоретическихъ презумпцій. Современная *положительная* философія испытываетъ самую настоятельную нужду въ *собираніи*, наконецъ, своихъ накопленныхъ вѣками богатствъ. Попытка найти принципиальное основаніе для разрѣшенія этой задачи является одной изъ тенденцій моей книги „Явленіе и смыслъ“. Болѣе всѣхъ потрудился надъ искаженіемъ традиціонной терминологіи Кантъ, отсюда для насъ является императивомъ: для воз-

Въ виду важности этого понятія для правильного пониманія рационализма я останавлиюсь еще на нѣкоторыхъ разъясненіяхъ Мейера. «Подъ вещью (Ding),—говорить онъ <sup>1)</sup>,—понимають все возможное, поскольку оно можетъ быть дѣйствительнымъ, будетъ ли оно дѣйствительнымъ или нѣтъ; или возможное, поскольку ему не противорѣчитъ дѣйствительность. Все, что есть вещь, возможно; а что возможно, есть также вещь». Но одно и то же возможно и называется вещью въ различныхъ смыслахъ. Если называть возможнымъ что-нибудь, поскольку мы его представляемъ себѣ, то нѣтъ нужды думать о дѣйствительности. «Но если мы называемъ вещью (ein Ding) что-нибудь всамдѣлешное (eine Sache), то это дѣлается по отношенію къ дѣйствительности, и мы называемъ его вещью, поскольку мы себѣ представляемъ, что оно дѣйствительно есть или можетъ быть. Чтобы еще лучше убѣдиться въ томъ, что все, что возможно, есть вещь (ein Ding), достаточно только убѣдиться, что дѣйствительность есть реальность, которая не противорѣчитъ сущности, и стало быть возможна наряду съ сущностью». Такимъ образомъ терминъ ens или Ding является наиболѣе общимъ обозначеніемъ предмета онтологіи, какъ основной науки (Grundwissenschaft), это, дѣйствительно, «нѣчто», что однако обладаетъ положительнымъ «реальнымъ», признакомъ въ противоположность Unding, «ничто», обладающему только отрицательными признаками <sup>2)</sup>. «Именно

становленія подлиннаго смысла философской терминологіи опираться на докантивскую философію. Поэтому, и въ приведеннѣй въ текстѣ интерпретаціи я больше всего старался освободить основное понятіе ens отъ ассоціацій, подсказываемыхъ Кантомъ.

<sup>1)</sup> Metaphysik. Erster Th. § 65.

<sup>2)</sup> Meier, l. c. § 131, „Nun müssen ja alle mögliche Dinge eine Möglichkeit, Wahrheit, Einheit, Ordnung und Vollkommenheit in sich enthalten. Ein bloss verneinendes Ding demnach ist nicht möglich und wirklich, sondern es ist ein Unding, und wer es für möglich oder wohl gar für wirklich hält, der betrügt sich, und verblendet sich durch ein erdichtetes Hirngespinnste“.—Кстати отмѣтить, что различіе „реальности“ (Realitas, Realität) и „дѣйствительности“ (Actualitas, Wirklichkeit),—съ такой эмфазой провозглашаемое Когеномъ, и имѣющее мѣсто у Канта,—также унаслѣдовано послѣднимъ отъ догматической философіи. Realitas (quidditas) указываетъ именно на совокупность положительныхъ опредѣленій и выступаетъ, какъ нѣкоторая осуществленность идеала (realis—idealis), дѣйствительность есть осуществленность возможнаго (actualis—possibilis), слѣд., возможное само по себѣ уже обладаетъ реальностью и только полная „совершенная“ реальность включаетъ въ себя и актуальную



слово Ding столь общее выраженіе, что его можно приложить ко всему, что возможно. Слѣдовательно, вещами можно называть не только субстанціи и все, что имѣетъ опредѣленіе, но всякое опредѣленіе, всякій предикатъ, могутъ быть также названы вещью» <sup>1)</sup>).

5. Въ принципиальномъ анализѣ, направленномъ на это «нѣчто», раскрывается, что ему присущи сущность, атрибуты и модусы, — *quicquid enti inest, id vel inter essentialia, vel attributa, vel modos locum habet* (Ont. § 149).

Центральнымъ понятіемъ здѣсь является понятіе *сущности* (Essentia, Essentialia, Wesen), какъ мы увидимъ, оно именно является носителемъ разумнаго основанія вещи и, слѣдовательно, источникомъ ихъ внутренняго объясненія. По опредѣленію Вольфа, то въ вещи, что взаимно не опредѣляется, но и не исключается, называется ея существенными признаками и составляетъ ея сущность, напр., для равносторонняго треугольника—три стороны и равенство сторонъ <sup>2)</sup>). Такъ какъ существенные признаки не исключаютъ другъ друга, но и не опредѣляются взаимно, то они даются намъ прежде всего, лишь только дана вещь, слѣдовательно, сущность есть первое, что дано намъ о вещи, безъ нея вещь не могла бы быть <sup>3)</sup>). Отъ постоянства сущности, безъ которой вещь не можетъ быть, зависитъ постоянство того, что опредѣляется сущностью. Сама вещь возможна благодаря сущности <sup>4)</sup> и, поэтому, послѣдняя становится понятна для того, кто постигъ внутреннюю возможность вещи. Такъ какъ въ сущности вещи заключается разумное основаніе того, что постоянно присуще или можетъ быть присуще вещи, то она можетъ быть опредѣлена какъ то, что прежде всего дается о

---

дѣйствительность. Поэтому и Unding, какъ полное отсутствіе реальности, есть „невозможная вещь“, nihil negativum, абсурдъ. Для Realitas, слѣд., противна не „возможность“, а отрицаніе (въ онтологическомъ значеніи), отсутствіе положительныхъ опредѣленій, поэтому, въ реальности всегда заключается моментъ совершенства, противостоящій несовершенности. Дѣйствительности противостоитъ иллюзія, сонъ, въ которыхъ абсурда, Unding, можетъ и не быть. (У схоластиковъ *realitas* коррелятивна *intentio, ens reale—ens intentionale*).

<sup>1)</sup> Meier, о. с. § 130.

<sup>2)</sup> Ont. § 143, *Quae in enti sibi mutuo non repugnantes, tamen per se invicem determinantur, essentialia appellantur, atque essentiam entis constituunt.*

<sup>3)</sup> Ib. § 144, *essentia primum est, quod de ente concipitur, nec sine ea ens esse potest.*

<sup>4)</sup> Ib. § 153, *Per essentiam ens possibile est.*

вещи и въ чемъ содержится достаточное основаніе, почему вещи, актуально или въ возможности, присущи остальные признаки <sup>1)</sup>).

Нѣкоторое разъясненіе къ этому у Мейера представляется намъ особенно цѣннымъ. Именно, все, что возможно, т. - е. слѣдовательно всякое епс, имѣетъ сущность и эта сущность состоитъ ни въ чемъ иномъ, какъ въ одной только возможности вещи <sup>2)</sup>). Подъ сущностью онъ разумѣетъ тѣ внутреннія опредѣленія, которыя во внутреннихъ же опредѣленіяхъ не имѣютъ дальнѣйшаго основанія и изъ которыхъ вытекаютъ всѣ другія опредѣленія <sup>3)</sup>). «Всѣ философскія изслѣдованія направляются на то, чтобы открыть сущность вещей. Лишь только найдена сущность какой-нибудь вещи тотчасъ у насъ открывается разумѣніе и все прочее въ вещи проясняется. Но пока сущность вещи для насъ неизвѣстна, до тѣхъ поръ мы находимся во тьмѣ». И далѣе: «Сущность есть такъ сказать корень всей вещи; или источникъ, изъ котораго проистекаетъ все то, что встрѣчается въ вещи. Въ силу сущности всякая вещь есть то, что она есть и ничто иное, и сущность есть преимущественное собственное опредѣленіе, изъ котораго вытекаетъ все остальное. Сущность есть то, что иначе обыкновенно называютъ формой какой-нибудь вещи, если подъ этимъ не разумѣютъ просто фигуру тѣла». Но особеннаго вниманія заслуживаютъ предостереженія Мейера противъ смѣшенія сущности, съ одной стороны, съ понятіемъ «существа», а съ другой стороны, съ «логической сущностью», которая, по его въ высшей степени справедливому замѣчанію, вовсе и не есть сущность. Въ виду важности этихъ разъясненій приведемъ ихъ въ собственныхъ словахъ Мейера. «Подъ сущностью понимаютъ,—говоритъ онъ,—иногда именно то, что называется вещью, когда напр., говорятъ: Богъ есть безконечное существо, а вещи въ мірѣ суть сотворенныя сущности. Но мы понимаемъ подъ сущностью какой-нибудь возможной вещи совокупность ея существенныхъ частей, или что то же, внутреннюю возможность ея». И затѣмъ: «Такъ какъ это понятіе имѣетъ сходство съ сущностью, такъ какъ оно во всемъ нашемъ познаніи вещи составляетъ именно то, и выполняетъ то, что составляетъ и выполняетъ въ самой вещи сущность, то нѣкоторые называютъ

<sup>1)</sup> Ib. §§ 167, 168.

<sup>2)</sup> Metaph. §§ 58, 51.

<sup>3)</sup> Ib. §§ 50, 51.

его сущностью вещи, и при томъ логической сущностью. Но очевидно, что это понятіе не можетъ быть сущностью вещи, такъ какъ иначе сущность должна была бы находиться внѣ вещи, какъ понятіе въ умѣ думающаго существа. Это первое понятіе или на самомъ дѣлѣ представляетъ намъ сущность вещи, или что-нибудь иное. Въ первомъ случаѣ оно есть представленіе сущности, но не сама сущность; во второмъ случаѣ она не есть даже представленіе сущности, не говоря уже о самой сущности. Что же выгадываютъ такимъ образомъ, дѣля сущность вещи на логическую сущность и реальную сущность? Первое не есть даже сущность. Нѣкоторыя дѣленія звучатъ очень учено и глубокомысленно, но если разсмотрѣть ихъ точнѣе, то они ничего не говорятъ. Было бы желательно, чтобы всѣ науки могли освободиться отъ такихъ бесполезныхъ вещей»<sup>1)</sup>).

Намъ нѣтъ надобности останавливаться также на опредѣленіяхъ атрибута и модусовъ, намъ нужно только уяснить, какое мѣсто занимаетъ по отношенію къ нимъ *ratio* согласно положенію, *si aliquid esse ponitur, ponendum etiam sit aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit, quam non sit*. Оказывается, что изъ того, что относится къ сущности *ens*, въ самомъ *ens* уже нѣтъ ничего, что можно было бы разсматривать, какъ разумное основаніе сущности, другими словами, для сущности—*нѣтъ никакого внутренняго разумнаго основанія*,—это есть послѣднее, что можно сказать о «чемъ-нибудь»<sup>2)</sup>). Но зато поскольку вещь разсматривается сама по себѣ, она содержитъ въ своей сущности основаніе какъ атрибутовъ, такъ и модусовъ, и то въ вещи, основаніе чего, въ конечномъ счетѣ, не можетъ быть сведено къ сущности, должно имѣть свое основаніе въ чемъ-нибудь внѣ данной вещи. Отсюда проистекаютъ нѣкоторыя различія въ характерѣ атрибутовъ и модусовъ, равно какъ и въ характерѣ необходимости, присущей имъ, какъ выраженію необходимости, заключенной въ *ens*, какъ истинѣ (*veritas*) и какъ *ratio*.

1) Это положительное философское пониманіе сущности «или формы» можно назвать предметнымъ трансцендентальнымъ ученіемъ въ противоположность той отрицательной передѣлкѣ, которой подвергся трансцендентализмъ у Канта, чтобы стать *субъективизмомъ*. Самый печальный результатъ субъективизма—исчезновеніе предметнаго пониманія «сущности или формы» потому, что вмѣстѣ съ тѣмъ теряется предметный смыслъ разумнаго основанія, а слѣд., и возможность объясненія изъ него.

2) *Ont.* § 156, *cur essentialia enti insunt, ratio intrinseca nulla datur.*

Именно основаніе атрибутовъ заключается непосредственно въ сущности <sup>1)</sup>, но и основаніе модусовъ можетъ заключаться въ сущности, такъ что модусы въ такомъ случаѣ и благодаря этому сами входятъ въ составъ атрибутовъ. Для того, чтобы ясно представить это, необходимо провести раздѣленіе между чистой возможностью модусовъ и выполнениемъ (complementum, § 174) ея, т.-е. между возможностью и существованіемъ (possibilitas и existentia sive actualitas). Тогда разумное основаніе возможности ихъ мы найдемъ или въ другихъ модусахъ или непосредственно въ сущности, какъ и для атрибутовъ, а разумное основаніе актуальности—или въ предшествующихъ модусахъ или въ чемъ-нибудь (in ente) иномъ, т.-е. въ иной вещи, чѣмъ та, къ которой мы относимъ разсматриваемые модусы <sup>2)</sup>. Сообразно этому возможность модусовъ, основаніе которыхъ содержится въ сущности, должна быть отнесена къ атрибутамъ, а возможность модусовъ, основаніе которыхъ заключается въ другихъ модусахъ, должна быть отнесена къ числу модусовъ <sup>3)</sup>.

Все сказанное мы позволимъ себѣ резюмировать въ слѣдующей схемѣ:

ens	{	essentialia—ratio intrinseca nulla datur		
		attributa—ratio in essentialibus continetur		
	modi	{	in possibilitate	{ ratio in essentialibus continetur (inter attributa referenda)
				{ ratio in modis aliis continetur (in numerum modorum referenda)
		in actualitate	{ ratio in modis antecedentibus continetur	
			{ ratio in ente alio ab eo, cui insunt, diverso, seu in ente externo <sup>4)</sup> continetur	

<sup>1)</sup> Ib. § 157, Cur attributa insunt, ratio sufficiens in essentialibus continetur.

<sup>2)</sup> Ib. § 160, Cur modi inesse possunt, ratio sufficiens in essentialibus continetur; cur vero actu insint, ratio vel in modis antecedentibus, vel in ente alio ab eo, cui insunt, diverso, aut pluribus istiusmodi entibus, vel denique partim in modis antecedentibus, partim in ente alio ab eo, cui insunt, diverso, vel pluribus etiam entibus aliis quaerenda.

<sup>3)</sup> Ib. § 164, Modorum possibilitas, quorum ratio in essentialibus continetur, inter attributa referenda. § 166, Si ratio sufficiens, cur modi inesse possint, in modis aliis continetur; eorum possibilitas in numerum modorum referenda.

<sup>4)</sup> Ib. § 161, *Entia* illa, quae ab alio ente dato diversa sunt, *externa* appellamus, respecto nimirum hujus entis, quod modo quocunque ad ista referimus.

6. Изъ этой схемы становится совершенно ясенъ смыслъ ученія Вольфа о *ratio*, какъ о разумномъ основаніи, но ея вопросъ не исчерпывается, такъ какъ именно послѣднее разлѣченіе оставляетъ еще открытымъ вопросъ о роли и мѣстѣ *ratio* въ случаѣ отношенія двухъ или больше различныхъ вещей. Этотъ же пунктъ совершенно недвусмысленно подсказываетъ уже, что именно въ немъ надо видѣть переходъ къ ученію о причинѣ, *causa*. Однако прежде, чѣмъ перейти къ послѣднему, мы считаемъ полезнымъ для ясности всего ученія въ его цѣломъ остановиться еще на анализѣ характера самого *ens*, поскольку оно является носителемъ той истины или необходимости, въ которой лежитъ усматриваемое нами разумное основаніе.

Такъ какъ у насъ рѣчь идетъ объ *ens*, о *вещи, которая* есть, то необходимость, подлежащая нашему разсмотрѣнію, не есть необходимость *in abstracto* или необходимость логическая, а всегда есть необходимость самой вещи въ ея возможномъ существованіи. Относительно же вещи, на основаніи положенія, непосредственно вытекающаго изъ принципа противорѣчія, что *A* не можетъ въ одно время быть и не быть, мы можемъ утверждать, что, пока вещь есть, она необходимо есть <sup>1)</sup>. Принципъ же разумнаго основанія раскрываетъ намъ сверхъ того, даетъ намъ понять, почему вещь необходимо есть, пока она есть (§ 289). Однако эта необходимость не вытекаетъ, какъ можно было бы думать изъ разумнаго основанія, а, какъ мы уже видѣли, эта необходимость есть предопредѣленность или детерминированность *B* черезъ *A*, разумное же основаніе даетъ только понять, почему *B* существуетъ благодаря *A* (§ 321), т. е. разумное основаніе есть какъ бы *смыслъ* заключенный въ необходимости детерминаціи. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что не разумное основаніе есть источникъ этой необходимости (§ 320), а, напротивъ, онъ обнаруживается или можетъ обнаруживаться только тѣмъ, гдѣ есть уже необходимость. Мы видѣли, что разумное основаніе въ конечномъ счетѣ, пока рѣчь идетъ объ немъ самомъ по себѣ, есть не что иное, какъ сущность, такъ что усмотрѣніе разумнаго основанія всегда предполагаетъ усмотрѣніе сущности. И на этомъ можно было бы остановиться, если бы не оказалось, что разумное основаніе можетъ быть

1) *Ib.* § 288, *Quodlibet, dum est, necessario est.*

взсмотрѣно и ab alio, externo, ente. Но такое расширеніе источника разумнаго основанія есть также указаніе на какой-то другой родъ необходимости, не лежащей въ сущности, а лежащей въ опредѣляемости вещи *другой* вещью. Иными словами, въ двоюкомъ разсмотрѣннн вещи, какъ *вещи въ себѣ*, или, какъ вещи въ ея опредѣляемости другой вещью, лежитъ источникъ раздѣленія самой необходимости, а слѣдовательно и характера разумнаго основанія.

Именно, разсмотрѣніе вещи въ себѣ или абсолютно (*res in se aut absolute*) приводитъ къ *абсолютной необходимости* <sup>1)</sup>, а разсмотрѣніе ея при данныхъ условіяхъ (*sub data conditione*) или *in hypothesi* приводитъ къ *необходимости гипотетической* (§§ 301—302). Такимъ образомъ, та необходимость, которая проистекаетъ изъ сущности вещи, есть необходимость абсолютная, а та которая получается изъ какаго-либо иного источника, есть необходимость гипотетическая <sup>2)</sup>. Руководствуясь приведенной нами схемой, не трудно прослѣдить дальше, *въ какомъ мѣстѣ* возникаетъ этотъ вопросъ о новомъ источникѣ необходимости, и *какъ* онъ возникаетъ. Очевидно, что сущность вещей (*essentiae rerum*), равно какъ и атрибуты (*attributa rerum*), абсолютно необходимы; точно также и возможность модусовъ, поскольку ихъ разумное основаніе заключается въ сущности или атрибутахъ <sup>3)</sup>. Но поскольку ихъ разумное основаніе имѣетъ и другое происхожденіе, ихъ необходимость тѣмъ самымъ становится гипотетической, даже, что касается возможности ихъ (§§ 306—307). Что же касается существованія ихъ или актуальности, то здѣсь вопросъ усложняется, такъ какъ возникаетъ проблема, можетъ ли вообще существовать такая вещь, *ens*, въ сущности которой содержалось бы разумное основаніе ея существованія, такъ какъ только при этомъ условіи можно было бы говорить объ абсолютной необходимости существованія вещи. Вольфъ въ другомъ мѣстѣ, въ естественной теологін, доказываетъ, что только су-

<sup>1)</sup> Мейеръ опредѣляетъ слѣд. обр.: „Wenn man nun eine Sache betrachtet, aber nicht im Zusammenhange mit andern Sachen ausser ihr, oder wenn man gar nicht auf ihre Gründe und Folgen sieht, die ausser ihr befindlich sind, so betrachtet man sie vor sich selbst“. *Metaph.* § 29.

<sup>2)</sup> *Ont.* § 315, *Necessitas absoluta est, quae ex essentia entis oritur; quae vero aliunde provenit, nonnisi hypothetica.*

<sup>3)</sup> *Ср.* §§ 303—305.

ществованіе Бога имѣть разумное основаніе въ его сущности, и слѣдовательно только ему можно приписать разумную необходимость существованія <sup>1)</sup>). Но тогда вопросъ о раздѣленіи епіа съ точки зрѣнія необходимости ихъ существованія, имѣть только теоретическое значеніе, нисколько, впрочемъ, не теряющее своего значенія для рѣшенія нашего вопроса о другомъ источникѣ необходимости.

Какъ показываетъ та же схема, его надо искать въ наличности *другой* вещи. Отсюда и получается возможность говорить о вещи необходимой, *ens necessarium*, существованіе которой необходимо, и которая имѣть разумное основаніе его въ сущности, и о вещи случайной или контактной, *ens contingens*, <sup>2)</sup> разумное основаніе которой лежитъ внѣ ея, въ другой вещи. <sup>3)</sup> Такъ напр., теплота камня, вызванная солнечными лучами, есть необходимость гипотетическая; люди, происходя отъ родителей, суть вещи случайныя; и т. п. Возвращаясь къ положенію, съ котораго мы начали, что всякая вещь, пока она существуетъ, она необходимо существуетъ, мы теперь можемъ внести въ него бѣльшую точность, сказавъ, что, поскольку рѣчь идетъ о случайной, контактной вещи, ея существованіе только гипотетически необходимо (§ 316). Но принимая еще во вниманіе, что абсолютная необходимость существованія, какъ вытекающая изъ сущности, присуща только Богу, мы въ правѣ сказать, что всякое конечное и эмпирическое существованіе—только гипотетически необходимо, т.-е. опредѣляется другой вещью или зависеть <sup>4)</sup> отъ другой вещи.

7. Только такимъ образомъ мы подходимъ, наконецъ, къ по-

<sup>1)</sup> Ср. Ont. § 308.

<sup>2)</sup> Переводъ гермина *contingens* черезъ „случайный“ неправиленъ, поскольку въ „случаѣ“ есть идея совпаденія, совокупленія, контакта, но онъ не точенъ, поскольку въ немъ есть идея приключенія или случайности. Кромѣ того слѣдуетъ при переводѣ различать *contingens* и *accidens*, тѣмъ болѣе, что и послѣдній терминъ есть характеристика, присущая модусу. Ср. Вольфъ, Log. § 67, *mutabilia, quae enti insunt, nec per essentialia determinantur, Modos appellare soleo; Scholastici accidens appellare solent, sed praedicabile, et nonnunquam accidens separabile.*

<sup>3)</sup> Ont. § 309—311, *Ens contingens est... quod rationem sufficientem existentiae suae extra se in ente alio, aut in ente a se diverso habet.*

<sup>4)</sup> Ср. Ont. § 851, *Ens unum A dicitur dependens ab altero B, quatenus ejus, quod ipsi A inexistit, ratio in hoc altero B continetur.*

нятію причины, *causa*. Случайныя вещи имѣютъ разумное основаніе своего существованія въ другой вещи, ея существованіе, слѣдовательно зависитъ отъ этой послѣдней, которая, поэтому, и рассматривается, какъ ея источникъ (*principium*), но источникъ существованія и есть, по Вольфу, не что иное, какъ *причина*. Поэтому, у него появляется положеніе, которое гласитъ: то, что существуетъ случайно, вызвано нѣкоторой производящей причиной<sup>1)</sup>. Необходимо прослѣдить, какъ выводится у Вольфа само понятіе причины.

*Источникомъ* или *началомъ*, по Вольфу, называется то, что содержитъ въ себѣ разумное основаніе другого<sup>2)</sup>, т. - е. это есть нѣкоторое *ens* (ср. § 951), которое содержитъ въ себѣ разумное основаніе другого *ens*, напр., отецъ есть источникъ сына, теплота солнца—источникъ жизни растений. Но, какъ мы видѣли, поскольку рѣчь идетъ о разумномъ основаніи, оно можетъ быть основаніемъ возможности и основаніемъ существованія, сообразно этому производится и дѣленіе источниковъ, содержащихъ въ себѣ эти различные виды основанія. Начало, содержащее въ себѣ разумное основаніе возможности, есть *источникъ бытія*, а содержащее въ себѣ основаніе существованія, или актуальности, есть *источникъ возникновенія*<sup>3)</sup>. Разумное основаніе возможности, какъ мы знаемъ, содержится въ сущности, поэтому сущность и есть источникъ бытія, напр., сущность камня есть источникъ того, что камень можетъ воспринимать въ себѣ теплоту, т.-е. это есть источникъ бытія теплоты въ камнѣ. Но для того, чтобы эта теплота существовала *in actu*, камень долженъ подвергнуться дѣйствію огня или солнечныхъ лучей. Слѣдовательно, въ то время какъ сущность есть источникъ бытія модусовъ, другіе предшествующіе модусы и вещи отличныя отъ данной суть источники возникновенія модусовъ<sup>4)</sup>.

1) Ont. § 908, Quod contingenter existit, id a causa quadam efficiente productum est.

2) Ib. § 866, *Principium* dicitur id, quod in se continet rationem alterius. Ср. Meier, Metaph. § 235, „Nemlich wir unterscheiden den Grund von Principium, oder wie man dieses Wort auf deutsch geben kan, die Quelle“ usf.

3) Ib. § 874, Quodsi principium in se continet rationem possibilitatis alterius, *principium* dicitur *essendi*; si vero rationem actualitatis, *principium fiendi* appellatur.

4) Ib. § 875, essentialia sunt principium essendi modorum, modi autem alii antecedentes et entia ab eo, cui ipsi insunt, diversi, sunt principia fiendi modorum.



На ряду съ этимъ раздѣленіемъ источниковъ Вольфъ даетъ другое, по которому *внутренній* источникъ, какъ то, что существуетъ въ начавшемся, отличается отъ *внѣшняю* источника, какъ того, что существуетъ внѣ начавшагося <sup>1)</sup>. Такъ напр., *principium essendi* дома есть матерія, изъ которой онъ былъ сооруженъ; благодаря матеріи онъ сталъ возможенъ и если ее уничтожить, то уничтожится и домъ; она существуетъ въ немъ и составляетъ его *внутренній* источникъ. Архитекторъ, *principium fiendi* дома, благодаря которому домъ сооруженъ *in actu*, существуетъ внѣ дома и составляетъ его *внѣшній* источникъ. Приводимый Вольфомъ примѣръ достаточно ясенъ самъ по себѣ, но его сопоставленіе этого раздѣленія съ предшествующимъ можетъ вызвать недоразумѣніе, будто оба эти дѣленія вполнѣ соотвѣтствуютъ другъ другу. Однако, если бы это было такъ, Вольфъ не преминулъ бы самъ на это указать. Для правильнаго пониманія соотношенія этихъ дѣленій слѣдуетъ не упускать изъ виду общее опредѣленіе, по которому источникъ есть, то, что заключаетъ въ себѣ разумное основаніе *друуюю*. Слѣдовательно, матерія только въ разныхъ смыслахъ можетъ быть признана источникомъ бытія и источникомъ внутреннимъ. Именно, какъ источникъ, заключающій въ себѣ возможность *друуюю*, она сама есть другое *ens*, но въ то же время она находится въ числѣ *essentialia* дома, т.-е. одинъ разъ она выступаетъ въ своемъ эмпирическомъ значеніи, другой разъ — въ идеальномъ. А потому раздѣленіе источниковъ на внутренніе и внѣшніе должно понимать прежде всего въ эмпирическомъ смыслѣ, тогда какъ въ частности *pr. essendi* можетъ имѣть и прежде всего имѣетъ значеніе идеальное <sup>2)</sup>. Это различеніе необходимо ясно

1) *Ib.* § 880, *Principium internum est, quod in principiatio existit. Principium vero externum est, quod extra principiatum existit.*

2) *Pr. fiendi* въ качествѣ идеальнаго момента по смыслу всего ученія Вольфа, можетъ имѣть мѣсто въ томъ единственномъ случаѣ, когда рѣчь идетъ о Богѣ, такъ какъ Богъ — единственное *ens*, къ сущности котораго относится существованіе. Поэтому уже, *pr. externum* не можетъ совпадать съ *pr. fiendi*. Но, съ другой стороны, и *possibilitas*, хотя имѣетъ свое разумное основаніе, въ конечномъ счетѣ, въ *essentialia*, тѣмъ не менѣе оно содержится и *in aliis modibus*. А потому по точному смыслу § 851 (*Ens unum A dicitur dependens ab altero B, quatenus ejus, quod ipsi A inexistit, ratio in hoc altero B continetur*) здѣсь идетъ рѣчь „объ одномъ *A*“ и „другомъ *B*“, а это есть условіе наличности источника (*Principium dicitur id, quod in se*

понять, чтобы не впасть въ недоразумѣніе при пониманіи слѣдующаго засимъ опредѣленія причины.

*Причина*, по Вольфу, есть источникъ, отъ котораго зависитъ существованіе другой отличной отъ источника вещи, при чемъ какъ существованіе вообще, такъ и данное опредѣленное существованіе <sup>1)</sup>. Напр., существованіе дома зависитъ отъ архитектора, который является вещью отличной отъ дома, и потому называется его причиной; но и матерія, изъ которой строится домъ, заключаетъ въ себѣ разумное основаніе его существованія, слѣдовательно, она есть источникъ дома, и слѣдовательно, существованіе его зависитъ отъ него какъ отъ причины. Но такъ какъ принципъ можетъ быть внутреннимъ или внѣшнимъ, то соотвѣтственно и причины различаются какъ внутреннія и внѣшнія. Архитекторъ—внѣшняя причина зданія, матерія—внутренняя (§ 882). Когда мы имѣемъ дѣло съ совокупнымъ дѣйствіемъ нѣсколькихъ причинъ, т.-е. когда существованіе вещи зависитъ отъ многихъ другихъ вещей (a rebus pluribus aliis), мы говоримъ о причинахъ, какъ *сопричинахъ* (concausae § 885), при чемъ онѣ или относятся къ различнымъ родамъ (архитекторъ и матерія какъ сопричины зданія: архитекторъ — дѣйствующая причина, матерія — матеріальная) или къ одному роду (архитекторъ и рабочіе—къ дѣйствующей причинѣ).

Нѣтъ необходимости входить въ дальнѣйшій анализъ вольфовскаго ученія о причинѣ въ ея отдѣльныхъ видахъ; сказаннаго достаточно, чтобы убѣдиться, какъ въ принципиальномъ различеніи у Вольфа понятій разумнаго основанія и причины, такъ и въ томъ дѣйствительномъ отношеніи, связи, которая между ними существуетъ. Послѣднее Вольфъ самъ коротко формулировалъ съ исчерпывающей ясностью. Причина, какъ источникъ, содержитъ въ себѣ разумное основаніе существованія

continet rationem alterius, § 866). Въ общемъ здѣсь смыслъ дедукціи Вольфа ясенъ, хотя и не отличается присущей ему отчетливостью раздѣленій.

<sup>1)</sup> Ont. § 881, *Causa est principium, a quo existentia sive actualitas entis alterius ab ipso diversi dependet, tum quatenus existit, tum quatenus tale existit.*—Вольфъ придаетъ значеніе этому добавленію въ опредѣленіи причины, такъ какъ, по его мнѣнію, такое опредѣленіе есть наиболѣе широкое, оно не только опредѣляетъ дѣйствующую причину, но также причины формальныя, финальныя и матеріальныя, совокупность которыхъ и создаетъ, что вещь именно tale existit. Ср. § 951.

вещи, но это не значитъ, что понятіе причины—шире понятія рациональнаго основанія, такъ какъ послѣднее заключается, съ другой стороны, въ сущности вещи. Но именно по этимъ же соображеніямъ нельзя сказать, что разумное основаніе — шире причины. Тѣмъ болѣе нельзя утверждать между ними тождества: это понятія двухъ различныхъ родовъ. И только, поскольку причина есть источникъ, т.-е. содержитъ въ себѣ разумное основаніе, можно говорить, что *примѣненіе* разумнаго основанія *шире*, чѣмъ примѣненіе понятія причины. Другими словами, поскольку разумное основаніе является источникомъ *объясненія*, мы должны строго различать два вида послѣдняго: *изъ сущности* и *изъ внѣшнихъ вещей* <sup>1)</sup>. Объясненіе „изъ другихъ вещей“ слѣдовательно постольку имѣетъ мѣсто, поскольку въ причинѣ содержится разумное основаніе, и такое объясненіе можетъ быть названо также кавзальнымъ объясненіемъ, такъ какъ разумное основаніе, заключающееся въ причинѣ, Вольфъ по примѣру схоластиковъ называетъ *causalitas* (§ 884, напр., въ архитекторѣ какъ причинѣ зданія, кавзальность составляютъ дѣйствія его ума, образующія идею зданія, равно какъ и внѣшнія его дѣйствія, направленныя къ осуществленію этой задачи; атрибуты и сущность матеріи, изъ которыхъ постигается возможность сооруженія зданія, также—*causalitas*). Итакъ, рассматриваемое нами отношеніе формулируется слѣдующимъ образомъ: разумное основаніе, почему причиняемое существуетъ, или опредѣленнымъ образомъ существуетъ, содержится въ причинѣ, слѣдовательно, подъ понятіемъ причины понимается, почему существуетъ причиняемое, или существуетъ опредѣленнымъ образомъ (§ 883).

Общіе результаты сопоставленія ученія Вольфа о *ratio* и *causa* представляется намъ возможнымъ формулировать въ слѣдующихъ положеніяхъ:

*Ratio* указываетъ на наличность необходимой связи, связи въ самой истинѣ, *causa* имѣетъ мѣсто и въ случайномъ, въ области фактическаго; *ratio* обнаруживается въ сущности самой вещи, *causa* — внѣ ея, въ другой вещи; *ratio* содержится въ источникѣ, *causa* сама есть источникъ; *ratio* можетъ содержаться

1) Положеніе принципиальной важности, игнорированіе котораго составляетъ самый слабый пунктъ философіи и логики математическаго естествознанія.

въ *causa* (*causalitas* схоластикова), но не *causa* въ *ratio*; *ratio* есть принципъ объясненія, *causa*—дѣйствія, цѣли, формы и матеріи; *ratio* есть объясненіе само по себѣ, *causa* только постольку, поскольку въ ней какъ источникъ есть *ratio*; *ratio* имѣетъ свой коррелятъ въ *ratio-sinatio*, *causa* — въ дѣйствиі; *ratio* характеризуетъ философское познаніе, *causa* — эмпирическое; *ratio* требуетъ для своего раскрытія дѣятельности интеллекта, *causa*—опыта; *ratio* есть «идея», содержащаяся въ вещи, *causa*—сама вещь; *ratio* постигается апіорно, *causa* — апостеріорно <sup>1)</sup>; *ratio* указываетъ на идеальный моментъ, *causa* — на эмпирическую дѣйствительность.

8. Для правильнаго пониманія смысла этихъ сопоставленій слѣдуетъ имѣть въ виду, что ни одно изъ нихъ не имѣетъ абсолютнаго характера, а скорѣе указываетъ противопоставленіе въ тенденціи вольфовскаго раздѣленія *ratio* и *causa*. Наиболѣе ошибочнымъ, поэтому, пониманіемъ было бы то, которое захотѣло бы гипостазировать оба понятія, какъ характеристики *двухъ* оторванныхъ другъ отъ друга міровъ, — представленіе, которое ведетъ за собою обычный упрекъ раціонализму въ томъ, будто онъ ставитъ своей задачей «выведеніе» отношеній дѣйствительнаго міра изъ апіорныхъ положеній разума. Напротивъ, если имѣть въ виду совершенно *общее* опредѣленіе *ens*, изъ котораго исходитъ Вольфъ, необходимо признать, что *ratio*, какъ разумное основаніе, усматривается нами не только въ области идеальныхъ отношеній и построеній, но *и въ области дѣйствительности*. Оставляя область идеальныхъ отношеній и предметовъ, можно прямо сказать, что *ratio*, какъ способность есть ничто иное, какъ обнаруженіе идеальнаго, разумнаго, момента въ самой дѣйствительности,—и это одинъ изъ существенныхъ признаковъ раціонализма,—заслуга Вольфа, какъ общепризнаннаго интерпретатора раціонализма въ томъ, что онъ сумѣлъ это показать съ наибольшей ясностью. Говоря коротко, сущность раціонализма, какъ она обнаруживается въ ученіи Вольфа о *ratio*,—и въ отличіе отъ панлогистическаго раціонализма,—

<sup>1)</sup> Соотвѣтственно можно говорить о способности *ratio*, какъ *ratio pura*, чистый разумъ, если дѣло идетъ объ усмотрѣніи разумнаго основанія въ безусловныхъ апіорныхъ опредѣленіяхъ и аксіомахъ, но усмотрѣніе *ratio* въ *causa* тѣмъ самымъ лишаетъ этотъ источникъ его безусловной чистоты (ср. Ps. emp. §§ 495--496).

не столько въ томъ, что для него разумъ дѣйствителенъ (психологически), сколько въ томъ, что дѣйствительность—разумна. И въ этомъ нужно видѣть *принципіальный, положительный, объективный и трансцендентальный* <sup>1)</sup> характеръ этой философіи.

Конечно, и самъ психологическій разумъ для Вольфа дѣйствителенъ, потому что въ немъ также раскрывается трансцендентальная разумность, т.-е. психологическій разумъ, какъ предметъ, заключаетъ въ себѣ предметное разумное основаніе, такъ какъ для иного утвержденія дѣйствительности разума не нужно быть непремѣнно рационалистомъ. При такомъ широкомъ опредѣленіи трансцендентальной философіи необходимо признать, что критицизмъ Канта,—какъ и всякій *субъективизмъ*,—чрезмѣрно суживаетъ и даже искажаетъ ея подлинныя задачи, видя разумное основаніе дѣйствительности въ способахъ ея познанія и такимъ образомъ, лишая самъ разумъ разумнаго основанія дѣйствительности и, слѣдовательно, разумной же связи его съ

<sup>1)</sup> Въ настоящее время это понятіе получило болѣе узкій смыслъ, поскольку оно связывается только съ философіей Канта, такъ что въ примѣненіи къ Вольфу такая характеристика не вызвала бы недоразумѣній. Но слѣдуетъ имѣть въ виду, что Кантъ самъ видитъ содержаніе трансцендентальнаго „въ возможности познанія“ (Кт. d. r. V. B. S. 80 ср. *Cohen*, Kommentar, S. 44), каковое опредѣленіе и является *общимъ*. Вопросъ о субъективномъ или объективномъ истолкованіи условій этой возможности, слѣдовательно, есть уже второй вопросъ. И самъ Кантъ могъ имѣть въ виду только рационалистическую онтологию въ словахъ: „Высшее понятіе, съ котораго принято начинать трансцендентальную философію, обыкновенно есть дѣленіе на возможное и невозможное“ (B. S. 346). Его *собственное* пониманіе выступаетъ только, когда онъ заявляетъ, что слово *трансцендентальный* „у меня никогда не означаетъ отношенія нашего познанія къ вещамъ, а только къ познавательной способности“ (Proleg. § 13, Прим. III). Напротивъ, въ рационализмъ трансцендентальное разсмотрѣніе есть разсмотрѣніе *въ сущности* (im Wesen). Ср. *Meier*, Metaph., §§ 51, 58. Поэтому, и метафизическая истина для рационализма *объективна*. Она такъ же, какъ и у Канта состоитъ въ согласіи нашего знанія съ апіорными основоположеніями, но не въ ихъ субъективномъ, а предметномъ, онтологическомъ значеніи. „Worin besteht also die metaphysische Wahrheit?—спрашиваетъ Мейеръ,—Wir sagen, in der Uebereinstimmung der Sache mit den allgemeinen Grundsätzen der menschlichen Erkenntniss, das ist, mit dem Satze des Widerspruchs und des zureichenden Grundes“ (Metaph., § 89). Впрочемъ, нельзя отрицать, что извѣстный „субъективизмъ“ былъ присущъ и рационалистической философіи съ ея идеей прирожденныхъ функций познанія. Такое соединеніе своеобразно отмѣчается Мейеромъ въ цитированныхъ нами словахъ изъ его Метафизики § 33, см. выше стр. 14 пр. 2.

последней. Выткать *изъ себя* разумное основаніе для дѣйствительности, значить, отказать *себѣ* въ томъ разумномъ основаніи, которое присуще всякой дѣйствительности. Этого достигаетъ кенигсбергскій Коперникъ, но это было чуждо Вольфу. Вольфа можно упрекнуть въ томъ, что онъ бросилъ проблему въ самомъ ея началѣ, ея постановку принялъ уже за рѣшеніе, поэтому онъ не видѣлъ ея трудностей, но зато въ ней не было того внутренняго противорѣчія, съ котораго начинается Кантъ, колеблющійся между полнымъ иллюзіонизмомъ и двойнымъ дуализмомъ (феномена и вещи въ себѣ, формы и матеріи).

Тѣми недоразумѣніями, которыя обычно связываются съ интерпретаціей рационалистической философіи,—и которыя начинаютъ приобрѣтать силу традиціи,—мы обязаны въ значительной степени недостаточному пониманію ученія Вольфа, какъ со стороны его послѣдователей, такъ и со стороны его противниковъ. Наиболее опаснымъ въ этомъ отношеніи является тотъ уклонъ мысли, гдѣ теряется предметное значеніе разумнаго основанія, и гдѣ разумъ, какъ способность, провозглашается подлиннымъ началомъ философіи. Философія Канта, поэтому, есть самый живой источникъ всякаго рода заблужденій, связанныхъ съ такимъ направленіемъ мысли. Но ограничивая свое вниманіе исключительно только принципомъ разумнаго основанія въ рационализмѣ, и суживая соотвѣтственно всю проблему рационализма, мы склонны видѣть источникъ искаженія онтологическаго смысла этого принципа, какъ онъ данъ у Вольфа, съ одной стороны, въ критикѣ Крузіуса, а съ другой, въ интерпретаціи Реймаруса,—въ особенности, конечно, послѣдняго <sup>1)</sup>. Но наибольшее вліяніе имѣло мнѣніе Канта, воспринятое имъ, вѣроятно, отъ Дарьеса и Реймаруса, но развитое имъ еще дальше,—мнѣніе Канта, еще больше затемнившаго вопросъ внесеніемъ въ него сомнѣній Юма и категорическимъ одобреніемъ неудачной идеи Реймаруса, будто принципъ достаточнаго основанія имѣетъ исключительно *логическое* значеніе. Однимъ ударомъ Канту удалось

<sup>1)</sup> Потому что у Крузіуса его сложная классификація разумнаго основанія оставляетъ мѣсто для очень широкой интерпретаціи разныхъ видовъ его, въ особенности по вопросу объ отношеніи того, что онъ называетъ реальнымъ и идеальнымъ разумнымъ основаніемъ. Ср. § 103 его *Ausführliche Abhandlung... vom Zureichenden... Grunde*. 2. Aufl. Lpz. 1766. (Первое изданіе вѣмецкаго перевода, сдѣланное Краузеномъ, вышло въ 1744 г.).

достигнуть двухъ результатовъ: 1) разумное основаніе было изъято изъ *дѣйствительности*, 2) уничтожилось *объясненіе изъ сущности* и оставалось только объясненіе изъ внѣшнихъ причинъ.

Вопросъ объ объясненіи является центральнымъ вопросомъ въ логикѣ эмпирическихъ наукъ, поэтому, мы считаемъ позволительнымъ остановиться подробнѣе на выясненіи того, какъ въ современную исторію философіи проникъ неправильный взглядъ на ученіе Вольфа о разумномъ основаніи.

Въ *Nova dilucidatio* Кантъ, слѣдуя Крузіусу, называетъ принципъ достаточнаго основанія принципомъ опредѣляющаго основанія (*pr. rationis determinantis*) и различаетъ два вида его: *ratio antecedenter determinans* и *ratio consequenter determinans* <sup>1)</sup>. Первый видъ основанія можно также назвать *ratio Cur sive ratio essendi vel fiendi*, второй—*ratio Quod sive cognoscendi*. Если оставить въ сторонѣ неопредѣленное у Канта «*vel*» между основаніемъ бытія и возникновенія, тонко различаемые Вольфомъ, какъ основаніе возможности и актуальности, то кантовское раздѣленіе вполне совмѣщается съ болѣе углубленнымъ раздѣленіемъ видовъ разумнаго основанія у Вольфа, такъ какъ, хотя Вольфъ и не опредѣляетъ прямо,—какъ Крузіусъ,—*ratio cognoscendi* черезъ *ratio quod*, а опредѣляетъ его какъ положеніе, изъ котораго понимается истина другого положенія, <sup>2)</sup> тѣмъ не менѣе очевидно, что и для него дѣйствительнымъ основаніемъ познанія должно служить *quod* положенія. Но дальше, когда Кантъ устанавливаетъ положеніе: *Exsistentiae suae rationem aliquid habere in se ipso, absonum est* (*Prop. VI*), Вольфъ съ нимъ не согласился бы, такъ какъ,—

<sup>1)</sup> *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*. 1755. Цитирую по первому изд. Гартенштейна. В. III.—Кантъ собственно только относительно термина *determinans* говоритъ „*Crusium assentientem*“ (*S. 12*), но чтобы убѣдиться, что его „согласіе“ съ Крузіусомъ простирается дальше, достаточно сравнить различеніе Канта съ различеніемъ Крузіуса, о. с., особ. § XXXIII.—Предѣлы вліянія Крузіуса на Канта пытаются установить Маркардтъ путемъ детальнаго анализа докритическихъ сочиненій Канта. *A. Marquardt, Kant und Crusius*. Kiel. 1885. Соображенія автора объ отклоненіяхъ Канта въ сторону „Лейбнице-вольфовской философіи“ не точны,—скорѣе можно было бы говорить объ отклоненіи Канта въ сторону нѣкоторыхъ эпигоновъ вольфианства.

<sup>2)</sup> *Ont.* § 876, *Principium cognoscendi dicitur propositio, per quam intelligitur veritas propositionis alterius*.

какъ мы указывали,—такого рода возможность Вольфъ допускалъ для Бога <sup>1)</sup>. Но тутъ и обнаруживается, что Кантъ или не понималъ или игнорировалъ Вольфа, такъ какъ въ своемъ доказательствѣ этого положенія онъ обходитъ молчаніемъ тотъ единственный, по Вольфу, случай, когда ratio existentiae можетъ содержаться въ essentia, а безъ всякихъ исключеній отождествляетъ ratio existentiae съ причиной, causa <sup>2)</sup>. Но ratio у него окончательно превращается въ causa, когда онъ даетъ свое новое доказательство принципа достаточнаго основанія, имѣющее въ виду между прочимъ устранить petitio principii Вольфа-Баумгартена <sup>3)</sup>. Въ королларіи къ положенію, что все случайно существующее не можетъ обойтись безъ основанія этого существованія, Кантъ устанавливаетъ, что только случайное существованіе нуждается въ опредѣляющемъ основаніи и, слѣд., принципъ достаточнаго основанія не имѣетъ столь всеобщаго значенія, чтобы могъ простирается на всю совокупность возможныхъ вещей <sup>4)</sup>. И какъ явствуетъ изъ дальѣйшихъ утверженій Канта (Прор. XII) его сфера совершенно совпадаетъ съ сферой измѣненія, движенія и взаимодействія, предполагающихъ реальное отношеніе причинности. Это ограниченіе, такимъ образомъ, устраняетъ ratio, заключающуюся въ сущности вещи и вообще возможность объясненія изъ сущности: ratio относится только къ области существованія, actualitas, *всѣ объясненія становятся по своему логическому характеру однородными, какъ формально однородны всѣ причины и дѣйствія*. По поводу разсматриваемой диссертациі Канта К. Фишеръ <sup>5)</sup> замѣчаетъ, что «Кантъ разли-

<sup>1)</sup> Канту собственно и понадобилось приведенное положеніе для опроверженія картезіанскаго онтологическаго аргумента. Но мы не имѣемъ въ виду рѣшать вопросъ о томъ, кто правъ, насъ интересуетъ доказательство Канта не съ этой стороны, а *только* съ указанной въ текстѣ.

<sup>2)</sup> о. с. S. 13. Quicquid enim rationem existentiae alicujus rei in se continet, hujus causa est.

<sup>3)</sup> Олять-таки собственная мысль Канта направляется другой цѣлью,—poleмикой съ Крузіусомъ по вопросу о моральной причинности,—но намъ важно только прослѣдить какъ подъ руками Канта испаряется вольфовскій смыслъ ratio и водворяется causa.

<sup>4)</sup> Прор. VIII (S. 16), E demonstratis itaque liquet, non nisi contingentium existentiam rationis determinantis firmamento egere, unum absolute necessarium hac lege exemptum esse; hinc non adeo generali sensu principium admittendum esse, ut omnium possibilium universitatem imperio suo complectatur.

<sup>5)</sup> К. Фишеръ, Им. Кантъ. Ч. I. СПб. 1901. Стр. 197.



часть основаніе познанія и основаніе вещи, но въ послѣднемъ онъ еще не различаегь основанія и причины (обоснованія и причиненія), логическаго и реального основанія»,—это, можетъ быть, и такъ, но несомнѣнно, что Кантъ *уже* не различалъ разумнаго основанія и причины. Поэтому, болѣе важнымъ мы считаемъ не то, что,—какъ отмѣчаетъ Фишеръ,—Кантъ приписывалъ реальному основанію логическія свѣства, а то, что онъ,—какъ видно изъ смысла всей его работы,—потому только и отвергаетъ разумное основаніе, что отождествляетъ основаніе съ причиной реальныхъ измѣненій и движеній. Т.-е. это значитъ, что только потому, что *внутреннее* основаніе въ субстанціи не можетъ вызвать въ ней реальныхъ измѣненій, оно вообще вычеркивается Кантомъ изъ опредѣляющаго основанія, которое сводится, такимъ образомъ, всецѣло къ дѣйствию *внѣшнихъ* причинъ <sup>1)</sup>.

9. Слѣдующій шагъ Кантъ дѣлаетъ въ своемъ сочиненіи объ отрицательныхъ величинахъ, <sup>2)</sup> гдѣ онъ проводитъ различіе между *логическимъ* и *реальнымъ* основаніемъ. Идея и смыслъ реального основанія здѣсь очень напоминаютъ сомнѣнія Юма, но въ меньшей степени замѣтно здѣсь и то истолкованіе раціоналистическаго ученія о причинности, которое даетъ Юмъ <sup>3)</sup>.

1) Очень ясно это выражено въ нижеслѣдующихъ словахъ Канта: „Von einem Satze kann ich wohl sagen, er habe den Grund (den logischen) seiner Wahrheit in sich selbst, weil der Begriff des Subjects etwas Anderes, als der des Prädicats ist, und von diesem den Grund enthalten kann; dagegen wenn ich von dem Dasein eines Dinges keinen anderen Grund anzunehmen erlaube, als dieses Ding selber, so will ich damit sagen, es habe weiter keinen realen Grund“ Ueber eine Entdeckung... 1790. Hartenstein, B. III, S. 332.

2) Versuch, den Begriff den negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. 1763. Первое изд. Гарнштейна Т. I.

3) Ср. *Шпетъ*, Проблема причинности у Юма и Канта. Кіевъ. 1907. Стр. 32—41. Вопросъ о времени вліянія Юма на Канта и о степени этого вліянія есть вопросъ, вообще говоря, чрезвычайно второстепенный для философіи, тѣмъ не менѣе о немъ продолжаютъ спорить. Пожалуй, лучшее, что можно было сдѣлать для рѣшенія этого спора,—наглядно сопоставить соответственныя выраженія и мысли Юма и Канта,—сдѣлано *Л. Робинзономъ*, Историко-философскіе этюды. Вып. I. СПб. 1908, стр. 27 сл. И все-таки, на мой взглядъ, чрезвычайная общность сопоставляемыхъ мѣстъ не даетъ еще рѣшительнаго отвѣта на возникающія сомнѣнія, но зато съ совершенной наглядностью видно, что то, что дѣйствительно важно въ этомъ спорѣ, разрѣшается *помимо* его. Именно, я имѣю въ виду вопросъ: какъ сложилось убѣжденіе, что эмпирическая или индуктивная теорія причинности не можетъ быть обоснованіемъ принципа причинности? Юмо и Канта-филологическихкія

Смыслъ же этого истолкованія сводится къ тому, что будто бы по ученію рaціoнализма слѣдствіе выводится изъ своего основанія, какъ признакъ понятія изъ этого послѣдняго. Что такое толкованіе не соотвѣтствуетъ рaціoнализму, какъ онъ былъ заложенъ въ ученіи Вольфа, видно изъ предшествующаго изложенія его ученія. Но для Канта, еще раньше утерявшаго смыслъ вольфовскаго *ratio*, эта интерпретація оказалась очень подходящей и онъ воспроизводитъ ее цѣликомъ. Съ другой стороны, Кантъ воспринялъ также то толкованіе вольфовскаго принципа достаточнаго основанія, которое ему дали Дарьесъ и Реймарусъ, т.-е. истолкованіе его какъ исключительно логическаго принципа <sup>1)</sup>. Въ результатѣ Кантъ приходитъ къ своему новому раздѣленію основанія на основаніе *логическое* и *реальное* <sup>2)</sup>. «Я понимаю очень хорошо,—говоритъ онъ,—какъ слѣд-

изысканія здѣсь ни къ чему по той простой причинѣ, что лейбницевская мысль о недостаточности эмпирической индукціи для указанной цѣли (*par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en Empirique par ce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici*) была прочно усвоена рaціoнализмомъ. Напр. *Meier, Metaph., § 33*, „Es ist wahr, man kann nicht alle mögliche Dinge erfahren, und auch nicht alle Gründe, und also kann man freylich die Allgemeinheit dieser Wahrheit aus der Erfahrung niemals beweisen“.

<sup>1)</sup> Паульсенъ также усматриваетъ вліяніе Реймаруса на Канта въ разсматриваемой статьѣ. *К. Фишеръ* (о. с., стр. 226 прим.) старается устранить это предположеніе, но если даже онъ правъ въ томъ частномъ примѣрѣ, на которомъ останавливаются Паульсенъ и Фишеръ, то это вовсе еще не исключаетъ возможности общаго вліянія Реймаруса. Я настаиваю на вліяніи Реймаруса и въ особенности Дарьеса,—котораго Кантъ цитируетъ дважды въ *Nova dilucidatio*,—потому что они *первыя* сводятъ *онтологическое* значеніе принципъ тожества и достаточнаго основанія, какъ это имѣетъ мѣсто у Вольфа, къ формально-логическому значенію,—что и достигается своего завершенія у Канта. (Даже раздѣленіе противоположенія, какъ „*логическаго* черезъ противорѣчіе“ и „*реальнаго*, т.-е. безъ противорѣчія“, въ статьѣ Канта *Versuch usw.*, S. 25f., совершенно воспроизводитъ мысль Дарьеса. *Darjes, Vernunftkunst, § I*. Ср. *Ueberweg, System der Logik, § 77*). Одинъ изъ весьма немногихъ историковъ философіи, дѣйствительно, изучавшихъ философію XVIII вѣка по первоисточникамъ, Юбервергъ, констатируетъ: „*Der Eklektiker Darjes (Vernunftkunst, 1731, § I) stellte zuerst den Satz den Widerspruchs, und Reimarus (Vernunftlehre, 1756, § 14) die „Regel der Einstimmung (principium identitatis)“... zugleich mit der „Regel des Widerspruchs“ als oberstes Princip an die Spitze der Logik. Noch weiter ging in dieser Richtung die subjectivistisch-formale Logik, wie sie sich in Folge der Kantischen Verzweigung an der Erkenbarkeit des wirklichen Seins gestaltete*“ (*System der Logik, § 76*).

<sup>2)</sup> Versuch usw. Allgem. Anm. S. 59. ff.

ствіе устанавливается черезъ основаніе по правилу тождества, потому что расчленіе понятій находитъ его въ немъ». Такъ необходимость есть основаніе неизмѣняемости и т. п. «Но какъ нѣчто—продолжаетъ онъ,—можетъ вытекать изъ чего-нибудь другого, но не по правилу тождества, это я очень хотѣлъ бы, чтобы мнѣ разъяснили». Такимъ образомъ, вопросъ о реальномъ основаніи формулируется въ слѣдующей «простой формѣ: какъ я долженъ понять, что *потому что ничто есть, есть ничто другое?*». Было ли это дѣйствительно вліяніе Юма или это былъ естественный результатъ превращенія онтологическаго принципа въ формально-логическій подъ вліяніемъ того «чрезмѣрнаго количества такихъ переработокъ», среди которыхъ «очень много легковѣсныхъ и поверхностныхъ»,—какъ ихъ характеризуетъ Эрдманъ <sup>1)</sup>,—это вопросъ для нашихъ цѣлей въ общемъ второстепенный. Для насъ существенно только уловить, что именно у Канта рѣзко запечатлѣлось то неправильное пониманіе вольфовской философіи, которое перешло затѣмъ какъ традиція въ исторію философіи.

Имѣя въ виду прежнее, примыкающее къ Крузіусу, раздѣленіе Кантомъ опредѣляющаго основанія на основаніе бытія и познанія, можно предположить, что и здѣсь рѣчь идетъ о томъ же. Но Кантъ находитъ теперь, что дѣленіе Крузіуса,—основаніе идеальное и реальное,—«совершенно отличается» отъ его дѣленія, такъ какъ идеальное основаніе Крузіуса есть то же, что основаніе познанія; «и тутъ легко усмотрѣть,—говоритъ Кантъ,—что, если я что-нибудь уже вижу, какъ основаніе, то я могу изъ этого вывести слѣдствіе. Поэтому, согласно его положеніямъ, западный вѣтеръ есть реальное основаніе дождевыхъ облаковъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ—идеальное основаніе, такъ что отсюда я могу узнать о нихъ и напередъ ихъ предполагать. Но по нашимъ понятіямъ реальное основаніе никогда не бываетъ логическимъ основаніемъ и по вѣтру дождь устанавливается не вслѣдствіе правила тождества». Послѣднее утвержденіе Канта интересно и важно также въ томъ отношеніи, что оно прямо исключаетъ возможность предположенія, что со «своимъ логическимъ осно-

<sup>1)</sup> I. E. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. Brl. 1878. S. 199.—О возможности сомнѣнія относительно вліянія Юма см. Шпетъ, о. с. §§ 36 и 38.

