

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА  
ПРИ СОДѢЙСТВІИ ПЕТРОГРАДСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

---

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

и

## ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ XXVII.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

---

Книга 135—(V).

---

НОЯБРЬ—ДЕКАБРЬ

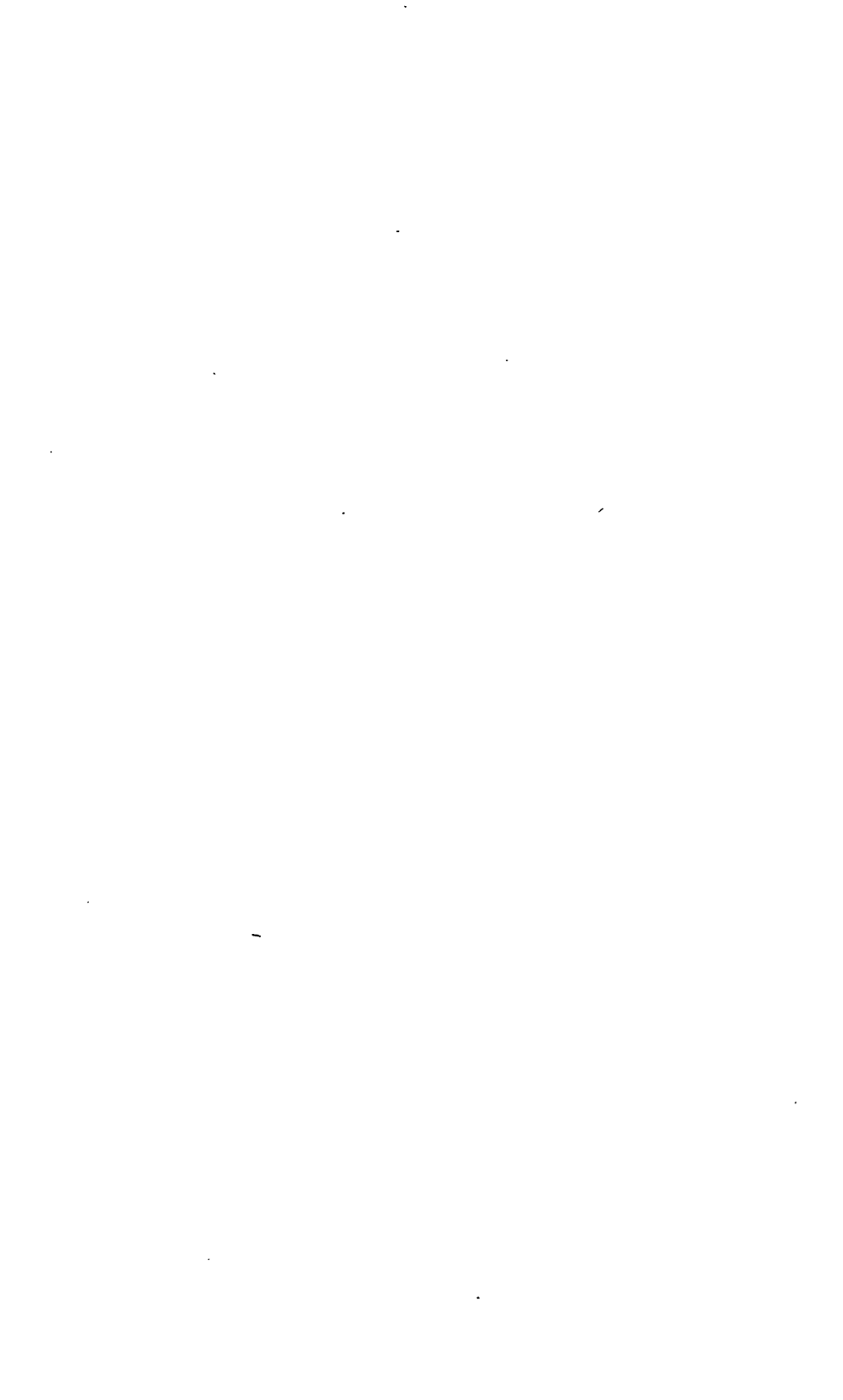


МОСКВА.

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

Пяменовская ул., соб. домъ.

1916 г.



# СОДЕРЖАНІЕ.

---

	<i>Стр.</i>
Логика Гегеля и ея религиозный смыслъ. <b>И. Ильина</b> . . .	513
Значеніе ученія Локка о качествахъ въ исторіи новой философіи. <b>П. Попова</b> . . . . .	546

---

Георгъ Фридрихъ Даумеръ. (Исторія одной души). <b>Алексея Селивачева</b> . . . . .	329
Объ индуктивномъ доказательствѣ. <b>И. Орлова</b> . . . . .	356
Онтологія Ройса и ея религиозное устремленіе. <b>Б. Яковенко</b> . <del>546</del>	<del>546</del>

---

389

## Критика и библиографія.

г. Библиографическій листокъ.	
Условія для соисканія преміи <b>Д. Столыпина</b> . . . . .	446
Положеніе о преміи имени <b>Вл. Соловьева</b> . . . . .	447

## Матеріалы для журнальной статистики.

---

Объявленія.

---



## Логика Гегеля и ея религіозный смыслъ.

---

Все философское ученіе Гегеля посвящено адекватному раскрытію *сущности Божества* и описанію того *творческаго пути*, который совершается Субстанціею божественнаго Смысла. Этотъ путь есть путь непрерывнаго восхожденія и само-обогащенія,—единный великій процессъ, не подчиненный въ цѣломъ законамъ эмпирическаго времени, но, тѣмъ не менѣе, происходящій въ извѣстномъ послѣдованіи и потому распадающійся на опредѣленные „эпохи“. Каждая изъ этихъ эпохъ описывается въ особой наукѣ, такъ, что чистая сущность теогоническаго процесса, изображенная въ рядѣ научныхъ категорій, не только адекватно *отображается* въ нихъ и *вос-производится* въ сознаніи философа, но подлинно, реальностью и силою своею, *присутствуетъ*, *составляется* въ его душѣ. Наука есть живая сущность Божія и первая изъ этихъ наукъ, Логика, составляетъ первую эпоху божественной жизни.

Согласно основной концепціи, каждое спекулятивное событіе научнаго ряда есть актъ самоопредѣленія, совершаемый живымъ смысломъ. Логика представляетъ изъ себя цѣлую систему такихъ событій, состоящую, съ виду, изъ множества актовъ самоопредѣленія; эти акты срастаются однако въ одно грандіозное событіе; они объединены единымъ *субъектомъ*, который въ нихъ дѣйствуетъ, единой *средой*, въ которой они происходятъ, процессуальной *непрерывностью*, въ которой они совершаются, и, наконецъ, единымъ *результатомъ*, въ который они изливаются.

Субъектъ, совершающій въ себѣ логическіе акты, есть Богъ. Логическій рядъ, какъ и всякое иное бытіе, есть творческое проявленіе и состояніе самодѣятельнаго Божества. Только единый Богъ, живая смысловая субстанція,—единственная, всеобъемлющая и творчески всепроникающая,—можетъ быть этимъ субъектомъ.

Самоопредѣленіе свое Богъ совершаетъ здѣсь въ „элементъ“ или въ „стихіи“ *чистаго понятія*. Подъ „чистымъ понятіемъ“ слѣдуетъ разумѣть спекулятивный смыслъ, свободный отъ всякой примѣси эмпирическаго, „несмѣшанный“ <sup>1)</sup> и не осложненный иными, низшими формами бытія,—„независимый“ отъ нихъ <sup>2)</sup>; „чистое понятіе“ есть понятіе, сохраняющее свою подлинную спекулятивную форму, остающееся вѣрнымъ своей основной спекулятивной природѣ; это есть понятіе въ его первоначальной классической простотѣ,—понятіе, вѣрное себѣ. Именно благодаря этому—чистому понятію присущи всѣ тѣ основныя формы жизни, которыя характеризуютъ спекулятивный смыслъ. Оно отправляется отъ недифференцированнаго, такъ сказать, „завернутаго“ состоянія; оно движется діалектически, порождая въ себѣ внутреннія противоположности и сохраняя ихъ въ мѣру ихъ истинности; оно опредѣляетъ себя, развиваясь отъ всеобщаго къ единичному; оно сращиваетъ свои опредѣленія органически, образуя богатство опредѣленій и восходя къ спекулятивно-конкретной органической тотальности. Въ Логикѣ Божество осуществляетъ этотъ способъ жизни въ его „чистомъ“, т. е. несмѣшанномъ, несложненномъ и незатрудненномъ видѣ. Логическая ткань слагается въ этихъ формахъ съ тою легкостью, которая присуща движенію, свободному въ своей необходимости и необходимому въ своей свободѣ. Это возможно именно потому, что „чистое понятіе“ есть устойчивый и необходимый ингредиентъ, присутствующій на всѣхъ ступеняхъ Логики.

1) Срв. Епс. I. 28

2) „unabhängig“ Log. III. 18. 19.

Логика не покидаетъ своего уровня; она не выходитъ изъ элемента чистаго понятія. Но въ предѣлахъ этого послѣдняго Божество проходитъ послѣдовательно и непрерывно черезъ *всѣ* возможные состоянія и замыкается въ стройную круговую законченность. Весь ходъ его движется къ единой цѣли: къ осуществленію въ себѣ *спекулятивной конкретности, т. е. высшаго, органически сращеннаго, максимальнаго богатства чистыхъ мыслепредѣленій*; и процессъ логическій не законченъ, и понятіе не готово, пока оно не дастъ себѣ всю полноту опредѣленія. Понятно, что первые члены логической цѣпи будутъ отличаться наибольшей спекулятивной „абстрактностью“, а послѣдніе—наибольшей спекулятивной „конкретностью“. Начиная отъ первой „бѣднѣйшей“ категоріи и кончая послѣдней „богатѣйшей“ категоріей,—происходитъ непрерывное накопленіе категоріальнаго богатства. Каждая логическая категорія есть *sui generis* „чистое понятіе“, т. е. особое состояніе или модификація этого послѣдняго <sup>1)</sup>. Каждая категорія есть, какъ таковая, особое метафизическое *ens reale*; ибо „бытіе и чистое понятіе“ просто совпадаютъ <sup>2)</sup>. И, въ то же время, каждая послѣдующая категорія является новымъ состояніемъ, которое создано предшествующей категоріей въ себѣ самой, и которое теперь, сработавшись съ нею въ единство, оказывается включеннымъ въ нее и обогащающимъ ее собою. Всѣ пройденныя звенья „лежатъ въ основѣ“ новаго звена <sup>3)</sup>; они представляютъ изъ себя тотъ „элементъ“, ту необходимую внутреннюю „стихію“, изъ которой состоитъ новая категорія. Всѣ категоріи, сложившіяся послѣ первой, имѣютъ въ себѣ эту первую въ видѣ актуальной основы; каждая послѣдующая категорія есть „Бытіе“, ибо первая категорія есть именно категорія „Бытія“; и „Количество“, и „Мѣра“, и „Сущность“, и „Дѣйствительность“, и „Понятіе“, и „Идея“;

1) Срв. Log. III. 244.

2) Log. I. 50.

3) Срв. Log. I. 82.

и вообще всѣ понятія философіи <sup>1)</sup> суть разновидности „Бытія“. Подобно этому всѣ категоріи, сложившіяся послѣ второй, имѣють въ себѣ въ видѣ актуальной основы эту вторую, которая сама есть наиболѣе близкая и наиболѣе общая разновидность первой категоріи. Всѣ послѣдующія категоріи суть состоянія, осложненные модификаціи, или „примѣры“ <sup>2)</sup> предшествующей; онѣ суть *ея необходимыя* состоянія, въ которыя она сама „реально переходитъ“ <sup>3)</sup>, въ которыхъ она сама актуально присутствуетъ. Соотвѣтственно этому, предшествующая категорія есть всегда зерно или сѣмя всего послѣдующаго. Она содержитъ въ себѣ съ самаго начала *въ потенціи* всѣ тѣ дальнѣйшія опредѣленія, которыя ей предстоитъ создать или „положить“ въ себѣ. Начало есть *потенція* процесса и конца, а конецъ есть раскрытое, развернутое, *актуализировавшее* себя начало.

Естественно, что въ этомъ ряду каждая категорія должна разсматриваться, какъ „Бытіе“, раскрывшее и обогатившее себя до опредѣленной высоты и степени; каждая категорія есть органически сращенная тотальность всѣхъ предшествующихъ<sup>4)</sup>, сохранившихся въ ней и необходимо въ ней присутствующихъ. И, если откинуть дѣленіе Логики на главы и параграфы, не имѣющее систематическаго значенія, то окажется, что *расположеніе категорій въ Логикѣ опредѣляется степенью ихъ спекулятивной конкретности и зависитъ отъ наличнаго въ каждой изъ нихъ содержательнаго богатства.*

Чѣмъ позднѣе расцвѣтаетъ категорія, тѣмъ совершеннѣе она въ своей органической конкретности. „Бытіе“, все болѣе обогащаясь, становится „опредѣленнымъ Бытіемъ“<sup>5)</sup> и притомъ въ высшей степени и въ конкретнѣйшемъ значеніи. И тогда оно достигаетъ конца и получаетъ значеніе „Абсолютной Идеи“.

---

1) Ibidem.

2) Ibidem.

3) Срв. Log. II. 124.

4) Срв. Log. III. 58. 66.

5) Срв. Log. III. 66



„Абсолютная Идея“ есть, слѣдовательно,—„Бытіе“, раз-  
вернувшее *все* свое содержаніе, вскрывшее *всю* свою при-  
роду, осуществившее сполна свою потенцію въ элементѣ  
чистаго понятія. Все сокровенное и потенциальное стало  
откровеннымъ и актуальнымъ. Понятіе пробѣжало и охва-  
тило „всю тотальность своихъ опредѣленій“ <sup>1)</sup> и предсто-  
ить оку въ видѣ ихъ органическаго, сросшагося единства.  
Логика изображаетъ путь „Бытія“ (Sein), „Качество“ (Quali-  
tät) котораго нашло въ „Количествѣ“ (Quantität) свою  
„Мѣру“ (Maass); „Сущность“ (Wesen) этого „Мѣрнаго Бы-  
тія“ обрѣла въ своемъ „Явленіи“ (Erscheinung) свою „Дѣй-  
ствительность“ (Wirklichkeit); „Понятіе“ (Begriff) этой „Яв-  
ленной Сущности Мѣрнаго Бытія“, самоопредѣляясь, опу-  
стилось отъ неопредѣленной „Всеобщности“ (Allgemeinheit)  
къ сліянію съ „Единичностью“ (Einzelheit), выстрадало  
себѣ черезъ „Первораздѣлы“ (Urtheil) спекулятивное „Слія-  
ніе“ (Schluss) и развернуло на этомъ пути свою „Органи-  
ческую“ природу (Teleologie), въ которой „идельное“ со-  
впадаетъ съ „реальнымъ“; такъ сложилась „Идея“ (Idee),  
какъ тождество идеальнаго и реальнаго; „Идея“ есть реаль-  
ная „Жизнь“ (Leben), совпадающая съ идеальнымъ „Зна-  
ніемъ“ (Erkennen), т. е. живая всеобъемлющая система  
смысловъ, или — „Истина“ (Idee des Wahren); *живая, реаль-  
ная* „Истина“ есть, очевидно, верховное „Благо“ (Idee des  
Guten) и совпаденіе ихъ порождаетъ послѣднее увѣнчаніе  
процесса—„Абсолютную Идею“ (Absolute Idee). Все это  
богатство категоріальныхъ опредѣленій <sup>2)</sup> создано и поро-  
ждено „Бытіемъ“ въ его собственныхъ предѣлахъ; или  
иначе: „Бытіе“ опредѣлило себя изъ себя, какъ тотальность  
всѣхъ этихъ категорій. Поэтому если Абсолютная Идея  
раскрывается, какъ верховное благо, т. е. реальная истина,  
живущая въ видѣ органически-раздѣляющейся и сливающей-  
ся системы смысловъ, образующихъ вмѣстѣ единую дѣйстви-

<sup>1)</sup> Log. III. 352.

<sup>2)</sup> Здѣсь приведены лишь наиболѣе существенныя категоріи.

тельность, или, что то же, явленную сущность мѣрнаго бытія, то она есть не что иное, какъ само начальное Бытіе; начальное же Бытіе есть мѣрная явленная сущность дѣйствительнаго понятія, или всеобщности, слившейся черезъ первораздѣлы съ единичностью и органически живущей въ видѣ осуществленной истины, т. е. верховнаго блага, совпадающаго съ Абсолютной Идеей.

Абсолютная Идея есть, такимъ образомъ, органической итогъ логическаго развитія, перебравшаго всѣ опредѣленія<sup>1)</sup>. Она сосредоточиваетъ въ себѣ весь результатъ того непрерывнаго процесса, въ которомъ движется Логика. Она можетъ быть опредѣлена поэтому, какъ актуальное Бытіе, или какъ раскрытый Разумъ. Она есть просто синонимъ „разумнаго“<sup>2)</sup> и поэтому можно сказать: логика открываетъ, что разумъ есть *субстанціальное и абсолютно-конкретное единство вѣсѣхъ категорій*<sup>3)</sup>.

Таковы основные элементы логическаго процесса, превращающіе его въ цѣлостное единство, въ простое смысловое обстояніе, поддающееся непосредственному, исчерпывающему охвату въ единомъ актѣ мысли.

Этотъ простой и непосредственный актъ мысли, охватывающій всю Логику сразу, необходимо выработать въ себѣ всякому, кто хочетъ дѣйствительно *понять* Гегеля. Вся Логика содержится ехрлиците и въ то же время імплиците въ „Абсолютной Идеѣ“, какъ въ простомъ и органически-цѣлостномъ рожденіи всего процесса. Отъ конца до начала *нѣтъ* разстоянія и удаленія: „Бытіе“ не уходитъ въ глубину перспективы, но присутствуетъ цѣликомъ на переднемъ планѣ все-завершающей тотальности; и это относится также ко всѣмъ категоріямъ безъ исключенія; вся Логика должна быть воспринята какъ бы въ двухъ измѣреніяхъ: завершеніе ея подобно кругу, собравшему въ себѣ всѣ цвѣта радуги и слившему ихъ черезъ вращеніе въ классическую простоту *бѣлаго* цвѣта.

1) Срв. Log. III. 329.

2) Recht. 17.

3) Log. I. 33.

Въ чемъ же философское значеніе этого событія и куда ведетъ его имманентная ему необходимость?

Логическій процессъ имѣетъ по Гегелю тройкое значеніе: *религіозное, систематическое и космологическое*. Всѣ эти три аспекта сливаются, въ сущности говоря, въ одинъ и поддаются резъединенію лишь въ анализѣ.

Религіозное значеніе логическаго процесса состоитъ въ томъ, что логика есть не что иное, какъ *первое самораскрытіе и самоизложеніе Бога, совершающееся до созданія міра и человѣка*. Содержаніе ея есть „изображеніе Бога, какъ онъ есть въ своей вѣчной сущности, до созданія природы и конечнаго духа“<sup>1)</sup>. Логика есть наука, раскрывающая „только Божественное понятіе“,<sup>2)</sup> непосредственно изображающая въ своемъ „логическомъ теченіи“ „самоопредѣленіе Божіе къ бытію“<sup>3)</sup>. Всѣ категоріи ея суть „опредѣленія Абсолютнаго, метафизическія дефиниціи Бога“<sup>4)</sup>. Но изображеніе того, „что есть Абсолютное“, „есть собственное изложеніе Абсолютнаго и только обнаруженіе (ein Zeigen) того, что оно есть“<sup>5)</sup>. Поэтому логическій процессъ есть сама подлинная *ткань* Божественной сущности, а *философъ*, предавшій свою мысль „движенію“ логическихъ категорій, *исполненъ реальною присутствіемъ Божіемъ*. Однако въ *первомъ* самораскрытіи Божіемъ нѣтъ еще человѣческаго сознанія; нѣтъ ни міра, ни конечнаго духовнаго существа, т.-е. человѣка и его субъективнаго самосознанія. Богъ живетъ и опредѣляетъ себя, или, что то же, созидаетъ свою

<sup>1)</sup> Гегель печатаетъ эти слова курсивомъ: „*die Darstellung Gottes..., wie er in seinem ewigen Wesen, vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*“. Log. I. 36.

<sup>2)</sup> „die Wissenschaft nur des göttlichen Begriffs“. Log. III. 352.

<sup>3)</sup> „jener logische Verlauf die unmittelbare Darstellung der Selbstbestimmung Gottes zum Sein wäre“. Log. III. 175.

<sup>4)</sup> Согласно дальнѣйшимъ разъясненіямъ Гегеля это относится только къ первымъ и третьимъ ступенямъ логической діалектики, тогда какъ вторыя ступени, какъ пребывающія „въ дифференціи“ суть „Definitionen des Endlichen“. Enc. I. 163. Срв. Enc. I. 170.

<sup>5)</sup> Log. II. 186. 189. 218. 219.

природу, въ ея чистомъ, еще не смѣшанномъ и не осложненномъ „покровами“ <sup>1)</sup> видѣ. Чистое понятіе „естъ само абсолютное Божественное Понятіе“ <sup>2)</sup>, спекулятивный характеръ котораго присутствуетъ въ каждой категоріи, какъ имманентный ея природѣ <sup>3)</sup>.

Раскрывая свою сущность въ этой системѣ чистыхъ понятій, Богъ какъ бы впервые находитъ въ нихъ свою природу, осуществляя ихъ и *себя въ нихъ* и они впервые начинаютъ „быть“ въ своемъ простомъ и кристалльномъ существѣ <sup>4)</sup>. Это означаетъ, что Богъ „полагаетъ“ себя, или „утверждаетъ“ себя, какъ „Бытіе“, „Качество“, „Количество“, „Мѣру“, „Дѣйствительность“ и т. д., съ тѣмъ, чтобы, утвердивъ себя *сущимъ* въ каждомъ изъ этихъ состояній, сохранить его, но перейти отъ него къ большому. Логика содержитъ создаваемые Богомъ впервые и отнынѣ имманентные ему способы быть и дѣйствовать. Она есть какъ бы начальное творческое слово божественнаго самоопредѣленія: „Я есмь Бытіе и Качество. И болѣе того: Я есмь Количество. И Мѣра. И Сущность. И Дѣйствительность. И болѣе того: Я есмь Понятіе. И Всеобщность. И Сліяніе. Я есмь Истина. И Благо. Я есмь Идея. И Абсолютная Полнота Всего“. *Лошка есть подлинное и первое откровеніе -Бога себѣ самому въ элементъ чистой мысли.*

Отсюда и весь логическій процессъ получаетъ религиозное значеніе. Въ началѣ всѣхъ началъ, въ силу одной природной сущности своей, Богъ есть *Бытіе*; это тождество его съ бытіемъ относится къ самому подлинному, но еще сокровенному естеству его: сказать „Бытіе“,—значить сказать „субстанціальное бытіе“, значить *назвать самого Бога*

1) „ohne Hülle“. Log. I. 35; или иначе: „von aller sinnlichen Konkrektion befreit“. Log. I. 47.

2) Log. III. 175.

3) „Es ist eine Bedeutung“, говоритъ Гегель, „mit der man vor der Logik im reinen sein muss..“ Log. III. 18. 19. При этомъ онъ имѣетъ въ виду, конечно Феноменологію Духа.

4) Это относится, между прочимъ, и къ понятію „метода“, и къ понятію „науки“. См. напр. Log. I. 6 Anm. 26. 41. 42. Log. III. 329. 330.

Именно поэтому первое состояніе Божіе въ логикѣ не доказывается и не нуждается въ доказательствѣ, такъ же, какъ не доказывается вообще и самое бытіе Божіе: необходимо достигнуть *спекулятивнаго видѣнія*, подняться духомъ до этой первой истины и узрѣть ее, что она обстоить. Это подыятіе выстрадано Гегелемъ въ Феноменологіи Духа.

Богъ есть Бытіе. Это есть первое и неотъемлемое опредѣленіе его; точнѣе — *искони имманентное ему состояніе*. Но это *бытіе* Божіе пребываетъ въ нѣкоторой „безвидности и пустотѣ“; содержа „въ потенціи“ все возможное и грядущее, весь дальнѣйшій процессъ, всѣ формы и состоянія, это первоначальное Бытіе страдает неопредѣленностью и нераскрытостью: оно насыщено своими грядущими возможностями, всѣмъ дальнѣйшимъ богатствомъ своимъ, но все это обрѣтается въ немъ въ недифференцированномъ видѣ; и ни одно изъ позднѣйшихъ опредѣленій не присуще ему актуально. Развернуть ихъ — значить, для Бога, осуществить себя, значить придать себѣ развернутую форму, „реализовать“ себя, создать себѣ соотвѣтственную, достойную, объективную реальность; это значить „начать быть“ *актуально*, во всемъ своемъ значеніи, во всемъ своемъ содержательномъ расцвѣтѣ. Это можетъ быть выражено такъ, что логическій процессъ есть первоначальное „самоопредѣленіе Божіе къ бытію“ <sup>1)</sup> или къ „реальности“ <sup>2)</sup>. Этотъ процессъ божественнаго самоосуществленія, реализаціи себя, выявленія своей природы <sup>3)</sup> совершается такъ, что Божество „выходитъ“ изъ своего начальнаго состоянія <sup>4)</sup>, развертываетъ его <sup>5)</sup> и въ то же время ео ipso „уходитъ въ себя“ <sup>6)</sup>, „углубляется въ себя“ <sup>7)</sup>; и отъ этого „разоблачается“ его

<sup>1)</sup> Log. III. 175.

<sup>2)</sup> Срв. о понятіи Enc. I. 386. Log. III. 66.

<sup>3)</sup> „aufzeigen“. Log. III. 333.

<sup>4)</sup> „ein Heraussetzen“. Enc. I. 163.

<sup>5)</sup> „Entfalten“. Enc. I. 163.

<sup>6)</sup> „in sich gehen“. Ibidem.

<sup>7)</sup> „vertiefen in sich selbst“. Ibidem.

внутренній составъ<sup>1)</sup>: изъ „*mente* *совершеннаю*“ возникаетъ „*больше* *совершенное*“<sup>2)</sup>, или, иначе: изъ несовершеннаго *бытія* возникаетъ совершенная *реальность*. Въ началѣ Богъ есть „*сущее*“ Божество, „*потенціально* - совершенное“; въ концѣ онъ есть „*реальное*“ Божество, „*актуально* - совершенное“. Съ каждой новой категоріей, т.-е. съ каждымъ новымъ „опредѣленіемъ Абсолютнаго“<sup>3)</sup> съ каждой новой „формой“ его<sup>4)</sup> или новымъ, обрѣтеннымъ „способомъ быть и творить“—реальность Божія все возрастаетъ и совершенствуется, и достигаетъ, наконецъ, въ Абсолютной Идеѣ, которая есть неизбѣжно „основа и тотальность“ всѣхъ „прежнихъ опредѣлений“<sup>5)</sup>,—завершенной спекулятивной реальности. Здѣсь „понятіе“ Божества и „реальность“ его адекватны другъ другу<sup>6)</sup>, ибо идея есть не что иное, какъ объективное и реальное понятіе<sup>7)</sup>, или „единство понятія и объективности“<sup>8)</sup>. Осуществленіе Идеи означаетъ, что Божество обрѣло себя, создало себя, реализовало себя; оно само есть предметъ, создавшій себя, и нынѣ оно вполне совпадаетъ съ этимъ предметомъ<sup>9)</sup>.

Отсюда ясно, что этотъ процессъ, въ которомъ Божество творитъ свою „реальность“, состоитъ именно въ созданіи и осуществленіи *спекулятивной конкретности мысле-опредѣлений*. *Реализація* есть не что иное, какъ *спекулятивная конкретизація*, т.-е. прогрессивное обогащеніе и органическое сращеніе созданныхъ богатствъ. Божество достигаетъ совершеннаго состоянія тогда, когда оно превращается въ *органическую тотальность*, т.-е. въ единственный всеобъемлющій живой организмъ категорій. *Спекулятивная конкретность есть*

1) „enthüllen“. Enc. I. 311.

2) „Hervorgang des Vollkommnern aus dem Unvollkommnern“. Enc. I. 311.

3) Срв. напр. Log. I. 147. 163; особенно Enc. I. 170; срв. также Log. II. 3 и др.

4) Срв. Log. III. 25.

5) Срв. Log. III. 58. 66.

6) Срв. Log. III. 236.

7) Log. III. 237.

8) Log. III. 238.

9) Срв. Log. III. 249. 352.

*высшая цѣль и высшая форма жизни Божіей; именно ею опредѣляется и къ ней направляется Божій путь въ своемъ предвѣчномъ возникновеніи и завершеніи.*

Понятно, что ученіе о „реализаціи“ Божества въ логическомъ процессѣ не можетъ быть истолковано въ томъ смыслѣ, что Богъ возникаетъ въ немъ изъ небытія къ бытію; или, что въ „началѣ Логики“ Бога нѣтъ, а есть только его „понятіе“. Богъ не можетъ не быть; ибо „бытіе“, *въ истинномъ значеніи этого слова, есть уже не что иное какъ самъ Богъ*; отрицаніе же истиннаго, абсолютнаго бытія есть не болѣе, какъ разсудочная фикція.

Но въ *Божественномъ бытіи есть низшія и высшія ступени и состоянія*; такъ что Божество, не теряя своей божественной природы, можетъ „быть“ въ меньшемъ совершенствѣ и въ большемъ совершенствѣ. Степень этого совершенства Гегель выражаетъ нерѣдко, какъ степень „реальности“ и видитъ сущность ея въ *спекулятивной конкретности*, постепенно превращающей Божество во *всеобъемлющую органическую тональность*.