ваніемъ» онъ возвращается къ вольфовскому *ratio*, такъ какъ, по Вольфу, *ratio* содержалось въ *causa*, Кантъ же ихъ слишкомъ рѣзко раздѣляетъ. Вѣрнѣе, какъ указано, вольфовское *ratio* теперь окончательно утеряно <sup>1)</sup>).

Но что же слѣдуетъ понимать подъ *логическимъ* основаніемъ? Оно, слѣд., не есть реальное основаніе, т.-е. не *causa*, не есть *ratio* и не есть основаніе познанія! При такихъ условіяхъ, на нашъ взглядъ, оно вообще не имѣетъ *никакого смысла*. Приведенныя выше слова Канта даютъ поводъ еще думать, что логическимъ основаніемъ онъ просто обозначаетъ принципъ тождества, но по крайней мѣрѣ, впоследствии,—онъ оба принципа различаетъ. Напр., въ логикѣ <sup>2)</sup> онъ помѣщаетъ «положеніе достаточнаго основанія», какъ самостоятельное положеніе на ряду съ «положеніемъ противорѣчія и тождества» и «положеніемъ исключаяю-

---

<sup>1)</sup> Я склоненъ думать, что именно это уничтоженіе *ratio* и привело Канта въ концѣ концовъ, 1) къ *скептицизму*, поскольку у него идеи разума имѣютъ только регулятивное значеніе, 2) къ *субъективизму*, поскольку принципомъ синтетическихъ сужденій у него стала трансцендентальная апперцепція. Последнее находитъ свое подтвержденіе въ томъ разъясненіи, которое онъ даетъ въ своей недоконченной статьѣ на тему прусской академіи наукъ (1791): *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnitz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (Hrsg. v. Rink 1804). Hartenstein, B. III, S. 435. Въ этой статьѣ, гдѣ Кантъ, безъ излишней скромности, видитъ „дѣйствительный прогрессъ“ метафизики только въ своей собственной философіи,—онъ утверждаетъ, что лейбнице-вольфовская философія „неудомо для себя самой всегда оставалась только на почвѣ логики“; главный недостатокъ ея въ томъ, что она не различала аналитическихъ и синтетическихъ сужденій; положеніе достаточнаго основанія можетъ относиться, по его мнѣнію, только къ логикѣ, гдѣ оно имѣетъ значеніе лишь аналитическаго сужденія, такъ какъ если бы оно имѣло значеніе для вещей, то искомаго основанія нельзя было бы найти, а утверждать, что существованіе вещи есть слѣдствіе ея самой, было бы явной несообразностью, которая можетъ быть, устранена только тѣмъ, что нашъ принципъ имѣетъ значеніе для аналитическихъ сужденій. Сами по себѣ эти соображенія могли бы представлять цѣнность, 1) если бы Кантъ доказалъ то, что не удалось доказать Вольфу, именно, что принципъ достаточнаго основанія вытекаетъ изъ принципа противорѣчія, 2) если бы Кантъ доказалъ, что идеальное усмотрѣніе съ помощью разума разумнаго основанія въ вещахъ есть методъ аналитическихъ сужденій, т.-е. если бы Кантъ обратилъ вниманіе на ту особенность *ratio*, которой онъ въ ученіи Вольфа не замѣтилъ, и если бы онъ не подмѣнилъ у себя этой особенности *разума* аналитической функціей разсудка.

<sup>2)</sup> *Kants Logik* (Zuerst hrsg. v. Jäsche, neu—v. Kinkel. Lpz. 1904. S. 56—58.

шаго (!) третьяго». Здѣсь оно трактуется какъ «общій формальный критерій истины», каковой есть ничто иное, какъ «общій логическій признакъ согласованія познанія съ самимъ собою», т.-е. «при полной абстракціи отъ всѣхъ объектовъ и всѣхъ различій ихъ». Такое понятіе формальной логики, какъ понятіе абсолютно *пустое*, достаточно уже обнаружило свою непродуктивность во всей послѣкантианской исторіи логики, нисколько оно не проясняетъ и поставленнаго нами вопроса: что слѣдуетъ понимать подъ логическимъ основаніемъ? Вѣроятно, и самъ Кантъ не отвѣтилъ бы на этотъ вопросъ, потому что впослѣдствіи онъ просто отождествляетъ положеніе логическаго достаточнаго основанія съ основаніемъ познанія, и притомъ опредѣляетъ его совершенно такъ же, какъ опредѣляетъ свой принципъ познанія Вольфъ.

Въ полемической статьѣ противъ Эбергарда <sup>1)</sup> Кантъ различаетъ «логическій (формальный) и трансцендентальный (матеріальный) принципъ познанія» <sup>2)</sup>, давая имъ слѣд. опредѣленіе: «*Всякое положеніе должно имѣть основаніе*, это—логическій (формальный) принципъ познанія, который не сопутствуетъ положенію противорѣчія, а подчиняется. *Всякая вещь должна имѣть свое основаніе*, это—трансцендентальный (матеріальный) принципъ который никто никогда не доказалъ изъ положенія противорѣчія (и вообще изъ однихъ только понятій, безъ отношенія къ чувственной интуиціи) и не докажетъ».

На этомъ мы заканчиваемъ свой экскурсъ въ кантовскую философію, который имѣлъ въ виду показать, какъ возникло популярное по настоящее время неправильное пониманіе вольфовскаго рационализма. Оно зародилось уже среди учениковъ Вольфа, но главнымъ виновникомъ того, что это неправильное пониманіе переходитъ въ исторію философіи является Кантъ, авторитетъ котораго оказываетъ сильное вліяніе на историковъ XIX вѣка, сплошь и рядомъ рассматривающихъ философію XVIII вѣка въ томъ освѣщеніи, которое ей дано Кантомъ. Существенными

<sup>1)</sup> Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. 1790. Въ изд. Гартенштейна Т. III., S. 319 ff. Огдѣль А. „Beweis der objectiven Realität des Begriffs vom zureichenden Grunde, nach Herrn Eberhard“. S. 327 f.

<sup>2)</sup> Т.-е. Кантъ здѣсь принципъ причинности также называетъ „принципомъ познанія“!

результатами всего этого мы считаемъ прежде всего искаженіе вольфовскаго понятія *ratio*, какъ разумнаго основанія, исчезнушаго изъ философіи XIX вѣка. Вслѣдствіе чего и весь *ratio* нализмъ Вольфа получилъ ложное истолкованіе. Но въ частности подъ непосредственнымъ вліяніемъ идеи математическаго естествознанія воцаряется идея объясненія единственно изъ внѣшнихъ причинъ и условій. Наконецъ, реальное основаніе, какъ причина, *causa*, противопоставляется «логическому» принципу достаточнаго основанія, который или долженъ пониматься, какъ принципъ познанія, *ratio quod*, или вовсе лишень смысла. Но самымъ поразительнымъ фактомъ является то, что вольфовское *ratio* квалифицируется какъ *ratio cognoscendi*! Неудивительно, что послѣ такой передѣлки къ вольфовской философіи устанавливается отношеніе, какъ къ ничтожеству, которому исторія философіи можетъ удѣлить самое большее—нѣсколько строкъ...

10. Я остановлюсь только на двухъ примѣрахъ, гдѣ рѣчь идетъ о *спеціальномъ* интересѣ къ проблемѣ достаточнаго основанія и причинности <sup>1)</sup>).

1) Что касается общихъ „Исторій философіи“, то я убѣдился, что даже К. Фишеръ судить о Вольфѣ и вольфовской философіи либо со вторыхъ рукъ, либо обнаруживаетъ только бѣглое знакомство въ этой области. (Ср. напр., его совершенно превратное сужденіе о вольфовскомъ раздѣленіи рациональной и эмпирической философіи. Кантъ, ч. I, стр. 640.) Нечего и говорить объ историкахъ „второго сорта“, какъ Виндельбандъ, Форлендеръ и т. п., основывающихъ свое изложеніе на двухъ-трехъ популярныхъ цитатахъ изъ Вольфа. (Форлендеръ уже пользуется цитированной выше книгой Пихлера, которая хотя и не совершенна, но основана на *дѣйствительномъ* изученіи философіи Вольфа, тѣмъ не менѣе его разсужденія особенно примитивны, напр., онъ рискуетъ утверждать, что *Введеніе* ко всѣмъ сочиненіямъ Вольфа образуетъ *Логика*, die aus den einen Satz des Widerspruchs in rein begrifflicher Entwicklung alles übrige, selbst das Princip des zureichenden Grundes, abzuleiten sucht! K. Vorländer, Geschichte der Philosophie. 4. Aufl. 1913. Lpz. B. II. S. 160. Это доказываетъ только, что *Форлендеръ никогда и не видѣлъ ни Логики Вольфа, ни его Онтологіи*. Въ общемъ же Форлендеръ излагаетъ Вольфа по Виндельбанду и приведенная ошибка легко объясняется тѣмъ, что въ духѣ усвоенной XIX вѣкомъ интерпретаціи *кажется вполне „естественнымъ“* излагать „законы мышленія“ въ Логикѣ.) Подробнѣе другихъ излагаетъ Вольфа Целлеръ, хотя недостаточно дѣстактно; изложеніе Эрдмана совершенно формалистично; и наиболѣе удовлетворителенъ только Ueberweg въ своемъ *System der Logik*. Кассиреръ, повидимому, преднамѣренно смѣшиваетъ понятія о объективности, дѣйствительности и реальности. (Das Erkenntnisproblem. B. II. 2 Aufl. Brl. 1911. S. 524).

Авторитетъ Канта былъ сильно подкрѣпленъ авторитетомъ Шопенгауэра, — «единственнаго послѣдовательнаго кантіанца». «Вольфъ, такимъ образомъ, — сообщаетъ онъ <sup>1)</sup>, — былъ первымъ, кто ясно отдѣлилъ два главныхъ значенія нашего основоположенія и противопоставилъ различіе ихъ. Тѣмъ не менѣе онъ устанавливаетъ положеніе достаточнаго основанія еще не въ логикѣ, какъ это дѣлается теперь, а въ онтологіи. Хотя тутъ же, въ § 71, онъ уже настаиваетъ на томъ, чтобы не смѣшивали положенія достаточнаго основанія познанія съ положеніемъ причины и дѣйствія, тѣмъ не менѣе онъ еще не опредѣляетъ отчетливо различія и самъ допускаетъ смѣшенія, приводя здѣсь же, въ главѣ de ratione sufficiente, §§ 70, 74, 75, 77, для освѣщенія principium rationis sufficientis примѣры причины и дѣйствія, мотива и поступка, каковыя примѣры, если бы онъ хотѣлъ сдѣлать названное различіе, должны были бы быть приведены въ главѣ de causis того же сочиненія. Въ этой главѣ онъ опять приводитъ сходныя примѣры и здѣсь также опять устанавливаетъ principium cognoscendi (§ 876), которое, хотя и не относится сюда, какъ разсмотрѣнное уже выше, тѣмъ не менѣе служитъ для введенія опредѣленнаго и отчетливаго различенія между нимъ и закономъ причинности, которое слѣдуетъ въ §§ 881—884». Читателю, прослѣдившему предыдущее изложеніе мыслей Вольфа, станетъ сразу ясно, до какой степени превратно истолковалъ Шопенгауэръ идеи Вольфа. Шопенгауэръ совершенно не останавливается на вопросѣ, какія основанія побуждали Вольфа излагать законъ достаточнаго основанія въ Онтологіи, а не въ Логикѣ, «какъ это дѣлается теперь», и *безъ малѣйшаго повода* со стороны Вольфа онъ отождествляетъ законъ достаточнаго основанія съ *pr. cognoscendi*, объясняя тотъ фактъ, что этотъ принципъ выдѣленъ въ *самостоятельное* начало (§ 876) только «смѣшеніями» самого Вольфа. Если бы Шопенгауэръ смотрѣлъ здѣсь не глазами интерпретации, получившей распространеніе со времени Канта, онъ едва ли бы такъ легко могъ расправиться съ понятіемъ *ratio*, какъ разумнаго основанія, и едва ли бы онъ съ такимъ удовлетвореніемъ констатировалъ, что именно со времени

<sup>1)</sup> Schopenhauer's Sämtliche Werke. Hrsg. v. Frauenstädt. 2. Aufl. Lpz. 1891. B. I. S. 18 f. (Ueber d. vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. § 10).

Канта,—какъ у его послѣдователей, такъ и противниковъ,—всѣ тщательно соблюдается кантовское раздѣленіе «логическаго (формальнаго) принципа познанія» и «трансцендентальнаго (матеріальнаго) принципа» причинности<sup>1)</sup>.

Поразительнымъ образомъ ошибку въ пониманіи принципа достаточнаго основанія, въ качествѣ *pr. cognoscendi*, вслѣдъ за Шопенгауэромъ повторяетъ Кёнигъ<sup>2)</sup>, совершенно справедливо отмѣчающій, что пренебреженіе (*Missachtung*) къ нѣмецкимъ философамъ отъ Лейбница до Канта «фактически преувеличено». «Хотя Вольфъ,—говоритъ онъ,—понимаетъ основанія вещей, какъ нѣчто объективное, тѣмъ не менѣе онъ еще ясно различаетъ въ принципѣ основанія также опредѣляющія причины и показываетъ, что то, чѣмъ явленіе опредѣляется реально, не всегда и не необходимо выражаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ основаніе (познанія) его; если, напр., допускаютъ какъ причину магнитнаго притяженія магнитную силу, то этимъ еще не найдено его основаніе (*Ont.* § 71), и можно даже представить себѣ цѣлый міръ, въ которомъ всякая вещь опредѣляется причинами, но въ которомъ ни для чего не существуетъ основанія объясненія». Приведенныя нами выше цитаты изъ Вольфа не оставляютъ сомнѣній, что поставленное Кёнигомъ въ скобкахъ слово «(познанія)» или заимствованная имъ у Шопенгауэра ошибка въ толкованіи Вольфа или выдуманно имъ самимъ. Вслѣдствіе этого и нелѣпость, обнаруживающаяся въ приведенныхъ словахъ Кёнига и состоящая въ томъ, будто «основаніе познанія» и «основаніе объясненія» — одно, не должна быть приписываема Вольфу. Источникъ такихъ недоразумѣній я вижу только въ неудачной мысли Канта ввести его непонятную идею «логическаго основанія»,—это видно изъ дальнѣйшаго хода разсужденій Кёнига. Приписавъ Вольфу небывалое у него дѣленіе основаній, онъ го-

<sup>1)</sup> *Шопенгауэр*, о. с. § 13 (S. 21 f.). Самъ Вольфъ говоритъ о томъ, что *ratio supra causa* (ср. напр., *Ont.* § 321 n), но какъ мы указывали (см. выше стр. 29), между ними нѣтъ отношенія рода и вила, а это имѣетъ только тотъ смыслъ, что *ratio* содержится не только въ *causa*, но и въ *essentialia*. Но несправедливо приписывать Вольфу абсурдную мысль, будто *ratio*, какъ „формально-логическое“ основаніе или какъ основаніе познанія *supra causa*.

<sup>2)</sup> *König*, *Die Entwicklung des Causalproblems von Cartesius bis Kant*. Lpz. 1888. S. 129 ff.—*A History of the Principle of Sufficient Reason* by *W. M. Urban*,—по крайней мѣрѣ, что касается Вольфа, списано у Кёнига.



ворить <sup>1)</sup>: «Строго говоря, по опредѣленію, всякій принципъ есть принципъ познанія; если Вольфъ устанавливаетъ послѣдній самъ по себѣ, то онъ подразумѣваетъ подъ этимъ очевидно (?) случаи *чисто мысленной связи* (въ силлогизмѣ), тогда какъ въ основаніи другихъ принциповъ логической связи лежитъ нѣчто реальное». Что же есть эта «*чисто мысленная связь*» (*rein gedanklicher Zusammenhang*)? Если это связь психологическая, то она *реальна*, формальная же логика знаетъ въ силлогизмѣ только отношеніе рода и вида, вслѣдствіе чего аксіомой силлогизма и служить *dictum de omni et nullo*; попытка выйти за предѣлы узко-объемнаго отношенія понятій всегда ведетъ къ истолкованію «основанія» вывода или какъ *causa* или какъ *ratio* <sup>2)</sup>. Поэтому, всякое основаніе объясненія и есть въ конечномъ счетѣ *ratio sui*, основаніе же познанія, также въ конечномъ счетѣ, есть *ratio quod*. Какимъ же образомъ *ratio quod* можетъ имѣть иное значеніе,— въ томъ числѣ и формально-логическое,—кромѣ *онтологическаго*, осталось тайной Канта.

Въ цѣломъ однако нужно признать, что ходъ мысли самого Канта, что касается вопроса о роли разума, остается законченнымъ въ себѣ и цѣльнымъ. Если бы фактическое развитіе Канта не показывало намъ, именно на примѣрѣ оцѣнки *ratio*, какъ Кантъ съ самаго начала своей литературной дѣятельности оставался «слѣпымъ по отношенію къ идеямъ», со стороны Канта было бы только послѣдовательно послѣ его «коперниканства» занять негативное отношеніе къ разуму. Одно изъ двухъ: или нужно «видѣть» разумомъ или, кто не видитъ, тому остается отрицать его роль, какъ источника предметнаго познанія. Кантъ выбралъ послѣднее и съ точки зрѣнія «слѣпому къ идеямъ» создалъ гениальную систему. Такъ прирожденный слѣпецъ

<sup>1)</sup> О. с. S. 131. „Die Gründe oder Principien sind nun nach Wolff vierfach: pr. cognoscendi, fiendi, agendi und essendi (Ont. § 866)“. 1) Основанія и принципы у Вольфа не одно и то же; 2) приведеннаго „четверякаго“ дѣленія у Вольфа нѣтъ, иначе пришлось бы обвинять Шпеннгауэра въ плагиатъ; 3) § 866, на который ссылается Кенигъ, есть только *опредѣленіе принципа* и ничего больше

<sup>2)</sup> Здравое опредѣленіе роли законовъ тождества, достаточнаго основанія и исключеннаго третьяго, какъ принциповъ силлогистическихъ выводовъ, соотвѣтственно, категорическаго, усл. внаго и раздѣлительнаго, указывается въ Логикѣ Мейера. Vernunftlehre, §§ 400 ff. Но это только доказываетъ, что *логическіе выводы не могутъ обойтись безъ онтологическихъ предпосылокъ*.

можетъ разсказать *свою* картину эмпирическаго міра. Недоразумѣнія начинаются только съ того момента, когда слѣпецъ выдастъ свое «міро-созерцаніе» за дѣйствительное созерцаніе міра. Для Канта есть въ концѣ-концовъ только *одинъ* источникъ—чувственность, для Вольфа—*также* разумъ. Поэтому у Канта разсудокъ, какъ способность правилъ, получаетъ свое основаніе въ трансцендентальной апперцепции и принципъ достаточнаго разумнаго основанія оказывается вообще вещью излишней и нарушающей цѣлостность *субъективнаго трансцендентализма*. Напротивъ, разумъ, по ученію Вольфа, усматриваетъ разумное основаніе въ самихъ вещахъ, *entia*, и принципъ достаточнаго основанія у него является на ряду съ принципомъ противорѣчія началомъ онтологіи, и это послѣдовательно для *объективнаго трансцендентализма* <sup>1)</sup>. Никто иной какъ Вольфъ предложилъ переводить слово *Ontologia* (seu *Philosophia prima*) черезъ *Grundwissenschaft* и было бы полнымъ искаженіемъ его ученія думать, то для него основной наукой является Логика. Какъ отмѣчаетъ онъ самъ <sup>2)</sup>, только *дидактическія* соображенія побуждаютъ его начать изложеніе системы съ логики, напротивъ, *methodus demonstrativa* требовала бы, чтобы логика шла за онтологіей и психологіей. Соотвѣтственно онъ все-таки и въ Логикѣ первыя вступительныя главы посвящаетъ разъясненію основныхъ онтологическихъ и психологическихъ понятій. И именно потому онтологія должна служить началомъ логики, что послѣдняя излагаетъ правила, которыми умъ руководится при познаніи всякой вещи. Нужно изучить, поэтому, каково то, съ чѣмъ мы имѣемъ дѣло при познаніи вещей, а это должно быть получено изъ общаго познанія вещи, которое почерпается изъ онтологіи, Поэтому и оказывается, какъ мы уже видѣли, что у Вольфа «связь истинъ» покоится на «связи вещей» <sup>3)</sup>, а усматриваемое разумомъ и развиваемое въ умозаключеніяхъ разумное основа-

<sup>1)</sup> Невзирая на неправильность въ цѣломъ у Кенига интерпретаціи Вольфа, эту основную мысль у него ухватилъ и Кенигъ, удачно формулировавъ ее въ словахъ: „Er (Wolff) zeigt, dass eine *logische Wahrheit* in unseren Urtheilen nur denkbar ist unter Voraussetzung einer *transcendentalen Wahrheit* in den Objekten des Erkennens“, о. с. S. 131. Ср. *Ont.* § 499,—см. ниже, стр. 45 прим. 3.

<sup>2)</sup> *Log. D. prael.* §§ 89—91. См. выше стр. 7 пр. 8.

<sup>3)</sup> Ср. *Ont.* §§ 494—499; *Ps. emp.* §§ 482—483; *Ps. rat.* §§ 444—452.

ніе, заключенное въ этой связи, есть источникъ *объясненія* самой этой необходимости, какъ проистекающей изъ сущности вещи.

Поэтому, не непослѣдовательно, какъ думаетъ Шопенгауэръ, объясняется, что Вольфъ среди принциповъ помѣщаетъ особое начало познанія, *pr. cognoscendi*, а только сознаниемъ того различенія, которое вслѣдъ за Крузіусомъ замѣтилъ и Кантъ, различенія между *ratio sur* и *ratio quod*. Послѣдняя занимаетъ у Вольфа очень скромное мѣсто, будучи разъяснена только въ одномъ § <sup>1)</sup>, но по всему смыслу онтологіи, она и не нуждается въ особомъ разъясненіи,—для Вольфа достаточно только констатировать, что всякое познаніе съ *чего-нибудь* начинается, т.-е. съ аксіомъ и опредѣленій или съ опыта <sup>2)</sup>. Другими словами, это *начало* или *принципъ* вовсе не есть основаніе, *Grund* или *ratio* или *causa*, а есть *источникъ* познанія. Сообразно этому объ источникѣ познанія и можетъ говорить либо психологія, поскольку рѣчь идетъ объ участіи субъекта въ познаніи, либо онтологія, опредѣляющая *entia* во всѣхъ ихъ видахъ и формахъ. Логика можетъ только констатировать, что прямой объектъ ея изученія, *демонстрація*, всегда есть сведеніе даннаго положенія къ другому, въ результатѣ всего процесса, къ началу. Но существенно, что если бы мы захотѣли въ этомъ послѣднемъ увидѣть и *родъ основанія*, то это всегда было бы простое указаніе *quod*, вещи, истины, какъ говоритъ Вольфъ, это была бы *veritas propositionis alterius*, т.-е. *ordo eorum, quae entia conveniunt* <sup>3)</sup>. Никакого особаго «формально-логическаго» осно-

1) § 876, *Principium cognoscendi dicitur propositio, per quam intelligitur veritas propositionis alterius.—Omnes adeo propositioes, quae ingrediuntur demonstrationem alicujus propositionis, sunt principia cognoscendi. Unde et principia demonstrandi atque communiter principia simpliciter appellantur etc.*

2) Познаніе всегда есть познаніе *чего-нибудь*. Началомъ познанія въ конечномъ счетѣ можетъ быть только указаніе этого „чего-нибудь“. Конечно, и само познаніе можетъ быть этимъ *чѣм-нибудь* и можетъ возникнуть познаніе познаній, которое опять-таки включается какъ познаніе бытія *sui generis* въ изслѣдованіе всѣхъ формъ и видовъ бытія (третья степень невозможна, потому что она уже включена во вторую). Проблема познанія познаній можетъ быть проблемой психологіи, но можетъ быть выдѣлена и въ особую идеальную проблему, такъ наз. *гносеологическую*. Нужна ли для рѣшенія этой проблемы особая „наука“—вопросъ весьма спорный.

3) *Ont. § 495. Cp. § 499, Si nulla datur in rebus veritas transcendentalis, nec datur veritas logica propositionum univrsalium, nec singularium datur nisi in instanti.*

ванія просто-напросто не существуетъ,—*всякое основаніе необходимо есть основаніе предметное*, есть ли это предметъ эмпирической или идеальный,—это уже другой вопросъ <sup>1)</sup>,—не существуетъ, поэтому, и принципа «логическаго» основанія.

Превращеніе ratio въ чисто логическую форму тѣсно связано съ устраненіемъ понятія сущности, какъ трансцендентальной формы, противъ чего, какъ мы указывали, предостерегалъ уже Мейеръ, и говоря, что логическое основаніе не есть основаніе, мы только парафразируемъ вопросъ и отвѣтъ Мейера: «Что было бы приобрѣтено, если бы раздѣлили сущность вещи на логическую сущность и реальную сущность? Первое даже не есть сущность» <sup>2)</sup>.

II. Мы остановимся еще на взглядахъ Мейера, что касается различія причинъ и основаній, чтобы убѣдиться въ принципиальномъ единомысліи вольфовскаго раціонализма въ этомъ вопросѣ. «Должно отличать основаніе отъ причины»,—говоритъ онъ <sup>3)</sup>,—изъ познанія причинъ достигается познаніе дѣйствительности вещей, изъ познанія основаній—возможности. Причина только постольку связана съ основаніемъ, поскольку она можетъ содержать въ себѣ основаніе чего-нибудь другого, другой вещи <sup>4)</sup>. Но вообще подъ основаніемъ слѣдуетъ понимать «все то, почему вещь есть, почему она возможна, почему она дѣйствительна, почему она обладаетъ именно такими, а не иными свойствами, почему она познается, и притомъ почему она познается такъ, а не иначе» <sup>5)</sup>. Нужно проводить ясно сознаваемое раз-

<sup>1)</sup> Но вопросъ очень существенный. Онъ предполагаетъ принципиальное ученіе о предметѣ, которое и должно лечь въ основу ученія о причинности. Только такое общее ученіе о предметахъ, ихъ видахъ, формахъ бытія, классификаціи и пр. можетъ привести къ нормальному рѣшенію вопроса, всю важность котораго видѣлъ уже Шопенгауэръ,—вопроса о «корняхъ принципа достаточнаго основанія».

<sup>2)</sup> Metaph. § 51.—Само выраженіе „логическое основаніе“, на нашъ взглядъ, лишено *точноаго* смысла, оно или образъ или имѣетъ только условный популярный смыслъ, совершенно аналогично выраженію „нравственное право“. Оба выраженія внутренно противорѣчивы и антиномичны.

<sup>3)</sup> ib. § 27.

<sup>4)</sup> ib. § 241.

<sup>5)</sup> ib. § 27, „so verstehen wir, durch den Grund einer Sache, alles dasjenige, warum sie ist, warum sie möglich ist, warum sie wirklich ist, warum sie eben so und nicht anders beschaffen ist, warum sie erkannt wird, und zwar warum sie so und nicht anders erkannt wird. Die Gründe verhalten sich wie Wasserquellen“.

личіе, чтобы можно было высказать положеніе, которое выставляетъ Мейеръ въ другомъ мѣстѣ <sup>1)</sup>. «Мы не говоримъ, что все имѣетъ свою причину, такъ какъ мы различаемъ причины отъ основаній. Мы не говоримъ также, что все имѣетъ основаніе внѣ себя, и мы не утверждаемъ просто, что все имѣетъ основаніе познанія. Но мы говоримъ: все, что возможно, что бы это ни было и какими бы свойствами оно ни обладало, если оно только возможно, оно имѣетъ основаніе, почему оно есть, будетъ ли это основаніе просто возможно или вмѣстѣ съ тѣмъ дѣйствительно, будетъ ли оно внѣ вещи или нѣтъ. Такъ нужно понимать это положеніе, если хотя бы видѣтъ его во всемъ его объемѣ». Наконецъ, подобно Вольфу и Мейеръ выдвигаетъ на первый планъ Лейбница, впервые установившаго подлинный смыслъ «разумнаго основанія» въ отличіе отъ причины. Можетъ быть, наибольшей отчетливости его мысль достигаетъ, когда этотъ «догматикъ», повидимому, безъ особеннаго страха передъ угрозами скептицизма, просто, но совершенно справедливо заявляетъ, что принципъ причинности *ложень!* «Итакъ, мы видимъ, что не всякое основаніе можетъ быть названо причиной, и что это—два совершенно различныхъ положенія, когда говорятъ: все имѣетъ основаніе и все имѣетъ свои причины. Последнее положеніе—ложно, такъ какъ только дѣйствительныя вещи могутъ имѣть причину. Положеніе достаточнаго основанія, такимъ образомъ, было извѣстно древнимъ не такъ, какъ его изложилъ господинъ Лейбницъ, и у него нельзя, слѣдовательно, оспаривать честь открытія этого основнаго положенія человѣческаго познанія» <sup>2)</sup>.

Такимъ образомъ, Мейеръ приходитъ къ тремъ основнымъ понятіямъ основанія: всякій принципъ содержитъ въ себѣ основаніе, но это есть или основаніе возможности, или основаніе дѣйствительности, или основаніе познанія. «Въ первомъ случаѣ онъ есть *источникъ возможности*, во второмъ—причина своихъ слѣдствій, въ третьемъ—*источникъ познанія*» <sup>3)</sup>. Въ особенности интересны тѣ разъясненія, которыя Мейеръ даетъ «основанію познанія»; его разъясненіе совпадаетъ вполнѣ съ сказаннымъ

1) ib. § 32.

2) ib. § 235.

3) ib. § 236.

выше и окончательно уничтожаетъ мнѣ о «логическомъ основаніи». «Источникомъ познанія вещи является то, изъ чего мыслящее существо получаетъ свое познаніе о ней. Источникъ возможности и причина вещи есть во всякомъ случаѣ также источникъ познанія ея. Всякій принципъ вещи содержитъ основаніе ея. Изъ всякаго основанія можно познать слѣдствія. Слѣдовательно, всякій принципъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ источникъ познанія. Богъ есть источникъ возможности міра, а также причина его, но есть вмѣстѣ съ тѣмъ также источникъ познанія міра. Сущность есть источникъ возможности дѣйствій вещи, а ея природа есть причина ихъ. Всякій же знаетъ, что философъ можетъ получить свое познаніе о дѣйствіяхъ вещей изъ сущности и природы ихъ. Однако не всякій источникъ познанія есть вмѣстѣ съ тѣмъ источникъ возможности и причина. Міръ есть источникъ познанія Бога. Но кто скажетъ, что онъ есть также источникъ возможности Бога и причина его? Общія основныя истины въ метафизикѣ суть источники познанія, изъ коихъ мы, люди, получаемъ наше познаніе вещей. Но было бы совершенно нелѣпо сказать, что они также источники возможности и причины самихъ вещей <sup>1)</sup>. Источники возможности и причины вещей суть основанія самихъ вещей внѣ нашего разсудка, изъ котораго они слѣдуютъ, даже и тогда, когда они не представляются. Источники же познанія, какъ такіе, суть только основанія вещей въ нашемъ познаніи».

Изъ этого становится понятнымъ, почему «догматическая», но *положительная* философія считала именно онтологию *основной наукой* и какою здравый смыслъ вкладывался ею въ само опредѣленіе метафизики даже тогда, когда она опредѣлялась какъ «наука, которая содержитъ первыя основанія или первыя основныя истины всего человѣческаго познанія» <sup>2)</sup>. Стоитъ подумать надъ приведенными различеніями, чтобы понять, что «догматизмъ» имѣетъ *разумныя основанія*, а «критицизмъ» началъ именно съ *софистической* уловки. «Въ чемъ,—спрашиваетъ Мейеръ,—состоитъ *метафизическая истина вещи*? Мы говоримъ,—отвѣчаетъ онъ,—въ согласованіи вещи съ общими основоположеніями человѣческаго познанія, т.-е. съ положеніемъ противо-

<sup>1)</sup> Сознаніе этой нелѣпости утеряно въ кантовской философіи.

<sup>2)</sup> ib. § 3.

рѣчія и достаточнаго основанія» 1). Какой смысл имѣеть эта формула у кенигсбергскаго Протагора,—всѣмъ извѣстно.

12. Итакъ, посколькy для Вольфа *pr. cognoscendi* есть то, *unde intelligitur quod*, постолькy онъ можетъ быть также началомъ демонстраціи. Но согласно его ученію объ *ens*, это *quod* есть или *ens* въ своей эмпирической модальности, или *ens* въ своихъ *essentialia*. И то и другое требуетъ своего объясненія, т.-е. и въ томъ и въ другомъ нужно искать свое разумное основаніе. Отсюда легко понять, какъ всякое познаніе становится познаніемъ эмпирическимъ или философскимъ, есть *cognitio empirica* и *cognitio philosophica* или ихъ *connubium* 2). Крузіусъ придавалъ значеніе тому, что основаніе познанія можетъ быть также и реальнымъ основаніемъ 3),—съ этимъ не трудно согласиться, если подъ основаніемъ познанія понимать вещь, на которую указываютъ, какъ на источникъ высказываемаго положенія, и которая можетъ, конечно, заключать въ себѣ и основаніе высказываемаго о ней. И вообще можно утверждать, что всякое разумное основаніе *можетъ* быть началомъ познанія, нельзя только упускать изъ виду, что это положеніе *необратимо*. Въ такомъ смыслѣ нужно, очевидно, понимать и замѣчаніе Вольфа: всѣ положенія, входящія въ доказательство какого-нибудь положенія, суть принципы познанія, поэтому, и принципы демонстраціи обыкновенно называются просто принципами 4). Такъ выясняется теперь взаимное отношеніе *ratio*, какъ принципа объясненія,—все равно, лежитъ ли оно въ *essentialia* или въ *causa*,—съ одной стороны, и принципа познанія, съ другой стороны.

Вмѣстѣ съ тѣмъ мы вернулись къ поставленному нами вопросу объ отношеніи эмпирическаго и философскаго познанія и можемъ теперь перейти ко второму понятію, существенному для рѣшенія нашего вопроса, понятію объ опытѣ, *experientia*, ученіе о которомъ въ значительной степени предопредѣляется всѣмъ вы-

1) *ib.* § 89.

2) *Ps. emp.* § 497, *Concursus rationis et experientiae in cognoscendi Connubium rationis et experientiae dici solet.*

3) *o. c.* § XXXVII.

4) *Ont.* § 876, *Omnes adeo propositiones, quae ingrediuntur demonstrationem alicujus propositionis, sunt principia cognoscendi. Unde et principia demonstrandi atque communiter principia simpliciter appellantur.*

шеизложеннымъ и можетъ быть выражено теперь самымъ краткимъ образомъ.

Мы видѣли, что начало познанія *можетъ быть* разумнымъ основаніемъ, но не какъ такое и не какъ особаго рода «формально-логическое» основаніе, а только постольку, поскольку, будучи *вещью*, ens (какъ unde intelligitur quod), оно можетъ быть *также* онтологическимъ разумнымъ основаніемъ и можетъ играть роль послѣдняго въ объясненіи. Въ такомъ видѣ оно можетъ служить началомъ всякой научной *демонстраціи*, т.-е. то положеніе (propositio), къ которому мы въ такомъ случаѣ обратимся, какъ къ началу познанія, можетъ быть посылкой соотвѣтствующаго силлогизма <sup>1)</sup>. Вольфомъ совершенно точно устанавливаются тѣ виды положеній, которые могутъ служить посылками силлогизмовъ при демонстраціи, и тѣмъ самымъ, слѣд., указываются положенія, которыя могутъ служить началами объясненія изъ разумныхъ основаній и которыя эвентуально могутъ быть и началами познанія. Это именно — опредѣленіе, несомнѣнные опыты (experientiae indubitatae) и аксіомы <sup>2)</sup>.

Ближайшее опредѣленіе того, что такое опытъ, съ точки зрѣнія психологической и гносеологической, и какое мѣсто онъ занимаетъ въ ученіи Вольфа, не представляетъ особыхъ затрудненій именно со стороны его отношенія къ ratio. *Опытъ* представляется Вольфу какъ непосредственное чувственное переживаніе, не составляющее для его философіи особенной проблемы. Но, какъ мы увидимъ, изъ слишкомъ легкаго отношенія Вольфа къ опыту возникаютъ серьезныя затрудненія въ частности и для уясненія понятія историческаго познанія. Гносеологическое опредѣленіе достигается у Вольфа такъ сказать отрицательнымъ путемъ при опредѣленіи апріорнаго и апостеріорнаго познанія: *чистый разумъ*, какъ онъ проявляется, напр., въ ариметикѣ, геометріи и алгебрѣ, пользуется въ своихъ выводахъ только апріорными положеніями и опредѣленіями, *не чистый разумъ* допускаетъ сверхъ того еще познаніе апостеріорное, какъ, напр., въ физикѣ или астрономіи, получаемое изъ опыта <sup>3)</sup>. Апріорное

<sup>1)</sup> Log. § 561, *Principia demonstrandi* appellantur praemissae syllogismorum, qui in demonstratione concatenantur, vel ex notione subjecti derivatae, vel aliunde adscitae.

<sup>2)</sup> Log. § 498.

<sup>3)</sup> Ps. emp. §§ 495—496.



познаніе есть, слѣд., познаніе ихъ чистаго разума, апостеріорное — изъ опыта, — ничего больше это не даетъ кромѣ формальнаго противоположенія: *Experientia non est ratio* <sup>1)</sup>. Противоположеніе — опасное, если его перенести изъ сферы психологической и гносеологической въ сферу предметную, такъ какъ тамъ такое противопоставленіе не можетъ имѣть мѣста, разъ мы допустили, что и апостеріорно устанавливаемая причина (causa) можетъ заключать въ себѣ разумное основаніе (ratio). Кантъ гораздо осторожнѣе, когда онъ утверждаетъ, что «всякое наше познаніе начинается вмѣстѣ съ опытомъ». Удачнѣе и точнѣе выражаетъ ту же мысль Мейеръ: «Иное познаніе мы можемъ доказать безъ опыта, но мы не можемъ достигнуть никакого познанія безъ опыта» <sup>2)</sup>.

Въ дѣйствительности дѣло осложняется еще больше, если мы захотимъ отдать себѣ отчетъ въ положительномъ содержаніи опыта, какъ чувственнаго переживанія, обращаясь въ то же время къ предметному значенію опыта. Осложненіе здѣсь вызывается тѣмъ, что мы такимъ образомъ наталкиваемся въ самомъ опытѣ на противоположность «единичнаго—общаго», и, — игнорируя даже всю недостаточность психологическаго ученія Вольфа объ общемъ, — мы должны будемъ признать, что его нерасчлененное понятіе опыта не справилось съ этимъ противоположеніемъ. Съ одной стороны, мы видѣли, опытъ есть просто апостеріорное познаніе, т.-е. познаніе и общее и допускающее установленіе причинной связи, а, слѣд., и ratio, а съ другой стороны, опытъ оказывается результатомъ воспріятія, а такъ какъ мы воспринимаемъ только единичное, то опытъ есть опытъ *единичнаго*; общее мы не воспринимаемъ, а выводимъ его изъ воспріятія единичнаго <sup>3)</sup>.

Предметное разъясненіе вопроса не устраняетъ возникающаго такимъ образомъ недоумѣнія, а только усиливаетъ его, потому

<sup>1)</sup> Ib. § 490. Cp. Log. § <sup>1104</sup>. Также Ps. emp. §§ 434, 435.

<sup>2)</sup> Vernunftlehre, § 234. <sup>ontin.</sup> Anche Erkenntniss können wir ohne Erfahrung beweisen, allein wir könne <sup>tor</sup> ohne Erfahrung keine Erkenntniss erlangen».

<sup>3)</sup> Log. § 664, *Experiri dicimur, quicquid ad perceptiones nostras attenti cognoscimus. Ipsa vero horum cognitio, quae sola attentione, ad perceptiones nostras patet, experientia vocatur.* § 665, Quoniam nonnisi singularia percipimus, *experientia singularium* est.—Universalialia nimirum non experimur, etsi eorum cognitionem ab iis, quae experimur, derivemus....

что съ новой стороны открываетъ несоотвѣтствіе между психологическимъ опредѣленіемъ воспріятія и предметнымъ содержаніемъ единичнаго. Воспріятіе, какъ воспроизведеніе предмета <sup>1)</sup>, оказывается также чувственнымъ образомъ единичнаго, какъ *индивида* <sup>2)</sup>, что само по себѣ не заключаетъ противорѣчія, пока мы остаемся на почвѣ отвлеченныхъ опредѣленій, но уже примѣры Вольфа, — въ первомъ случаѣ, «цвѣта, запахи, вкусы», во второмъ, «лошадь, левъ», — показываютъ, что вопросъ для него неясенъ. Открытое противорѣчіе начинается, когда мы узнаемъ онтологическое опредѣленіе единичной вещи или индивида, какъ такой вещи, которая всецѣло *опредѣлена* <sup>3)</sup>. И этотъ признакъ опредѣленности (онтологической, а не формально-логической) до такой степени существенъ для единичнаго, что къ самому принципу достаточнаго основанія съ его стороны предъявляется особое требованіе: всесторонняя опредѣляемость по *принципу индивидуаціи* <sup>4)</sup>.

Обращаясь, наконецъ, къ выраженію нашего знанія объ единичномъ, т.-е. къ логикѣ въ собственномъ смыслѣ, мы встрѣчаемъ новыя обремененія проблемы безъ попытки ихъ снять или облегчить. Кажалось бы собственныхъ примѣровъ Вольфа («лошадь, левъ») достаточно, чтобы видѣть, что единичное можетъ выражаться общимъ понятіемъ, но Вольфъ, — впрочемъ, подобно подавляющему большинству и современныхъ логиковъ, — опредѣляетъ понятіе единичнаго, какъ понятіе объ единичномъ, о *индивидѣ* <sup>5)</sup>, приводя къ тому же примѣры именъ *собственныхъ*

<sup>1)</sup> Ps. emp. § 24.

<sup>2)</sup> Log. § 43.

<sup>3)</sup> Ont. § 227, *Ens singulare, sive Individuum esse illud, quod omnimode determinatum est. Idem Log. § 74.* Новые примѣры здѣсь еще больше запутываютъ вопросъ, это — примѣры числового выраженія алгебраической формулы. Ср. *Meier*, *Metaph.* § 140. — Примѣръ такой же запутанности въ опредѣленіи индивидуальнаго представляетъ въ современной философіи теорія Риккерта, для котораго индивидуальное также является то многообразіемъ интуиціи, то опредѣленнымъ предметомъ.

<sup>4)</sup> Ont. § 229, *Principium individuationis est eademmoda determinatio eorum, quae enti actu insunt.* § 228, *Per principium individuationis intelligitur ratio sufficiens intrinseca individui. Scholasticis idem venit nomine Haecceitatis. Quamobrem per principium individuationis intelligitur, quod ens aliquot sit singulare.* Ср. Log. § 75.

<sup>5)</sup> Log. 113, *notio singularis, quae rem singularem seu individuum repraesentat.* § 114, *terminus singularis, qui individuum significat.*

(«Петръ, Павелъ, Буцефаль, Солнце, Луна, Венера»), и такимъ образомъ, 1, даетъ неправильное опредѣленіе, а 2, бесплодное,— онъ и самъ никакого примѣненія ему въ логикѣ дальше не указываетъ. Точно также бесплодно,— безъ всякой внутренней необходимости, а исключительно для полноты раздѣленій,— вводятся Вольфомъ опредѣленія единичнаго сужденія, *gesp.* положенія, съ индивидомъ въ качествѣ подлежащаго, и собственные силлогизмы, съ единичнымъ сужденіемъ въ качествѣ посылокъ <sup>1)</sup>).

Очевидная бесплодность этихъ опредѣленій, повидимому, опровергается, когда мы узнаемъ, что Вольфъ различаетъ особый видъ *единичнаго* познанія, которое и оказывается, въ концѣ концовъ, источникомъ исторіи, такъ какъ оно сообщаетъ намъ знаніе *фактовъ*, относящихся къ природѣ или человѣку <sup>2)</sup>). Но это только «повидимому», такъ какъ изъ основного противоположенія *ratio* и *experientia* слѣдуетъ уже, что это единичное, историческое познаніе и есть не что иное, какъ познаніе изъ *experientia* или познаніе *эмпирическое*. *Scientia ex ratione; historia ab experientia ortum trahit* <sup>3)</sup>). Это положеніе «демонстрируется» Вольфомъ слѣд. образомъ: Все, что мы знаемъ, мы должны доказать путемъ выводовъ изъ опредѣленій и раньше приобретенныхъ положеній, раскрывающихъ намъ истину нашихъ положеній, а слѣдовательно, и ихъ разумное основаніе; но знаніе, обнаруживающее связь общихъ истинъ въ доказываемомъ, и есть знаніе *ex ratione*. Съ другой стороны, исторія повѣствуетъ о томъ, что есть или возникаетъ въ мірѣ материальномъ или въ имматериальныхъ субстанціяхъ; а такъ какъ все, что есть или

<sup>1)</sup> Log. § 241, *Judicium singulare est, cujus subjectum est individuum. Hinc propositio singularis est, cujus subjectum est terminus singularis, seu individuum determinatum.* § 351, *Syllogismus proprius appellatur, qui constat ex propositionibus propriis.* (§ 350, *Propositiones singulares, in quibus praedicatum est subjecto singulari proprium, dicuntur propositiones propriae.*)

<sup>2)</sup> Ps. emp. § 319, *Cognitio singularis dicitur, quae universalis non est, aut, si mavis, quae constat notionibus individuorum.* § 320, *Quoniam facta hominum atque naturae, quae actu contingunt vel olim contingere, omnimode determinata, adeoque individua sunt; factorum tam hominum quam naturae actu contingentium cognitio singularis est.— Facta hominum et naturae recensentur in historia; illa quidem in historia simpliciter sic dicta, haec vero in historia naturali. Cognitionem adeo singularem historia nobis offert.*

<sup>3)</sup> Ps. emp. § 498.

возникаетъ, поскольку оно единично, нуждается въ опытѣ, то исторія получаетъ свое происхожденіе ab experientia.

Изъ этого совершенно ясно, что все ученіе объ единичномъ здѣсь Вольфу вовсе не понадобилось или, вѣрнѣе, онъ не сумѣлъ имъ воспользоваться для цѣлей опредѣленія исторіи какъ науки. Прежде всего не сумѣлъ, потому что все его ученіе до послѣдней степени наивно и неразвито, а затѣмъ и потому, что онъ стоялъ подъ традиціей аристотелевской формулы, что нѣтъ научнаго знанія объ единичномъ. Въ результатѣ—эта примитивность въ опредѣленіи единичнаго и колебаніе въ опредѣленіи опыта, то какъ знанія объ единичномъ, то какъ апостериорнаго знанія вообще. И дѣйствительно, если бы историческое знаніе было познаніемъ единичнаго *въ смыслъ чувственнаго переживанія* или воспріятія, то оно не было бы знаніемъ, не только наукой. Выйти изъ этого можно было или путемъ отрицанія исторіи,—какъ у Шопенгауэра,—или путемъ скептицизма по отношенію къ исторіи, недостатка въ которомъ вѣкъ Вольфа не испытывалъ. Вольфъ пренебрегъ возникшими затрудненіями или не замѣтилъ ихъ и отождествилъ историческое, несмотря на то, что это есть познаніе единичнаго, съ эмпирическимъ, которое оказалось заразъ и познаніемъ единичнаго и познаніемъ общаго. Отсюда и возникло, что «опытъ» сталъ началомъ демонстраціи наряду съ аксіомами и опредѣленіями, и отсюда становится понятнымъ смыслъ того положенія Вольфа, которое должно казаться столь противорѣчивымъ, если противопоставить понятія Ratio и experientia другъ другу, какъ понятія исключающія,—именно положенія, что и *факты должны обладать разумнымъ основаніемъ* <sup>1)</sup>, равно какъ и того утвержденія, которое можетъ показаться страннымъ при слишкомъ прямолинейномъ пониманіи рационализма, и по которому историческое познаніе можетъ быть основой (fundamentum) знанія философскаго <sup>2)</sup>. Для правильнаго пониманія этого необходимо только

<sup>1)</sup> D. prael. § 4, Ea, quae sunt, vel fiunt, sua non destituuntur ratione, unde intelligitur, cur sint, vel fiunt. Ср. Meier, Metaph. § 33, „Allein bey allen Dingen, die wir erfahren, zeigt uns auch die Erfahrung, dass ein Grund da sey, ob wir gleich denselben nicht allemal durch die Erfahrung entdecken“.

<sup>2)</sup> Ib. § 10, Si per experientiam stabiliuntur ea, ex quibus aliorum, quae sunt atque fiunt, vel fieri possunt, ratio reddi potest; cognitio historica philosophicae fundamentum praebet.

имѣть въ виду сказанное нами выше о томъ, что, невзирая на коррелятивность разума и разумнаго, опыта и испытываемаго, вполне допустимы также перекрещивающіяся отношенія въ предметахъ направленности и самой направленности <sup>1)</sup>.

Итакъ, experientia, какъ содержаніе, можетъ заключать въ себѣ ratio также какъ содержаніе. Познаніе такого рода есть также познаніе, направленное на ratio, но только это есть познаніе апостериорное, т.-е. поскольку въ опытѣ или на опытѣ ratio какъ способность, обнаруживаетъ свои функціи, постольку она есть ratio *post prae*. Припоминая вольфовскую теорію causa, намъ не трудно теперь угадать, что именно та ratio, какъ содержаніе, можетъ быть установлена апостериорно, которая содержится въ causa <sup>2)</sup>, такъ какъ совершенно очевидно, что facta требуютъ разумнаго основанія актуальности или существованія. Такимъ образомъ, получается все, что нужно для конституированія науки,—признается положеніе, что *опытъ подлежитъ разумному объясненію*. У Вольфа были всѣ данныя, вводя принципъ индивидуации, итти еще дальше и сказать, что и единичные факты (не повторяющіеся, не множественные) исторіи подлежатъ разумному объясненію,—и при томъ не только изъ причинъ, но и изъ essentialia. Но онъ этого не дѣлаетъ и его «исторія» отождествляется съ «опытомъ» и *cognitio historica* съ *cognitio empirica*. Онъ этого вывода не дѣлаетъ, можетъ быть, потому, что новое опредѣленіе, которое вытекаетъ отсюда о возможности общаго познанія единичнаго предмета, *какъ единичнаго*, находилось бы въ противорѣчій съ его опредѣленіемъ общаго познанія какъ познанія общаго, а единичнаго познанія какъ познанія единичнаго, но *существенно*, что его *раціонализмъ* не исключаетъ и такого истолкованія историческаго познанія. Во всякомъ случаѣ, онъ не исключаетъ,—что еще существенно,—раціональнаго объясненія единичнаго какъ единичнаго, какъ индивида. И еще дальше: разъ раздѣленіе эмпирическаго и раціональнаго не опредѣляетъ специфически предмета науки, а только указываетъ на ея характеръ, то ничто въ вольфовскомъ раціонализмѣ

<sup>1)</sup> См. выше стр. 6. Какъ въ эмпирическомъ познаніи можно прійти къ ratio, такъ точно познаніе раціональнаго возможно эмпирически. Напр., Вольфъ говоритъ объ историческомъ познаніи философскаго познанія и математическаго. Ср. D. prae. §§ 8, 15, 50.

<sup>2)</sup> Ср. Log. § 697.

не мѣшаетъ установить и по отношенію къ исторіи ту корреляцію которая устанавливается имъ для физики, напр., или психологіи, ничто не мѣшаетъ развитію идеи не только эмпирической исторіи, но и рациональной исторіи или *философіи исторіи*,—и въ цѣломъ ничто не мѣшаетъ созданію особой *логики* и методологіи исторіи. Передъ всѣмъ этимъ однако остановился Вольфъ, и исторія у него растворилась въ эмпирической наукѣ,—лучшій примѣръ его *Psychologia empirica*, которую онъ самъ называетъ *historia animae* <sup>1)</sup>. Рядомъ съ нею стоитъ *historia per eminentiam* или *historia absolute, qui recenset facta hominum*, но въ силу этого «рядомъ» она уже теряетъ свой *специфическій* интересъ для логики.

13. Итоги всего изложеннаго мнѣ представляются въ слѣдующемъ видѣ. Вольфъ не безъ основанія былъ недоволенъ характеристикой, данной его философіи Бильфингеромъ, какъ философіи лейбнице-вольфианской <sup>2)</sup>. Въ философіи Вольфа исчезаетъ присущій Лейбницу ароматъ платонизма, но зато она вмѣщаетъ въ себѣ элементы самыхъ разнообразныхъ вліяній философской традиціи. Хотя и черезъ Лейбница, но въ значительной степени мимо него, Вольфъ завершаетъ философію рационализма, включая въ нее преданія аристотелизма такъ же, какъ и новыя вѣянія беконизма. Аристотелевская идея науки, какъ знанія объ общемъ, была близка и Бекону и Лейбницу, «практической эмпирикѣ»—неудовлетворялъ Аристотеля, но точно также и Бекона («эмпирики—муравьи», *empirici, formicae more, congerunt tantum, et utuntur*) и Лейбница (*les hommes agissent comme*

<sup>1)</sup> Log. § 746. Такъ какъ все же Вольфъ не провелъ различія между историческимъ и эмпирическимъ, а оно есть, то въ другомъ мѣстѣ /D. praef. § III n./ онъ такъ разъясняетъ понятіе эмпирической психологіи, что она должна пониматься шире „исторіи“, она „не есть часть исторіи“, говоритъ онъ. Эмпирическая психологія для Вольфа — объяснительная наука, только ея объясненіе, какъ явствуетъ изъ мыслей, развитыхъ въ текстѣ, есть объясненіе апостериорное. Само опредѣленіе ея указываетъ на это: *Psychologia empirica est scientia stabiliendi principia per experientiam, unde ratio redditur eorum, quae in anima humana sunt. Ps. emp. § I.* Поэтому, встрѣчающуюся иногда интерпретацію отношенія психологіи эмпирической и рациональной у Вольфа, какъ „психологія описательной“ и „объяснительной“ приходится признать поверхностной.

<sup>2)</sup> См. автобіографію Вольфа: *Chr. Wolffs eigene Lebensbeschreibung hrsgg. v. Wulke. Lpz. 1841. S. 141.*

les bêtes..... ressembloit aux Médecins empiriques). Точно также общей идеей для нихъ всѣхъ являлась идея причины или основанія, какъ существеннаго признака науки. Такимъ образомъ два общихъ положенія Аристотеля въ неприкосновенности докатываются до Вольфа и принимаются имъ: 1) ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἑκάστου ἐστὶ γῶσις, ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου, 2) οἱ μὲν γὰρ ἐμπειροὶ τὸ ὅτι μὲν ἴσασιν, διότι δ' οὐκ ἴσασιν. Но существенное разногласіе начинается съ того момента, когда въ эти общія формулы начинается вкладываться конкретное содержаніе. Попытка Вольфа найти примиреніе этого разногласія есть самое слабое мѣсто его философіи, и онъ оказывается въ положеніи полной безпомощности, лишь только въ этихъ попыткахъ его перестаетъ осѣнять геній Лейбница.

Тенденція оцѣнивать научное значеніе опыта только постольку, поскольку и опытъ находитъ себѣ выраженіе въ *общей* формѣ, дѣлаетъ безспорнымъ для Вольфа наличие гатіо въ опытѣ, но позиція Вольфа остается до крайности неясной, лишь только то же требованіе предъявляется къ единичному или индивидуальному въ собственномъ смыслѣ. Вотъ почему въ этомъ пунктѣ заслуга Вольфа опредѣляется только отрицательно: онъ не создавалъ принципиальныхъ препятствій для объясненія единичнаго, какъ такого. Здѣсь и не можетъ быть положительной характеристики, потому что положительное углубленіе и расширеніе проблемы опыта у Вольфа отсутствовало.

Подлинное философское чутье Вольфа сохранило и углубило зарожденную Лейбницемъ идею разумнаго основанія и его отношенія къ внѣшней причинности. Но Вольфъ оказался безъ своего надежнаго руководителя, когда передъ нимъ встала проблема опыта, и его чисто механическое сцѣпленіе аристотелизма и беконизма кажется жалкимъ и блѣднымъ. Самъ Беконъ не понималъ, какой чреватый послѣдствіями вопросъ поднималъ онъ провозглашеніемъ опыта основой знанія, и только феноменализмъ Беркли и Юма раскрылъ во всей полнотѣ его сложность. Все, что успѣлъ сдѣлать Лейбницъ, — подмѣтить гатіо въ самомъ эмпирическомъ, — прекрасно досказано Вольфомъ, но онъ запутался, когда увидѣлъ себя въ *началѣ* пресловутыхъ аксіомата *media*, лицомъ къ лицу съ единичнымъ-историческимъ. Такимъ образомъ, въ то время какъ феноменализмъ опорочивалъ опытъ со стороны его конца и результатовъ, вольфовскій рационализмъ

разорялъ его со стороны его началъ. Какъ увидимъ, и у Вольфа нашлись продолжатели въ этомъ пунктѣ, и это очень важный моментъ не только для самаго единично-историческаго, но для цѣлаго философіи, хотя и мало освѣщенный исторіей философіи.

14. Незавершенность Вольфа въ этомъ пунктѣ однако не затемняетъ той несомнѣнной мысли, что ученіе о *ens, essentia* и *ratio*, какъ оно имъ развито, вполне оставляетъ мѣсто для философскаго и логическаго ученія объ исторіи. Простое зачисленіе ея въ ряды эмпирическихъ наукъ дѣлаетъ и ее строй въ сумеркахъ вольфовскаго ученія объ опытѣ, но достаточно самаго небольшого свѣта, чтобы замѣтить своеобразіе исторіи среди остального эмпирическаго знанія и задаться специальнымъ вопросомъ о ней. Поэтому, можно сказать еще больше, рационализмъ Вольфа не исключаетъ принципиально исторіи изъ ряда наукъ, а напротивъ, оставляетъ ей опредѣленное мѣсто въ этомъ ряду. Преимущества его передъ эмпиризмомъ очевидны: 1) беконовскій индуктивный эмпиризмъ либо долженъ былъ относить исторію къ тому опыту одной памяти, къ которому были способны эмпирики *comme les bêtes* и который являлся источникомъ всевозможныхъ *idola*, либо онъ побуждалъ къ той *прагматической* исторіи, которая во что бы то ни стало искала «повтореній»,—хотя бы съ цѣлью поучительности,—потому что только такимъ образомъ могло быть удовлетворено требованіе индукціи, ищущей повторяющейся множественности «инстанцій» <sup>1)</sup>. Признаніе *ratio* въ «случайныхъ рядахъ фактовъ», въ опытѣ, подсказанное Лейбницомъ, и развитое вольфовскою онтологіей, обнаруживаетъ рѣшительное преимущество рационалистическихъ основаній для исторической методологіи и прежде всего утверждаетъ *научность* исторіи. 2) Беконовскій эмпиризмъ въ борьбѣ противъ *idola* телеологіи обнаружилъ рѣшительную тенденцію деградировать самую идею сущности (коррелятивной цѣли) и беконовская *forma sive lex sive natura* носитъ въ себѣ всѣ задатки единственно «внѣшняго», механическаго сцепленія причинъ и условій, обязывающаго всякое научное объясненіе походить по сво-

<sup>1)</sup> Любопытно напомнить, что Милль,—съ точки зрѣнія *индуктивной* логики, послѣдовательно,—находилъ аналогію между методомъ историческимъ и *дедуктивнымъ*. Объ этомъ ниже.



ему чистому механизму на другое, и ведущаго такимъ образомъ къ идеалу всеобщей механики міра. Сохраненное и подкрѣпленное Вольфомъ усмотрѣніе зависимости модусовъ явленія отъ сущности давало возможность искать объясненіе на ряду съ механистическимъ объясненіемъ изъ причинъ въ ихъ внутренней сущности и, такимъ образомъ, открывало перспективу *специфичности* также въ научномъ историческомъ объясненіи <sup>1)</sup>.

Самымъ цѣннымъ во всемъ этомъ является то, что исторія не только получаетъ право быть включенной въ рядъ другихъ эмпирическихъ наукъ, но и въ рядъ наукъ, выходящихъ за предѣлы одного только «описанія», и принципиально требующихъ также теоретическаго (раціональнаго) *объясненія*. Это—моментъ, столь же важный для науки и логики, сколько и для философіи въ цѣломъ. Какъ показываетъ примѣръ Вольфа, въ другихъ случаяхъ эмпирическая или раціонально-эмпирическая (*ratio non rursus*) объяснительная наука допускаетъ параллельную раціональную или философскую науку. Имѣя въ виду только тенденцію, можно сказать, что на ряду съ объясненіемъ изъ причинъ отводится мѣсто объясненію изъ сущностей. Это значитъ, что раціонализмъ не только не исключаетъ исторіи, какъ науки, но не исключаетъ также *философіи исторіи*. Для обѣихъ онъ является, напротивъ, почвой благопріятной. Только идеаль математическаго естествознанія, выдвинутый научными увлеченіями XVII вѣка <sup>2)</sup> и подхваченный критикой Канта, является по существу враждебнымъ научной исторіи съ специфическими задачами объясненія, равно какъ и философіи исторіи, принципиально не допускающей истолкованія міра, какъ проезжей дороги и перекрестка причинъ и условій. Абсолютное недовѣріе Канта къ *разуму*, потеря имъ вольфовскаго *ratio*, было главной причиной полярности кантовскихъ теорій по отношенію къ идеѣ историзма; и только

<sup>1)</sup> Вольфъ удѣляетъ въ своей *Логикѣ* специальное мѣсто исторической эвристикѣ или такъ наз. *историкѣ*, §§ 753—786, P. II, Sect. II, C. II, De conscribentis libris historicis, и §§ 902—967, ib. Sect. III, C. VI, De legendis libris tum historicis tum dogmaticis. Оцѣнка историка Вольфа—дѣло специалистовъ, здѣсь только кстати отмѣтить, что такое включеніе исторической эвристики въ *Логикѣ* должно быть признано совершенно послѣдовательнымъ со стороны тѣхъ, кто вводитъ въ содержаніе логики другіе вопросы научной эвристики, какъ, напр., вопросъ о „методахъ индукціи“ и под.

<sup>2)</sup> Ср. богатую матеріаломъ книгу *Е. Спекторскаго*, Проблема социальной физики въ XVII столѣтіи. Т. I. Варшава, 1910.

такъ цинически издѣвавшійся надъ Кантомъ абсолютный идеализмъ съ его культомъ разума повернулъ интересъ философіи къ исторіи, заставилъ увидѣть въ ней и философскую и логическую проблему. Если тѣмъ не менѣе наука исторіи развивалась и при вліяніи кантовской философіи, то развивалась она *несмотря* на критику чистаго разума,—и это вѣрно не только діалектически, но и исторически.

Опредѣлить ближе и положительно оставленное вольфовскимъ раціонализмомъ мѣсто для исторіи—осталось одной изъ задачъ для его послѣдователей. На почвѣ чистой лейбнице-вольфовской философіи были выполнены въ XVIII вѣкѣ ближайшіе опыты логики и методологіи исторической науки (Хладни, Вегелинъ), въ контактѣ съ ними, но подъ вліяніемъ французской исторіографіи шло развитіе самой науки исторіи, а подъ вліяніемъ возобновленнаго интереса къ Лейбницу (по поводу вышедшихъ въ 1765 г. *Nouveaux Essais*) зарождаются опыты философско-историческихъ построений и интерпретацій (Лессингъ, Гердеръ). Никто, кажется, не понималъ такъ тонко *духъ* Лейбницевской философіи, какъ Шеллингъ, и никто не чувствовалъ такъ сильно необходимости возстановить этотъ духъ въ философіи, какъ Шеллингъ, отъ него идетъ *новая* эпоха въ пониманіи исторіи, но *по духу* это есть продолженіе традицій именно вольфовскаго раціонализма. Въ 1798 году Шеллингъ задался вопросомъ: «возможна ли философія исторіи?» и отвѣтилъ на него: «философія исторіи не возможна», но *смыслъ* всей его аргументаціи, мнѣ кажется, можно выразить въ словахъ: *потому что возможна исторія*. Эта интересная статья Шеллинга,—кантовская по вопросу и отвѣту, вольфіанская, по содержанію,—дѣйствительно открываетъ новый моментъ въ исторіи нашего вопроса. Но чѣмъ дальше уходилъ отъ Канта нѣмецкій идеализмъ, тѣмъ яснѣе становилось, что и философія исторіи возможна, пока не вышло такъ, какъ удачно характеризуетъ Гармсъ: «Прежде было два вида наукъ, теперь только одинъ, философія исторіи» <sup>1)</sup>. Отъ

<sup>1)</sup> Ср. также его слова: „Философія исторіи—не только новая дисциплина философіи, но она есть современная философія“. *Harms, Abhandlungen. Brl. 1868. S. 90. (Ueber die Aufgabe und die Bedingungen einer Philosophie der Geschichte. Zur Charakteristik der modernen Philosophie. 1851)*.—Я не имѣю возможности здѣсь же обосновать мнѣніе, высказанное мною въ этомъ заключеніи, такъ какъ выполняю эту задачу въ другомъ мѣстѣ. Соплюсь

катастрофическаго разрушенія философіи послѣ Гегеля живой уцѣлѣла только философія исторіи, расцвѣтшая и на новой почвѣ «философіи, отрицающей философію» (Фейербахъ), въ видѣ, грандіознѣйшей изъ объяснительныхъ историческихъ теорій, теоріи историческаго матеріализма. Въ то же время сохраненныя и донесенныя до насъ традиціи платоновско-лейбницевакой философіи у Лотце подготавливали почву и для положительнаго развитія собственной идеи историзма, какъ она вскрыта въ историческомъ идеализмѣ Эйкена и Дилтея. На послѣдокъ и реставрированное кантіанство оказалось вынужденнымъ перейти отъ категорическаго отрицанія исторіи какъ науки «единственно послѣдовательнымъ кантіанцемъ» Шопенгауэромъ къ ищущимъ опоры въ этицизмѣ Фихте скептическимъ и половинчатымъ теоріямъ, не впускающимъ все же исторію въ «границы» научнаго объясненія (Виндельбандъ, Риккертъ). Слово вновь за положительной философіей.

Г. Шпетъ.

---

только еще разъ на Гармса, мнѣніе котораго я раздѣляю, когда онъ говоритъ о философіи исторіи въ той же статьѣ (S. 94), что „на послѣкантивскую философію сочиненія Лессинга и Гердера оказали опредѣляющее, а что касается ихъ содержанія, то большее вліяніе, чѣмъ изслѣдованія Канта“.

## Пантеизмъ и теизмъ въ философіи Тейхмюллера.

Transcende te ipsum.

*Augustinus.*

Всякаго, кто въ первый разъ возьметъ въ руки книги Тейхмюллера, поразитъ, прежде всего, то рѣзко-полемическое настроеніе, которымъ онѣ проникнуты. Въ изложеніе своихъ собственныхъ взглядовъ Тейхмюллеръ все время вплетаетъ критическіе выпады противъ своихъ философскихъ противниковъ и при этомъ, на ряду съ тяжелой артиллеріей логической аргументаціи, онъ съ не меньшимъ искусствомъ пользуется еще и другимъ орудіемъ борьбы: легкой и блестящей ироніей. Стрѣлы его сарказма не щадятъ даже такого великаго противника, какъ Кантъ. Этотъ характеръ изложенія можетъ оттолкнуть отъ Тейхмюллера многихъ читателей: но всякій, кто дастъ себѣ трудъ глубже проникнуть въ его книги, скоро убѣдится, что это—только блестящая поверхность, обусловленная личнымъ и писательскимъ темпераментомъ философа. Подлинная душа философіи Тейхмюллера глубоко примирительна, проникнута во всѣхъ своихъ частяхъ стремленіемъ принять во вниманіе самыя различныя точки зрѣнія, удовлетворить всѣ истинныя потребности и запросы мыслящаго духа. Опровергнуть для этой философіи значитъ,—преодолѣть, потому что ея идеальный замыселъ находится на такой высотѣ, съ которой открывается относительная истинность самыхъ противоположныхъ воззрѣній. Такъ, Тейхмюллеръ старается примирить эмпиризмъ съ апріоризмомъ, матеріализмъ съ идеализмомъ, высокую оцѣнку догматическаго христіанства съ свободнымъ изслѣдованіемъ религіозно-философскихъ проблемъ и т. д. Въ послѣдней и высшей части системы, которую философъ, къ сожалѣнію, успѣлъ только намѣтить,

эта синтетическая тенденція является какъ попытка преодолѣть противоположность пантеизма и теизма посредствомъ новаго ученія о Божествѣ.

Прежде чѣмъ приступить къ критическому освѣщенію этой попытки, мы должны какъ можно точнѣе установить то логическое содержаніе, которое мы будемъ вкладывать въ понятія пантеизма и теизма. Во всей философіи, которая вообще очень страдаетъ отъ отсутствія общепринятой однозначной терминологіи, нѣтъ, можетъ быть, термина болѣе шаткаго и многосмысленнаго, чѣмъ пантеизмъ. Пожалуй, съ еще бѣльшимъ правомъ можно сказать то же самое о теизмѣ, если понимать это выраженіе въ широкомъ смыслѣ, какъ означающее признаніе существованія Бога. Какой философъ не старался освятить этимъ простымъ и торжественнымъ именемъ свой «высшій принципъ»? А великое разнообразіе этихъ принциповъ достаточно извѣстно всякому, кто хоть разъ заглянулъ въ какой-нибудь учебникъ исторіи философіи. И развѣ мы не были еще недавно свидѣтелями того, какъ два ученыхъ представителя одного и того же христіанскаго вѣроисповѣданія вели философскій споръ о томъ, входитъ ли тотъ или другой признакъ необходимой частью въ христіанское понятіе Бога?

По извѣстному логическому правилу опредѣленіе понятій совершается посредствомъ указанія ближайшаго рода и видоваго отличія. Для понятій пантеизма и теизма такимъ ближайшимъ родомъ является то общее философское воззрѣніе, по которому все многообразіе эмпирической дѣйствительности коренится въ нѣкоторомъ сверхъ-эмпирическомъ и, слѣдовательно, сверхъ-природномъ началѣ. Признаніемъ такого единачнаго начала пантеизмъ и теизмъ сразу отграничиваются отъ всякой атеистической системы, въ какой бы формѣ она ни выступала. Видовое же отличіе между обѣими концепціями устанавливается тѣмъ, что онѣ различно понимаютъ самое отношеніе между этимъ многообразіемъ и тѣмъ единствомъ.

Центральная мысль пантеистическаго воззрѣнія заключается въ томъ, что всякая конечная и ограниченная реальность есть только форма самообнаруженія и, слѣдовательно, продуктъ самоограниченія единой и безконечной сущности. Съ этой точки зрѣнія Богъ и человекъ представляются не двумя отличными другъ отъ друга реальными существами, а лишь двумя стадіями

въ процессѣ единой, богочеловѣческой жизни. Богъ, это—замкнутый въ себѣ, въ своемъ первоначальномъ единствѣ міръ; міръ, это—вышедшій изъ себя и спустившійся въ безконечный потокъ явленій Богъ. Deus mundus implicitus, mundus Deus explicitus. Но вотъ что существенно для разсматриваемаго воззрѣнія: въ этомъ процессѣ нисхожденія въ міръ первоначальное единство не только не теряетъ себя, оставаясь неизмѣнной основой міровыхъ явленій, но болѣе того: только пройдя черезъ горнило этого процесса, достигаетъ оно подлиннаго обладанія самимъ собой. Ибо только воплотившись въ формы ограниченныхъ индивидуальныхъ существъ, Абсолютное становится самосознательной и познающей личностью и получаетъ, такимъ образомъ, возможность опознать свою собственную безконечную сущность. Эти мириады существъ, которыя ежемгновенно вырываются изъ темнаго лона на поверхность міровой жизни, не напрасно рождаются, страдаютъ и гибнутъ: въ нихъ и черезъ нихъ осуществляется процессъ самопознанія Абсолютнаго. При этомъ для логической структуры пантеизма безразлично, какъ характеризуется сущность абсолютнаго духа въ той или другой метафизической системѣ: изображается ли она какъ завершенная система категорій или какъ безконечная субстанція, какъ темная жажда жизни или какъ возвышенное надъ всякой множественностью Единое; важно лишь различеніе въ нѣдрахъ Абсолютнаго двухъ полюсовъ, между которыми совершается расчлененный на три момента, вѣчный круговоротъ бытія въ себѣ, нисхожденія въ міръ и возвращенія къ себѣ. Такую биполярность основнаго начала мы найдемъ во всякой пантеистической системѣ.

Изъ этой основной мысли вытекаютъ два положенія, необходимо принадлежащія ко всякому логически-последовательному пантеистическому воззрѣнію. Такъ какъ абсолютный духъ, согласно этой мысли, приходитъ къ самосознанію, только явившись въ сферѣ конечнаго, то Абсолютное само въ себѣ, или Богъ въ собственномъ смыслѣ, съ пантеистической точки зрѣнія долженъ мыслиться, какъ существо безсознательное и безличное. Такъ какъ, далѣе, этотъ процессъ самоограниченія выражаетъ самую сущность вѣчной божественной жизни, то, слѣдовательно, міровой процессъ не можетъ имѣть ни начала, ни конца, онъ по необходимости долженъ быть безконеченъ съ обѣихъ сторонъ,—а parte ante такъ же, какъ a parte post.

Иногда говорятъ, что сущность пантеизма состоитъ въ отождествленіи Бога и міра. Такъ думалъ, напримѣръ, Шопенгауэръ, который называлъ себя атеистомъ, а пантеизмъ—вѣжливой формой атеизма. Однако это рѣшительно невѣрно: между атеизмомъ и пантеизмомъ существуетъ принципиальное различіе, и почти всѣ истинные пантеисты справедливо протестовали противъ обвиненія ихъ въ атеизмѣ. Эготъ протестъ вызывался вовсе не однимъ только желаніемъ оставить неприкосновеннымъ основной догматъ всякой религіи, но вытекалъ изъ самой сущности пантеистическаго міропониманія. Дѣйствительно, пантеизмъ сливаетъ Бога и природу въ одну богоприродную реальность: но внутри этой единой абсолютной реальности онъ различаетъ два полюса: Абсолютное въ себѣ, въ своей собственной сущности, и его явленіе въ другомъ, въ конечномъ мірѣ природы; и это различіе составляетъ центральную ось, вокругъ которой вращается всякая пантеистическая система.

Въ противоположность пантеистическому воззрѣнію, теизмомъ въ широкомъ смыслѣ слова называютъ всякую теологическую концепцію, которая старается опредѣлить отношеніе между Богомъ и міромъ такъ, чтобы существо Бога не вовлекалось въ водоворотъ міровой жизни, а реальность міра не поглощалась абсолютной жизнью Бога. Въ этомъ смыслѣ теистами называютъ обыкновенно группу нѣмецкихъ мыслителей, которые въ эпоху расцвѣта матеріалистическихъ теорій, послѣдовавшую за крушеніемъ гегелевскаго идеализма, пытались возродить спекулятивную философію на основѣ христіанскихъ идей личнаго Бога и личнаго безсмертія. Въ этомъ смыслѣ теистомъ, несомнѣнно, слѣдуетъ назвать и Тейхмюллера; и онъ самъ, конечно, сознавалъ свое родство съ указанной группой (Фихте младшій, Ульрици и особенно любимый Тейхмюллеромъ Лотце). Если тѣмъ не менѣе мы выше охарактеризовали ученіе Тейхмюллера о Богѣ, какъ попытку преодолѣть противоположность пантеизма и теизма, то мы употребили выраженіе теизмъ не въ этомъ широкомъ, а въ болѣе узкомъ и опредѣленномъ смыслѣ. Для большаго удобства изложенія, мы и въ дальнѣйшемъ будемъ подъ теизмомъ понимать только такую форму богопониманія, которая представляетъ собою логически согласованную систему взглядовъ, антитетически противоположную пантеизму, и которая слагается изъ слѣдующихъ моментовъ.

Основная идея этого теизма въ собственномъ смыслѣ состоитъ въ опредѣленіи Бога, какъ личнаго творца вселенной. Богъ есть творческая личность: это значить, прежде всего, что онъ понимается, какъ существо одаренное разумомъ и волей; ибо въ понятіи личнаго творчества лежитъ именно та мысль, что продуктъ этого творчества существуетъ потому, что этого хотеть, и такимъ, какимъ его созерцаетъ въ своемъ замыслѣ его творецъ. Но атрибуты разума и воли ближе опредѣляютъ божественную личность, какъ человѣкообразную. Сколько бы мы ни освобождали эти духовныя функши отъ всѣхъ несовершенствъ, связанныхъ съ нашей человѣческой ограниченностью, и какъ бы мы ни увеличивали ихъ мощь выше всякаго конечнаго предѣла,— все же количество здѣсь, какъ и повсюду, никакъ не можетъ превратиться въ качество, и разумная мысль и воля, хотя бы и находящіяся на высшей ступени возможнаго совершенства, не перестаютъ быть тою же по существу мыслью и тою же волею, которая мы знаемъ изъ нашего собственнаго человѣческаго опыта. Сказать, что Богъ познаетъ и хотеть, но не такъ, какъ человѣкъ, что онъ обладаетъ сверхпознаніемъ и сверхволей, это значить, по рецепту гетевского Мефистофеля, поставить слово тамъ, гдѣ недостаетъ понятія, но гдѣ только понятіе можетъ имѣть значеніе.

Понятіемъ личнаго творчества требуется, далѣе, чтобы сотворенный міръ существовалъ внѣ Бога, имѣлъ внѣшнюю по отношенію къ нему реальность. Мы, конечно, можемъ вообразить себѣ такую творческую силу, которая, подобно энтелехіямъ Аристотеля, живетъ непосредственно въ своихъ созданіяхъ, изнутри ихъ проникая и одушевляя; но, не пускаясь здѣсь въ разсужденія о томъ, насколько представленіе о такой силѣ имѣетъ вообще какой-нибудь прочный логическій смыслъ и не есть ли оно всего только поэтической образъ, мы здѣсь укажемъ лишь на то, что оно рѣшительно противорѣчитъ понятію именно личнаго творчества. Процессъ личнаго творчества можетъ состоять только въ томъ, что идеальнѣй образъ, данный въ замыслѣ творца, въ результатѣ творческаго акта реализуется, т. е. получаетъ внѣшнее по отношенію къ нему существованіе. Въ религіи, которая находила бы въ этой теологической концепціи свое адекватное изложеніе, такое выраженіе какъ „жизнь въ Богѣ“, могла бы имѣть только метафорическій смыслъ;



оно означало бы не дѣйствительное переживаніе Бога въ себѣ и себя въ Богѣ, а всего лишь жизнь нравственно-совершенную, во всемъ согласную съ заповѣдями Бога.

Наконецъ, третій пунктъ, логически вытекающій изъ основной идеи теизма, состоитъ въ томъ, что міровой процессъ соотвѣтственно этой идеѣ долженъ быть ограниченъ во времени, — по крайней мѣрѣ, а *parte ante*. Міръ существуетъ по волѣ Бога; значитъ, должно было быть время, когда его не существовало. Нельзя хотѣть того, что вѣчно есть, напримѣръ, чтобы сумма угловъ въ плоскомъ треугольникѣ всегда равнялась двумъ прямымъ; вѣчно осуществленная воля принадлежитъ къ той же категоріи вещей, что и вѣчно потушенный огонь. Поэтому христіанскіе богословы совершенно правильно различаютъ между *рожденіемъ* Сына, при которомъ Онъ совѣченъ Отцу, и *сотвореніемъ* міра, которое предполагаетъ начало міра во времени.

Очерченное здѣсь теистическое представленіе нужно самымъ строгимъ образомъ отличать отъ того богословскаго ученія, которое обыкновенно называютъ христіанскимъ теизмомъ и которое лежитъ въ основѣ церковнаго вѣроученія. Религіозное сознаніе христіанскихъ народовъ Европы восприняло въ себя изъ церковнаго ученія именно его антропоморфическіе элементы и представляетъ себѣ свои отношенія къ Богу по типу общенія человѣческихъ личностей между собой; но при этомъ наивное народное сознаніе не думаетъ о другихъ сторонахъ церковной метафизики, которыя на самомъ дѣлѣ являются столь же, если не болѣе, существеннымъ моментомъ въ системѣ церковно-христіанскаго богопознанія, чѣмъ утвержденіе божественной личности. Для характеристики Бога и его отношеній къ міру церковь пользуется тѣмъ же методомъ, когорый она примѣняетъ въ ученіи о таинственномъ существѣ Богочеловѣка и сущность котораго состоитъ въ требованіи отречься отъ логическаго закона противорѣчія. Такъ, въ основѣ всего церковнаго христіанства лежитъ библейское ученіе о сотвореніи міра личнымъ Богомъ, но въ то же время, согласно центральному христіанскому догмату троичности, Бога должно мыслить, какъ существо не личное, а сверхличное <sup>1)</sup>. Далѣе, какъ личный творецъ міра,

<sup>1)</sup> Поэтому, въ своемъ спорѣ объ атеизмѣ Спинозы, Вл. Соловьевъ, утверждавшій, что по христіанскому представленію Богъ не есть существо личное, былъ такъ же правъ, какъ Ал. Введенскій, исходившій изъ обратнаго предположенія.

какъ процессъ, совершающійся во времени, неизбежно возникаетъ вопросъ: имѣетъ этотъ процессъ начало въ прошломъ или нѣтъ? Но вотъ оказывается, что и утвердительный и отрицательный отвѣтъ связанъ съ такими трудностями, что какой бы изъ нихъ мы ни выбрали, мы вынуждены отказаться отъ него и перейти къ противоположному. Мы должны, слѣдовательно, рѣшить, имѣемъ ли мы здѣсь дѣйствительную или только кажущуюся антиномію. Допустимъ, что справедливымъ оказалось первое; тогда, въ виду логической связи, которая соединяетъ пантеизмъ и теизмъ съ соответственнымъ рѣшеніемъ космологической проблемы, тѣмъ самымъ будетъ доказано, что изъ двухъ позицій, занятыхъ по отношенію къ противоположности пантеизма и теизма Тейхмюллеромъ и Ренувье, только первая логически допустима.

Разсмотримъ сначала тезисъ пантеизма: міровой процессъ безконеченъ во времени съ обѣихъ сторонъ и, слѣдовательно, не имѣетъ начала въ прошломъ. На первый взглядъ это положеніе менѣе парадоксально, чѣмъ противоположный тезисъ о началѣ міра. Въдь совершенно ясно, что какъ бы далеко мы ни углубились мыслью въ прошлое міровой исторіи, мы нигдѣ не достигнемъ такого пункта, отъ котораго не было бы возможно дальнѣйшее движеніе. Однако если мы нѣсколько строже проанализируемъ это представленіе, то увидимъ, что оно страдаетъ неисцѣлимымъ внутреннимъ противорѣчіемъ. Оно заключается въ слѣдующемъ. Въ мірѣ, подчиненномъ закону времени, каждое его состояніе есть функція другого, ему предшествующаго; значить, для того, чтобы могло существовать какое-либо состояніе, необходимо, чтобы предварительно было дано его предыдущее. То же самое относится къ этому предыдущему; и оно для своего существованія нуждается въ томъ, чтобы было сначала дано то, которое ему предшествуетъ; а такъ какъ мы предположили, что міровой процессъ не имѣетъ начала, то эта цѣпь обусловленныхъ и условій уходитъ въ безконечность. Значить, для того, чтобы могло существовать то состояніе, съ котораго мы начали, необходимо, чтобы была дана цѣпь, состоящая изъ безконечнаго числа звеньевъ; а такъ какъ мы всегда можемъ взять исходнымъ пунктомъ какое-нибудь дѣйствительно данное состояніе, то мы приходимъ къ выводу, что такая безконечно длинная цѣпь дѣйствительно дана. Но тутъ-то и обнаруживается противорѣчіе, заключающееся въ нашемъ исходномъ

положеніи: ибо бесконечное число элементовъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть дано, такъ какъ, по самому своему опредѣленію, бесконечное число больше *всякаго* даннаго.

Иногда утверждаютъ, что доказательство невозможности принять безначальность міра основано на смѣшеніи двухъ различныхъ значеній понятія «бесконечный». Бесконечный можетъ означать: во-первыхъ, состоящій изъ бесконечнаго числа элементовъ и, во вторыхъ, не имѣющій конца. Только въ этомъ второмъ смыслѣ рядъ предшествующихъ состояній не можетъ быть бесконечнымъ, потому что, оканчиваясь настоящимъ, онъ, очевидно, имѣетъ конецъ. Но это не мѣшаетъ ему состоять изъ бесконечнаго числа элементовъ и, слѣдовательно, не имѣть начала: точно такъ же, какъ будущее, имѣя свое начало въ настоящемъ, можетъ безъ всякаго противорѣчія мыслиться, какъ никогда не достигающее конца. Представимъ себѣ прошлое и будущее въ видѣ двухъ бесконечныхъ прямыхъ линій, расходящихся изъ общей точки *O* въ противоположныя стороны, и будемъ считать, что теченіе времени происходитъ по направленію слѣва направо; тогда правая линія, т. е. будущее, имѣетъ въ точкѣ *O* свое начало, но не имѣетъ конца; а лѣвая линія, т. е. прошлое, имѣетъ въ той же точкѣ своей конецъ, но не имѣетъ начала; и то, и другое одинаково свободно отъ какого бы то ни было противорѣчія.

Я привелъ это возраженіе, слѣланное, между прочимъ, Шопенгауэромъ, потому, что оно дѣлаетъ особенно ясной несокрушимость той позиціи, противъ которой оно направлено. Въ самомъ дѣлѣ, въ нашемъ геометрическомъ примѣрѣ обѣ линіи равно незакончены; но характернѣйшая особенность времени состоитъ въ томъ, что оно разсѣкается настоящимъ на двѣ различныя половины: на законченное, вѣчно неподвижное прошлое, которое поэтому и называется *perfectum*,—и на вѣчно возникающее, никогда не законченное будущее (не даромъ слово *futurum* происходитъ отъ того же корня, что греческое *φωω*, что значитъ «производить», «порождать»). Но только говоря о незаконченномъ рядѣ, должны мы различать безначальность и бесконечность; примѣненное же къ законченному ряду, и то, и другое понятіе приводитъ къ противорѣчію сосчитаннаго бесконечнаго числа <sup>1)</sup>.

1) Интересно, что этотъ аргументъ противъ безначальности мірового процесса выставилъ уже Спиноза въ своемъ раннемъ сочиненіи „*Cogitata Meta-*

Итакъ, мы вполне согласны съ Ренувье, что положеніе о безначальности міра заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, и никакія математическія спекуляціи о трансфинитныхъ числахъ не могутъ поколебать нашей глубокой увѣренности, что незаконченное никогда и ни при какихъ условіяхъ не можетъ быть законченнымъ. Но что дѣлаетъ Ренувье, чтобы освободить мысль отъ указаннаго противорѣчія? Онъ выбираетъ для этого другой членъ альтернативы и постулируетъ абсолютное начало міровыхъ измѣненій. Не трудно будетъ показать, что это абсолютное начало страдаетъ ничуть не меньшимъ противорѣчіемъ, чѣмъ протекающая безконечность. Въ самомъ дѣлѣ, чтобы представить себѣ такое начало, мы должны допустить, что въ ряду міровыхъ измѣненій есть такое, которое, предшествуя всѣмъ остальнымъ, само не имѣло предшествующаго, — что не мыслимо, потому что, какъ это разъ навсегда установилъ еще Аристотель, время есть чисто относительный порядокъ, въ которомъ каждое *теперь* занимаетъ средину между *раньше* и *послѣ* и, слѣдовательно, уже предполагаетъ протекающее время. Всякое начало (initium) возможно только во времени: и потому начало самого времени есть абсолютная невозможность.

Эти соображенія слишкомъ просты и общеизвѣстны, чтобы они могли укрыться отъ Ренувье. Но Ренувье полагаетъ, что ему удастся отразить ихъ силу слѣдующимъ образомъ: онъ допускаетъ непостижимость абсолютнаго начала измѣненій, но въ то же время утверждаетъ, что это непостижимое (incompréhensible) необходимо должно быть положено въ основу мірового процесса: потому что это — единственный способъ устранить внутренне противорѣчивый и потому недопустимый антитезисъ безконечности. Однако, развѣ не могли бы мы перевернуть этотъ аргументъ вверхъ ногами и сказать: въ виду того, что абсолютное начало заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе возникшаго времени, необходимо признать, что рядъ міровыхъ измѣненій безконеченъ съ обѣихъ сторонъ и что, слѣдовательно, протекающая безконечность *фактически* оказывается осуществленной, несмотря на всю непостижимость этого факта для

physica (Pars II. Cap. X. § 11). Но въ своемъ зрѣломъ періодѣ онъ либо измѣнилъ свое мнѣніе объ этомъ предметѣ—какъ въ вопросѣ о свободѣ воли,—либо не замѣтилъ, что эта точка зрѣнія несомѣстима съ его основнымъ тезисомъ универсальнаго детерминизма.

нашего ограниченнаго пониманія? По какому праву законченная безконечность квалифицируется какъ понятіе противорѣчивое, и соотвѣтственно этому безконечный процессъ отбрасывается, какъ пустая фикція, а абсолютному началу приписывается реальность, хотя бы и непостижимая? На самомъ дѣлѣ, мы имѣемъ здѣсь передъ собой два равно противорѣчивыхъ и потому недопустимыхъ предположенія. Если же Ренувье только одно изъ нихъ отвергаетъ какъ таковое, а другое принимаетъ, какъ выражающее объективное положеніе вещей и лишь превосходящее силы нашего конечнаго ума,—то онъ впадаетъ въ очень обычный въ исторіи мысли паралогизмъ. Непостижимымъ мы по праву можемъ назвать только то, чего мы не въ состояніи постигнуть; абсолютное же начало съ совершенной очевидностью познается нами какъ невозможное и, слѣдовательно, несуществующее. На мѣсто единственно правомѣрнаго здѣсь положенія: я знаю, что это невозможно, Ренувье подставляетъ совсѣмъ другое: я не знаю, какъ это возможно. Знаменитый примѣръ такого паралогизма мы имѣемъ въ христіанскомъ богословіи, которое предписываетъ мыслить Бога, какъ единство взаимоисключающихъ признаковъ, и въ оправданіе неосуществимости этого требованія ссылается на непостижимость божественной сущности для конечнаго ума.

Мы пришли къ тому результату, что оба члена нашей дилеммы равно недопустимы. Намъ даны два противорѣчащихъ другъ другу утвержденія объ одномъ и томъ же предметѣ, и оба они ложны; но въ такомъ случаѣ намъ не остается ничего другого, какъ подчиниться объективной силѣ логики и признать, что въ самомъ предметѣ — въ данномъ случаѣ въ понятіи измѣняющагося во времени міра—уже заключается противорѣчіе. Мы должны признать, что основную ошибку мы сдѣлали уже тогда, когда приняли безъ критики показаніе непосредственнаго опыта, и форму непрерывнаго измѣненія, въ которой намъ *является* нашъ міръ, приняли за окончательную и абсолютную форму его *существованія*. Мы должны подняться вмѣстѣ съ Тейхмюллеромъ на ту, по его собственому выраженію, «орлиную» высоту, съ которой открывается иллюзорность абсолютнаго времени, и весь извѣстный намъ міръ предстаетъ нашему умственному взору, какъ часть безвременно законченнаго цѣлага. Эта логически единственно допустимая спекулятивная точка зрѣнія вѣч-

ности сразу освобождаетъ мысль отъ всѣхъ трудностей, связанныхъ съ вопросомъ о началѣ (и концѣ) міра: но она на первый взглядъ кажется чрезвычайно парадоксальной, чтобы не сказать абсурдной. Не вытекаетъ ли изъ нея, что, напримѣръ. Юлій Цезарь и Наполеонъ жили и дѣйствовали въ одно и то же время, что мое рожденіе происходитъ одновременно съ моею смертью и т. д.? Дѣйствительно, такія и подобныя утвержденія, если бы они вообще могли быть къмѣмъ нибудь высказаны, принадлежали бы къ числу величайшихъ нелѣпостей; но въ чемъ заключается ихъ нелѣпость? Въ томъ, что они приурочиваютъ къ одному и тому же пункту хронологическаго порядка два такихъ событія, которыя въ силу самаго элементарнаго процесса мысли должны быть отнесены къ двумъ различнымъ пунктамъ это порядка. Но все это недоразумѣніе тотчасъ исчезнетъ, какъ только мы вспомнимъ, что, отрицая абсолютную реальность времени, мы именно отрицаемъ примѣнимость хронологическаго порядка къ реальнымъ событіямъ, поскольку они берутся не отвлеченно отъ цѣлаго, не такъ, какъ они даны въ нашемъ ограниченномъ опытѣ,—а въ конкретномъ единствѣ съ этимъ цѣлымъ. Въмѣстѣ съ временнымъ порядкомъ отпадаетъ самая возможность той нелѣпости, которую наивное сознаніе неизбежно усматриваетъ въ защищаемой здѣсь точкѣ зрѣнія. Но она, какъ показываетъ опытъ, и для философски образованнаго ума достаточно трудна, потому что требуетъ отъ него абсолютной свободы отъ какихъ бы то ни было вліяній, постороннихъ чистой мысли.

Изложенное здѣсь рѣшеніе вопроса о началѣ міра дѣлаетъ необходимой новую философскую концепцію, возвышающуюся надъ противоположною пантеизма и теизма: въ то же время оно обнаруживаетъ противорѣчіе, проходящее черезъ всю исторію философіи—съ момента ея зарожденія подъ благословеннымъ небомъ Греціи и вплоть до нашихъ дней. Пантеизмъ есть только высшая форма инфинитистической философіи (прошу извиненія за новый въ русской литературѣ и притомъ весьма неблагозвучный терминъ, но не знаю, какъ его обойти); но на той же космологической точкѣ зрѣнія стоитъ и матеріализмъ въ своемъ обычномъ видѣ и такъ называемый естественно-научный монизмъ и позитивизмъ всѣхъ отгѣнковъ и, наконецъ, критицизмъ современныхъ нѣмецкихъ эпигоновъ кантіанства—

на какомъ бы языкѣ они ни писали. Точно такъ же Гербартъ, несмотря на всю удивительную энергію, съ которой онъ отстаиваетъ подлинно спекулятивную мысль о безвременности самого реального, въ концѣ-концовъ фактически приходитъ къ тому же результату: ибо его «объективное бываніе», которое онъ интерполировалъ между реальнымъ бытіемъ и субъективной мнимостью, нельзя понять иначе, какъ въ формѣ безконечнаго процесса. — Противъ этихъ направленій выступаютъ тѣ философы, которые, чтобы избѣжать противорѣчія сосчитаннаго безконечнаго числа, принимаютъ абсолютное начало мірового процесса. Кромѣ феноменалиста и теиста Ренувье, сюда принадлежитъ материалистъ и атеистъ Дюрингъ, который съ не меньшей энергіей, но не съ большимъ успѣхомъ, обрушивается на понятіе безначальнаго процесса, требуя абсолютнаго неподвижнаго бытія въ себѣ, какъ исходнаго пункта всей міровой эволюціи. На этой же точкѣ зрѣнія стоитъ миеологизирующій пантеистъ Гартманъ, во всѣхъ подробностяхъ освѣдомленный о тѣхъ доміровыхъ пертурбаціяхъ внутри Абсолютнаго, которыя, въ концѣ-концовъ, приводятъ его къ злополучному *salto mortale* въ мутный потокъ міровой исторіи.

Но здѣсь насъ останавливаетъ одно великое имя, съ которымъ преимущественно связывается мысль о нереальности времени. Кантъ считается обыкновенно первымъ и главнымъ выразителемъ того воззрѣнія, по которому время есть только субъективная форма созерцанія, чуждая самой объективной дѣйствительности. И въ самомъ дѣлѣ, установивъ въ своей трансцендентальной діалектикѣ первую космологическую антиномію, Кантъ нанесъ смертельный ударъ—не метафизикѣ, которая безсмертна,—а всѣмъ традиціоннымъ формамъ метафизическаго мышленія, основаннымъ на перспективной иллюзіи реального теченія времени. Но именно въ этомъ глубочайшемъ пунктѣ кантовской философіи съ особенной наглядностью обнаруживается та половинчатость и незаконченность, которая вообще характеризуетъ великое реформаторское дѣло Канта. Доказательство антинормичной природы времени сокрушало всѣ догматическія системы; но то «критическое» рѣшеніе антиноміи, которое далъ самъ Кантъ, въ сущности, вовсе не было рѣшеніемъ, и воскрешало—только въ иной плоскости— всѣ прежнія трудности, оставляя въ прежней силѣ необходимость выбирать между двумя несо-

вмѣстимыми тезисами. Въ самомъ дѣлѣ: корень всей антиноміи Кантъ усматриваетъ въ томъ, что, ставя вопросъ о началѣ міра, мы міровое цѣлое неправомѣрно принимаемъ за вещь въ себѣ, между тѣмъ какъ на дѣлѣ оно есть только явленіе, построенное нашей собственной мыслью. Если бы оно было вещью въ себѣ, существующей независимо отъ нашей мысли, то совокупность безконечнаго числа предыдущихъ состояній дѣйствительно заключала бы въ себѣ противорѣчіе данной безконечности; но такъ какъ на дѣлѣ оно существуетъ лишь постольку, поскольку мы сами его строимъ, то эта безконечность имѣетъ только тотъ, свободный отъ всякаго противорѣчія, смыслъ, что идеальная функція построения ничѣмъ не ограничена въ своемъ полаганіи передъ каждымъ даннымъ содержаніемъ другого, предшествующаго ему.

При всемъ остроуміи и оригинальности этой мысли, она все-таки даетъ не дѣйствительное, а только кажущееся рѣшеніе вопроса. Очевидно, что центръ тяжести кантовскаго рѣшенія заключается въ попыткѣ мыслить безконечность прошлаго не какъ *осуществленную* величину, а какъ величину *осуществляемую* безконечнымъ процессомъ познанія. Но эта попытка безнадежна, потому что она требуетъ уничтоженія того единственнаго и неустранимаго различія между прошлымъ и будущимъ, въ силу котораго будущее *еще* только осуществляется, а прошлое *уже* осуществлено. При этомъ совершенно безразлично, признаемъ ли мы дѣйствительность временнаго теченія или же, вмѣстѣ съ Кантомъ, встанемъ на точку зрѣнія субъективности времени. Различіе между этими двумя гипотезами выразится только въ томъ, что въ первомъ случаѣ безконечное число окажется дѣйствительно законченнымъ, а во второмъ случаѣ мы должны будемъ мыслить его, какъ законченное. Но очевидно, что законченная безконечность, требуемая мыслью, ничуть не менѣе противорѣчива, чѣмъ данная въ дѣйствительности. Такимъ образомъ оказывается, что кантовское явленіе, которое въ сознаніи своей естественно-научно-трансцендентальной забронированности такъ высокомерно третировало бѣдную догматическую вещь въ себѣ, носить въ себѣ то же внутреннее противорѣчіе, что и эта послѣдняя. И не удивительно, ибо корень этого противорѣчія вовсе не въ томъ, что міровое цѣлое понимается какъ внѣшній для мысли предметъ, а въ томъ, что къ нему прила-



гается непринадлежащая ему форма времени. На основаніи своихъ «критическихъ» принциповъ Кантъ и не могъ найти правильного разрѣшенія проблемы времени: для этой цѣли эмпирическую реальность явленій нужно было не оторвать отъ безвременной сущности міра, которая послѣ этой критической операціи превратилась въ бесплодную и бессмысленную вещь въ себѣ и вскорѣ совсѣмъ отпала отъ дерева философіи,—а, наоборотъ, включить эту реальность, какъ въ ея отчее лоно, во всеобъемлющее единство живого и вѣчнаго цѣлаго.

Неудовлетворительность кантовской теоріи времени нагляднѣе всего обнаруживается въ томъ, что въ послѣ-кантовской философіи вѣковой вопросъ о началѣ міра снова возникъ съ прежней силою и раздѣлилъ философскихъ мыслителей XIX вѣка на двѣ старыя партіи фийнитистовъ и инфинитистовъ. Такъ, Гегель, несмотря на то, что критика дурной безконечности составляетъ, можно сказать, самую душу его философіи, не могъ обойтись безъ этой безконечности въ своей пантеистической системѣ, а его французскій антиподъ, Ренувье, несмотря на свою рационалистическую антипатію ко всему непостижимому и непонятному, сдѣлалъ непостижимое абсолютное начало мірового процесса основнымъ принципомъ своей философіи относительнаго и конечнаго. Шопенгауэръ былъ единственнымъ, который цѣликомъ принялъ ученіе о субъективной идеальности времени; но именно на примѣрѣ Шопенгауэра особенно наглядно обнаруживается, что это ученіе на дѣлѣ сводится къ утвержденію эмпирической иллюзіи абсолютнаго времени. Только дѣйствительное рѣшеніе формулированной Кантомъ антиноміи можетъ утвердить философію на новомъ, незыблемомъ основаніи. Это вполне сознавалъ Шеллингъ, изъ всѣхъ знаменитыхъ учениковъ Канта наиболѣе далекій отъ учителя по духу; по крайней мѣрѣ, такъ можно заключить изъ краснорѣчивыхъ словъ, которыми онъ прославляетъ ученіе объ антиноміяхъ, какъ «непреходящій памятникъ побѣды надъ догматизмомъ и вѣчныя пропилеи истинной философіи». Тѣмъ болѣе должны мы сожалѣть о томъ, что вмѣсто того, чтобы воспользоваться этими пропилями и проникнуть въ самое святилище, онъ предпочелъ, къ удовольствію многихъ очень почтенныхъ людей, ринуться въ фантастическую бездну своей «положительной» философіи.

Дѣйствительное рѣшеніе первой кантовской антиноміи дѣла-

еть необходимымъ преодолѣніе противоположности пантеизма и теизма въ новомъ ученіи о Божествѣ. Если міръ не есть ни безконечный процессъ возникновенія и исчезновенія конечныхъ формъ, ни сотворенная, т.-е. возникшая изъ небытія по волѣ Бога дѣйствительность,—то, соотвѣтственно этому, и Богъ не можетъ быть ни всеединой сущностью, проявляющей себя въ эмпирическомъ мірѣ, ни личнымъ виновникомъ сотворенныхъ существъ. Сообразно новой точкѣ зрѣнія на метафизическое значеніе понятія времени, Богъ—если онъ есть—можетъ быть только всеобъемлющей реальностью, въ единствѣ которой всѣ конечныя существа связаны въ одно неразрывное и вѣчное кольцо. Какъ такую всеобъемлющую реальность, мы будемъ называть Божество Безконечнымъ—въ томъ смыслѣ, что, заключая въ себѣ весь міръ конечныхъ реальностей, оно ничего не имѣетъ внѣ себя и, слѣдовательно, ничѣмъ не ограничено. Ниже мы остановимся подробнѣе на томъ фундаментальномъ различіи, которое имѣетъ мѣсто между этой положительной безконечностью совершенства и отрицательной безконечностью числа.

---

Все предыдущее изложеніе имѣетъ своей цѣлью показать, что поставленная себѣ Тейхмюллеромъ задача: преодолѣть противоположность пантеизма и теизма, логически требуется самыми основными и элементарными формами нашего познанія. Теперь мы переходимъ къ изложенію и критикѣ тейхмюллеровской попытки рѣшить эту задачу. Къ сожалѣнію, Тейхмюллеръ успѣлъ намѣтить только самыя общіе контуры своей теологической концепціи: преждевременная смерть помѣшала философу развить надлежащимъ образомъ эту часть системы, которая была особенно дорога его глубоко-религіозному духу. Кто знаетъ книги Тейхмюллера, тотъ пойметъ, какъ много потеряла философская литература отъ того, что вслѣдъ за первымъ томомъ философіи религіи, въ которомъ Тейхмюллеръ даетъ превосходный философскій анализъ всѣхъ формъ религіознаго сознанія, кромѣ христіанской, не было суждено появиться второму, гдѣ должно было быть дано спекулятивное изложеніе христіанства и, вмѣстѣ съ тѣмъ, систематическое обоснованіе новаго ученія объ истинномъ Богѣ. Но если Тейхмюллеръ не успѣлъ развить своего понятія о Богѣ въ подробностяхъ, то указаній, разсѣянныхъ въ

его трехъ систематическихъ сочиненіяхъ, вполне достаточно для того, чтобы дать совершенно точное представленіе о той формѣ, которую идея Бога должна была принять въ рамкахъ его философіи. Критикой этой формы мы теперь и займемся.

Согласно основному принципу тейхмюллеровской философіи, въ непосредственномъ сознаніи, на ряду съ многообразіемъ реальныхъ актовъ и идеальныхъ содержаній, столь же непосредственно и прямо дано также индивидуальное *я*, какъ субстанціальная основа всего этого многообразія. При этомъ реальные акты и идеальныя содержанія не сливаются другъ съ другомъ и не переходятъ ни другъ въ друга, ни въ свою субстанціальную основу; и въ то же время они связаны въ этой основѣ въ живое и недѣлимое единство. Мы имѣемъ здѣсь, слѣдовательно, такую форму объединенія, при которой объединяемые моменты не поглощаются объединяющимъ ихъ центромъ, но сохраняютъ въ немъ каждый свою самостоятельность. Въ свѣтѣ этого непосредственно намъ извѣстнаго отношенія *я* къ своимъ актамъ и открывается, по взгляду Тейхмюллера, истинное отношеніе Бога къ міру. Богъ не есть отдѣльное отъ міра существо, какъ *я* не существуетъ отдѣльно отъ своихъ актовъ; но Богъ не есть также единство, переходящее въ множественность формъ, какъ *я* не переходитъ въ свои акты, а *обладаетъ* ими (эта категория *обладанія* вообще играетъ важную роль въ философіи Тейхмюллера). Богъ есть универсальная субстанція, заключающая въ своемъ лонѣ всѣ конечныя субстанціи,—или, по нашей терминологіи, Богъ есть истинное Безконечное.

Не трудно обнаружить несостоятельность этого построенія. Если данныя непосредственнаго опыта дѣйствительно вынуждаютъ меня признать субстанціальность индивидуальнаго *я*, то это *я* уже не можетъ быть включено ни въ какое высшее единство. Субстанціальность означаетъ независимость, и поэтому субстанція, которая находится въ другой, или хотя бы только какъ-нибудь связана съ другой субстанціей, есть совершенно противорѣчивое понятіе. Отсюда вытекаетъ, что въ мірѣ можетъ существовать только либо одна субстанція, либо множество ничѣмъ не связанныхъ субстанцій. Философія, построенная на понятіи субстанціи, можетъ выбирать только между абсолютнымъ монизмомъ и абсолютнымъ индивидуализмомъ. Въ исторіи философіи эта логическая необходимость выразилась въ знаменитой проти-

воположности Спинозы и Лейбница. Беря въ своемъ ученіи о Богѣ индивидуальное *я* членомъ высшаго цѣлаго, Тейхмюллеръ отнимаетъ у него характеръ субстанціальности, на которомъ онъ такъ настаиваетъ въ другихъ частяхъ своей системы. Примѣняя, далѣе, понятіе субстанции къ Божеству, Тейхмюллеръ приходитъ къ тому же противорѣчію съ другой стороны. Въ самомъ дѣлѣ, какъ субстанція не можетъ заключаться ни въ какомъ высшемъ единствѣ, точно такъ же она не можетъ и заключать въ себѣ никакого низшаго единства, ибо все, что находится въ субстанции, тѣмъ самымъ ниспадаетъ на степень ея функціи, акта, акциденціи, модуса,—и перестаетъ быть самостоятельнымъ реальнымъ единствомъ. Если бы всѣ конечныя существа были связаны въ Богѣ такъ же, какъ въ единствѣ моего *я* связаны мои акты,—то отдѣльное самосознаніе этихъ конечныхъ существъ было бы такъ же невозможно, какъ невозможно, чтобы одинъ актъ моего *я* сознавалъ себя, какъ нѣчто противоположное другому акту. Я здѣсь возражаю не противъ той мысли, съ которой *я*, напротивъ, согласенъ, что конечное существо должно быть включено, какъ «моментъ» въ единство высшей реальности; но я утверждаю, что слово «моментъ» въ данномъ контекстѣ означаетъ только требованіе мыслить конечное *какъ-то* связаннымъ съ тѣмъ, что выше его,—самая же форма этой связи остается неизвѣстной и никоимъ образомъ не можетъ быть отождествлена съ тѣмъ отношеніемъ субстанции къ ея актамъ, которое намъ извѣстно изъ внутренняго опыта.

Основанное на понятіи субстанции ученіе Тейхмюллера объ отношеніи Бога къ міру съ логической необходимостью становится пантеистическимъ. Находимая мною въ моемъ внутреннемъ опытѣ индивидуальная субстанція должна быть либо независимой отъ всякаго высшаго начала, либо совпадать съ этимъ началомъ; такъ какъ первое положеніе приводитъ къ атеистическому индивидуализму, то Тейхмюллеръ вынужденъ принять второе. Такимъ образомъ, Тейхмюллеръ приходитъ къ тому выводу, что одна и та же субстанція, которая обладаетъ безконечной полнотой реальности въ Богѣ, ограничена внѣшнимъ міромъ въ конечномъ опытѣ человѣка. Но идея субстанціального единства Безконечнаго и конечнаго и есть основная идея пантеизма, какъ мы убѣдились выше. Новое ученіе о Божествѣ должно было представить Бога и человѣка, какъ двѣ реально-

сти, пребывающія другъ къ другу въ жнвой и нераздѣлимой взаимопроникновенности; не удивительно, что понятіе субстанціи, т.-е. независимаго и непроницаемаго бытія, оказалось непригоднымъ для обоснованія этого ученія.

Въ философіи Тейхмюллера живутъ какъ бы двѣ души: въ своемъ ученіи о человѣкѣ она утверждаетъ субстанціальность индивидуальнаго я, въ ученіи о Богѣ она низводитъ его на степень простого комплекса актовъ единой божественной субстанціи. Несовмѣстимость этихъ двухъ возрѣній очевидна; но они соприкасаются въ одной общей ошибочной мысли, которая составляетъ основной недостатокъ философіи Тейхмюллера и источникъ всѣхъ ея заблужденій. Эта мысль состоитъ въ слѣдующемъ: по взгляду Тейхмюллера, всѣ конечныя существа связаны въ единствѣ Абсолютнаго такъ же, какъ въ единствѣ самого конечнаго я связаны его разнообразныя акты; а такъ какъ эта послѣдняя связь непосредственно дана намъ во внутреннемъ опытѣ, то отсюда вытекаетъ, что и форма связи конечныхъ существъ въ Абсолютномъ, т.-е. *абсолютная форма дѣйствительнаго міроваго порядка известна намъ изъ опыта*. Но эта же мысль лежитъ въ основѣ ученія Тейхмюллера о субстанціальности индивидуальнаго я. Въ самомъ дѣлѣ, на чемъ основано убѣжденіе Тейхмюллера въ этой субстанціальности? На томъ, что анализъ непосредственныхъ данныхъ сознанія устанавливаетъ среди нихъ такое, которому принадлежитъ свойство субстанціальности. Если изъ того обстоятельства, что во внутреннемъ опытѣ мое я является какъ субстанція, мы заключаемъ, что оно и въ дѣйствительности есть субстанція,—то ясно, что мы при этомъ исходимъ изъ той мысли, что во внутреннемъ опытѣ намъ непосредственно открывается абсолютная форма нашего дѣйствительнаго я. Въ этой мысли, вполне ошибочной, несмотря на ея кажущуюся очевидность, и заключается послѣднее основаніе той неудачи, которой окончилась попытка Тейхмюллера преодолѣть пантеизмъ.

Чтобы убѣдиться въ ошибочности этой мысли, мы прежде всего должны отдать себѣ полный отчетъ въ томъ, что она заключаетъ въ себѣ не одно, а два различныхъ утвержденія: 1) во внутреннемъ опытѣ мнѣ непосредственно дано само реальное и 2) оно дано здѣсь въ той самой формѣ, въ которой оно существуетъ въ дѣйствительности, т.-е. какъ членъ абсолютнаго міроваго порядка

Прежде всего мы обращаемъ вниманіе на то, что эти два утверждєнія отнюдь не связаны между собою необходимой логической связью и что, слѣдовательно, можно принимать одно изъ нихъ и въ то же время отвергать другое. Это станетъ совершенно ясно, если изъ области внутренняго опыта перейти въ область опыта внѣшняго. Я могу, напримѣръ, думать, что во внѣшнемъ опытѣ мнѣ даны не сами внѣшніе и независимые отъ меня предметы, а только ихъ идеальные образы во мнѣ, въ моемъ сознаніи; и въ то же время утверждать, что эти образы съ совершенной точностью воспроизводятъ формальную структуру внѣшняго міра. Такова, какъ извѣстно, трансцендентально-реалистическая гипотеза Гартмана. Но если мы встанемъ на противоположную точку зрѣнія наивнаго реализма, то увидимъ, что можно утверждать непосредственную данность внѣшняго предмета въ опытѣ и въ то же время находить, что онъ данъ въ опытѣ не въ той формѣ, въ которой онъ существуетъ самъ по себѣ; ибо ни одинъ наивный реалистъ не наивенъ до такой степени, чтобы не знать, что весь внѣшній міръ данъ ему въ нѣкоторой опредѣленной перспективѣ и, слѣдовательно, не такъ, какъ онъ существуетъ абсолютно, т.-е. независимо отъ его индивидуальной точки зрѣнія. Поэтому каждое изъ двухъ указанныхъ положеній мы должны проанализировать отдѣльно. По отношенію къ первому это удобнѣе всего сдѣлать посредствомъ небольшого историческаго экскурса.