Именно при такомъ пониманіи съ особенной ясностью обнаруживается то обстоятельство, что Гегель вынужденъ былъ съ первыхъ же шаговъ вступить на путь, неизбѣжный для всякаго пантеиста. Признаніе Бога всеобъемлющей субстанціей влечетъ за собою или отказъ отъ идеи „цѣнности“ вообще, или *переложеніе въ предѣлы самого Божества несовершенныхъ состояній*. И если Спиноза, склоняясь болѣе къ первому исходу, вынужденъ былъ допустить и второй, то Гегель избралъ второй исходъ открыто и съ самаго начала. Это не значить, что Гегель освободилъ себя совсѣмъ отъ первой возможности. Это не значить также, что онъ категорически призналъ наличность зла въ нѣдрахъ Божества, подобно тому, какъ къ этому обратился Шеллингъ въ ученіи о „темной основѣ“ или „природѣ“ въ Богѣ. Однако допущеніе возможности „*меньше совершенныхъ*“ состояній въ Богѣ—Гегель положилъ въ самое основаніе своей пантеистической философы, и утвердилъ свою концепцію на

ученіи о томъ, что *путь Божій есть путь профессионаго само-совершенствованія*. Чѣмъ болѣе „абстрактности“, тѣмъ несовершеннѣе состояніе Божества; чѣмъ болѣе „конкретности“ т.-е. *срощеннаго богатства*, тѣмъ оно совершеннѣе. На чистомъ и высокомъ уровнѣ бытія, свойственномъ Божеству, есть возможность нѣкотораго „лучше и хуже“; и внутренній смыслъ этой квалификаціи открывается яснѣе всего при томъ соображеніи, что для міра и человѣка критерій совершенства-несовершенства остается тотъ же самый. Именно въ этомъ пунктѣ, на этой глубинѣ метафизической спекуляціи необходимо искать корней для ученія Гегеля о нравственности, государствѣ и историческомъ развитіи. Ибо высшій смыслъ Божія пути состоитъ именно въ томъ, что это есть *путь Божій*: самая *природа* великаго Субъекта жизни утверждаетъ и обезпечиваетъ характеръ, направленіе и свѣтлый итогъ діалектически созидающагося развитія.

Таковъ религіозный смыслъ логическаго процесса. Онъ опредѣляетъ собою какъ систематическое значеніе послѣдняго, такъ и скрытое въ немъ космологическое содержаніе.

Богъ есть субстаціальная сущность *всего*, что только имѣетъ какое-нибудь бытіе и значеніе. И, если Логика раскрываетъ и осуществляетъ необходимыя категоріи его природы, то это означаетъ, что конкретное единство-этихъ категорій присутствуетъ въ качествѣ сущности во *всякомъ* бытіи и становленіи. Это можетъ быть выражено еще такъ: „мысль есть принципъ и сущность міра“; логика содержитъ чистый образъ этого „интеллектуальнаго воззрѣнія на универзумъ“<sup>1)</sup>. Она открываетъ, слѣдовательно, то внутреннее содержаніе мысли, которое дѣйствительно обрѣтается во всякой реальности: ибо мысль не можетъ не внести его въ каждый изъ своихъ „модусовъ“. Каждый фрагментъ міра есть неизбѣжно въ сущности своей — *конкретность логическихъ категорій*, сработавшійся конгломератъ „чистыхъ“ опредѣленій Божества. Правда, въ „природѣ“ къ этому

<sup>1)</sup> Log. I. 36.



конгломерату чистыхъ логическихъ категорій присоединяется рядъ „естественныхъ“ опредѣленій, а въ сферѣ чело-вѣческаго „духа“ — цѣлая сѣть „опредѣленій сознанія“. Но эти „естественныя“ и „духовныя“ опредѣленія имѣютъ *всегда* въ основѣ своей центральное ядро, образованное *логическими* категоріями. Всѣ послѣдующія состоянія Бога, всѣ части мірового бытія насыщены прежде всего этими категоріями, составляющими ихъ субстанціальное зерно. И если называть „устойчивый“ или „во всемъ присутствующій“ элементъ „формальнымъ“ элементомъ, то логика есть несомнѣнно „*формальная*“ система смысловъ.<sup>1)</sup> Это не значитъ конечно, что категоріи формальны въ обычномъ, разсудочномъ смыслѣ слова: наоборотъ, категоріи всегда реальны и притомъ истинной, абсолютной реальностью.<sup>2)</sup> Но это значитъ, что „Абсолютная Идея“, какъ органическая тотальность всѣхъ логическихъ категорій, имѣетъ значеніе *всепронизывающей и во-все-проникающей спекулятивной всеобщности*.

Именно такъ только и можетъ обстоять на самомъ дѣлѣ. *Логика, какъ система* категорій, по основному замыслу должна имѣть характеръ *субстанціальной всеобщности*: она должна включатьъ въ себя всѣ подчиненныя сферы и системы, какъ свои живыя части, и сама входитъ въ нихъ, въ качествѣ ихъ живой сущности. Изъ всѣхъ „способовъ быть“, присущихъ Абсолютной Идеѣ, Логика есть именно „всеобщій способъ, въ которомъ сняты и завернуты всѣ особенные (способы)“<sup>3)</sup>. „Логическое“ есть то всеобщее, которое „охватываетъ собою богатство особеннаго“. <sup>4)</sup> Логика содержитъ сущность „всего остального содержанія“, „всеобщую истину“<sup>5)</sup>, все пронизывающую, во всемъ наличную, всему присутствующую. Если признать, что душа есть сущность тѣла, и что она, въ отрывѣ отъ тѣла, подобна его „субстанціальной

<sup>1)</sup> Срв. Log. III. 27.

<sup>2)</sup> Срв. Log. III. 27.

<sup>3)</sup> Срв. Log. III. 328.

<sup>4)</sup> Log. I. 47.

<sup>5)</sup> Log. I. 47. Log. III. 27.

тѣни“, то можно назвать логику „царством“ субстанціальныхъ „тѣней“, или „простыхъ сущностей, освобожденныхъ отъ всякой чувственной конкретности“. <sup>1)</sup> Логика раскрываетъ субстанціальную „сущность того богатства“, которое именуется „природой и духомъ“, — ихъ „внутреннюю природу“; <sup>2)</sup> она излагаетъ не вещи (Dinge) <sup>3)</sup> и не отдѣльные образы (Gestalten) <sup>4)</sup> подчиненныхъ и осложненныхъ, „особенныхъ“ сферъ, — но самый предметъ (die Sache), *сущность* вещей, ихъ Понятіе. <sup>5)</sup> Она излагаетъ ту существеннѣйшую ткань міра, ту „чистую“ логическую стихію всякаго бытія, которая подлинно, актуально зиждетъ каждое ens reale и по отношенію къ которой все является не болѣе, какъ „модусомъ“, т.-е. осложненнымъ, „специфическимъ“ видоизмѣненіемъ.

Поэтому каждая категорія Логики представляетъ изъ себя (по основному замыслу) не только особую дефиницію Абсолютнаго, особое состояніе Бога, но въ то же время, тѣмъ самымъ, — *все-общій* предикатъ, *приложимый ко всему реальному*. Каждая категорія можетъ быть формулирована двояко: во-первыхъ, въ видѣ предиката, присущаго *Богу* и выражающаго его реальное состояніе; во-вторыхъ, въ видѣ предиката, присущаго *всему* и выражающаго сокровенное субстанціальное состояніе всякой реальности. <sup>6)</sup> Такъ, категорія „Бытія“ означаетъ, какъ таковая: *Богъ есть Бытіе*; и кромѣ того: *все есть Бытіе*. И такъ — каждая категорія. Напримѣръ: „ни въ небѣ, ни на землѣ нѣтъ ничего такого, что не содержало бы въ себѣ оба опредѣленія — Бытіе и Ничто“ <sup>7)</sup> (т.-е. „Становленіе“); это означаетъ: „*Богъ есть „Становленіе“*; и кромѣ того: „*все есть Становленіе*“.

1) Log. I. 55.

2) Log. I. 46.

3) Log. I. 20.

4) Log. III. 18. 26.

5) Log. I. 20; срв. Log. I. 435—436.

6) См. Log. II. 27. 28. 68. 120.

7) Log. I. 81.

Всѣ категоріи: Качества, Количества <sup>1)</sup>, Мѣры, Сущности <sup>2)</sup>, Дѣйствительности, Всеобщности ит. д.—суть предикаты *всего*. „Абсолютное опредѣленіе Сущности должно находиться во всякомъ опытѣ, во всякой дѣйствительности, также, какъ и въ каждомъ понятіи“ <sup>3)</sup>. „Все есть Понятіе“ <sup>4)</sup>. „Всѣ вещи суть первораздѣль (Urtheil)“ <sup>5)</sup>. „Все есть Сліяніе (Schluss)“ <sup>6)</sup>.

Такимъ образомъ, каждое изъ логическихъ опредѣленій, вошедшихъ въ субстанціальное ядро Абсолютной Идеи, оказывается затѣмъ необходимо присущимъ каждой реальности, каждому новому состоянію Духа и міра. Согласно основному закону спекулятивной конкретизаціи, ни одна іота изъ накопленнаго богатства не исчезаетъ и не утрачивается въ дальнѣйшемъ развитіи, и вся тотальность мыслеопредѣленій входитъ во всѣ, вновь возникающія, состоянія. Это означаетъ, что всѣ ступени міра и всѣ ступени философскихъ наукъ пропитаны и пронизаны категоріями логики, образующими ихъ сущность. Логика создаетъ живую основу міра, она сплетаетъ ту канву, которая будетъ неизбѣжно присутствовать на всѣхъ дальнѣйшихъ путяхъ, въ качествѣ *субстанціи*, обростающей новыми содержательными опредѣленіями. Въ систематическомъ отношеніи это можетъ быть выражено такъ, что логика занимаетъ въ ряду наукъ положеніе *родового* элемента, содержаніе котораго имѣется налицо *во встѣхъ подчиненныхъ видовыхъ формаціяхъ*. Логическій Духъ занимаетъ какъ бы „высшее мѣсто“ въ систематической классификаціи, съ тѣмъ, чтобы предстать въ качествѣ „природы“ и „духа“,—въ содержательно обремененномъ видѣ. Эта формальная концепція должна быть, конечно, исправлена въ спекулятивномъ смыслѣ: „всеобщее родовое“ должно не только „присутствовать“ во всѣхъ элементахъ своего объема, но пронизывать

1) Срв., напр., Log. II. 27—28.

2) Срв. Log. II. 68. Енс. I. 230.

3) Log. II. 68. срав. еще Log. II. 120. Log. III. 18 и др.

4) Енс. I. 345.

5) Енс. I. 329.

6) Енс. I. 345. 344.

ихъ на правахъ живой субстанции и включать ихъ въ себя, какъ свои живыя части: „особенное“ не можетъ быть „внѣ“ всеобщаго и „независимо“ отъ него, такъ же, какъ и „всеобщее“ не можетъ уйти въ пустоту отрѣшенной абстракціи, Понятіе должно неизбѣжно соблюсти и здѣсь свою природу и сохранить имманентный ему способъ жизни.

И вотъ, передъ Гегелемъ возникаетъ необходимость не только *признать логическія категоріи—живой субстанціей подчиненныхъ сферъ, но и включить содержаніе этихъ подчиненныхъ сферъ въ организмъ логическаго процесса.* Признаніе пер-ваго дается у него прямо и недвусмысленно. Категоріи Логики суть, поистинѣ, живыя силы, двигатели, создающіе изнутри основу „природы“ и „духа“. Логическія формы понятія представляютъ изъ себя „въ самомъ дѣлѣ живой Духъ дѣйствительнаго и изъ дѣйствительнаго истинно только то, что истинно въ силу этихъ формъ, черезъ нихъ и въ нихъ“ <sup>1)</sup>. „Все то, что есть не эта дѣйствительность, утвержденная самими понятіями,—есть преходящее бываніе, внѣшняя случайность, мнѣніе, несущественное явленіе, неистинность, обманъ и т. д.“ <sup>2)</sup>. Категоріи, органически сросшіяся въ Абсолютную Идею, представляютъ то абсолютное единство, ту субстанцію, которая есть *творческой субъектъ міра.* Идея есть „душа всякой объективности“ <sup>3)</sup>, субстанція всякаго „инобытія“,—міровая душа. Она дѣйствительно насыщаетъ всякую реальность, въ качествѣ ея живой сущности. Такъ природа и Натурфилософія, человѣческая душа и Философія Духа—суть ея творческія само-измѣненія, ея собственные способы быть.

Иначе обстоитъ дѣло со второю частью заданія. Здѣсь передъ Гегелемъ встало существенное затрудненіе, путь раздвоился и ему пришлось обратиться къ компромиссу. Съ одной стороны, основная природа Понятія требуетъ *включенія всего объема въ сущность родового образованія*<sup>4)</sup>: Логика должна

<sup>1)</sup> Enc. I. 319.

<sup>2)</sup> Recht. 22.

<sup>3)</sup> Срв. Log. III. 329—330. Абсолютная Идея есть самъ „методъ“.

<sup>4)</sup> См. особенно Log. I. 47. 47. 55, гдѣ Гегель самъ признаетъ необходимость этого.

поглотить и впитать въ себя все содержаніе Натурфилософіи и Философіи Духа, ибо „виды“ не могутъ не быть органическими, живыми частями „рода“. Содержаніе „всеобщаго“ не можетъ не совпадать съ содержаніемъ особеннаго; члены объема не могутъ быть просто „подчинены“ родовой сущности: они не только „несутъ“ ее въ себѣ, но и сами входятъ въ нее, и при томъ „входятъ“ не только въ ея „объемъ“, какъ это имѣетъ мѣсто въ разсудочной Логикѣ, но именно въ ея *содержаніе*. Таковъ способъ жить, имманентно присущій спекулятивному Понятію. Но если бы Гегель вступилъ послѣдовательно на этотъ путь, то онъ долженъ былъ бы признать Логику единственной, всеобъемлющей наукой; Натурфилософія и философія Духа были бы поглощены ею, оказались бы въ органическомъ тождествѣ съ нею; а это означало бы, что между Логикой и такъ называемыми „конкретными“ науками<sup>1)</sup> установился тотъ „обмѣнъ спекулятивными дарами“, который лежитъ въ основаніи всякой органической сращенности и который приводитъ къ тому, что всѣ члены и части организма получаютъ единое, общее имъ всѣмъ содержаніе. Но такое послѣдствіе было бы совершенно неприемлемо, ибо оно неминуемо разрушило бы всю концепцію Абсолютнаго въ ея существенныхъ основахъ. Въ *систематическомъ* отношеніи это означало бы— ввести въ логику содержаніе, не принадлежащее къ сферѣ чистаго понятія, не разложимое на его категоріи и не укладываемое въ нихъ; познавательно говоря, это означало бы включить въ Логику то „низшее“ содержаніе, которое предполагаетъ не только „внутренно-мыслительный“, но и „внѣшне-созерцательный“ подходъ къ предмету. Въ *религиозномъ* отношеніи это означало бы лишить Логику ея

1) Гегель называетъ Натурфилософію и Философію Духа, а также систематически включенныя въ эту послѣднюю Философію Права, Философію Исторіи, Философію Религіи и Эстетику— „конкретными“ науками именно потому, что содержаніе ихъ является осложненнымъ и обремененнымъ по сравненію съ логическимъ содержаніемъ.

чистаго, первоначально-божественнаго характера, смѣшать всѣ эпохи и этапы Божественной жизни и раскрыть въ логикѣ категоріальный составъ такихъ реальностей, которыя „еще не реальны“; тогда оказалось бы, что Богъ живетъ въ элементахъ „пространства“, „времени“ и „человѣческаго сознанія“ тамъ, гдѣ нѣтъ еще ни пространства, ни времени, ни человѣческой души. Органическое совпаденіе Логики съ подчиненными „сферами“ означало бы не только смѣшеніе и сращеніе наукъ и путей познанія, но еще нѣчто гораздо большее. Переходъ отъ Логики къ этимъ сферамъ представляетъ у Гегеля *творческій* актъ Божества, создающаго міръ природы и человѣка и обновляющагося этимъ въ своемъ содержательномъ составѣ. Это обновленіе настолько существенно, настолько чревато послѣдствіями, имѣетъ настолько пертурбаціонный характеръ, что о спекулятивномъ тождествѣ содержанія по обѣ стороны этого творческаго акта говорить невозможно. Гегель самъ признаетъ это, открыто объявляя, что Логика не раскрываетъ „конкретнаго“ содержанія подчиненныхъ сферъ. <sup>1)</sup>

Но въ такомъ случаѣ остается только признать, что спекулятивный способъ жизни, свойственный Понятію, *не осуществляется* въ отношеніи Логики къ подчиненнымъ сферамъ, или осуществляется только односторонне. Именно: всеобщее *входитъ* своимъ содержаніемъ въ особенное и единичное <sup>2)</sup> въ качества ихъ живой сущности; но особенное и единичное *не входятъ* своимъ содержаніемъ во всеобщее и не сливаются съ нимъ въ органическое единство. Иными словами: *Логика есть субстанція „природы“ и „духа“; но „природа“ и „дух“ остаются не ассимилированными чистому понятію. Спекулятивное понятіе оказывается невѣрнымъ спекулятивному строю и способу жизни, и при томъ въ самомъ центральномъ и существенномъ пунктѣ: въ вопросъ объ отношеніи міротворящаго Бога къ создаваемому имъ міру.*

<sup>1)</sup> Срв. напр. Log. I. 201. Log. III. 18; особенно Log. III. 26.

<sup>2)</sup> Подъ „особеннымъ“ здѣсь слѣдуетъ разумѣть категоріи „конкретныхъ“ наукъ, а подъ „единичнымъ“ — фрагменты міра.

Вскрыть этотъ глубокой систематическій дефектъ въ философіи Гегеля значить перейти къ космологическому или, точнѣе, *космогоническому* значенію логическаго процесса.

Логика получаетъ свое космогоническое значеніе вслѣдствіе того, что она объявляется у Гегеля своеобразнымъ „аргіогі мірозданія“. Этотъ апріорный характеръ логики обнаруживаетъ при аналитическомъ разсмотрѣніи сложную природу. По основному замыслу, *апріорность* Логики по отношенію къ міру можетъ имѣть только *спекулятивный* характеръ: именно, Логика есть органическая Всеобщность и Субстанція, а подчиненныя сферы суть ея органическія части или члены, при чемъ обѣ стороны стоятъ въ отношеніи конкретнаго взаимо-проникновенія. При такомъ пониманіи Логика апріорна въ томъ смыслѣ, въ какомъ у Аристотеля „цѣлое“ было первѣе своихъ частей, а государство было первѣе индивидуума. Однако, какъ уже обнаружилось, спекулятивное отношеніе не осуществляется между Логикой и низшими сферами. Это создаетъ глубокое и утонченное затрудненіе, которое Гегель пытается устранить на пути компромисса.

Именно *религіозное* значеніе логическаго процесса позволяетъ ему найти здѣсь компромиссъ, который все же нѣсколько затушевываетъ, хотя и не устраняетъ создавшееся затрудненіе. Компромиссъ этотъ состоитъ въ томъ, что логическій процессъ получаетъ значеніе творческаго *пред-образованія міра* въ его основной сущности. Строй міра, послѣдовательно располагающійся отъ низшей ступени (пустого пространства) до высшей (нравственность народа), развертывается какъ бы уже въ Логикѣ, *провиденціально* творимый чистымъ Божественнымъ Понятіемъ. Логика какъ бы уже содержитъ строй міра, но не актуально, а потенциально; чистое понятіе живетъ въ ней какъ бы мистическимъ *предчувствіемъ* своихъ грядущихъ путей и судьбъ. Логика таинственно населена тѣнями будущаго міра; чистое понятіе, раскрываясь, какъ бы провидитъ въ вѣщемъ снѣ свою позднѣйшую судьбу. Поэтому строй Логики какъ бы

*предназначиваетъ* то развитіе, которое имѣтъ осуществиться въ дальнѣйшемъ. Это выражается въ томъ, что логическія *категоріи развертываются въ порядкѣ, соответствующемъ предстоящему развитію міра*. Логика не просто открываетъ „внутреннюю природу духа и міра“<sup>1)</sup> въ ея существенныхъ категоріяхъ; она открываетъ ее именно *въ той самой послѣдовательности*, въ которой ей предстоитъ развернуться въ „дѣйствительности“. Понятіе преобразуетъ<sup>2)</sup> „конкретныя науки“ въ Логикѣ такъ, какъ оно образуетъ ихъ изнутри<sup>3)</sup> въ ихъ собственной сферѣ. Ходъ логики и ходъ конкретныхъ наукъ согласованы. Такъ, первая часть „объективной“ Логики („Sein“) изслѣдуетъ именно категоріи неорганической природы: бытія, опредѣленнаго качественно и количественно<sup>4)</sup>. Вторая часть „объективной“ Логики („Wesen“) раскрываетъ категоріи „переходныхъ“ состояній, ведущихъ отъ непосредственной безсознательности природы къ постепенному образованію внутренней жизни (das Innere)<sup>5)</sup>: „сущность“ выдѣляется отъ „явленія“, срastaется съ нимъ въ единую „дѣйствительность“, и „бытіе“ оказывается углубленнымъ въ себя (zum In-sich-sein)<sup>6)</sup>, опосредствованнымъ<sup>7)</sup> и способнымъ къ рефлексіи (Reflexionsbestimmungen)<sup>8)</sup>. Третья часть Логики, — „субъективная“ Логика, имѣетъ уже дѣло съ „субъектомъ“<sup>9)</sup>, т.-е. съ жизнью рефлектирующаго въ себя понятія, сущаго „для себя“<sup>10)</sup>: таковы первые проблески жизни „понятія“ въ „органической индивидуальности вообще“, въ „ощущеніи животнаго“ и, наконецъ, въ „мыслящемъ человѣкѣ“<sup>11)</sup>; всѣ эти

1) Log. I. 46.

2) „Vorbildner“ Log. III. 27.

3) „innerer Bildner“ Log. III. 27.

4) Срв. Log. I. 51.

5) Log. I. 52.

6) Log. I. 52.

7) Log. I. 51.

8) Log. I. 52.

9) Log. I. 52.

10) Log. I. 51.

11) Log. I. 51. Срв. Log. III. 18: „Das Leben oder die organische Natur ist



„конкретныя“ образованія живутъ уже внутренней жизнью и притомъ именно въ формѣ единства („по-ятія“, Begriff), подвергающаго себя „первораздѣлу“ („Urtheil“) и слянію („Schluss“); они создаютъ себѣ, далѣе, „объективный составъ“ <sup>1)</sup>, т.-е. матеріальный субстратъ, адекватно согласованный съ формою ихъ внутренней жизни, и въ этой работѣ преодолеваютъ „механизмъ“ и „химизмъ“, восходя къ телеологической жизни „организма“. Организмъ, какъ „тождество“ реально-объективно-внѣшняго состава съ идеально-субъективно-внутреннимъ состояніемъ — есть *Идея*. Идея опредѣляетъ себя сначала, какъ живую индивидуальность, которая сливается затѣмъ въ тождество со всеобщностью рода <sup>2)</sup> и растворяется въ немъ; изъ этого растворенія возникаетъ Духъ, какъ тождество единичнаго (напр., чело-вѣка), со всеобщимъ (напр., съ народомъ), какъ знаемая истина, которая въ осуществленіи своемъ есть „добро“. Такъ слагается „объективный міръ, для котораго понятіе есть внутренняя основа и дѣйствительное пребываніе“ <sup>3)</sup>.

Отсюда ясно, что если первая часть Логики развертываетъ категоріи для низшихъ сферъ мірового бытія, то послѣдняя часть — „субъективная“ Логика — содержитъ категоріи, конституирующія *высше* духовное состояніе, осуществляющееся въ мірѣ: это есть *народъ, живущій въ состояніи спекулятивной добродѣтели*. Это можетъ быть выражено еще такъ, что первыя категоріи Логики развертываются въ предчувствіи простѣйшаго природнаго бытія, но сохраняются, какъ подразумеваемый фундаментъ и на всѣхъ даль-

---

piese Stufe der Natur, auf welcher der Begriff hervortritt; aber als blinder, sich selbst nicht fassender, d. h. nicht denkender Begriff; als solcher kommt er nur dem Geiste zu“.

<sup>1)</sup> Срв. Log. III. 25: въ „Субъективной Логикѣ“ „der Begriff bildet in und aus sich die Realität, welche in ihm verschwunden“; а также Log. III. 33: „der Begriff in seiner Objektivität...—der aus seiner Innerlichkeit hervorgetretene und in das Dasein übergangene reale Begriff“.

<sup>2)</sup> Log. III. 262 „Der Process der Gattung nämlich, in welchem die einzelnen Individuen ihre gleichgültige, unmittelbare Existenz in einander aufheben und in dieser negativen Einheit ersterben“..

<sup>3)</sup> Log. III. 327; срв. Enc. I, 385.

нѣйшихъ ступеняхъ міра. Послѣднія же категоріи Логики предобразуютъ высшія ступени жизни Божіей въ мірѣ (нравственность народа), но не могутъ не содержаться въ зачаточномъ видѣ и на низшихъ ступеняхъ мірового бытія <sup>1)</sup> (этого требуетъ основной спекулятивный законъ *все соблюдающаго* нарастанія опредѣлений). Итакъ: Логика есть реальная основа всего міра; и, въ то же время,—*предначертанный Божествомъ въ его доміровомъ состояніи* потенциальный образъ его *собственною* грядущаго роста въ Мірѣ <sup>2)</sup>).

Этимъ своеобразнымъ введеніемъ „потенціального міро-зданія“ въ подлинную ткань Логики Гегель въ утонченномъ видѣ возрождаетъ древнее представленіе о томъ, что „вещи, до созданія, существовали въ Богѣ, въ видѣ его „вѣчныхъ идей“. Конкретныя науки и созидаемый міръ *не* входятъ въ Логіку *актуально*; но *присутствуютъ* въ ней *потенциально*, опредѣляя до извѣстной степени ея ходъ и скрыто обременяя ее собою. То, что еще только имѣетъ состояться,—уже осуществлено въ Богѣ, въ видѣ нѣкоего „первоначального слова“ <sup>3)</sup>, въ видѣ такого предвѣчнаго „изъявленія“ (Aüsserung), которое „имѣетъ бытіе“, но въ бытіи этомъ „опять непосредственно исчезло“ <sup>4)</sup>. „In principio erat Sermo ille, et Sermo ille erat apud Deum, erat que ille Sermo Deus“. Мірозданіе еще до осуществленія своего пребываетъ въ Богѣ, въ единствѣ, въ „тождествѣ“ съ нимъ, подобно тому, какъ Богъ Слово пребываетъ въ „тожде-

<sup>1)</sup> Срв., напр. ориентированіе категоріи „Maass“ на политикѣ, психологіи, хозяйствѣ Log. I 400.—402, 421—422; срв. еще указаніе на то, что Объективная Логика изслѣдуетъ „das Ens überhaupt“ Log. I 55, а также разъясненіе, что вторая часть Объективной Логіки; „Wesen“, содержитъ „Yornehmlich die Kategorien der Metaphysik und der Wissenschaft überhaupt“, Enc. I. 229.

<sup>2)</sup> При такомъ истолкованіи Логіки не трудно понять, какъ могли найти въ ней мѣсто такія категоріи, какъ „Dasein“, „Erscheinung“, „Méchanismus“, „Chemismus“ и др., которым, строго говоря, надлежало бы появиться лишь въ конкретныхъ наукахъ.

<sup>3)</sup> Log. III. 328.

<sup>4)</sup> Log. III 328.

ствѣ“ съ Богомъ Отцомъ до сошествія своего въ міръ. И низшій, простѣйшій предѣлъ міра, и высшій, конкретнѣйшій предѣлъ его, предувидѣны и предустановлены Богомъ до міросозданія; и сущность міра, и способъ его жизни, и цѣль его—предначертаны въ Логикѣ. Она категоріально подготавливаетъ возможность этого высшаго въ мірѣ достиженія, такъ, что послѣдняя ступень *логическаго* процесса потенциально содержитъ въ себѣ высшую ступень *мірового* развитія: повидимому, *нравственная жизнь народа* есть то субстанціальное епс, категоріи котораго, какъ богатѣйшаго и конкретнѣйшаго въ мірѣ состоянія Божія, раскрываетъ Логика. Не даромъ Гегель настаивалъ на томъ, что жизнь Бога въ мірѣ есть восхождение его къ состоянію спекулятивной конкретности, и что именно „*государство*“ есть осуществленіе жизни Божіей на землѣ.

Въ самомъ дѣлѣ, если „субстанціальныя тѣни“, слагающія собою корпусъ логическаго процесса, предвосхищаютъ и предустанавливаютъ *всю* грядущую систему міровыхъ „потенцій“ <sup>4)</sup> въ порядкѣ ихъ спекулятивной послѣдовательности, то естественно, что начало Логики предначертываетъ низшее состояніе міра, а конецъ Логики — его высшее состояніе. И если именно Абсолютная Идея, въ ея законченности и совершенствѣ, являетъ бытіе Божіе въ его полномъ и адекватномъ значеніи, то въ „земномъ“ бытіи это значеніе и эта роль адекватнаго „представленія“ Божества выпадаетъ именно на долю государства. Наивно говоря, это можно выразить такъ: Абсолютная Идея есть „на небѣ“ то самое, что Государство „на землѣ“; или иначе: Абсолютная Идея есть прообразъ земнаго Государства, а Государство есть осуществленіе на землѣ небесной Идеи. Логика Гегеля и въ систематическомъ, и въ космогоническомъ отношеніи скрываетъ въ себѣ глубокую близость къ *платонизму*.