Декартъ сдѣлался основателемъ новаго періода въ исторіи развитія философіи, установивъ принципъ, согласно которому между внутреннимъ и внѣшнимъ опытомъ существуетъ то фундаментальное различіе, что во внѣшнемъ опытѣ мнѣ даны только символы внѣшняго міра, между тѣмъ какъ въ опытѣ внутреннемъ я обладаю непосредственно подлинной реальностью своихъ субъективныхъ актовъ. Именно таковъ внутренний смыслъ знаменитаго *cogito, ergo sum*, и, такъ понятая, эта декартовская формула выражаетъ мысль, которой принадлежитъ безусловное господство надъ всей философской эпохой отъ Декарта до Канта. Какіе бы живые споры ни вели между собой мыслители этого періода, они всѣ сходятся на признаніи этой мысли. На это не обратили достаточнаго вниманія потому, что объектомъ разногласія очень скоро оказалось, на ряду съ проблематическимъ внѣшнимъ міромъ, и само «мыслящее я», въ абсо-

лютной реальности котораго никто, однако, не сомнѣвался. Такъ, на примѣръ, основатель шотландской школы, Томасъ Ридъ, находитъ, что во внутреннемъ опытѣ мнѣ даны только душевныя «явленія», а о производящей ихъ душевной субстанціи я узнаю лишь косвенно, посредствомъ умозаключенія по закону причинности. Это, конечно, противорѣчитъ ученію Декарта о внутреннемъ опытѣ, но нисколько не колеблетъ его основного принципа: ибо, такъ какъ для Рида «явленія» суть реальныя дѣйствія реальнаго дѣятеля, то, слѣдовательно, онъ сходится съ Декартомъ на томъ, что во внутреннемъ опытѣ непосредственно дана сама реальность. Но не только черезчуръ довѣрчивый Ридъ, а и прославленный своимъ скептицизмомъ Юмъ не проявляетъ въ этомъ пунктѣ никакого скептицизма. Юмъ только полемизируетъ противъ того воззрѣнія, по которому данныя внутренняго опыта непосредственно въ себѣ содержатъ или необходимо предполагаютъ въ своей основѣ нѣкоторое субстанціальное единство. По его мнѣнію, во внутреннемъ опытѣ не дано ничего, кромѣ невѣроятно быстрой смѣны отдѣльныхъ ощущеній; и онъ заключаетъ отсюда, что наше я и есть не что иное, какъ такой невѣроятно быстрый потокъ ничѣмъ не связанныхъ «явленій». Ясно, что точка зрѣнія Юма не отрицаетъ, а напротивъ, предполагаетъ тотъ принципъ, согласно которому во внутреннемъ опытѣ мнѣ непосредственно дана подлинная реальность моего я.

Первымъ философомъ, который дѣйствительно порвалъ съ этимъ принципомъ и своимъ авторитетомъ заставилъ философскую мысль считаться съ возможностью противоположной точки зрѣнія, былъ Кантъ. Ученіе Канта объ опытѣ есть одно изъ наиболѣе сложныхъ, трудныхъ и темныхъ ученій, какія когда либо появлялись въ философіи; это достаточно доказывается тѣмъ, что до сихъ поръ, послѣ того, какъ на его истолкованіе было потрачено несравненно больше усилій, чѣмъ на какое-либо другое философское произведеніе, врядъ ли можно найти двухъ сколько-нибудь самостоятельныхъ философовъ, которые сѣлись бы въ его пониманіи. Поэтому всякій, кто высказываетъ свой взглядъ на Канта, можетъ быть а ргіогі увѣренъ, что большинство «кантіанцевъ» увидитъ въ этомъ взглядѣ только доказательство того, что его авторъ не сумѣлъ проникнуть въ самую сущность новоизобрѣтеннаго Кантомъ спеціально философскаго ме-

года—универсальнаго средства для рѣшенія, или, вѣрнѣе, устраненія всѣхъ философскихъ вопросовъ.

Какъ бы то ни было, мнѣ представляется несомнѣннымъ, что сущность кантовскаго ученія объ опытѣ сводится къ слѣдующему: по основной мысли Канта, внутренній и внѣшній опытъ суть двѣ равноправныя и несводимыя другъ къ другу области единаго, замкнутаго въ себѣ, категоріально обоснованнаго и поэтому во всѣхъ своихъ моментахъ идеальнаго цѣлаго. Поэтому, съ одной стороны, Кантъ доказываетъ противъ берклеевского идеализма, или, вѣрнѣе, психологизма, что внутренній опытъ не имѣетъ никакого преимущества передъ внѣшнимъ въ смыслѣ первоначальности или производности; а, съ другой стороны, онъ настаиваетъ на томъ, что внутренній опытъ не имѣетъ никакого преимущества также и въ смыслѣ познавательной цѣнности; и именно въ этомъ пунктѣ Кантъ разрываетъ съ принципомъ Декарта. Внутренній опытъ есть только одна изъ двухъ равноправныхъ областей единаго научнаго опыта, и въ немъ такъ же мало открывается подлинная реальность *я*, какъ въ опытѣ внѣшнемъ реальность внѣшняго міра. Этотъ двойственный характеръ антипсихологизма и феноменализма и сообщаетъ кантовскому ученію все его своеобразіе. Кантъ пришелъ такимъ образомъ къ точкѣ зрѣнія, діаметрально противоположной той, на которой стоитъ Юмъ. Если для Юма только явленія подлинно реальны, потому что только они даны въ опытѣ,—то для Канта, наоборотъ, все данное въ опытѣ не есть подлинная реальность, потому что оно есть только явленіе. Очевидно, что слово «явленіе» употребляется здѣсь въ двухъ совершенно различныхъ значеніяхъ и что, слѣдовательно, феноменализмъ Юма не имѣетъ ничего общаго, кромѣ названія, съ феноменализмомъ Канта.

Итакъ, Кантъ учитъ, что какъ во внѣшнемъ опытѣ мнѣ дано только явленіе, только символъ внѣшняго міра, такъ же и въ опытѣ внутреннемъ я имѣю дѣло только съ символомъ моего собственнаго *я*. И вотъ я рѣшительно утверждаю, что это ученіе несостоятельно. Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ вмѣстѣ съ Кантомъ, что въ основѣ внутреннихъ явленій лежитъ нѣкоторый совершенно неизвѣстный намъ, «трансцендентальный» предметъ; но вѣдь подъ нашимъ реальнымъ *я* мы разумѣемъ не этотъ запредѣльный и невѣдомый *x*, а только то живое единство внутреннихъ явленій, которое непосредственно находитъ само себя



во внутреннемъ опытѣ. Когда мы говоримъ о внѣшнемъ мірѣ, мы имѣемъ въ виду совокупность предметовъ, независимыхъ отъ нашего опыта; поэтому а priori допустима мысль, что эти предметы не входятъ въ нашъ опытъ непосредственно, а представлены въ немъ какими-нибудь субъективными элементами. Но какой смыслъ въ утвержденіи, что и само мыслящее я есть только явленіе реального, когда подъ реальнымъ я нельзя понимать что нибудь другое, кромѣ живого единства непосредственно переживаемыхъ «мыслей» (я здѣсь употребляю это слово въ широкомъ смыслѣ Декарта)? Самое большее, что могъ утверждать Кантъ, это то, что мое реальное я есть явленіе нѣкоторой иной, запредѣльной и непостижимой реальности <sup>1)</sup>, но никакъ не то, что непостижимо само это реальное я. Пользуясь терминами Канта, можно сказать, что непосредственно воспринимаемая реальность «мыслящаго я» есть предметъ аналитическаго сужденія, и поэтому не можетъ быть поколеблена ни кантовскими, ни какими-либо другими соображеніями.

Мы пришли къ выводу, что во внутреннемъ опытѣ мнѣ непосредственно дано само реальное я. Но тутъ возникаетъ дальнѣйшій вопросъ—и съ нимъ мы переходимъ къ нашему второму положенію. Мое я мнѣ дано, какъ нѣчто субстанціально отличное отъ такъ называемыхъ внѣшнихъ вещей и находящееся въ процессѣ непрерывнаго измѣненія. Спрашивается: суть ли эта субстанціальность и эта текучесть подлинныя свойства моего я, составляющія абсолютную форму его существованія—или же оно только является съ этими свойствами самому себѣ, въ своемъ ограниченномъ индивидуальномъ опытѣ? Если есть абсолютное міровое око, видящее весь міръ такимъ, каковъ онъ есть въ своей собственной, абсолютной дѣйствительности,—то видитъ ли оно въ этомъ мірѣ мое и всякое другое индивидуальное я такимъ же текучимъ и замкнутымъ въ своей субстанціальности, или же эти свойства обусловлены искажающей подлинную дѣйствительность ограниченностью индивидуальной точки зрѣнія? На первый взглядъ можетъ показаться, что на этотъ вопросъ нельзя дать отвѣта, потому что ограниченное индивидуальное я не мо-

1) Эта мысль лежитъ въ основѣ высоко замѣчательнаго, но, къ сожалѣнію, мало замѣченнаго философскаго построенія Африкана Спира. Его главное сочиненіе „Denken und Wirklichkeit“ появилось въ 70-хъ годахъ.

жать вѣдь пресуществиться въ то гипотетическое, универсальное сознаніе, о которомъ я только что говорилъ. Но, къ счастью, вовсе нѣтъ надобности въ такомъ магическомъ превращеніи, и нашъ вопросъ рѣшается при помощи самаго простого и притомъ всѣми признаемаго логическаго принципа. А именно: если окажется, что признавая форму внутренняго опыта абсолютной и окончательной формой существованія даннаго въ немъ реальнаго, мы тѣмъ самымъ съ логической необходимостью впутываемся въ неразрѣшимое противорѣчіе, то это будетъ неопровержимымъ доказательствомъ того, что реальное существуетъ не въ той формѣ, въ какой оно самому себѣ является. Такое доказательство намъ теперь не трудно будетъ дать. Для простоты мы ограничимся однимъ свойствомъ текучести. Мы видѣли выше, что понятіе реальнаго теченія во времени приводитъ мысль къ внутреннему противорѣчію: реальное теченіе не можетъ быть безначальнымъ и не можетъ имѣть начала, и, слѣдовательно, оно вообще не можетъ существовать. Мы должны, значитъ, признать, что то же самое *я*, которое самому себѣ является, какъ вѣчно текущее, въ дѣйствительности существуетъ, какъ вѣчно законченное. Но это, въ свою очередь, составляетъ противорѣчіе, потому что одно и то же реальное не можетъ существовать въ двухъ различныхъ и другъ друга исключаящихъ формахъ. Это новое противорѣчіе неустранимо, потому что оба его члена равно необходимы: необходимо, съ одной стороны, признать, что реальное существуетъ, какъ законченное цѣлое; а, съ другой стороны, также неоспоримо, что реальное является себѣ, какъ потокъ смѣняющихся другъ друга состояній <sup>1)</sup>. Найденное противорѣчіе мы, слѣдовательно, должны рѣшить. Но это рѣшеніе возможно только однимъ путемъ: мы должны признать, что наше реальное *я* въ абсолютномъ порядкѣ существуетъ не само въ себѣ, *не какъ субстанція*, а какъ моментъ въ нѣкоторомъ высшемъ единствѣ. Тогда противорѣчіе между требованіемъ мысли и характеромъ даннаго исчезнетъ; ибо понятно, что реальное, взятое во внутреннемъ опытѣ отвлеченно отъ того высшаго единства, въ которомъ оно существуетъ, является себѣ не въ той

<sup>1)</sup> Этотъ послѣдній пунктъ требуетъ особаго доказательства, которое здѣсь не можетъ быть дано. Его доказательству посвящены, между прочимъ, наиболѣе блестящія страницы Бергсона.

формѣ, въ которой оно существуетъ въ этомъ единствѣ,—подобно тому, какъ та часть земной поверхности, которую я могу окинуть взглядомъ, представляется мнѣ въ видѣ плоскаго круга, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ, будучи частью шара, она обладаетъ свойствомъ кривизны. Такимъ образомъ, конечная реальность, будучи взята сама по себѣ, распадается въ противорѣчіяхъ; но она становится способной выдержать огненное испытаніе мысли, какъ только мы включимъ ее въ единство Реальности Безконечной. Таковъ единственный логически правильный путь, которымъ можетъ и должна быть обоснована идея Безконечнаго—эта высшая идея разума и бессмертное средоточіе всякой истины.

Мы достигли теперь такого пункта, съ котораго намъ открывается послѣднее основаніе той неудачи, которая постигла попытку Тейхмюллера обосновать новое ученіе о Божествѣ, какъ безконечной реальности. Тейхмюллеръ исходитъ изъ невысказаннаго и ничѣмъ не доказаннаго предположенія, что въ непосредственномъ самосознаніи реальное дано себѣ въ своей абсолютной формѣ; такимъ образомъ, онъ закрываетъ для себя единственныя узкія ворота, черезъ которыя, какъ мы только что указали, возможенъ доступъ къ истинной идеѣ безконечнаго. Содержаніе внутренняго опыта, *implicite* уже субстанціализированное до всякаго изслѣдованія, естественно противится затѣмъ включенію себя въ какое бы то ни было высшее единство. Съ другой стороны, Безконечное, построенное по типу отношеній, заимствованныхъ изъ внутренняго опыта, неправомѣрно психологизируется и тѣмъ самымъ искажается въ самой своей сущности. Ибо основная теоретическая функція идеи Безконечнаго въ томъ именно и состоитъ, чтобы вывести мысль за предѣлы того порядка, который данъ въ опытѣ, и дать ей опору и успокоеніе въ элементѣ иного, *трансцендентальнаго* плана бытія. *Въ этомъ отношеніи* внутренній опытъ не имѣетъ никакихъ преимуществъ передъ внѣшнимъ. *Transcende te ipsum*. Всякая попытка сдѣлать отношеніе Безконечнаго къ конечному наглядно постижимымъ посредствомъ аналогіи съ внутреннимъ опытомъ приводитъ только къ тому, что оно дѣлается противорѣчивымъ и вовсе перестаетъ существовать для мысли.

Мы рассмотрѣли ту форму отношенія, которую Тейхмюллеръ устанавливаетъ между Богомъ и міромъ, и убѣдились, что она вводитъ въ его философію пантеистическій моментъ. Теперь мы переходимъ къ слѣдующему вопросу: какъ опредѣляетъ философія Тейхмюллера жизнь Божества въ ея собственной сущности? Въ этомъ отношеніи Тейхмюллеръ слѣдуетъ теистической традиціи и мыслить Бога какъ всемудрое, всеблагое и всемогущее существо. Въ божественномъ духѣ, какъ его мыслить Тейхмюллеръ, соединяются, говоря словами католическаго поэта,

la divina potestate,  
La somma sapienza e il primo amore.

Выше мы показали, что представленіе о Богѣ, какъ о существѣ, одаренномъ разумомъ и волей, составляетъ необходимый моментъ въ строго опредѣленной системѣ богопониманія, которую мы назвали теистической и основная идея которой заключается въ опредѣленіи Бога, какъ личнаго Творца вселенной. Теперь намъ предстоитъ показать, что это теистическое представленіе находится въ рѣшительномъ противорѣчій съ идеей Бога, какъ безконечной реальности.

Но прежде, чѣмъ перейти къ этому доказательству, нужно сказать нѣсколько словъ о томъ источникѣ, изъ котораго Тейхмюллеръ почерпаетъ указанное представленіе о Богѣ. Тейхмюллеръ учитъ, что абсолютная субстанція Бога постигается нами также непосредственно, какъ и наше собственное я. И это нисколько не удивительно: ибо, какъ мы видѣли, между Богомъ и человѣкомъ въ системѣ Тейхмюллера должно въ концѣ-концовъ установиться отношеніе субстанціального единства; именно въ этомъ пунктѣ философія Тейхмюллера ниспадаетъ съ высоты своего замысла въ сторону пантеизма. Но теперь у насъ рѣчь идетъ не о божественной субстанціи, а о тѣхъ реальныхъ актахъ, которые она въ себѣ заключаетъ и которые составляютъ содержаніе божественной жизни. Ясно, что эти акты не могутъ быть для конечнаго духа предметомъ непосредственнаго осознанія. Но въ такомъ случаѣ единственный способъ получить объ нихъ какое-нибудь представленіе состоитъ въ умозаключеніи по аналогіи со своимъ собственнымъ внутреннимъ опытомъ. Только одна реальность дана мнѣ непосредственно—реальность моего собственнаго я; всякую другую реальность я могу себѣ пред-

сравить не иначе, какъ только по аналогіи съ самимъ собой. Противъ правомѣрности этого метода познанія часто возражали, и одинъ извѣстный представитель нѣмецкаго матеріализма называлъ «вѣрой угольщика» всякое воззрѣніе, истолковывающее внѣшній міръ по аналогіи съ внутреннимъ опытомъ. Если этимъ презрительнымъ названіемъ хотятъ выразить, что методомъ аналогіи инстинктивно руководится въ своемъ познаніи мышленіе простого народа, то эта несомнѣнная правда. Но только наивное высокоуміе ученаго нѣмецкаго педанта могло усмотрѣть въ этой общечеловѣчности метода доказательство его логической непригодности. Какъ будто въ утонченнѣйшемъ научномъ мышленіи философа и въ натуралистическомъ міровоззрѣніи обыкновеннаго человѣка дѣйствуетъ не одна и та же объективная логика, какъ въ примитивныхъ орудіяхъ дикаря и въ сложнѣйшихъ произведеніяхъ современной техники проявляются одни и тѣ же простые законы механики и физики! Различіе между донаучнымъ и научнымъ мышленіями можетъ состоять только въ томъ, что послѣднее примѣняетъ сознательно, критически и систематически тѣ же методы познанія, которыми первое орудуетъ инстинктивно и произвольно. Что въ частности методъ аналогіи составляетъ совершенно необходимое орудіе познанія, достаточно доказывается тѣмъ, что ни одинъ философъ, на какія бы высоты абстрактной мысли онъ ни подымался, не можетъ отказаться отъ убѣжденія въ одушевленности другихъ людей; и это убѣжденіе имѣетъ вовсе не практической только, какъ иногда утверждаютъ, а чисто теоретическій характеръ, потому что безъ него невозможно сдѣлать и шагу въ области пониманія дѣйствительности. А между тѣмъ убѣжденіе въ одушевленности другихъ людей имѣетъ своимъ единственнымъ логическимъ источникомъ методъ аналогіи. Этотъ же методъ долженъ быть примѣненъ къ познанію внутренней жизни Божества. Выше я привелъ основаніе, которое заставляетъ насъ признать бытіе безконечно реальнаго Существа; но разъ такое Существо есть, то мы должны его мыслить какъ живую и самосознательную реальность; ибо только такую реальность мы вообще знаемъ, и пока намъ не будетъ убѣдительно доказано, что признакъ жизни и самосознанія противорѣчитъ понятію безконечнаго и абсолютнаго бытія, до тѣхъ поръ мы должны считать, что понятіе безсознательнаго Бога есть пустая и произвольная и, слѣдовательно, не

нимъющая никакой научной цѣнности гипотеза. Если же мы останавливаемся на общемъ понятіи жизни и протестуемъ противъ распространенія на понятіе Божества также и извѣстныхъ намъ изъ нашего внутренняго опыта специфическихъ жизненныхъ функций познанія и воли, то только потому, что мы усматриваемъ именно такое противорѣчіе между этими функциями и понятіемъ безконечной реальности. Къ доказательству этой противорѣчивости мы теперь и переходимъ.

Я начинаю съ понятія воли. Что безконечное, т. е. заключающее въ себѣ всю полноту реальности, Существо не можетъ ни въ чемъ терпѣть недостатка и, слѣдовательно, ничего не можетъ хотѣть,—эта мысль настолько проста и самоочевидна, что не удивительно, что она повторяется у самыхъ различныхъ по духу мыслителей. Ея классическимъ выразителемъ по праву считается Спиноза: но въ своей основной логической сущности она находится уже у Платона, который часто доказываетъ, что совершенный мудрецъ не можетъ стремиться къ мудрости, обладающій совершенной красотой не можетъ хотѣть красоты и т. д. Отсюда непосредственно вытекаетъ заключеніе, что Обладатель всей реальности не можетъ *ничего* хотѣть и, слѣдовательно, вообще не можетъ быть хотящимъ существомъ. Изъ мыслителей богословскаго лагеря, добровольно подчинившихъ свою мысль внѣшнему авторитету, Августинъ особенно живо чувствовалъ и энергично подчеркивалъ парадоксальность, заключающуюся въ сочетаніи понятій: самодовлѣющій творецъ—*sine indigentia creator!* Но для великаго учителя Церкви эта парадоксальность была только выраженіемъ безконечной таинственности Существа Божія, которое постижимо лишь постольку, поскольку оно само частично открываетъ себя въ Св. Писаніи и Преданіи. Выше, обсуждая основной принципъ Ренувье, мы имѣли случай указать на недопустимость въ философіи такого употребленія понятія «непостижимый». Если два признака, которые мы вынуждены приписать какому либо существу, взаимно исключаютъ другъ друга, то мы не можемъ оставить ихъ въ этомъ отношеніи непримиреннаго противорѣчія: въ преодолѣннн противорѣчій заключается весь смыслъ философской работы, отказаться отъ этой задачи значитъ отказаться отъ философіи. Если Богъ есть подлинное Безконечное, то Онъ не можетъ быть творцомъ, потому что актъ творенія предполагаетъ потребность въ томъ, чего еще

нѣтъ: если Богъ есть творецъ, то, значить, Онъ не есть подлинное Безконечное. Можно потратить много усилій ума на затемнѣніе этой истины, но невозможно поколебать ее. Въ своей наиболѣе утонченной и спиритуализированной формѣ попытка примирить понятіе Безконечнаго съ понятіемъ творца состоитъ въ томъ, чтобы мыслить волю Безконечнаго, какъ любовь т. е. желаніе блага не себѣ, а другому. Но и эта возвышенная мысль не спасаетъ понятіе волящаго Безконечнаго. Въ самомъ дѣлѣ, если благо полагаемаго Богомъ міра существуетъ вѣчно, то оно не можетъ быть предметомъ божьей воли: а если оно возникаетъ въ силу творческаго акта въ опредѣленный моментъ, то тѣмъ самымъ во внутреннюю дѣйствительность Божества вносится элементъ времени, который разрушаетъ его положительную безконечность.—Вмѣстѣ съ функцией воли падаетъ и атрибутъ всемогущества, потому что всемогущимъ называется такое существо, которое можетъ привести въ исполніе все, что хочетъ.

Мы переходимъ теперь къ функціи познанія. При этомъ я прежде всего долженъ напомнить о фундаментальномъ различіи между понятіями сознанія и познанія. Познаніе есть опредѣленная реальная функція, состоящая въ отнесеніи даннаго къ его идеѣ, сознаніе же есть свойство, принадлежащее любой реальной функціи, познавательной какъ и всякой другой, и состоящее въ томъ, что функціонирующее реальное не просто существуетъ, а существуетъ въ себѣ и для себя, какъ субъектъ живого индивидуальнаго опыта. Оставляя за Безконечнымъ свойство самосознанія и жизни, я утверждаю только, что оно не можетъ быть субъектомъ познанія. Въ самомъ дѣлѣ, сущность познанія заключается въ отнесеніи даннаго въ опытѣ содержанія къ его интеллигибельному началу или вѣчной идеѣ, въ которой это содержаніе находитъ опору для своего шаткаго и неустойчиваго существованія. Можно различно понимать путь, которымъ мыслящій умъ приходитъ къ опознанію идеи, а также различно изображать внутреннюю структуру этого идеальнаго бытія и его отношеніе къ міру реальныхъ явленій. Но одно несомнѣнно: вѣчная идея соотносительна съ тѣмъ временнымъ феноменальнымъ существованіемъ, надъ которымъ она проявляетъ свою идеальную власть. «Покоящійся полюсъ» идеи такъ же невозможенъ безъ подчиненнаго ему «потока явленій», какъ государь безъ подданныхъ или законъ безъ гражданъ. Отсюда

слѣдуетъ: такъ какъ въ безконечномъ опытѣ нѣтъ временнаго порядка, который вѣдь обусловленъ только ограниченностью конечнаго сознанія, то въ Безконечномъ не можетъ также имѣть мѣста процессъ отнесенія феноменальнаго къ стоящему надъ нимъ міру идей. вмѣстѣ съ дуализмомъ идеи и факта упраздняется самая возможность познавательной дѣятельности. Пусть намъ на это не возражаютъ, что при такомъ возрѣніи истина, будучи связана въ своемъ бытіи съ конечнымъ субъектомъ, сама дѣлается конечной, релятивизируется и психологизируется. Это возраженіе совершенно не попадаетъ въ цѣль. Истина по самому своему опредѣленію есть вѣчная идея, универсальный законъ явленій, и ея абсолютность нисколько не зависитъ отъ того или другого метафизическаго взгляда на окончательный смыслъ и значеніе самой этой двойственности истины и явленія. Истина абсолютна: но отсюда мы не должны непременно тотчасъ заключить, вмѣстѣ съ Платономъ и современными неоплатониками, что самая двойственность идеальнаго и реальнаго также абсолютна. Если есть какая-нибудь трудность въ томъ, чтобы понять, какимъ образомъ конечный, ограниченный, «психологическій» субъектъ въ актѣ познанія полагаетъ сверхпсихологическіе, универсальные и абсолютные законы явленій, то эта трудность остается въ полной силѣ и въ томъ случаѣ, если мы признаемъ, что истина существуетъ независимо отъ познающаго субъекта и въ актѣ познанія только «усматривается». Ибо эта трудность въ одинаковой мѣрѣ относится къ какой бы то ни было связи между реальнымъ, психологическимъ субъектомъ и идеальной, сверхпсихологической истиной. Но въ наличности этой связи не можетъ сомнѣваться ни одна гносеологическая теорія, какъ бы далеко онѣ ни расходились въ ея объясненіи, потому что эта связь конституируетъ самую сущность познавательнаго акта.—Итакъ, Безконечное не можетъ быть познающимъ, потому что абсолютный міровой порядокъ, какъ онъ вѣчно существуетъ въ его опытѣ, не можетъ имѣть надъ собой никакихъ идеальныхъ законовъ и не можетъ также носить въ себѣ непримиренную двойственность идеальнаго и реальнаго, интеллигибельнаго и эмпирическаго начала.

Мы пришли къ тому результату, что Безконечное не можетъ быть ни мыслящимъ, ни волящимъ—и, слѣдовательно, не можетъ обладать ни моральнымъ, ни интеллектуальнымъ совершенствомъ



именно потому, что этого не допускаетъ его высшее, абсолютное совершенство метафизическое. Идея Бога, какъ безконечно совершеннаго Существа, на порогѣ новой философіи была поставлена въ центрѣ философскаго міросозерцанія могучей мыслью Декарта и осталась господствующей во всей метафизикѣ XVII-го вѣка. Однако, въ той формулировкѣ, которую эта идея получила у Декарта и его преемниковъ, она заключала въ себѣ противорѣчивые элементы, исказившіе ея истинную сущность и сдѣлавшіе ее непригодной къ тому, чтобы служить фундаментомъ для истинной философіи. Такъ, самъ Декартъ, слѣдуя традиціи, связалъ понятіе метафизическаго совершенства съ представленіемъ о безконечномъ совершенствѣ ума и безграничномъ могуществѣ воли, и эта связь, питаемая, съ одной стороны, все еще могучимъ влияніемъ церковнаго ученія, а съ другой—естественной наклонностью человѣка реализовать свой идеаль, упрочилась настолько, что многимъ, несомнѣнно, покажется парадоксальнымъ и унижающимъ достоинство Бога утвержденіе, что эти два порядка совершенства логически несомѣстимы. Въ другомъ направленіи понятіе метафизической безконечности исказилось у Спинозы. Несмотря на то, что Спиноза повторяетъ декартовское различеніе положительной и отрицательной безконечности, *infinitum* и *indefinitum*, онъ свою абсолютно совершенную субстанцію въ самомъ же началѣ системы (въ шестомъ опредѣленіи первой части своей Этики) надѣляетъ безконечнымъ количествомъ атрибутовъ, и такимъ образомъ, самъ того не сознавая, кладетъ въ основу всего своего метафизическаго зданія, столь величественнаго во многихъ отношеніяхъ, невыносимое противорѣчіе актуальной численной безконечности. Одной изъ важнѣйшихъ задачъ истинной философіи Безконечнаго должно быть, поэтому, самое строгое разграниченіе различныхъ значеній и употребленій понятія безконечности. Мы различаемъ прежде всего отрицательную безконечность числа и положительную безконечность совершенства: первая означаетъ, что ни одинъ членъ счисляемаго ряда не можетъ быть его абсолютной границей, потому что каждая граница въ этомъ ряду должна быть снята дальнѣйшимъ движеніемъ; вторая есть свойство того, что не имѣетъ границъ потому, что не имѣетъ ничего внѣшняго для себя. Отрицательная или численная безконечность, по самому опредѣленію своего понятія, не мо-

жетъ быть данной или актуальной, потому что она состоитъ въ послѣдовательномъ снятіи всякой данной границы. Поскольку она берется именно въ этомъ смыслѣ безконечнаго движенія, какъ мысленный методъ, она свободна отъ всякаго противорѣчія: въ этомъ своемъ истинномъ значеніи она и составляетъ основное понятіе дифференціального исчисленія и постольку является важнѣйшимъ орудіемъ научнаго познанія сплошныхъ величинъ и непрерывныхъ процессовъ. Но какъ только безконечное число, сознательно или бессознательно, берется какъ данная и готовая величина, такъ въ самое средоточіе мысли проникаетъ разрушающее ея противорѣчіе: и добычей этого противорѣчія неминуемо становится всякое міросозерцаніе, принимающее реальность времени и пространства. Положительная безконечность принадлежитъ всему, что, въ какой бы то ни было области, обладаетъ такой полнотой совершенства, которая дѣлаетъ невозможнымъ его дальнѣйшее возрастаніе. Въ этомъ смыслѣ понятіе безконечнаго совпадаетъ съ понятіемъ абсолютнаго и діаметрально противоположно отрицательной безконечности. Такъ мы говоримъ объ абсолютно чистой волѣ, объ абсолютной власти, объ абсолютной свободѣ и т. д. Чувственнымъ символомъ этой безконечности служитъ кругъ, какъ символомъ и въ то же время примѣромъ отрицательной безконечности можетъ служить какая нибудь безконечная кривая, на примѣръ, парабола или гипербола. Изъ неопредѣленнаго множества различныхъ порядковъ совершенства для насъ особенно важно выдѣлить и противопоставить другъ другу безконечное совершенство познанія и воли и безконечное совершенство абсолютной метафизической реальности: первое есть нашъ человѣческій *идеалъ*, второе—безконечная реальная основа всякой конечной реальности. Въ смѣшеніи этихъ двухъ различныхъ порядковъ совершенства заключается основной недостатокъ традиціоннаго декартовскаго и ничѣмъ отъ него по существу не отличающагося тейхмюллеровскаго теизма.

Несовмѣстимость теистической, т.-е. въ сущности антропоморфической концепціи Божества съ точкой зрѣнія Безконечнаго весьма наглядно проявляется въ слѣдующей апоріи, къ которой приводитъ это противорѣчивое соединеніе. Послѣ того, какъ началу познанія, обожеествленному античной мыслью, на протяженіи многихъ вѣковъ принадлежало нераздѣльное господство въ царствѣ духа, явилось христіанство и въ жизни сердца,

въ обращеніи естественной воли, въ смиреніи, всепрошеніи и любви къ врагамъ открыло новый міръ, новый и высшій порядокъ духовнаго существованія. Въ свѣтѣ этой новой жизни, этой Vita Nuova человѣчества, созданія античнаго генія, даже величайшія, не переставая изумлять насъ высотой мысли и несравненнымъ изяществомъ формы, въ то же время производятъ на насъ такое впечатлѣніе, какъ будто они движутся въ пространствѣ, лишенномъ третьяго измѣренія. Это вступленіе въ духовную жизнь новой міровой державы не могло, конечно, не отразиться также въ сферѣ абстрактныхъ понятій философіи. Въ лицѣ Августина, одного изъ самыхъ пламенныхъ и гениальныхъ апостоловъ новаго духа, принципъ воли впервые выступилъ съ притязаніемъ на абсолютное значеніе; и съ тѣхъ поръ борьба стараго и новаго бога не угасала въ философіи, вспыхивая съ новой силой всякій разъ, когда философская мысль переживала періодъ обновленія и подъема. Эта же борьба выражается въ противоположности направленной сильно обмельѣвшихъ ручьевъ и ручейковъ современной нѣмецкой философіи, а именно марбургской и фрейбургской школъ. Насъ здѣсь интересуеетъ та форма, которую эта борьба приняла въ знаменитомъ спорѣ Декарта и Лейбница о метафизическомъ значеніи вѣчныхъ истинъ. Какъ извѣстно, Декартъ утверждалъ, что необходимыя истины логики и математики являются продуктомъ абсолютнаго божественнаго произвола; онѣ таковы, потому что этого хочетъ Богъ; онѣ стали бы другими, если бы воля Бога могла измѣниться. Напротивъ, Лейбницъ настаивалъ на абсолютномъ значеніи вѣчныхъ истинъ, идеальная власть которыхъ распространяется на самый источникъ всего существующаго. Эта контроверза не можетъ быть разрѣшена на той почвѣ, на которой стоятъ спорящіе: ибо несомнѣнно, что оба противника правы въ томъ, что они отрицаютъ, и неправы въ томъ, что утверждаютъ. Въмѣстѣ съ Декартомъ необходимо признать, что Божество, ограниченное хотя бы идеальной необходимостью вѣчныхъ истинъ, перестаетъ быть подлиннымъ Абсолютнымъ и уподобляется миѣическому деміургу Платона, который въ своей творческой дѣятельности связанъ внѣшней необходимостью матеріи, или Зевсу поэтовъ, надъ которымъ стоитъ неумолимая Мойра. Но, съ другой стороны, столь же справедливо воззрѣніе Лейбница, что вѣчныя истины въ своемъ идеальномъ строѣ не могутъ зависѣть ни отъ

какой воли, даже всемогущей. Всемогущее существо может привести въ исполненіе все, что хочетъ; но поскольку оно познаетъ, т.-е. опредѣляетъ желаемый объектъ идеей, оно по необходимости связано этой идеей,—потому что идея и есть не что иное, какъ система необходимыхъ отношеній между различными элементами объекта. Познаніе перестанетъ быть познаніемъ, ибо утратитъ свой существеннѣйшій признакъ, если мы припишемъ познающему субъекту свободу по отношенію къ познаваемой истинѣ. Единственный способъ разрѣшить это противорѣчіе состоитъ въ томъ, чтобы признать, что самая двойственность познанія и воли теряетъ всякій смыслъ въ примѣненіи къ Безконечному.

Еще большаго напряженія вопросъ о приматѣ двухъ основныхъ стихій человѣческаго духа достигъ въ пантеистической философіи нѣмцевъ, которая расцвѣла такимъ могучимъ цвѣтомъ на почвѣ, разрыхленной тяжелымъ плугомъ Канта. Здѣсь вопросъ былъ уже не въ томъ, какому принципу приписать первенство въ Абсолютномъ, а въ томъ, какой принципъ представить, какъ само это Абсолютное. Спекулятивной системѣ Гегеля, которая изъ логической идеи производитъ посредствомъ діалектическаго процесса все конкретное содержаніе природы и исторіи, противостоитъ созерцательная мистика Шопенгауэра, открывающая во внутреннемъ опытѣ воли глубочайшій корень и смыслъ человѣческой и міровой жизни. Несомнѣнно, что обѣ эти концепціи прежде всего односторонни и что изъ идеи такъ же невозможно «вывести» волю, какъ, обратно, изъ воли—идею. Познаніе и воля суть и остаются двумя различными и несводимыми другъ къ другу функціями конечнаго духа. Тѣмъ не менѣе основной недостатокъ этихъ системъ не въ ихъ одностороннемъ освѣщеніи міра и жизни, а во внутренней противорѣчивости ихъ принципа. Ибо Абсолютное не можетъ быть идеей, какъ оно не можетъ быть волей. Поэтому попытка Гартмана преодолѣть противоположность Гегеля и Шопенгауэра путемъ «синтеза» ихъ принциповъ, т.-е. превращенія воли и идеи въ два равноправныхъ атрибута единой метафизической субстанции, съ самаго начала была обречена на неудачу и привела ея автора только къ безсильному синкретизму, лишенному всего эстетически-привлекательнаго и человѣчески значительнаго, что было въ одностороннемъ, но лично гениальномъ творествѣ его великихъ предшественниковъ.

Но если Безконечная Жизнь не можетъ быть ни мышленіемъ,

ни волей, то спрашивается: что же она такое? На это можетъ быть только одинъ отвѣтъ: это для насъ принципиально и абсолютно непостижимо. Что такое жизнь, мы знаемъ только потому, что мы сами живыя существа: о всякой другой жизни мы можемъ имѣть представленіе только по аналогіи съ нашей собственной: тамъ, гдѣ философская критика показываетъ, что умозаключеніе по аналогіи неправомѣрно, мы стоимъ передъ непостижимымъ. Какъ пантеистическій моментъ въ философіи Тейхмюллера обусловленъ тѣмъ, что опытно непостижимое отношеніе Безконечнаго къ конечному онъ отождествляетъ съ извѣстнымъ намъ изъ внутренняго опыта отношеніемъ я къ своимъ актамъ,—такъ теистическій характеръ его системы выражается въ томъ, что непостижимую для насъ въ своей собственной внутренней сущности жизнь Бога онъ представляетъ себѣ по аналогіи съ функціями конечнаго духа. Мы пришли, такимъ образомъ, къ результату, который долженъ глубоко удовлетворить всякое истинно-религіозное сознаніе: Безконечная Жизнь такъ возвышенна и совершенна, что для конечныхъ духовъ она навѣки непостижима. Я говорю: *непостижима*, а не *непознаваема*, потому что выше я привелъ основаніе, по которому нахожу, что идея Безконечной Реальности есть необходимая и основная идея мыслящаго разума. Только такая философія, которая вводитъ въ кругъ основныхъ опредѣленій своего абсолютнаго начала категорію непостижимости, можетъ осуществить дѣйствительное, а не кажущееся только, глубинное, а не поверхностное примиреніе научной мысли съ религіознымъ сознаніемъ. Ибо непостижимое и таинственное есть родная стихія религіи, источникъ ея жизни, начало и конецъ ея развитія. Именно поэтому основные догматы христіанства самой своей ирраціональностью, которая отнимаетъ у нихъ всякое познавательное значеніе, такъ глубоко притягательны для живого религіознаго сознанія, для котораго они естественно превращаются въ символы непостижимости таинственнаго Существа Божія. Истинный Богъ есть сокровенный Богъ, *Deus absconditus*, Св. Писанія, и истинная молитва есть всегда обращеніе къ тому Невѣдомому Богу, которому, по свидѣтельству апостола Павла, ставили жертвенники благочестивые и мудрые афиняне <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Я здѣсь говорю только о непостижимости Бога, какъ онъ существуетъ въ самомъ себѣ. Возможность непосредственнаго переживанія Бога,

Теперь мы должны показать, что та точка зрѣнія на Божество, съ которой мы критиковали систему Тейхмюллера, дѣйствительно представляет собою спекулятивный синтезъ пантеистическаго и теистическаго воззрѣній.—Согласно пантеистическому воззрѣнью, Богъ есть безконечная и безсознательная сущность; согласно теистическому—онъ есть самосознательное существо, обладающее функціями мышленія и воли и, слѣдовательно, метафизически конечное. Мы соединяемъ истину того и другого воззрѣнія, утверждая вмѣстѣ съ теистами, что Богъ есть самосознательное Существо, съ пантеистами, что онъ есть Существо Безконечное и, слѣдовательно, возвышенное надъ противоположною мысли и воли. Теперь мы безъ труда можемъ рѣшить вопросъ о личности Бога, возбуждавшій когда-то столько споровъ въ философской литературѣ,—или, вѣрнѣе, для насъ весь этотъ споръ превращается въ чисто терминологическій. Если подъ личнымъ бытіемъ разумѣть бытіе живое, т.-е. самосознательное, то мы, съ нашей точки зрѣнія, должны назвать Бога Существомъ личнымъ; если же понятіе личности ограничить признаками мышленія и воли, то мы должны будемъ говорить о сверхличности божественной жизни. *Re intellecta in verbis simus faciles.*

Для пантеизма отношеніе Бога къ человѣку есть отношеніе субстанціального единства. Богъ и человѣкъ не два отличныхъ другъ отъ друга существа, а одно и то же существо, только въ двухъ стадіяхъ своего существованія: человѣкъ, это—Богъ, который самъ себя ограничилъ. Наоборотъ, теизмъ не только различаетъ Бога и человѣка, какъ два реальныхъ существа, но и полагаетъ ихъ внѣшними другъ для друга. Истина теизма заключается въ томъ, что онъ мыслить Бога и человѣка, какъ двѣ отличныя другъ отъ друга реальности; истина пантеизма—въ требованіи упразднить то отношеніе взаимной внѣшности между ними, которое устанавливаетъ теизмъ и которое какъ въ спекулятивномъ, такъ и въ религіозномъ отношеніи отнимаетъ у идеи Бога всякую истинную цѣнность. Полная истина осуществляется въ идеѣ Безконечнаго, которое въ своемъ един-

поскольку онъ открывается въ конечномъ сознаніи человѣка,—область мистическаго опыта—этимъ нисколько не оспаривается. Въ этомъ отношеніи излагаемая здѣсь точка зрѣнія вполне совпадаетъ со взглядомъ христіанской церкви.

ствѣ заключаетъ весь міръ конечныхъ существъ. Недостатокъ пантеизма вовсе не въ томъ, какъ иногда утверждаютъ, что онъ односторонне выдвигаетъ на первый планъ моментъ имманентности въ отношеніи Бога къ міру, забывая о будто бы столь же существенномъ моментѣ трансцендентности, — а, наоборотъ, въ томъ, что стремясь къ идеѣ имманентности, онъ на дѣлѣ приходитъ къ логически противорѣчивому и религіозно-неудовлетворительному понятію субстанціального единства Бога и міра. Подлинная имманентность, евангельское «Ты, Отецъ, во Мнѣ и Я въ Тебѣ», — можетъ осуществиться только тамъ, гдѣ есть два реальныхъ существа; но пантеизмъ знаетъ только одно. Но именно потому, что пантеизмъ стремится къ имманентному понятію Бога, пантеистическія системы Платона, Плотина, Скота Эріугены, Спинозы, Гегеля и Шопенгауэра могутъ по справедливости считаться классическими выразительницами философскаго духа, борющагося за обладаніе истиной: ибо идея имманентности Бога и міра, Безконечнаго и конечнаго, въ единомъ, трансцендентальномъ міровомъ порядкѣ — есть философская идея *par excellence*, составляющая безсмертную душу истинной философіи и истинной (христіанской) религіи.

Пантеистическая концепція отношенія Бога къ міру логически требуетъ признанія безначальности мірового процесса, теистическое съ такою же необходимостью приводитъ къ его абсолютному началу во времени. Истина пантеистическаго воззрѣнія заключается въ томъ, что міръ не можетъ ни возникнуть, ни исчезнуть; истина теистическаго въ томъ, что дѣйствительный міръ не можетъ заключать въ себѣ безконечнаго ряда событій. Спекулятивная точка зрѣнія вѣчности, единственная допустимая логически, соединяетъ истину обоихъ воззрѣній: показывая, что міръ есть безвременно законченное цѣлое, она изгоняетъ изъ него дурную безконечность и тѣмъ самымъ дѣлаетъ возможнымъ историческое пониманіе дѣйствительности, — и въ то же время она съ корнемъ уничтожаетъ ребяческія представленія о началѣ и концѣ міра.

Послѣ всего изложеннаго намъ будетъ нетрудно сдѣлать оцѣнку философіи Тейхмюллера. Ея великое преимущество передъ другими системами мы видимъ въ томъ, что она впервые, безъ колебаній и недвусмысленно, встала на истинно спекулятивную точку зрѣнія въ ученіи о времени. Но въ ученіи о

Божествѣ Тейхмюллеру не удалось осуществить задуманный спекулятивный синтезъ, и въ конечномъ счетѣ его философія представляетъ собою противорѣчивое соединеніе пантеистическаго субстанціализма и теистическаго антропоморфизма.

Въ заключеніе мы скажемъ еще нѣсколько словъ объ отношеніи Тейхмюллера къ проблемѣ личнаго безсмертія, очень тѣсно связанной съ нашей темой. Вопросъ о томъ, какая судьба ожидаетъ его послѣ смерти, имѣетъ для мыслящаго существа такой громадный интересъ, что въ извѣстномъ смыслѣ справедливо древнее изреченіе, называющее смерть вдохновительницей философіи. Соотвѣтственно этому различныя перспективы загробнаго существованія подробно и свободно обсуждались свободными философами древности. Это положеніе измѣнилось, когда въ жизнь европейскихъ народовъ вошла новая сила, — Церковь, своими догматами надолго сковавшая свободное движеніе мысли. Большинство европейскихъ мыслителей, я уже не говорю — средневѣковыхъ, а даже новаго времени, избѣгали прямо и откровенно высказать свой взглядъ на этотъ великій вопросъ, чтобы не столкнуться съ однимъ изъ важнѣйшихъ, практически, можетъ быть, важнѣйшимъ догматомъ Церкви. Въ самое послѣднее время подъ вліяніемъ того, что можно назвать гипертрофіей критицизма въ современной философіи, вопросъ о безсмертіи почти совсѣмъ скрылся съ горизонта философской мысли. Это положеніе не можетъ считаться нормальнымъ. Въ различныхъ рѣшеніяхъ этого вопроса обнаруживается глубочайшая противоположность между различными міровоззрѣніями, владѣющими человѣчествомъ, и философія, призванная примирить всѣ враждующія партіи въ высшемъ единствѣ истины, должна своими освѣщающими весь міръ понятіями пролить свѣтъ и на этотъ, самый темный и мучительный пунктъ нашего загадочнаго существованія.

Если мы теперь поставимъ вопросъ объ отношеніи къ этой проблемѣ пантеизма и теизма, то ясно, что пантеизмъ логически связанъ съ отрицаніемъ личнаго безсмертія, потому что для него личное существованіе есть только преходящая форма, въ которую въ процессѣ своего самопознанія облекается единое Абсолютное. Напротивъ, теизмъ не можетъ обойтись безъ лич-



наго безсмертія и загробной жизни, потому что выводя весь эмпирической міръ изъ всеблагой, всемудрой и всемогущей воли, онъ нуждается въ такомъ продолженіи этого земного существованія, въ которомъ были бы оправданы и осмыслены его вопіющія несовершенства. Тейхмюллеръ одинъ изъ самыхъ рѣшительныхъ въ новѣйшей философіи защитниковъ личнаго безсмертія. Вопросу о безсмертіи души онъ посвятилъ цѣлую монографію <sup>1)</sup>. Здѣсь онъ доказываетъ, что признаніе личнаго безсмертія непосредственно вытекаетъ изъ основного принципа его философіи. Согласно этому принципу, въ индивидуальномъ я мы имѣемъ подлинный корень всяческой реальности, заключающій въ себѣ, какъ свои функціи, и идеальный міръ понятій, и эмпирической міръ матеріальныхъ явленій. Такимъ образомъ философія Тейхмюллера возвышается надъ противоположностью идеализма и матеріализма. Тѣмъ самымъ она полагаетъ основаніе для истиннаго ученія о безсмертіи. Ибо если идеализмъ поглощаетъ личное начало въ универсальной идеѣ, а матеріализмъ разрѣшаетъ его въ случайный и временный комплексъ атомовъ, то персонализмъ Тейхмюллера показываетъ, что личность есть вѣчное и незблемое ядро реального міра, не подлежащее смерти и разрушенію. Однако въ понятіи безсмертія нужно различать двѣ стороны: во-первыхъ, оно означаетъ, что индивидуальное я не уничтожается смертью и, слѣдовательно, и послѣ смерти продолжаетъ существовать въ какихъ-нибудь иныхъ формахъ, быть можетъ, въ связи съ новыми органическими системами; но, во-вторыхъ, безсмертіе означаетъ еще и то, что въ будущей жизни сохраняется воспоминаніе объ этой земной жизни. Очевидно, что только при наличности такого воспоминанія сохраняется единство личнаго самосознанія, т.-е. осуществляется безсмертіе личности въ собственномъ смыслѣ слова. Тейхмюллеръ полагаетъ, что аподиктически доказано можетъ быть только безсмертіе въ первомъ смыслѣ, т.-е. неразрушимость индивидуальной субстанціи; по отношенію же къ безсмертію личности въ собственномъ смыслѣ мы должны удовольствоваться вѣроятностью, хотя она и достигаетъ такой высокой степени, которая практически дѣлаетъ ее равносильной самому строгому знанію.

<sup>1)</sup> Есть въ русскомъ переводѣ подъ редакціей Боброва: Безсмертіе души, 1895.

Увѣренность въ сохраненіи личнаго самосознанія покоится у Тейхмюллера на томъ соображеніи, что господствующій во всей природѣ принципъ экономіи дѣлаетъ совершенно невѣроятнымъ безслѣдное уничтоженіе того богатаго опыта, который накопленъ нами въ этой земной жизни. Основываясь на этомъ принципѣ, мы должны, напротивъ, думать, что всѣ духовные результаты, достигнутые нами здѣсь, переносятся въ будущую жизнь, становясь тамъ какъ бы исходнымъ пунктомъ дальнѣйшаго развитія нашей личности, и такимъ образомъ вся прошлая жизнь идеально сохраняется въ каждомъ моментѣ будущей.

Все это ученіе о безсмертіи представляетъ собою самый слабый пунктъ въ философіи Тейхмюллера. Тейхмюллеръ не замѣтилъ, что его новое ученіе о времени совершенно уничтожаетъ тѣ условія, при которыхъ изъ неразрушимости индивидуальнаго *я* дѣйствительно вытекаетъ необходимость продолженія его жизни послѣ смерти. Изъ персоналистическаго принципа Тейхмюллера слѣдуетъ только то, что индивидуальное *я* неразруσιμο; но не то, что оно продолжаетъ существовать послѣ гибели своего тѣлеснаго организма. Въ самомъ дѣлѣ, только въ томъ случаѣ, если время есть реальная форма существованія, неуничтожимость реального существа не можетъ осуществиться иначе, какъ въ видѣ перехода къ все новымъ и новымъ цикламъ переживаній. Но если время, какъ учитъ Тейхмюллеръ, есть только перспективная форма явленія, на самомъ же дѣлѣ всѣ событія индивидуальной жизни безвременно связаны въ конкретномъ единствѣ, то совершенно ясно, что вѣчность этой жизни не можетъ зависѣть отъ того, исчерпывается ли она кругомъ земныхъ событій, или же послѣ смерти для нея открывается новое поприще. Разъ человѣческая жизнь признается вѣчнымъ моментомъ въ абсолютной дѣйствительности, то тѣмъ самымъ уже установлена ея неуничтожимость, и эта неуничтожимость также не нуждается въ томъ, чтобы человѣкъ послѣ своей смерти вступалъ въ новый кругъ бытія, какъ вѣчность человѣческой жизни не зависитъ отъ того, прожилъ ли человѣкъ семьдесятъ или двадцать лѣтъ. Конечно, именно потому, что вѣчность жизни совершенно не зависитъ отъ числа переживаемыхъ событій, продолженіе жизни за гробомъ съ этой точки зрѣнія все еще остается *возможнымъ*; но я пока только утверждаю, что Тейхмюллеръ ни въ какомъ случаѣ не доказалъ, что оно *необходимо*.

Защитники идеи загробной жизни большей частью довольствуются тѣмъ, что доказываютъ противъ «невѣрующихъ» ея возможность. Предполагается, что у мыслящаго существа достаточно основаній отвергать мысль о своемъ собственномъ уничтоженіи, и что поэтому нужно только устранить или, по крайней мѣрѣ, уменьшить трудности, связанныя съ представленіемъ о потусторонней жизни, чтобы сдѣлать ее естественнымъ и даже необходимымъ вѣрованіемъ чловѣка. И это, несомнѣнно, справедливо до тѣхъ поръ, пока, оставаясь въ плѣну у перспективной иллюзіи абсолютнаго времени, мы стоимъ передъ альтернативой: или продолженіе жизни за гранью тѣлесной смерти, или исчезновеніе личности въ пучинѣ времени. Мировой порядокъ, въ которомъ существо, которое мыслило, творило и любило, обречено на бессмысленную гибель, возмущаетъ всю нашу природу, противъ него поднимается наша мысль и наше сердце: неужели этотъ голосъ природы лжетъ? — Однако, положеніе дѣлъ мѣняется, какъ только мы убѣдились, что непреходящее значеніе нашей личной жизни не зависитъ отъ ея продолженія въ иномъ, потустороннемъ мѣрѣ. Разъ основная потребность нашего духа, *воля къ вѣчности*, оказывается удовлетворенной инымъ способомъ, посредствомъ признанія вѣчности *этой* жизни, — всѣ многочисленныя и едва ли устранимыя трудности, которыя серьезная и трезвая мысль открываетъ въ представленіи потусторонней жизни, выдвигаются на первый планъ, и одна абстрактная возможность этой жизни становится уже недостаточнымъ мотивомъ для признанія ея реальности.

Но этого мало. Есть еще одно соображеніе, которое окончательно лишаетъ идею загробной жизни всякой цѣнности. Всякій согласится съ тѣмъ, что мысль о загробной жизни только въ томъ случаѣ имѣетъ для насъ смыслъ, если мы можемъ мыслить ее, какъ жизнь безконечную. Но именно это и невозможно съ той точки зрѣнія, на которой стоитъ Тейхмюллеръ. Для тѣхъ мыслителей, которые считаютъ возможнымъ освободить философію отъ противорѣчія законченной безконечности посредствомъ признанія абсолютнаго начала міра во времени, возникаетъ вопросъ: какъ мыслить будущее этого міра, какъ конечный или какъ безконечный процессъ? Ибо будущее, въ отличіе отъ прошлаго, есть вѣчно возникающее, никогда не законченное движеніе, и поэтому нѣтъ никакого противорѣчія въ томъ, чтобы при-

знать его безконечнымъ. Поэтому Ренувье имѣеть полное право представлять себѣ жизнь личности какъ безконечный процессъ. Но этого права не имѣеть Тейхмюллеръ. Какъ только временное теченіе признано недѣйствительнымъ, такъ будущее, или, вѣрнѣе, то, что мы конструируемъ какъ будущее, оказывается такимъ же законченнымъ и неподвижнымъ, какъ прошлое; и, слѣдовательно, безконечное будущее становится такимъ же противорѣчіемъ, какъ безконечное прошлое. Отсюда слѣдуетъ, что если и есть загробная жизнь, то въ системѣ Тейхмюллера, какъ во всякой системѣ, не признающей абсолютнаго времени, она не можетъ быть безконечна. Но врядъ ли нужно доказывать, что будущая жизнь, которая такъ же конечна, какъ и настоящая, есть совершенно пустая фантазія, не имѣющая для насъ никакой цѣны.

Подобно тому, какъ новое ученіе о времени приводитъ къ новому пониманію Божества и его отношенія къ міру, оно открываетъ также новую точку зрѣнія на безсмертіе. Съ этой точки зрѣнія загробная жизнь отпадаетъ, какъ психологическая иллюзія; но въ то же время личность не исчезаетъ въ пучинѣ всепожирающаго времени, какъ у пантеистовъ и матеріалистовъ, а утверждается въ своемъ вѣчномъ значеніи. Это — то пониманіе безсмертія, которое, повидимому, предносилось уму Спинозы, когда онъ писалъ знаменательныя слова: *sentimus, experimur nos aeternos esse* (*aeternos*, а не *immortales!*); хотя не ясно, какъ онъ согласовалъ бы эту мысль со своей пантеистической системой. Намѣченное здѣсь имманентное понятіе вѣчной жизни впервые придаетъ дѣйствительную законченность подлинно-философскому, имманентному или трансцендентально-монистическому міросозерцанію. Уничтоженіе трансцендентнаго призрака загробной жизни одинаково важно и для философіи, и для религіи; для философіи, потому что оно освобождаетъ ее отъ бесплодныхъ спекуляцій, не дающихъ никакого познанія и только искажающихъ чувство дѣйствительности; для религіи, потому что оно очищаетъ религиозное сознаніе отъ неумѣстнаго представленія о потустороннемъ судѣ и возмездіи. «Я пришелъ не для того, чтобы судить міръ, но для того, чтобы спасти міръ» (Іоаннъ, 12, 47). Земная жизнь, которой такимъ образомъ возвращена принадлежащая ей и лишь въ силу психологической иллюзіи проицированная въ потусторонній міръ вѣчность, испытываетъ

безконечное углубленіе своего смысла и своей цѣнности. Новое рѣшеніе теоретическаго вопроса о безсмертіи приводитъ къ новой формулировкѣ этической проблемы, которая теперь гласитъ: какъ жить, чтобы дѣйственно осознать свою вѣчность, что дѣлать, чтобы вѣчное существованіе, принадлежащее всякому реальному существу, стало вѣчной жизнью, къ которой призванъ только человѣкъ?

Здѣсь самъ собою представляется вопросъ объ отношеніи этихъ двухъ различныхъ взглядовъ на безсмертіе къ христіанству. Но этотъ чрезвычайно значительный вопросъ уже выходитъ изъ предѣловъ нашей темы. Я хотѣлъ бы только заключить этотъ очеркъ замѣчаніемъ, что изложенное здѣсь чисто имманентное понятіе вѣчной жизни, свободное отъ всякихъ трансцендентныхъ фикцій, будучи несовмѣстимо съ христіанской догмой, вполне соотвѣтствуетъ истинному духу христіанства, — какъ объ этомъ непререкаемо свидѣтельствуютъ слова величайшаго евангелиста: «Сія же есть жизнь вѣчная, да знаютъ Тебя, единаго истиннаго Бога и посланнаго Тобою Іисуса Христа». (Іоаннъ, 17, 3).

И. Румеръ.