Эта необходимость осмыслить логическій процессъ, какъ

<sup>4)</sup> Терминъ Шеллинга.

прикровенное *профочество* о земномъ и о его высшемъ достиженіи, обнаруживается съ особенной силой примысли о томъ, что „небесное“ и „земное“ представляютъ изъ себя строгое субстанціальное единство въ качествѣ *последовательныхъ состояній* единого Божества. Если процессъ Божественнаго самоопредѣленія не заканчивается въ Логикѣ, но движется далѣе, черезъ новыя состоянія и эпохи, то *логическая* эпоха неминуемо получаетъ значеніе чего-то первоначальнаго и подготовительнаго. Понятно, что по основнымъ спекулятивнымъ законамъ, „предшествующее“ осуществляется всегда *исключительно ради „последующаго“* и вся напряженная творческая работа Логики имѣетъ предъ собою нѣкую высшую цѣль и задачу. „Небесному“ свершенію предносится высшее увѣнчаніе „на землѣ“ и увѣнчаніе это есть не что иное, какъ *спекулятивная конкретность въ жизни человека*. Именно Государство, какъ *идея добра*, или осуществленная на землѣ истина, есть та *органическая тотальность* или *единичная всеобщность*, слившаяся черезъ *первораздѣлы*, которая представляетъ изъ себя земную *дѣйствительность*, т.-е. явленную на землѣ *сущность мѣрнаго бытія*. Изъ всего сущаго на землѣ—только Государство конституируется категоріями Логики въ цѣломъ и при томъ именно *вспми* и только *вспми* ея категоріями, сочетающимися, конечно, съ категоріями специфическаго ряда.

Въ этомъ компромиссѣ, къ которому обращается Гегель, обнаруживается, такимъ образомъ, новое нарушеніе основного спекулятивнаго закона. Согласно этому *последнему* каждая „последующая“ категорія содержитъ въ себѣ *всп* „предшествующія“ опредѣленія, сросшіяся въ ней въ органическую тотальность; каждая „утрата“ сколь бы незначительна она ни была, является отпаденіемъ понятія отъ своего строя, или что то же, — уклоненіемъ Божества отъ своей природы. И вотъ, если порядокъ „міра“ предначертывается порядкомъ „Логики“, такъ, что низшія состоянія міра могутъ довольствоваться, помимо своихъ „специфическихъ“ опредѣленій, *одними первыми* категоріями Логики, не

включая въ свой составъ высшихъ логическихъ опредѣлений (напр. „телеологія“, „жизни“ „идеи добра“), — то законъ спекулятивной непрерывности и послѣдовательности, т.-е. основной законъ спекулятивной конкретизаціи, является существенно искаженнымъ или нарушеннымъ. А между тѣмъ космогоническое значеніе Логики не можетъ быть исчерпано или постигнуто внѣ указаннаго компромисса. Итакъ, если Логика дѣйствительно предназначаетъ рядъ мірового развитія и категоріи ея должны быть послѣдовательно *распределены между различными потенціями міра*, — то этимъ нарушается основной способъ жизни спекулятивнаго понятія. Если же отказать отъ „пророческаго“ значенія Логики, то, вмѣстѣ съ отпаденіемъ компромисса, содержаніе „особенныхъ“ сферъ окажется исключеннымъ изъ содержанія Логики: „всеобщее“ будетъ, правда, включено въ „особенное“, въ качествѣ его живой сущности, но „особенное“ будетъ исключено изъ „всеобщаго“ и утратить значеніе его „органической части“. Этимъ будетъ нарушенъ другой основной законъ спекулятивной жизни: законъ „всеобщности мысли“.

Изо всего этого ряда утонченныхъ метафизическихъ затрудненій Гегель выходитъ такъ, что придаетъ „априорному“ значенію Логики, *на-ряду* со спекулятивнымъ истолкованіемъ, — „формально-логическое“ и даже какъ бы „хронологическое“ истолкованіе.

„Априорность“ Логики получаетъ *формально-логическое* истолкованіе постольку, поскольку основное дѣленіе на „Логикѣ“, „Натуръ-философію“ и „Философію духа“ берется въ смыслѣ познавательной философской *классификаціи*. Логика есть наука *родовая*, изслѣдующая общее, родовое содержаніе всѣхъ научныхъ понятій, т. е. то содержаніе, которое присуще всѣмъ научнымъ опредѣленіямъ, но которое *не включаетъ въ свой составъ* содержанія специфическихъ модификацій. Другія же науки суть науки *видовыя*, изслѣдующія частное специальное содержаніе отдѣльныхъ группъ понятій, слагающееся неизмѣнно въ видѣ добавленія къ

„субстанціальному“ родовому содержанию. Родъ присутствуетъ въ видахъ, но видъ не содержится въ родѣ. „Конкретныя“ науки въ систематическомъ отношеніи невозможны помимо Логики; Логика есть необходимая основа „конкретныхъ“ наукъ. Но сама Логика вполне возможна безъ „конкретныхъ“ наукъ и до нихъ; ибо содержаніе ея, какъ родовое—самозаконно и не проникнуто ихъ содержаніемъ. Все дѣленіе философіи получаетъ при такомъ истолкованіи формальный и *разсудочный* характеръ. Это ужъ не есть „диалектически-спекулятивное“ перво-дѣленіе единой метафизической субстанции, неизбѣжно заканчивающееся спекулятивно-ассимилированнымъ сращеніемъ сторонъ; но *разсудочная схематическая* и уже не „срастающаяся“ классификація наукъ.

Именно въ этой схемѣ философія Гегеля получаетъ свое систематическое дѣленіе на „отдѣльныя“ науки.

„Априорность“ Логики получаетъ, далѣе, какъ бы „хронологическое“ истолкованіе постольку, поскольку основное дѣленіе на „Логикѣ“, „Природѣ“ и „Человѣческой душѣ“ берется въ смыслъ законченной *последовательности* живыхъ, *реальныхъ событий*. Въ такомъ пониманіи „Логика“ оказывается тѣмъ реальнымъ „начала“, по отношенію къ которому „Природа“ является нѣкоторымъ реальнымъ „потомъ“, а „Человѣческой душѣ“—последнимъ живымъ „наконецъ“. Все дѣленіе предстаетъ какъ бы въ нѣкой *исторической* последовательности; принципомъ его является уже не соотношеніе внутреннихъ содержаній, располагающее эти этапы въ порядкѣ родовъ и видовъ, но дѣйствительный порядокъ, въ которомъ „развитіе“ происходитъ и осуществляется. Условные и иносказательные термины: „ранѣе“, „позднѣе“, „до“, „еще не“ и т. под. получаютъ при такомъ пониманіи болѣе обычное и не переносное значеніе,—и *схема времени вторгается въ спекулятивный рядъ*. „Время“ расширяетъ свою компетенцію за предѣлы конечнаго мірозданія и *весь путь Божій* начинается созерцаться въ аспектъ временной последовательности. *Спекулятивный процессъ* получаетъ харак-

теръ какъ бы эмпирическаго процесса, а учение о спекулятивномъ пути Божіемъ становится историческимъ пересказомъ событий. *Теологія* заимствуетъ свою схему у *космологіи*.

„Формально-разсудочное“ и „конкретно-эмпирическое“ истолкованіе „апріорности“ *Логики*—становятся возможными и даже необходимыми вслѣдствіе того, что всеобщее не сочетается съ особеннымъ въ *спекулятивномъ* порядкѣ. Исключенность низшихъ сферъ изъ „*Логики*“ нарушаетъ и отмѣняетъ спекулятивное соотношеніе между ними. Возникаетъ необходимость истолковать его такъ, чтобы „всеобщее“, т. е. логическое, было включено въ низшія сферы, но, въ свою очередь, не включало бы ихъ въ себя; логическое должно имѣть независимость <sup>1)</sup> отъ низшихъ сферъ, оно должно быть „возможно“ и безъ нихъ. Это объяснимо именно не въ спекулятивномъ порядкѣ, но или въ „формально-разсудочномъ“ (независимость рода отъ видовъ, при включенности „содержанія“ перваго въ содержаніе послѣднихъ), или въ „конкретно-эмпирическомъ“ (независимость предшествующаго событія отъ послѣдующихъ, при включенности „вліянія“ перваго въ составъ послѣднихъ). И вотъ, происходитъ чрезвычайно поучительная и своеобразная *реградация спекулятивнаго порядка*: строеніе его расщепляется и вся концепція начинаетъ двоиться и колебаться между отвергнутыми способами познанія и бытія. Спекулятивное соотношеніе *Логики* и низшихъ сферъ не отвергается принципиально; наоборотъ, исповѣдуется попрежнему, какъ единственно вѣрное, и поддерживается всѣми силами <sup>2)</sup>. Однако при внимательномъ анализѣ оно то и дѣло впадаетъ въ ритмъ одного изъ сращенныхъ въ немъ ингредиентовъ, то получая разсудочно-формальное значеніе, то развертываясь въ эмпирически-временный рядъ.

Естественно, что при формально-логическомъ истолкованіи основнаго дѣленія, членами дѣленія оказываются *поя-*

<sup>1)</sup> „unabhängig“ Log. III. 18.

<sup>2)</sup> Срв. Recht. 66, гдѣ „Begriffliches Vorgehen“ отчетливо противопоставляется временному предшествованію, — „Zeitliches Vorgehen.“

тія и ихъ системы, т. е. науки; а при эмпирически-временномъ пониманіи—членами дѣленія оказываются эпохи и заполняющія ихъ реальныя событія. Между тѣмъ, по основному спекулятивному замыслу *научный процессъ* есть не что иное, какъ подлинное и единственное существенное *реальное совершение*; наука есть единственная субстанціально-реальная система событій, или, иначе: событие, трактуемое въ философіи, есть тѣмъ самымъ творческое самоизмѣненіе научнаго понятія. Разложеніе спекулятивнаго порядка создастъ два различныхъ ряда: *Логика, какъ наука*, систематически и по содержанію своихъ понятій связана съ *Натуръ-Философіей* и *Философіей Духа*; напротивъ, *Логика, какъ процессъ Божественной жизни*, протекающій до созданія міра, связана исторически и по живому преемству событій—съ реальной *Природой* и реальной жизнью *Человѣческаго духа*. Эта двойная или дву-рядная перспектива намѣчается уже въ предѣлахъ Логикѣ, несмотря на то, что Логическій рядъ сохраняетъ вполнѣ свое единство. Оба ряда, порядокъ систематически-научный и порядокъ космически-историческій,—расходятся изъ логики, какъ изъ своего единаго источника или лона. Эти расходящіяся нити сплетены въ Логикѣ въ единую нить и отъ нея ведутъ свое начало; однако *органическаго единства* онѣ не образуютъ и въ Логикѣ.

Послѣ всего сказаннаго ясно, что Логика Гегеля является попыткой разрѣшить ту же метафизическую задачу, которую поставило передъ собой Наукоученіе Фихте Старшаго. Именно, построить ученіе о категоріяхъ такъ, чтобы философское содержаніе его выразило сразу реальную жизнь Божества и установило природу реального мірозданія. Гегель подошелъ къ этой задачѣ и разрѣшилъ ее во многомъ иначе: онъ освободилъ ее отъ антропоцентрической постановки; онъ отождествилъ жизнь Духа съ научно-логической тканью понятія; онъ отточилъ діалектику, объективировалъ ее и установилъ совершенно новые законы „всеобщности“ и „спекулятивной конкретности“. И, тѣмъ не менѣе, то внутреннее расщепленіе проблемы



и ея разрѣшенія, которое встало передъ Наукоученіемъ, выдвинулось и въ Логикѣ, какъ только поднялся вопросъ о ея систематическомъ значеніи и положеніи. И если здѣсь возможенъ все-таки единый отвѣтъ, то онъ будетъ таковъ: отношеніе Логики къ „низшимъ сферамъ“ есть отношеніе спекулятивной „всеобщности“, къ признанной и созданной ею, но не включенной ею въ себя спекулятивной „особенности“; это отношеніе не совпадаетъ все же ни съ формально-разсудочнымъ, потому что „родовое понятіе“ остается живой и субстанціально-реальной силой, ни съ эмпирически-временнымъ, во-первыхъ, потому, что „предшествующее“ *implicite* и реально присутствуетъ въ „послѣдующемъ“, и, во-вторыхъ, потому, что ни одно изъ нихъ не можетъ быть опредѣленно локализовано во временномъ ряду. Содержательная переобремененность самой проблемы допускаетъ и требуетъ здѣсь чрезмѣрно сложнаго и утонченнаго разрѣшенія, едва поддающагося закрѣпленію въ единомъ актѣ мысли.

Такова въ своей сущности первая „эпоха“ Божественной жизни: она осуществляетъ впервые реальность Бога въ свойственныхъ ему способахъ творчества; въ то же время она prepares органически срастающуюся систему, или „конкретную тотальность“ категорій, имѣющихъ составить метафизическую „вездѣсущую“ субстанцію міра; наконецъ, въ этомъ „предварительномъ“ процессѣ само-осуществленія, Богъ предначертываетъ въ элементѣ чистаго понятія свой дальнѣйшій путь, создавая въ себѣ потенцію міра отъ низшей ступени до высшей. Понятно, что вся эта сложная и кипучая дѣятельность Понятія есть не что иное, какъ осуществляемое имъ „мышленіе“ *самого себя* <sup>1)</sup>. Понятіе, какъ и въ другихъ наукахъ, есть самостоятельное *объективное мышленіе*. <sup>2)</sup> И, такъ какъ въ Логикѣ Богъ живетъ до созданія человѣка и жизнь человѣческаго сознанія еще не

<sup>1)</sup> Срв. Enc. I. 408 и др.

<sup>2)</sup> Срв. Log. I. 35.

впитана и не „абсорбирована“ въ этомъ процессѣ, то отсюда съ очевидностью вытекаетъ, что мышленіе присуще понятію и помимо человѣка: процессъ живого смысла совершается въ Богѣ и „тогда, когда нѣтъ еще“ ни природы, ни человѣка. Богъ мыслить себя и внѣ своего мірового состоянія; смыслъ тождественъ съ мышленіемъ и помимо человѣческаго сознанія и мышленія. И, если Гегель утверждаетъ, что „духъ, сознающій себя, не разсматривается въ логической наукѣ“ <sup>1)</sup>, и что въ Логикѣ понятіе не есть „актъ (Aktus) сознающаго себя разсудка“ <sup>2)</sup>, то спекулятивный характеръ логическаго понятія нисколько этимъ не отрицается <sup>3)</sup>. Мысль живетъ спекулятивно уже до созданія міра и человѣка; но спекулятивность эта имѣетъ характеръ *безсознательной, непосредственной* <sup>4)</sup> погруженности въ себя.

Это означаетъ, что „Логика“ есть состояніе Бога, осуществляющееся два раза въ общемъ и единомъ процессѣ: первый разъ въ самомъ началѣ и второй—въ самомъ концѣ. Логика есть „первое“ и „последнее“ <sup>5)</sup>: „Логика начала“ и „Логика конца“. Божественный процессъ начинается съ непосредственной жизни въ элементѣ чистаго понятія и кончается осуществленіемъ той же жизни, но уже *въ состояніи опосредствованности*. Логика есть первая наука или, что то же, первая эпоха Божественной жизни, „изъ которой идея впервые переходитъ въ природу“ <sup>6)</sup>; она еще не вступила въ сферу явленія, еще не возсіяла въ своихъ видовыхъ опредѣленіяхъ <sup>7)</sup>; ея различія не составляютъ еще инобытія <sup>8)</sup>; ея содержаніе не развило еще изъ себя всей системы своихъ единичныхъ модификацій: міръ созданъ *еще*

<sup>1)</sup> Log. III. 18.

<sup>2)</sup> Log. III. 18.

<sup>3)</sup> Срв. напр. Log. III. 244.

<sup>4)</sup> Срв. Enc. III. 468.

<sup>5)</sup> Log. III. 272.

<sup>6)</sup> Log. III. 272—273.

<sup>7)</sup> „in das Scheinen in einer Formbestimmtheit noch nicht eingetreten ist“ Log. III. 328.

<sup>8)</sup> „noch kein Anderssein“. Log. III. 328—329.

только въ потенціи. Въ „Логикѣ начала“ понятіе мыслить себя непосредственно, еще не оторвавшись отъ себя, не отойдя отъ себя, не распавшись на ту двойственность „субъекта“ и „объекта“, „души“ и „предмета“, изъ которой только и можетъ возникнуть „со-знаніе“. Идея на этой ступени есть завершеніе Божественной жизни въ ея *непосредственномъ самомышленіи*, но не есть высшее состояніе Духа въ его общемъ процессѣ. Въ „Логикѣ начала“ Духъ реаленъ „самъ по себѣ“ (какъ подлинная сущность) и „для себя“ (ибо онъ есть чистое само-опредѣленіе); онъ есть *causa sui*, и, въ качествѣ мысли, — непосредственное *само-знаніе*; но онъ не существуетъ еще въ элементѣ *со-знанія* и *само-со-знанія*. Поэтому его первоначальное логическое „бытіе-въ-себѣ-и-для-себя“ есть по сравненію съ высшими возможностями только еще непосредственная примитивность, не настоящее—„для себя-бытіе“: ему предстоитъ путь, восходящій къ самосознанію.

Сущность духа состоитъ въ откровеніи: его внутренней природѣ свойственно открывать себя; вся дѣятельность его состоитъ въ раскрытіи имъ своей сущности. Этотъ процессъ откровенія совершается такъ, что въ „Логикѣ начала“ Богъ открываетъ себя *непосредственно самому себѣ*: субъектъ, открывающій себя, и субъектъ, воспріимлющій откровеніе, — непосредственно совпадаютъ, не будучи раздѣльны и не пройдя черезъ раздѣленность. Въ дальнѣйшемъ „логическое становится природой, а природа—духомъ“ <sup>1)</sup>. Въ этомъ новомъ процессѣ *созидается новый субъектъ, могущій воспринять откровеніе Божественное*; этотъ субъектъ существуетъ въ элементѣ раздвоенности, инобытія, и обладаетъ „со-знаніемъ“; и вотъ ему-то, обогащенному и обремененному формою инобытія, вновь открывается сущность Божества; человѣческое сознаніе, спекулятивно-растворенное въ понятіи, познаетъ путь Божій и черезъ это подьмется къ финальному моменту воссоединенія распавшагося: Богъ открыва-

<sup>1)</sup> Enc. III. 468: „das Logische wird zur Natur und die Natur zum Geiste“.

ется человѣку въ элементѣ „чистаго понятія“, въ видѣ организма логическихъ категорій, который однако уже протрадалъ весь процессъ міротворенія и распада, и нынѣ, слѣдовательно, является „опосредствованнымъ“. Въ осуществленіи „Логики конца“ спекулятивное познаніе очищаетъ человѣческое мышленіе отъ „антропологической и психологической стороны“ <sup>1)</sup> и устанавливаетъ опять *непосредственную* слитость его съ объективнымъ процессомъ въ понятіи. Однако эта непосредственность есть уже въ элементѣ „сознанія“ и „самосознанія“; она осуществляется, какъ истинное и законченное „бытіе-для-себя“, какъ новая и высшая *спекулятивная конкретность* субъекта и объекта.

Такимъ образомъ высшее откровеніе, совершающееся въ „Логикѣ конца“ есть откровеніе Бога—человѣку. Но человѣкъ, самъ по себѣ, есть не болѣе, какъ модификація или состояніе Божества, сущаго въ инобытіи; это означаетъ, что высшее откровеніе есть откровеніе, исходящее отъ Бога и воспринимаемое *самимъ Богомъ*, но въ его опосредствованномъ состояніи, ибо *Божество*, воспринимая свое откровеніе въ „Логикѣ конца“, — *существуетъ въ видѣ человеческого сознанія*. Процессъ въ Богѣ совершаетъ круговоротъ и „логическое“ есть его послѣдній и высшій результатъ <sup>2)</sup>, ибо „Логика конца“ имѣетъ по сравненію съ „Логикой начала“ новое и совершеннѣйшее значеніе: это есть „всеобщность, оправдавшаяся въ конкретномъ содержаніи, какъ въ своей дѣйствительности“ <sup>3)</sup>.

Это удвоеніе логическаго процесса и отнесеніе его къ началу и къ концу, открыто формулированное Гегелемъ, придаетъ особенный вѣсъ „временной“ концепціи Божественнаго пути. Трудно представить себѣ, какъ *сверхвременное*, то, что ограничено и опредѣлено реальной жизнью природы, появленіемъ человеческого сознанія и его субъектив-

<sup>1)</sup> Log. III. 244.

<sup>2)</sup> Епс. III. 468.

<sup>3)</sup> Епс. III. 468.

нымъ актомъ спекулятивнаго самоотреченія. „Логика конца“ есть увѣнчаніе Божія пути, слагающееся въ итогъ *міроваго развитія*, и спекулятивный „путь получаетъ характеръ и значеніе *историческаго процесса въ Божь*.”

Таковы тѣ внутреннія философскія затрудненія, которыя вытекаютъ изъ религіозной и метафизической природы логическаго процесса. Дальнѣйшее развитіе ученія должно обнаружить ихъ съ еще большей силой и опредѣленностью.

**И. Ильинъ.**

## Значеніе ученія Локка о качествахъ въ исторіи новой философіи. <sup>1)</sup>

---

Обычно картина развитія философскихъ идей новаго времени рисуется въ слѣдующихъ чертахъ: послѣ застоя мысли средневѣковой схоластики философія дала рядъ выдающихся міросозерпаній, которыя всего лучше охарактеризовать, какъ системы догматическія. Этимъ системамъ нельзя отказать ни въ оригинальности, ни въ полнотѣ и красочности концепцій, но главный ихъ изъянъ вполне очевиденъ: онъ заключается въ предвзятости и непровѣренности исходныхъ моментовъ. Декартъ, Спиноза, Лейбницъ—все они были чрезвычайно не критичны въ дѣлѣ своихъ философскихъ построеній, поэтому ихъ философскія воззрѣнія исключаютъ другъ друга, такъ какъ основные тезисы одной системы противорѣчатъ другой. У англійскихъ эмпириковъ впервые намѣтилась идея строгаго отношенія ума къ самому себѣ и своимъ силамъ; первый Локкъ съ наибольшей ясностью высказалъ идею новой науки—гносеологіи; но это былъ всего лишь первый робкій шагъ; едва намѣтивъ новые горизонты, только слегка подорвавъ значеніе такихъ понятій, какъ, напр., субстанція, Локкъ успѣшилъ укрыться въ картезіанскомъ догматизмѣ. Беркли въ одномъ отношеніи продолжилъ путь Локка; онъ вполне раскрылъ при-

---

<sup>1)</sup> Рефератъ, читанный въ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества 15 октября 1916 г.

зрачность тѣлеснаго міра, призрачность матеріальныхъ субстанцій, но силой своего анализа онъ не посмѣлъ коснуться бытія души: онъ безмолвно допустилъ существованіе духовныхъ началъ. Юмъ оказался смѣлѣе и критичнѣе всѣхъ: онъ подорвалъ значеніе почти всѣхъ научныхъ выводовъ и свелъ всю дѣйствительность къ простой смѣнѣ явленій и фактовъ. Къ такимъ разрушительнымъ выводамъ пришла первая эпоха новой мысли по обычной концепціи.

Настоящее обоснованіе полученныхъ результатовъ было, по смыслу этой концепціи, выполнено системой критицизма. Разъ все свелось къ смѣнѣ простыхъ явленій, то нужно было только смѣло признать, что міръ не обладаетъ собственнымъ независимымъ существованіемъ: міръ представленъ всего лишь результатъ субъективной дѣятельности сознанія: о дѣйствительности внѣ сознанія нельзя ничего говорить. Зато въ сферѣ явленій мы имѣемъ вполне прочные законы. Идеи Канта получили свое развитіе и истолкованіе у дальнѣйшихъ послѣдователей; съ точки зрѣнія даннаго построенія эти послѣдователи окончательно откинули догматическія недомолвки системы критицизма. Современные школы имманентизма и трансцендентальнаго идеализма хорошо помнятъ и чтутъ основоположную мысль, что бытіе всего лишь простая логическая категория.

Ходъ философской мысли, только что нами представленный, легко найти въ любомъ изъ популярныхъ учебниковъ по исторіи философіи. Этотъ путь мысли претендуетъ на точность изображенія. Вѣрна ли эта картина? Точно ли изображена послѣдовательность этаповъ философской мысли въ этой смѣнѣ точекъ зрѣнія? Дѣйствительно ли мы обязаны съ подобной неудержимой послѣдовательностью переходить отъ одного этапа къ слѣдующему? Нельзя ли гдѣ-нибудь *задержаться* и не идти дальше. Неужели всѣ философы подрядъ подрываютъ ходъ мыслей своихъ предшественниковъ? По данной схемѣ Локкъ, какъ мыслитель, по преимуществу, не представляетъ изъ себя ничего твердаго

ничего окончательного. Онъ представляется мыслителемъ необычайно половинчатымъ; поэтому взоръ философствующаго ума быстрымъ движеніемъ переходитъ отъ его философіи къ Беркли и т. д. Попробуемъ совершить извѣстный *tour de force*: не увидимъ ли мы въ Локкѣ чего-либо положительнаго, чего-нибудь не устраненнаго критикой послѣдующихъ за нимъ мыслителей?

Можетъ быть было бы весьма правильнымъ охарактеризовать самые послѣдніе годы философской мысли нашего времени слѣдующей чертой: философское сознание современнаго умозрѣнія утомилось однообразными дедукціями, все сводящими къ одному источнику—къ мыслящему „я“, къ субъекту. Философія стала терять свою содержательность въ сферѣ бытія логическаго; умъ сталъ искать реальнаго бытія—хотя бы даже ирраціональнаго, лишь бы только объективнаго. Мы стали жаждать онтологизма; насъ влечетъ къ реальнымъ философскимъ концепціямъ. Этому какъ-будто удовлетворяетъ наиболѣе извѣстная сторона философіи Локка—его ученіе о качествахъ вещей. Въ самомъ дѣлѣ: для насъ на ряду съ новымъ искомымъ моментомъ объективнаго содержанія Локково ученіе о качествахъ какъ-будто отдаетъ должное и требованіямъ прежней мысли субъективнаго направленія. Вторичныя качества—дань неустраимаго субъективизма; первичныя же качества могутъ представиться опорой-построенія реальнаго міросозерцанія. Поэтому принципиально и à priori можно было бы съчастъ вполне понятнымъ возвращеніе и обоснованіе даннаго ученія Локка; фактически такъ дѣло и обстоитъ у нѣкоторыхъ представителей современнаго трансцендентнаго эмпиризма.

Одинъ изъ нихъ <sup>1)</sup> указываетъ на Локково различіе первичныхъ и вторичныхъ свойствъ, какъ на классическую попытку отдѣленія формальнаго содержанія внѣшняго воспріятія отъ качественнаго: это подраздѣленіе Локка представляется ему поэтому весьма удачнымъ. Нашъ авторъ

---

<sup>1)</sup> Аскольдовъ („Мысль и дѣйствительность“, стр. 219).



говорить такъ: „Насколько подраздѣленія Локка попадаютъ въ цѣль, видно изъ того, что и современные гносеологи, прошедшіе черезъ горнило абсолютнаго идеализма, въ отысканіи свойствъ, переносимыхъ въ томъ или иномъ смыслѣ на вещи въ себѣ, и свойствъ чисто феноменальныхъ почти совпадаютъ съ Локковскимъ подраздѣленіемъ, какъ это, напр., мы находимъ у Мейнонга въ его подраздѣленіи феноменовъ высшаго и низшаго порядка. „*Superiora*“ Мейнонга включаютъ между прочимъ Локковское первичное свойство числа. Съ первичными же свойствами совпадаютъ и его феномены высшаго порядка: фигуры и движенія.“ Если относительно Мейнонга и возникаютъ нѣкоторыя сомнѣнія<sup>1)</sup>, то основная тенденція современной философіи все же, по видимому, схвачена довольно вѣрно въ приведенныхъ словахъ. Что же цѣннаго находитъ самъ авторъ у Локка? Что намъ самимъ представляется непоколебимымъ и принципиально важнымъ въ этомъ отношеніи? Извѣстно, что современники и послѣдователи Локка часто очень горячо нападали на Локково ученіе о первичныхъ и вторичныхъ качествахъ. Вѣрна ли эта критика и, если вѣрна, то какъ возможна подобная реабилитация точки зрѣнія Локка? Всмотримся въ его ученіе.

## I.

Обычно берутъ ученіе Локка въ слѣдующихъ его выраженіяхъ. По Локку слѣдуетъ отличать два класса качествъ; прежде всего тѣ, которыя вполнѣ неотдѣлимы отъ тѣла, въ какомъ бы состояніи оно ни было; поэтому какъ бы ни измѣнялось тѣло, оно постоянно сохраняетъ эти качества. Если бы мы взяли самую маленькую, незамѣтную частичку матеріи, все же эти первичныя качества были бы въ ней налицо; приведемъ въ примѣръ хлѣбное

<sup>1)</sup> Дѣло въ томъ, что для него предметы высшаго порядка характеризуются извѣстной несамостоятельностью по отношенію къ „*Inferiora*“ (*innere Unselbständigkeit, Unfertigkeit, S. 189—190 „Ueber Gegenstände höherer Ordnung“ Zeitsch. für Psych. 21*); между тѣмъ для Локка первичныя признаки представляютъ изъ себя гораздо большую конкретную законченность.

зерно: какъ бы мы его ни дробили, оно всегда будетъ обладать протяженностью, извѣстной степенью твердости, извѣстной фигурой и т. п. Такимъ постоянствомъ отличаются слѣдующія качества вещей: непроницаемость, протяженность, фигура, число, движеніе или покой; ихъ можно назвать первичными. Въ противоположность этимъ качествамъ существуютъ другія; возникновеніе и природа ихъ зависятъ отъ качествъ первичныхъ. Подъ этими вторичными качествами слѣдуетъ разумѣть не что иное, какъ возможность производить въ насъ различныя чувства посредствомъ качествъ первичныхъ.<sup>1)</sup> Качества первичныя реально существуютъ въ вещахъ; въ нашемъ умѣ мы имѣемъ ихъ точныя копии. Иначе обстоитъ дѣло съ качествами вторичными; существуютъ совокупности тѣлъ, причемъ каждое тѣло такъ мало, что мы нашими чувствами не можемъ открыть величины, фигуры и другихъ качествъ даннаго тѣла; такъ обстоитъ дѣло съ частицами воды и воздуха, а также съ другими частицами, еще гораздо меньшими: ихъ незначительность при этомъ возможно оказывается болѣе рѣзкой, чѣмъ малые размѣры капли воды или частицы воздуха въ сравненіи съ горошиной или еще большимъ зерномъ. Въ виду этого мы можемъ предположить, что различныя движенія и фигуры этихъ разнообразныхъ частицъ дѣйствуютъ на наши органы такъ, что мы получаемъ различныя ощущенія цвѣтовъ и запаховъ; такъ фіалка посредствомъ толчковъ незамѣтныхъ частицъ производитъ въ насъ идеи голубого цвѣта и пріятнаго запаха. Мы называемъ пламя горячимъ и яркимъ, снѣгъ—бѣлымъ и холоднымъ, манну-бѣлой и сладкой благодаря различнымъ идеямъ, которыя тѣла въ насъ вызываютъ. Но вѣдь огонь на одномъ разстояніи даетъ ощущеніе теплоты, на другомъ—ощущеніе боли; какъ невозможно приписать огню свойства боли, вызванной въ насъ, такъ же нелѣпо приписывать ему теплоту или жаръ.

---

<sup>1)</sup> „Essay concerning human understanding“ Book II. ch 8. § 9—10; p. 81-82. Oeuvres de Locke et Leibnitz. Изд. Thurot.

Первичныя качества реальны, т. е. они реально находятся въ тѣлахъ, но цвѣтъ, тепло и холодъ не болѣе реальны въ тѣлахъ, чѣмъ болѣзнь или страданіе въ маннѣ, причинившей недомоганіе нашему организму. Если глаза не будутъ видѣть, если уши не будутъ слышать, если носъ не будетъ обонять, всѣ цвѣта, звуки и запахи перестанутъ существовать; удержать свое бытіе лишь первичныя качества <sup>1)</sup>. Взглянемъ на красный и бѣлый цвѣтъ порфира: конечно въ немъ совсѣмъ не находятся ни краснота, ни бѣлизна; все зависитъ отъ свѣта, который на него падаетъ. Если мы растолчемъ миндаль, то бѣлый цвѣтъ превратится въ темный и густой, сладость вкуса замѣнится маслянистостью и т. д.; измѣнится лишь взаимоотношеніе частицъ миндаля; не указываетъ ли это обстоятельство на полную субъективность чувственныхъ т. е. вторичныхъ качествъ? Вѣдь не можетъ же быть, чтобы вода одновременно была и холодной, и теплой; однако извѣстно, что черезъ одну руку мы можемъ получить ощущеніе теплоты данной воды, а черезъ другую—ощущеніе холода. Слѣдуетъ смѣло признать, что, на самомъ дѣлѣ, въ самой водѣ не можетъ быть ни теплоты, ни холода.<sup>2)</sup> Итакъ, по Локку реальностью обладаютъ лишь физическія и геометрическія качества тѣлъ; чувственныя ощущенія сплошь субъективны.

Посмотримъ, убѣдительно ли это построеніе. Дѣйствительно ли различіе первичныхъ и вторичныхъ качествъ строго обосновано? Сохранили ли доводы Локка свою силу послѣ замѣчаній его современниковъ и критиковъ? Прежде всего намъ слѣдуетъ остановиться на сужденіи Лейбница, который, какъ извѣстно, съ необыкновенной внимательностью прослѣдилъ всѣ детали расужденій Локка.

По мнѣнію Лейбница, не слѣдуетъ считать идеи цвѣта или боли слишкомъ произвольными; на самомъ дѣлѣ мы можемъ найти естественную связь этихъ идей съ ихъ при-

---

<sup>1)</sup> Essay, p. 63—64.

<sup>2)</sup> Essay, p. 65.

чинами. Между идеями чувственныхъ качествъ и ихъ причинами есть несомнѣнное сходство, правда не полное, но, во всякомъ случаѣ, опредѣленное. Лейбницъ сравниваетъ соотвѣтствіе чувственныхъ ощущеній и причинъ съ соотвѣтствіемъ эллипса, параболы или гиперболы кругу, котораго они являются проэціями; между проэктируемымъ и проэціей всегда есть опредѣленная связь—каждая точка перваго въ извѣстномъ отношеніи соотвѣтствуетъ точкѣ второй. Таково же соотвѣтствіе между ощущеніями и порождающими ихъ причинами. Лейбницъ высказывается противъ низкой оцѣнки чувственного знанія у Декарта; поэтому, что касается первичныхъ и вторичныхъ качествъ, то Лейбницъ не считаетъ возможнымъ провести между ними опредѣленное различіе. Съ точки зрѣнія реальности качествъ между ними нѣтъ непроходимыхъ границъ; вѣдь и первичныя качества часто бываютъ ошибочными: возьмемъ единство или число—развѣ не извѣстно изъ опыта, что, сложивъ опредѣленнымъ образомъ пальцы, мы вмѣсто одного шарика получаемъ ощущеніе двухъ? Эти соображенія, однако, по Лейбницу, ни мало не колеблютъ вѣры въ реальность качествъ. Разумѣется, медь иногда кажется больному горькимъ; это только значить, что мы даемъ названія, опираясь на наиболѣе общепринятое.<sup>1)</sup> Рационалистическая тенденція Лейбница заставляетъ его видѣть окончательное оправданіе сенситивнаго знанія въ истинахъ разума, подобно тому, какъ явленія оптики оправдываются и обосновываются геометрией. Съ метафизической точки зрѣнія вполне возможно, чтобы существовалъ сонъ въ продолженіе цѣлой человѣческой жизни, однако это предположеніе такъ же несуразно, какъ фиктивный образъ книги, которая оказалась бы написанной простымъ бросаніемъ вперемѣшку буквъ печатнаго шрифта<sup>2)</sup>.

Намъ сейчасъ интересно выдѣлить у Лейбница то, что

<sup>1)</sup> Oeuvres philosophiques de Leibniz. Ed. Janet. T. I, p. 94-95.

<sup>2)</sup> Ibid., 336—337.

касается Локкова раздѣленія; Лейбницъ его безусловно опрокидываетъ: онъ явственно показываетъ, что опредѣленнаго разграниченія между вторичными и первичными качествами провести нельзя. Правда, критическія замѣчанія Лейбница истолковываютъ построенія Локка въ пользу реалистической концепціи; но мы сейчасъ увидимъ, насколько Лейбницъ былъ мало критиченъ въ своемъ построеніи.

Другой критикъ и послѣдовательный продолжатель философскаго дѣла Локка—Беркли, пользуясь аналогичными аргументами, приходитъ къ противоположнымъ выводамъ въ сравненіи съ Лейбницемъ. Беркли хорошо знаетъ всю условность и противорѣчивость обычной философской концепціи матеріи; онъ съ самой убѣдительною подробностью на цѣломъ рядѣ яркихъ примѣровъ показываетъ, что чувственные ощущенія, цвѣта, звуки, запахи, сплошь субъективны, что они—ничто внѣ человѣческаго сознанія. Этими примѣрами переполненъ весь первый разговоръ его „Three Dialogues“; укажемъ хотя бы на одинъ примѣръ: говорятъ, что цвѣта объективны, но неужели мы серьезно будемъ настаивать, что цвѣтъ облаковъ дѣйствительно находится въ нихъ? Вѣдь сами по себѣ облака представляютъ изъ себя не что иное, какъ мглу или туманъ. Словомъ, Беркли вполне согласенъ съ характеристикой Локка вторичныхъ качествъ: они вполне условны и не представляютъ изъ себя никакой твердой опоры для знанія. Но Беркли наряду съ этимъ настойчиво выдвигаетъ мысль, что нѣтъ возможности какъ-нибудь принципиально отграничить первичныя качества отъ вторичныхъ; въ этомъ отношеніи Беркли хорошо знаетъ факты подобные тѣмъ, на которые обратилъ вниманіе и Лейбницъ; однако, что касается Лейбница, то онъ сводилъ вторичныя качества къ первичнымъ; Беркли приходитъ къ противоположному заключенію.

У него два аргумента—одинъ теоретическій, другой—всецѣло фактический. Первое доказательство Беркли строитъ на основѣ своей номиналистической концепціи. Не существуетъ абстрактныхъ идей; нельзя представить себѣ чело-

вѣка заразы и высокимъ, и низкимъ, и толстымъ, и худымъ. Также нельзя мыслить одинъ признакъ вещи самостоятельно существующимъ отдѣльно отъ другого, разъ они связаны между собою въ данной вещи; а вѣдь первичныя качества неразрывно соединены съ другими ощущаемыми качествами; протяженная вещь не можетъ быть мыслима безцвѣтной<sup>1)</sup>.

Поскольку этотъ аргументъ зиждется на основахъ весьма шаткаго номинализма, онъ можетъ не имѣть доказательной силы для насъ; однако, не слѣдуетъ закрывать глаза на слѣдующее обстоятельство: если даже падеть врьдъ ли пріемлемая для насъ теорія номиналистическаго истолкованія процессовъ ума, все же данный аргументъ сохранить всю свою убѣдительность; вѣдь онъ намъ явственно указываетъ, что, напр., цвѣтотыя ощущенія неразрывно связаны съ признакомъ протяженности; если отбросить первое, то придется исключить и второе. Пусть дѣже умъ совладаетъ съ задачей абстрактнаго выдѣленія внѣкачественнаго пространства, все же нѣтъ никакой твердой опоры для мысли, что такъ же обстоитъ дѣло въ дѣйствительности: какъ можно думать, что протяженность имѣетъ въ самомъ корнѣ другое основаніе, чѣмъ чувственныя качества, разъ эти послѣднія не могутъ быть даны безъ признака протяженности?

Не менѣе убѣдителенъ и другой аргументъ Беркли, всецѣло основывающійся на фактическихъ данныхъ. Говорятъ, что тепло и холодъ просто состоянія духа, что сладость вещи для человѣка превращается въ горечь при лихорадкѣ; но совершенно такъ же фигура и протяженіе, напр., оказываются не одинаковыми для одного глаза въ различныхъ положеніяхъ и для разныхъ по построенію глазъ въ одномъ положеніи. Возьмемъ другой первичный признакъ—движеніе; оно кажется то медленнѣе, то скорѣе, въ зави-

<sup>1)</sup> Berkeley's Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniss. (Phil. Biblioth. 23 Heft) § 10, S. 25—26.

симости отъ того, какъ мы его наблюдаемъ<sup>1)</sup>. Итакъ, рядъ фактовъ указываетъ намъ, что та субъективность, которая бросается въ глаза относительно вторичныхъ качествъ, вполне характерна и для качествъ первичныхъ.

Данныя соображенія Беркли настолько попадаютъ въ цѣль, что я не буду разсматривать соображеній слѣдующаго критика—Юма, который опредѣленно высказывается противъ разбираемаго ученія Локка. Гораздо интереснѣе коснуться тѣхъ доводовъ, которые приводятся въ новѣйшей литературѣ въ оправданіе разбираемаго ученія о качествахъ, какъ оно трактуется здѣсь. Мы имѣемъ въ виду упоминавшагося выше Аскольдова. Аскольдовъ, какъ мы видѣли, считаетъ весьма удачнымъ дѣленіе Локка; но какъ защитить Локково ученіе отъ нападковъ Беркли? Аскольдовъ принимаетъ во вниманіе критику Беркли, но думаетъ, что онъ слишкомъ упростилъ вопросъ. Въ структурѣ опыта Аскольдовъ отличаетъ три момента: 1) формы, 2) общіе виды осязательности и 3) дифференцированныя чувственныя качества. Оригинальность точки зрѣнія Аскольдова заключается въ указаніи втораго момента; это—нѣкій безкачественный толчокъ въ сознаніи: что-то случилось, но что именно, мы еще не знаемъ; это есть общій всѣмъ варіаціямъ ощущенія ингредиентъ. Если бы Беркли детальнѣе разобрался въ структурѣ воспріятій, то ему пришлось бы эту осязательность вообще истолковать, какъ моментъ транс-субъективный<sup>2)</sup>. Значитъ, формы, вообще первичныя качества, могутъ быть вполне объективны, разъ онѣ прежде всего связаны съ объективной осязательностью вообще, а отдѣльныя субъективныя качества можно вовсе не принимать во вниманіе.

Сдѣлалъ ли этимъ указаніемъ Аскольдовъ соображенія Беркли не дѣйствительными, не говорящими ничего противъ

---

<sup>1)</sup> Ibid. § 14, S. 27—28. Тѣ же аргументы приведены Беркли и въ его „Three Dialogues“, но въ обратномъ порядкѣ. См. „Berkeley's drei Dialoge“ Richter. Leipzig, 1901, S. 34—43.

<sup>2)</sup> „Мысль и дѣйствительность“, глава IX.

Локкова различенія? Надо признать слѣдующее: если концепція Аскольдова „ощутимости вообще“ представится пріемлемой, то его разсужденія во многомъ подрываютъ Беркли, поскольку критика этого послѣдняго зиждется на основахъ его номинализма. Самъ Аскольдовъ опредѣленно говоритъ, что именно номинализмъ Беркли сыгралъ тутъ пагубную роль. Но если бы мы сдѣлали не дѣйствительными всѣ теоретическіе аргументы Беркли, все же оказываются въ полной силѣ его фактическія указанія; именно никакими соображеніями нельзя устранить фактической условности и неодинаковости для воспріятія первичныхъ качествъ; возьмемъ, напр., формы,—развѣ можно серьезно думать, будто онѣ въ дѣйствительности налицо въ самихъ вещахъ? И все построеніе „Мысли и Дѣйствительности“ страдаетъ этимъ недугомъ теперѣ моднаго наивнаго реализма; не даромъ критику Аскольдова пришлось вспомнить, что самый дальнзоркій человѣкъ увидитъ другія формы, когда возьметъ въ руки микроскопъ или телескопъ, что часто гладкое ему представится бугристымъ и шероховатымъ, одно сплошное цѣлое вдругъ распадется на множество единицъ совсѣмъ неожиданнаго вида!<sup>1)</sup>

Подведемъ итоги—къ чему мы пришли? Мы хотѣли провести Локка сквозь строй его критиковъ; мы видѣли, какъ разрушительны соображенія, высказанныя противъ его различія первичныхъ и вторичныхъ качествъ. Если даже современной литературѣ и удалось указать нѣкоторыя шаткія стороны разсужденій критиковъ Локка, то все же фактически Локкъ оказался вполне уязвимымъ. Съ этой точки зрѣнія, какъ будто дѣйствительно вполне убѣдительна та схема смѣны философскихъ идей новаго времени, которую мы представили въ самомъ началѣ. Напрасенъ трудъ возвращенія къ аргументаціи Локка, она насквозь ложна! И вотъ тутъ мы оказываемся во власти своеобразной иллюзіи,

---

<sup>1)</sup> Лопатинъ. „По поводу новаго труда Аскольдова“ стр. 529. (Вопросы фил. и псих., кн. 125).



навѣянной популярнымъ пониманіемъ. На самомъ дѣлѣ мы коснулись только негодной шелухи ученія Локка: мы еще и не подошли къ основному зерну его воззрѣній. Мы прошли лишь и отвергли сомнительную периферію, намъ еще нужно подойти къ основному центру построенія Локка. Слѣдуетъ прежде всего оговориться: мы вовсе не хотимъ сказать, будто обычная схема воззрѣній Локка не вѣрна—мы воспроизвели и разобрали дѣйствительныя мысли самого Локка; все дѣло въ томъ, что это только одна сторона ученія Локка, притомъ совсѣмъ не существенная. И Беркли, и другіе критики того времени, конечно, знали Локка лучше, чѣмъ мы; они критиковали его и вѣрно, и убѣдительно, но они въ главномъ были съ нимъ согласны, основную мысль его ученія о качествахъ вещей они раздѣляли и принимали. Это и есть вѣчное и несокрушимое слово, сказанное Локкомъ. Оно забыто и часто не принимается въ расчетъ. Поэтому мы должны обратить серьезное вниманіе на эту сторону дѣла. Гдѣ та фундаментальная мысль у Локка, которая не могла быть опровергнута? Гдѣ то, съ чѣмъ согласны и Беркли и Юмъ, гдѣ то, чего они никогда и не думали опровергать?

## II.

Извѣстно направленіе анти-психологизма въ современной философской литературѣ. Оно можетъ быть охарактеризовано приблизительно въ слѣдующихъ чертахъ: въ области проблемъ логическихъ и гносеологическихъ мы имѣемъ дѣло исключительно съ вопросомъ о критеріи истинности и объ опредѣленіи необходимыхъ нормъ познания; такимъ образомъ гносеологія и логика анализируютъ составъ знанія; для этихъ дисциплинъ совсѣмъ не важно, какъ знаніе произошло и какъ оно осуществляется въ человѣческомъ умѣ. Какъ математика нисколько не интересуется тѣмъ, какимъ образомъ человѣческой умъ размышляетъ и приобрѣтаетъ знанія основныхъ математическихъ положеній, точно такъ же гносеологъ долженъ отрицательно отнестись ко всѣмъ

психологическимъ предпосылкамъ. Для названныхъ теоретическихъ наукъ совсѣмъ не важно, какъ человѣческой умъ мыслить принципы знанія; принципы знанія должны быть обсуждаемы сами по себѣ, внѣ границъ сознанія, въ которомъ они мыслятся.

Въ изложенной точкѣ зрѣнія не могутъ не броситься въ глаза многія натяжки и условности основного тезиса; невольно поднимается вопросъ, гдѣ же находится это знаніе, которое должна вѣдать логика, разъ мы не хотимъ имѣть дѣла съ идеями въ сферѣ человѣческаго ума? Но все же нельзя не признать одной заслуги за даннымъ направлениемъ: оно заставляетъ насъ четко разграничить точки зрѣнія простой описательной психологіи и принципиальнаго обсуждения вопросовъ познанія, поскольку оно насъ приводитъ къ истинѣ. Если бы философамъ удалось лишь въ сферѣ этихъ скромныхъ требованій понять, что происхожденіе познанія не можетъ еще само по себѣ произносить суда оцѣнки истинности знанія, то мы бы имѣли хорошую путеводную нить и въ обсужденіи даннаго вопроса въ философіи Локка.

Въ его „Опытѣ“ не выставлено никакихъ туманныхъ требованій по отношенію къ безусловному разграниченію дисциплинъ психологіи и теоріи познанія; наоборотъ, Локкъ сознательно принимаетъ во вниманіе данныя психологіи, но у него зато конкретно и вѣсьма ясно показывается, что теорія познанія кромѣ наличности психологическаго матеріала должна приложить еще свой методъ принципиальнаго обсуждения фактовъ знанія; скажемъ еще яснѣе—положительное рѣшеніе вопроса о возникновеніи знанія, раскрытое Локкомъ во второй книгѣ его „Опыта“, еще ждетъ своего испытанія черезъ анализы четвертой книги, гдѣ Локкъ произносить окончательный судъ познавательнымъ процессамъ.

Ученіе о качествахъ принято излагать обычно по второй книгѣ, между тѣмъ въ четвертой книгѣ, съ точки зрѣнія реальности познанія, вопросъ трактуется совсѣмъ съ дру-

гой стороны; и Локкъ приходитъ къ совсѣмъ новымъ результатамъ, близкимъ къ рационализму. Тамъ даже не принимается въ расчетъ разница вторичныхъ и первичныхъ качествъ. Лейбницъ, которому пришлось такъ много спорить въ связи съ содержаніемъ первыхъ двухъ книгъ „Опыта“, почти безмолвствуетъ по поводу принципиальныхъ точекъ зрѣнія четвертой книги: тутъ онъ съ Локкомъ не согласенъ лишь въ мелочахъ, возраженія его касаются деталей, чаще онъ дополняетъ и изъясняетъ Локка, а не критикуетъ его.

Специалистъ по обоимъ авторамъ Hartenstein <sup>1)</sup> приходитъ къ слѣдующимъ выводамъ: для Локка его эмпиризмъ ничего не опредѣляетъ, гдѣ идетъ рѣчь о составѣ знанія. Пожалуй даже наоборотъ—результатъ, къ которому пришелъ Локкъ, противоположенъ обычному эмпиризму. Послѣдняя опора знанія для Локка—содержаніе самого познанія и необходимость логическаго мышленія. Происхождение понятій ничего не рѣшаетъ относительно истинности или ложности сужденій, въ которыхъ выражается дѣйствительное или воображаемое знаніе. И Локкъ, и Лейбницъ, по мнѣнію Hartenstein'a, ссылаются не на происхождение понятій, гдѣ идетъ рѣчь о необходимомъ знаніи, но для обоихъ эта необходимость обуславливается содержаніемъ понятій и вытекающими отсюда связями <sup>2)</sup>.

Подобная метаморфоза происходитъ и съ ученіемъ Локка о качествахъ: въ 4-ой книгѣ въ этомъ вопросѣ центр тяжести оказывается перенесеннымъ совсѣмъ на другую сторону дѣла. Однако, что касается изложенія ученія Локка о качествахъ по второй книгѣ, то и тутъ намъ слѣдуетъ внести рядъ поправокъ и дополненій, которыя должны освѣтить сущность гносеологической проблемы о качествахъ.

Прежде всего нужно указать, что Локкъ различаетъ не

<sup>1)</sup> „Locke's Lehre von der menschlichen Erkenntniss in Vergleichung mit Leibniz's Kritik derselben dargestellt. Leipzig 1861.

<sup>2)</sup> „Locke's Lehre“ S. 193, 196, 252—253.

два рода качествъ (первичныхъ и вторичныхъ), а три. Существовать еще качества, которыя можно назвать силами (powers). Если мы обратимъ вниманіе на эти качества, то мы откроемъ очень принципиальную сторону ученія Локка. Приведемъ нѣсколько примѣровъ, которыми пользуется Локкъ при обсужденіи вопроса объ этихъ силахъ: мы знаемъ, что сила огня можетъ произвести измѣненіе въ окраскѣ или въ состояніи воска; солнце имѣетъ силу сдѣлать воскъ бѣлымъ: огонь можетъ измѣнить консистенцію свинца—свинецъ сдѣлается жидкимъ <sup>1)</sup>. Вотъ эти силы, производящія измѣненія въ другихъ объектахъ, вполне можно признать реальными качествами гѣль. Въ связи съ этимъ указаніемъ разъяснится и объективная природа вторичныхъ качествъ: когда силы одного объекта видоизмѣняютъ состояніе другого, то мы не имѣемъ непосредственнаго знанія этой силы; но поставимъ самихъ себя на мѣсто такихъ объектовъ, какъ воскъ или свинецъ, и мы получимъ непосредственное знаніе силъ; тогда эти силы могутъ называться вторичными качествами <sup>2)</sup>. Вѣдь для Локка терминъ качества значитъ нѣчто объективное; поэтому, разумѣется, объективны и вторичныя качества, только они объективны иначе, чѣмъ качества первичныя. Идеи находятся въ умѣ, а качества—въ объектахъ. Слѣдуетъ особенно подчеркнуть опредѣленіе понятія качества у Локка; *качества суть силы, которыя производятъ въ насъ идеи.* (Whatsoever the mind perceives in itself or in the immediat object of perception, thought or understanding, that I call idea, and *the power to produce any idea in our mind, I call quality of the subject, wherein that power is.* § 8.

Мы увидимъ въ послѣдствіи, какъ ближе опредѣляется природа этихъ силъ; теперь мы укажемъ, какъ мы не можемъ истолковывать этого понятія силы. Локкъ полагаетъ, что сила воздѣйствуетъ на насъ черезъ посредство первич-

<sup>1)</sup> „Essay“ Book II, ch. 8 § 23, p. 66.

<sup>2)</sup> Ibid., p. 67.

ныхъ качествъ, черезъ незамѣтныя для насъ въ объектахъ измѣненія въ фигурахъ, движеніяхъ и расположеніи тѣлъ; это разумѣется, какъ мы уже видѣли, слѣдуетъ безусловно откинуть; концепція наивнаго реализма должна быть нами оставлена и въ отношеніи первичныхъ качествъ; не можетъ быть рѣчи о какомъ-либо сходствѣ, а лишь о соотвѣтствіи. Иначе пришлось бы утверждать, что жидкое состояніе воска похоже на солнце или плавкость свинца есть копія природы огня.

Въ главѣ о реальности нашего познанія Локкъ находитъ, что мы имѣемъ два класса идей, относительно которыхъ можно утверждать ихъ соотвѣтствіе вещамъ; прежде всего это—всѣ простыя идеи; возьмемъ, напр., идеи бѣлизны или горечи: эти идеи, являясь вполне сообразными съ силами объектовъ, производящихъ въ насъ данныя идеи, поэтому имѣютъ соотвѣтствіе съ бытіемъ внѣ насъ (Thus the idea of whiteness or bitterness, as it is in the mind, exactly answering that power which is in any body to produce it there, has all the real conformity it can or ought to have, with things without us. Book IV, ch. 4, § 4).

Чрезвычайно интересно отмѣтить, что Локкъ не дѣлаетъ различія въ этомъ мѣстѣ между первичными и вторичными качествами, онъ даже даетъ примѣры лишь вторичныхъ качествъ—по Локку намъ важно лишь получить соотвѣтствіе идей силамъ. Итакъ, согласно Локку, знаніе реально прежде всего постольку, поскольку рѣчь идетъ о простыхъ идеяхъ; что же касается идей сложныхъ, то тутъ можно говорить о достовѣрности знанія, лишь когда оно касается самихъ идей, не относясь къ вещамъ внѣ насъ; сюда принадлежатъ знанія математическія и моральныя. Такъ какъ мы рѣшаемъ проблему воспріятія, проблему внѣшняго опыта, то отдѣлъ знанія второго рода насъ не интересуется. Что же касается перваго, то поднимается самый жгучій и принципиальный вопросъ: откуда же мы черпаемъ эту нашу внутреннюю убѣжденность о соотвѣтствіи простыхъ идей порождающимъ ихъ силамъ? Гдѣ гарантія не-фиктивно-

сти этой убѣжденности? А что если мы обманываемся, когда воображаемъ, будто мы дѣйствительно знакомимся съ существованіемъ вещей внѣ насъ?

Мы находимъ у Локка четыре доказательства въ оправданіе убѣжденія существованія другихъ вещей. Прежде всего слѣдуетъ отмѣтить, что не возможно получить внѣшняго воспріятія, не обладая органами чувствъ; ясно отсюда, что вещи даны внѣ меня: вѣдь если у человѣка нѣтъ какого-либо органа чувствъ, то рядомъ съ этимъ обязательно отпадаютъ соотвѣтствующія идеи; но органы чувствъ, разумѣется, не могутъ сами производить идей; слѣдовательно, мы дѣйствительно имѣемъ въ воспріятіи внѣшнія нашему сознанию причины. Кромѣ того, развѣ человѣкъ не чувствуетъ опредѣленной разницы между тѣмъ, что ему дано актуально, и простой идеей воспоминанія? Первое дѣйствуетъ на меня съ принужденіемъ и не отъ моей воли зависитъ удалить это актуальное ощущеніе, а между тѣмъ я могу свободно отбросить въ сторону всплывшій въ памяти образъ. Далѣе, слѣдуетъ обратить вниманіе на то удовольствіе и страданіе, которыя всегда налицо при актуальномъ ощущеніи и которыя отсутствуютъ въ воспоминаніяхъ. Въ этихъ чувствахъ данъ несомнѣнный признакъ наличности трансцендентнаго момента въ воспріятіяхъ. Да, наконецъ, и различныя ощущенія своимъ взаимнымъ согласіемъ подтверждаютъ наличность воспринимаемаго объекта <sup>1)</sup>.

Что сказать о приведенныхъ аргументахъ Локка? Нѣкоторые изъ нихъ поражаютъ своей слабостью: прежде всего, что можетъ значить ссылка на органы чувствъ? Вѣдь до тѣхъ поръ, пока для насъ не рѣшена проблема внѣшняго опыта, мы обо всемъ должны говорить только, какъ о данныхъ сознанія. Съ этой точки зрѣнія — что представляютъ изъ себя органы чувствъ? Это просто комплексъ субъективныхъ ощущеній, который вполне можетъ обуславливать существованіе другихъ субъективныхъ моментовъ, не будучи самъ объективнымъ.

<sup>1)</sup> „Essay“, Book IV, ch. XI.