## Отвлечение и обобщение съ біологической точки зрѣнія.

Ученіе объ отвлеченіи имѣеть характеръ общаго вопроса: оно связано съ проблемой объ окончательномъ устройствѣ человѣческаго ума; его можно связать и съ категоріями Аристотеля, и со споромъ объ универсаліяхъ, и съ ученіемъ Беркли, отрицавшаго абстрактныя идеи, и съ апріорными понятіями Канта.

Біологическая психологія имѣеть особую цѣль и особый методъ; она стремится «показать, какъ развивалась въ дѣйствительности способность отвлеченія и обобщенія, и прослѣдить произвольную и естественную эволюцію, руководясь при этомъ исторіей, а не философскими умозрѣніями, которыя представляютъ только вѣнецъ этой эволюціи и по большей части не знаютъ ея начала и не интересуются имъ“<sup>1)</sup>.

Психологія животныхъ, психологія дѣтей, дикарей, душевнобольныхъ, глухонѣмыхъ даютъ много матеріала и доказываютъ, что функція отвлеченія имѣеть свои біологическія основы и свою естественную исторію.

Къ сожалѣнію, къ изученію отвлеченія пока не примѣнялась психологія патологическаго недоразвитія, представителями котораго являются идиотизмъ, имбецильность (слабоуміе) и отсталость, между тѣмъ какъ это—крайне благодарный матеріалъ, едва ли не самый лучшій среди другихъ источниковъ.

Данный очеркъ раздѣляется на двѣ части: въ первой излагается психологія и эволюція отвлеченія при нормальныхъ условіяхъ, во второй—дается описаніе отвлеченія и обобщенія при различныхъ видахъ психическаго недоразвитія. И въ той и въ

<sup>1)</sup> Рибо: „Эволюція общихъ идей“. Москва, 1898. Стр. 318.

другой части встрѣтятся очень отвѣтственные вопросы: въ исторіи нормальнаго отвлеченія придется разрѣшать старый и вѣчно новый вопросъ о происхожденіи рѣчи; онъ такъ тѣсно и такъ естественно связанъ съ сущностью отвлеченія, что уклониться отъ рѣшенія его равнялось бы сознательному или безсознательному отказу отъ рѣшенія вообще; что же касается психологіи психическаго недоразвитія, то это — въ полномъ смыслѣ terra incognita, относительно которой у большинства существуютъ самыя смутныя представленія.

## I.

Какъ все познаніе, отвлеченіе и обобщеніе съ біологической стороны покоится на законѣ экономіки; значеніе этого закона наиболѣе ясно именно здѣсь: отвлеченіе и обобщеніе вносятъ упрощеніе въ познавательные процессы, замѣняя сложное цѣлое главнѣйшимъ признакомъ послѣдняго, соединяя одинаковые объекты въ группы и классы и обозначая эти классы однимъ знакомъ или символомъ, какъ бы послѣдній ни обнаруживался: въ формѣ ли дѣйствія, или слова, или сужденія <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Подробности объ этомъ можно найти у Э. Маха: „Анализъ ощущений“; Москва, 1908. Махъ разбираетъ вопросъ на примѣрахъ, вызывающихъ и вызывавшихъ безконечные споры въ философской мысли, на примѣръ, „наше я“, матерія, (физическое) тѣло. Наше „я“ есть „обобщеніе элементовъ, наиболѣе тѣсно связанныхъ съ болью или удовольствіемъ въ одну идеальную, цѣльную съ точки зрѣнія экономіи мышленія единицу“; эта единица „имѣетъ величайшее значеніе для интеллекта, находящагося на службѣ воли, избѣгающей страданія и стремящейся къ удовольствію. Ограниченіе «я» происходитъ инстинктивно, становится привычнымъ и знакомымъ...“ въ образованіи его играетъ роль непрерывность его измѣненій, придающая ему постоянство (стр. 39 — 40). „Безусловно постоянное мы называемъ субстанціей. Тѣло, комплексъ элементовъ или основное ядро, основную сущность этого комплекса, я считаю существующими постоянно, независимо отъ того, вліяетъ ли оно въ данный моментъ на чувства или нѣтъ. Держа постоянно наготовѣ при себѣ мысль объ этомъ комплексѣ или выражающей этотъ комплексъ символъ, имѣя всегда наготовѣ мысль о сущности даннаго комплекса, я тѣмъ самымъ обладаю преимуществомъ провидѣнія и избѣгаю невыгоды, связанной съ неожиданностью“ (268). „Если мы говоримъ объ электричествѣ, магнетизмѣ, свѣтѣ, теплотѣ, хотя и не разумѣя подъ ними особыхъ веществъ, то мы этимъ областямъ фактовъ тоже приписываемъ постоянство, абстрагируя привычныя имъ условія наступленія, и воспроизводящія ихъ идеи держимъ всегда наготовѣ съ такой же выгодой для насъ какъ и въ случаяхъ приведенныхъ выше (стр. 269).

Какъ всякое познаніе, отвлеченіе имѣетъ для себя объективныя и субъективныя причины; объективныя сводятся къ тому, что опредѣленное качество соединено то съ одной вещью, то съ другой и всегда дается, какъ составная часть различныхъ группъ, часть, которую надо объединить и сдѣлать предметомъ отвлеченнаго знанія; съ субъективной стороны, мы въ каждомъ сложномъ цѣломъ можемъ уловить лишь одну сторону, такъ какъ сознаніе имѣетъ узкія границы.

Когда начинается отвлеченіе? По обычному взгляду начало его совпадаетъ съ появленіемъ рѣчи, т.-е. съ тѣмъ моментомъ, когда появляется способность употреблять вмѣсто идеи — символъ въ видѣ слова; такъ смотрѣлъ Локкъ <sup>1)</sup> и такъ полагаетъ большинство авторовъ. Но при этомъ забывается, что отвлеченіе, какъ всякая функція, имѣетъ свои степени.

Оно начинается вмѣстѣ съ познаніемъ. Вѣдь самая элементарная форма познанія — ошущеніе — возникаетъ лишь, какъ результатъ взаимодѣйствія между познающимъ субъектомъ и познаваемымъ бытіемъ; въ основѣ одного и того же ошущенія могутъ лежать различные физическіе процессы внѣшней среды и обратно; такимъ образомъ, ошущеніе есть символъ или значекъ, которымъ мы лишь обозначаемъ свойства внѣшнихъ объектовъ по тому, какъ они дѣйствуютъ на насъ. Но и не углубляясь въ взаимоотношенія между физическимъ и психическимъ, на всѣхъ степеняхъ познавательнаго процесса можно найти отвлеченіе и коррелятивный ему процессъ обобщенія съ ихъ характерными признаками.

Но если такъ, то естественно возникаетъ вопросъ, на чемъ удобнѣе всего изучать развитіе отвлеченія, какія стороны психической жизни всего ближе связаны съ нимъ. Непосредственный опытъ учитъ, что ближе всего съ работой отвлеченнаго мышленія связаны: во-1-хъ, понятія, какъ созданія абстрактной мысли, во-2-хъ, рѣчь, какъ система символовъ, безъ которыхъ нѣтъ абстракціи и въ-3-хъ, число, какъ абстракція *par excellence*. Слѣдуя непосредственному опыту, мы будемъ изучать эволюцію отвлеченія на этихъ же примѣрахъ — понятіе, рѣчь и число — съ извѣстными измѣненіями, какія потребуются спеціальными цѣлями психологій недоразвитія.

<sup>1)</sup> Д. Локкъ: Опытъ о человѣческомъ разумѣ. Переводъ Савина, Москва, 1898. Стр. 134—136.



Начнемъ съ перваго, т.-е. съ развитія понятія; собственно говоря, дѣло идетъ не о развитіи понятія sensu proprio, а о развитіи тѣхъ. обычныхъ формъ — ощущеніе, представленіе, понятіе, въ которыхъ размѣщаются познавательные элементы сознанія, и о роли отвлеченія, свойственной каждой изъ этихъ формъ.

Съ общей точки зрѣнія зачаточную форму отвлеченія слѣдуетъ признать въ простомъ ощущеніи, какъ и было отмѣчено выше. Но мы оставляемъ этотъ вопросъ, какъ не имѣющей практическаго значенія. Примитивною формою отвлеченія служить простое представленіе объ отдѣльномъ предметѣ.

Никакое представленіе не составляетъ копіи съ дѣйствительнаго объекта; всегда большинство подробностей опускается и остаются лишь нѣкоторые наиболѣе характерные признаки. Особенно поучительны въ этомъ отношеніи зрительные образы: они сводятся къ очень небольшому числу основныхъ элементовъ (безъ которыхъ представленіе не можетъ существовать); остальные элементы—въ тѣни, всплываютъ въ сознаніи лишь при дискурсивномъ вниманіи и имѣютъ очень различную цѣнность вплоть до полной неопредѣленности. Такимъ образомъ, здѣсь имѣется основной признакъ отвлеченія: выдѣленіе однихъ признаковъ и подавленіе другихъ; другіе признаки отвлеченія здѣсь слабы, но всетаки замѣтны: всякое конкретное представленіе относится не къ отдѣльному однократному воспріятію предмета, а ко многимъ воспріятіямъ въ разное время, съ разныхъ сторонъ, при разномъ освѣщеніи; слѣдовательно, оно обладаетъ извѣстной степенью обобщенія или, точнѣе, общности; поэтому его можно назвать символомъ или замѣстителемъ для каждаго отдѣльнаго представленія. Конечно, работа отвлеченія здѣсь очень несовершенна; преобладающіе признаки здѣсь не выдѣляются, а лишь подчеркиваются; общность распространяется на одинъ предметъ въ разныхъ его видахъ; символическое значеніе (роль замѣстителя) ограничивается лишь опытомъ одного лица, имѣющаго это представленіе, и не имѣютъ обязательности для другого; на одну и ту же женщину различно смотрятъ мужъ и любовникъ, знакомый и посторонній, дочь или сынъ, идіотъ или здоровый ребенокъ и т. д.

Въ индивидуальныхъ представленіяхъ, о которыхъ только что сказано, мы несомнѣнно имѣемъ особую, самостоятельную и самодовлѣющую стадію отвлеченія. Надо обратить вниманіе,

что индивидуальныя представленія въ томъ видѣ, какъ они были описаны, существуетъ не только у человѣка, но и у животныхъ; вѣдь и животныя знаютъ внѣшніе объекты не только въ одномъ положеніи, но выше и ниже, при разномъ освѣщеніи, въ различное время года, словомъ, и они должны пользоваться замѣстителями каждаго отдѣльнаго воспріятія; слѣдовательно, и имъ доступенъ въ извѣстной степени символизмъ и абстракція, связанная съ символистическимъ употребленіемъ представленій. Данная, очень примитивная, степень абстракціи, какъ видно изъ примѣра животныхъ, не нуждается въ рѣчи; это—дорѣчевая ступень. Отличительный признакъ примитивной абстракціи тотъ, что признакъ, подлежащій абстрагированію, не выдѣляется отъ предмета, какъ нѣчто особенное, а только *подчеркивается въ предметъ*, какъ наиболѣе важный и интересный; это—абстракція въ конкретномъ—*abstractio in concreto*. Мы увидимъ ниже, что данная ступень абстракціи—вполнѣ опредѣленная величина, которую очень легко доказать у дѣтей и которая самое непосредственное отношеніе имѣетъ къ психическому недоразвитію. Что касается термина, то мы для данной формы познанія остановились на названіи «индивидуальнаго» представленія; его называютъ и другими именами: простое представленіе, частное, типическое (Гейдингъ), специальное (Thorndike); очень хорошъ послѣдній терминъ, потому что данныя представленія составляютъ специально для каждаго объекта; временами, когда это болѣе подходит къ тексту, мы будемъ употреблять его, но чаще однако пользуемся терминомъ «индивидуальный»: онъ покрываетъ терминъ специального представленія и, кромѣ того, сближаетъ насъ съ дѣтской психологіей, гдѣ индивидуальныя представленія играютъ вообще большую роль.

Болѣе высшую ступень составляютъ общія представленія, т. е. представленія, которыя должны подходить къ нѣсколькимъ предметамъ, событіямъ или отношеніямъ. Эта степень отвлеченія легко выдѣляется, потому что къ нему присоединяется слово. Признаки отвлеченія здѣсь несравненно яснѣе, чѣмъ въ индивидуальномъ представленіи: общее представленіе обладаетъ большей общностью: оно относится не къ многимъ воспріятіямъ одного предмета, а къ различнымъ воспріятіямъ многихъ предметовъ; оно является замѣстителемъ многихъ воспріятій отъ одинаковыхъ предметовъ и эта роль (символическій элементъ

отвлеченія) пріобрѣтаетъ особенное значеніе въ виду того, что на данной ступени отвлеченіе получаетъ свой органъ въ видѣ символа—слова; отвлекающій элементъ въ собственномъ смыслѣ слова, т.-е. выдѣленіе отдѣльнаго (одного или нѣсколькихъ) признаковъ здѣсь получаетъ особый оттѣнокъ: въ индивидуальномъ представленіи преобладающіе признаки лишь подчеркиваются и не имѣютъ общеобязательнаго значенія; въ общемъ представленіи эти признаки выдѣляются настолько, что становятся общеобязательными; кто говоритъ слово «рѣка», для того движущаяся масса воды и берега являются необходимыми; тѣ же признаки всплываютъ въ сознаніи того, кто слышитъ слово «рѣка». Но и здѣсь абстракція отдѣльныхъ признаковъ не заканчиваетъ своего поступательнаго хода: изолированные признаки существуютъ постольку, поскольку существуютъ и могутъ быть представляемые въ умѣ предметы, отъ которыхъ они отвлекаются; психологъ, стоящій за рѣзкое отдѣленіе мышленія отъ представленія, сказалъ бы, что въ общемъ представленіи изолированные признаки представляются, но не мыслятся.

Продолжая ту терминологию, которую мы начали, говоря объ индивидуальномъ представленіи, можно сказать, что абстракція въ общихъ представленіяхъ совершается не въ конкретномъ, какъ въ примитивныхъ формахъ, а *вмѣстѣ или параллельно конкретному*; это abstractio cum concreto. Отдѣльнаго существованія (не въ смыслѣ особой вещи, а лишь въ смыслѣ независимаго единства для познанія), абстракція достигаетъ на слѣдующей стадіи.

✓ Эта стадія связана съ терминомъ понятія. Его отличаютъ отъ представленія различнымъ образомъ: или тѣмъ, что содержаніе понятія остается всегда тождественнымъ, въ какой бы моментъ оно ни появлялось; или тѣмъ, что содержаніе понятія связано съ сознаніемъ объективной необходимости; или тѣмъ, что это содержаніе образуетъ независимую сущность и можетъ быть познаннымъ само по себѣ. Ни тождественность, ни необходимость не характерны: это лишь степени того, что наблюдается и въ представленіяхъ; характернымъ является та независимость содержаній, которая позволяетъ понятію быть предметомъ познанія само по себѣ; это показываетъ, что на данной ступени отвлеченія выдѣленіе отдѣльныхъ признаковъ достигло своего завершенія; связь его съ конкретнымъ настолько мала, что

мышленіе посредствомъ понятій можетъ совершаться чисто символически, т.-е. благодаря слову. Элементъ символизаціи на этой стадіи получаетъ, такимъ образомъ, преобладающее значеніе. Вмѣстѣ съ этимъ возрастаетъ и общность: чѣмъ абстрактнѣе понятіе, тѣмъ больше его объемъ. Это третья стадія отвлеченія, по нашей терминологіи *abstractio sub concreto*.

Остановимся нѣсколько подробнѣе на *abstractio sub concreto*, чтобы выяснитъ нѣкоторыя детали, безъ которыхъ процессъ отвлеченія былъ бы не полонъ и которыя будутъ нужны при послѣдующемъ изложеніи.

Какъ усвоятся отвлеченныя или общія идеи?

Тремя способами.

Примѣромъ перваго служатъ великіе люди. Бокль 20 лѣтъ писалъ свою «Исторію Цивилизаціи»; для каждой прочитанной книги онъ дѣлалъ указатель фактовъ, которые могли ему пригодиться; когда его спрашивали, чѣмъ же онъ руководится при выборѣ, онъ объяснилъ, что самъ не знаетъ и руководится какимъ-то инстинктомъ. Дарвинъ пользовался тѣмъ же методомъ; въ 1838 году онъ не имѣлъ даже теоріи о борьбѣ за существованіе, но вель уже записныя книжки, куда заносилъ всѣ факты, касавшіеся измѣняемости видовъ; теорію онъ получилъ только при чтеніи трактата Мальтуса «О народонаселеніи», а «Происхожденіе видовъ» издалъ лишь черезъ 20 лѣтъ, въ 1859 году.

Вторымъ способомъ усвояетъ отвлеченную идею всякій, кто теперь прочитаетъ Дарвина, иными словами, переживетъ въ теченіе мѣсяца ту эволюцію, которую Дарвинъ продѣлалъ за 20 лѣтъ. Это наиболѣе обычный методъ. Къ нему сводятся педагогическіе приемы: наглядный и черезъ конкретизированіе, конструктивно-наглядный и конструктивно-синтетическій, историческій, черезъ частное опредѣленіе и т. д. и т. д. Этимъ методомъ идутъ обычные люди.

Но Дарвина можно усвоить различно: можно прочувствовать его настолько, чтобы продолжать его доктрину, иными словами, сдѣлать ее своею собственностью, а можно ограничиться поверхностнымъ ея пониманіемъ, усвоивъ ее только на словахъ. Это будетъ третій способъ пріобрѣтенія общей идеи—словесный или перцептивный. Въ нормальныхъ условіяхъ онъ играетъ роль предварительнаго способа и, если неизбѣженъ, то только у начинающихъ въ первоначальномъ усвоеніи какой-либо сложной

и трудной идеи. Такъ, по крайней мѣрѣ, мы думаемъ для самоутѣшенія; но, если отложить въ сторону самолюбіе, всякій согласится, что очень много общихъ идей существуетъ у насъ въ чисто словесной формѣ, если не всю жизнь, то очень продолжительное время, и лишь при благоприятныхъ условіяхъ, спустя долгое время, облакаются плотію и кровью.

Ниже мы увидимъ, что словесно-перцептивный способъ образованія общихъ идей, въ нормальныхъ условіяхъ являющийся исключеніемъ или социальнымъ слѣдствіемъ слабой умственной культуры, въ патологическихъ условіяхъ получаетъ большое распространеніе, теперь же пока достаточно—на основаніи вышеизложеннаго—подраздѣлить третью стадію въ развитіи абстракціи на двѣ формы:

I. словесно-перцепированная форма и

II. высшая форма истиннаго отвлеченія.

Со словесно-перцепированной формой абстракціи связано одно замѣчательное явленіе, съ которымъ мы всегда встрѣчаемся въ исторіи отвлеченнаго мышленія. Когда умъ человѣка въ своемъ развитіи доходитъ до образованія такихъ общихъ понятій, какъ причина, безконечность, время, пространство, законъ, Богъ и т. д., эти созданія абстракціи забываютъ свое происхожденіе; вмѣсто того, чтобы оставаться только служебными продуктами ума для практическихъ цѣлей, они кажутся самостоятельными существами или сущностями; ихъ существованіе то отрицается, то утверждается, ведутся ученые споры и даже войны; такой фетишизмъ въ абстракціи надо признать явленіемъ вполне нормальнымъ; онъ сопровождаетъ извѣстныя эпохи въ исторіи народа, наблюдается въ развитіи отдѣльнаго человѣка (юность) и говоритъ за здоровое свойство человѣческаго ума—цѣнить и защищать свою работу.

Затѣмъ въ истинномъ отвлеченіи есть еще одна замѣчательная особенность, служащая его характернымъ признакомъ: мы говоримъ о бессознательной сферѣ и отношеніи послѣдней къ абстракціи.

Мы видѣли выше, что общія идеи получаютъ не интуитивнымъ путемъ, а дискурсивнымъ процессомъ, путемъ психическаго опыта. Прежде чѣмъ сдѣлаться обязательной, идея должна пережить цѣлую исторію, пройти черезъ коллективный трудъ поколѣній. Употребляя понятіе, какъ символъ, мы всегда имѣемъ

наготовѣ цѣлый комплекс фактовъ, наблюдений, выводовъ и т. д., и по первому требованію можемъ воспроизвести ихъ, т.-е. свести общее понятіе на частные факты и условія ихъ наступленія. Безъ этого сведенія общее понятіе—звукъ пустой. Но совершенно излишне, чтобы общая идея каждый разъ вела за собой рядъ частныхъ фактовъ; достаточно, если она имѣетъ для себя потенциальный психическій опытъ въ бессознательной сферѣ.

Авторы различныхъ направленій приходили къ одинаковымъ выводамъ относительно бессознательнаго въ природѣ отвлеченнаго мышленія. Лейбницъ, который впервые ввелъ въ философію идею бессознательнаго, писалъ: «По большей части, напримѣръ, при анализѣ какой-нибудь длины, мы не обладаемъ одно-временной интуиціей всѣхъ чертъ или свойствъ вещи; но вмѣсто ихъ пользуемся знаками. Въ дѣйствительномъ мышленіи мы имѣемъ обыкновеніе опускать объясненіе этихъ знаковъ посредствомъ выясненія ихъ значенія, зная или полагая, что это объясненіе или примѣненіе словъ всегда въ нашей власти, но въ данную минуту не находя его нужнымъ. Я называю такой способъ слѣпымъ или символическимъ. Мы пользуемся имъ въ алгебрѣ и въ ариметикѣ, а фактически—всегда».

Беркли <sup>1)</sup>, отрицавшій самое существованіе отвлеченныхъ (но не общихъ) идей, говоритъ: «хотя идея, которую я имѣю въ виду въ то время, какъ веду доказательство (георемы: три угла равнобедреннаго треугольника равны двумъ прямымъ угламъ), есть, напримѣръ, идея равнобедреннаго прямоугольнаго треугольника, стороны котораго имѣютъ опредѣленную длину, я могу тѣмъ не менѣе быть увѣреннымъ въ томъ, что оно распространяется на всѣ прочіе прямоугольные треугольники, какой бы формы и величины они не были, и именно потому, что ни прямой уголъ, ни равенство или опредѣленная длина двухъ сторонъ не принимались вовсе въ соображеніе при доказательствѣ» (стр. 48), иными словами, они оставались въ сферѣ бессознательнаго.

Рибо, повидимому, ни въ одномъ изъ своихъ произведеній не обходящійся безъ доктрины о бессознательномъ, въ «Эволюціи общихъ идей» защищаетъ ее очень основательно (стр. 188—196). «Наивные люди, читая фразу, состоящую изъ отвлеченныхъ терминовъ, удивляются иногда тому, что они «знаютъ

<sup>1)</sup> Беркли: Трактатъ о началахъ человѣческаго знанія. Спб. 1905.

значеніе каждаго слова, но не могутъ понять, что значитъ вся фраза». Дѣло въ томъ, что въ ихъ умѣ каждому слову не соотвѣтствуетъ такое количество потенциальнаго знанія, которое могло бы установить связь или соотношенія между отдѣльными терминами и придать имъ смыслъ» (стр. 191).

Наконецъ, Махъ, который желаетъ «метафизическія понятія замѣнить эмпирическими», изображаетъ безусловно постоянно или субстанцію (стр. 268) слѣдующимъ образомъ: «Я вижу тѣло, когда гляжу на него. Я могу видѣть его, не осязая. Я могу осязать его, не видя. Хотя обнаруженіе элементовъ комплекса связано съ нѣкоторыми условіями, однако эти послѣднія постоянно имѣются у меня подъ рукою, и потому я не придаю имъ особеннаго вниманія. Тѣло, комплексъ элементовъ, или основное ядро, основную сущность этого комплекса, я считаю существующими постоянно, независимо отъ того, влияетъ ли оно въ данный моментъ на чувства или нѣтъ. Держа постоянно наготовѣ при себѣ мысль объ этомъ комплексѣ или выражающій этотъ комплексъ символъ, имѣя всегда наготовѣ мысль о сущности даннаго комплекса, я тѣмъ самымъ обладаю преимуществомъ провидѣнія и избѣгаю невыгоды, связанная съ неожиданностями» <sup>1)</sup>.

Вотъ это-то потенциальное богатство, связанное съ работой абстракціи, безъ котораго не можетъ обойтись ни одинъ авторъ, писавшій объ отвлеченіи, нужно настоятельно подчеркнуть, излагая психологію отвлеченія; не столько важна бессознательная сфера, дѣйствующая при этомъ, сколько самый потенциальный запасъ, такъ какъ онъ придаетъ истинный характеръ продуктамъ абстракціи: безъ него общія идеи—дугая абстракція, съ нимъ—отвлеченное мышленіе въ собственномъ смыслѣ слова.

Излагая отвлеченіе, насколько оно связано съ функціями ощущенія, представленія и понятія, мы имѣли случаи затронуть важнѣйшіе вопросы, касающіеся психологіи абстракціи. Теперь на очереди число и рѣчь, какъ два дальнѣйшихъ примѣра, выбранныхъ нами для изученія отвлеченнаго мышленія; здѣсь мы можемъ быть болѣе краткими и ограничиваться ссылками на предыдущее изложеніе.

*Число*, какъ всякая сложная способность, имѣетъ свою эволю-

1) Э. Махъ: 1. с. стр. 268.

цію. Первые его зачатки наблюдаются на низшихъ ступеняхъ психической жизни—у животныхъ и маленькихъ дѣтей, которыя, не имѣя счета въ собственномъ смыслѣ, обладаютъ интересной способностью разбираться въ ощущеніяхъ и воспріятіяхъ съ количественной стороны. Долгое время зачатки счета доказывали случайно счастливыми наблюденіями надъ животными <sup>1)</sup>. Въ послѣднее время школой проф. Павлова добыты точныя экспериментальныя данныя по этому вопросу посредствомъ такъ наз. условныхъ рефлексовъ; оказывается, что собаку посредствомъ условныхъ пріемовъ можно пріучить къ различенію одного, двухъ и трехъ слуховыхъ раздраженій.

Съ психологической стороны этотъ примитивный счетъ представляетъ собою типичную абстракцію *in concreto*: сорока или собака, когда узнаетъ число, имѣетъ дѣло съ конкретными явленіями, напримѣръ, съ звучаніемъ колокольчика; она не отдѣляетъ числа звучаній отъ самого звучанія, а только подчеркиваетъ въ звучаніи количественную сторону, подобно тому, какъ она подчеркиваетъ бѣлизну или холодъ въ снѣгу, вкусъ въ молокѣ и т. п.

Подобнымъ же образомъ разбираются дѣти въ возрастѣ 4-хъ лѣтъ, не владѣющія пока числомъ, какъ это доказываетъ Бинэ въ своихъ опытахъ <sup>2)</sup>. Бинэ давалъ дѣтямъ опредѣлять разницу въ линіяхъ и въ числѣ шашекъ, расположенныхъ двумя группами—одна въ 15 шашекъ, другая—въ 18 шашекъ; отвѣты въ большинствѣ случаевъ вѣрны, т.-е. ребенокъ вѣрно угадывалъ

<sup>1)</sup> Особенно въ этомъ отношеніи извѣстна сорока Леруа. Охоту на сороку Леруа описываетъ слѣдующимъ образомъ: „Для этого приходится дѣлать шалашъ, хорошо замаскированный, у подножія дерева, въ которомъ находится гнѣздо; въ этомъ шалашѣ садится одинъ человѣкъ и дожидается возвращенія сороки въ гнѣздо, но прождать напрасно, если сорокѣ удалось когда-либо ускользнуть отъ подобнаго случая... Чтобы обмануть эту безпкойную птицу, придумали послать въ шалашъ двухъ человѣкъ, изъ которыхъ одинъ садился въ него, а другой уходилъ, но сорока считаетъ и держится все время вдвое. На другой день пошло трое, но она видитъ, что возвращается только двое. Наконецъ, потребовалось пойти къ шалашу пяти или шести лицамъ, чтобы сбить ее со счета. Это явленіе, повторявшееся каждый разъ при новой попыткѣ, является однимъ изъ самыхъ удивительныхъ, свидѣтельствующихъ объ умѣ животных“. Цит. по Рибо: „Эволюція обшихъ идей“. М. 1898. Стр. 28.

<sup>2)</sup> *Revue philosophique*; juillet, 1890.



большую и меньшую группу; при этомъ требовалось, чтобы шашки были одинаковой величины; иначе отвѣты получались невѣрные; иными словами, ощущение не было столь яснымъ, чтобы подчеркнуть въ немъ одну количественную сторону, т.-е. произвести ту же абстракцію *in concreto*.

Слѣдующая стадія въ развитіи числа всѣмъ извѣстна подъ именемъ нагляднаго счета; суть его заключается въ томъ, что счетъ ведется параллельно конкретнымъ предметамъ, иными словами, умственная работа распадается на два рядомъ идущихъ процесса: перебирание конкретныхъ предметовъ (напр., кубиковъ), по своей природѣ аналогичное, вѣроятно, примитивному счету, наблюдаемому у животныхъ и счетъ въ собственномъ смыслѣ посредствомъ чиселъ-символовъ; оба процесса идутъ одновременно. Такимъ, образомъ, такъ наз. наглядное счисленіе представляетъ типичную *abstractio cum concreto*. Оно наблюдается у всѣхъ дѣтей, какъ переходная стадія къ обычному счету и представляетъ едва ли не лучшій примѣръ, не возбуждающій сомнѣнія по своей общеизвѣстности, для доказательства тѣхъ среднихъ ступеней, которыя мы должны выдѣлять въ развитіи отвлеченнаго мышленія.

Обычный счетъ представляетъ третью стадію въ развитіи числа, когда счетъ ведется одними символами (числами), которые получаютъ независимое существованіе отъ внѣшнихъ объектовъ, такъ что мы можемъ самымъ различнымъ образомъ манипулировать надъ ними (складывать, множить, уменьшать и т. д.) въ полной увѣренности, что эти манипуляціи не производятъ ни малѣйшихъ измѣненій во внѣшнихъ предметахъ, а представляютъ нѣчто самодовлѣющее; иными словами, въ обычномъ числѣ мы достигаемъ *abstractio sub concreto*—той стадіи, когда продукты отвлеченнаго мышленія обособляются и въ видѣ символовъ ведутъ самостоятельное бытіе. Числовая абстракція имѣетъ одну замѣчательную особенность: здѣсь третья стадія, т.-е. отвлеченный счетъ символами наступаетъ гораздо скорѣе, чѣмъ въ другихъ случаяхъ; напримѣръ, родовыя и видовыя понятія можно очень долго замѣнять общими эмпирическими представленіями; для чего, напримѣръ, выработать и формулировать трудное понятіе о зависти, когда и безъ того всегда можно узнать завистливаго человѣка; въ области числа дѣло обстоитъ иначе: эмпирическое представленіе мы можемъ имѣть объ одномъ,

двухъ, трехъ и четырехъ предметахъ; можно узнавать глазомъ группу въ 5—6 и даже въ 7 предметовъ, не считая ихъ; при извѣстномъ расположеніи предметовъ можно, будто бы, довести числовую интуицію до 12 <sup>1)</sup>; но, какъ бы то ни было, большія числа — 20, 50, 100, не говоря уже о тысячахъ и миллионахъ, мы не можемъ себѣ представить; мы можемъ только мыслить ихъ при помощи чиселъ-символовъ. Вотъ почему абстрактное счисленіе наступаетъ такъ скоро, и самое число нужно отнести къ тѣмъ проявленіямъ абстрактной работы, на которыхъ всего удобнѣе изучать ея высшія формы.

Повидимому, ускоренный характеръ числовой абстракціи не оставляетъ мѣста той формѣ, которую выше мы назвали словесно-перцепированной абстракціей. Факты однако показываютъ противное: каждый учитель ариѳметики знаетъ, какъ часто встрѣчается типъ учениковъ, усвоющихъ ариѳметическія понятія механически и памятью. Больше того: въ абстрактномъ числѣ есть особенность, располагающая къ чисто словесно-символической работѣ; это — механичность вычисленій; когда мы множимъ 85349 на 781 или извлекаемъ квадратный корень изъ 16438192, то мы совершаемъ эти операціи чисто-механически въ полной увѣренности, что результатъ будетъ вѣренъ; конечно, каждый изъ насъ при извѣстномъ усилии можетъ вызвать на сцену потенциальный запасъ знаній и объяснить почему производятся тѣ, а не другія манипуляціи, но во всякомъ случаѣ механичность вычисленій такъ велика, что для многихъ является чѣмъ-то само-довлѣющимъ. Отсюда часто происходила переоцѣнка чиселъ, когда на нихъ смотрѣли не какъ на практическое простое средство, создаваемое отвлеченіемъ для цѣлей мышленія, а видѣли въ нихъ особая сущности, обладающія собственнымъ существованіемъ и особой силой; не даромъ пифагорейцы говорили, что въ цифрѣ душа міра; не даромъ появились «священные» числа древнихъ религій и поражающія своей величиной числа древнихъ космогоній и хронологій. Правда, въ этомъ фетишизмѣ числового отвлеченія играла роль не только механичность его, но и гордость первобытнаго ума, впервые достигшаго числовой абстракціи.

<sup>1)</sup> Лай: „Руководство къ первоначальному обученію ариѳметикѣ“. Москва. 1910 года.

Третьимъ источникомъ для знакомства съ отвлеченіемъ является *рѣчь*. Здѣсь по необходимости придется столкнуться съ громаднымъ вопросомъ, который рѣшается тысячелѣтія и до сихъ поръ не рѣшенъ—съ вопросомъ о происхожденіи и развитіи рѣчи. Мы будемъ излагать его, сообразуясь съ психологіей отвлеченія.

Несомнѣнно, въ исторіи человѣчества былъ періодъ, когда рѣчи не было. Въ это время первобытный человѣкъ выражалъ свои переживанія дорѣчевыми средствами, частью звуковыми, частью двигательными. Къ звуковымъ средствамъ относились прежде всего звуки, выражающіе чувства, а именно: восклицанія радости, страха, гнѣва, довольства и недовольства и т. д., затѣмъ сопровождающіе звуки (*clamor concomitans*), которые первобытный человѣкъ издавалъ при личной или совмѣстной (если она была) работѣ, что либо поднимая, раскачивая, выдергивая, разбивая и т. д., и—наконецъ—половое пѣніе въ видѣ воркованія и переливовъ голоса, которыми прачеловѣкъ изливалъ свои чувства къ своей временной возлюбленной. Кромѣ эмоциональныхъ, первобытный человѣкъ издавалъ звуки, имѣвшіе характеръ творчества или игры голосовымъ аппаратомъ; сюда относились звукоподражанія и вокальные монологи; перными прачеловѣкъ воспроизводилъ звуки окружающей его живой или мертвой природы, вторые представляютъ первичное творчество—въ видѣ игры собственнымъ гѣломъ и въ видѣ упражненія отдѣльныхъ органовъ (въ данномъ случаѣ голосового органа), аналогично той игрѣ собственнымъ гѣломъ, которое совершаетъ сытое животное въ видѣ прыжковъ, скачковъ, бѣганья и т. д.

Надо думать, что въ томъ и другомъ, и въ эмоциональныхъ крикахъ, и въ звукахъ съ характеромъ игры-творчества, первобытный человѣкъ былъ очень искусенъ, ибо, если бы онъ не обладалъ хорошо выраженными чувствами и стремленіемъ къ творчеству въ доступной ему области, онъ не сдѣлался бы изъ прачеловѣка человѣкомъ. Такимъ образомъ, мы должны представлять своего предка—«говорливымъ»: онъ не былъ сдержанъ и выражалъ различными звуками свои чувства въ періодѣ любви, работы, опасности; онъ имѣлъ тонкій слухъ и хорошо различалъ звуки, умѣя отличать изъ нихъ полезные и вредные, пользовался ими въ выслѣживаніи дичи и въ избѣганіи опасности; въ минуты досуга онъ упражнялъ свой голосовой органъ, подражая

крикамъ птицъ, шуму воды, реву животныхъ; это доставляло ему удовольствіе, какъ всякое творчество, какъ всякая легкая работа органа; такое же удовольствіе доставляла другая игра голосовымъ аппаратомъ—вокальные монологи, т. е. ритмическая и неритмическая смѣна бессмысленныхъ звуковъ, бормотаніе про себя и для себя, что то въ видѣ речитатива изъ а-а-а-а, о-о-о-о, у-у-у-у-у, которыя потомъ перейдутъ въ простое а, о, у.

Можно ли назвать всѣ эти обнаруженія рѣчью? Это зависитъ отъ того, какъ понимать рѣчь. Если подѣ рѣчью разумѣть сознательное пониманіе и пользованіе звуками съ цѣлью (намѣреніемъ) сообщенія, тогда у первобытнаго человѣка рѣчи, конечно, нѣтъ, какъ нѣтъ ея у животныхъ; если же довольствоваться общимъ пониманіемъ рѣчи, какъ выраженіемъ внутреннихъ переживаній чрезъ внѣшнія средства, тогда у первобытнаго человѣка мы найдемъ рѣчь или—по крайней мѣрѣ—первоосновы ея.

Безъ всякаго сомнѣнія, первобытный человѣкъ, не имѣя настоящей рѣчи, понималъ звуки себѣ подобнаго; вѣдь тѣ звуки, которые онъ издавалъ самъ и слышалъ отъ другихъ, по существу не отличались отъ тѣхъ, какіе онъ слышалъ на охотѣ; это были тѣ же восклицанія, какъ лай собаки, рычаніе льва, ржаніе дикой лошади, тѣ же любовныя пѣсни птицъ, та же игра голосовымъ аппаратомъ, какъ вой волковъ, визгъ и пискъ играющихъ молодыхъ животныхъ. Надо думать, что прачеловѣкъ не только понималъ звуки живой и неживой природы, но и тонко ихъ анализировалъ, приписывая тому или другому животному, тому или другому состоянію животнаго; безъ такой нюансировки онъ едва ли бы выжилъ въ борьбѣ за существованіе.

Но тѣмъ не менѣе звуки первобытнаго человѣка были по преимуществу односторонними: когда онъ издавалъ восклицанія, онъ выражалъ только свои чувства, когда подражалъ звукамъ и игралъ голосовыми связками, онъ дѣлалъ это для себя, наслаждаясь упражненіемъ органа, какъ первичнымъ творчествомъ; нѣсколько больше двусторонности было въ сопровождающихъ крикахъ и любовныхъ звукахъ, но въ ту глубокую эпоху, о которой идетъ рѣчь, общество было случайнымъ явленіемъ, а любовь слишкомъ кратковременна и періодична; позднѣе, когда общественная жизнь укрѣпилась, крики, сопровождающіе общую работу нѣсколькихъ человѣкъ, легко могли перейти въ слова, но это было позднѣе; въ началѣ же человѣкъ издавалъ звуки главнымъ

образомъ для себя, а звуки другихъ людей понималъ настолько, насколько онъ понималъ остальные звуки живой и неживой природы.

Кромѣ звуковыхъ средствъ, прачеловѣкъ имѣлъ въ своемъ распоряженіи двигательный способъ—мимику; но она по своему существу ничѣмъ не отличалась отъ звуковъ: она также выражала чувства, такъ же, какъ звуки, была унаслѣдована отъ животныхъ предковъ челоуѣка; конечно, прачеловѣкъ могъ по произволу играть своей физиономіей, въ движеніяхъ своего лица подражать мимикѣ животныхъ и другихъ людей, но это былъ не жестъ, а первичное творчество въ видѣ игры собственнымъ тѣломъ и совершалось для субъективнаго чувства удовольствія, а не для сообщенія; жеста еще не было и вполне понятно почему: вѣдь чтобы совершить жестъ, надо дойти до сознанія о знакѣ вообще, т. е. о возможности выразить какую нибудь мысль (напримѣръ, быка) посредствомъ символа (два протянутыхъ пальца); для первобытнаго челоуѣка затрудненіе заключалось не въ выборѣ средства для выраженія: съ одинаковой легкостью онъ выразилъ бы свою мысль и жестомъ и звукомъ-словомъ, если бы только дошелъ до сознанія о возможности выразить: въ ту эпоху, о которой идетъ рѣчь, этого пока еще не было.

Естественно возникаетъ вопросъ, почему не было?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, надо разобрать, какія условія необходимы для знака и удовлетворялъ ли этимъ условіямъ первобытный челоуѣкъ.

Чтобы выразить какой-нибудь предметъ знакомъ, надо, во 1-хъ, знать этотъ предметъ, напримѣръ, быка; такъ какъ въ каждомъ предметѣ очень много признаковъ и всѣ ихъ выразить нѣтъ возможности, необходимо, во 2-хъ, выбрать одинъ какой-нибудь признакъ, обратить на него особое вниманіе, подумать о немъ отдѣльно отъ другихъ признаковъ <sup>1)</sup>, въ 3-хъ, выбранный при-

<sup>1)</sup> Этотъ пунктъ почему то не останавливаетъ на себѣ вниманія авторовъ, писавшихъ о происхожденіи рѣчи, а между тѣмъ онъ имѣлъ въ психологическомъ отношеніи кардинальное значеніе: *нѣтъ знака, который былъ бы идентиченъ изображаемому, покрывалъ бы полностью обозначаемый предметъ, исчерпывалъ всѣ его признаки; чаще всего знакъ обозначаетъ только одинъ признакъ, оставляя въ сторонѣ остальное громадное множество признаковъ; даже пластическія искусства не выходятъ изъ этого закона, хотя и стремятся возможно полнѣе воплотить изображаемое. Это свойство знака опредѣленно указываетъ на отвлеченіе, какъ необходимую способность, благодаря которой возможно происхожденіе знаковъ вообще, рѣчи въ особенности.*

знакъ сдѣлать замѣстителемъ цѣлаго предмета; въ 4-хъ, выразить этотъ признакъ какимъ-нибудь знакомъ.

Для насъ этотъ процессъ совершенно простъ: мы знаемъ предметы, безъ труда абстрагируемъ характерные признаки, убѣждены, что одинъ характерный признакъ можетъ замѣнить весь предметъ, а потому, желая указать на быка, можемъ сказать только «му-у».

Въ иномъ положеніи находился нашъ прапредокъ съ его примитивной абстракціей. Что у него была абстракція, это несомнѣнно. Выше мы видѣли, что въ простомъ индивидуальномъ представленіи о какомънибудь предметѣ, напримѣръ, о столѣ, есть абстракція, такъ какъ столъ мы видимъ въ различномъ освѣщеніи, положеніи, разстояніи и, несмотря на это, всякій разъ узнаемъ его, какъ столъ; иными словами, индивидуальное представленіе относится не къ отдѣльному однократному воспріятію предмета, а ко многимъ воспріятіямъ въ разное время; слѣдовательно, оно обладаетъ извѣстной степенью общности и можетъ быть символомъ или замѣстителемъ для каждаго отдѣльнаго воспріятія. Такого рода примитивная абстракція была, конечно, у первобытнаго человѣка: онъ зналъ солнце и тучи, воду и берегъ, траву и лѣсъ и миллионъ другихъ предметовъ, ибо искалъ вкусныхъ вещей и бросалъ горькія травы, обращалъ вниманіе на блестящее, неодинаково поднималъ и носилъ тяжелые и легкіе, большіе и малые предметы, грѣлся подъ горячими лучами солнца, различалъ тихіе и громкіе звуки; онъ, конечно, не называлъ ни предметовъ, ни качествъ, но въ дѣйствіяхъ очень тонко считался съ ними. Равнымъ образомъ, онъ самъ исполнялъ и на другихъ видѣлъ цѣлый рядъ дѣйствій: спать, бѣжать, ударять, ѣсть, копаться... Онъ устанавливалъ массу отношеній: кого-то билъ, чѣмъ-то билъ, кому-то давалъ, кого-то любилъ; зналъ, что есть дичь вверху и внизу, что его любимые предметы находятся то тамъ, то здѣсь, что они или неподвижны, или удаляются, или приближаются, то быстро, то медленно, иногда они открыты, а иногда ихъ нужно искать и. д. Практически онъ великолѣпно зналъ разницу между водой и землей, рукой и ногой, въ полѣ велъ себя иначе, чѣмъ въ лѣсу, съ деревомъ обращался иначе, чѣмъ съ камнемъ, любилъ женщину, а не мужчину. Не менѣе ясно онъ устанавливалъ своими дѣйствіями сходство, когда питался и мясомъ и плодами, когда билъ и

палкой и рукой, когда грѣлся и на солнцѣ и у огня, когда прятался и въ пещерѣ и въ дуплѣ, когда гнался за человѣкомъ или животнымъ.

Разница между нами и первобытнымъ человѣкомъ заключается не столько въ томъ, чтобы отвлекать, а какъ отвлекать. Когда мы отвлекаемъ предметы, качество, состоянія, отношенія, мы отдѣляемъ извѣстные признаки и мыслимъ ихъ самостоятельными и независимыми отъ предметовъ; первобытный же человѣкъ не отдѣлялъ признака, а только подчеркивалъ его въ предметѣ; иными словами, онъ не зналъ сладости или горечи самихъ по себѣ, а зналъ сладкіе или горькіе предметы; это была абстракція *in concreto*: при такомъ отношеніи къ абстрагируемымъ предметамъ, прачеловѣкъ не могъ сдѣлать отдѣльный признакъ замѣстителемъ цѣлаго предмета просто потому, что признакъ отдѣльно отъ конкретнаго предмета для него не существовалъ; поэтому же онъ не могъ выразить признака какимъ-либо знакомъ, будь то жестъ или звукъ; поэтому у него не было знаковъ вообще, рѣчи въ частности, какъ нѣтъ этого у животныхъ, находящихся на той же ступени абстракціи *in concreto*.

Появленіе рѣчи у человѣка связано съ дальнѣйшимъ развитіемъ абстракціи, когда она изъ первичной стадіи абстракціи *in concreto* переходитъ въ слѣдующую, болѣе высшую ступень. Этотъ величайшій моментъ въ исторіи развитія человѣческаго духа всегда привлекалъ къ себѣ вниманіе и много было положено труда, чтобы объяснить, какъ у человѣка появляется первое слово. Отвѣты давали различные; указывали, что человѣкъ обладаетъ излишкомъ энергіи или творчествомъ, котораго нѣтъ у животныхъ, и это творчество дало первое слово (Потебня)<sup>1)</sup>; или ограничивались общимъ признаніемъ особыхъ преимуществъ въ психикѣ человѣка въ видѣ повышенной нервной воспріимчивости, живости и прочности ассоціаціи и этому плюсу въ сравненіи съ животными приписывали происхожденіе рѣчи<sup>2)</sup>. Иное, болѣе дѣтальное, рѣшеніе даетъ М. Мюллеръ; приведя выдержку изъ Локка объ отвлеченныхъ идеяхъ, полагающихъ грань между человѣкомъ и животными, М. Мюллеръ слѣдующимъ образомъ говоритъ о происхожденіи рѣчи<sup>3)</sup>:

1) Потебня: Мысль и языкъ. 1892. Стр. 142.

2) Погодинъ: Языкъ, какъ творчество. Харьковъ 1913.

3) М. Мюллеръ: Лекціи по наукѣ объ языкѣ. СПб. 1865. Стр. 271.

«Если Локкъ правъ, смотря на обладаніе общими понятіями, какъ на отличительную черту между человѣкомъ и животными, и если мы тоже правы, указывая на языкъ, какъ на осязательное различіе между ними, то, кажется, изъ этого слѣдуетъ, что языкъ есть внѣшній признакъ и осуществленіе той внутренней способности, которую называютъ способностью отвлеченія, но которая намъ болѣе извѣстна подъ обыкновеннымъ названіемъ ума».

Мы позволяемъ себѣ примкнуть къ послѣднему мнѣнію и думаемъ, что первое слово человѣка явилось выраженіемъ особой стадіи въ развитіи абстракціи, той стадіи, когда абстрагируемый признакъ получаетъ болѣе или менѣе самостоятельное отъ предмета существованіе; раньше онъ могъ мыслиться только въ конкретномъ, теперь о немъ можно думать вмѣстѣ съ конкретнымъ или параллельно конкретному; раньше человѣкъ умѣлъ обходиться только съ предметами, смотря по тому, были ли они вкусные, горькіе, тяжелые, большіе, плотные, блестящіе; теперь онъ можетъ думать о тяжести въ предметахъ, горькомъ или сладкомъ ихъ вкусѣ, о блескѣ, плотности, величинѣ ихъ; пока еще человѣкъ не думаетъ о тяжести, плотности, величинѣ, горечи вообще, независимо отъ предметовъ, мышленіе его еще связано съ конкретнымъ, но связь эта не такъ безнадежно крѣпка, какъ раньше; сравнительно съ прежнимъ сдѣланъ большой шагъ—признаки мыслятся не въ конкретномъ, а параллельно конкретному; словомъ, мы имѣемъ передъ собою стадію абстракціи *sim conseto*.

Вотъ съ этой-то стадіей и связано появленіе перваго слова, какъ знака мысли. Теперь уже нѣтъ препятствій, чтобы образовать знакъ: отдѣльный предметъ познанъ, изъ него достаточно выдѣленъ одинъ признакъ, этотъ признакъ можно сдѣлать замѣстителемъ всего предмета; остается выразить данный признакъ чѣмъ-либо, а чрезъ него обозначить и весь предметъ; выразить можно или движеніемъ (сдѣлать жестъ) или звукомъ (сказать первое слово). Надо думать, что жесты и слова появились, если не одновременно, то очень близко другъ къ другу; первобытный человѣкъ обладалъ и движеніемъ и звукомъ; осознать и сдѣлать цѣлесообразнымъ онъ могъ то и другое съ равнымъ правомъ; пожалуй звуки были въ этомъ отношеніи удобнѣе: они задолго до рѣчи выражали его чувство и естественно именно ихъ сдѣлать средствами сообщенія.



Описанное происхожденіе перваго слова нужно, конечно, провѣрить на фактическомъ матеріалѣ. Къ сожалѣнію, мы въ точности не знаемъ, каково было первое слово нашего прапредка и—вѣроятно—никогда не узнаемъ. Но, анализируя корни уже сложившихся языковъ и изучая языки дикарей, близкихъ къ первобытному состоянію, мы находимъ очень характерные признаки.

Во-первыхъ, первыя слова выражали всегда одинъ признакъ: рѣка—это текущая (корень ри), берегъ—охраняющій, небо—покрывающее, туча—льющая, трава—пожираемая<sup>1)</sup>. Затѣмъ, это собственно было не слово, а предложеніе, выраженное однимъ словомъ, такъ называемое слово-предложеніе, въ которомъ можно различить субъектъ и предикатъ: субъектомъ былъ предметъ или вообще явленіе, отъ котораго абстрагировался какой-нибудь признакъ, предикатомъ являлось первое слово, приписываемое предмету данный признакъ. Намъ пока интересуется та особенность перваго слова, что въ немъ выражался только одинъ признакъ; это вполнѣ сходится съ процессомъ абстракціи *concreto*, о которомъ сказано выше.

Во-вторыхъ, признаковъ у cadaго предмета много, и если первое слово выражало только одинъ изъ нихъ, то вполнѣ естественно, что одинъ и тотъ же предметъ могъ называться многими именами. И, дѣйствительно, въ языкахъ, близкихъ къ первобытному, встрѣчается громадное количество синонимовъ:

въ санскритскомъ языкѣ 5 названій для руки, 11 для свѣта, 15 для облака, 20 для мѣсяца, 26 для змѣи, 33 для убійцы, 35 для огня, 37 для солнца<sup>2)</sup>;

въ арабскомъ языкѣ левъ имѣетъ 500 названій, змѣя около 200, медь болѣе 80, мечъ около 1000, а верблюдъ—5744<sup>3)</sup>.

Въ языкахъ дикарей наблюдается то же явленіе въ связи съ другимъ крайне характернымъ признакомъ: богатство синонимовъ идетъ параллельно съ отсутствіемъ общихъ терминовъ. Очень характерные примѣры въ этомъ отношеніи собраны Рибо.

«Въ нѣкоторыхъ дикихъ языкахъ имѣются термины для обозначенія не только каждой породы собакъ, но и ихъ возраста, цвѣта ихъ шерсти, хорошихъ или дурныхъ ихъ качествъ и т. д.

1) Примѣры взяты изъ Потебня: I. с. стр. 143.

2) М. Мюллеръ: I. с. стр. 293.

3) Тамъ же, стр. 293.

Точно то же и по отношенію къ лошади; спеціальныя слова обозначаютъ всѣ ея разновидности и всѣ ея движенія; они указываютъ даже, порождая ли она или со всадникомъ, указано, что она испугана или отвязана и т. д. Индѣйцы Сѣверной Америки имѣютъ особыя слова для чернаго дуба, для бѣлаго дуба и для краснаго, но не имѣютъ слова для дуба вообще, а тѣмъ больше для дерева вообще. Бразильскіе индѣйцы могутъ называть различныя части тѣла, но у нихъ нѣтъ слова для обозначенія всего тѣла (Леббокъ). У нѣкоторыхъ океанійскихъ племенъ имѣется слово для обозначенія хвоста собаки, другое для обозначенія хвоста барана и т. д., но у нихъ нѣтъ слова для названія хвоста вообще. Точно также у нихъ нѣтъ слова для обозначенія коровы, но имѣются особыя слова для коровы красной, бѣлой, черной (Сейсъ). Индѣйцы Сѣверной Америки имѣютъ особыя слова для выраженія такихъ дѣйствій, какъ: мыть свое лицо, мыть чужое лицо, мыть бѣлье, посуду и т. д. всего около 30 словъ, но ни одного слова для выраженія мыть вообще. Точно также у нихъ имѣются особыя слова для выраженія: ѣсть хлѣбъ, ѣсть плоды, ѣсть мясо и т. д.; ударить ногою, рукою, топоромъ и т. д.; рѣзать дерево, мясо и другой предметъ, но у нихъ нѣтъ ни одного слова, чтобы сказать просто: ѣсть, ударить, рѣзать (Сэйсъ, Говеллакъ)»<sup>1)</sup>.

«А. Г. Морисъ нашелъ среди 370 корней въ языкѣ дене отдѣльныя обозначенія для «лежанія» (глаголы): 1) живыхъ животныхъ; 2) мертвыхъ животныхъ и ихъ пустыхъ шкуръ; 3) отдѣльнаго предмета, ничѣмъ не бросающагося въ глаза; 4) многихъ не разсматриваемыхъ вблизи въ отдѣльности предметовъ; 5) мягкихъ вещей (холста, выдѣланныхъ шкуръ и т. д.); 6) зернистыхъ вещей (песка, сахара и т. д.); 7) длинныхъ предметовъ, подобно дереву; 8) круглыхъ, но единичныхъ предметовъ; 9) жидкихъ предметовъ; 10) сгущенныхъ предметовъ; 11) предметовъ въ незакрытыхъ вмѣстилищахъ. Въ обычномъ повседневномъ словарѣ діалектовъ атапасканской фамилии языковъ существуетъ «паразитическое обиліе дифференцирующихъ формъ». О. Морисъ, для котораго карріерскій діалектъ почти родной языкъ, увѣряетъ, что, «несмотря на 15000 глагольныхъ формъ, въ словарѣ карріеровъ отсутствуетъ слово, вполне соответствующее слову

<sup>1)</sup> Рибо: Эволюція общихъ идей. М. 1898. Стр. 140—142.

brise (être) «быть сломаннымъ». Зато онъ обладаетъ «не менѣе, чѣмъ 110 различными замѣстителями, и ни одинъ изъ нихъ не могъ бы быть употребленъ вмѣсто другого. Эти 110 глаголовъ относятся къ 1) предмету, употребляемому для ломки, перелома, какъ—кулакамъ, ногѣ, палкѣ, кнуту и такимъ причинамъ, какъ вѣтру, взрыву огнестрѣльныхъ орудій и т. д.; 2) къ тому, какъ предметъ поврежденъ, т.-е. былъ ли онъ поломанъ въ одномъ или нѣсколькихъ мѣстахъ, въ срединѣ или сбоку, намѣренно или нечаянно, грубымъ усиліемъ или легкимъ давленіемъ; 3) къ формѣ предмета: удлиненный онъ или сферическій, занимаетъ ли онъ большое пространство или нѣтъ и т. д.»<sup>1)</sup>

На этихъ примѣрахъ видно, какъ рабски подчиняется языкъ въ началѣ своего существованія отдѣльнымъ признакамъ; общихъ терминовъ нѣтъ, но за то каждое отдѣльное явленіе стремится воплотиться въ отдѣльное слово. Мы имѣемъ ясный примѣръ здѣсь той стадіи отвлеченія, когда отдѣльный признакъ выдѣленъ, но не настолько, чтобы мыслить его отдѣльно отъ предмета, но лишь вмѣстѣ съ предметомъ или параллельно ему (абстракціи *sim concreto*).

Такимъ образомъ передъ нами особый періодъ въ развитіи рѣчи; М. Мюллеръ удачно называетъ его «весной языка»<sup>2)</sup>; начало его совпадаетъ съ появленіемъ перваго слова; затѣмъ идетъ неограниченный ростъ отдѣльныхъ словъ-синонимовъ, которыя затѣмъ вступаютъ между собой въ борьбу за существованіе, болѣе приспособленныя слова вытѣсняють менѣе удачныя до тѣхъ поръ, пока не выработается опредѣленное небольшое количество основныхъ элементовъ языка, такъ называемыхъ корней. Сколько времени продолжается этотъ періодъ, мы, конечно, не знаемъ; во всякомъ случаѣ долго; въ выборѣ корней изъ многочисленныхъ первыхъ словъ играетъ не столько индивидуальное усиліе отдѣльнаго человѣка, сколько коллективное творчество первобытнаго общества, которое къ эту времени уже образовалось. Теорія Нуаре, которая производитъ первыя слова изъ сопровождающихъ криковъ, произносимыхъ первобытнымъ человѣкомъ въ общей работѣ съ другими людьми, какъ «выраженіе повышеннаго чувства общности, сопровождающее общую дѣятель-

<sup>1)</sup> Чемберленъ: Дитя. Т. I. Стр. 232—233.

<sup>2)</sup> М. Мюллеръ: I. с. Стр. 297.

ность»—относится не столько къ выработкѣ первыхъ словъ, сколько къ выбору корней изъ образовавшихся уже многочисленныхъ первыхъ словъ. Эта теорія предполагаетъ у будто бы не говорящаго перваго человѣка очень порядочную культуру; вотъ какъ изображаетъ ее одинъ изъ ея горячихъ приверженцевъ—М. Мюллеръ.

«Предполагая, что корень *mag* означать тереть, нѣсколько разъ произнесенное *mag*, обращенное вождемъ къ его подчиненнымъ, было, конечно, предложеніемъ, и передавало имъ извѣстное значеніе, именно—приказаніе; оно должно было дать имъ понять, что надо дѣлать, напримѣръ, что наступило время начинать ежедневную работу, шлифовку камней»; «отъ употребленія корня въ повелительномъ наклоненіи или въ формѣ общаго утвержденія представляется весьма легкой переходъ къ употребленію его въ другихъ смыслахъ и для другихъ цѣлей. Представимъ себѣ обстановку пещернаго жилища или озерной постройки, состоящую преимущественно изъ выскобленныхъ шкуръ и рогожъ, и вообразимъ, что здѣсь вдругъ вспыхнулъ огонь, или что хлынуло наводненіе, или что напали враги, не напомнить ли въ этомъ общемъ бѣгствѣ нѣсколько разъ повторенное сло *va* женщинамъ и дѣтямъ, чтобы они захватывали рогожи. Не было ли это восклицаніе равнозначущимъ съ нашимъ предложеніемъ «рогожи, рогожи» <sup>1)</sup>. Приведенная картина предполагаетъ у первобытнаго человѣка передъ произнесеніемъ перваго слова существованіе: 1) вождя, отдающаго приказаніе, 2) шлифованныя орудія, 3) ежедневную работу надъ ними въ родѣ мастерской, 4) жилище въ пещерѣ и даже озерную постройку, 5) умѣнье скоблить кожи и ткать рогожи. Едва ли такая обстановка соответствуетъ моменту появленія перваго слова; при такой высокой культурѣ скорѣе можно предполагать уже борьбу за существованіе первыхъ словъ и выборъ корней чрезъ коллективную работу, т.-е. уже заканчивающій свое существованіе періодъ первыхъ словъ.

Если бы мы захотѣли дать общую характеристику даннаго періода, то, помимо абстракціи *sum conseto*, являющейся его ха-

<sup>1)</sup> М. Мюллеръ: „Наука о мысли“. Спб. 1891. Переводъ В. В. Чуйко; цитата приведена по переводу А. Л. Погодина: „Языкъ, какъ творчество“. Харьковъ. 1913. Стр. 494.

рактрнымъ признакомъ, мы можемъ предполагать въ этомъ періодѣ:

со стороны *фонетики*—массу трудныхъ звуковъ, свистящихъ, шипящихъ, трескучихъ, стучащихъ, хлопающихъ и бренчащихъ; объ этомъ можно судить по языку дикарей, которые, вмѣстѣ съ трудными звуками, обнаруживаютъ еще непостоянство звуковъ, измѣнчивость гласныхъ и согласныхъ, могущихъ замѣнять другъ друга безъ видимой правильности <sup>1)</sup>;

со стороны *семасіологии*—чисто-конкретное значеніе словъ, относящихся къ индивидуальнымъ объектамъ и явленіямъ;

со стороны *лексикологии*—масса синонимовъ при небольшомъ количествѣ выражаемыхъ понятій;

со стороны *грамматики*—рѣчь идетъ предложеніями; предложенія состоятъ изъ одного предиката; первыя слова не выражаютъ пока категорій, это—конгломератъ изъ глагола, существительнаго, прилагательнаго; никакихъ формальныхъ средствъ въ языкѣ нѣтъ.

На очереди—третій періодъ въ развитіи рѣчи.

Во второмъ періодѣ признакъ, выраженный первымъ словомъ предложеніемъ, связанъ съ конкретнымъ явленіемъ менѣе крѣпко, чѣмъ въ первичной дорѣчевой абстракціи *in concreto*, но все-таки настолько тѣсно, что можетъ мыслиться только вмѣстѣ или параллельно конкретному содержанію. Въ дальнѣйшемъ развитіи человѣческаго духа абстрагируемый признакъ обособляется отъ конкретнаго настолько, что можетъ быть мыслимъ совершенно независимо, какъ самостоятельное существо; иными словами, человѣкъ мыслить не только сладость, горечь, величину и тяжесть предметовъ, а сладость—горечь—величину—тяжесть самихъ по себѣ.

Какимъ образомъ это происходитъ?

Возьмемъ первое слово—трава; впервые высказавъ о ней сужденіе, прачеловѣкъ назвалъ ее пожираемое (корень *тру*); затѣмъ ему не разъ попадалась трава и не разъ приходилось создавать о ней другія сужденія: трава цвѣтетъ, трава зимой вянетъ, трава зелена, трава мягка, въ травѣ живутъ звѣри, трава скрываетъ слѣды, трава шумитъ и т. д. до безконечности. Въ

<sup>1)</sup> См. объ этомъ Погодинъ: „Языкъ, какъ творчество“, гл. X, и Чемберленъ: „Дитя“, томъ I, стр. 184 и слѣд.

концѣ-концовъ къ одному и тому же субъекту приписывались самые различные признаки—предикаты; естественно, что путемъ повторнаго сужденія въ умѣ первобытнаго человѣка создавалось убѣжденіе, что признаки и вещь—что-то отдѣльное другъ отъ друга, что признаки могутъ существовать отдѣльно и самостоятельно.

На равныхъ правахъ возможенъ и другой случай, когда не къ одному субъекту приписываются различные признаки, а одинъ и тотъ же признакъ прилагается ко многимъ различнымъ объектамъ; корень ап (aprim) могъ быть приложенъ и къ пещерѣ въ скалѣ, и къ углубленію въ землѣ, и къ дуплу дерева, и къ внутренностямъ человѣка; и въ этомъ случаѣ признакъ, сначала связанный съ однимъ предметомъ, могъ сдѣлаться переноснымъ и самостоятельнымъ.

Такимъ образомъ, путемъ повторныхъ сужденій слова теряютъ свою конкретную форму и изъ перваго слова постепенно начинаетъ выработываться понятіе, какъ итогъ всѣхъ сужденій. Въ разбираемомъ періодѣ пока еще нѣтъ настоящаго отвлеченнаго слова и нѣтъ понятія въ истинномъ смыслѣ; это еще появится въ результатѣ дальнѣйшаго развитія; теперь же посмотримъ, какія фактическія измѣненія произошли въ языкѣ (со стороны грамматики, семасіологии и словаря) съ выступленіемъ на сцену новой формы абстракціи—уже sub conspecto.

Мы видѣли, что въ первомъ дорѣчевомъ періодѣ первобытный человѣкъ и не могъ не различать объекты, качество, дѣйствія, состоянія и отношенія, слѣдовательно, имѣлъ категоріи, но онѣ были неразрывно связаны съ внѣшними явленіями, такъ что о существованіи ихъ можно было лишь догадываться по дѣйствіямъ прачеловѣка. Во второмъ періодѣ—первыхъ словъ—измѣненія не произошло: хотя человѣкъ сталъ до нѣкоторой степени отдѣлять отъ внѣшнихъ явленій ихъ отдѣльные признаки въ видѣ качествъ, дѣйствій, состояній и т. д., но еще не изолировалъ ихъ настолько, чтобы назвать; поэтому, какъ сказано выше, первое слово было конгломератомъ, выражавшимъ и объекты, и качества, и отношенія. Задача выдѣлить категоріи и обозначить ихъ особыми именами выпадаетъ на долю третьяго разбираемаго періода, когда признаки и обозначающія ихъ слова получаютъ самостоятельное существованіе. Только теперь получается то, что въ общей грамматикѣ носить названіе существительнаго,

прилагательнаго, глагола и отношенія (предлоги, союзы и падежи).

Мы не будемъ въ подробности излагать, какъ образуются части рѣчи, такъ какъ происхожденіе ихъ насъ интересуеъ только съ общей точки зрѣнія; это—скорѣе область лингвистики <sup>1)</sup>. Въ арійскихъ языкахъ, повидимому, первыми образовались прилагательныя въ силу того, что для первобытнаго человѣка наибольшій интересъ имѣли полезныя или вредныя качества предметовъ; затѣмъ появилось имя существительное чрезъ спеціализацію прилагательнаго; такъ по-санскритски deva—блестящій стало обозначать бога, souřia—сверкающій—стало солнцемъ, aqua—быстрый—сдѣлалось наименованіемъ коня; другой способъ образования существительнаго состоялъ въ прибавленіи къ сказательному корню другого корня—мѣстоименнаго: luc—сіять, lucs—сіять тамъ, свѣтъ. Глагола, повидимому, долго не было, несмотря на то, что большинство корней были глагольными; вначалѣ онъ выражался косвенными приемами: питье, я вино—я пью вино; затѣмъ онъ выдѣлился въ особую категорію чрезъ прибавленіе къ корню (или имени) личнаго мѣстоименія: luc-es сіяніе—ты, ты свѣтишь, bhaga-mi—носильщикъ—я, я ношу. Труднѣе всего образовывались отношенія, которыя мы теперь такъ легко выражаемъ союзами, предлогами, падежами и т. д. Намъ легко сказать: красный или зеленый; мы почти не замѣчаемъ, что тутъ есть промежуточное состояніе, соотвѣтствующее включенію или выключенію; но не такъ легко было дойти до этого тонкаго оттѣнка первобытному строителю языка; не менѣе тонкое состояніе выражается въ нашихъ предлогахъ—къ, для, чрезъ и т. д. или въ падежахъ; когда мы говоримъ: дать отцу или дать отца и объясняемъ, что дательный падежъ выражаетъ отношеніе одного предмета къ другому менѣе прямое, чѣмъ отношеніе винительнаго, то такое объясненіе доступно намъ, но никакъ не первобытному человѣку съ его грубымъ отвлеченіемъ. Какимъ же образомъ появились столь тонкія формы отвлеченія, какъ отношенія? Конечно, не сразу. Здѣсь дѣйствуетъ общій законъ: все отвлеченное въ языкѣ первоначально было конкретнымъ: ро-

<sup>1)</sup> Объ этомъ можно найти у Regnaud: *Origine et philosophie du langage ou principes de linguistique indo-européenne*. 1888 и у Рибо (l. c.), который во многомъ слѣдуетъ Реньо.

дательный и дательный падежи образовались изъ очень конкретной формы мѣстнаго падежа: въ древне-латинскомъ языкѣ «король Рима» означалъ, собственно, «король въ Римѣ», а въ греческомъ нѣкоторыя имена нужно ставить въ дательномъ падежѣ для обозначенія нахождения въ одномъ мѣстѣ—Salaminī—въ Саламинѣ; винительный падежъ обозначалъ приближеніе движенія, творительный—удаленіе движенія; равнымъ образомъ, всѣ отношенія, выражаемыя предлогами, могутъ быть сведены къ покою или движенію въ пространствѣ и времени <sup>1)</sup>).

Для характеристики разбираемой стадіи въ развитіи языка,—стадіи, находящейся подъ влияніемъ особой формы абстракціи (sub concreto), важенъ не способъ образованій грамматическихъ формъ, а самый фактъ ихъ образованія и условный ихъ характеръ. Въ арійскихъ языкахъ грамматическія формы образуются преимущественно путемъ реальныхъ словъ, приставляемыхъ къ корню и постепенно срастающихся съ нимъ въ суффиксы; но есть языки, которые не имѣютъ ни флексій, ни склоненій, ни спряженій, въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы, аріицы, понимаемъ эти слова; они не дѣлаютъ формальнаго различія между разными частями рѣчи, между существительнымъ, глаголомъ, прилагательнымъ, нарѣчіемъ и т. д.; но нѣтъ оттѣнка мысли, котораго бы нельзя было выразить на этихъ языкахъ; для этой цѣли они употребляютъ другія средства—разстановку и удареніе; таковы коренные языки, въ частности китайскій. Если даже разсматривать коренные языки, какъ особую ступень въ развитіи языка, которая въ дальнѣйшемъ теченіи перейдетъ въ флективную форму, представленную арійскою группою, то и при такомъ предположеніи разнообразіе способовъ образовывать формальныя средства не только не уничтожается, но становится еще болѣе яснымъ: одинъ и тотъ же языкъ въ разное время можетъ ихъ выражать то однимъ способомъ, то другимъ.

Словомъ, образованіе грамматическихъ отношеній имѣетъ часто условный, или, какъ выражается М. Мюллеръ, историческій характеръ; въ китайскомъ языкѣ только традиціонно, «только по преданію *во жень* значить дурной человѣкъ», тогда какъ *жень во* значить человѣкъ худъ»; «если мы возьмемъ два китайскихъ слова *цзай* и *ту*, оба значація туча, собраніе, множе-

<sup>1)</sup> См. Regnaud: I. с. и М. Мюллеръ: Лекціи по наукѣ о языкѣ. Спб. 1865.



ство, то вполне понимаемъ, почему то или другое служить для образованія множественнаго числа; если одно изъ нихъ укрѣпилось, становится традиціоннымъ, въ то время какъ другое выходитъ изъ употребленія, то мы можемъ записать это явленіе, какъ историческое, но никакая философія въ мірѣ не объяснитъ необходимости этого» <sup>1)</sup>).

То же самое можно сказать о другихъ грамматическихъ отношеніяхъ не только въ китайскомъ, но и въ арійскихъ языкахъ: это условныя явленія, являющіяся не дѣломъ природы, а результатомъ развитія ума, въ частности той формы отвлеченія, которая является абстракціей *sub concreto*.

Кромѣ грамматическихъ измѣненій рѣчь въ III фазисѣ своего развитія претерпѣваетъ рѣзкія измѣненія со стороны семаіологии: первоначальное значеніе «перваго слова» (одинъ признакъ конкретнаго и — надо думать — даже индивидуальнаго предмета) обыкновенно исчезаетъ, слово пріобрѣтаетъ другое значеніе, затѣмъ третье, четвертое и т. д., иногда даже переходя въ противоположный смыслъ; въ результатѣ, въ языкѣ — очень немного словъ, которыя имѣли бы одно только значеніе: обычно, кромѣ первичнаго, слово въ постепенномъ созданіи языка пріобрѣтаетъ рядъ другихъ вторичныхъ и переносныхъ значеній.

Измѣненія въ значеніи словъ происходятъ, конечно, не случайно, а по опредѣленнымъ законамъ и, въ частности, самая возможность перемѣны въ значеніи обуславливается особой стадіей въ развитіи отвлеченія.

Какъ и относительно грамматическихъ отношеній, для нашей цѣли — прослѣдить развитіе рѣчи въ связи съ развитіемъ отвлеченія — не имѣетъ большого значенія самый способъ измѣненія въ значеніи словъ. Онъ можетъ быть изложенъ различно. Потебня <sup>2)</sup> указываетъ три способа: синекдоху, метонимию и метафору;

синекдоха—это тотъ случай, когда слово, обозначавшее сначала одну часть предмета или одинъ выдающійся признакъ предмета, затѣмъ стало означать весь предметъ, или, какъ выра-

<sup>1)</sup> М, Мюллеръ: Лекціи и т. д. Стр. 296—298.

<sup>2)</sup> Потебня: „Изъ записокъ по теоріи словесности“. Харьковъ 1905. Цит. по Ногодину: „Языкъ, какъ творчество“. Харьковъ 1913.

жается Потебня, старое значеніе (*A*) вполне заключено въ новомъ значеніи (*x*) или, наоборотъ, *x* обнимаетъ въ себѣ все *A* безъ остатка; напримѣръ, мигъ (отъ мигать) сталъ обозначать самый короткій промежутокъ времени, очутиться (прежде равное почувствоваться) перешло въ широкій смыслъ «найти себя гдѣ-нибудь», первобытная доильщица (дщерь, корень *dhuañ*) перешла въ дочь;

метониміей называется другой случай перехода значенія, когда глагольный корень вмѣсто обозначенія простого дѣйствія сталъ обозначать результатъ этого дѣйствія, или, какъ выражается Потебня, старое значеніе *A* заключается въ новомъ *x* лишь отчасти; надо думать, что путемъ именно метониміи первобытныя глагольныя формы получали разнообразныя значенія: корень *ar* (пахать) обратился въ *ars*—искусство, корень рубить далъ русскій рубль, латинское *pecus* (скотъ) далъ *pecunia*—деньги; «показать тыль», «глядѣть въ оба», «рука не дрогнетъ», обозначавшія первоначально только жесты, обратилось въ «трусость», «вниманіе» и «рѣшительность»;

наконецъ, третій способъ перехода значеній, называемый метафорой, заключается въ томъ, что названіе одного явленія переносится по сходству на другой; оба предмета, называемые метафорически однимъ именемъ, совершенно различны между собой, или, какъ говоритъ Потебня, «старое понятіе *A* и новое *x* совершенно не совпадаютъ другъ съ другомъ ни въ одномъ признакѣ, напротивъ, исключаютъ другъ друга», напр., подошва обуви и подошва горы; надо думать, что въ развитіи языка метафора играла громадную роль, особенно въ обозначеніи душевныхъ процессовъ; не зная, какъ обозначить тонкія душевныя переживанія, первобытный создатель языка могъ назвать ихъ по сравненію съ физическимъ, животнымъ и растительнымъ міромъ; отсюда и появились метафоры: охладѣть и горѣть желаніемъ, заблуждаться, колебаться, настойчивость, полетъ воображенія, порывъ чувства; или: жажда славы, пробудить надежду, звукъ замерь; или проворонить, свинство, ходить на заднихъ лапкахъ, стоять въ хвостѣ, замечать слѣдъ, выть волкомъ; или зеленая молодость, цвѣтущее здоровье, вялый характеръ, сѣмя добра, разсѣянность и т. д.

Вундтъ, говоря о развитіи значенія слова, держится иного метода и указываетъ рядъ мотивовъ, которые лежатъ въ осно-

въ этого явленія, а именно: историческіе, логическіе, нравственные, телеологическіе и психологическіе. Отсылая за подробностями къ спеціальнымъ трудамъ <sup>1)</sup>, мы можемъ сказать, что по мнѣнію Вундта, измѣненія значенія словъ очень разнообразны, какъ разнообразны ихъ мотивы; это разнообразіе доходитъ до того, что нѣкоторые психологи могутъ говорить даже о случайномъ происхожденіи того или иного значенія слова <sup>2)</sup>; вѣрнѣе было говорить не о случайномъ, а объ условномъ характерѣ этого явленія.

Оставляя въ сторонѣ всѣ детали, слѣдуетъ установить прежде всего самый фактъ существованія различныхъ значеній словъ, фактъ—послѣ всего предыдущаго—не оставляющій никакого сомнѣнія. Затѣмъ, надо рѣшить вопросъ, когда впервые появляется процессъ измѣненія значенія словъ. Согласно предыдущему изложенію, несомнѣнно, что онъ не можетъ начаться въ тотъ ранній періодъ рѣчи, который выражается въ «первыхъ словахъ» и въ корняхъ, являющихся результатомъ борьбы первыхъ словъ за существованіе, такъ какъ въ этотъ періодъ явленія обозначаются только однимъ признакомъ, причѣмъ самый признакъ пока еще настолько связанъ съ конкретнымъ, что можетъ быть мыслимъ лишь вмѣстѣ или параллельно конкретному явленію. Только въ дальнѣйшемъ фазисѣ, когда абстрагируемый признакъ на столько отдѣленъ отъ конкретного, что можетъ быть мыслимъ, какъ нѣчто самостоятельное, его можно переносить съ одного явленія на другое, т.-е. замѣнять первоначальное значеніе слова переноснымъ. И раньше человекъ замѣчалъ сходство между быстро бѣгающими отраженіями солнечнаго луча и зайцами или сходство между барашками и бѣлыми кудрявыми облачками на небѣ, но назвать облачка барашками, а бѣгающія пятна зайчиками онъ могъ только тогда, когда сталъ мыслить форму и скорость отдѣльно отъ кудрявыхъ и быстро двигающихся предметовъ. Иными словами, переносное или вторичное значеніе словъ обязано своимъ происхожденіемъ той стадіи въ развитіи отвлеченной мысли, которая носитъ названіе *abstractio sub concreto* <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> О Вундтѣ см. Погодинъ: I. с., стр. 354.

<sup>2)</sup> Иерусалемъ: Учебникъ психологіи. Москва. 1911. Стр. 158.

<sup>3)</sup> Интересны по своей примитивности и, пожалуй, случайности начальные попытки переноса значеній: австралійскія племена дали книгамъ названія раковинъ, потому что онѣ закрываются и открываются, какъ раковины; ба-

Чтобы закончить характеристику рѣчи въ III-емъ фазисѣ ея развитія, остается сказать о внутреннемъ характерѣ словъ, иначе о той цѣнности ихъ, какъ органовъ мысли, которую они имѣютъ или, вѣрнѣе, которая имъ приписывается на данной ступени человѣческаго развитія. Уже выше было отмѣчено, что называть и составить слово еще не значитъ достигъ настоящаго отвлеченнаго понятія. Тутъ есть еще промежуточный переходный моментъ, когда слово въ сознаниіи говорящаго отождествляется съ вещью, обладаніе словомъ кажется обладаніемъ вещью, слово является какъ бы волей вещи, носителемъ всякой дѣятельности, всякой силы, находящейся, согласно нашимъ прежнимъ опытамъ, въ самой вещи, такъ что произнесеніе слова можетъ пробудить къ дѣятельности силы, сплошь и рядомъ таинственныя, скрытыя въ обозначаемой имъ вещи. Подобнаго рода отношеніе къ словамъ наблюдается и въ наше время, чаще—впрочемъ—въ видѣ анекдотовъ; наприимѣръ, Лацарусъ <sup>1)</sup> рассказываетъ про одного нѣмца-націоналиста, который къ странностямъ французовъ относилъ, что они хлѣбъ называютъ *du pain*.—Вѣдь мы же, отвѣтилъ ему другой, говоримъ *Brod*.—Да, возразилъ націоналистъ, но оно *Brod* и есть. Полле <sup>2)</sup> приводитъ случай, когда австріецъ, венгерецъ и итальянецъ заговорили о красотѣ своихъ родныхъ языковъ. Въ концѣ концовъ австріецъ согласился признать, что, хотя остается не рѣшеннымъ, какой изъ трехъ языковъ самый красивый, нельзя сомнѣваться въ наибольшей правильности нѣмецкаго языка.—«Я докажу это. Вотъ вы, венгерцы, какъ вы называете содержимое этого стакана? *Viz*. А вы, итальянцы? *Aqua*. Хорошо, молодцы. Мы же называемъ содержимое этого стакана *Wasser* (вода) и не только мы его такъ называемъ, но это и есть дѣйствительно вода». Въ

капри, по словамъ Штейнена (*Unter den Naturvölkern Cental-Brasiliens*, 1897) назвали ножницы зубами рыбы пирания, а зеркало—водой. Внукъ Дарвина назвалъ утокъ словомъ куакъ; затѣмъ этимъ словомъ онъ сталъ называть и воду; далѣе онъ сталъ употреблять этотъ терминъ для обозначенія всѣхъ птицъ и насѣкомыхъ, съ одной стороны, и всѣхъ жидкихъ веществъ, съ другой. Наконецъ, вслѣдствіе еще болѣе тонкой оцѣнки сходства онъ обозначилъ словомъ куакъ всѣ монеты, такъ такъ однажды увидалъ изображеніе орла на одной французской монетѣ.

<sup>1)</sup> Приведена у Потебня: Мысль и языкъ.

<sup>2)</sup> Polle: *Wie denkt das Volk über die Sprache?* Leipzig. 1889. Цитир. по Чемберлену: Дитя, т. I.

сравнительно еще недавнее время къ такого рода спорамъ относились гораздо серьезнѣе: средневѣковое разногласіе между реализмомъ и номинализмомъ, какъ показываетъ само названіе, велось о свойствахъ языка и объ отношеніи словъ къ нашимъ понятіямъ, съ одной стороны, и къ сущности внѣшняго міра, съ другой. Людей называли еретиками за то, что они полагали, будто слова, какъ, напримѣръ, справедливость или правда, выражали только понятія нашего ума, а не дѣйствительныя понятія, встрѣчающіяся среди бѣла дня.

Короче говоря, мы имѣемъ здѣсь явленіе, которое можно назвать словеснымъ суевѣріемъ (Иерусалемъ) или фетишизмомъ словъ, а еще вѣрнѣе—анимизмомъ словъ. Это явленіе нельзя назвать случайнымъ, хотя теоретически оно почти не изучено и получаетъ, поэтому, самое различное мѣсто въ исторіи и теоріи рѣчи. Фетишизмъ словъ настолько распространенъ и такъ тѣсно связанъ съ первобытной исторіей языка, что его нельзя игнорировать, и необходимо дать ему законное, по праву принадлежащее ему мѣсто въ развитіи рѣчи. Онъ встрѣчается у дикарей, стремленіе которыхъ «проникать въ существо новыхъ вещей исчерпывалось, кромѣ вопроса, я ли это сдѣлалъ, еще другимъ вопросомъ, *объ имени*. Какъ это называется, кричало хоромъ все это общество... сначала они не могли достаточно насмотрѣться и ощупать эту непонятную вещь (записная книжка), теперь они стали къ ней совершенно равнодушны, потому что теперь это была для нихъ просто рарета (отъ португальскаго *rare*—бумага) и больше ничего“<sup>1)</sup>. Кто не читалъ о колдунахъ и жрецахъ обладающихъ, по мнѣнію дикарей, всемогущими волшебными словами, которыми можно отнять у человѣка умъ, лишить мечъ остроты, наслать бурю и морозъ, повалить деревья, разступить рѣки и т. д. и т. д. Древніе греки и римляне были недалеки отъ того же. Когда Юпитеръ заключаетъ съ Нумой Помпиліемъ договоръ о будущихъ римскихъ жертвоприношеніяхъ, хитрый законодатель сказачнаго Рима побѣждаетъ бога только *словами*: «Вы будете приносить мнѣ въ жертву живыхъ»... говоритъ Юпитеръ. «Рыбъ», — подсказываетъ Нума. — «Человѣческіе»... «Волосы». — «Головы... — «Чесноку». Итакъ, вмѣсто человѣческихъ жертвъ римляне ста-

<sup>1)</sup> Штейвенъ по Погодину: I. с., стр. 239.

ли приносить Юпитеру волосы, чеснокъ и рыбу <sup>1)</sup>). Колонія Эпидамнъ называлась у римлянъ Диррахій, такъ какъ произнесеніе предложеній въ родъ *pavido Epidamnium* (*epi damnium*—ко вреду) могло быть связано съ дурнымъ предзнаменованіемъ <sup>2)</sup>). Греки и римляне боялись произносить при священнослуженіи слова, которыя могутъ имѣть какое-нибудь неблагопріятное предзнаменованіе.

Наиболѣе сильнымъ доказательствомъ переоцѣнки словъ въ смыслѣ сущностей является мифологія, въ томъ или другомъ видѣ существовавшая у всѣхъ народовъ. М. Мюллеръ очень хорошо подмѣтилъ это, назвавъ мифологію болѣзнью языка: «Мифологія, бывшая отравою древняго міра, есть, на самомъ дѣлѣ, болѣзнь языка. *Mythos* значитъ слово, но слово, которое, будучи именемъ или атрибутомъ, успѣло присвоить себѣ болѣе дѣйствительное существованіе. Большая часть греческихъ, римскихъ, индійскихъ и другихъ языческихъ боговъ, суть не что иное, какъ поэтическія имена, постепенно принимавшія священную личность, вовсе не задуманную ихъ первоначальными изобрѣтателями. Эосъ было названіе утренней зари, пока она не сдѣлалась богиней, супругою Тифона или умирающаго дня. *Fatum* или судьба значило первоначально «что было сказано» и, пока судьба не получила власти даже сильнѣйшей, чѣмъ самъ Юпитеръ, она означала то, что однажды было сказано Юпитеромъ и никогда не могло быть отмѣнено—даже самимъ Юпитеромъ. Зевсъ первоначально означало свѣтлое небо, въ санскритскомъ дьяусъ; и многія изъ повѣствованій, упоминавшихъ о немъ, какъ о высшемъ божествѣ, первоначально обозначали имъ только блестящее небо, коего лучи, подобно золотящему дождю, падаютъ въ лоно земли или Данаи древнихъ, укрытой своимъ отцомъ въ мрачной темницѣ зимы. Никто не сомнѣвается, что *Luna* была просто названіе луны, а также *Lucina*: оба произведены отъ *lucere*—сіять. Также *Nesate* было древнее названіе луны, женскій родъ отъ *Nesatos* или *Nesatobolos*, т.-е. солнце, далеко кидающее, и Пирра, Ева грековъ было только названіе красной земли, подобно Фессалии. Эта мифологическая болѣзнь, хотя менѣе вредная въ новѣйшихъ языкахъ, еще не исчезла и понынѣ» <sup>3)</sup>).

<sup>1)</sup> Погодинъ, I. с., стр. 363—364.

<sup>2)</sup> По Иерусалему: I. с.

<sup>3)</sup> М. Мюллеръ: Лекціи и пр. Стр. 8--9.

Міеологію, играющую столь важную роль въ развитіи міровозрѣнія у каждаго народа, а равно и другія близкія къ міеологіи явленія словеснаго суетвѣрія, фетишизмъ и переоцѣнка словъ въ смыслѣ возведенія ихъ сущности, было бы несправедливо назвать болѣзнью; это не болѣзнь, а естественная, а потому необходимая стадія въ развитіи человѣческаго духа. Появленіе ея вполне понятно: когда человѣческая мысль освободилась отъ тисковъ конкретнаго, во власти котораго она находилась въ теченіе дорѣчевого періода и періода первыхъ словъ-корней, когда слово стало обозначать абстрагируемую сущность явленія,—сущность, которую можно было по произволу переносить съ явленія на явленіе, возводить въ достоинство категорій, ставить во всевозможныя отношенія къ другимъ категоріямъ, притомъ совершенно самихъ по себѣ, не производя никакихъ измѣненій во внѣшнемъ мірѣ—конечно такой великій продуктъ человѣческаго ума естественно подвергся переоцѣнкѣ и, вмѣсто того, чтобы быть знаками мысли, слова сдѣлались самостоятельными существами, обладаніе которыми давало власть надъ обозначаемыми вещами; надо помнить, что именно *въ данный періодъ развитія челоуѣкъ дошелъ до способности олицетворять и одушевлять окружающій міръ*; слово подверглось общей участи: какъ и все окружающее, оно сдѣлано было живымъ существомъ, носителемъ свойствъ и силъ обозначаемой вещи.

Все это вполне естественно и необходимо: рѣчь должна была пройти черезъ фазисъ анимизма — неизбежный фазисъ, чрезъ который проходитъ все человѣчество со всѣмъ своимъ міровозрѣніемъ; насколько естественъ анимизмъ, настолько естествена анимистическая эпоха въ развитіи рѣчи.

Изучая абстракцію на другихъ примѣрахъ, кромѣ рѣчи, мы могли раздѣлить abstractio sub concreto въ свою очередь на двѣ подстадіи: болѣе низшую и болѣе высшую; низшую мы назвали, смотря по ея приложенію, словесной, «дутой» или перцептивной абстракціей, высшую — истинной абстракціей въ собственномъ смыслѣ слова.

И въ развитіи понятія, и въ развитіи числа мы встрѣчались съ неполной абстракціей sub concreto; какъ оказывается, есть она и въ рѣчи и занимаетъ здѣсь очень значительное мѣсто: только что законченная описаніемъ III-я стадія въ развитіи рѣчи, характерная эмансипаціей слова отъ конкретнаго плѣна, образо-

ваніемъ категорій, появленіемъ переноснаго значенія и фетишизмомъ словъ (особенно этимъ послѣднимъ), покоится именно на этой неполной или несовершенной абстракціи *sub concreto*; здѣсь еще нѣтъ отвлеченія въ точномъ смыслѣ слова, а есть только суррогаты его: возведеніе слова въ сущность, переоцѣнка слова, фетишизмъ словъ, смѣшеніе слова съ обозначаемой вещью; иными словами, освободившись отъ неразрывной связи съ конкретными явленіями, слово само было одушевлено, т.-е. само получило конкретную форму. Въ области рѣчи данная несовершенная форма абстракціи заслуживаетъ названія номиналистической и анимистической, ибо основными признаками ея являются возведеніе слова въ сущность, во-1-хъ, надѣленіе его волей и свойствами обозначаемой вещи—во-2-хъ.

Требуется еще слѣдующій фазисъ, чтобы рѣчь получила тотъ характеръ, какой она имѣетъ (или, по крайней мѣрѣ, должна имѣть) въ настоящее время; на предыдущихъ фазисахъ она мало-помалу освобождалась отъ конкретного и получила самостоятельное существованіе въ мысли человѣка; въ дальнѣйшемъ продолжается та же работа: связь съ конкретнымъ ослабѣваетъ еще больше, слово не отождествляется съ обозначаемой вещью, исчезаетъ въ немъ элементъ олицетворенія, оно не переоцѣнивается въ своемъ значеніи и является только служебнымъ знакомъ для мысли или символомъ для понятія; въ концѣ-концовъ понятія, являясь сгущеннымъ итогомъ всѣхъ нашихъ сужденій, должны отражать уровень человѣческаго ума, а рѣчь должна служить внѣшней системой такихъ понятій. Въ этомъ фазисѣ можно говорить объ истинной абстракціи въ точномъ смыслѣ слова.

## II.

Только что законченный общій очеркъ объ отвлеченіи позволяетъ заключить, что исторія развитія абстракціи можетъ быть уложена въ слѣдующую схему:

- I.— *abstractio in concreto*;
- II.— *abstractio cum concreto*;
- III.— *abstractio sub concreto* — низшая форма;
- IV.— *abstractio sub concreto* — истинная форма.

Теперь можно приступить къ изученію отвлекающей дѣятельности при психическомъ недоразвитіи; причемъ мы будемъ при-



держиваться плана, выработаннаго на основаніи исторіи развитія, т.-е. сначала будемъ описывать абстракцію, насколько она заключается въ обычныхъ формахъ познанія (представленіе, понятіе), затѣмъ, какъ она выражается въ числѣ, и, наконецъ, насколько она связана съ рѣчью.

*Отвлеченіе у идиотовъ*, какъ и у нормальныхъ людей, можно изучать на образованіи представленій, на функціи числа и на способности къ рѣчи. На первую очередь мы ставимъ вопросъ объ образованіи представленій: имѣеть ли идиотъ и какія имѣеть представленія, образуетъ ли онъ общія представленія, доходитъ ли, а если нѣтъ, то почему не доходитъ до понятія?

Здѣсь возникаетъ предварительный вопросъ, есть ли у идиота вообще какое-нибудь познаніе; обычныя наши свѣдѣнія объ идиотѣ настолько не отчетливы, что одни совсѣмъ отрицаютъ въ немъ всякую возможность знать что-нибудь, другіе, чувствуя, что въ такомъ отрицаніи заключается психологическая невозможность, тѣмъ не менѣе не могутъ сказать, въ какой же формѣ можетъ происходить умственная жизнь идиота.

Наиболѣе удобнымъ матеріаломъ для знакомства съ умственнымъ содержаніемъ идиота и съ тѣми формами, въ которыхъ оно выражается, служитъ его отношеніе къ практическимъ условіямъ и къ объективнымъ требованіямъ среды; отъ извѣстныхъ примитивныхъ отношеній къ средѣ не свободенъ никто, даже животныя; и животныя должны считаться съ полезными или вредными качествами окружающихъ явленій, должны знать предметы, чтобы схватывать ихъ или избѣгать, должны совершать дѣйствія и считаться съ дѣйствіями другихъ животныхъ или съ измѣненіями въ состояніи неживыхъ предметовъ; наконецъ, и животныя должны считаться съ тѣмъ, что качества, объекты и дѣйствія могутъ происходить въ различныхъ отношеніяхъ: вмѣстѣ или отдѣльно одно отъ другого, вверху или внизу, близко или далеко, впереди или позади и т. д. и т. д. Отъ указанныхъ примитивныхъ отношеній не свободенъ, конечно, и идиотъ, и на нихъ лучше всего изучить его познавательную работу въ связи съ формами, въ какія она выливается, и въ связи съ отвлеченіемъ, которое при этомъ участвуетъ.

Повидимому, для идиотовъ легче всего дается качество.

Съѣдобныя и несъѣдобныя предметы, сладкіе и горькіе, вкусныя и раздражающія кушанья — въ этой области идиотъ ориенти-

руется раньше всего и легче всего. У нормальных дѣтей первые шаги знакомства съ внѣшнимъ міромъ наблюдаются въ этой же области. Прейеръ говоритъ, что его сынъ съ большимъ интересомъ относился къ фляжкѣ съ молокомъ, чѣмъ къ пустой или наполненной водою; слѣдовательно, онъ отвлекалъ бѣлизну. Подобныхъ отвлеченій у идиота много: сладкое, жидкое, твердое, тяжелое, пустое и т. д.— Нѣсколько позднѣе и труднѣе наступаетъ выдѣленіе цѣлыхъ объектовъ, т. е. «сложныхъ вещей, содержащихъ въ себѣ различныя сосуществующія качества» (Беркли). Приблизительно на полугодовомъ возрастѣ ребенокъ различаетъ лица родныхъ. Этой способностью идиотъ обладаетъ; онъ знаетъ окружающихъ лицъ. На этой стадіи замѣтна порядочная работа отвлечения и обобщенія; окружающихъ лицъ онъ видитъ много разъ, въ разной обстановкѣ, въ разной одеждѣ, днемъ и ночью, дома и на улицѣ; каждое изъ получаемыхъ впечатлѣній разнится отъ другихъ; слѣдовательно, требуется известное отвлечение, чтобы въ каждомъ новомъ впечатлѣніи узнать старое. Эти, такъ называемыя, *типическія* (Гейдингъ) или индивидуальныя представленія, преобладаютъ у идиотовъ; повидимому, они очень не совершенны и сводятся къ узнаванію не по совокупности признаковъ, а одного; чаще всего отличительнымъ признакомъ служитъ голосъ; впрочемъ, онъ нерѣдко замѣняется зрительнымъ ощущеніемъ.— Одновременно съ индивидуальными представленіями объ объектахъ появляется состояніе. У нормальныхъ дѣтей первые признаки его можно наблюдать, по мѣрѣ того, какъ развивается у дѣтей способность хватанія, появляются первыя игры и первыя подражательныя движенія. Попытки къ этому начинаются на 4—5 мѣсяцѣ; вначалѣ онѣ носятъ примитивный характеръ; 5-мѣсячный ребенокъ не можетъ слѣдить за падающимъ предметомъ; его игра состоитъ въ разрываніи бумажекъ; позднѣе, на 11-мъ мѣсяцѣ, онъ совершаетъ уже опыты (напр., съ звучащимъ предметомъ) и съ большимъ вниманіемъ слѣдитъ за падающимъ предметомъ; около этого же времени (10 мѣс.) подражательныя движенія достигаютъ порядочной точности, и — такимъ образомъ — состояніе, какъ особая категорія реакцій на окружающее, устанавливается. Въ аналогичномъ видѣ этотъ родъ реакцій наблюдается у идиотовъ. Вообще они меньше пользуются состояніемъ внѣшнихъ объектовъ, чѣмъ качествомъ и индивидуальными представленіями о

послѣднихъ. Можно удивляться, какъ мало обращаютъ они вниманія на измѣненіе окружающаго; такія явленія, какъ движенія экипажей, лошадей, толпы, фейерверки, туманныя картины, приводящія обыкновенныхъ дѣтей въ восторгъ, идіотовъ часто совсѣмъ не интересуютъ; очевидно, эти измѣненія менѣе имъ понятны, чѣмъ обычныя качества и стаціонарныя картины, и поэтому они изолируютъ себя посредствомъ негативизма. Но такое поведеніе не говоритъ противъ самой возможности образовывать состояніе; когда надо, оно проявляется у идіотовъ хорошо: долго не получая обѣда, онъ можетъ указать на салфетку, подвязать ее себѣ и сѣсть за столъ, т.-е. произвести рядъ состояній.—Труднѣе всего образуется отношеніе. Было бы несправедливо сказать, что идіотъ совершенно не устанавливаетъ отношенія. Сознать или мыслить отношеніе — это значитъ сознавать или мыслить измѣненія; слѣдовательно, разъ идіотъ можетъ устанавливать состоянія, т.-е. различныя измѣненія въ существованіи окружающихъ явленій, тѣмъ самымъ онъ устанавливаетъ и отношенія; онъ получаетъ какую-нибудь вещь или лишается ея; чувства удовольствія или неудовольствія, обнаруживающіяся при этомъ, показываютъ, что идіотъ относитъ полученіе или лишеніе къ себѣ, а не къ кому-нибудь другому; равнымъ образомъ, онъ долженъ считаться съ тѣмъ, что есть предметы позади и впереди его, надъ нимъ и подъ нимъ, близко или далеко отъ него; и когда онъ обходитъ предметы, достаетъ ихъ, тянется за ними и т. д., онъ устанавливаетъ извѣстныя пространственныя отношенія; онъ реагируетъ на быстро бѣгающіе предметы иначе, чѣмъ на неподвижныя или медленныя, слѣдовательно, считается съ временными отношеніями.

Итакъ, идіотъ обнаруживаетъ какое-то знакомство съ качествами, объектами, состояніями и отношеніями. Спрашивается, какимъ путемъ устанавливается и въ какихъ формахъ оно выражается?

Во внѣшнихъ явленіяхъ не существуетъ, конечно, отдѣльно ни качества, ни объекта, ни состоянія, ни отношенія; и то, и другое, и третье, и четвертое всегда дается намъ какъ составная часть очень различныхъ и сложныхъ группъ, — часть, которую намъ, для нашихъ практическихъ цѣлей мышленія, необходимо объединить и сдѣлать предметомъ особаго акта, иными словами, сдѣлать отвлеченіе.

То же самое дѣлаетъ и идиотъ, если онъ обнаруживаетъ какое-нибудь знакомство съ качествами, объектами и другими категориями.

Къ отвлеченію привыкли относиться съ почтеніемъ, какъ къ чему-то высшему. Поэтому кажется непривычнымъ и дикимъ, что идиотъ отвлекаетъ и качества, и объекты, и состоянія, и отношенія, т.-е. всѣ категории нашего познанія. Но надо помнить, что *содержаніе* отвлеченія опредѣляется практическими условіями въ видѣ объективныхъ требованій сложной среды, отъ которой не свободенъ никто, даже идиотъ, а *форма* отвлеченія бываетъ различна, ибо важно не то, что отвлекается, а какъ отвлекается.

Весь актъ отвлеченія у идиота состоитъ въ томъ, что онъ своими дѣйствіями и поступками предпочитаетъ то или другое; иными словами, во внѣшнемъ явленіи онъ только подчеркиваетъ тотъ или другой признакъ, какъ требующій къ себѣ особаго отношенія; это, конечно, отвлеченіе, но крайне примитивное; оно не выше того, какое можно предполагать у животныхъ, такъ какъ и они знаютъ качества и объекты, считаются съ состояніями и отношеніями; оно можетъ обходиться безъ рѣчи, простирается только на одинъ признакъ, причемъ этотъ признакъ изъ внѣшняго явленія не выдѣляется, а только подчеркивается во внѣшнемъ объектѣ, оставаясь въ неразрывной связи съ послѣднимъ (*abstractio in concreto*). Что касается формы, въ которую выливается абстракція *in concreto*, то выше—въ общемъ очеркъ отвлеченія—мы встрѣчались уже съ представленіями, обязанными своимъ происхожденіемъ данной примитивной абстракціи,—представленіями, общность которыхъ распространяется лишь на одинъ предметъ (или, общѣе, на одно явленіе) въ разныхъ его видахъ, а символическое значеніе ограничивается лишь опытомъ одного лица, имѣющаго это представленіе, и не имѣетъ обязательности для другого—и выбрали имъ названіе индивидуальныхъ представлений.

Вотъ эти то индивидуальные представленія и составляютъ характерный продуктъ идиотизма съ точки зрѣнія отвлеченія; идиотъ живетъ именно ими.

Интересно было бы найти такія черты и краски, чтобы наглядно показать, что это за индивидуальные представленія и какой обликъ имѣетъ душевная жизнь того, кто живетъ только

ими. Конечно, это очень трудная, почти невозможная для нормальныхъ людей задача, но нѣкоторыя попытки въ этомъ отношеніи сдѣлать можно. Очевидно, получается такая картина: идиотъ помѣщенъ въ какую-нибудь обстановку; спустя нѣкоторое время онъ усваиваетъ окружающіе предметы; знаетъ, гдѣ, окно, гдѣ дверь, расположеніе комнатъ; онъ узнаетъ лица, которыя имѣютъ съ нимъ дѣло; по поступкамъ ихъ знаетъ, что люди ѣдятъ, спятъ, гуляютъ, говорятъ и т. д. и т. д., словомъ, идиотъ составитъ столько индивидуальныхъ представленій, сколько у него потребууетъ обстановка; это будутъ вполне правильныя индивидуальныя представленія, такъ какъ идиотъ узнаетъ знакомые предметы и лица, несмотря на возможную перемѣну ихъ внѣшняго вида, и не смѣшаетъ одно съ другимъ; въ результатѣ идиотъ будетъ жить только обычнымъ и знакомымъ; когда все это ему надоѣстъ, онъ перестанетъ обращать вниманіе на окружающее, но не выйдетъ изъ узкой сферы знакомаго и обычнаго; новыя явленія онъ или игнорируетъ или постарается перевести на свои индивидуальныя представленія; поэтому онъ такъ и склоненъ къ ложному обобщенію: всякая свернутая цвѣтная бумажка — для него конфетка, всякая женщина — мама съ гостинцами. Если бы случилось чудо, и идиотъ когда-нибудь сдѣлался нормальнымъ человѣкомъ, онъ, вѣроятно, рассказалъ бы о своемъ прежнемъ состояніи нѣчто похожее на то, что говорила Лаура Бриджменъ; она до своего просвѣтлѣнія думала, что находящіяся въ учебникѣ задачи составлены специально для нея, что небо — это школа и т. д.; идиотъ тоже сказалъ бы, что міръ сотворенъ для него. И все-таки, несмотря на свое несовершенство, индивидуальныя представленія идиотовъ играютъ ту же роль, какую имѣетъ для нашего сознанія всякое отвлеченіе, т. е. роль экономики и упрощенія; вмѣсто того, чтобы имѣть въ мысли весь сложный предметъ со всѣми его многочисленными признаками, часто мѣняющимися, смотря по обстоятельствамъ воспріятія, идиоту достаточно подчеркнуть немногіе или даже одинъ преобладающій признакъ и находить его въ каждомъ новомъ воспріятіи; благодаря своимъ индивидуальнымъ представленіямъ, идиотъ быстро и легко ориентированъ въ знакомой обстановкѣ, такъ что даже такое примитивное отвлеченіе, какъ *abstracіo in concreto*, и то имѣетъ экономизирующее значеніе для его носителя.

Было бы неточнымъ ограничивать все идиотское отвлеченіе созданиемъ типическихъ представлений. Поставьте идиота въ совершенно новую обстановку. Сначала онъ потеряется, но вскорѣ ориентируется и настолько скоро, что нельзя думать, чтобы онъ успѣлъ окружить себя типическими представленіями отъ новыхъ предметовъ. Замѣтно, что новую обстановку онъ воспринимаетъ съ извѣстной правильностью, распределяетъ ее на извѣстные классы и ставитъ себя въ особое къ нимъ отношеніе. У чужихъ онъ ведетъ себя иначе, чѣмъ дома; на прогулкѣ убѣгаетъ, въ комнатахъ — нѣтъ; поставленный въ критическое положеніе, вполне новое для него, онъ послѣ попытокъ найдетъ способъ извернуться. Онъ выливаетъ то, что можно разлить: чашку чая, склянку съ лѣкарствомъ, чернильницу; онъ разрываетъ бумажку, газету, книжку, но не одѣяло и коверъ; онъ ломаетъ игрушки, учебныя пособія, но не столярный матеріалъ; словомъ, у него есть какія-то группы выливаемыхъ, разрываемыхъ, разбиваемыхъ и т. д. предметовъ, которые онъ отличаетъ отъ другихъ группъ, превышающихъ его силы, или недоступныхъ ему. Здѣсь видно нѣчто большее, чѣмъ чистое представленіе.

Эта особая форма абстракціи, превышающая обычное конкретное представленіе, но не достигающая до степени сознательнаго выдѣленія общихъ признаковъ и не облекающаяся словомъ, не разъ описывалась у животныхъ и у дѣтей. Наиболѣе подходящей аналогіей къ ней служатъ извѣстныя сложныя фотографіи Гальтона, когда на одной пластинкѣ послѣдовательно снимаются нѣсколько фizioномій; въ результатѣ получается сложное изображеніе, въ которомъ сходство снятыхъ фizioномій выступаетъ рѣзко, а различія ступшеваются. Нѣчто подобное наблюдается въ психикѣ, когда впечатлѣнія сходныхъ объектовъ нагромождаются другъ на друга; тогда получается что-то среднее. Подобныя промежуточные продукты получали различныя названія: Романесъ, описавшій ихъ у животныхъ, назвалъ ихъ «рецептами»; Ллойдъ-Морганъ — «конструктами», Джемсъ — «инфлюентомъ», Рибо — «родовымъ образомъ», Гейфдингъ — «нагроможденнымъ» представлениемъ или среднимъ представлениемъ. Наиболѣе подходящимъ кажется послѣднее, хотя и оно не выражаетъ всѣхъ оттѣнковъ и не легко демонстрируется примѣрами. Слѣдуя послѣднимъ (особенно первоначальному описанію, данному

Romanes'омъ <sup>1)</sup>, его скорѣе можно окрестить групповымъ представленіемъ, а соотвѣтствующую степень отвлеченія—групповымъ отвлеченіемъ; вѣдь весь *raison d'être* этого отгнѣнка абстракціи, замѣтнаго для нашего сознанія, заключается въ особомъ отношеніи къ объектамъ, сообразно съ тѣмъ, къ какому классу они принадлежатъ; а эта примитивная классификація имѣетъ дѣло собственно не съ классами, а лишь съ группами.

Вотъ это групповое отвлеченіе и существуетъ у идіотовъ; вмѣстѣ съ преобладаніемъ типическихъ представленій оно составляетъ положительную характеристику отвлеченія; отрицательную характеристику даетъ отсутствіе общихъ представленій и понятій.

Идіотъ не образуетъ ни общихъ представленій, ни понятій. Временами кажется, что въ отдѣльныхъ, наиболѣе близкихъ, областяхъ, у него общія представленія существуютъ; напримѣръ, въ области питанія: онъ считаетъ конфеткой не только шоколадъ, но и карамель, мармеладъ и т. д., иными словами, составляетъ форму, которая соотвѣтствуетъ не многимъ представленіямъ одного объекта, но представленію о многихъ одинаковыхъ объектахъ. Но, внимательнѣе вглядываясь въ подобные примѣры, видишь, что это не классы, а группы, слѣдовательно, не общее, а групповое представленіе. Само собой разумѣется, что у идіота нѣтъ и не можетъ быть понятій, образованіе которыхъ требуетъ полной изоляціи признаковъ до степени необходимости, неизмѣнности и независимости отъ конкретнаго; кромѣ того, идіотъ лишенъ рѣчи, а образованіе понятій и общихъ представленій не мыслимо безъ слова.

Чтобы закончить отвлеченіе у идіотовъ, остается сказать нѣсколько словъ о числѣ и рѣчи, насколько они могутъ характеризовать абстракцію при идіотизмѣ.

На первый взглядъ чего-либо похожаго на число у идіотовъ нѣтъ, особенно, если понимать подъ числомъ то, что обыкно-

<sup>1)</sup> Вотъ слова Ромэнса: „водяныя куры имѣютъ привычку нѣсколько иначе спускаться на землю и даже на ледъ, чѣмъ на воду; а тѣ породы, которыя ныряютъ съ высоты (какъ, напр., чагравы и бакланы), никогда не спускаются на сушу и на ледъ такъ же, какъ на воду. Подобные факты показываютъ, что въ умѣ этихъ птицъ существуетъ одинъ рецептъ, соотвѣтствующій твердой поверхности, и другой, соотвѣтствующій жидкой поверхности“.

(Ромэнсъ: Развитие челоѳеческаго духа. Москва. 1905).

венно разумѣется подъ этимъ названіемъ. Если взять за исходный пунктъ эволюцію числа, начиная съ воспріятія множественности и кончая отвлеченнымъ счисленіемъ, то получаютъ опредѣленные результаты и для идиотизма.

Наблюденія планомѣрнаго характера надъ идиотами показываютъ, что они обнаруживаютъ опредѣленныя реакціи на величину, иными словами, на большее и на меньшее. Ставя идиотовъ въ такія условія, чтобы они могли обнаружить свое отношеніе къ количественной сторонѣ внѣшнихъ явленій, мы получаемъ троякаго рода реакціи:

отрицательную реакцію, когда идиотъ обнаруживаетъ полное безразличіе къ количественной сторонѣ явленій; это очень частыя реакціи и объясняются негативизмомъ;

неправильную реакцію, когда количественная сторона имѣетъ всѣ шансы быть замѣченной, но подавляется чѣмъ либо инымъ; таково, напр., отношеніе идиотовъ-лакомокъ къ вкуснымъ вещамъ; по жадности своей идиотъ хватается сразу, что ближе, не разбирая, гдѣ больше и гдѣ меньше:

правильная реакція, когда количественная сторона внѣшнихъ явленій схватывается и правильно оцѣнивается; таковы, напр., препятствія при ходьбѣ въ видѣ камней, бревенъ, канавъ; идиотъ относится къ нимъ правильно, отличая большую канаву отъ меньшей; большее или меньшее разстояніе: при большемъ идиотъ бѣжитъ, при меньшемъ только шагаетъ за какимъ-либо предметомъ; приподнимая предметы, идиотъ берется за нихъ сообразно величинѣ, хватается небольшихъ вещи и не трогаетъ большихъ, завѣдомо безнадежныхъ; разрушительныя наклонности также обнаруживаютъ оцѣнку величины, разрывая, на примѣръ, бумажку, идиотъ не успокоится до тѣхъ поръ, пока остается хотя одинъ болѣе крупный лоскутъ; правильныхъ реакцій на величину у идиота больше всего, и онѣ являются характерными.

Кромѣ наблюденій, количественныя отношенія у идиота можно изучать во время занятій, которыя по своему однообразію и повторяемости равняются специально поставленнымъ опытамъ. Тутъ замѣчаются также характерныя особенности; такъ, на примѣръ, занятія съ различеніемъ большаго отъ меньшаго, когда идиоту даютъ двѣ линейки въ 0,5 и 0,9 метра и просятъ дать большую или меньшую, не удаются, такъ какъ здѣсь употребляются слова «большій» и «меньшій», которыя по своей отвлеченности



рѣшительно не воспринимаются идиотомъ. Лучшіе результаты даютъ манипуляціи на счетахъ; путемъ времени и терпѣнія идиотъ можетъ по слову «одинъ» откидывать одну косточку, по слову «два»—2, по слову «три»—3 и т. д. до десяти, конечно, чѣмъ дальше, тѣмъ труднѣе. Но—замѣчательное явленіе—если отъ косточекъ счетовъ перейти къ такимъ же упражненіямъ на кубикахъ или на палочкахъ или на спичкахъ, каждый разъ обученіе надо начинать снова.

Какой выводъ можно сдѣлать изъ приведенныхъ фактовъ? Очевидно тотъ, что изъ всего числа идиоту доступна самая низшая его ступень—воспріятіе множественности, основанное, какъ сказано въ общемъ очеркѣ, на абстракціи *in concreto*; поэтому идиотъ можетъ различать большее отъ меньшаго и не можетъ дойти даже до нагляднаго счета; тотъ фактъ, что идиотъ, выучившись откладывать 1, 2, 3 и т. д. на счетахъ, не можетъ перенести этого умѣнья на кубики, лежащіе на столѣ, доказываетъ, что на счетахъ онъ не считалъ, а только манипулировалъ съ костяшками; поэтому-то перемѣна ихъ на кубики и произвела столь рѣшительное пониженіе результатовъ: надо было привыкать къ новому предмету и снова устанавливать въ немъ количественную сторону; это и есть работа абстракціи *in concreto*.

Наконецъ, къ идиотамъ можно примѣнить и традиціонный способъ, который преимущественно связывали съ работой отвлеченія, т.-е. рѣчь. Здѣсь намъ достаточно сослаться на развитіе рѣчи, подробно изложенное въ общей части. Идиоты, очевидно, соотвѣтствуютъ дорѣчевому періоду въ развитіи первобытнаго человѣка и причина отсутствія рѣчи въ томъ и другомъ случаѣ одинакова—абстракція *in concreto*, выше которой идиотъ не можетъ развиваться, а первобытный человѣкъ пока не развился. Но по отношенію къ рѣчи между идиотомъ и первобытнымъ человекомъ есть громадная разница: первобытный человѣкъ не слышалъ рѣчь себѣ подобныхъ, тогда какъ всѣ идиоты (исключая абсолютныхъ), не обладая произвольной рѣчью, имѣютъ скрытую или пассивную рѣчь, т.-е. могутъ понимать обращенныя къ нимъ слова и фразы, а особенно жесты; такихъ суррогатовъ рѣчи не много, но группируя ихъ, можно все-таки получить извѣстное впечатлѣніе о символахъ и отвлеченіи, не заходя за предѣлы идиотизма.