Локкъ указываетъ далѣе на наличность эмоціональнаго момента при актуальномъ ощущеніи; блѣдный образъ воспоминанія опредѣленно отличается отъ ощущенія, всегда сопровождаемаго чувственнымъ тономъ удовольствія или страданія. Однако Локкъ долженъ былъ бы обратить вниманіе на то, что тутъ нельзя провести никакой ясной границы: развѣ мы не знаемъ изъ самонаблюденія, что часто возникновеніе въ сознаніи образовъ памяти сопровождается гораздо болѣе интенсивнымъ чувствомъ, чѣмъ наличность ощущеній; человѣкъ, совершившій какой-нибудь промахъ, въ этотъ самый моментъ вовсе не переживаетъ его, а между тѣмъ воспоминаніе о совершенной неловкости сопровождается мучительнымъ чувствомъ стыда. Итакъ, эмоціональный моментъ совсѣмъ не является критеріемъ указанія наличности внѣшнихъ данныхъ. Не помогаютъ также дѣлу и соображенія Локка о взаимномъ соотвѣтствіи свидѣтельствъ нашихъ чувствъ относительно бытія внѣшнихъ объектовъ. Въ этомъ разсужденіи Локка есть явный *circulus in demonstrando*: въ самомъ дѣлѣ, предположимъ, я вижу лѣса, но я не вѣрю моимъ глазамъ, желающимъ убѣдить меня, что въ этомъ актѣ есть нѣчто внѣшнее, трансцендентное моему „я“; можетъ ли меня въ этомъ увѣрить одновременное воспріятіе шума лѣса? Вѣдь свидѣтельства моего уха нисколько не объективнѣе показаній глаза; какъ же первое можетъ обосновывать второе? Какъ два субъективныхъ ряда могутъ дать гарантію реальности? Вѣдь субъективность не значитъ беспорядочность: субъективные элементы могутъ предстать въ вполнѣ организованномъ видѣ взаимнаго соотвѣтствія.

За отпаденіемъ трехъ данныхъ аргументовъ Локка остается всего одинъ — въ немъ-то мы и видимъ непоколебимый доводъ въ положительномъ рѣшеніи проблемы трансцендентнаго. Это и есть тотъ аргументъ, настолько твердый въ своемъ обоснованіи, что его не хотѣлъ и не думалъ отвергать Беркли и не могъ опровергнуть Юмъ. Этотъ аргументъ можно истолковать въ слѣдующихъ чертахъ: если мы возьмемъ безпристрастно описывать элементы нашего

сознанія, то тутъ мы вполнѣ придемъ къ тезису субъективизма; но когда мы начнемъ объяснять наличность тѣхъ или иныхъ элементовъ въ нашемъ внутреннемъ опытѣ, то мы натолкнемся на коренное различіе характера ихъ данности; именно—нѣкоторые элементы отличаются своеобразной эластичностью, мы чувствуемъ, какъ они повинуются нашей волѣ; смѣна этихъ моментовъ и ихъ порядокъ не представляетъ изъ себя ничего опредѣленнаго: ихъ активность всецѣло зависитъ отъ нашего духовнаго центра. И вотъ, наряду съ такими элементами, вскрываются другіе, противоположные по характеру своей данности только что описаннымъ моментамъ; эти факты нашего опыта насильственно врываются въ поле нашего сознанія; они обладаютъ своеобразной закономѣрностью; они какъ бы заданы извнѣ, такъ какъ мы чувствуемъ и понимаемъ, что эти факты не произошли при помощи нашей дѣятельности сознанія, что ихъ возникновеніе нельзя искать въ нѣдрахъ нашего духовнаго „я“. Черты, разъ изображенныя на бумагѣ, не могутъ перестать существовать по моему хотѣнію: онѣ не повинуются моей власти. Если я въ полдень обращаюсь къ солнцу съ открытыми глазами, то я не могу сдѣлать такъ, чтобы не получить впечатлѣнія свѣта <sup>1)</sup>. Итакъ, по Локку въ этомъ чувствѣ принужденія, которое мы испытываемъ при наличности чувственныхъ воспріятій, мы находимъ логическую необходимость признанія трансцендентности объекта воспріятій. Это трансцендентное суть силы, которыя постоянно ограничиваютъ наше бытіе.

Но какъ конкретнѣе опредѣлить сущность этихъ силъ? Хорошо извѣстно отрицательное отношеніе Локка къ понятію субстанціи; онъ рѣзко бичуетъ эту склонность человѣка подставлять подъ идеи ихъ сверхчувственныхъ носителей; нѣтъ ничего менѣе цѣлесообразнаго, какъ мыслить позади міра явленій нѣкіе незримые и невидимые субстраты или сущности, по мнѣнію Локка. Однако приходится очень

---

<sup>1)</sup> Ibid. § 5.



подчеркнуть, что Локкъ не только разрушаетъ понятіе субстанцій, но и вкладываетъ въ это понятіе нѣкое положительное содержаніе; для него субстанція все-таки нѣчто дѣйствительное, иначе какъ можно было бы съ точки зрѣнія Локка дѣлать всѣ сложныя идеи на модусы, отношенія и субстанціи, разъ эти послѣднія — праздная выдумка увлекающагося ума.

Локкъ учитъ такъ: чтобы не перейти за границы разумѣнія, мы всегда должны имѣть въ виду разсмотрѣніе простыхъ идей; тотъ и будетъ имѣть наиболѣе совершенную идею отдѣльной субстанціи, кто соединилъ и собралъ наибольшее число простыхъ идей, существующихъ въ этой субстанціи; сюда принадлежатъ также активныя и пассивныя силы.

Локкъ прямо выставляетъ, какъ тезисъ: силы составляютъ значительную часть нашихъ сложныхъ идей субстанцій<sup>1)</sup>. Но какъ мы получаемъ истинное знаніе природы этихъ силъ? Откуда возникаютъ эти идеи? Отвѣтъ Локка гласитъ: изъ души, изъ самонаблюденія. The clearest Idea of active Power had from Spirit. Правда, чувственные вещи даютъ намъ идею пассивной силы, т.-е. способности воспринимать перемѣны, но, что касается идеи активной силы или способности, производящей извѣстныя перемѣны, то мы объ этой силѣ никогда не получимъ изъ опыта столь ясной и опредѣленной идеи, какую мы имѣемъ изъ наблюденія надъ самодѣятельностью нашего духа. Въ самомъ дѣлѣ: сила всегда связана съ дѣйствиємъ, а мы знаемъ два рода дѣвій — мысль и движеніе; источника идеи мысли нечего искать въ тѣлахъ, но также изъ наблюденій надъ тѣлами мы не можемъ получить идеи начала движенія. Если мы будемъ созерцать покоящееся тѣло, то мы не получимъ никакой мысли объ активной силѣ, которая можетъ начать движеніе. И даже когда тѣло движется, это движеніе въ тѣлѣ скорѣе страданіе, чѣмъ дѣйствіе; вѣдь когда

<sup>1)</sup> „Essay“ Book II, ch. 23 § 7. p. 172.

движется бильярдный шаръ и ударяется въ другой шаръ, то первый шаръ только передаетъ второму свое собственное движеніе: онъ передаетъ только то, что самъ потерялъ. Этотъ примѣръ даетъ намъ крайне смутную идею силы, приводящей въ движеніе. На самомъ дѣлѣ источникъ идеи движенія есть нашъ духъ, когда мы затрачиваемъ силы для какой-нибудь дѣятельности<sup>1)</sup>). Мы открываемъ въ нашемъ духовномъ мірѣ слѣдующія двѣ основныхъ силы: волю и разумъ. Въ самомъ дѣлѣ—мы испытываемъ въ себѣ силу начать какое-нибудь дѣйствіе или прервать его, продолжить и т. д. Мы воздерживаемся отъ дѣйствія или совершаемъ его—все это обусловливается силой нашего хотѣнія. Разумъ же можетъ быть опредѣленъ, какъ сила воспріятія. Таковы источники разсматриваемой идеи.

Я думаю, что послѣ приведенныхъ словъ Локка достаточно ясно, что его ученіе о качествахъ въ сущности имѣетъ характеръ психологической или, какъ говорятъ, спиритуалистической: разсмотрѣніе фактовъ нашего сознанія заставляетъ насъ вскрыть элементы, не повинующіеся нашей мысли; эти элементы нудятъ насъ признать существованіе силъ внѣ нашего сознанія. Но что такое эти силы? Въ чемъ заключается сущность этого акта причиненія? Всего лучше это раскрывается въ сферѣ нашего духовнаго опыта, какъ переживаніе мощи, воли или активности нашего сознанія.

Правда, на ряду съ подобной спиритуалистической картиной приходится отмѣтить и другое: Локкъ иногда словно колеблется. Въ немъ слишкомъ много психологическаго элементаризма; онъ часто замѣняетъ характеристику внутреннихъ зависимостей внѣшней схемой физическихъ отношеній. Возьмемъ, напр., его понятіе толчка, благодаря которому становится возможнымъ воздѣйствіе силъ на насъ<sup>2)</sup>). Локкъ его интерпретируетъ чисто физически; но тогда представляется вполне убѣдительнымъ указаніе Лейбница,

<sup>1)</sup> Ibid., p. 130.

<sup>2)</sup> Ibid., p. 62.

что возможно прикосновеніе и передвиженіе безъ всякаго видимаго толчка <sup>1)</sup>. А какъ объяснить, напримѣръ, притяженіе на разстояніи: вѣдь дѣйствіе хотя бы электрической индукціи, повидимому, вовсе не сопровождается ни толчкомъ, ни даже соприкосновеніемъ? Локкъ долженъ былъ бы истолковать свое понятіе толчка чисто психологически, тогда вся его гносеологическая схема дѣйствія трансцендентныхъ силъ на сознаніе предстала бы съ гораздо большей убѣдительностью.

### III

Мы теперь разсмотрѣли гносеологическую сторону ученія Локка о качествахъ; мы видѣли, что это ученіе сохраняетъ силу своей убѣдительности внѣ зависимости отъ сомнительнаго обоснованія различія первичныхъ и вторичныхъ качествъ у него. Мы теперь вскрыли тотъ спиритуалистическій фундаментъ построенія Локка, которымъ держится данное его ученіе. Прежде чѣмъ формулироватъ окончательный смыслъ и нашу общую оцѣнку данной точки зрѣнія, мы должны обратиться къ характеристикѣ положенія этого воззрѣнія Локка въ исторіи философіи. Не опровергнуто ли оно такъ же, какъ и разобранное ранѣе дѣленіе качествъ? Оказывается—нѣтъ: не только не опровергнуто, но даже въ главномъ принято и подтверждено хотя бы такими мыслителями, какъ Беркли; отчасти и Юмъ раздѣляетъ Локкову позицію.

Дѣйствительно, былъ одинъ авторъ, который не принялъ за доказательное основное положеніе Локка; это былъ его предшественникъ,—Декартъ. Декартъ, какъ бы предвосхищая мысль Локка, предчувствовалъ возможность подобной аргументаціи, но онъ не призналъ ея убѣдительности <sup>2)</sup>.

<sup>1</sup> Oeuvres de Leibniz, t. I, p. 93.

<sup>2</sup> Въ связи съ этимъ вообще приходится указать, что Локкъ вовсе не былъ вполне самостоятеленъ въ разобранномъ ученіи, но онъ впервые использовалъ данное ученіе о качествахъ въ цѣляхъ теоретико-познаватель-

Мы находимъ у Декарта слѣдующее соображеніе: въ обоснованіи критерія истинности познанія внѣшняго опыта нельзя ли воспользоваться наблюденіемъ, что вещи не зависятъ отъ моей воли, отъ меня? Въ самомъ дѣлѣ, вещи даются часто противъ моего хотѣнія, напр., сейчасъ я ощущаю тепло, хочу я этого или не хочу, и поэтому я полагаю, что это ощущеніе или идея тепла происходитъ отъ отличной отъ меня вещи. Это соображеніе, пытающееся обосновать наличность трансцендентнаго въ воспріятіи, совсѣмъ не удовлетворяетъ Декарта; вѣдь, говоритъ Декартъ, въ человѣкѣ можетъ существовать какая-нибудь другая, ему неизвѣстная способность, которая вызываетъ эти идеи: съ нами часто происходило, что мы во время сна имѣли идеи безъ воздѣйствія на насъ какихъ-нибудь внѣшнихъ вещей. Слѣдовательно, выставляемый аргументъ совсѣмъ не даетъ опоры реальности<sup>1)</sup>.

Что же сказать объ этой мысли Декарта? Прежде всего возьмемъ его частный примѣръ сновидѣній—говоритъ ли онъ что-нибудь противъ возможности и даже необходимости признанія трансцендентнаго объекта? Психологія и физиологія сновидѣній до сихъ поръ оказываются еще въ области очень смутныхъ догадокъ и неясныхъ гипотезъ, однако никакая теорія сновидѣній не могла бы, да и не пыталась доказывать, что всѣ образы сновидѣній порождены творчествомъ самого сознанія. А вѣдь для подтвержденія мысли Декарта нужна была бы не только полная увѣренность, что мы во время сна не испытываемъ никакихъ внѣшнихъ воспріятій, болѣе того,—нужна была бы твердая гарантія, что матеріаль-

---

ныхъ; достаточно упомянуть хотя бы одного физика картезіанской школы—Rohault, чтобы указать на источники ученія Локка о качествахъ вещей. Rohault, напр. въ теплотѣ и холодѣ видитъ двѣ стороны: 1) нѣкоторые чувства, которыя можно назвать болью или шекотаніемъ (chatouillement); мы имѣемъ эти чувства, когда придвигаемся къ огню или трогаемъ ледъ; 2) подъ тепломъ и холодомъ разумѣютъ также возможность извѣстныхъ глѣзъ вызывать въ насъ эти только что упомянутыя чувства (см. примѣчаніе Thurot, p. 64).

<sup>1)</sup> Méditations, p. 30-31 (Oeuvres de Descartes, Adam et Tannery, Tome IX).

сновъ, во всѣхъ деталяхъ отдѣльныхъ образовъ, сплошь сотканъ нашимъ воображеніемъ. Вѣдь мы еще не говоримъ о структурѣ трансцендентнаго; мы еще не знаемъ, что такое внѣ меня находящееся; мы лишь заключаемъ, что нѣчто должно быть признано самостоятельно существующимъ внѣ моего сознанія. Декартъ говоритъ, что если мы этимъ путемъ и доказали, что идеи исходятъ отъ вещей, то все же о сходствѣ не можетъ быть и рѣчи. Въ этомъ Декартъ безусловно правъ, но въ данномъ случаѣ аргументъ сохраняетъ всю свою убѣдительность безъ признанія сходства, какъ мы видѣли выше. Мы лишь настаиваемъ на слѣдующемъ—и въ бодрственномъ состояніи и при сновидѣніяхъ сознаніе никогда не можетъ разсматривать всю совокупность своихъ образовъ, какъ безусловное достояніе творчества самого ума. Мы всегда въ нашемъ внутреннемъ опытѣ переживаемъ наше сознаніе чѣмъ-то ограниченнымъ.

Теперь, какъ отнестись къ предположенію, что въ насъ есть не извѣстная намъ самимъ способность, могущая породить образы внѣшняго опыта? Обратимъ вниманіе на то, что нѣсколько страницъ спустя, въ томъ же 3-мъ „Размышленіи“ Декартъ опровергаетъ самого себя. Въ указываемомъ мѣстѣ рѣчь идетъ о доказательствѣ бытія Божія изъ размышленія надъ бытіемъ ограниченаго существованія человѣка. Мысль такова: человѣческое существованіе во времени не является ли трудной загадкой, если мы не признаемъ наличности Абсолюта? Вѣдь изъ того, что я жилъ до сихъ поръ, совсѣмъ не явствуетъ мое бытіе въ будущемъ. Слѣдуетъ признать силу, сохраняющую мое бытіе; но въ своемъ „я“ такой силы открыть нельзя; мы подобной силы не сознаемъ, а между тѣмъ,—продолжаетъ Декартъ,—*если бы во мнѣ была такая сила, то я бы несомнѣнно сознавалъ ее* <sup>1)</sup>. Значитъ самъ Декартъ отрицаетъ возможность существованія безсознательныхъ силъ въ человѣческой душѣ <sup>2)</sup>. Но, разумѣется,

<sup>1)</sup> Ibid., p. 39

<sup>2)</sup> Это весьма характерно для Декарта, какъ рационалиста; какъ извѣстно, такое узкое пониманіе области психическаго вызвало горячіе протесты Лейбница.

если даже самъ Декартъ противорѣчитъ самому себѣ, то это не значить еще, что его первая мысль не вѣрна.

Въ наше время, конечно, нельзя не считаться съ многочисленными указаніями, говорящими въ пользу признанія наличности безсознательныхъ элементовъ въ нашей душевной жизни; тѣмъ не менѣе говорить объ абсолютно-безсознательномъ, разумѣется, противорѣчиво: что вовсе не создается, никакъ не можетъ быть дано сознанию. А если такъ, то приходится констатировать на ряду съ мышленіемъ лишь пониженную степень сознанія въ нашемъ духѣ; и если наша психика отвѣчаетъ полнымъ молчаніемъ по поводу внутреннихъ причинъ законмѣрности и устойчивости нашихъ внѣшнихъ воспріятій, то мы не имѣемъ никакого логическаго права относить всѣ причины возникновенія этихъ послѣднихъ къ нашей душѣ. Это хорошо поняли идеалисты начала прошлаго вѣка; они выводили объектъ, „не-я“, не изъ бытія конечнаго духа, а указывали на безотчетное порожденіе объекта въ „я“ абсолютномъ. Однако защищаемый нами тезисъ имѣетъ полное преимущество предъ только что выставленной теоріей; въ первоначальныхъ своихъ построеніяхъ философія должна опираться лишь на достовѣрное; поэтому какимъ бы то ни было метафизическимъ построеніемъ мы всегда должны предпочесть непосредственныя данныя нашего сознанія; мы не имѣемъ никакого логическаго права ждать, что метафизика своими разсужденіями оправдаетъ бытіе этихъ данныхъ — мы должны идти прямо противоположнымъ путемъ; никогда менѣе достовѣрное не можетъ оправдать болѣе достовѣрнаго, какъ бы ясно первое ни было по своей логической структурѣ.

Объ этомъ чрезвычайно убѣдительно говоритъ Лейбницъ, указывая, что, если бы былъ правъ мыслитель въ своемъ отрицаніи первоначальныхъ и непосредственныхъ данныхъ, то онъ бы пришелъ къ единственному результату: нѣтъ никакой возможности познать что бы то ни было <sup>1)</sup>. А если

---

<sup>1)</sup> Oeuvres philosophiques de Leibniz. T I. p. 458.

мы не заражены подобнымъ беспочвеннымъ скептицизмомъ по отношенію къ философскимъ построеніямъ, то первоначальный фактъ данности трансцендентнаго моему „я“ не можетъ быть никакъ опровергнутъ никакими разсужденіями о возможномъ существованіи абсолютно-безсознательныхъ силъ, въ томъ числѣ и аналогичными разсужденіями Декарта о неизвѣстныхъ способностяхъ нашей души. Итакъ, Локкова позиція обоснована достаточно, чтобы выдержать ударъ своего предшественника — Декарта; что же касается его послѣдователей, то первый изъ нихъ—Беркли въ полнѣ мѣрѣ оправдываетъ отстаиваемую позицію Локка.

Философія Беркли настолько извѣстна своей первоначальной тезой *esse-percipi*, что его реалистическое міропониманіе часто остается совсѣмъ въ тѣни. А между тѣмъ этотъ мыслитель именно замѣчательнѣе чрезвычайной продуманностью совмѣщенія тезиса субъективизма съ обоснованіемъ трансцендентности; и вотъ, что касается послѣдняго, то Беркли въ этомъ нашельопору именно у Локка. Если мы разсматриваемъ данныя сознанія, то согласно Беркли, эти данныя, какъ простые феномены, чувственные явленія, всецѣло сводятся къ ихъ воспринимаемости, но если мы начинаемъ разсматривать, чѣмъ обусловлена наличность этихъ данныхъ, то намъ приходится придти къ заключенію о существованіи внѣшней, не воспринимаемой силы, нашему духу трансцендентной. Первое есть дѣло простого констатированія; второе—разумнаго обоснованія. Беркли указываетъ, что выведеніе причинъ или поводовъ изъ дѣйствій и явленій, единственно воспринимаемыхъ черезъ посредство чувствъ, есть вполнѣ дѣло разума. Согласно этому, при разсмотрѣннн наличности состава чувственныхъ явленій въ первомъ разговорѣ своихъ „Three Dialogues“, Беркли добавляетъ: „Что касается разумнаго выведенія причинъ изъ дѣйствій, то это лежитъ внѣ предѣловъ нашего изслѣдованія“ <sup>1)</sup>. Когда же онъ въ слѣдующихъ діалогахъ

---

1) стр. 53.

переходить къ этому изслѣдованію, то онъ горячо протестуетъ противъ мнимаго субъективизма исповѣдываемаго міросозерцанія. Филонусъ <sup>1)</sup>, представитель Беркли, въ разговорѣ указываетъ своему противнику, Гиласу, что по его убѣжденіямъ чувственныя вещи не могутъ быть даны иначе, какъ въ душѣ: отсюда онъ приходитъ не къ отрицанію дѣйствительнаго бытія, но во вниманіе къ тому, что вещи не зависятъ отъ нашихъ мыслей, а обладаютъ бытіемъ отличнымъ отъ нашего восприниманія, мы должны заключить, что существуетъ другой духъ, въ которомъ они состоятъ <sup>2)</sup>. Филонусъ не возражаетъ противъ заключенія, когда мы изъ явленій выводимъ причины, но онъ оспариваетъ, что эта причина по существу можетъ быть названа матеріей. Его доктрина есть доктрина имматеріализма, а никакъ не акосмизма.

И Гиласъ, съ своей стороны, такъ резюмируетъ итоги спора: по существу мы согласны, но въ выраженіи мы расходимся. Очевидно, что представленія вызываются въ насъ извнѣ; не менѣе очевидно, что должны существовать независимо отъ духа силы, /я не хочу сказать первообразы;/ эти силы соотвѣтствуютъ представленіямъ и, такъ какъ онѣ не могутъ существовать сами по себѣ, то нужно допустить нѣкоего носителя этихъ силъ, я его называю *матеріей*, ты—*духовнымъ бытіемъ* <sup>3)</sup>.

Для Беркли вполне убѣдительно аргументъ Локка о томъ, что характеръ принудительности, въ которомъ оказываются данными элементы внѣшняго воспріятія, вполне оправдываетъ реалистическое міропониманіе; нашъ духъ оказывается пассивнымъ, поскольку не отъ нашей воли зависитъ порядокъ воспріятій <sup>4)</sup>. Ибервегъ въ своихъ примѣчаніяхъ къ

<sup>1)</sup> Беркли въ данномъ произведеніи доказываетъ основныя положенія своей системы въ формѣ діалога между представителемъ его собственной точки зрѣнія и лицомъ, символизирующимъ точку зрѣнія популярнаго пониманія.

<sup>2)</sup> Ibid., стр. 64.

<sup>3)</sup> Ibid., стр. 100.

<sup>4)</sup> У Беркли и примѣры тѣ же, что у Локка (именно воспріятіе солнечнаго свѣта) см. Treatise стр. 35; также „Dialogues“, стр. 45.



тѣмъ параграфамъ „Трактата“, въ которыхъ заключается данный аргументъ Беркли /именно къ 28 и 29/, прямо указываетъ на соотвѣтствующую мысль Локка <sup>1)</sup>.

Теперь мы ясно видимъ, что, по отношенію къ гносеологическому ученію Локка о качествахъ, Беркли нисколько не стоитъ въ оппозиціи; онъ вполне раздѣляетъ мысль Локка; мало того—этою мыслью оправдывается возможность всего его положительнаго метафизическаго міропониманія.

Что можетъ быть Беркли въ дальнѣйшемъ ходѣ своихъ разсужденій совершилъ извѣстный скачекъ, увидѣвъ въ данныхъ намъ извнѣ силахъ лишь одну Силу—Бога, то это мы тутъ можемъ не принимать во вниманіе; вѣдь насъ интересуетъ только то, что основной тезисъ Локка совсѣмъ не опровергался, а принимался его послѣдователемъ.

Мы подошли теперь къ Юму. Относительно него, конечно, нельзя утверждать того, что мы сказали о Беркли: если послѣдній въ своихъ трудахъ обосновывалъ посредствомъ аргументаціи положительную метафизическую систему, то Юмъ былъ горячо убѣжденъ въ полной невозможности построенія теоріи реальности силою логическихъ доводовъ. Однако эту сторону дѣла мы въ сущности можемъ не принимать во вниманіе; въ самомъ дѣлѣ — Юмъ въ счетъ разума необычайно высоко оцѣниваетъ силу инстинкта, привычки, природныхъ наклонностей, вѣрованій; замѣчательны его заключительныя слова по поводу отрицательнаго результата, къ которому онъ пришелъ въ обоснованіи своей теоріи причинности: онъ съ радостью отмѣчаетъ мудрость природы, которая не довѣрила процесса закона причинности, столь важнаго во всѣхъ областяхъ человѣческой жизни уму человѣка, а поручила его инстинкту—вѣдь инстинктъ гораздо болѣе надежной руководитель нашихъ поступковъ по Юму. Жизнь научаетъ насъ вѣрить, а умъ слабъ и немогъ — въ этомъ Юмъ твердо убѣжденъ.

Если дѣло обстоитъ такъ, если Юмъ догматически убѣ-

---

<sup>1)</sup> „Berkley's Abhandlung. S. 123—124.

ждень въ правильности своего скептическаго отношенія къ уму, то вполне понятно, какъ онъ тщательно остерегается дѣлать выводы изъ логическихъ аргументовъ; такъ именно обстоитъ дѣло и съ нашимъ разбираемымъ тезисомъ: Юмъ его знаетъ и нерѣдко имъ пользуется въ своихъ разсужденіяхъ, но онъ боится пойти за нимъ до его логическаго конца. Приведемъ его слова относительно природы впечатлѣній, которыя Юмъ обосновываетъ именно съ точки зрѣнія интересующаго насъ тезиса; онъ говоритъ, что ихъ послѣдняя причина, по его мнѣнію, не познаваема человѣческимъ умомъ. Никогда не будетъ возможно съ увѣренностью рѣшить, происходятъ ли эти впечатлѣнія непосредственно отъ объекта, или же они вызываются при помощи дѣятельности творческой силы духа, или же, наконецъ, можетъ быть, они исходятъ отъ Творца нашей жизни<sup>1)</sup>.

Слѣдуетъ отмѣтить, что эти разсужденія Юма мы находимъ въ „Трактатѣ“ гораздо раньше окончательнаго вывода о чисто субъективномъ значеніи закона причинности, на которомъ должно обосновываться всякое познаніе внѣшняго міра. И вотъ между тѣмъ Юмъ разсуждаетъ, имѣя въ виду какъ разъ искомый рядъ мыслей, но останавливается на полдорогѣ, не рѣшается сдѣлать того вывода, къ которому пришелъ и Локкъ, и Беркли.

Намъ придется сейчасъ коснуться едва ли не самаго темнаго мѣста „Трактата“ Юма. Рѣчь идетъ о томъ, изъ чего составляется нашъ аргументъ касательно причинъ и дѣйствій; Юмъ находитъ три составныхъ части причиннаго сужденія: 1) первоначальное впечатлѣніе, 2) переходъ отъ него къ идеѣ связанныхъ съ даннымъ впечатлѣніемъ причины или дѣйствія и наконецъ 3) природу и свойства этой идеи<sup>2)</sup>. Фактъ, который является причиной, прежде всего долженъ быть намъ данъ или непосредственно или въ памяти; къ этому факту приставляется идея объекта нами ожидаема-

1) Treatise. 113.

2) Treatise, 112.

го, т. к. для насъ онъ представляется находящимся въ причинной связи съ первымъ фактомъ. Вотъ эта идея ожидаемаго объекта особеннымъ образомъ дана нашему сознанию. Идея эта, въ наличности которой мы твердо увѣрены, чувствуется, переживается нами иначе, чѣмъ воображаемая идея, которая есть простой плодъ нашей фантазіи; этотъ особенный оттѣнокъ, съ которымъ переживается идея, въ наличности коей я убѣжденъ, можетъ, по мнѣнію Юма, опредѣлиться яснѣе, если мы назовемъ этотъ своеобразный оттѣнокъ или это чувство—особенной энергіей, живостью, противодѣйствиємъ, твердостью или прочностью. Итакъ, къ чему же сводится сущность этого чувства, этого „feeling“?

Очень интересныя разъясненія по данному вопросу мы находимъ у Липпса въ его комментаріяхъ къ „Трактату“ Юма. Липпсъ особенно подчеркиваетъ выраженія Юма *solidity, firmness, steadness*, которыя должны быть приняты во вниманіе, чтобы обычные термины живости идей (*vigour, vivacity, liveliness*) не ввели насъ въ заблужденіе. Въдь по Юму образы фантазіи могутъ быть очень живыми, очень яркими, но этимъ еще въ сущности не указано ничего, что Юмъ при изслѣдованіи вѣры обозначаетъ, какъ живость идеи. Кратко говоря, по мнѣнію Юма, это есть характеръ, „объективности“, свойство извѣстныхъ объектовъ сознанія представлять изъ себя нѣчто отъ насъ независимое, не подчиняться нашей волѣ, но принуждать, обусловливать наши представленія, такъ что мы, въ противоположность этимъ объектамъ, испытываемъ непосредственное сознаніе нашей собственной пассивности. Вотъ сознаніе такой объективности или этой пассивности и есть „feeling“, о которомъ здѣсь говорить Юмъ; это и есть согласіе, вѣра <sup>1)</sup>.

За приведенными комментаріями Липпса нельзя не признать ихъ полной убѣдительности; какъ иначе объяснить чувство достовѣрности у Юма и вмѣстѣ съ тѣмъ избѣгнуть

· 1) David Hume's Traktat. S. 132.

смѣшенія этого чувства съ живостью простаго образа фантазіи? А если мысль Липпса адекватна, то объясненіе Юма въ сущности говоря есть Локкова мысль о томъ, какъ принудительный характеръ объектовъ внѣшняго воспріятія окрашивается чертами трансцендентнаго момента.