Пассивная рѣчь идиотовъ почти исключительно состоитъ изъ существительныхъ и глаголовъ, и изъ ихъ соединенія, т.-е. простѣйшихъ предложеній; благодаря имъ, идиотъ можетъ выполнять несложныя приказанія: иди туда-то, возьми то-то, подними то-то, сядь тамъ-то. Переводя это на термины отвлеченія, мы получаемъ символы объектовъ и состояній. Прилагательныя (символы качествъ) и служебныя части рѣчи—союзы, предлоги, а равно спряженія и склоненія (символы отношенія) идиоты оставляютъ безъ вниманія; они одинаково исполняютъ приказаніе, дано ли оно въ правильной грамматической формѣ или нѣтъ; напр., «сядь стулъ» или «сядь на стулъ», «иди въ комнату Миши», или «иди комната Миша». Такимъ образомъ, пассивная рѣчь даетъ ту же картину отвлекающей дѣятельности, какую можно составить, наблюдая за дѣйствіями идиотовъ, т.-е. легче поддаются отвлеченію объекты и состоянія, труднѣе отношенія; исключеніемъ, повидимому, являются качества: въ дорѣчевомъ отвлеченіи они занимаютъ первое мѣсто, въ зачаточномъ рѣчевомъ ихъ нѣтъ; это объясняется тѣмъ, что пониманіе прилагательнаго труднѣе, чѣмъ существительнаго или глагола; пониманіе прилагательнаго ближе къ той стадіи отвлеченія, когда отвлекаемый продуктъ отдѣляется отъ конкретнаго объекта, получая самостоятельно значеніе; къ такому отвлеченію идиоты не способны: они могутъ понимать существительныя и глаголы, ибо объекты и состоянія имѣютъ болѣе конкретную природу, чѣмъ прилагательныя, представляя комплексъ признаковъ, а не одинъ признакъ, какъ красный, бѣлый и т. д. То же самое надо сказать объ отношеніяхъ: въ своихъ дѣйствіяхъ идиотъ подчиняется отношеніямъ, устанавливаемымъ принудительнымъ вліяніемъ внѣшней среды, т.-е. совершаетъ тѣ поступки, которые мы въ рѣчи выражаемъ посредствомъ падежей, предлоговъ и союзовъ; но это непосредственное подчиненіе отношеніямъ—одно, а выраженіе ихъ чрезъ рѣчь, а равно и пониманіе предлоговъ и падежей—совершенно другое и требуетъ такой тонкой работы отвлеченія, которая для идиота съ его грубой абстракціей совершенно не доступна. Поэтому, даже въ его пассивной рѣчи мы наблюдаемъ рѣзкій аграмматизмъ несмотря на то, что эта рѣчь не требуетъ самостоятельной абстракціи, а удовлетворяется только механическимъ воспріятіемъ чужихъ словъ, т.-е. чужого отвлеченія.

*Отвлеченіе имбецилликотвъ.* Если существованіе отвлеченія у идиотовъ нужно было доказать, то у имбецилликотвъ присутствіе рѣчи дѣлаетъ его несомнѣннымъ: слово, какъ символъ, предполагаетъ нѣчто символизируемое; чтобы символизировать, надо выдѣлить или изолировать предметъ символизаціи. Съ другой стороны, одно присутствіе слова еще не опредѣляетъ степени отвлеченія; не говоря уже о томъ, что можетъ быть чисто механическая рѣчь (повторенія, эхололія), одно и то же слово можетъ прилагаться къ различнымъ степенямъ отвлеченія; слово «звѣзда» у ребенка означаетъ не то, что у взрослога, а у послѣдняго не то, что у специалиста-астронома.

О примитивныхъ степеняхъ отвлеченія, доступныхъ идиотизму, мы не будемъ говорить; само собой предполагается, что они существуютъ у имбецилликотвъ. И здѣсь, какъ и въ идиотизмѣ, характернымъ является не то, что отвлекаетъ имбециллику, а то, какъ онъ отвлекаетъ.

У идиотовъ преобладаютъ индивидуальныя представленія; групповыя образуются лишь случайно, въ области наиболѣе практической, напр., въ сферѣ питанія. У имбецилликотвъ преобладаніе переходитъ къ общимъ представленіямъ. Это легко констатировать, наблюдая за ихъ отношеніемъ къ внѣшнимъ объектамъ. Наиболѣе нагляднымъ опытомъ служить игра въ разборныя картинки: идиотамъ она недоступна; имбециллику можетъ сложить картинку изъ отдѣльныхъ частей, обнаруживая этимъ обладаніе общимъ представленіемъ. Такимъ же опытомъ можетъ служить группировка предметовъ или картинокъ: онъ складываетъ ихъ птица къ птицѣ, домику къ домику и т. п. Разбирая картинки, онъ находитъ голову у человѣка и у козлика, слѣдовательно, знаетъ голову не какъ индивидуальный предметъ, а какъ голову вообще; если ему предложить вмѣсто головы ногу, онъ откажется. Слѣдовательно, отвлеченіе здѣсь достигло той степени, когда преобладающіе признаки не только подчеркиваются въ предметѣ посредствомъ узнаванія, но получаютъ нѣкоторую обязательность и переносятся съ предмета на предметъ.

Подобный прогрессъ можно найти въ отвлеченіи состояній и даже въ отдѣльныхъ качествахъ. Если имбециллику предложить двѣ гири и спросить, которая тяжелѣе, онъ отвѣтитъ, можетъ быть, и не всегда вѣрно, но во всякомъ случаѣ сознательно;

такимъ же образомъ онъ можетъ сравнивать двѣ линіи по длинѣ; если спросить его, кто маленькій, кто большой, онъ указываетъ изъ присутствующихъ соотвѣтственную персону.

Съ перваго взгляда кажется, что общія представленія имбецилликъ одинаковы съ нормальными. Но внимательное наблюдение показываетъ, что здѣсь отвлеченіе очень несовершенно. Одинъ имбецилликъ зналъ собаку Блэка, онъ различалъ мальчиковъ и дѣвочекъ; но когда къ нему поступилъ новый товарищъ по имени Глѣбъ, онъ началъ сомнѣваться и поторялъ: «собака Блэкъ, мальчикъ Блэкъ»... Другой пациентъ имѣлъ общее представленіе учителя; но когда тотъ же учитель на урокъ нагляднаго обученія вставилъ разбитое стекло, представленіе поколебалось: онъ началъ путать учителя съ стекольщикомъ. Обычный вопросъ: «что тяжелѣе: пудъ желѣза или пудъ пуху», задаваемый имбецилликамаъ (со всѣми предосторожностями), всегда вызываетъ отвѣтъ: «пудъ желѣза»; напрасно объяснять, что пуху тоже пудъ: они не могутъ отдѣлать предметы отъ мѣры и отвѣчаютъ: «какъ же, вѣдь желѣзо, а тутъ пухъ».

При такомъ несовершенствѣ общихъ представленій, вполнѣ понятно, что понятій, съ постоянствомъ и неизмѣнностью ихъ признаковъ, у имбецилликъ нѣтъ.

Прекраснымъ средствомъ для знакомства съ отвлеченіемъ имбецилликъ служатъ счетъ и рѣчь. Изучая то и другое, можно установить, что ихъ отвлеченіе, хотя и прогрессировало въ сравненіи съ идиотомъ, но стоитъ еще на низшей степени.

Идиоты способны только къ конкретному счисленію, т.е. они знаютъ не два, четыре, пять; даже—не два, четыре, пять предметовъ, а два, четыре, пять кубиковъ; двѣ, четыре, пять косточекъ на счетахъ; они начинаютъ счетъ сначала при переходѣ на каждый новый предметъ. Имбециллики имѣютъ общее представленіе о счетѣ; они могутъ считать что угодно. Но ихъ общее представленіе — только представленіе: когда налицо сами объекты, они считаютъ; съ исчезновеніемъ объектовъ исчезаетъ и общее представленіе счета. Въ этомъ и заключается характерная черта ихъ отвлеченія: оно еще такъ тѣсно связано съ конкретнымъ, что можетъ существовать лишь параллельно съ нимъ. Если у идиотовъ счетъ и объекты сливаются нерасторжимо, то у имбецилликъ они идутъ параллельно, но не достигаютъ той степени, когда то и другое раздѣляется. Эта формулировка,

хотя и походить на схоластическія измышленія въ родѣ средне-вѣковыхъ споровъ объ эхаристіи: *in pane, cum pane, sub panem*, тѣмъ не менѣе точно выражаетъ дѣйствительность.

Имбециликъ въ началѣ своего математическаго образованія считаетъ очень своеобразно: на вопросъ, сколько у него головъ, онъ можетъ три раза прикоснуться къ головѣ и сосчитать: «разъ, два, три». Со своей точки зрѣнія онъ правъ: онъ три раза пережилъ три состоянія сознанія, изъ которыхъ каждое актомъ вниманія выдѣлено въ особое единство, въ единицу. Нужны особый опытъ и особое обученіе, чтобы дойти до сознанія, что счисленіе (сочетаніе актовъ сознанія) можетъ происходить, не вызывая ни малѣйшихъ измѣненій во внѣшнихъ объектахъ. Это—своего рода Рубиконъ, который нужно перейти.

Съ данной точки зрѣнія понятны успѣхи имбецилликовъ въ ариѳметикѣ. Одинъ изъ нихъ, плохо воспитанный, но за то взрослый 26 лѣтъ (впрочемъ, онъ сомнѣвался въ своемъ возрастѣ и говорилъ: «мнѣ 26 лѣтъ, а въ прошломъ году было 21») зналъ и читалъ номера домовъ до 100, но не могъ въ порядкѣ ихъ перечислить; иными словами, онъ зналъ цифры, какъ отдѣльные предметы.

Имбециллики довольно легко научаются считать въ прямомъ порядкѣ до 10, но большого труда стоитъ научить ихъ считать обратно отъ 10 до 1-го; первый порядокъ встрѣчается на каждомъ шагу и безъ всякаго труда сводится на счетъ, т. е. постепенное прибавленіе предметовъ; обратный порядокъ не легко сводится къ конкретному. Тѣмъ же самымъ объясняется, что изъ ариѳметическихъ дѣйствій всего доступнѣе для нихъ сложеніе: его не такъ трудно вести параллельно сложенію конкретныхъ объектовъ. Вычитаніе дается съ большимъ трудомъ, такъ какъ требуетъ большаго отвлеченія. Что касается умноженія и дѣленія, то они большинству имбецилликовъ недоступны; нужна специальная продолжительная тренировка, чтобы онъ овладѣлъ ими, но и то всегда остается впечатлѣніе, что это сдѣлано одной памятью, механически. Особымъ состояніемъ отвлекающей способности и объясняется медленность имбецилликовъ въ счетѣ и ариѳметикѣ вообще; въ то время, когда для нормальнаго школьника конкретное счисленіе—лишь переходный подготовительный періодъ, а въ дальнѣйшемъ онъ считаетъ только символами ( $5 + 7 = 12$ ), имбециликъ долженъ вести параллельно два счета: на предметахъ и на цифрахъ. Если къ этому приба-

вить негативизмъ, т.-е. способность изолировать себя отъ необычныхъ запросовъ, станетъ понятнымъ, почему ариѳметика—пробный камень имбецильности.

Много фактическаго матеріала для характеристики отвлеченія можно найти въ рѣчи имбецилликотъ. Теорія этого вопроса дана нами въ очеркѣ развитія рѣчи; отсылая туда за подробностями, мы теперь укажемъ лишь то, что относится къ имбецильности.

Вотъ наиболѣе простой примѣръ: имбецилликъ 8 лѣтъ (изъ группы монголоидной), стоящій на границѣ между имбецилльностью и идиотизмомъ. Вся произвольная рѣчь у него состоитъ изъ 48 словъ (скрытая рѣчь, т.-е. понимаемыхъ, но не произносимыхъ словъ,—гораздо больше). Изъ нихъ:

существительныхъ . . . . .	30.
глаголовъ . . . . .	9.
прилагательныхъ . . . . .	6.
междометій . . . . .	3.

Причемъ классификація сдѣлана не столько по грамматической формѣ, сколько по признакамъ. Прежде всего бросается въ глаза отсутствіе частей рѣчи, выражающихъ отношеніе: предлоговъ, союзовъ, нарѣчій (не качественныхъ); ихъ отвлеченіе еще не достигло той степени, чтобы облечься словомъ; отношеніе рѣчевое замѣняется жестами или объ немъ надо догадываться. Наибольшій прогрессъ въ имени существительномъ, затѣмъ идетъ глаголъ, потомъ—прилагательное. Въ сущности—это тотъ же порядокъ, который замѣтенъ въ пассивной рѣчи (скрытая рѣчь) идиотовъ. Но и изъ 30 существительныхъ—11 собственныхъ, т.-е. относятся къ индивидуальнымъ (типическимъ) представленіямъ, и 19 нарицательныхъ. Изъ послѣднихъ:

звукоподражательныхъ . . . . .	5	(тпру—лошадь, муму—корова, ава—собака, хрюк—свинка, тикъ-тикъ—часы).
недифференцированныхъ . . . . .	3	(гага—утка и рыба; бубу—хлѣбъ и булка, го—городъ и возъ).
ругательныхъ . . . . .	2	(дуа—дуракъ и другое, нецензурное).
чисто-нарицательныхъ . . . . .	9	(детя—тетя, дядя—дядя, бябя—обезьяна живая и игрушечная, гига—масло, ляля—конфекты, мямя—мясо, де—деньги, ганга—музыка, дядя бу—война).

Изъ этой таблицы видно, что обшихъ представлений еще очень не много. Тотъ же характеръ носятъ глаголы (состоянія). Изъ нихъ:

- звукоподражательныхъ и  
недифференцированныхъ . . . 5 (пить, чукъ-чукъ—поѣздъ, идти; ффф,—зажигать, тоже—огонь и спички; тпруа—гулять; бо—больно и боюсь, пфу-пфу—курить).  
глаголовъ собственно . . . 4 (нене—спать, иди—иди, не нѣтъ, даяй—дай).

Еще менѣе развиты прилагательныя (качества); ихъ всего шесть:

- биби—больно;  
га—отвратительно;  
біа—непріятно;  
у-у—большой;  
ма-ма-ма-ма—маленькій;  
деле—который часъ; тоже—девяť (часовъ).

Начиная съ этой примитивной стадіи, рѣчь имбецилликовъ можетъ улучшаться смотря по индивидуальности и по возрасту. Главный ея недостатокъ—это аграмматизмъ, т.-е. отсутствие склоненій, спряженій, служебныхъ частей рѣчи и синтаксиса; въ переводѣ на языкъ отвлеченія въ рѣчи нѣтъ отношеній въ изолированномъ видѣ. Вначалѣ этотъ аграмматизмъ крайне рѣзкій; вся рѣчь состоитъ изъ нанизыванія словъ; переходныя стадіи между идіотизмомъ и имбецилльностью характеризуются этимъ крайнимъ аграмматизмомъ; у нихъ нѣтъ даже личныхъ мѣстоименій не только въ именительномъ («я»,—что труднѣе), но даже въ дательномъ падежѣ; на болѣе высшей ступени аграмматизмъ смягчается; рѣчь получаетъ болѣе грамматическій оттѣнокъ, но служебныя части рѣчи продолжаютъ отсутствовать. Еще выше—появляются и онѣ—но въ перцепированномъ видѣ, какъ механическое подражаніе.

Механическій элементъ составляетъ вторую отличительную черту рѣчи съ недостаточнымъ отвлеченіемъ. На болѣе низшей степени онъ обнаруживается въ эхोलалии, т.-е. бессмысленномъ повтореніи словъ и фразъ. Выше стоятъ повторенія въ собственномъ смыслѣ: они замѣняютъ недостатокъ собственнаго отвлеченія; есть имбециллики, у которыхъ повторенія играютъ очень большую роль; имѣя въ запасѣ ограниченное число словъ, имбецил-

ликъ или повторяетъ чужія слова или свои собственныя; въ послѣднемъ случаѣ получается рѣчь съ однообразными, повторными оборотами; повторяя чужія слова, имбецилликъ усваиваетъ новые элементы и въ концѣ-концовъ вырабатываетъ по внѣшности правильную рѣчь; но внимательно вглядываясь въ нее, можно замѣтить, что нѣкоторые термины употребляются безъ достаточнаго пониманія, а иногда и перепутываются; особенно въ этомъ отношеніи страдаютъ отвлеченныя нарѣчія: рано, поздно, раньше, недавно, вчера, сегодня, всегда и т. д.

Въ итогѣ рѣчь имбецилликъ получаетъ своеобразный видъ и соотвѣтствуетъ доступной имъ степени отвлеченія. Обладая лишь общими представленіями, они чаще всего употребляютъ указательныя и означающія сужденія «это—снѣгъ», «это—вода», а то и просто: «снѣгъ, снѣгъ»; «вода», «барышня». Общія представленія позволяютъ имъ группировать явленія сообразно группамъ и классамъ, къ которымъ они принадлежатъ; получаютъ подчиняющія или соозначающія сужденія: «блеститъ (огонь)», «новый костюмъ, шикарный», «противный животъ» и т. д. Опытное ухо сразу отличить рѣчь имбециллика: въ ней на ряду съ вышеуказанными преобладаютъ ассерторическія сужденія, т.-е. фактическое констатированіе того, что имбецилликъ видитъ, слышитъ, чувствуетъ... иными словами, переводитъ свои общія представленія въ словесную форму; это со одной стороны; съ другой—въ его рѣчи или совсѣмъ нѣтъ словъ для отвлеченныхъ понятій (чаще) или они употребляются механически (рѣдко).

Если бы мы захотѣли сдѣлать общее заключеніе объ абстракціи у имбецилликъ, то оно свелось бы къ слѣдующему: имбециллики достигли до второй стадіи отвлеченія—абстракціи *sub concepto*; это дало имъ возможность имѣть общія представленія въ формахъ познанія, наглядный счетъ въ числѣ и способность къ рѣчи; грань между идиотизмомъ и имбецилльностью съ этого момента проведена. Съ отрицательной стороны отвлеченіе имбецилликъ характеризуется отсутствіемъ понятій и отвлеченнаго счета, а также несовершенной съ точки зрѣнія абстракціи рѣчью.

*Отвлеченіе отсталыхъ.* Излагая выше общее развитіе абстракціи, мы могли выдѣлить особую форму ея, которая не подходила и подъ абстракцію *sub concepto*, такъ какъ продукты ея были уже свободны отъ конкретнаго, но и не могла быть по характеру своему признана за истинную абстракцію *sub concepto*.



По своему происхожденію и примѣненію эта промежуточная форма имѣла много особенностей. Наблюдая за нею въ развитіи представленій, можно было замѣтить, что она выступала въ тѣхъ случаяхъ, когда представленія и понятія появлялись не въ результатѣ длительной дискурсивной работы, а оказывались простымъ заимствованіемъ, часто чисто-словеснымъ; продукты истинной абстракціи, будучи основаны на массѣ предварительной работы, имѣютъ глубокіе корни въ подсознательной сферѣ и обладаютъ поэтому богатымъ потенциальнымъ содержаніемъ, которое можетъ быть вызвано въ каждый данный моментъ изъ глубины сознанія; промежуточные продукты не обладаютъ этимъ богатствомъ: будучи по характеру происхожденія словеснымъ заимствованіемъ, они оказываются «дутой» абстракціей, не заполненной плотью и кровью. Въ развитіи представленій промежуточная абстракція даетъ ложныя понятія, представленныя однимъ словомъ и отличающіяся отъ истинныхъ понятій или отсутствіемъ содержанія, или конкретностью его, или неправильнымъ содержаніемъ; въ развитіи числа ей обязано своимъ происхожденіемъ такъ называемое механическое число, т.-е. механическія манипуляціи надъ цифрами; въ развитіи рѣчи промежуточной формѣ абстракціи выпадаетъ большое значеніе; ею характеризуется цѣлый періодъ развитія рѣчи, періодъ чрезвычайно важный, когда въ языкѣ образуются категории, формальныя средства и переносно-вторичное значеніе словъ; во время этого періода промежуточная форма абстракціи проявляется въ переоцѣнкѣ словъ, въ отождествленіи слова съ обозначаемой вещью и въ надѣленіи слова душой, личной волей и могуществомъ. Промежуточная форма абстракціи относится къ абстракціи *sub concreto*, т.-е. къ той стадіи отвлеченія, когда абстрагируемое содержаніе дѣлается свободнымъ отъ зависимости конкретному, можетъ переноситься съ явленія на явленіе и мыслиться отдѣльно, какъ нѣчто самостоятельно существующее; такимъ образомъ, эта форма имѣетъ мѣсто между абстракціей *cum concreto* и *sub concreto*, представляя собою третій этапъ развивающагося отвлеченія (1. абстракція *in concreto*, 2. абстракція *cum concreto*, 3. промежуточная форма абстракціи *sub concreto*, 4. истинная форма той же абстракціи).

Не разъ было указано въ предыдущемъ изложеніи, что промежуточная абстракція, несмотря на то, что ея часто пользуеться

ются для анекдотовъ, имѣеть большое значеніе; это естественный, а потому необходимый продуктъ развитія, безъ котораго отвлеченіе не достигло бы высшей своей формы; способность усвоить все новое и трудное сначала только прямымъ подражаніемъ въ видѣ слова и лишь позднѣе, мало-по-малу, наполнить заимствованную пустую форму содержаніемъ, надо признать очень счастливой способностью; умѣло пользуясь ею, можно достичь многого; вѣдь и въ настоящее время многіе ли могутъ сказать про себя, что всѣ ихъ знанія имѣютъ истинный и точный характеръ; громадное большинство людей обладаютъ точными понятіями лишь въ небольшой области обычнаго или спеціального; внѣ же этого—та же дутая абстракція.

Вотъ эта-то промежуточная форма отвлеченія съ характерными ея особенностями въ видѣ механичности, словеснаго заимствованія, бѣдности подсознательной сферы, слабости содержанія и переоцѣнки, и составляетъ отличительную черту тѣхъ дѣтей, которыя носятъ названія: отсталые, дебилики, *arriérés*, *faibles d'esprit*, *schwachsinnige*, *feeble-minded* и т. д.

Характеръ отвлеченія у отсталыхъ можно изучить или прямымъ планомѣрнымъ наблюденіемъ, или спеціально поставленными для этого опытами.

Обратимся сначала къ фактамъ, какіе даетъ наблюденіе.

Отсталые, наконецъ, достигаютъ того момента въ отвлеченіи, когда изолированные признаки отдѣляются отъ конкретнаго и могутъ мыслиться, какъ самостоятельная сущность. Если идіоты имѣютъ отвлеченіе *in concreto*, имбециллики—*sub concreto*, то дебилики—*sub concreto*. Это еще не значитъ, чтобы они часто пользовались своимъ преимуществомъ и развивали бы способность отвлеченія до нормальныхъ размѣровъ; имъ только не запрещень входъ въ святая святыхъ, и они могутъ говорить обо всемъ, включая такія понятія, какъ: душа, смерть, Богъ, дружба, печаль, скука, справедливость, даже философія. Но стоитъ только вникнуть въ ихъ рѣчь, и сразу станетъ яснымъ, что что-то неладно. Отвлеченныя понятія у нихъ носятъ словесный характеръ; если ихъ разобрать, оказывается, что они не далеко ушли отъ конкретныхъ. На ихъ языкѣ воля означаетъ приказаніе, любовь равна желанію, честь—страху или похвалѣ, справедливость—собственному благополучію, случайность—личной причинѣ кого-то и т. д. Если тремъ дебиликамъ нравится одна

вещь, бесполезно предлагать имъ жребій: будетъ удовлетворень лишь тотъ, кому она достанется, остальные или заплачутъ или разгнѣваются, смотря по индивидуальности; простой фразы: «досталось—его счастье» никто не пойметъ, въ лучшемъ случаѣ повѣритъ авторитету. Иногда дебилики вкладываютъ въ отвлеченное понятіе содержаніе прямо курьезное. У Пушкина есть великолѣпное мѣсто для демонстраціи подобнаго глупаго отвлеченія:

...въ узкой головѣ придворнаго глупца  
Кутейкинъ и Христья—два равныя лица.

Одинъ дебиликъ очень много говорилъ о своей любви къ философіи, психологіи и богословію. Оказалось, что въ философіи ему нравилась возможность перебирать положенія чисто случайныя, нанизывать ихъ и приходиться къ выводамъ, какимъ—это для него было безразлично, лишь бы выходило что-нибудь; слушая его (а при поощреніи онъ могъ философствовать часами) невольно припоминался гоголевскій Петрушка за процессомъ чтенія: «вотъ-де, изъ буквъ вѣчно выходитъ какое-нибудь слово, которое, иной разъ, чортъ знаетъ, что и значитъ». Подъ психологіей этотъ человѣкъ понималъ столоверченіе, ясновидѣніе, доходя иногда до гипнотизма. Въ богословіи ему нравился Моисей; онъ писалъ о немъ сочиненія, изъ которыхъ оказывалось, что, кромѣ чего-то выпренняго, ничего интереснаго въ Моисеѣ нѣтъ. И это былъ одинъ изъ лучшихъ представителей своей группы: онъ обладалъ порядочнымъ даромъ слова и порядочными математическими способностями.

Словесная способность къ отвлеченію рѣзко обнаруживается въ дѣтской наивности дебиликовъ, которая остается у нихъ на всю жизнь и больше всего извѣстна въ общежитіи, такъ какъ рѣзко выступаетъ въ коллизіяхъ со сложными социальными условіями. Трогательно слышать, какъ взрослые, лѣтъ 18—20, дебилики выбираютъ себѣ профессію и собираются помогать роднымъ. Одинъ изъ нихъ въ теченіе года приходилъ каждый разъ съ новымъ планомъ; достаточно было ему услышать о какой-нибудь подходящей профессіи, сейчасъ же онъ шелъ радостный и вполне увѣренный, что это наконецъ по нему. Самоувѣренность у нихъ вообще легко развивается и въ соединеніи съ наивностью производитъ впечатлѣніе. Одинъ изъ такихъ типовъ нѣсколько разъ судился за продѣлки, и съ переменнымъ

счастьемъ: то его признавали слабоумнымъ, то нѣтъ. На послѣднемъ разборѣ онъ, воспользовавшись вопросомъ о занятіяхъ, вынулъ какую-то рекламу и сталъ развивать способъ скорого обогащенія. Это дѣлалось такъ, что члены суда и эксперты, выдавшіе виды, чувствовали неловкость. Съ однимъ имбецилликомъ, взрослымъ, получившимъ тщательное воспитаніе, пришлось говорить о литературѣ. Онъ дошелъ до Достоевскаго и цѣнилъ въ немъ защиту униженныхъ,—моментъ, повидимому, много общающій,—но тутъ же недоразумѣніе выяснилось: родные объяснили ему, что отъ собесѣдника зависитъ сдѣлать его адвокатомъ. Огношеніе къ собесѣднику сразу измѣнилось, и долго онъ надѣялся на его всемогущество, пока не забылъ.

Въ связи съ несовершенствомъ отвлекающей дѣятельности стоитъ явленіе, часто наблюдаемое у малокультурныхъ людей, а отсталымъ хотя свойственное, но не часто. Это фетишизмъ въ отвлеченіи. Для нормальнаго человѣка отвлеченное понятіе не болѣе, какъ служебное орудіе, которое онъ можетъ измѣнить, если потребуется. Для дебиллика заимствованная идея, не согрѣтая собственнымъ опытомъ, часто обращается въ непреложную сущность. Примѣровъ этому сколько угодно въ кривой логикѣ дегенератовъ. Часто виной этого является неумѣлое воспитаніе; прекрасныя понятія собственного достоинства, чести, вѣрности слову и т. д. у дебиликовъ часто обращаются въ фетиши, которыми онъ пользуется въ единственно доступной ему области собственного благополучія.

Особаго умѣнья требуетъ оцѣнка повседнежнаго поведенія дебиликовъ. Здѣсь они такъ приспособляются, что часто не видно разницы между ними и нормальными. И только при внимательномъ наблюденіи можно замѣтить, какъ бѣдна ихъ психическая жизнь. Она ограничивается реакціями на окружающее; безсознательное богатство психическаго опыта, лежащее въ основѣ высшихъ функций—въ частности обобщенія и отвлеченія, для нихъ или не существуетъ, или они не могутъ имъ пользоваться, или избѣгаютъ имъ пользоваться. Неподвижность ихъ потенциальнаго знанія часто угнетающе дѣйствуетъ на окружающихъ; съ ними трудно вести бесѣду, тѣмъ болѣе *causerie*; шутки они пропускаютъ, метафоръ они не понимаютъ, что часто ведетъ къ досаднымъ недоразумѣніямъ. Извѣстенъ фактъ, когда одному дебиллику докторъ посовѣтовалъ въ качествѣ лѣченія — «обяза

тельно часть въ день проводить на сѣдлѣ»; пациентъ каждый день отправлялся въ конюшню, садился на сѣдло и добросовѣстно просиживалъ назначенный срокъ <sup>1)</sup>).

Четыре указанныхъ признака—словесное отвлеченіе, наивность и фетишизмъ дебиликовъ, бѣдность, рутинность и неподвижность ихъ подсознательной сферы—часто давали поводъ думать, что у дебиликовъ совсѣмъ нѣтъ отвлеченія; какъ кажется, большинство авторовъ склонно къ этому; болѣе осторожные говорятъ о «начаткахъ отвлеченія», «крайне ограниченномъ отвлеченіи» и т. п. Нѣтъ никакого желанія спорить о словахъ: конечно, то отвлеченіе, которое сейчасъ описано у дебиликовъ, можно не признавать за таковое. Но это была бы излишняя строгость. Достаточно прослѣдить отвлеченіе, начиная съ идиотовъ и кончая слабыми степенями недоразвитія, чтобы видѣть, что здѣсь послѣдовательная система эволюціи; она ни на шагъ не отклоняется отъ общей характеристики низшаго познанія. Возможность механическаго (словесно-заимствованнаго) отвлеченія отдѣляетъ отсталыхъ дѣтей отъ имбециллика, а невозможность истиннаго отвлеченія и обобщенія кладетъ грань между ними и нормой.

Приведенныхъ фактовъ, взятыхъ изъ наблюденія, достаточно, чтобы провести сравнительную характеристику отвлеченія у отсталыхъ и указать разницу между ними и низшими степенями недоразвитія, съ одной стороны, и нормой—съ другой. Но ихъ не хватаетъ, чтобы получить подробное и живое представленіе

<sup>1)</sup> Въ филогенетическомъ развитіи рѣчи мы видѣли, что фетишизмъ отвлеченія занималъ важное мѣсто и давалъ особый отпечатокъ цѣлой эпохѣ, названной нами номиналистической или анимистической. Въ психологіи отсталости эта эпоха, если и выражена, то только намеками. Причина вполне понятна; въ первобытномъ номинализмѣ, связанномъ съ анимизмомъ, выражалось стремленіе человѣка проникнуть въ сущность вещей; это была философія ума, впервые освободившагося отъ непосредственной зависимости отъ конкретныхъ явленій; если эта философія часто выражалась въ фактахъ словеснаго суевѣрія и фетишизма, то и это свидѣтельствовало лишь о гордости человѣка и оцѣнкѣ имъ продуктовъ своего отвлеченія и обобщенія; отличительнымъ признакомъ отсталаго является отсутствіе стремленій, лѣнность и рутинность ума, стремящагося брать міръ, какъ фактъ, не углубляясь въ его толкованіе. Здѣсь мы еще разъ встрѣчаемся (и позднѣе встрѣтимся) съ неполной аналогіей между развитіемъ расы и психическимъ недоразвитіемъ; она совпадаютъ въ главнѣйшихъ этапахъ, но не въ причинахъ и направленіи.

о томъ, какъ совершаются процессы отвлеченія и обобщенія. Въ этомъ отношеніи незамѣнимую роль играютъ опыты. Добавить къ описанію опыты тѣмъ болѣе необходимо, что отвлеченіе имѣетъ практическое значеніе, такъ какъ все обученіе остальныхъ дѣтей, какъ и нормальныхъ, основано на молчаливомъ предположеніи о постепенно увеличивающейся способности дѣтей къ отвлеченному мышленію.

Чтобы выработать методъ для собственныхъ опытовъ, мы посмотримъ методы и результаты другихъ. Къ сожалѣнію, относительно отвлеченія вообще, у дѣтей въ частности и у ненормальныхъ въ особенности, данная литературы крайне скудна. Изъ относящихся сюда работъ <sup>1)</sup> мы можемъ воспользоваться изслѣдованіемъ Бинэ. Свой способъ изслѣдовать абстрактное мышленіе Бинэ называетъ «опытомъ абстрактныхъ вопросовъ»; каждый испытуемый долженъ былъ отвѣтить на 25 слѣдующихъ вопросовъ:

1. Что дѣлать, когда васъ клонитъ ко сну?
2. Что дѣлать, когда вамъ холодно?
3. Что дѣлать, когда вы полагаете, что опоздали въ школу?
4. Что дѣлать, когда, выходя изъ дому, вы замѣчаете, что идетъ дождь?
5. Если во время прогулки вы почувствовали усталость и не имѣете при себѣ денегъ, чтобы заплатить за поѣздъ, что дѣлать?
6. Когда вы опоздали на поѣздъ, что вамъ остается дѣлать?
7. Что дѣлать, когда вы разбили вещь, не принадлежащую вамъ?
8. Что дѣлать, когда вы замѣтили, что кто-то укралъ книгу изъ вашего пюпитра въ школѣ?
9. Что слѣдуетъ предпринять, когда вы увидите, что вашъ домъ въ огнѣ?

---

<sup>1)</sup> Binet et Simon: Nouvelles methodes pour le diagnostik du niveau intellectuel des anormaux. L'année psychol. XI, 1905.

T. V. Moore: The process of abstraction. University of California Publications in Psychology. Novem. 1910.

A. A. Grünbaum: Über die Abstraktion der Gleichheit. Arch. f. d. gesam. Psychol. 1908.

K. Mittenzweg: Ueber abstrahirende Apperception. Wundts Psychol. Studien 1907.

O. Külpe: Versuche über Abstraction. Bericht üb. d. I. Kongress f. experim. Psych. 1904.

10. Что дѣлать, когда мальчикъ, съ которымъ вы играете, не-намѣренно ударяетъ васъ?
  11. Что дѣлать, когда вы нуждаетесь въ хорошемъ совѣтѣ?
  12. Что ожидаетъ человѣка, который лѣнивъ и не хочетъ ра-ботать?
  13. Почему каждому слѣдуетъ дѣлать сбереженія вмѣсто того, чтобы расходовать всѣ свои деньги?
  14. Что бы вы сдѣлали, когда васъ наказали, когда вы этого не заслужили?
  15. Предположимъ, что кто-нибудь задумалъ сдѣлать нѣчто важное и значительное: что ему слѣдуетъ сдѣлать прежде всего?
  16. Предположимъ, что вамъ нужны десять центовъ; какъ вы ихъ добудете?
  17. Предположимъ, кто-либо сдѣлалъ непріятное вамъ, а за-тѣмъ пришелъ къ вамъ и выразилъ сожалѣніе по поводу слу-чившагося; какъ вамъ слѣдуетъ поступить на это?
  18. Предположимъ, кто-нибудь спрашиваетъ васъ, что вы ду-маете о мальчикѣ, котораго вы въ дѣйствительности не очень хорошо знаете: какъ вамъ слѣдуетъ поступать?
  19. Что случается, когда два лица спорятъ о вопросѣ, не по-нимая словъ?
  20. Предположимъ, что этотъ мальчикъ противорѣчитъ вамъ, что бы вы ни сказали—какъ слѣдуетъ держать вамъ себя?
  21. Почему вы судите о людяхъ скорѣе по ихъ дѣламъ, а не по ихъ словамъ?
  22. Почему вы скорѣе прощаете обиду, нанесенную вамъ въ гнѣвѣ, чѣмъ обиду, нанесенную въ спокойномъ состояніи?
  23. Почему лучше продолжать, что-нибудь разъ начавъ, а не начать что-нибудь другое?
  24. Почему вы не должны напоминать человѣку о томъ, что вы ему сдѣлали?
  25. Если вы совершили поступокъ, который безповоротенъ, что вамъ слѣдуетъ предпринять?
- Бинэ изслѣдовалъ перечисленными вопросами нормальныхъ дѣтей семи, девяти и двѣнадцати лѣтъ, и отсталыхъ; относи-тельно первыхъ онъ нашелъ, что только въ 12 лѣтъ появляется способность выразить разницу между абстрактными терминами; относительно отсталыхъ онъ утверждаетъ, что моментомъ, когда

обнаруживается ихъ недостаточность, являются именно абстрактные вопросы, что опыты надъ ними раздѣляютъ отсталыхъ отъ нормальныхъ, словомъ—*ce qui manque le plus aux debiles, c'est l'intelligence abstraite* <sup>1)</sup>).

Надо думать, что Бинэ, отрицая способность къ отвлеченію у отсталыхъ, разумѣетъ истинную абстракцію въ собственномъ смыслѣ слова; къ сожалѣнію, у него нѣтъ никакой оговорки о возможности имѣть низшія формы абстракціи, не имѣя высшей, и вообще ничего не говорится о различныхъ степеняхъ отвлеченія; въ силу этого положеніе «*ce qui manque le plus aux debiles, c'est l'intelligence abstraite*» является слишкомъ общимъ и недостаточнымъ.

Намъ кажется, что опыты надъ отвлеченіемъ отсталыхъ должны быть такъ поставлены, чтобы охватить всѣ степени абстракціи: абстракцію *in concreto*, *cum concreto* и *sub concreto* съ двумя формами послѣдней—промежуточной и истинной, что возможно, такъ какъ мы знаемъ продукты и первой, и второй, и третьей, и четвертой; нѣкоторымъ затрудненіемъ является абстракція *in concreto*, не нуждающаяся въ рѣчи, но, такъ какъ она можетъ быть выражена черезъ рѣчь, то и ее можно изслѣдовать путемъ вопросовъ и отвѣтовъ. Въ этомъ направленіи и были поставлены наши опыты.

Они распадались на три группы.

1. Находить сходства и различія между предметами — эта группа имѣетъ цѣлью изучить низшее отвлеченіе, состоящее только въ подчеркиваніи отдѣльныхъ признаковъ во внѣшнихъ предметахъ.

2. Опредѣлять видовыя и родовыя понятія—здѣсь требовалось отвлеченіе болѣе высшаго характера, предполагающее наличность общихъ представленій, но пока еще не понятій.

3. Числовыя отношенія—здѣсь—въ сферѣ числа—требуются уже свободные символы; это отвлеченіе третьей степени.

### Различіе и сходство.

(абстракція *in concreto*.)

Опытъ состоялъ въ томъ, что испытуемому задавали вопросы: какая разница и какое сходство между тѣмъ-то и тѣмъ; отвѣты,

<sup>1)</sup> Binet: *Nouvelles methodes etc.* стр. 319, 332, 336.



конечно, записывались; отмѣчались случаи, когда требовались наводящіе вопросы или даже подсказъ. Вопросовъ было всего 10: 5 на различіе и 5 на сходство.

Какая разница между:

рукой и ногой,  
рынкомъ и лавкой,  
комнатой и кухней,  
деревомъ и бревномъ,  
трамваемъ и пароходомъ.

Какое сходство между.

хлѣбомъ и мясомъ,  
палкой и рукой,  
солнцемъ и печкой,  
письмомъ и газетой,  
лодкой и мостомъ.

Данные вопросы были выбраны по слѣдующимъ соображеніямъ: во-первыхъ, они не особенно трудны, но и не особенно легки; очень трудные и очень легкіе легко приводили дѣтей въ смущеніе; во-вторыхъ, эти вопросы не требовали школьныхъ знаній; въ-третьихъ, они удовлетворяютъ, по нашему мнѣнію поставленной цѣли — изслѣдовать низшую степень отвлеченія. Что тутъ необходимо отвлекать, это несомнѣнно: опредѣлить различіе или сходство между двумя предметами можно, лишь найдя какой-либо признакъ и подвергнувъ его специальному вниманію; но степень отвлеченія очень не велика: достаточно знать предметъ и подчеркнуть въ немъ какой-либо признакъ, т.-е. произвести ту работу, которая доступна даже животнымъ, ибо и они устанавливають различіе и сходство между предметами.

Если бы еще болѣе упростить опытъ и предложить отсталому указать сходство и различіе in natura, напр., найти комнату и кухню, употребить палку и руку, результаты были бы безъ всякаго сомнѣнія положительными; въ наши опыты вмѣшивается словесная формулировка, которая затрудняетъ опытъ и тѣмъ самымъ позволяетъ глубже проникнуть въ работу отвлеченія.

Въ опытахъ надъ различіемъ 15% всѣхъ отвѣтовъ имѣли рѣшительно отрицательный результатъ, т.-е. несмотря на всѣ старанія, на подсказъ, наводящіе вопросы, различіе не устанавливалось; въ 16% оно было, но при подсказѣ въ родѣ того, что «рукой брать, а ногой?..» и въ 7% — различіе формулировалось самостоятельно, но крайне неумѣло, только въ видѣ слѣдовъ. Соединяя эти три цифры въ одну, мы получаемъ первую группу въ 38%, въ которой формулировка различія отсутствовала, по крайней мѣрѣ въ самостоятельной формѣ.

Какое значеніе имѣеть эта группа? Показываетъ ли она, что у отсталыхъ въ очень порядочномъ числѣ случаевъ совсѣмъ нѣтъ различія? Различіе и сходство между конкретными предметами появляется очень рано: дѣти обладаютъ имъ въ началѣ второго полугодія, напр., на 7—8 мѣс. возрастѣ различаютъ лица родныхъ, даже рассматриваютъ картинки и показываютъ на нихъ фигуры (Прейеръ); различіе между предметами дѣлается животными; оно несомнѣнно на низшей степени недоразвитія у идіотовъ. И если отсталый не можетъ формулировать различія, это указываетъ только, что онъ живетъ пока абстракціей *in concreto*, свойственной низшимъ ступенямъ психической эволюціи, т.-е. можетъ опредѣлить различіе дѣйствіемъ, своимъ отношеніемъ къ предмету, но не словами.

Въ 59% отсталые, по нашимъ опытамъ, самостоятельно формулируютъ различіе—фактъ, согласно съ тѣмъ, что сказано выше, не представляющій затрудненій для объясненія: это — тоже абстракція *in concreto*, но только переведенная въ словесную форму. Для иллюстраціи достаточно привести одинъ примѣръ, такъ какъ всѣ отвѣты однообразны и часто повторяются; мы беремъ случай легкой отсталости (Т. П. 10 лѣтъ, младшее отдѣленіе).

Какая разница между:

рукой и ногой . . . . . „Ногой ходять, рукой берутъ“.  
 рынкомъ и лавкой . . . . . „Въ рынкѣ много товару, въ лавкѣ мало“.  
 комнатой и кухней . . . . . „Въ кухнѣ готовятъ, въ комнатѣ обѣдаютъ“  
 деревомъ и бревномъ . . . . . „Дерево стоитъ, бревно срублено“.  
 трамваемъ и пароходомъ . . . . „Трамвай ѣздитъ, пароходъ ходитъ“.

Не трудно видѣть, что въ приведенныхъ примѣрахъ вся абстракція состоитъ исключительно въ подчеркиваніи отдѣльныхъ признаковъ; это—типичная абстракція *in concreto*, только выраженная въ словесной формѣ; но она можетъ обойтись и безъ словъ и выразится въ пользованіи предметами, въ отношеніи къ нимъ, какъ это и наблюдается на низшихъ ступеняхъ психики, напр., у идіотовъ.

Нѣтъ необходимости приводить дальнѣйшіе примѣры; мы ограничиваемся сводной таблицей, гдѣ отвѣты сгруппированы по ихъ достоинству и выражены въ % отношеніи ко всему числу.

## Опыты съ различіемъ.

	Вопр. 1.	Вопр. 2.	Вопр. 3.	Вопр. 4.	Вопр. 5.	Среди.
Правильная формулировка различія . . . . .	42,5	42,5	54,0	54,0	46,5	48,0
Формулировка различія посредствомъ сравнительной степени („больше—меньше“) . . .	11,0	11,0	11,0	11,0	11,0	11,0
Неполная формулировка въ видѣ слѣдовъ . . . . .	7,0	7,0	11,0	7,0	3,5	7,0
Формулировка при подсказкѣ и помощи изслѣдователя . . .	29,0	11,0	14,0	11,0	14,0	16,0
Различіе не формулируется даже при помощи . . . . .	7,0	25,0	7,0	14,0	22,0	15,0
Не отмѣчены результаты опыта . . . . .	3,5	3,5	3,5	3,5	3,5	3,5
	100 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	100 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	100 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	100 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	100 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	100 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>

Въ опытахъ со сходствомъ повторяется то же, что сказано о различіи; здѣсь то же разнообразіе въ отвѣтахъ, та же основная картина примитивнаго отвлеченія; есть только нѣкоторая разница въ деталяхъ, какъ можно видѣть изъ слѣдующей сводной таблицы.

## Опыты со сходствомъ.

	Вопр. 1.	Вопр. 2.	Вопр. 3.	Вопр. 4.	Вопр. 5.	Среди.
Правильная словесная формулировка сходства . . . . .	29,0	14,0	57,5	50,0	39,0	38,0
Сходство въ словесной формѣ дифференцировано не вполне . . . . .	7,0	14,0	0	7,0	7,0	7,0
Формулировка только при помощи изслѣдователя . . . . .	58,0	39,5	14,0	29,0	18,0	31,5
Сходство замѣнено различіемъ . . . . .	0	11,0	7,0	0	3,5	4,0
Сходство совсѣмъ не формулируется . . . . .	3,5	18,0	18,0	11,0	29,0	16,0
Не отмѣчены результаты опыта . . . . .	3,5	3,5	3,5	3,5	3,5	3,5
	100 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	100 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	100 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	100 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	100 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	100 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>

Правильная формулировка сходства наблюдается въ среднемъ у 38%. По своему характеру она совпадаетъ съ соответствующей рубрикой при различіи; беря тотъ же случай (Т. П., 10 лѣтъ, млад. отд.), мы получаемъ слѣдующіе отвѣты:

Въ чемъ похожи:

хлѣбъ и мясо . . . . . „Оба ѣдятъ“.  
 палка и рука . . . . . „Оба нельзя ѣсть“, „оба можно ударить“  
 (помощь);  
 солнце и печка . . . . . „Оба красныя“.  
 письмо и газета . . . . . „Оба читаютъ“.  
 лодка и мостъ . . . . . „Оба чтобы переѣхать“.

Здѣсь, какъ и въ различіи, мы находимъ только подчеркиваніе отдѣльныхъ признаковъ въ конкретномъ образѣ, т.-е. абстракцію *in concreto*, доступную для отсталости.

Иногда (въ 7%) сходство, будучи выражаемо въ словесной формѣ, недостаточно ясно выдѣляется; тогда получаютъ отвѣты:

Въ чемъ похожи хлѣбъ и мясо . . . . . „Хлѣбъ ѣдятъ съ мясомъ“.  
 Въ чемъ похожи палка и рука . . . . . „Рука беретъ палку“  
 и т. д.

Если мы подобные отвѣты слабо изолированного сходства присоединимъ къ правильной формулировкѣ, то и тогда получается только 45%; при сравненіи съ 59% правильныхъ отвѣтовъ при различіи — разница ощутительная: общій фактъ, что сходство дается труднѣе различія.

Отрицательные результаты въ опытахъ со сходствомъ чаще: сходство совершенно не формулируется въ словесной формѣ при 16%, формулируется, но при подсказѣ или примѣрѣ въ 31%, и, наконецъ, здѣсь есть еще особая группа отвѣтовъ, когда, не смотря на всѣ поправки, вмѣсто сходства, испытуемые отвѣчаютъ различіемъ (4%); въ общемъ получается 51,5% отрицательныхъ отвѣтовъ. Конечно, какъ и при различіи, эта отрицательная группа нимало не говоритъ объ отсутствіи изучаемой формы примитивнаго отвлеченія: испытуемые знаютъ на дѣлѣ сходство между мясомъ и хлѣбомъ, ибо будутъ кушать и тотъ и другой, равнымъ образомъ, они одинаково воспользуются и палкой и рукой, письмомъ и газетой, но ихъ абстракція *in concreto*, остается пока внѣ словеснаго выраженія — явленіе очень типичное, приближающее ихъ къ низшимъ видамъ психическаго недоразвитія.

Сказаннаго достаточно, чтобы сдѣлать ближайшіе выводы: примитивная абстракція у отсталыхъ существуетъ; въ половинѣ случаевъ она получаетъ свойственную ей словесную форму, въ другой половинѣ она является въ скрытой формѣ. Уже теперь можно сказать, что общая голая формула: «у отсталыхъ нѣтъ абстракціи» является неправильной; правильнымъ является положеніе, съ которымъ часто приходится считаться въ психологін отсталости, а именно: при отсталости встрѣчаются признаки низшаго недоразвитія, въ данномъ случаѣ абстракція *in concreto* (безъ словъ), свойственная животнымъ и идиотамъ.

Теперь посмотримъ, въ какомъ видѣ у отсталыхъ болѣе высшія формы абстрактнаго мышленія.

### Родовыя и видовыя представленія.

(Абстракція *sum concreto*.)

Различіе и сходство возможно при очень небольшой дозѣ абстракціи; достаточно имѣть единичныя представленія объ индивидуальныхъ предметахъ, чтобы провести между ними различіе или найти сходство. Гораздо выше стоитъ та степень абстракціи, которая имѣетъ дѣло съ общими представленіями; здѣсь уже недостаточно простого знакомства съ отдѣльными предметами, требуется знаніе классовъ, родовъ, видовъ, группъ и т. д. Въ психической эволюціи между этими двумя степенями абстракціи проводится рѣзкая черта: сходство и различіе, какъ проявленіе примитивной абстракціи (*in concreto*) доступно низшимъ степенямъ недоразвитія, т.-е. идиотизму; общія представленія, какъ выраженія болѣе высшей абстракціи (*sum concreto*), у идиотовъ отсутствуютъ, они появляются впервые у имбецилличковъ, т.-е. въ средней степени психическаго недоразвитія. Не менѣе ясная разница—въ отношеніи того и другого вида абстракціи къ символамъ: примитивная абстракція можетъ обходиться безъ словъ, общія представленія требуютъ для себя особаго значка—слова.

Въ какомъ отношеніи находится вторая степень абстракціи у отсталыхъ?

Чтобы разрѣшить этотъ вопросъ, мы выбрали наиболѣе простой путь—опредѣленіе простѣйшихъ родовыхъ и видовыхъ понятій. Каждому испытуемому задавали три вопроса для родовыхъ представленій:

назови однимъ словомъ: волчекъ, мячикъ, ванька-встанька, куклы;

какъ назвать однимъ словомъ: пальто, шапку, брюки, пиджакъ;

назови однимъ словомъ: драка, воровство, пьянство, ложь, озорство, ябеда;

и четыре вопроса для видовыхъ представлений:

назови, какую знаешь мебель;

скажи, какую ты знаешь дружбу (укажи, кто съ кѣмъ дружень);

скажи какую-нибудь зависть (одинъ другому позавидоваль);

скажи какое-нибудь доброе дѣло.

Всѣ эти вопросы доступны дѣтямъ; они не требуютъ отъ нихъ понятій, что такое дружба, зависть, добро и т. д.; чтобы отвѣтить на вопросы, достаточно имѣть общія представленія эмпирическаго характера объ одеждѣ, игрушкѣ, дурномъ и хорошемъ поступкѣ, о мебели, о дружномъ или завистливомъ товарищѣ. Для нашей цѣли этого было вполне достаточно; самый объектъ наблюдений (дѣтскій возрастъ, да еще отсталый) былъ таковъ, что о понятіяхъ или точныхъ опредѣленіяхъ не могло быть и рѣчи; понятія — это высшая степень абстракціи, изслѣдованіе которой составляетъ особую задачу; теперь же рѣчь идетъ пока о средней степени — абстракціи *sim concreto*, совершаемой путемъ общихъ представлений.

Въ опытахъ съ родовыми представленіями отвѣты испытуемыхъ распались на 5 группъ:

Первая группа — дѣти отвѣчаютъ точнымъ терминомъ; на вопросъ: какъ назвать однимъ словомъ — волчекъ, мячикъ, ванька-встанька, куклы? они говорятъ: «игрушки»; пальто, шапка, брюки, пиджакъ? — «одежда»; драка, воровство, пьянство, ложь, озорство, ябеда? — «худыя дѣла».

Вторая группа — отвѣтъ правильный, но не точный; вмѣсто одежды — «штатское», вмѣсто игрушекъ — «игра», вмѣсто худое дѣло — «хулиганы».

Третья группа — вмѣсто родового термина дается видовой: одежда — «тройка», «пальто», «пиджакъ»; игрушки — «волчокъ»; худое дѣло — «драка».

Четвертая группа — терминъ неправильный: вмѣсто одежда —

«сбруя», «полотно», «бѣлье»; вмѣсто игрушки—«маленькія дѣти»; вмѣсто худое дѣло—«война».

Пятая группа—нѣтъ никакого термина.

Аналогичныя группы наблюдаются и при видовыхъ опредѣленіяхъ.

Первая группа—отвѣтъ правильный: мебель перечисляется, приводится вѣрный примѣръ дружбы, зависти, добраго дѣла.

Вторая группа—отвѣтъ не совсѣмъ правильный: вмѣстѣ съ предметами мебели перечисляются цвѣты и т. д.; вмѣсто примѣра дружбы, зависти, добраго дѣла дѣлается пересказъ вопроса.

Третья группа—чтобы получить отвѣтъ требуется помощь со стороны изслѣдователя и наводящіе вопросы.

Четвертая группа—отвѣта нѣтъ, даже при наводящихъ вопросахъ; или дается неправильный отвѣтъ: дружба смѣшивается съ родствомъ (въ качествѣ дружныхъ указываютъ братьевъ), зависть смѣшивается съ неудовольствіемъ, вмѣсто добраго дѣла говорится «хорошій столъ».

Въ разбираемыхъ опытахъ важны, конечно, числовыя данныя, насколько сильно выражена та или другая группа; объ этомъ можно судить по слѣдующей сводной таблицѣ.

### Родовыя понятія.

	Игрушки.	Одежда.	Худое дѣло.	Среднее.	
Точный терминъ . . . . .	61,0	14,0	22,0	32,0	} 51,0%
Не совсѣмъ точный, но правильный . . . . .	14,0	36,0	7,0	19,0	
Видовой вмѣсто родового . . . . .	3,5	22,0	22,0	16,0	} 42,0%
Неправильный терминъ . . . . .	3,5	14,0	3,5	7,0	
Нѣтъ родового понятія (представленія) . . . . .	11,0	7,0	39,0	19,0	
Не отмѣчены результаты опыта . . . . .	7,0	7,0	7,0	7,0	
	100%	100%	100%	100%	

## Видовыя понятія.

	Мебель.	Дружба.	Зависть.	Доброе дѣло.	Средн.	
Правильный отвѣтъ . . . . .	46,5	50,0	33,0	22,0	38,0	} 54,0 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>
Отвѣтъ не совсѣмъ точный, но правильный . . . . .	18,0	11,0	10,0	25,0	16,0	
Отвѣтъ при наводящихъ вопросахъ . . . . .	18,0	7,0	3,5	14,0	10,5	} 42,0 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>
Нѣтъ видовыхъ понятій или неправильныя представленія . .	14,0	28,5	50,0	36,0	32,0	
Не отмѣчены результаты опыта . . . . .	3,5	3,5	3,5	3,5	3,5	
	100 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	100 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	100 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	100 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	100 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	

Выводъ ясенъ: средняя ступень абстракціи, такъ называемая *abstractio cum concreto*, не нуждающаяся въ точныхъ понятіяхъ, а совершаемая путемъ общихъ представленій—у отсталыхъ на лицо и даетъ вѣрныя отвѣты болѣе, чѣмъ въ половинѣ случаевъ (51<sup>0</sup>/<sub>0</sub> у родовыхъ и 54<sup>0</sup>/<sub>0</sub> у видовыхъ). Выводъ вполне естественъ: рѣчь идетъ не о высшемъ абстрактномъ мышленіи, а о средней его ступени, той ступени, которая наблюдается даже у имбецилликовъ; тѣмъ болѣе она должна быть у отсталыхъ.

Не менѣе естественъ и другой выводъ: даже эта средняя степень абстракціи у отсталыхъ слаба и даетъ отрицательные результаты въ очень значительномъ числѣ случаевъ—въ 42<sup>0</sup>/<sub>0</sub>; здѣсь сказывается общій фактъ психологіи отсталыхъ: на ряду съ положительными явленіями они всегда обнаруживаютъ признаки низшаго недоразвитія познанія, для котораго абстракція вообще—очень мало доступна.

Есть еще третій выводъ, очень характерный для отсталости. Отвѣты на родовые и видовые вопросы можно сгруппировать не только на двѣ только что упомянутыя группы—положительную и отрицательную; можно выдѣлить еще третью группу промежуточную; она то и оказывается характерной. Въ этомъ отно-



шеніи особенно удобны опыты съ видовыми представленіями высшаго порядка—дружба, зависть, доброе дѣло. Какъ сказано выше, отвѣты на нихъ представляютъ слѣдующую градацію:

- 1) точный отвѣтъ,
- 2) не вполне точный,
- 3) отвѣтъ при помощи,
- 4) молчаніе или неправильный отвѣтъ.