Къ чему же мы пришли? Мы нашли у Юма характеристику, которая вполне гармонируетъ и, во всякомъ случаѣ, нисколько не противорѣчитъ тезису Локка о качествахъ вещей. Итакъ, Юмъ знаетъ аргументъ Локка; онъ имъ до извѣстной степени пользуется, видя въ немъ его доказательную силу; но, недовѣрчивый ко всѣмъ процессамъ ума; Юмъ не дѣлаетъ всѣхъ возможныхъ выводовъ изъ даннаго аргумента; однако это, конечно, не можетъ поколебать позиціи Локка.

Мы нарочно остановились на судьбѣ ученія Локка о качествахъ вещей у позднѣйшихъ представителей англійскаго эмпиризма. Соображенія Локка у нихъ не опровергаются, а подтверждаются: это есть общій фундаментъ всей школы. Мысль Локка красною нитью идетъ отъ него къ Беркли и т. д., и эта нить нисколько не обрывается у Юма — она не оказывается ни прочной, ни твердой — Юмъ самъ, по произволу своего скептическаго умонастроенія, выпускаетъ эту нить изъ своихъ рукъ.

Мы должны предупредить одно важное, могущее возникнуть, недоразумѣніе — могло бы показаться, что мы приписываемъ слишкомъ большое вліяніе философіи Локка на Беркли и Юма; сказать такъ, было бы неправильно истолковать нашу мысль: тезисъ Локка могъ возникнуть у послѣдующихъ мыслителей <sup>1)</sup> и не подъ непосредственнымъ его вліяніемъ; вѣдь эта мысль потому и является столь твердой опорой въ разсужденіяхъ, что она очень ясна и проста; очень трудно серьезно опровергать ее и очень легко раздѣлять ее, безсознательно подчиняясь силѣ ея внутренней

---

<sup>1)</sup> Это главнымъ образомъ касается Юма, п. ч. вліяніе на этомъ пунктѣ Локка на Беркли стоитъ внѣ сомнѣнія, какъ мы видѣли выше.

убѣдительности. Вѣдь приходится и по отношенію къ самому Локку предположить отчасти, что онъ вовсе не придавалъ особаго значенія своей аргументаціи. Какую же окончательную оцѣнку можно дать этой аргументаціи Локка и какое мѣсто она занимаетъ во всемъ строѣ его философскаго міросозерцанія?

## IV.

Нельзя преувеличивать общаго значенія философіи Локка въ исторіи мысли; ходъ его размышленій едва ли можно назвать особенно глубокимъ и тонкимъ; изложеніе его часто не соотвѣтствуетъ серьезности выдвинутыхъ проблемъ. Главный недостатокъ его философіи въ томъ, что Локкъ очень часто ставитъ на первое мѣсто наименѣе интересное, подчеркиваетъ то, что въ его же собственной философіи оказывается вовсе не существеннымъ и не главнымъ. Приведемъ примѣры: Локкъ иногда очень горячо возражаетъ противъ всякихъ теорій врожденнаго знанія, а между тѣмъ его собственная точка зрѣнія обосновывается на признаніи прирожденныхъ способностей, часто лишь безмолвно подразумеваемыхъ. На первомъ планѣ Локкъ помещаетъ свою знаменитую тезу о „*tabula rasa*“, которая такъ мало гармонируетъ съ его интимными убѣжденіями. Досадно иногда видѣть, какъ Локкъ тратитъ много энергіи на доказательство мало принципиальныхъ проблемъ, навѣянныхъ духомъ времени и, на ряду съ этимъ, въ темныхъ и сжатыхъ выраженіяхъ учить о наиболѣе серьезныхъ вопросахъ своего умозрѣнія. Это приводитъ Локка часто къ своеобразному эклектизму, а отсюда одинъ шагъ до явныхъ противорѣчій; и они часто бросаются въ глаза при чтеніи „Опыта“. Такъ хорошо извѣстно доказательство духовности божества по Локку: нельзя представить себѣ, чтобы матерія обладала чувствомъ, воспріятіемъ, вообще духовными процессами. Матерія, какъ существо не мыслящее, не можетъ быть причиной бытія мыслящаго существа—вѣдь матерія не можетъ произвести сама даже движенія.

Но мыслящія начала существуютъ; а такъ какъ немислимость перехода отъ матеріи къ духу подобна невозможности образованія положительнаго бытія черезъ ничто, то причина бытія духовнаго есть существо духовное <sup>1)</sup>.

Вполнѣ естественна реплика Лейбница по поводу даннаго разсужденія, что Локку оставалось здѣсь сдѣлать всего лишь одинъ шагъ до спиритуалистической системы монадологіи: во всякомъ случаѣ нельзя не присоединиться къ мнѣнію Локка, что никакая комбинація самыхъ тонкихъ частицъ матеріи не можетъ произвести воспріятія <sup>2)</sup>. Если такъ, то съ какимъ недоумѣніемъ приходится на ряду съ этимъ аргументомъ читать у Локка въ другомъ мѣстѣ его книги, что въ сущности можно предположить матеріальную природу чловѣческой души. Это Локкъ заявляетъ робко, но во всякомъ случаѣ, подобная мысль у него налицо <sup>3)</sup>.

Если въ другихъ положеніяхъ Локка и нѣтъ подобныхъ явныхъ противорѣчій, то все же у Локка иногда выдѣляется въ изложеніи то, что почти вовсе не имѣетъ значенія въ общемъ строѣ его міросозерцанія. Возьмемъ хоть бы четвертую книгу его „Опыта“; тамъ содержится наиболѣе отвѣтственная часть его положительнаго міросозерцанія, а между тѣмъ въ этой книгѣ съ наибольшимъ подъемомъ написаны двѣ главы—о максимахъ и силлогизмахъ, которыя не представляютъ изъ себя ничего особо важнаго для его метафизики. Благодаря этому мы оказываемся передъ своеобразной иллюзіей, когда начинаемъ разсматривать элементы Локкова міросозерцанія—наименѣ существенное выдвинуто имъ на первый планъ, а наиболѣе интересное не сразу является доступнымъ для взора, такъ какъ оно окзывается отодвинутымъ на послѣднее мѣсто.

Несомнѣнно, гносеологическое ученіе Локка о качествахъ чаще безмолвно подразумѣвается авторомъ, чѣмъ разъясняется имъ въ своихъ принципиальныхъ чертахъ. Намъ при-

<sup>1)</sup> „Essay“. Book IV, ch. 10, § 10.

<sup>2)</sup> Leibniz, Oeuvres philosoph., p. 403.

<sup>3)</sup> „Essay“. Book IV, ch. 3, § 6.

шлось, излагая, такъ сказать, нащупывать и лишь осторожно выдѣлять основныя спиритуалистическія предпосылки этого ученія, безъ котораго вся Локкова система представлялась бы мало слаженнымъ эклектизмомъ критическаго субъективизма и рационалистическаго догматизма. Какъ сформулировать это ученіе, взявъ въ немъ наиболѣе существенное, откинувъ голословное и подчеркнувши ту сторону дѣла, которая была бы хорошей основой и для современной философской мысли?

Для безпристрастнаго ума ясно, что принципиальное различіе между первичными и вторичными качествами не можетъ выдержать суда критики. Тезисъ субъективизма явленій сознания можетъ претендовать на внутреннюю убѣдительность. Но это не значитъ, что субъективность чувственнаго познанія должна насъ привести къ субъективизму метафизическому. Скорѣе наоборотъ. При умозрительной оцѣнкѣ и объясненіи состава знанія, находящагося налицо въ сознаніи, приходится констатировать неодинаковость характера данности двухъ группъ фактовъ. Одни факты мы испытываемъ, какъ принадлежащіе намъ, нашему духовному центру, нашему „я“, эти явленія повинуются нашей волѣ, они опредѣляются дѣятельностью нашего сознанія. Наоборотъ, другіе факты сознанія даны намъ, какъ нѣчто ограничивающее наше сознаніе, какъ проявленіе силъ внѣшнихъ намъ; эти состоянія не сопровождаются чувствомъ дѣятельности, наоборотъ — тутъ мы испытываемъ нашу пассивность. Мы ограничены извнѣ—и это ограничивающее насъ несомнѣнно трансцендентно, эти силы суть реальныя качества.

Но это трансцендентное, эти силы, какъ онѣ могутъ быть охарактеризованы? Когда нѣчто дѣйствуетъ, оно ограничиваетъ другое; когда нѣчто пассивно, то другое активно. Локкъ учить о двоякаго рода силахъ: однѣ способны производить перемѣны, другія—лишь получаютъ ихъ. Последнія силы мы воспринимаемъ при наблюденіяхъ надъ состояніемъ и перемѣнами въ тѣлахъ; знаніе же активныхъ силъ мы черпаемъ изъ нашего внутренняго опыта, изъ на-

блюденія надъ своею самодѣятельностью. Итакъ, мое сознание окружено цѣпью дѣйствующихъ на меня извнѣ силъ. Сущность этихъ силъ постигается нами изъ самосознанія. Локкъ ставитъ на первое мѣсто въ вопросѣ о реальномъ существованіи интуитивное познаніе своего духовнаго бытія; онъ вполне присоединяется въ этомъ отношеніи къ исходной позиціи Декарта. Разумѣется, приведенныя соображенія Локка еще очень далеко отстоятъ отъ вполне обоснованной картины спиритуалистическаго реализма; еще многое не договорено у Локка, такъ, напр., весьма существенный тезисъ коррелятивности силы активной и пассивной почти имъ не раскрытъ—даже самый составъ и структура трансцендентнаго лишь намекомъ указаны въ ученіи о силахъ.

Но тогда не сводится ли то, что мы старательно выдѣляли у Локка, какъ принципиально важное и существенное, къ банальнымъ, очень яснымъ, но слишкомъ простымъ и не требующимъ философскаго анализа утвержденіямъ? Получается какъ будто что-то слишкомъ скудное, „тощее“, какъ сказала бы Джемсъ. Прежде всего по этому поводу приходится отмѣтить, что врядъ ли можно ставить философіи упрекъ въ ея простотѣ: хорошо извѣстно для философствующаго ума, что въ противоположность популярному мнѣнію о запутанной сложности умозрѣнія, на самомъ дѣлѣ всѣ философскія системы состоятъ изъ безконечно близкихъ другъ другу и простыхъ точекъ зрѣнія и основныхъ положеній,—въ этой устойчивости главное преимущество философіи, а никакъ не ея недостатокъ. Уже и съ этой точки зрѣнія Локкъ заслуживаетъ безусловнаго вниманія; кромѣ того, въ наши дни особенно хорошо вспомнить убѣдительно-простые завѣты Локка, т.-к. именно въ наше время философія страдаетъ тѣмъ недугомъ, которымъ почти вовсе не болѣла классическая школа англійскаго эмпиризма. Развѣ въ наше время гносеологическій субъективизмъ не приводитъ часто къ точкѣ зрѣнія философскаго имманентизма? И развѣ представителю реалистическаго міропониманія въ наши дни не пришлось противъ этихъ то-



чекъ зрѣнія трансцендентальнаго идеализма выставить аргументъ, аналогичный тезису Локка и въ сущности повторить его основное утвержденіе?

Именно Вундтъ указываетъ, что мысль о вещи, конечно, всегда зависитъ отъ мышленія, и разъ вещь мнѣ дана только въ мышленіи, она лишь существуетъ постольку, поскольку я ее мыслю. „Но, продолжаетъ Вундтъ, отсюда со всѣмъ не слѣдуетъ, будто вещь существуетъ только *посредствомъ* (durch) мышленія. Потому что существовать для (für) моего мышленія и *посредствомъ* моего мышленія — двѣ различныя вещи“<sup>1)</sup>. Вундтъ хочетъ сказать, что субъективность представленія внѣшней вещи вполне совмѣстима съ утвержденіемъ объективнаго характера тѣхъ вещей, благодаря и черезъ посредство которыхъ возникла соответствующая мысль. На этомъ настаивалъ въ свое время и Локкъ, и въ этомъ именно мы видимъ его заслугу. Въ данномъ отношеніи не имѣетъ значенія шаткость его различенія качествъ вещей<sup>2)</sup>.

Локкъ далъ вполне убѣдительную базу для спиритуалистическаго реализма своимъ гносеологическимъ ученіемъ о качествахъ. Философія могла бы вполне воспользоваться этимъ ученіемъ для построенія цѣльной системы на данныхъ началахъ.

П. Поповъ.

1) „Philos. Studien“ Band 12. S. 325.

2) Къ этому утвержденію въ сущности пришелъ и Гуссерль, указывающій что для современной философіи дѣленіе первичныхъ и вторичныхъ качествъ не можетъ быть понято дословно: вѣдь если *только* специфически чувственныя качества воспринимаемой вещи оказываются простыми явленіями, то вышло бы, что существуютъ на ряду съ первичными еще другія какія то качества, не обнаруживающіяся въ явленіяхъ; въ такомъ случаѣ, думаетъ Гуссерль, было бы вполне убѣдительнымъ возраженіе Беркли, что первичныя качества немислимы безъ вторичныхъ. „Скорѣе все *сущностное содержаніе воспринимаемой вещи*, т.-е. все являющееся въ дѣйствительности со всѣми своими качествами, когда бы ни воспринимаемыми, *есть только явленіе, а дѣйствительная вещь есть вещь физической науки*“. Она имѣетъ дѣло съ трансцендентнымъ всему чувственно-опредѣленному. Если влить конкретное содержаніе въ эти общія указанія Гуссерля, то его замѣчаніе можно было бы совмѣстить съ нашимъ („Ideen zu einer reinen Phänomenologie“ S. 72).



# Георгъ Фридрихъ Даумеръ.

Исторія одной души.

---

## I.

Настоящій очеркъ имѣеть въ виду дать въ общихъ чертахъ духовный обликъ германскаго поэта и мыслителя Даумера, котораго столь же мало знаютъ на его родинѣ<sup>1)</sup>, какъ и въ Россіи. Но если его малая извѣстность среди нѣмецкой читающей публики достаточно объясняется тѣмъ, что какъ самый образъ мышленія Даумера, такъ и крайняя противорѣчивость и парадоксальность достигнутыхъ имъ выводовъ являются чуждыми для германскаго народнаго духа, то, приближаясь къ намъ, русскимъ, многими чертами своей душевной жизни, личность Даумера заслуживаетъ съ нашей стороны большаго вниманія, нежели каковыя она доселѣ пользовалась.

Даумеръ представляетъ изъ себя типъ человѣка, живущаго ненормально-интенсивной духовно-умственной жизнью. Непосредственныя впечатлѣнія отъ событій дѣйствительной жизни отступаютъ у него на задній планъ, и эти событія имѣютъ для него почти исключительное значеніе проявленія тѣхъ міровыхъ законовъ, надъ разрѣшеніемъ которыхъ онъ мучается всю жизнь. Въ поискахъ за истиной Даумеръ не останавливается передъ доведеніемъ своихъ идей до крайнихъ выводовъ, какъ бы сильно ни могли эти послѣдніе шокировать другихъ, а также не боится, придя къ заключенію о ложности своихъ взглядовъ, безъ

---

<sup>1)</sup> На нѣмецкомъ языкѣ о Даумерѣ напечатана только статья въ „Allgemeine Deutsche Biographie“ и начало „докторской“ диссертациі Birkenbihl'я о Даумерѣ, какъ *стихотворецъ*, содержащее лишь незаконченный очеркъ его біографіи (München 1904).

колебанія примкнуть къ противоположнымъ. Хотя идеи Даумера никогда не пользовались широкой извѣстностью, его современники все же знали, что въ книгѣ «Тайны христіанской древности» онъ высказалъ свое враждебное отношеніе къ христіанской религіи въ столь категорической формѣ, что равнаго по силѣ отрицанія христіанства едва ли можно встрѣтить во всемірной литературѣ. Позже они узнали, что Даумеръ сдѣлался горячимъ приверженцемъ христіанства, на которое онъ такъ страстно нападалъ, и одновременно перешелъ изъ лютеранства въ католицизмъ. Послѣднее обстоятельство, т.-е. перемѣна конфессіи, обратило на себя гораздо большее вниманіе, нежели переходъ его антихристіанскаго міровоззрѣнія въ христіанское. Еще менѣе понятной могла быть связь между различными этапами его міровоззрѣнія. Однако, послѣдняя несомнѣнно имѣется; разсматривая шагъ за шагомъ развитіе идей Даумера въ связи съ его жизнью, мы убѣждаемся въ томъ, что каждый фазисъ его міровоззрѣнія былъ подготовленъ предыдущимъ, и что его міровоззрѣніе, взятое въ цѣломъ, не было чѣмъ либо случайнымъ, но являлось логическимъ результатомъ его характера и жизненныхъ условій.

## II.

Даумеръ родился въ Нюрнбергѣ 5 марта 1800 г. († 13 дек. 1875). Отецъ его былъ коммерсантъ, практическая свѣтская личность, совершенно непохожій на своего сына и никогда не бывший къ нему близкимъ. Наоборотъ, мать Даумера была, по его отзыву, очень интеллигентной женщиной, притомъ весьма религіозной, и Даумеръ росъ исключительно подъ ея вліяніемъ. Отъ природы онъ былъ тихимъ, болѣзненнымъ мальчикомъ, который оставался чуждъ не только грубыхъ шалостей, но и обыкновенной живости, свойственной его возрасту. Любимыя его занятія были: музыка, композиторство, стихотворство, чтеніе и размышленіе. Съ вниманіемъ Даумеръ читывался въ Библію—наслѣдственный фоліантъ съ гравюрами на мѣди обладалъ для него большой притягательной силой. Старый пасторъ, учитель Даумера, выдѣлялъ его по способностямъ и прилежанію изъ ряда его сверстниковъ, но Даумеръ держался замкнуто по отношенію къ своему учителю: этотъ послѣдній былъ, хотя и добродушнымъ, но слишкомъ обыкновеннымъ человекомъ; а Даумеръ инстин-

ктивно искалъ общества натуръ, подобныхъ ему самому, въ которыхъ духовная жизнь по своей интенсивности превышала бы обыденную норму. И когда Даумеру случалось встрѣчать такихъ людей, то онъ привязывался къ нимъ всей душой, хотя бы они стояли по своему общественному положенію очень низко. Такъ онъ подружился съ однимъ старымъ, ослѣпшимъ скорнякомъ, которому его отецъ оказывалъ матеріальную помощь. Этотъ старикъ, учившійся въ юности древнимъ языкамъ, научилъ Даумера греческому языку, и Даумеръ подъ его руководствомъ прочелъ въ подлинникѣ Новый Заветъ прежде, чѣмъ началъ учиться по гречески въ школѣ. Вслѣдствіе такой серьезности мальчика, всѣ привыкли смотрѣть на него, какъ на будущаго духовнаго; и дѣйствительно, Даумеръ сдѣлался студентомъ теологіи въ Эрлангенѣ. Доселѣ церковное вліяніе на него было, впрочемъ, довольно слабымъ; духовные, съ которыми ему приходилось встрѣчаться, производили на него чаще всего впечатлѣніе неискреннихъ фразеровъ; Даумеръ рассказываетъ, что, посѣщая въ воскресные дни вмѣстѣ съ отцомъ церковь въ Нюренбергѣ, онъ обыкновенно бралъ съ собой въ карманѣ книжку путешествій и читалъ ее во время скучной для него проповѣди. Но въ Эрлангенѣ ему пришлось войти въ соприкосновеніе съ нѣсколькими талантливыми представителями возрождавшагося тогда піэтизма, главнымъ образомъ Канне и Шубертомъ. Это направленіе не могло не захватить впечатлительнаго Даумера, но лишь на короткое время. Ему пришлось убѣдиться на нѣсколькихъ печальныхъ примѣрахъ въ томъ, какое вредное вліяніе имѣлъ піэтизмъ на нѣкоторыхъ своихъ приверженцевъ, которые подъ вліяніемъ религіозной мании стали предаваться съ одной стороны умерщвленію плоти вплоть до самооскопленій и самоубійствъ, съ другой — необузданному разврату. Полное разочарованіе въ піэтизмѣ, который Даумеръ отождествлялъ съ христіанствомъ, произвело на него такое подавляющее впечатлѣніе, что онъ хотѣлъ лишить себя жизни путемъ отказа отъ пищи и около девяти дней питался однимъ только кофеемъ. Голодовка оказалась для него полезной: подъ ея вліяніемъ онъ сдѣлался спокойнѣе и сталъ снова чувствовать охоту жить, но отъ своихъ прежнихъ плановъ быть духовнымъ онъ окончательно отказался. Отправившись предварительно въ Лейпцигскій университетъ, гдѣ онъ, впрочемъ, вовсе не посѣщалъ лекцій профессоровъ, т. к. не находилъ въ

нихъ отвѣта на свои душевные запросы, онъ выдержалъ затѣмъ въ Мюнхенѣ филологическій экзаменъ и сдѣлался учителемъ гимназіи въ своемъ родномъ Нюренбергѣ. Но, какъ и слѣдовало ожидать, гимназическая служба оказалась совершенно не подходящей для Даумера: натянутыя отношенія и затѣмъ полный разрывъ съ директоромъ, крайнее переутомленіе и выходъ въ отставку были результатами его попытки служить, которой Даумеръ больше не повторялъ, рѣшивъ посвятить себя исключительно литературной дѣятельности. Къ этому времени его основное мировоззрѣніе успѣло уже сложиться. Даумера томила страстная жажда по неизвѣданнымъ наслажденіямъ и недостигнутому счастью. Чѣмъ сѣрѣе и грустнѣе дѣлалась его жизнь, чѣмъ больше несчастій приходилось ему переживать, тѣмъ сильнѣе протестовала его душа противъ судьбы, и въ своихъ мечтахъ и философскихъ построеніяхъ Даумеръ хочетъ вознаградить себя за то, чего его лишила жизнь. Онъ мечтаетъ о переселеніи душъ, о будущемъ блаженствѣ на землѣ и пытается обосновать эти мечты метафизическими разсужденіями.

Въ годъ смерти Гегеля молодой Даумеръ издаетъ свой «Набросокъ системы умозрительной философіи»<sup>1)</sup>, которому предшествовалъ его «Отрывокъ изъ системы умозрительной теологіи»<sup>2)</sup>. Обѣ эти книжки тѣсно связаны между собою; впрочемъ, за четыре года, отдѣляющіе ихъ другъ отъ друга, Даумеръ успѣлъ кое въ чемъ измѣнить свои взгляды, при чемъ онъ самъ въ „Наброскѣ“ неоднократно отмѣчаетъ это. Главное различіе между „Отрывкомъ“ и „Наброскомъ“ заключается въ томъ, что въ послѣднемъ Даумеръ отъ теизма перешелъ къ пантеизму, точнѣе говоря, къ своеобразному сочетанію теизма съ пантеизмомъ. Даумеръ здѣсь признаетъ систему Спинозы за истинную постольку, поскольку она является изображеніемъ не міра вообще, но лишь одного момента въ исторіи его созданія, и потому считаетъ необходимымъ дополнить ее изображеніемъ въ своей системѣ предшествующихъ и послѣдующихъ моментовъ исторіи міра. Хотя вторая книжка Даумера и носитъ названіе „системы

<sup>1)</sup> «Aundeutung eines Systems speculativer Philosophie». Nürnberg 1831.

<sup>2)</sup> „Urgeschichte des Menschengesteistes. Fragment eines Systems speculativer Theologie mit besonderer Beziehung auf die Schelling'sche Lehre von dem Grunde in Gott“. Erste Abteilung (продолженія не было). Berlin 1827.

философіи“, но и ее было бы вѣрнѣе назвать, какъ и первую, системой теологіи. Даумеръ отождествляетъ систему философіи съ исторіей мірозданія, и недоволенъ тѣмъ, что у Гегеля эта послѣдняя разсматривается лишь «какъ особый и подчиненный моментъ цѣлаго». Даумеръ не соглашается и съ гегелевскимъ опредѣленіемъ абсолютнаго начала, какъ чистаго бытія, равнаго небытію, находя, что если «бытіе» и «небытіе» по Гегелю обозначаютъ одно и то же, то различіе между ними будетъ лишь чисто-словеснымъ, и переходъ отъ абсолютнаго начала къ міру явленій не можетъ такимъ образомъ быть признанъ объясненнымъ.

Самъ Даумеръ въ основу своей философской системы кладетъ чисто-теологическое понятіе Бога, при чемъ онъ оговаривается, что при болѣе полномъ изложеніи необходимо было бы начать съ изображенія саморазвитія Бога къ Личности изъ Абсолюта («aus dem Voraussetzungslosen»), но этого изображенія онъ не даетъ. Въ ученіи о сотвореніи міра Богомъ онъ слѣдуетъ Беме и Шеллингу. Съ этого момента теизмъ Даумера переходитъ въ пантеизмъ или даже атеизмъ, ибо, по его ученію, Богъ самъ сдѣлался міромъ и отдѣльно отъ него существуетъ лишь въ человѣческомъ сознаніи; реальное же бытіе Бога — какъ и по Гегелю — только должно быть осуществлено. Какъ Богъ сдѣлался міромъ, такъ міръ въ свою очередь стремится стать Богомъ, не переставая быть міромъ (согласно съ формулой Гегеля о диалектическомъ процессѣ развитія): задачей мирового процесса является «устраненіе противорѣчія между бытіемъ Бога и бытіемъ міра». Въ развитіи природы и человѣчества Божество постепенно освобождается отъ противорѣчія между его сущностью и его «опредметленностью» (Gegenständlichkeit) и окончательно находитъ себя въ религіозномъ и философскомъ развитіи человѣчества; человѣческое знаніе о Богѣ является вмѣстѣ съ тѣмъ и самосознаніемъ Бога. Населенность другихъ планетъ, кромѣ земли, Даумеръ отрицаетъ; не скрывая отъ себя произвольности этого мнѣнія, онъ надѣется, что оно въ будущемъ можетъ быть научно доказано, и ссылается на такое же мнѣніе Шеллинга.

Цѣль земной исторіи заключается въ томъ, чтобы Богъ сталъ сознательнымъ единствомъ («die bewusste Einheit») царства духовныхъ существъ, свободныхъ и развившихся для самостоятельной жизни, но вернувшихся въ Бога, какъ въ свою сущ-

ность и свое абсолютное единство. Таковы главные черты эклектической и страдающей многими неясностями и противорѣчiami «системы философіи» Даумера.

Свою философскую систему онъ характеризуетъ, какъ полную противоположность шопенгауэровской: поскольку Шопенгауэръ является пророкомъ смерти, сторонникомъ всемірнаго уничтоженія, постольку Даумеръ—пророкомъ жизни, проповѣдникомъ преображенія міра, «прогрессивнымъ гуманистомъ и идеалистомъ». Даумеръ переводитъ персидскаго Анакреона—Гафиза и въ предисловіи заявляетъ, что Гафизъ имѣетъ значеніе не только, какъ поэтъ, но и въ качествѣ мыслителя. Подражанія Гафизу <sup>1)</sup> Даумера (преимущественно «газэллы») написаны очень красиво <sup>2)</sup> и представляютъ въ этомъ отношеніи полную противоположность его прозѣ съ растянутыми предложениями и наборами синонимовъ вмѣсто одного мѣткаго выраженія. Въ этихъ стихахъ высказываются матеріалистическо-эпикурейскія воззрѣнія съ пантеистической окраской. Даумеръ-Гафизъ призываетъ въ одномъ стихотвореніи бросить взглядъ на звѣздные іероглифы небснаго свода и всмотрѣться въ начертанія весеннихъ листьевъ: кто сумѣетъ прочесть эту великую книгу природы, для того всѣ другія священныя книги являются апокрифическими. Въ другой газэллѣ <sup>3)</sup> повѣствуется о звѣздѣ, упавшей съ неба на землю; здѣсь ей такъ понравились полевые цвѣты, звонъ колокольцевъ въ стадахъ и вся земная жизнь, что она не хочетъ возвращаться въ пустое небо, хотя тамъ она была блестящимъ метеоромъ, а здѣсь будетъ глыбой земли. Въ небольшомъ стихотвореніи Даумеръ-Гафизъ проповѣдуетъ, что «быть грѣшникомъ, когда творишь грѣхъ—позорно и низко; надлежитъ, совершая грѣхъ, быть святымъ, быть богомъ». Однако слѣдуетъ замѣтить, что Даумеръ вовсе не похожъ на Гафиза: если послѣдній и погубилъ свою молодость на скучныя богословскія занятія, то къ старости измѣнилъ направленіе и совершилъ эволюцію, обратную обычной; для Даумера же проповѣдуемая Гафизомъ идеи

<sup>1)</sup> Hafis. Eine Sammlung persischer Gedichte nebst poetischen Zugaben aus verschiedenen Völkern und Ländern. Hamb. 1846, Hafis. Neue Sammlung. Nürnberg. 1852. Polydora. Ein weltpoetisches Liederbuch. Frank. a. M. 1855.

<sup>2)</sup> Нѣкоторыя изъ этихъ стихотвореній переведены на русскій языкъ А. А. Фетомъ, впрочемъ, безъ упоминанія имени Даумера.

<sup>3)</sup> Переведенной Фетомъ.



оставались отвлеченной теоріей, которой онъ не могъ проводить въ жизнь. Самъ Даумеръ указываетъ на это, сообщая про забавный случай съ однимъ пьяницею и кутилою, который пришелъ къ нему съ визитомъ, какъ къ автору «Гафиза», и, увидавши къ своему крайнему удивленію въ лицѣ пѣвца наслажденій аскета и трезвенника, который менѣе всего могъ составить подходящее общество для своего веселаго гостя, ушелъ отъ него съ грустью и разочарованіемъ. О подобномъ же случаѣ рассказываетъ композиторъ Брамсъ, который написалъ нѣсколько романсовъ на текстъ эротическихъ стихотвореній Даумера изъ его сборника «Женскіе образы» <sup>1)</sup>. Посѣтивъ стараго уже Даумера, онъ задалъ ему шуточный вопросъ о его бывшихъ «возлюбленныхъ», которыхъ Даумеръ воспѣвалъ въ своихъ стихахъ. Въ отвѣтъ на это Даумеръ представилъ Брамсу сморщенную старушку—свою жену—и сказалъ: «Вотъ единственная женщина, которую я любилъ».

Среди газетъ «Гафиза» есть одна, въ которой Гафизъ сопоставляетъ себя со своимъ противникомъ:

Ты Писанье раскрываешь—къ чашѣ длань простеръ Гафизъ;  
 Ты премудрость постигаешь—ловить дѣвы взоръ Гафизъ.  
 Ты живешь въ оградѣ тѣсной, словно кроткая овца;  
 Мощнымъ львомъ ушелъ на волю, разломавъ заборъ, Гафизъ.  
 Ты творишь дѣла благія, подвиговъ тяжелыхъ рядъ;  
 Длинный списокъ прегрѣшеній множить съ давнихъ поръ Гафизъ.  
 Много душъ благочестивыхъ поученьемъ ты крѣпишь;  
 А безумцевъ увлекаетъ въ свой безумный хоръ Гафизъ.  
 Точишь ты словесъ кинжалы, чтобъ сразить еретика;  
 Но стиховъ алмазы точить, не вступая въ споръ, Гафизъ.  
 Ты стремишься прямо въ небо, точно ѣдкій дымный столбъ;  
 Но ручьемъ пѣвучимъ долу ниспадаетъ съ горъ Гафизъ.  
 Чтобъ сказать одной строфкою—воплотилъ въ своемъ лицѣ  
 Ты—собранье мукъ бесплодныхъ, а блаженствъ соборъ—Гафизъ. <sup>2)</sup>

Переводя это стихотвореніе съ полнымъ сочувствіемъ къ Гафизу, Даумеръ однако вмѣстѣ съ тѣмъ рисуетъ здѣсь въ лицѣ противника Гафиза свой собственный портретъ. Дѣйствительно, вся жизнь Даумера прошла среди книгъ, въ тѣлесныхъ и душевныхъ мученіяхъ. Непосредственность и жизнерадостность Гафиза

<sup>1)</sup> Frauenbilder und Huldigungen. Lpz. 1853. 3 Bände.

<sup>2)</sup> Переводъ автора статьи. Есть также переводъ Фета.

были недоступны Даумеру, и именно потому онъ такъ много думалъ и писалъ о нихъ.

### III.

Мы видѣли, что разочарованіе въ піэтизмѣ имѣло результатомъ полное охлажденіе Даумера къ христіанству. Религіозныя изувѣрства въ кружкѣ піэтистовъ, свидѣтелемъ каковыхъ пришлось быть Даумеру, вслѣдствіе его впечатлительности и склонности къ быстрымъ обобщеніямъ, тѣсно ассоціировались въ его представленіи съ основной сущностью христіанства, и антипатія къ послѣднему росла параллельно съ увлеченіемъ вышеупомянутыми идеями персидскаго поэта. Протестантизмъ, къ которому Даумеръ принадлежалъ по рожденію, со своей стороны могъ только усилить эту антипатію. Даумеръ былъ склоненъ доходить въ своихъ идейныхъ увлеченіяхъ до крайностей, и протестантизмъ представлялся ему сидѣніемъ между двухъ стульевъ; онъ признавалъ за протестантизмомъ только относительное значеніе въ качествѣ переходной степени отъ христіанства (истинный духъ котораго, по Даумеру, сохранялся въ католицизмѣ) къ религіи чистаго рачіонализма и гуманизма. Даумеръ стремился найти желанную гармонію между практической жизнью и теоретическимъ мышленіемъ и не могъ примириться съ ученіемъ Лютера о противоположности разума и вѣры, а также объ оправданіи вѣроу независимо отъ дѣлъ, каковое ученіе представлялось ему принципиальнымъ закрѣпощеніемъ на вѣчныя времена той разорванности между различными сферами человѣческаго существа, отъ которой онъ страдалъ. Наконецъ, Даумеръ былъ въ высокой степени эстетическая натура, и протестантизмъ отталкивалъ его своей сухостью и прозаичностью,

Даумеру приходилось много страдать какъ за себя, такъ и за другихъ: его сострадательный характеръ побудилъ его между прочимъ принять дѣятельное участіе въ основаніи перваго въ Германіи общества покровительства животнымъ; замѣчательно, что въ одной статьѣ по вопросу объ этическомъ отношеніи къ животнымъ онъ противопоставлялъ гуманное обращеніе съ ними буддистовъ и магометанъ жестокости христіанскаго міра, который,—иронизируетъ Даумеръ,—пучается у ап. Павла, что «Богъ не печется о волахъ» (I Кор. 9,9) <sup>1)</sup>. Столь живо ощущаемая оби-

<sup>1)</sup> Polemische Blätter. Nürnberg. 1834. II Heft.

женными судьбой или очень впечатлительными людьми необходимость составить себѣ какую-нибудь теорію о сущности и происхожденіи зла, дающую возможность реагировать на встрѣчаемое зло наиболѣе цѣлесообразнымъ образомъ, привела Даумера къ ученію о томъ, что издавна существовало двѣ основныхъ религіи—положительная религія жизни, добра, красоты и отрицательная религія смерти, мученій, аскетизма. Христіанство Даумеръ относилъ ко второму роду религіи и высказалъ это воззрѣніе въ конкретномъ поэтическомъ образѣ въ одномъ изъ стихотвореній сборника „Frauenbilder“:

Пригвожденный за нѳги и руки  
Къ обгаренному кровью кресту,  
Онъ зоветъ за собой черезъ муки  
Въ безотрадныхъ Небесъ пустоту.

И въ плѣнительной нѳгѣ расцвѣта  
Ты склоненной стоишь передъ Нимъ,  
Именуя страшилище это  
Господиномъ и богомъ своимъ.

Но исчадіе горяго міра  
Тонетъ въ блескъ земной красоты,  
И она низвергаетъ кумира,  
Предъ которымъ склоняешься ты <sup>1)</sup>.

Подробное теоретическое обоснованіе положенія о томъ, что христіанство есть религія абсолютнаго зла, Даумеръ пытается дать въ книгѣ «Тайны христіанской древности» <sup>2)</sup>. Здѣсь Даумеръ высказываетъ слѣдующіе взгляды:

— Христіанство называютъ религіей духа. Но что такое духъ въ христіанскомъ смыслѣ слова? Это то, что представляетъ изъ себя противоположность природѣ, реальной сущности и жизни вещей, которыя христіанство объявляетъ не имѣющими права на существованіе, давая имъ названія «плоти», «міра», «грѣха», «дьявола». Изъ духа въ этомъ дурномъ, христіанскомъ смыслѣ слова, изъ этого принципа отрицанія и абстракціи вытекаютъ всѣ ужасныя проявленія фанатизма, которыя пятнаютъ собою

<sup>1)</sup> Переводъ автора статьи.

<sup>2)</sup> Geheimnisse des christlichen Alterthums. Hamb. 1847. 2 Bände. См. также Stimme der Wahrheit. Nürnberg. 1845.

исторію христіанства и которыя не только не представляютъ изъ себя чего-нибудь чуждаго сущности этой религіи, но, наоборотъ, составляютъ ея характернѣйшіе атрибуты. Финикійскій Молохъ съ его ужасными человѣческими жертвоприношеніями; которыя нѣкогда совершалъ и Израиль, есть тотъ же Духъ, то же абсолютное отрицаніе всего мірскаго и человѣческаго; христіанство же является возрожденіемъ этого древняго варварскаго культа, выступившимъ на борьбу съ основанной греками свѣтской культурой и разрушившимъ ее, чтобы на ея развалинахъ основать варварскую эпоху христіанской теократіи. Хотя греки также нѣкогда находились въ сѣтяхъ молохизма, но они свергли своего ужаснаго Кроноса и возвели на его мѣсто сонмъ боговъ, воплотившихъ въ себѣ чисто человѣческіе и потому истинно божественные идеи и характеры; подъ главенствомъ этихъ боговъ человѣчество процвѣтало, какъ никогда и нигдѣ больше. Вслѣдъ за этимъ прекраснымъ временемъ наступила эпоха отшельниковъ, столпниковъ, монаховъ и поповъ, аскетовъ и фанатиковъ, ненавидѣвшихъ природу и бѣжавшихъ отъ человѣческаго общества; эпоха исповѣдей и эпитимій, умерщвленія плоти, инквизицій, эшафотовъ, костровъ, варфоломеевскихъ ночей и процессовъ вѣдьмъ, эпоха безграничной тьмы и безпримѣрнаго ужаса.

Евреи были совершенно правы, не желая терпѣть выступившей изъ ихъ среды христіанской секты и стремясь всѣми силами подавить ее въ союзѣ со столь же мало заслуживающими за это осужденія язычниками, и для столь много послужившаго этой сектѣ апостола было бы болѣе чести остаться Савломъ, нежели сдѣлаться Павломъ. Ибо христіанство стремилось не впередъ, къ завершенію великой культурной работы, начатой язычниками, но назадъ, къ древнему оставленному варварству. Первоначальной религіей еврейскаго народа былъ культъ Молоха, общій евреямъ съ другими народами древности, ибо ихъ Іегова, лишь впослѣдствіи различавшійся съ Молохомъ, первоначально былъ не чѣмъ инымъ, какъ тѣмъ же ужаснымъ богомъ огня и уничтоженія, и человѣческія жертвы, которыя совершали для него евреи, относились не къ чужому, но къ ихъ собственному національному божеству <sup>1)</sup>. Однако съ теченіемъ времени этотъ

<sup>1)</sup> Объ этомъ подробнѣе см. Daumer, Feuer-und-Molochdienst der Hebräer. 1842.

культъ смягчился, какъ у другихъ народовъ, такъ и здѣсь, и жаждающему крови Богу стали приносить въ жертву уже не людей, а только животныхъ. Но между евреями существовала партія, которая продолжала упорно держаться древняго культа и стремилась не только спасти его отъ окончательнаго уничтоженія, но даже извлечь его изъ потемоковъ, въ которыхъ онъ таился, на міровую арену—и это была партія такъ называемаго христіанства.

Нѣтъ ничего смѣшнѣе мнѣнія,—говоритъ Даумеръ,—что христіанство относится отрицательно къ человѣческому жертвоприношенію. Послѣднее не только не противорѣчитъ духу христіанства, но даже составляетъ отъ древнѣйшаго до настоящаго времени его центральную, какъ догматическую, такъ и ритуальную идею, ибо главнымъ предметомъ христіанской вѣры является кровавая голгоѣская жертва, безусловно необходимая для удовлетворенія христіанскаго Бога, а католическая месса считается постояннымъ повтореніемъ этой умиловивляющей Бога жертвы. Въ Новомъ Завѣтѣ нигдѣ не высказывается порицанія человѣческимъ жертвоприношеніямъ, наоборотъ, о намѣреніи Авраама принести своего сына въ жертву тамъ неоднократно говорится съ полнымъ одобреніемъ: древнееврейскій Богъ, требующій этой жертвы и зачисляющій Аврааму въ крупную заслугу его готовность совершить ее—это тотъ же Богъ, для жестокаго удовлетворенія котораго христіанскій Мессія испускаетъ духъ на Голгоѣ; мало того, древній обычай вкушать отъ труповъ принесенныхъ въ жертву сохранился въ христіанствѣ въ видѣ таинства причащенія, имѣющаго смыслъ антропофагической церемоніи, которая должна была бы внушать намъ безпредѣльное отвращеніе, если бы этому не препятствовала играющая столь большую роль въ разсужденіяхъ о нашей собственной религіи предвзятость мнѣнія и притупляющая чувства сила привычки.

Правда,—замѣчаетъ Даумеръ,—въ пользу христіанства можно было бы замѣтить, что, признавая смерть своего Основателя за великую всемірную искупительную жертву, оно тѣмъ самымъ устраняетъ всѣ другіе виды жертвоприношеній, и въ частности человѣческихъ; однако, самая идея о необходимости человѣческаго жертвоприношенія остается въ полной силѣ; и если принять во вниманіе, что въ эпоху возникновенія христіанства объектами жертвоприношеній были животные, христіанство же от-

казывается отъ послѣднихъ, ввиду недостаточности такихъ жертвъ, для замѣны ихъ жертвоприношеніемъ челоуѣка, именно Христа, то реакціонный характеръ христіанства, возвращающагося отъ смягченнаго культа къ прежнимъ ужасамъ, становится очевиднымъ.

Даумеръ вѣрнѣе въ справедливость обвиненій, которыя взводились евреями и язычниками на первыхъ христіанъ въ томъ, что они умершвляли дитя и причащались его кровью; онъ указываетъ на слухи о существованіи нѣкоторыхъ картинъ и легендъ, гдѣ тайная вечеря или месса представляется въ видѣ закланія и сѣденія ребенка, и дѣлаетъ заключеніе, что во время тайной вечера былъ дѣйствительно принесенъ въ жертву и сѣденъ ребенокъ. Приведя извѣстный евангельскій разсказъ, какъ Іуда ушелъ съ тайной вечера послѣ того, какъ Іисусъ подаль ему обмокнутый кусокъ (Іоан. 13. 21 слл.), онъ даетъ этому разсказу такое толкованіе: догадываясь о неблагонадежности Іуды изъ того, что тотъ не рѣшается принять участіе въ причащеніи плотью и кровью, Іисусъ демонстративно подаетъ ему омоченный въ крови кусокъ жертвеннаго дѣтскаго мяса, настойчиво предлагая Іудѣ причаститься имъ; Іуда съ ужасомъ и отвращеніемъ подчиняется этому требованію, но затѣмъ онъ уже не можетъ подавить своего возмущенія и, покинувъ собраніе, доноситъ о томъ, чего ему пришлось быть свидѣтелемъ и невольнымъ соучастникомъ.

Столь же своеобразное толкованіе даетъ Даумеръ евангельскому разсказу о томъ, какъ къ Іисусу приносили дѣтей, чтобы Онъ прикоснулся къ нимъ; ученики мѣшали этому, не допуская приносящихъ, Іисусъ же съ негодованіемъ сказалъ имъ: «Пустите дѣтей приходить ко Мнѣ и не возбраняйте имъ, ибо таковыхъ есть царство небесное» (Мат. 19, 13, Мар. 10, 13, Лук. 18, 15). Зачѣмъ—спрашиваетъ Даумеръ—Іисусъ прикасается къ дѣтямъ? Чтобы они приняли его благословеніе? Но въ такомъ случаѣ почему же ученики не хотѣли позволить этого? Неужели только потому, что этимъ на короткое время прерывалась интересная для нихъ бесѣда? Невольно возникаетъ предположеніе, что прикосновеніе христіанскаго Мессіи къ дѣтямъ являлось знакомъ обреченія ихъ на смерть; ученики были испуганы, если не сущностью церемоніи, то чрезмѣрнымъ количествомъ обреченныхъ на этотъ разъ; Учитель же радовался столь сильному проявленію

нію религіозной ревности и гнѣвался на тѣхъ, кто хотѣлъ этому помѣшать. Съ такимъ предположеніемъ какъ нельзя лучше, по мнѣнію Даумера, согласуется и тотъ доводъ, которымъ Иисусъ оправдываетъ смущающій учениковъ обрядъ: «ибо таковыхъ есть царство небесное», т.-е. принесенные въ жертву младенцы попадаютъ немедленно въ высшій, небесный міръ, почему и не слѣдуетъ этому препятствовать.

Рисуя въ такомъ зловѣщемъ освѣщеніи то, что человѣчество привыкло чтить <sup>1)</sup>, Даумеръ старается реабилитировать то, къ чему принято относиться, какъ къ проявленію зла: такъ, средневѣковыя вѣдмы, по теоріи Даумера, представляютъ изъ себя самое свѣтлое и отрадное явленіе этой эпохи. Вѣдовство—это прекрасная «религія природы», противоположная христіанской религіи духа и потому столь безжалостно преслѣдовавшаяся послѣдней при помощи безчисленныхъ пытокъ и костровъ.

Христіанская религія,—провозглашаетъ Даумеръ,—должна погибнуть, потому что это ложная и злая религія, но существуетъ и благая истинная религія Природы и Разума, которая въ будущемъ должна восторжествовать надъ христіанствомъ <sup>2)</sup>.

#### IV.

Таково было міровоззрѣніе, къ которому Даумеръ пришелъ уже на порогѣ старости—ко времени напечатанія «Тайнъ христіанской древности» ему было 47 лѣтъ. Теперь ему предстояло рѣшеніе вопроса: что слѣдуетъ дѣлать для осуществленія выясненныхъ имъ идеаловъ? Къ какой изъ существующихъ партій примкнуть для совмѣстной культурной работы? Задача была не изъ легкихъ, такъ какъ Даумеръ нигдѣ не находилъ себѣ настоящаго мѣста и сознавалъ, что въ его натурѣ были одновременно заложены слишкомъ противоположныя свойства. Изъ господствовавшихъ тогда философскихъ направленій ортодоксальный гегеліанизмъ ограничивалъ свою сферу зрѣнія современ-

<sup>1)</sup> Замѣчательно, что уже до своего отпаденія отъ христіанства Даумеръ высказывалъ еще болѣе кошунственное мнѣніе о Христѣ, хотя и относился тогда къ его человѣческой личности положительно: именно, подъ вліяніемъ ученія Беме о роли Люцифера въ сотвореніи міра, Даумеръ отождествлялъ Люцифера съ Логосомъ, признавая въ то же время Христа за воплощеніе Логоса. См. „Urgeschichte“... стр. 50—51 и «Aedeutung»... стр. 7.

<sup>2)</sup> Ср. Daumer. Die Religion des neuen Weltalters. 3 Bände 1849.

ностью, между тѣмъ какъ Даумеръ жилъ главнымъ образомъ будущимъ; младогегелианизмъ не пользовался сочувствіемъ Даумера, видѣвшаго въ немъ только стремленіе къ разрушительной критикѣ при отсутствіи положительныхъ идеаловъ, причемъ личное нерасположеніе къ большинству его представителей еще болѣе усиливало антипатію Даумера къ этому направленію. О противоположности между міровоззрѣніемъ Даумера и Шопенгауэра было уже сказано выше. Такимъ образомъ, порвавшій съ церковью Даумеръ не зналъ, куда ему примкнуть. Чѣмъ сильнѣе билось его сердце за все человѣчество, чѣмъ болѣе широкіе горизонты раскрывались его мышленію и стремленіямъ, тѣмъ въ большей изолированности отъ всѣхъ людей онъ оказывался. Послѣдней радикальной попыткой найти себѣ подходящую сферу дѣйствія было намѣреніе Даумера перейти въ іудаизмъ, къ которому онъ чувствовалъ себя близкимъ по духу—вѣчно напряженному, вѣчно ждущему чуда. Но эта попытка не привела ни къ чему, ибо Даумеръ хотѣлъ не только принять іудаизмъ, но одновременно выступить въ качествѣ пророка евреевъ, которымъ онъ надѣялся внушить свои идеи. Но такъ какъ пропаганда Даумера среди еврейства имѣла мало успѣха, и его послѣдователи насчитывались тамъ немногими единицами, то Даумеръ оставилъ и эту попытку. Написанная имъ въ то время книга о еврействѣ и его мессіанской идеѣ осталась, какъ и многія произведенія Даумера, непечатанной. «Я покончилъ съ моими химерическими идеями и экспериментами—говоритъ онъ,—я былъ глупцомъ и ясно увидѣлъ это послѣ того, какъ жалкимъ образомъ погубилъ свою жизнь въ погонѣ за призраками и блуждающими огнями, попадая только въ глушь и болота»...

Въ одну изъ бессонныхъ ночей, когда Даумеръ терзался подобными размышленіями, въ его мозгу молніей промелькнуло одно воспоминаніе, послужившее поворотнымъ пунктомъ въ исторіи его міровоззрѣнія. Онъ поднялся и досталъ поверхностно читанную имъ за нѣсколько лѣтъ передъ тѣмъ и почти совершенно съ тѣхъ поръ позабытую имъ статью Шарля Нодье <sup>1)</sup>, въ которой излагалось ученіе, весьма похожее на позднѣйшее ученіе Ницше о сверхчеловѣкѣ. Даумеръ прочелъ здѣсь пора-

<sup>1)</sup> Revue de Paris 1832 VII.



жившія его строки о томъ, что человѣкъ не является высшимъ и послѣднимъ продуктомъ творенія. Человѣкъ, это—несовершенно организованное и потому несчастное существо, которое не будетъ продолжаться вѣчно, но уступить мѣсто другому, еще не существующему; человѣкъ есть лишь переходная ступень къ этому совершеннѣйшему и счастливѣйшему существу, которое явится въ будущемъ и составитъ собою вѣнецъ всего мірозданія. Даумеръ съ жадностью ухватился за эту теорію. По его словамъ, она спасла его отъ сумашествія или самоубійства. Принявши ее, онъ могъ, презирая и ненавидя современное ему человѣчество, сохранить вѣру въ человѣчество вообще и въ его будущее, и этимъ самымъ міровоззрѣніе Даумера было спасено отъ разрушенія при встрѣчѣ съ противорѣчащими ему явленіями дѣйствительной жизни.

Сила впечатлѣнія, произведеннаго на Даумера статьей Нодье, объясняется тѣмъ, что идеи этой статьи по существу совпадали со взглядами самого Даумера, но излагались съ большей опредѣленностью и конкретностью. Уже въ самыхъ раннихъ своихъ произведеніяхъ <sup>1)</sup> Даумеръ пытался дать философію исторіи, которая заключала въ себѣ положеніе о томъ, что въ концѣ всемірной исторіи будетъ достигнуто совершенство жизни; теорія эта осталась неразработанной, но Даумера никогда не покидала надежда на это грядущее блаженство, которое онъ ожидалъ и для самого себя. Даумеръ вѣрилъ въ безсмертіе души, причемъ его представленіе объ этомъ безсмертіи соединяло въ себѣ черты панпсихизма и индивидуализма. Даумеръ судилъ о смерти по аналогіи съ сомнамбулическимъ сномъ: чѣмъ глубже такой сонъ, тѣмъ шире и свободнѣе отъ рамокъ личности является сознание усыпленнаго, который однако всегда можетъ вернуться къ нормальному состоянію; по представленію Даумера, смерть является самой глубокой степенью этого сна, при наступленіи котораго индивидуальное сознание, какъ таковое, уничтожается, растворяясь въ общеміровомъ сознаніи, что однако не препятствуетъ возможности возвращенія его къ индивидуальной жизни при воплощеніи въ новорожденномъ тѣлѣ. Идеи Нодье давали Даумеру двойное удовлетвореніе: отрицательное, поскольку онѣ обѣщали

<sup>1)</sup> Andeutung eines Systems speculativer Philosophie, Nürnberg. 1831; Züge zu einer neuen Philosophie der Religion und Religionsgeschichte, Nürnberg. 1835.

гибель этого міра, въ которомъ Даумеръ былъ такъ несчастенъ, и положительное — рисуя царство сверхчеловѣка, въ которомъ Даумеръ мечталъ жить при новомъ воплощеніи. Въ этотъ періодъ нервы Даумера были такъ напряжены, его фантазія разыгралась до такой степени, что въ нѣкоторыхъ метеорологическихъ явленіяхъ и выдающихся событіяхъ, имѣвшихъ мѣсто въ 1857 году, онъ сталъ видѣть признаки приближающейся міровой катастрофы, за которой должно было наступить появленіе сверхчеловѣка. Лѣто этого года онъ провелъ почти въ абсолютномъ одиночествѣ на лонѣ природы, занимаясь разработкой вышеупомянутыхъ идей въ книгѣ, которую онъ назвалъ «Философіей отшельника» («Eremitalphilosophie») и которая осталась ненапечатанной. Это время было однимъ изъ немногихъ счастливыхъ періодовъ его жизни, продолжавшимся, къ сожалѣнію, недолго. Міровой катастрофы этимъ лѣтомъ, вопреки ожиданіямъ Даумера, не произошло, но наступила осень, и Даумеръ долженъ былъ вернуться въ городъ, значительно остывши въ своемъ увлеченіи. При разработкѣ воспринятыхъ имъ идей Нодье ему пришлось встрѣтиться съ двумя недоразумѣніями: во-первыхъ, какъ мы знаемъ, онъ считалъ эпоху, слѣдовавшую за древнимъ міромъ, эпоху упадка культуры, сравнительно съ предшествовавшей ей греко-римской свѣтской культурой; признавая законъ непрерывнаго развитія человѣчества, слѣдовало бы ожидать, что сверхчеловѣкъ долженъ былъ явиться въ концѣ эпохи классическаго міра, и замедленіе его прихода на восемнадцать столѣтій представлялось Даумеру необъяснимымъ. Во-вторыхъ, было неясно, какимъ именно путемъ появится этотъ сверхчеловѣкъ? Надо ли думать, что ему положить начало простѣйшіе организмы, которые дойдутъ до аналогичной человѣку степени развитія и затѣмъ превзойдутъ ее? Но это казалось Даумеру мало вѣроятнымъ. Оставалось предположеніе, что сверхчеловѣкъ будетъ непосредственнымъ потомкомъ человѣка. Однако, Даумеръ настолько разочаровался въ современномъ ему человѣчествѣ, что происхожденіе изъ его нѣдръ сверхчеловѣка казалось ему возможнымъ лишь при условіи чудеснаго вмѣшательства божественныхъ силъ свыше. Этими разсужденіями Даумеръ совершенно неожиданно для себя вплотную подошелъ къ христіанству.

## V.

Дѣйствительно, Даумеръ, хорошо помнившій новозавѣтные тексты, не могъ не замѣтить внезапно открывшагося сходства между послѣднимъ фазисомъ своего міровоззрѣнія и многими мѣстами Новаго Завѣта. Если Даумеръ, считая современное земное человѣчество обреченнымъ на уничтоженіе, надѣялся на появленіе лучшаго, высшаго и счастливѣйшаго существа, которому суждено господствовать на землѣ, ожидалъ міровой катастрофы, послѣ которой вся земная жизнь преобразится, и настанетъ царство мира и счастья—то въ Новомъ Завѣтѣ, подобно этому, говорилось о томъ, что нынѣшнія земля и небо обречены на гибель и вмѣсто нихъ настанетъ новое небо и новая земля, на которой будетъ обитать правда и вѣчная жизнь; появится новый Адамъ, который положитъ начало новому роду; какъ первый Адамъ, изъ земли перстной, произвелъ подобное себѣ смертное потомство, такъ за новымъ Адамомъ послѣдуютъ люди, облеченные въ его небесный образъ; тлѣнное облечется въ нетлѣніе и смертное въ бессмертіе, все старое пройдетъ, наступитъ новая тварь; среди людей уже не будетъ ни расовыхъ, ни религиозныхъ, ни сословныхъ раздѣленій; упразднится всякое начальство и всякая власть, всѣ будутъ сынами Божиими, обладающими благодатью во всякой премудрости и разумѣніи; законъ духа жизни истребитъ грѣхъ и послѣдняго врага—смерть, и небесное будетъ соединено съ земнымъ <sup>1)</sup>. Это прекрасное будущее символически изображено въ Апокалипсисѣ, который изъ книгъ Новаго Завѣта прежде всего обратилъ на себя сочувственное вниманіе Даумера, признавашаго свои собственныя чаянія въ его пророчествахъ.

«И я Іоаннъ увидѣлъ святыи градъ Іерусалимъ, новый, сходящій отъ Бога съ неба, приготовленный, какъ невѣста, украшенная для мужа своего. И услышалъ я громкій голось съ неба, говорящій: се, скинія Бога съ человѣками, и онъ будетъ обитать съ ними; они будутъ его народомъ и самъ Богъ съ ними будетъ Богомъ ихъ. И отретъ Богъ всякую слезу съ очей ихъ, и смерти не будетъ уже; ни плача, ни вопля, ни болѣзни уже не будетъ, ибо прежнее прошло. И сказалъ Сидящій на престолѣ: се творю все новое». (Апок. гл. 21.)

<sup>1)</sup> См. 2 Петр. 3, 13; 1 Иоан. 2, 25; Рим. 5, 14 и 8, 2; 1 Кор. 15, 20—26 и 45—54; 2 Кор. 5, 17; Гал. 3, 28; Еф. 1, 5, 8 и 10); Кол. 3, 11.

Переживъ незадолго до этого періодъ острой мизантропіи, Даумеръ былъ готовъ взглянуть уже иными глазами на отрицательный характеръ христіанской религіи. Враждебность къ жизни, къ міру, за которую Даумеръ такъ нападалъ на христіанство, представлялась ему теперь не абсолютной, но относительной, такъ какъ христіанство отрицаетъ бытіе и жизнь не вообще, но лишь въ ихъ настоящемъ состояніи, и стремится къ замѣнѣ этого тлѣннаго и преходящаго міра болѣе совершеннымъ и болѣе реальнымъ.

Но и отказываясь отъ своихъ нападокъ на христіанство и раздѣляя его вражду къ существующему міру и апокалипсическія чаянія о лучшемъ будущемъ, Даумеръ могъ видѣть въ этихъ сторонахъ христіанства пока еще только подкрѣпленіе, но не обогащеніе своего міровоззрѣнія. Однако, сопоставляя усвоенныя имъ идеи Нодде съ апокалипсическими пророчествами, Даумеръ не могъ не усмотрѣть между тѣмъ и другимъ существеннаго различія: въ то время, какъ первыя висѣли, такъ сказать, въ воздухѣ, являясь продуктомъ субъективнаго настроенія, вторыя имѣли твердую опору въ дѣйствительныхъ событіяхъ, ибо Сверхчеловѣкъ, пришествія котораго Даумеръ ожидалъ въ будущемъ, по ученію христіанской религіи уже явился въ лицѣ Христа и выказалъ сверхчеловѣческое могущество, побѣдивъ силу земнаго притяженія въ своемъ хожденіи по морю и вознесеніи на небо, повелѣвая стихіями при усмиреніи бури, исцѣляя силой своего слова тѣлесныя и психическія болѣзни и, наконецъ, одержавъ верхъ надъ самой смертію. Итакъ, Христось оказывался тѣмъ самымъ Сверхчеловѣкомъ, который, по теоріи Даумера, долженъ былъ явиться въ концѣ эпохи древняго міра происходя при содѣйствіи божественной силы отъ человѣка, но отличаясь отъ послѣдняго не въ меньшей степени, нежели тотъ отъ своего предка питекантропуса, почему Христось и называетъ себя чаще всего «сыномъ человѣческимъ», то-есть—по толкованію Даумера—потомкомъ человѣка, представляющимъ собою существо новаго, высшаго рода.