Первая и послѣдняя рубрика показываютъ количественныя отношенія—насколько у отсталыхъ выражена или отсутствуетъ средняя степень абстракціи, и въ данную минуту не интересны; заслуживаютъ вниманія 3 и 2 группы. Относительно третьей группы, т.-е. отвѣтовъ при помощи изслѣдователя, намъ пришлось уже говорить: это скрытая абстракція, самостоятельно вызвать которую у отсталыхъ не хватаетъ активности, но при посторонней помощи она выступаетъ и, такимъ образомъ, принадлежитъ къ обширной группѣ явленій, извѣстныхъ подъ именемъ скрытаго познанія, играющаго большую роль при всякомъ недоразвитіи нормальномъ и паталогическомъ.

Вторая группа не вполне точныхъ отвѣтовъ состоитъ или изъ отвѣтовъ имѣющихъ чисто словесный характеръ, напримѣръ:

Скажи какую-нибудь дружбу.—«Подружиться».

Скажи зависть, чтобы кто-нибудь кому-нибудь позавидовалъ.—«Завистливый».

Скажи какое-нибудь доброе дѣло.—«Они добрые».

Или изъ отвѣтовъ заимствованныхъ, что особенно часто при вопросѣ о добромъ дѣлѣ; отвѣчаютъ: «молиться», «слушаться» и т. п.

Значеніе словесно-эхолалическихъ и заимствованныхъ отвѣтовъ дѣлается яснымъ, если припомнить общую эволюцію абстрактнаго мышленія. Какъ сказано выше, абстракція, начинаясь съ примитивной формы, постепенно достигаетъ высшихъ и высшихъ ступеней; въ этомъ процессѣ есть моментъ, когда общая идея является простымъ подражаніемъ и можетъ существовать очень долго, не входя въ интимную связь съ общимъ содержаніемъ интеллекта. Наиболѣе богатымъ источникомъ, откуда мы заимствуемъ идеи вообще, является рѣчь; для отвлеченныхъ понятій этотъ источникъ оказывается неизбѣжнымъ; вотъ почему заимствованныя идеи появляются сначала чисто словесными продуктами.

Патологическое развитіе характерно тѣмъ, что оно застываетъ на какой-либо промежуточной стадіи нормальнаго развитія и растягиваетъ эту стадію à la longue; идиотизмъ—застывшая стадія абстракціи *in concreto*; имбецильность отдана въ зависимость и во владѣніе абстракціи *cum concreto*, отсталость—царство дутой абстракціи, норма владѣетъ настоящими абстрактными продуктами съ ихъ громаднымъ потенциальнымъ содержаніемъ.

Мы пока изучали среднюю форму абстракціи, не задѣвая высшей; но и здѣсь, въ средней формѣ, встрѣтились характерные продукты недоразвитія абстракціи въ видѣ словесно-эхолалическихъ и заимствованныхъ отвѣтовъ; это и есть та дутая, не заполненная внутреннимъ содержаніемъ абстракція, которая характерна для отсталости.

Но здѣсь эта черта не такъ ярко выступаетъ; яснѣе она будетъ въ третьей серіи опытовъ, къ которой мы сейчасъ приступаемъ.

### Ч и с л о.

(Абстракція *sub concreto*.)

Среди ненормальныхъ дѣтей—группы психическаго недоразвитія—мы находимъ всѣ стадіи числа; изъ всѣхъ источниковъ для изученія низшаго счета психическое недоразвитіе едва ли не самый лучший и демонстративный; психологія животныхъ достаточно далека отъ человѣческой, психологія дикарей не такъ характерна, дѣтская психологія рисуетъ намъ переходныя стадіи, между тѣмъ въ психическомъ недоразвитіи мы имѣемъ застывшія стадіи числовой эволюціи:

идіоты обладаютъ только примитивнымъ счетомъ, *in concreto*, безъ символовъ, т.е. чиселъ;

имбециллики всю жизнь живутъ нагляднымъ счетомъ, *cum concreto*;

отсталые занимаютъ среднее мѣсто между нагляднымъ исчисленіемъ и обычнымъ счетомъ—положеніе, требующее детальнаго разбора.

Счетъ представляетъ неотъемлемую принадлежность школы; для отсталыхъ школьникоу ариѳметика составляетъ самое слабое мѣсто и нигдѣ такъ ясно не вырисовывается отношеніе между отсталостью и школьными условіями, какъ здѣсь. Слѣдовательно, разбирая счетъ у отсталыхъ, мы имѣемъ практическую цѣль.

Ариеметика, даже въ программѣ начальной школы, слишкомъ велика, чтобы разобрать всѣ вопросы. По необходимости мы должны были остановиться на чемъ-либо характерномъ. Слѣдя числовой эволюціи, мы исключаемъ изъ своихъ опытовъ примитивный счетъ и наглядное счисленіе; и то и другое у отсталыхъ должно быть: они различаютъ большее или меньшее, ибо это различіе не нуждается въ символахъ и доступно примитивной стадіи счета, наблюдаемой у животныхъ и идиотовъ; равнымъ образомъ, отсталые могутъ производить наглядный счетъ, доступный для имбецилликовъ; отсталость начинаетъ проявляться выше, съ отвлеченнаго счета.

Для знакомства съ отсталой ариеметикой мы беремъ отвлеченное счисленіе, а именно, четыре ариеметическихъ дѣйствія въ предѣлахъ отъ 1 до 100 и больше.

Мы сознательно исключаемъ изъ своего опроса болѣе высшіе ариеметическіе пункты: теорію ариеметики съ начатками дробей включительно и всѣ задачи; конечно, и здѣсь отсталые очень хромаютъ и разница между ними и нормальными даже ярче, но въ условіяхъ начальной школы съ теоріей ариеметики связано очень много случайныхъ различій: въ одной школѣ ее проходятъ систематически, въ другой—нѣтъ; съ задачами связано другое неудобство: опытъ экзаменаціонныхъ задачъ показалъ, какъ трудно найти типъ задачи, вполне подходящій среднему уровню учащихся; всегда найдется извѣстное число учениковъ, для которыхъ она окажется слишкомъ трудной. Поэтому мы остановимся только на 4-хъ дѣйствіяхъ съ отвлеченными числами, такъ какъ это представляетъ минимумъ, которому удовлетворяютъ всѣ учащіеся, не исключая и мало успѣшныхъ; въ этихъ предѣлахъ нѣтъ разницы между мальчиками и дѣвочками—выше ее мы обязательно встрѣтили бы. И, наконецъ, нетрудно найти признаки отсталости въ сложномъ, въ родѣ теоріи и задачъ, но важнѣе открыть ее тамъ, гдѣ она только подозрѣвается, т.е. опредѣлить ее не максимальный, а минимальный предѣлъ.

Возникаетъ вопросъ, какъ произвести самое изслѣдованіе «4-хъ дѣйствій надъ отвлеченными числами», чтобы видна было, во-1-хъ, разница между отсталыми и нормальными и, во-2-хъ, характерныя особенности испытуемыхъ.

Исходя изъ опыта надъ нормальными, необходимо провести

разницу между круглыми и некруглыми числами; всякому, кто имѣлъ дѣло съ дѣтьми, извѣстно, что ученикъ легко сложитъ «пять да пять — десять», но остановится передъ вопросомъ: сколько шесть да четыре; легче сложить 30 и 40, чѣмъ 27 и 43. Счисленіе надъ круглыми цифрами всегда идетъ впередъ и тамъ, гдѣ ошибка надъ некруглыми извинительна, ошибка надъ круглыми считается преступленіемъ.

Затѣмъ надо установить болѣе или менѣе точные предѣлы для 4-хъ дѣйствій. Ихъ также лучше всего взять изъ опыта надъ нормальными дѣтьми. Трехгодичный курсъ русской начальной школы въ общемъ намѣчаетъ эти предѣлы; средніе успѣхи по ариѳметикѣ (для 4-хъ дѣйствій надъ отвлеченными числами) можно представить въ слѣдующемъ видѣ:

	Некруглыя числа.	Круглыя числа.	Опѣнка ошибокъ.
Въ концѣ 1-го года.	Вполнѣ усвоенъ первый десятокъ. Всѣ дѣйствія надъ всѣми числами 1-го десятка.	Дѣйствія надъ круглыми числами въ предѣлахъ 1—20, 1—50, иногда 1—100.	Ошибки въ предѣлахъ 1—10 считаются неизвинительными. Ошибки въ предѣлахъ 1—20 надъ некруглыми числами считаются извинительными.
Въ концѣ 2-го года.	Вполнѣ усвоены первые два десятка. Всѣ дѣйствія надъ всѣми числами въ предѣлѣ 1—20.	Дѣйствія надъ круглыми цифрами могутъ доходить до 1000; до 100 обязательны.	Ошибки въ предѣлахъ первыхъ двухъ десятковъ неизвинительны. Ошибки надъ круглыми числами до сотни — неизвинительны. Ошибки надъ некруглыми числами до сотни — извинительны.
Въ концѣ 3-го года.	Вполнѣ усвоена первая сотня. Всѣ дѣйствія надъ числами первой сотни.	Круглыя числа въ предѣлахъ всей нумераціи.	Ошибки въ предѣлахъ первой сотни, какъ надъ круглыми, такъ и некруглыми числами — неизвинительны. Ошибки надъ числами выше ста — извинительны.

Такимъ образомъ, у каждаго отсталаго заполнилась слѣдующая табличка:

Какъ совершаетъ ариѳметическія дѣйствія:

	до 10	—	до 20	—	до 100	больше 100.
въ круглыхъ числахъ . . . . .	—		—		—	—
въ некруглыхъ числахъ . . . . .	—		—		—	—

Какимъ образомъ заполнить эту табличку, дѣло—одного, двухъ опытовъ; очень скоро вырабатывается приемъ, наиболѣе удобный. Я лично начиналъ съ дѣленія, затѣмъ переходилъ къ умноженію, вычитанію и сложенію; опредѣленныхъ заранее числовыхъ примѣровъ не было: они варьировались въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ; вопросы и отвѣты, конечно, записывались, ошибки при разборѣ квалифицировались по вышеприведенной расцѣнкѣ. Опытъ обыкновенно кончался предложеніемъ: «назови самое большое число, какое знаешь»; въ подходящихъ случаяхъ изслѣдовалось, насколько испытуемый понимаетъ конструкцію большихъ чиселъ; для этого предлагался вопросъ: сколько будетъ, если изъ 1000 рублей отнять одинъ рубль, или изъ 100 рублей взять 1 рубль.

Переходимъ къ результатамъ. На первомъ мѣстѣ нужно поставить рѣзкое запозданіе отсталыхъ по ариѳметикѣ—выводъ, который въ общихъ чертахъ можно было предугадать; интереснымъ является сравненіе отсталыхъ съ нормальными.

Всего было изслѣдовано 28 человекъ, изъ нихъ пробывшихъ въ школѣ меньше одного года—6; хотя они и не возбуждаютъ сомнѣнія въ своей отсталости (по другимъ даннымъ), но мы ихъ исключаемъ и нижеслѣдующая таблица касается учащихся, пробывшихъ въ школѣ два, три, четыре и пять лѣтъ (см. слѣдующую страницу).

Такимъ образомъ, въ среднемъ итогѣ отсталые запаздываютъ по ариѳметикѣ сравнительно съ нормальными почти въ три раза; иными словами, то, что нормальный ученикъ проходитъ 1 годъ, имъ требуется три года; или еще иначе: ариѳметика для отсталыхъ въ три раза труднѣе, чѣмъ для обычныхъ учениковъ.

Почему же она для нихъ такъ трудна? Вопросъ кардинальной важности; постараемся подойти къ нему съ фактической стороны, на основаніи тѣхъ данныхъ, какія получены при опытахъ и отчасти замѣтны въ вышеприведенной таблицѣ.

Всматриваясь въ таблицу, мы замѣчаемъ порядочное число испытуемыхъ, которые усвояютъ ариѳметическія дѣйствія, иногда даже въ значительныхъ размѣрахъ, напримѣръ, до сотни, но, замѣчательное явленіе, они вездѣ дѣлаютъ ошибки, почти съ одинаковымъ удобствомъ, какъ въ первомъ десяткѣ, такъ и во второмъ и выше. Въ таблицѣ это явленіе не такъ ярко выступаетъ; въ записяхъ оно яснѣе; вотъ, напримѣръ, нѣсколько отвѣтовъ Е. К., 12 лѣтъ:

- |   |  |
|---|--|
| <p>I) Сколько <math>9 + 6</math> отвѣтъ: 15<br/> <math>12 + 9</math> „ 22<br/> <math>21 + 79</math> „ 100<br/> <math>35 + 65</math> „ 90</p> <p>II) <math>10 - 6 = ? - 4</math><br/> <math>15 - 9 = ? - 4</math><br/> <math>12 - 7 = ? - 6</math><br/> <math>20 - 12 = ? - 2,6</math><br/> <math>45 - 15 = ?</math> — Не знаетъ.<br/> <math>50 - 20 = ? - 30</math></p> <p>III) <math>3 \times 3 = ? - 6,9</math><br/> <math>3 \times 5 = ? - 30,15</math><br/> <math>5 \times 6 = ? - 25</math><br/> <math>3 \times 4 = ? - 12</math><br/> <math>4 \times 4 = ?</math> — Не знаетъ.<br/> <math>2 \times 9 = ? - 18</math><br/> <math>4 \times 10 = ? - 40</math><br/> <math>3 \times 12 = ? - 34</math><br/> <math>3 \times 20 = ? - 30</math><br/> <math>3 \times 17 = ? - 65</math><br/> <math>2 \times 11 = ? - 22</math></p> | <p>IV) Вопросъ: Раздѣли 100 на какое-нибудь число.<br/>         Отвѣтъ: 100 : 50.<br/>         Сколько будетъ?<br/>         Отвѣтъ: 50, 100, 50.<br/>         Еще раздѣли 100 на сколько-нибудь.<br/>         Отвѣтъ: 100 : 20, 30.<br/>         Сколько будетъ: 100 : 10?<br/>         Отвѣтъ: 10.<br/>         Еще раздѣли 100.<br/>         Отвѣтъ: 100 : 60 = 80.<br/>         Раздѣли 20 на 10.<br/>         Отвѣтъ: 10, 20.<br/>         Раздѣли 20 на 2.<br/>         Отвѣтъ: 40, 10.<br/>         Раздѣли 20 на 5.<br/>         Отвѣтъ: 100.</p> |
|---|--|

Въ этомъ примѣрѣ много ошибокъ, отъ нихъ не свободенъ даже первый десятокъ; ошибки распределены неправильно, по крайней мѣрѣ, особой разницы между круглыми и некруглыми числами не замѣчается; испытуемые часто путаютъ дѣйствія; наконецъ, есть тутъ нелѣпныя ошибки, граничащія съ незнаніемъ. Въ томъ или другомъ размѣрѣ этими особенностями обладаютъ отвѣты всѣхъ отсталыхъ.

Отношеніе отсталыхъ къ числамъ напоминаетъ маленькихъ дѣтей, которыхъ натаскиваютъ, заставляя показывать: «гдѣ боженька», «гдѣ птичка», «гдѣ собачка»; для ребенка все это — пустыя слова, которыя онъ долженъ усвоить дрессировкой; почему доска въ углу — боженька, а клѣтка подъ окномъ — птичка

а не наоборотъ, это—вещь для него непонятная; все покоится на вѣрѣ, на однихъ словахъ; неудивительно, что нерѣдко вмѣсто боженьки онъ показываетъ птичку, вмѣсто птички—собачку; чисто словесныя представленія, не наполненныя содержаніемъ, не имѣютъ принудительнаго значенія. Нѣчто подобное наблюдается у школьниковъ, имѣвшихъ несчастье подпасть подъ схоластическое обученіе съ массой отвлеченныхъ опредѣленій: что такое предложеніе, что такое произведеніе, предлогъ, подлежащее, наклоненіе и т. д. Всѣ эти понятія для школьника—только словесныя отвлеченныя термины; надо много времени, чтобы наполнить ихъ опредѣленнымъ содержаніемъ, а пока получаютъ нелѣпыя отвѣты въ родѣ того, что «произведеніе—такая часть предложенія, которая» и т. д. Всякій по собственному опыту знаетъ, какъ легко смѣшивается все новое, только что воспринятое, не введенное пока въ интимную связь съ прежнимъ психическимъ опытомъ.

То же самое наблюдается въ отношеніяхъ отсталыхъ къ числамъ. Они могутъ ихъ усваивать, могутъ считать, складывать, даже дѣлать, но числовыя отношенія являются для нихъ тѣмъ же, чѣмъ для юриста медицинская книга, т.-е. наборомъ будто бы понятныхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ непонятныхъ словъ; разница между нормой и отсталостью заключается въ томъ, что для нормальнаго человѣка новое понятіе, заимствованное только въ словесной формѣ, является переходной, обыкновенно непродолжительной, стадіей въ умственной работѣ; у отсталаго же сама природа абстракціи способна лишь къ словесно-заимствованному дутому отвлеченію; истинное отвлеченіе, продукты котораго имѣютъ громадное потенциальное значеніе, для нихъ недоступно или доступно при специальной тренировкѣ. Этой особенностью абстрактнаго мышленія и объясняется трудность ариметики для отсталыхъ, ихъ минимальныя математическія знанія и успѣхи, хладнокровныя ошибки въ какихъ угодно предѣлахъ, смѣшиваніе ариметическихъ понятій, нелѣпыя отвѣты и т. д., и т. д. Числовыя отношенія принадлежатъ къ разряду тѣхъ, которыя требуютъ высшей формы абстракціи, т.-е. работы одними символами. Неудивительно поэтому, что именно арифметика служитъ пробнымъ камнемъ отсталости.

Спрашивается, какимъ же образомъ могутъ учиться по арифметикѣ существа, не имѣющія истинной абстракціи.





Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, необходимо сказать нѣсколько теплыхъ словъ въ защиту словесно-заимствованной формы абстракціи. Съ перваго раза кажется, что это что-то обидно-мизерное; на самомъ дѣлѣ стоитъ припомнить, какъ много у насъ дутыхъ, словесныхъ или полусловесныхъ продуктовъ, съ которыми мы часто живемъ всю жизнь, до самой смерти, не удосуживаясь наполнить ихъ точнымъ содержаніемъ, чтобы видѣть, что дутая абстракція имѣетъ свое значеніе. Милліоны людей употребляютъ слова: причина, время, пространство, Богъ, душа и т. п., безъ точнаго представленія о томъ, насколько много требуютъ эти слова; что отвѣтили бы эти милліоны людей, если бы имъ предложили точно опредѣлить термины, которые они употребляютъ ежедневно. Конечно, въ громадномъ числѣ получились бы отвѣты чисто словесные, во всякомъ случаѣ—далеко стоящіе отъ точныхъ понятій; а между тѣмъ милліоны людей живутъ безъ нихъ, не чувствуя большого неудобства.

Конечно, отвлеченные продукты имѣютъ разное значеніе; есть символы, имѣющіе широкой практической интересъ; къ таковымъ именно и принадлежатъ числа и операциі надъ ними; жизнь требуетъ, чтобы мы ими владѣли въ совершенствѣ, но и несовершенная форма числовыхъ символовъ не бесполезна: она все-таки дастъ что-нибудь, во всякомъ случаѣ выше, чѣмъ полное отсутствіе чиселъ. Тѣмъ болѣе, что отсталые имѣютъ нѣкоторыя средства восполнять свой недостатокъ; къ таковымъ средствамъ относится, во-1-хъ, возможность конкретизировать числа, во-2-хъ, механичность числовыхъ операциій.

Конкретизировать числа, т. е. перевести отвлеченный счетъ на счетъ конкретныхъ предметовъ, иными словами, перейти съ высшей стадіи отвлеченія на среднюю (абстракція *sum concreto*), легко: въ предѣлахъ счета перваго десятка, а изъ дѣйствій—сложеніи. Счетъ можно свести къ прибавленію предмета къ предмету, поэтому онъ доступенъ не только отсталымъ, но и имбецилламъ, дѣйствія 1-го десятка часто встрѣчаются въ обычной жизни, слѣдовательно, легко снабжаются параллельнымъ конкретнымъ процессомъ; вотъ обыкновенно отсталые первымъ десяткомъ владѣютъ удовлетворительно. Изъ дѣйствій они легче всего овладѣваютъ сложеніемъ, ибо прибавлять группу къ группѣ чаще приходится, чѣмъ вычитать. Къ сожалѣнію, возмож-

ность конкретизации и вообще не велика, а въ обычныхъ школахъ употребляется только въ началѣ обученія.

Тамъ, гдѣ конкретизации не хватаетъ, выступаетъ на сцену механичность числовыхъ операций—великое свойство, которое позволяетъ доходить до вѣрныхъ результатовъ, точно не отдавая себѣ отчета, какъ это происходитъ. Отсталый при хорошемъ обученіи усвоить дѣленіе многозначныхъ на многозначныя; конечно, всѣ объясненія онъ скоро забудетъ, но процессъ, схема можетъ остаться; вотъ почему они всегда стараются дѣлать на бумажкѣ, даже простой случай 150 раздѣлить на 15 онъ напишетъ

$$\begin{array}{r} 150 \quad | \quad 15 \\ \hline \end{array}$$

Подобными приемами нѣсколько восполняется недостатокъ истинныхъ числовыхъ представленій у отсталого; онъ живетъ словесно-заимствованной абстракціей; въ школѣ это очень трудно, особенно, если онъ затерянъ среди нормальныхъ товарищей; въ жизни, если не легче, то не такъ замѣтно: зная свой недостатокъ, отсталый будетъ избѣгать отвѣтственныхъ положеній; кромѣ того, въ жизни чаще приходится имѣть дѣло не съ голыми символами, а съ рублями, копейками, днями, аршинами; все это легче и конкретнѣе, чѣмъ отвлеченныя числовыя операціи.

Впрочемъ, на практическихъ вопросахъ мы не можемъ долго останавливаться; ближайшей задачей является изученіе различныхъ формъ абстракціи у отсталыхъ; числовая абстракція у нихъ въ этомъ отношеніи—нѣчто въ высокой степени характерное.

Возможно сомнѣніе, правиленъ ли принятый нами способъ для изученія числовыхъ представленій у отсталыхъ. Можетъ быть, ариметическія дѣйствія надъ отвлеченными числами, съ одной стороны, слишкомъ трудны, съ другой—слишкомъ абстрактны? Чтобы обойти эти сомнѣнія, надъ испытуемымъ были произведены слѣдующія испытанія:

повторить только что сказанныя 3 цифры,

” ” ” ” 4 ”  
” ” ” ” 5 ”

повторить задачу въ 2 условія,

” ” ” 3 ”  
” ” ” 4 ”

Обыкновенно такія заданія даются для изслѣдованія непосредственной памяти; мы, кромѣ этой цѣли, имѣли намѣреніе прослѣдить отношеніе къ числовымъ формуламъ въ ихъ наипростѣйшемъ видѣ (повтореніе цифръ) и отношеніе къ ариѳметическимъ дѣйствіямъ въ связи съ конкретными представленіями (повтореніе задачъ).

Оказывается, что отсталые свободно повторяютъ три цифры: изъ 24 спрошенныхъ—19 даютъ вѣрный отвѣтъ съ одного повторенія, 1—требуетъ двукратнаго повторенія и только 4 даютъ неточные отвѣты. При повтореніи 4-хъ цифръ картина рѣзко понижается: 8 даютъ вѣрные отвѣты сразу, 3 требуютъ повторенія и 12 даютъ неточные отвѣты; при пяти цифрахъ только 3 точныхъ отвѣта и 11 неточныхъ. Уже по этимъ маленькимъ даннымъ видно, что для отсталыхъ даже столь элементарныя числовыя отношенія, какъ повтореніе цифръ, представляютъ затрудненія. Тутъ могутъ быть виноваты два обстоятельства: или слабость памяти, какъ прирожденнаго качества, которое съ большей или меньшей силой запечатлѣваетъ въ душѣ внѣшнія воспріятія; или особое свойство матеріала, даваемого для запоминанія. Предпочтеніе надо отдать второму обстоятельству. Слабость памяти сама требуетъ объясненія; сослаться на прирожденную слабость или остроту запоминанія недостаточно; пусть даже память отсталыхъ по природѣ слаба; но почему они со своей слабой памятью запоминаютъ не одинаково: одно лучше, другое хуже, одно великолѣпно, другое въ минимальномъ размѣрѣ? Почему ихъ память оказывается поразительно слабой именно на числовыя отношенія, даже простыя? Очевидно, потому, что число для отсталыхъ представляетъ нѣчто чуждое; оно существуетъ въ ихъ познаніи, какъ словесно-заимствованная форма, не наполненная внутреннимъ опытомъ и содержаніемъ; всякому изъ личнаго опыта извѣстно, какаго громаднаго напряженія требуетъ запоминаніе непонятныхъ новыхъ явленій, которыя не находятъ отклика въ нашемъ познаніи. Для недоразвитого познанія такую непонятно чуждую область составляетъ сфера числа, не исключая простой цифры.

То же самое мы замѣтимъ, если обратимся къ задачамъ. Здѣсь, повидимому, трудности уменьшаются: испытуемый имѣетъ дѣло не съ голыми отвлеченными формулами, а съ конкретными число-

выми величинами: «у дѣвочки было 15 копѣекъ, 4 копѣйки она истратила на завтракъ; сколько у ней осталось?» Для всякаго, кто сжился съ числовыми операціями и владѣеть ими на правахъ полной собственности, ничего не стоитъ повторить задачу. Иное происходитъ съ отсталымъ: изъ 22 спрошенныхъ только 6 могли повторить задачу въ 2 условія вполнѣ точно, 13 искажали ес или не доканчивали и 3 совершенно не могли повторить; задачу въ 3 условія точно не могъ повторить ни одинъ, 8 дали неточное повтореніе и 7 совершенно отрицательный результатъ; что касается задачъ болѣе сложныхъ — въ 4 и болѣе условій, то не было смысла задавать ихъ для повторенія въ виду неблагоприятныхъ результатовъ въ болѣе простыхъ задачахъ.

Отношенія отсталыхъ къ цифрамъ и задачамъ даютъ тотъ же результатъ, какой наблюдается въ дѣйствіяхъ надъ отвлеченными числами: и здѣсь и тамъ мы видимъ, что число, какъ высшая форма абстракціи, недоступно для недоразвитого познанія, которое даже въ своей наиболѣе легкой степени (отсталость) способно лишь къ неполному обладанію символами, только въ словесномъ видѣ.

Чтобы закончить съ отвлеченіемъ, намъ надо бы привести литературныя данныя; къ сожалѣнію не только для ненормальныхъ, но даже для нормальныхъ дѣтей въ этомъ отношеніи сдѣлано очень мало <sup>1)</sup>, такъ что даже такой очень освѣдомленный психологъ, какъ Э. Мейманъ, говоритъ, что «по этому вопросу мы не можемъ сообщить пока никакихъ опредѣленныхъ данныхъ» <sup>2)</sup>; и съ этимъ нельзя не согласиться, исключая развѣ изслѣдованій Бинэ, о которыхъ было упомянуто въ своемъ мѣстѣ.

Поэтому мы ограничиваемся приведеніемъ сводной заключительной таблицы.

<sup>1)</sup> Нѣкоторымъ исключеніемъ въ этомъ отношеніи является рѣчь, о связи которой съ отвлеченіемъ можно найти порядочныя указанія въ литературѣ; но, чтобы не растягивать слишкомъ данной главы, мы разберемъ рѣчь отсталыхъ въ главѣ о рѣчи.

<sup>2)</sup> Э. Мейманъ. „Лекціи по экспериментальной педагогикѣ“. М., 1909, т. I, стр. 228.

Общее развитіе абстракціи.	Развитіе числа.	Развитіе представленія.	Степени психическаго недоразвитія.
I СТАДІЯ: abstractio in concreto.	Первичный счетъ (воспріятіе множественности).	Индивидуальное представленіе.	Идіотизмъ.
II СТАДІЯ: abstractio cum concreto.	Наглядный счетъ.	Общее представленіе.	Имбецильность (слабоуміе).
III СТАДІЯ: abstractio sub concreto— промежуточная форма.	Механический отвлеченный счетъ.	Словесно-заимствованное понятіе.	Отсталость.
IV СТАДІЯ: abstractio sub concreto— истинная форма.	Истинный отвлеченный счетъ.	Истинное понятіе.	Норма.

Г. Трошинъ.

### Новыя книги и брошюры, присланныя въ редакцію.

**Браунъ, О.** Шеллингъ и наше время. Перев. съ нѣм. С. С. Розанова. Москва, 1913. Ст. 14 Ц. 10 к.

**Бюловъ-фонъ, князь.** Внѣшняя политика Германіи. Одесса, 1915. Ст. X+75. Ц. 75 коп.

**Галаховъ, І.** О религии. Часть II. Христіанство. Томскъ, 1915. Ст. VI+285. Ц. 2 р.

**Гервагенъ, Л. Л.** Имѣютъ ли международныя соглашенія свойство права? Петроградъ, 1915. Ст. V+66. Ц. 80 к.

**Желтухинъ.** Математика и физика во французскихъ лицеяхъ. Одесса, 1915. Ст. LX+119. Ц. 1 р. 20 к.

**Линде, Ф.** Строеіе понятія. Петроградъ, 1915. Ст. XII+61. Ц. 75 к.

**Мальбраншъ, Н.** Бесѣда христіанскаго философа съ философомъ китайскимъ о бытіи и природѣ Божества. Перев. М. Н. Ершова. Казань, 1914. Ст. 47. Ц. 40 к.

**Розановъ, С. С.** Поэты Бельгіи (Верхарнъ, Роденбахъ, Метерлинкъ). Москва, 1915. Ст. 40. Ц. 25 коп.

Его же. Князь С. Н. Трубецкой. Москва, 1913. Ст. 22. Ц. 20 коп.

Его же. Гаршинъ-Гамлетъ. Москва, 1913. Ст. 16. Ц. 15 к.

Его же. Этюды о сѣверныхъ писателяхъ. I. «Перъ-Гюнтъ» Ибсена. Москва, 1915. Ст. 28. Ц. 15 к.

**Смирновъ, К. А.** Имманентная философія христіанства. Петроградъ, 1914. Ст. 49. Ц. 60 к.

**Спекторскій, Е.** Происхожденіе протестантскаго рационализма. Варшава, 1914. Ст. 67. Ц. 40 к.

**Яроцкій, А. И.** Цѣнность религии съ біологической точки зрѣнія. Юрьевъ 1915. Ст. VI+73. Ц. 60 к.

### Изданія «Посредника».

**Бриггамъ, Л.** Какъ сдѣлать самому мебель изъ простаго ящика. Ц. 40 к.

**Дарлимпль, Ю.** Маленькій «Я тоже». Ц. 25 к.

- Короткова, Е. Замѣчательный русскій путешественникъ. Ц. 25 к.  
Рагоза, Н. Лѣсная мышь. Ц. 15 к.  
Робертсъ, Ч. Ребята дикихъ. Ц. 80 к.  
Его же. Друзья-приятели. Ц. 20 к.  
Его же. Поѣхали. Ц. 15 к.  
Его же. Наши лошадки. Ц. 15 к.  
Караваявы, Л. и Ж. Зимній спортъ. Ц. 35 к.  
Робертсъ, Ч. Медвѣдь, воображавшій себя собакой. Ц. 20 к.  
Сетонъ-Томпсонъ, Э. Американскій сѣрый медвѣдь. Ц. 10 к.  
Его же. Жизнь и приключенія лягушки-квакушки. Ц. 20 к.  
Бюрнсонъ-Бюрнстернъ. Перчатка. Ц. 30 к.  
Болонинъ, А. Какъ увеличить корма для скота. Ц. 6 к.  
Орловскій, С. Путешествіе по Норвегіи. Ц. 75 к.  
Поповъ, И. П. Какъ уберечь домашній скотъ отъ болѣзни.  
Ц. 3 к.  
Шаррельманъ, Г. Живая вѣра въ преподаваніи. Ц. 55 к.  
Горбуновъ-Посадовъ, И. Сельскій и деревенскій календарь на  
1915 г. Ц. 20 к.  
Г. Р. Разказы о Польшѣ. Ц. 20 к.  
Елинъ, И. Л. Разведеніе цвѣтовъ въ домашнемъ саду. Ц. 35 к.  
Зоновъ, А. С. Календарь для каждаго на 1915 г. Ц. 20 к.  
Нахимовъ, С. Н. Азбука трезвости. Ц. 10 к.  
Сборникъ. Въ поискахъ новаго пути для воспитанія и образо-  
ванія. Ц. 35 к.  
Тулайковъ, Н. Воздѣлываніе кукурузы. Ц. 5 к.
-

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

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

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

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

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

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

Срокъ подачи сочиненій 1-е января 1918 года.

Присужденіе преміи особою комиссіею при Психологическомъ Обществѣ произойдетъ въ апрѣлѣ 1918 года. По усмотрѣнію комиссіи, согласно волѣ жертвователя, премія можетъ быть раз-



дѣлена между соискателями, а въ случаѣ неудовлетворительности представленныхъ сочиненій, присужденіе преміи или значительной части ея можетъ быть отнесено на новый срокъ.

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

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

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

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

2. Премія присуждается разъ въ три года (приблизительно въ суммѣ 560 рублей), для чего по истеченіи каждаго трехлѣтняго срока выбирается соответствующая коммиссія. Если же по истеченіи трехлѣтняго срока премія не будетъ присуждена, то присужденіе ея откладывается еще на годъ. Если же и въ теченіе этого срока не окажется достойнаго преміи сочиненія, то премія объявляется на новые три года, а накопившіяся за четыре года проценты присоединяются къ капиталу.

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

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

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

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

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

## ОТКРЫТА ПОДПИСКА

XXVI г.  
изданія.

на журналъ

1915 г.

## „ВѢСТНИКЪ ВОСПИТАНІЯ“.

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

Въ журналѣ принимали участіе: д-ръ философіи В. Анри (Victor Henri), Ю. И. Айхенвальдъ, А. Д. Алферовъ, д-ръ Д. Д. Бекаржиковъ, акад. В. М. Бехтеревъ, прив.-доц. А. А. Борзовъ, Ю. А. Бунинъ, акад. И. А. Бунинъ, В. П. Вахтеровъ, акад. В. И. Вернадскій, Ю. А. Веселовскій, проф. Р. Ю. Випперъ, С. Г. Григорьевъ, А. Е. Грузинскій, Е. А. Звягинцевъ, д-ръ В. Е. Игнатъевъ, проф. И. А. Каблуковъ, проф. Н. А. Каблуковъ, членъ Гос. Думы И. С. Ключевъ, проф. М. М. Ковалевскій, П. С. Коганъ, проф. Н. М. Кулагинъ, Е. I. Лозинскій, А. И. Лотоцкій, прив.-доц. П. И. Люблинскій, С. П. Мельгуновъ, проф. И. И. Мечниковъ, Н. Ф. Михайловъ, проф. А. П. Нечаевъ, акад. Д. Н. Овсянко-Куликовскій, проф. И. Г. Оршанскій, Г. Роковъ, прив.-доц. М. М. Рубинштейнъ, С. Ф. Русова, проф. П. Н. Сакуля, прив.-доц. Е. Д. Синицкій, Л. Д. Синицкій, С. Г. Смирновъ, И. М. Соловьевъ, Н. В. Сперанскій, Б. И. Сыромятниковъ, Г. А. Фальборкъ, проф. А. Ф. Фортунатовъ, Л. Б. Хавкина-Гамбургеръ, В. И. Чарнолускій, Н. В. Чеховъ, кн. Д. И. Шаховской, проф. И. Д. Шимановъ, проф. Ф. Ф. Эрисманъ, д-ръ Вл. И. Яковенко, Е. Н. Янжулъ, акад. И. И. Янжулъ и многіе другіе.

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

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

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

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

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

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

# Открыта подписка на 1915 годъ

(XI-й ГОДЪ ИЗДАНІЯ)

на ежемѣсячный иллюстрированный журналъ для дѣтей  
средняго возраста

## „СЕМЬЯ и ШКОЛА“.

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

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

### ПОДПИСНАЯ ЦѢНА

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

Подписка на полгода 1 р. 75 к. (принимается исключительно въ редакціи).

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

Въ редакціи имѣются комплекты журнала за прежніе годы: 1905-ый, 1906-ой, 1907-ой и 1910-ый—по 3 руб., 1911-й, 1912-й, 1913-й и 1914-й г.—по 3 р. 50 к., 1908-ой—по 5 руб. Журналъ за 1909-ый г. разошелся весь.

Пробный номеръ журнала высылается изъ редакціи за три семикопеечныя марки.

Проспектъ и каталогъ изданія журнала бесплатно.

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

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

Редакторъ-Издатель **Вл. Львовъ.**

## Открыта подписка на 1915 годъ.

НА ЕЖЕМЪСЯЧНЫЙ ПОПУЛЯРНЫЙ ЕСТЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКИЙ  
съ иллюстраціями въ текстъ журналъ

# „ПРИРОДА“

(годъ изданія IV)

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

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

СОДЕРЖАНИЕ: Философія естествознанія.—Астрономія.—Физика.—Химія.—Геологія съ палеонтологіей.—Минералогія.—Микробиологія.—Медицина.—Гигіена.—Общая біологія.—Зоологія.—Ботаника.—Антропологія.—Человѣкъ и его мѣсто въ природѣ. Кромѣ оригинальныхъ и переводныхъ статей въ журналъ „Природа“ отведено значительное мѣсто постояннымъ отдѣламъ: научные новости и замѣтки.—Изъ лабораторной практики.—Астрономическія извѣстія.—Географическія извѣстія.—Метеорологическія извѣстія.—Научныя Общества.—Библиографія.—Почтовый ящикъ.

Уловія подписки: на годъ (съ дост. и перес.)—5 руб., на девять мѣсяцевъ—3 р. 75 к., на 1/2 года—2 р. 50 к., на три мѣсяца—1 р. 25 к., на 1 мѣс.—50 к., за границу на годъ—7 руб. Отдѣльная книжка съ пересылкой—60 к., наложеннымъ платежомъ—80 к. Комплекты всѣхъ №№ за 1912, 1913 и 1914 гг. высылаются каждый по полученіи 5 р., въ роскошномъ переплетѣ—6 р. 50 к.

При внесеніи дополнительно сверхъ годовой подписной платы трехъ рублей, т.-е. за общую плату 8 р., подписчикъ помимо журнала „Природа“ получаетъ выпущенныя издательствомъ восемь книгъ серіи „Основные начала Естествознанія“ или же восемь книгъ серіи „Ест. историческая бібліотека Природа“, по своему выбору.

Всякій, кто внесетъ годовую плату на 1915 г., можетъ получить комплектъ номеровъ за каждый изъ прошлыхъ годовъ (1912, 1913) за 3 р. безъ переплета и за 4 р. въ переплетѣ, а комплектъ за 1914 г. соответственно за 4 и 5 рублей.

Подробный иллюстрированный проспектъ высылается по требованію бесплатно.

Адресъ главной конторы и редакціи: Москва, Моховая, № 24, кв. 12. Тел. 4-10-81.

## Открыта подписка на 1915 г. на журналъ

IX годъ изданія **ДЛЯ НАРОДНАГО УЧИТЕЛЯ.** IX годъ изданія

Органъ народнаго учительства. Подъ редакціей Н. В. Тулупова.

Выходитъ два раза въ мѣсяцъ, кромѣ іюня и іюля, всего 20 разъ въ годъ.

Задачи журнала: 1) Служить дѣлу развитія школы на началахъ, диктуемыхъ современной научной педагогикой и запросами обновляющейся русской жизни. 2) Содѣйствовать объединенію работниковъ по народному образованію для достиженія наибольшей успѣшности въ ихъ работѣ.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА: въ годъ 3 руб., на 1/2 года—1 р. 50 коп., на 1/4 года—1 руб. Подписка принимается въ конторѣ журнала: Москва, Малая Ордынка, д. № 31 (Учительскій Домъ). Телефонъ 1-89-42.

Адресъ редакціи: Москва, Кузнецкая, д. 37, кв. 10. Телефонъ 1-36-52.

Пробный № журнала высылается бесплатно.

Редакторъ-издатель Н. В. Тулуповъ.

Открыта подписка на 1915 годъ на журналы:

# 1) „ЮНАЯ РОССІЯ“

(„ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“),

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

Въ 1915 г. журналъ „Юная Россія“ („Дѣтское чтеніе“) дастъ **всѣмъ** подписчикамъ: **12 ЕЖЕМѢСЯЧНЫХЪ КНИЖЕКЪ**,

въ составъ которыхъ входятъ: а) повѣсти, рассказы и сказки; б) стихотворенія; в) историческіе очерки и біографіи; г) популярно-научныя статьи; д) снимки съ портретовъ замѣчательныхъ людей, съ картинъ извѣстныхъ художниковъ и пр.

Безплатныя приложенія къ журналу „Юная Россія“ на 1915 г.: I. *Мирская, А.* Суумъ-любовь. Рассказъ съ рисунками. II. *Робертсъ, Ч.* На горныхъ вершинахъ. Рассказъ. Переводъ съ англійскаго Р. Рубиновой. Съ Рисунками. III. *Робертсъ, Ч.* Лѣсные воздухоплаватели. IV. *Робертсъ, Ч.* На человѣчье логово. V. *Робертсъ, Ч.* Сумеречный Эльфъ. Рассказы. Переводъ съ англійскаго В. Гатцука. Съ рис. VI. *Гардинъ-Дэвисъ, Ч.* Маленькій развѣдчикъ. Рассказъ. Переводъ съ англійскаго Р. Рубиновой.

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

# 2) „Педагогическій Листокъ“.

Журналъ для воспитателей и народныхъ учителей.  
СОРОКЪ СЕДЬМОЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ.

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

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

**ПОДПИСНАЯ ЦѢНА** на оба журнала 6 р. на годъ съ пересылкой, безъ пересылки 5 р.

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

**Подписка принимается** во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ почтовыхъ конторахъ и отдѣленіяхъ.

Книгопродавцамъ уступка 5<sup>0</sup>/<sub>0</sub>.

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

Издательница Е. Н. Тихомирова. Редакторъ Д. И. Тихомировъ.

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

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

Каталогъ высылается бесплатно по первому требованію.

## Открыта подписка на 1915 годъ

(3-й ГОДЪ ИЗДАНИЯ)

на ежемѣсячный, литературный, научный и политическій журналъ

**СЪВЕРНЫЯ ЗАПИСКИ,**

издаваемый въ Петроградѣ.

Журналъ „Сѣверныя Записки“ отражаетъ и освѣщаетъ культурныя и политическія явленія, волнующія современную демократію, отстаивая тѣ теченія въ области мысли и жизни, которыя несутъ въ себѣ высшія культурныя цѣнности и начала свободнаго развитія общественности.

Въ 1915 году журналъ будетъ издаваться по прежней программѣ и при участіи прежнихъ сотрудниковъ въ отдѣлахъ художественной литературы (беллетристика, стихи), литературной критики, искусства, театра, науки, философіи, религіи, политики, народнаго хозяйства.

Всестороннее разсмотрѣніе проблемъ, выдвигаемыхъ міровой борьбой—вотъ задача, которую поставилъ себѣ журналъ съ самаго возникновенія войны. Согласно этой задачѣ „Сѣв. Зап.“ и въ 1915 г. особое вниманіе будутъ удѣлять великимъ потрясеніямъ и испытаніямъ, переживаемымъ въ настоящее время человечествомъ, освѣщая въ рядѣ статей политическую, социальную, психологическую, культурную и др. стороны развертывающихся событій.

Въ журналѣ участвуютъ: Н. Д. Авксентьевъ, Анна Ахматова, Ю. Балтрушайтисъ, К. Бальмонтъ, П. И. Бирюковъ, І. М. Бикерманъ, І. М. Брюсова, А. С. Бѣлоруссовъ, А. Блокъ, С. И. Бондаревъ, Н. Я. Быховскій, М. А. Брагинскій, Л. М. Брамсонъ, И. К. Брусиловскій, А. Ю. Блохъ, Ив. Бунинъ, В. В. Водозовъ, Иванъ Вольный, В. К. Вольскій, А. Герцыкъ, А. Г. Горнфельдъ, С. М. Городецкій, Любовь Гуревичъ, М. Ф. Гнѣснѣвъ, Н. Л. Геккеръ, Н. С. Гумилевъ, П. К. Губеръ, А. Я. Гуревичъ, В. Я. Гуревичъ, Ю. Делевскій, В. И. Дзюбинскій, В. М. Жирмунскій, Борисъ Зайцевъ, Д. О. Заславскій, С. Ф. Знаменскій, С. А. Золотаревъ, проф. Ѳ. Ф. Зѣлинскій, И. И. Игнатовичъ, Дм. Илимскій, В. Г. Каратыгинъ, Ф. Ф. Караянидисъ, В. Керженцовъ, А. А. Кипель, Н. Н. Киселевъ, Д. М. Койгентъ, И. И. Крыжановскій, А. Ѳ. Керенскій, С. А. Клычковъ, М. А. Кузминъ, Н. Кляевъ, Григорій Ландау, проф. И. И. Лапшинъ, О. Я. Ларинъ, И. Е. Лаврентьевъ, Н. О. Лернеръ, К. А. Лисскеровъ, С. О. Марголинъ, Н. Г. Машковцевъ, Н. А. Морозовъ, С. Мстиславскій, Н. С. (И. И. Добровольскій), Н. В. Недрово, П. А. Нилусть, А. С. Новиковъ, проф. Д. Н. Овсяннико-Куликовскій, П. П. Огановскій, С. Я. Парнокъ, М. Пришвинъ, Н. Н. Пуинъ, Мих. Павловичъ, А. Н. Римскій-Корсаковъ, А. М. Ремизовъ, О. В. Румеръ, А. И. Рубинъ, Борисъ Саловскій, Я. Л. Саверъ, С. Н. Сергѣевъ-Цонскій, А. Серафимовичъ, В. Б. Станковичъ, Явѣ Страуанъ, Е. Сталинскій, Ѳ. А. Степунъ, И. Сургучевъ, В. А. Табуринъ, проф. Е. В. Тарле, М. П. Толмачева, К. А. Треневъ, проф. М. И. Туганъ-Барановскій, Я. А. Тугендхольдъ, Поль Фаргъ (Парижъ), Л. Б. Хавкина, М. С. Шагинянъ, Н. Л. Шапиръ, Ив. Шмелевъ, В. К. Шмидтъ, П. Ю. Шмидтъ, Б. М. Эйхенбаумъ, М. А. Энгельгардтъ, В. М. Энгельгардтъ, А. П. Чаплыгинъ, С. И. Чацкина, В. Н. Чернековъ, проф. Е. Н. Щепкивъ, Б. Яковенко и др.

Подписная цѣна на журналъ съ пересылкой на годъ 4 р., на 6 мѣс.— 2 р. 50 к., на 3 мѣс.— 1 р. 25 к., за границу на г. 6 р. 50 к. Подписка принимается въ главнѣйшій конторѣ журнала: Петроградъ, Загородный пр., 21, въ крупныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ почтовыхъ учрежденіяхъ. Книжные магазины за комиссію удерживаютъ 10%. При годовой подпискѣ на 10 экземпляровъ—11-й бесплатно. Отдѣльныя номера для ознакомленія высылаются по 60 коп., наложеннымъ платежомъ 75 к. № 8—9 „Сѣв. Зап.“, посвященный войнѣ и оставшіяся въ ограниченномъ количествѣ экземпляровъ, высылаются за 80 коп.

Издательница С. И. Чацкина.

# „Школа и Жизнь“

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

Открыта подписка на 1915 годъ.

Пятый годъ изданія.

У годъ изданія вступаетъ насъ въ разгаръ тяжелой войны. Оставаясь вѣрной своему девизу—*„школа и жизнь—одно неразрывное цѣло“*—газета „Школа и Жизнь“ живо откликается на происходящія событія. Но война не должна со-всѣмъ заслонить интересы народнаго образованія, интересы культуры. Въ ихъ отстаиваніи газета видитъ въ данный моментъ свою неотложную задачу. Несмотря на всѣ потрясенія и жертвы, страна должна сохранить свою школу, готовящую ей новыя поколѣнія гражданъ, должна свято беречь всѣ очаги культуры.

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

1) Статьи по вопросамъ: а) организациі школы и школьнаго законодательства, б) общепедагогической теоріи и практики.

2) Статьи по различнымъ вопросамъ образованія и воспитанія.

3) Фельетонъ, характеризующій по преимуществу внутреннюю жизнь школы или популяризирующій различныя стороны знанія.

4) Обзоръ общей печати.

5) Хроника образованія, въ которой первое мѣсто будетъ уделено дѣятельности законодательн. учрежд., правительства, мѣстнаго самоуправленія и т. д.

6) Хроника школьной жизни въ Россіи, славянскихъ земляхъ и за границей.

7) Обзоръ спеціальной литературы русской и иностранной.

По прежнему дополняемъ къ газетѣ служить ежемѣс. безпл. приложенія. Въ теченіе 1915 года будутъ даны слѣд. книги: сочиненія о воспитаніи Платона и Аристотеля, подъ ред. и со статьями проф. Ѳ. Ф. Зѣлинскаго; по вопросу о началѣ воспитанія—трудъ Вилліама Стерна „Психологія ранняго дѣтства“ съ до-бавленіями Л. Г. Оршанскаго; сборникъ, посвященный профессиональнымъ учитель-скимъ организаціямъ въ Россіи и на Западѣ, со статьями: Діонео, С. А. Золота-рева, Г. А. Фальборка, И. И. Шрейдера и др.; книга итальянской писательницы Паулы Ломброзо „Жизнь дѣтей“ и нѣсколько другихъ; всего не менѣе 80 печ. листовъ.

Особое вниманіе газета уделяетъ начальной школѣ, матеріальному и пра-вовому положенію нар. учителя, а также дѣятельности земскихъ и городскихъ самоуправленій въ области нар. образованія.

Въ качествѣ постоянныхъ сотрудниковъ газета насчитываетъ многихъ пре-подавателей низшей, средней и высшей школы, членовъ родительск. комитетовъ, дѣятелей земскихъ и городскихъ самоуправленій, членовъ Г. Думы и Г. Совѣта. Кроме того, газета имѣетъ корреспондентовъ, дающихъ сообщенія съ мѣстъ.

**Подписная цѣна:** на газету съ ежам. ври. На годъ На 6 м. На 2 м.  
съ доставк. и пересылк. 6 руб. 3 руб. 2 руб.

Для учащихся въ нач. нар. училищахъ при годовой подпискѣ допускается разсрочка: при подпискѣ 2 р., 1 февраля, 1 марта, 1 апрѣля и 1 мая по 1 р.

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

**Объявленія:** Цѣна за строку конпарелл (при 4 столбцахъ въ страницѣ): позадѣ текста—25 к.; передѣ текст.—40 к.; на обложкѣ—60 к.



XXI годъ                      Въ 1915 году                      годъ XXI  
**„ЖУРНАЛЪ МИНИСТЕРСТВА ЮСТИЦІИ“**

будетъ выходить ежемѣсячно, кромѣ іюля и августа, книгами въ объемѣ около 20 листовъ. Подписной годъ начинается съ января 1915 г.

Подписная плата 8 рублей въ годъ съ доставкой и пересылкою.

Должностныя лица при подпискѣ черезъ казначеевъ пользуются разсрочкою до 1 рубля въ мѣсяць съ тѣмъ, чтобы вся уплата была произведена въ теченіе первыхъ 8 мѣсяцевъ каждаго года.

Всѣ прочіе подписчики, при подпискѣ исключительно въ главной конторѣ, пользуются разсрочкою до 2 руб. въ мѣсяць съ тѣмъ, чтобы вся уплата была произведена въ теченіе первыхъ четырехъ мѣсяцевъ каждаго года.

Кандидаты на должности по судебному вѣдомству, лица, оставленные при университетахъ для приготовления къ профессорскому званію, а также студенты Императорскихъ университетовъ и Демидовскаго Юридическаго Лицея, воспитанники Императорскихъ: Училища Правовѣдѣнія и Александровскаго Лицея и слушатели Военно-Юридической Академіи платятъ, при подпискѣ въ главной конторѣ,—по 5 рублей въ годъ.

Отдѣльныя книги продаются по 1 руб., съ приложениями по 2 рубля.

Книжные магазины пользуются за приемъ подписки и объявленій уступкою 10<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, за продажу отдѣльныхъ книгъ—25<sup>0</sup>/<sub>0</sub>.

Главная контора: Книжный складъ М. М. Стасюлевича, Петроградъ, Васильевскій островъ, 5 линія, д. 28.

Объявленія для напечатанія въ „Журналѣ“ принимаются въ главной конторѣ съ платою по расчету 8 руб. за страницу и 4 руб. за полстраницы.

Редакція Журнала Министерства Юстиціи находится въ Петроградѣ, по Екатерининской улицѣ, въ зданіи Министерства Юстиціи.

Редакторъ В. О. Дерюжинскій.

## „ВѢРА и РАЗУМЪ“

Въ 1915 году

журналъ „Вѣра и Разумъ“ вступаетъ въ XXXII-ю годовщину своего существованія по прежней программѣ и съ прежнимъ научно-апологетическимъ богословско-философскимъ направленіемъ. Призванный служить подъ знаменемъ православія, патріотизма и русской народности, онъ остается вѣрнымъ своему направленію и въ 1915 году.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками два раза въ мѣсяць, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т.-е. изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія свыше 200 печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за границу 12 р. съ пересылкою.

*Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.*

**Подписка принимается:** въ Харьковѣ: въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной семинаріи, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи и въ кни. магазинѣ И. Д. Сытина; въ Петроградѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Гостиный дв., № 45. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ отдѣленіяхъ „Новаго Времени“.

Открыта подписка на 1915 годъ  
на религіозно-философско-научный журналъ  
**„Вѣстникъ Теософіи“.**

Восьмой годъ изданія.

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

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

Подписка за границу принимается только годовая: цѣна 10 руб.

Подписка для иногороднихъ только черезъ контору редакціи.

Городская подписка принимается въ конторѣ редакціи (Петроградъ, Ивановская, 22, кв. 24) ежедневно, кромѣ субботы и праздничныхъ дней, отъ 2—4 час. дня, а также во всѣхъ большихъ книжныхъ магазинахъ. Годовая подписка въ разсрочку безъ повышенія цѣны допускается только до 1 января 1915 года.

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

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

„Вѣстникъ Теософіи“ за 1909, 1910, 1911, 1912 и 1913 года имѣются для продажи въ ограниченномъ количествѣ экземпляровъ. Цѣна съ пересылкой по 7 рублей за каждый годъ.

3-й годъ  
изданія.

**ОТКРЫТА ПОДПИСКА**  
на 1915 годъ на

3-й годъ  
изданія.

## Юридическій Вѣстникъ.

Журналъ, основанный Московскимъ Юридическимъ Обществомъ и издаваемый при содѣйствіи Петроградскаго Юридическаго Общества и Общества имени А. И. Чупрова для разработки общественныхъ наукъ,  
подъ общей редакціей Б. А. КИСТЯКОВСКАГО.

Ближайшее участіе въ редакціи принимаютъ: А. С. Алексѣевъ, М. М. Винаверъ, А. Э. Вормсъ, Н. В. Давыдовъ, Н. М. Ждановъ, И. А. Кистяковскій, М. М. Ковалевскій, А. А. Мануиловъ, В. Д. Набоковъ, П. И. Новгородцевъ, Н. Н. Полянский и М. П. Чубинскій.

Подписная цѣна на 1915 годъ—6 рублей, на полгода—3 рубля съ пересылкой и доставкой. Цѣна каждой книги въ отдѣльной продажѣ 2 рубля. Подписка принимается въ редакціи журнала „Юридическій Вѣстникъ“ въ Москвѣ, Пречистенка Б. Левшинскій пер., д. № 13, кв. 8. По дѣламъ конторы обращаться по буднимъ днямъ отъ 12 до 3 ч. дня по телеф. 3-44-48. Въ Кіевѣ подписка принимается въ книжномъ магазинѣ Н. Я. Оглоблина, Крещатики, д. № 33.

Издатель проф. А. С. Алексѣевъ.

Редакторъ Б. А. Кистяковскій.

ГОДЪ ИЗДАНІЯ 50-Й.

**„Астраханскій Листокъ“.**

Ежедневное иллюстрированное изданіе.

„Астраханскій Листокъ“ будетъ выходить въ 1915 году подъ прежней редакціей и при томъ же составѣ постоянныхъ сотрудниковъ.

„Астраханскій Листокъ“—газета прогрессивнаго направленія, независимая отъ какихъ-либо партій или кружковъ.

„Астраханскій Листокъ“ систематически иллюстрируетъ газетный текстъ рисунками, портретами, чертежами и проч., для чего оборудована собственная фото-цинкографія, обставленная новѣйшими приспособленіями.

„Астраханскій Листокъ“ выходитъ въ форматѣ большихъ столичныхъ газетъ (отъ 6 до 10 страницъ ежедневно) и расходится въ двойномъ количествѣ экземпляровъ, чѣмъ всѣ остальные мѣстные газеты, взятая вмѣстѣ.

Объявленія принимаются непосредственно конторою редакціи (Астрахань, Мало-Демидовская, соб. д.) и конторою Л. и Э. Метцль и К<sup>о</sup> (Москва, Мясницк., д. Сытова).

Подписная цѣна съ пересылкой: 1 годъ—7 р. 50 к., 1/2 года—3 р. 75 к., 3 мѣс.—2 р. и 1 мѣс.—1 р.

Редакторъ-издатель В. И. Сялабинскій.