Хотя признаніе сверхчеловѣчности или божественности Христа въ логическомъ отношеніи является не болѣе, какъ одной изъ послѣдовательныхъ ступеней въ развитіи міровоззрѣнія Даумера, однако въ глазахъ его самого, вслѣдствіе быстроты, съ какою пронеслись въ его сознаниі вышеупомянутыя соображе-

нія, они имѣли характеръ откровенія, неожиданнаго луча свыше, проникшаго въ его душу и озарившаго ее познаніемъ истины; свое обращеніе Даумеръ приписалъ непосредственному божественному воздѣйствію.

Итакъ, сочувствіе Даумера апокалипсическимъ чаяніямъ христіанства привело его къ признанію истинности евангельскаго ученія и описанныхъ тамъ событій, которыя являлись залогомъ исполненія этихъ чаяній. Теперь Даумеру предстояло рѣшить вопросъ—какая связь лежитъ между евангельскимъ прошлымъ и апокалипсическимъ будущимъ? Въ лицѣ Христа явился только первый Сверхчеловѣкъ, за которымъ, по теоріи Даумера, должны были послѣдовать другіе; подтвержденіе этой теоріи Даумеръ видѣлъ въ многихъ мѣстахъ Новаго Завѣта, гдѣ говорилось о людяхъ, которыхъ Богъ предопредѣлилъ быть подобными образу Сына Своего, дабы Онъ былъ первороднымъ между многими братьями; это—родъ избранный, царственное священство, народъ святой, люди, взятые въ удѣлъ, которымъ дарованы великія и драгоцѣнныя обѣтованія, дабы они сдѣлались причастниками Божескаго естества<sup>1)</sup>.

Но такъ какъ Христосъ не создавалъ подобныхъ себѣ существъ путемъ дѣторожденія, будучи по своей природѣ выше сексуализма—какъ замѣчаетъ Даумеръ, забывая о прославленіи имъ половой любви въ своихъ стихотвореніяхъ—то возникаетъ вопросъ, какимъ же именно путемъ произойдутъ эти существа? Отвѣтъ на это дается въ Новомъ Завѣтѣ лишь въ символической формѣ. Говоря объ этомъ, Христосъ уподобляетъ себя виноградной лозѣ, а вѣрующихъ въ Него вѣтвямъ; апостоль Павелъ неоднократно прибѣгаетъ къ подобному же сравненію истинныхъ христіанъ съ членами Тѣла, главой котораго является Христосъ; апостоль Петръ называетъ ихъ «возрожденными не отъ тлѣннаго сѣмени, но отъ нетлѣннаго, отъ слова Божія, живого и пребывающаго во вѣки». (1 посл. 2, 9.) Очевидно, что слѣдующіе за Христомъ представители сверхчеловѣчества своимъ появленіемъ должны быть обязаны не плотскому происхожденію отъ Христа, но мистическому акту духовнаго единенія съ Христомъ и между собою, названному въ Евангеліи вторичнымъ рожденіемъ. Отсюда слѣдуетъ, что союзъ людей, ставящій своей

<sup>1)</sup> Рим. 8, 29; 1 Петр. 2, 9; 2 Петр. 1, 4.

цѣлью созданіе условій, дающихъ возможность появленія такихъ существъ, долженъ кореннымъ образомъ отличаться отъ всѣхъ остальныхъ человѣческихъ обществъ: онъ долженъ непрерывно продолжать свое существованіе безъ сколько-нибудь значительныхъ внутреннихъ измѣненій отъ начала христіанства до предсказаннаго въ Апокалипсисѣ времени, когда его земная задача будетъ окончена; онъ долженъ быть одаренъ совершенно исключительными сверхъестественными силами и способностями, и быть независимымъ отъ мірской власти. Но изъ всѣхъ извѣстныхъ Даумеру партій, обществъ, сектъ и церквей одна только католическая церковь подходила подъ понятіе такого союза.

Такимъ образомъ, вслѣдъ за признаніемъ Апокалипсиса (христіанство будущаго) и Евангелія (христіанство прошлаго) третьимъ шагомъ въ исторіи обращенія Даумера было признаніе имъ католической церкви (христіанство настоящаго). Впрочемъ, этотъ послѣдній шагъ не представлялъ для Даумера ничего неожиданнаго, ибо, какъ было отмѣчено выше, Даумеръ уже въ предыдущій періодъ своего міровоззрѣнія идентифицировалъ христіанство съ католицизмомъ, смотря на протестантизмъ, какъ на переходную стадію отъ христіанства къ чисто свѣтской культурѣ, такъ что признаніе христіанства было для Даумера равносильнымъ признанію католицизма. Однако, переходъ Даумера въ католицизмъ грозилъ вызвать крупный скандалъ среди тѣхъ же людей, которымъ было очень мало дѣла до того, является ли Даумеръ сторонникомъ или противникомъ христіанства, такъ какъ второстепенный вопросъ о вѣроисповѣданіи, къ которому онъ примыкалъ, казался имъ несравненно важнѣе. Но въ дѣлахъ своей совѣсти Даумеръ не привыкъ останавливаться передъ внѣшними препятствіями; придя къ извѣстному выводу, онъ стремился по мѣрѣ возможности быть ему вѣрнымъ въ жизни—и въ 1858 году совершилось принятіе Даумера въ лоно католической церкви. Такъ какъ прежнее намѣреніе Даумера принять іудаизмъ не осталось въ тайнѣ, то теперь про него не замедлили распространиться всевозможные кривотолки и сплетни, вплоть до обвиненія въ томъ, будто бы онъ продается самъ и продаетъ свое перо апологета различнымъ религіознымъ обществамъ; такъ, не сойдясь въ цѣнѣ съ евреями, онъ устроился теперь у католиковъ. Такому обвиненію давало поводъ то обстоятельство, что прежніе издатели Даумера за послѣднее время отказывались печатать его

произведенія, такъ какъ ихъ не раскупали, а перейдя въ католицизмъ, Даумеръ снова энергично выступилъ въ печати, продавая свои книги католическимъ издателямъ. Самой важной и интересной изъ этихъ книгъ является «Мое обращеніе»<sup>1)</sup>, написанное Даумеромъ съ цѣлью выяснитъ причины его возврата къ христіанству и одновременнаго перехода въ католицизмъ, а также опровергнуть взведенныя на него по этому поводу обвиненія. Эти двѣ задачи выполняются двумя первыми отдѣлами книги, къ которымъ примыкаетъ еще третій — собраніе отрывковъ различнаго содержанія, объединенныхъ общей основной идеей.

Особеннаго вниманія заслуживаетъ то обстоятельство, что переходъ Даумера въ католицизмъ менѣе всего являлся съ его стороны отказомъ отъ свободы мышленія: Даумеръ принималъ католицизмъ потому, что съ послѣднимъ совпало его міровоззрѣніе, и постольку, поскольку оно съ нимъ совпадало. Подобно тому, какъ намѣреніе Даумера перейти въ іудаизмъ было сопряжено съ попыткой его реформировать, такъ и теперь Даумеръ желалъ привить католической церкви свои взгляды. Вполнѣ сознавая, что церковь легко могла усмотрѣть въ нихъ ересь<sup>2)</sup>, Даумеръ въ своей дальнѣйшей литературной дѣятельности прилагалъ всѣ усилія къ тому, чтобы доказать истинность своего міровоззрѣнія и выяснитъ католической церкви ея собственное значеніе, которое онъ характеризуетъ, напримѣръ, въ слѣдующемъ отрывкѣ:

«Католицизмъ—это поцѣлуй, который Небо даетъ Землѣ, а Земля возвращаетъ Небу; это—великое, святое, плотски-духовное и духовно-плотское возсоединеніе Духа и природы, двухъ сферъ бытія, хотя и расколовшихся, но не могушихъ быть вполнѣ отдѣленными другъ отъ друга и лишь въ своемъ тѣснѣйшемъ сліяніи образующихъ совершенство Цѣлаго; католицизмъ—это бракъ небеснаго съ земнымъ, божественнаго съ человѣческимъ, вѣчнаго съ временнымъ; католицизмъ—это пламенное любовное из-

<sup>1)</sup> Meine Conversion. Mainz, 1859.

<sup>2)</sup> Такъ и случилось: духовная католическая цензура подвергла нѣкоторыя произведенія Даумера значительнымъ сокращеніямъ и передѣлкамъ, отъ которыхъ пострадало его изданіе „Aus der Mansarde“, рукопись котораго, существенно отличающаяся отъ печатнаго текста, хранится во франкфуртской библиотекѣ.

ліяніе свыше, которому здѣсь отвѣтствуетъ томительное стремленіе ввысь, страстно отдающееся принятіе въ себя животворныхъ потоковъ, доставляющ еесамую восхитительную изъ радостей, въ жертву которой можно безъ сожалѣнія принести менѣе высокія и менѣе сильныя; и радость эта, великая сама по себѣ, не остается также безъ достойнаго плода, каковымъ является новый, высшій челоувѣкъ, новое, совершенное и просвѣтленное бытіе, къ которому стремится вся міровая исторія, какъ къ своему завершенію, жизнь безъ грѣха, страданія и смерти, предвозвѣщенная и символически изображенная въ Апокалипсисѣ<sup>1)</sup>).

Замѣчательно, что образныя выраженія этого апопееоза католицизма отличаются ясно выраженнымъ сексуальнымъ характеромъ, что служитъ подтвержденіемъ предположенія о значительности того вліянія, которое оказалъ на развитіе міровоззрѣнія Даумера неугасимый огонь неудовлетвореннаго эротизма. Чувственный характеръ католическаго ритуала, способный поддерживать эротическое настроеніе, придавая ему своеобразную окраску (вспомнимъ поэзію Верлена, Блока, Черубины де Габріакъ), еще задолго до обращенія Даумера отчасти возбуждалъ его сочувствіе, особенно своимъ культомъ Мадонны, какъ воплощеннаго идеала женственности, въ каковомъ культѣ Даумеръ усматривалъ возникшее въ нѣдрахъ аскетическаго христіанства его самоотрицаніе. Мадоннѣ Даумеръ посвятилъ сборникъ стихотвореній, озаглавленный: «Прославленіе Святой Дѣвы Маріи», который онъ, впрочемъ, не рѣшился выпустить подъ своимъ именемъ и замѣнилъ послѣднее псевдонимомъ Евсевія Эммерана<sup>2)</sup>. Когда въ послѣдствіи Даумеръ, сдѣлавши окончательное заявленіе о своей готовности перейти въ католицизмъ, получилъ въ отвѣтъ предложеніе поторопиться съ переходомъ въ него, чтобы успѣть принять участіе въ торжественномъ епископальномъ богослуженіи на наступившемъ мкакъ разъ къ тому времени праздникѣ «Взятія на небо» (Himmelfahrt) Дѣвы Маріи, то въ этомъ случаѣ онъ усмотрѣлъ изъявленіе благосклонности со стороны его Небесной Возлюбленной къ своему поклоннику и пѣвцу, котораго Она приглашала на свое торжество, и, присутствуя на этомъ праздникѣ, Даумеръ плакалъ слезами благодарности, растроганный оказаннымъ ему свыше вниманіемъ.

<sup>1)</sup> Aus der Mansarde. I Heft. 1860. Was ist der Katholicismus?

<sup>2)</sup> Eusebius Emmeran. Die Glorie der heiligen Jungfrau Maria, 1841.



## VI.

Изъ многихъ мѣстъ въ произведеніяхъ Даумера явствуетъ, что онъ видѣлъ въ своей литературной дѣятельности родъ пророческаго служенія, остававшагося, впрочемъ, «гласомъ вопіющаго въ пустынь», и такая бесплодность его жизненнаго дѣла была обусловлена, по мнѣнію Даумера, тѣмъ полнымъ непониманіемъ, которое онъ встрѣчалъ въ отношеніи къ себѣ у своихъ современниковъ, и особенно соотечественниковъ. Слѣдуетъ, однако, замѣтить, что послѣднее обстоятельство лишь усугубляло ту бесплодность, на которую его пророческая дѣятельность была обречена по самой своей сущности, ибо Даумеръ совершенно не обладалъ данными, необходимыми для подобной дѣятельности. Чтобы оказывать значительное нравственное вліяніе на широкій кругъ людей, человѣкъ долженъ быть или во всѣхъ отношеніяхъ гармонически развитой личностью, или же, при одностороннемъ ея развитіи, не сознавать этой односторонности, такъ какъ въ обоихъ случаяхъ онъ владѣетъ душевнымъ равновѣсіемъ, не нарушаемымъ внутренней борьбой, которая, концентрируя духовную энергію внутри самого человѣка, не даетъ ему возможности въ достаточной степени расходовать ее внѣ себя. Между тѣмъ Даумеръ всю свою жизнь страдалъ отъ недостатка душевнаго равновѣсія. Не даромъ вопросъ о сущности трагедіи и трагической душевной борьбы, тѣсно связанной съ вопросомъ о смыслѣ міроваго зла, настолько занималъ Даумера, что онъ посвятилъ ему двѣ послѣднихъ главы своей книги «Мое обращеніе». Нензбѣжность душевной борьбы заключалась для Даумера въ отсутствіи гармоніи между отдѣльными сферами его духовной личности, причемъ эту дисгармонію онъ отчасти ощущалъ безсознательно, отчасти же, какъ было упомянуто выше, и сознавалъ. Дисгармонія эта лежала въ чрезмѣрномъ преобладаніи въ личности Даумера пассивной стороны надъ активной, что мы уже видѣли, сравнивая Даумера съ Гафизомъ; послѣдній можетъ служить примѣромъ замѣчательно цѣльной и гармонической личности, между тѣмъ какъ у Даумера воля далеко отставала отъ его чувства и мышленія, которыя развивались несоразмѣрно быстро и поэтому постоянно увлекали его въ область абстракціи, въ то время, какъ жизнь Даумера оставалась на той же точкѣ. Здѣсь кроется разгадка той страстной ненависти, ко-

тору Даумеръ питаль къ «абстрагирующему и отрицательному» духу христіанской религіи, безсознательно субституируя въ немъ указанное свойство своей собственной природы, ибо такъ сильно ненавидѣть человѣкъ можетъ лишь то, что лежитъ не внѣ его, а въ немъ самомъ, и отъ чего онъ тщетно стремится отдѣлаться.

Пассивнымъ характеромъ отличается и самое мышленіе Даумера; для того, чтобы породить извѣстную систему міровоззрѣнія, умъ его долженъ быть оплодотворенъ вліяніемъ какого-нибудь писателя (Гафизъ, Нодье) или религіознаго ученія (пиеизмъ, іудаизмъ, католицизмъ). Подобно тому, какъ на территоріи слабого народа разыгрывается борьба за обладаніе ею между сильными сосѣдями—такъ и въ пассивной душѣ сталкиваются враждующія вліянія различныхъ міровоззрѣній, отчего этой душѣ приходится не мало страдать, и рѣшеніе борьбы побѣдой того или другого міровоззрѣнія зависитъ въ гораздо большей степени отъ внутренней силы этихъ борющихся за обладаніе душою вліяній, нежели отъ ея воли.

Мышленіе активнаго, творческаго характера является въ значительной мѣрѣ интуитивнымъ; у Даумера же, въ его религіозно-философскихъ произведеніяхъ, мы находимъ почти исключительно дискурсивное мышленіе. Несмотря на критику Канта, увѣренность въ возможности познанія объективной истины путемъ такого мышленія усилилась въ первой половинѣ XIX-го вѣка и наложила свою печать на всѣ произведенія Даумера. Гносеологическій скептицизмъ абсолютно чуждъ Даумеру. Хотя онъ обладалъ колоссальною начитанностью и въ своихъ книгахъ прямо-таки засыпаетъ читателя всевозможными цитатами, мы только одинъ разъ встрѣтили у него приведеннымъ мнѣніе Канта, по частному вопросу о безконечномъ множествѣ міровъ,—мнѣніе, противъ котораго Даумеръ возражаетъ <sup>1)</sup>. Едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что если Даумеръ и изучаль Канта, то во всякомъ случаѣ образъ мышленія послѣдняго, діаметрально противоположный его собственному, былъ ему и чуждъ, и несимпатиченъ. Наибольшее вліяніе изъ нѣмецкихъ философовъ оказалъ на Даумера Гегель; важнѣйшее изъ произведеній Даумера, «Мое обращеніе», пестритъ ссылками на Гегеля, въ то время какъ сильно вліявшій на раннія сочиненія Даумера

<sup>1)</sup> „Andeutung“ стр. 12.

Шеллингъ здѣсь не упоминается вовсе. Насколько глубоко былъ усвоенъ Даумеромъ діалектическій методъ Гегеля, видно изъ того, что онъ подводилъ подъ его формулу исторію собственнаго духовнаго развитія, говоря на стр. 147 «Моего обращенія» о своемъ переходѣ отъ протестантскаго піетизма черезъ антихристіанство къ католицизму, какъ синтезу противоположностей. Тотъ фактъ, что въ сочиненіяхъ Даумера нигдѣ не видно даже намека на выраженіе раскаянія въ томъ, что онъ ранѣе высказывалъ мнѣнія, которыя теперь считалъ дурными и ложными, заставляеть предположить, что Даумеръ считалъ такое «діалектическое» развитіе своего міровоззрѣнія за вполне нормальное, какъ согласное съ Гегелевской формулой. Какъ примѣръ той игры словами, которую Даумеръ самымъ искреннимъ образомъ считаетъ за логическое доказательство, можно привести его объясненіе догмата о непорочномъ зачатіи, напоминающее собою худшія изъ метафизическихъ построеній В. Соловьева. Назвавъ нѣсколько именъ выдающихся по своему развитію людей, которые въ значительно большей степени наслѣдовали характеръ матери, нежели отца (какъ-то: Гете, Бюргеръ, В. Скоттъ, Кантъ, Юмъ, Карданусъ, Бэконъ—Даумеръ могъ бы включить сюда и себя), и указавъ, съ другой-стороны, на то, что гениальные мужчины почти никогда не имѣютъ таковыхъ же дѣтей, Даумеръ устанавливаетъ слѣдующія положенія.

Обыкновенные люди происходятъ въ равной степени какъ отъ отца, такъ и отъ матери; великіе люди происходятъ главнымъ образомъ отъ матери и въ гораздо меньшей степени отъ отца. Другими словами: чѣмъ выше личность человѣка, тѣмъ незначительнѣе вліяніе на него его отца при рожденіи, и если эта личность достигаетъ безконечно большой величины, то роль его отца въ его рожденіи равняется нулю.

Отсюда слѣдуетъ, что Богочеловѣкъ долженъ былъ произойти отъ одной только матери, безъ отца; такимъ образомъ догматъ о непорочномъ зачатіи Христа доказанъ путемъ логическаго вывода изъ данныхъ наблюденія <sup>1)</sup>.

Хотя образъ мышленія Даумера неоднократно приводилъ его къ противорѣчивымъ выводамъ, однако это не заставило его

<sup>1)</sup> Meine Conversion, III, 21: Natürliche Analogien, welche die christlichen Lehren von der Menschwerdung und der Geburt aus der Jungfrau erläutern.

усумниться въ правильности такого рода мышленія; Даумеръ былъ охотнѣе готовъ сознаться въ увлеченіи предвзятой симпатіей или антипатіей, которое привело его къ неосновательнымъ утвержденіямъ, нежели подвергнуть критикѣ достовѣрность своего философскаго метода.

Но метафизически-умозрительный методъ, несомнѣнно, мало подходитъ для пророка, и В. Соловьевъ не благодаря этому методу, а несмотря на него, причислялся къ пророкамъ: вспомнимъ его теорію о возможности абсолютнаго непосредственнаго познанія и его утвержденія о томъ, что онъ самъ переживалъ моменты таковаго. Ничего подобнаго мы не встрѣтимъ у Даумера: понятіе вѣры, какъ высшаго мистическаго познанія, ему совершенно чуждо, и онъ смотритъ на вѣру, какъ на ступень, предшествующую знанію опытно-логическому; уже будучи католикомъ, онъ съ гордостью цитируетъ свое старое четверостишіе: «Хотя несчастіе другихъ и дѣлало вѣрующими, меня оно всегда приводило только къ пониманію».

Метафизикъ подобенъ бѣлкѣ въ колесѣ, ибо движеніе его мысли только кажущееся. И если бѣлка не можетъ спрыгнуть съ колеса, то это еще не-значить, что она себя на немъ хорошо чувствуетъ. И Даумеръ не могъ временами не ощущать полной бесплодности своего мышленія, и тогда у него наступали моменты отчаянія. Но невозможность ни сойти съ метафизическаго колеса, ни остановиться на какой-либо изъ его ступенекъ принуждала Даумера подниматься все на новыя и новыя ступеньки, причемъ онъ совершилъ полный кругъ, вернувшись къ исходному пункту—христіанству, но подойдя къ нему съ другой стороны; ступеньками же были многочисленныя произведенія Даумера, которыя онъ писалъ не столько ради заработка или желанія вліять на другихъ (такъ какъ многія книги онъ и не пытался печатать), сколько повинувъ инстинкту, заставлявшему его въ своихъ произведеніяхъ объективировать свои навязчивыя мысли и такимъ образомъ освободиться отъ нихъ. Но на смѣну однѣхъ мыслей являлись другія, не давая Даумеру покоя, и вмѣстѣ съ тѣмъ увеличивалось количество его произведеній, нѣкоторыя изъ которыхъ онъ самъ называлъ «мертворожденными».

Хотя мы и откажемся признать въ лицѣ Даумера пророка, но слѣдуетъ ли отсюда, что онъ имѣетъ право на наше вниманіе лишь въ качествѣ психологическаго курьеза? Едва ли. Пусть

соотечественники Даумера, по его словамъ, привыкли смотрѣть на него, какъ на «полупомѣшаннаго или вполнѣ сумашедшаго»; для насъ же, русскихъ, многія своеобразныя черты его міровоззрѣнія и личнаго характера являются чѣмъ-то роднымъ и близкимъ, напоминая намъ соотвѣтствующія черты нашихъ русскихъ мыслителей. Достаточно указать, напримѣръ, на его безграничный идеализмъ, сохраненіе до старости чисто юношескаго пыла въ поискахъ за истиной, неустранимую послѣдовательность въ выводахъ и всегдашнюю готовность отказаться отъ своего міровоззрѣнія, въ случаѣ обнаруженной имъ несостоятельности, для выработки новаго—черты, которая родняетъ Даумера съ «неистовымъ» Бѣлинскимъ и В. С. Печеринымъ (личность котораго изображена Гершензономъ); на страстную жажду и предчувствіе наступленія царствія Божія на землѣ, общія Даумеру съ Чаадаевымъ, Гоголемъ и Достоевскимъ, и на близость Даумера къ Мережковскому въ исходныхъ точкахъ ихъ воззрѣній на христіанство и въ ихъ апокалипсическихъ теоріяхъ, синтезирующихъ двойственность ихъ отношеній къ христіанству. Благодаря указанному сходству, изученіе Даумера сравнительно съ представителями русской религіозно-философской мысли можетъ содѣйствовать болѣе сознательному отношенію къ психологіи мышленія и вѣры послѣднихъ, давая, напримѣръ, возможность выяснить въ нихъ роль національнаго элемента.

Но главное значеніе Даумера лежитъ въ нравственной красотѣ его личности, которая, несмотря на отмѣченныя нами слабобы стороны, является въ высокой степени симпатичной. Идеалистъ чистой воды, вѣчное дитя, неустанный искатель правды, такъ много страдавшій за людей и такъ мало ими понятый, Даумеръ заслуживаетъ того, чтобы сказать о немъ самымъ словами его стихотворнаго отзыва о Францискѣ Ассизскомъ и подобныхъ послѣднему святыхъ католической церкви.

„Эти люди съ дивно нѣжной душой посреди ужасающей дикости желѣзныхъ поколѣній являются божественнымъ прообразомъ грядущаго сверхчеловѣчества“.

**Алексѣй Селивачевъ.**

# Объ индуктивномъ доказательствѣ.

Вся философія основывается на двухъ только вещахъ: на томъ, что мы имѣемъ любопытный умъ и дурные глаза.

*Фонтенель.*

## I. Основныя опредѣленія.

Одна изъ существенныхъ задачъ логики заключается въ томъ, чтобы дать удовлетворительную теорію доказательства.

Доказать какое-либо сужденіе—и мнѣ кажется, всякій долженъ съ этимъ согласиться—значить устранить возможность сомнѣній въ истинности даннаго сужденія.

Сомнѣваться въ истинности сужденія,—значить признавать возможными сужденія, несомнѣстимыя съ даннымъ, т.-е. констатировать, что сужденія, исключаютія данное (по крайней мѣрѣ одно), повидимому, не противорѣчатъ фактамъ и, повидимому, не приводятъ къ абсурду.

Такимъ образомъ, въ этомъ опредѣленіи говорится не о фактѣ переживанія сомнѣнія или отсутствія подобнаго переживанія, не о душевной драмѣ, а о логической правомѣрности или неправомѣрности сомнѣній.

Душевыя состоянія: «сомнѣваюсь,» «не хочу вѣрить,» «колеблюсь,» «нахожу страннымъ» и т. д., появляются и исчезаютъ часто безъ достаточнаго къ тому основанія. Для устраненія такихъ душевныхъ состояній большее значеніе имѣетъ пылкое краснорѣчіе, нежели строгія доказательства.

Левъ Толстой и герои его произведеній остро переживали душевную драму сомнѣній. Мы можемъ видѣть, что сомнѣнія героевъ Толстого прекращаются не подъ вліяніемъ аргументовъ, а вслѣдствіе какихъ-то глубокихъ подсознательныхъ процессовъ—

вдругъ мучительное состояніе безпокойства и неувѣренности прекращается и смѣняется чувствомъ ясной и спокойной увѣренности.

Подобныя сомнѣнія не относятся къ логикѣ.

Декартъ, сомнѣвающійся «de omnibus», переживалъ всѣ эти сомнѣнія, по словамъ его биографовъ. Онъ всерьозъ сомнѣвался въ справедливости, показаній своихъ чувствъ и всерьозъ задавалъ себѣ вопросъ, не обманываетъ ли его какой-либо могущественный духъ' и можно ли убѣдиться въ томъ, что онъ не обманутъ.

Но этотъ яркій и интересный фактъ его душевной жизни совершенно не интересенъ для логики, какъ таковой. Для логики важно только то, что Декартъ дѣйствительно мотивировалъ теоретическую возможность сомнѣній.

Лобачевскій не переживалъ душевной драмы. Быть можетъ, онъ въ глубинѣ души былъ увѣренъ въ справедливости постулатовъ Евклида—опять-таки для логики это безразлично. Онъ показалъ возможность сужденія, противорѣчащаго постулату Евклида, и логика должна разсматривать это, какъ правомѣрное сомнѣніе.

Необходимо обратить вниманіе, что сомнѣвающійся, вообще говоря, ничего не долженъ доказывать или обосновывать—иначе опредѣленіе доказательства и опредѣленіе сомнѣнія вращались бы въ кругу.

Также, сомнѣвающійся не обязанъ углубляться въ вопросъ, исчерпывать его. Для научнаго сомнѣнія достаточно разумно мотивировать, что сужденія, несовмѣстимыя съ даннымъ, повидимому, возможны. Детальный разборъ вопроса лежитъ на обязанности доказывающаго. Доказательство или обоснованіе именно и состоитъ въ уничтоженіи возможности сомнѣваться.

Для доказательства, такъ же какъ и для сомнѣнія, нужно совершать умозаключенія, т.-е. находить слѣдствія по даннымъ логическимъ основаніямъ, и находить основанія по даннымъ слѣдствіямъ. Необходимо, поэтому, перейти къ опредѣленію этихъ важнѣйшихъ понятій логики—логическаго основанія и логическаго слѣдствія.

*Логическимъ слѣдствіемъ даннаго сужденія или данныхъ суждений называется новое сужденіе, являющееся необходимымъ условіемъ истинности данныхъ.*

*Логическимъ основаніемъ называется сужденіе или совокупность*

*суждений, истинность которых обусловлена истинностью нѣкоторо- рого опредѣленной сужденія.*

Возможно, что приведенныя опредѣленія вызовутъ недоумѣнія и возраженія. Часто приходится замѣчать, что многіе, въ остальныхъ отношеніяхъ превосходные логики, представляютъ себѣ, наоборотъ, логическое основаніе, какъ условіе, а слѣдствіе, какъ нѣчто обусловленное. Поэтому здѣсь необходимо остановиться, чтобы показать, что я не придумываю произвольныхъ опредѣленій, но только *рѣзко подчеркнул* то свойство логическаго слѣдствія, на которое, обычно, всего менѣе обращается вниманіе.

Общеизвѣстно, что, отвергнувъ слѣдствіе, мы необходимо должны отвергнуть и посылки (по крайней мѣрѣ одну). Но это свойство логическаго слѣдствія есть наиболѣе важное его свойство; всѣ остальные свойства изъ даннаго вытекаютъ. Напримѣръ, если мы по какимъ-либо мотивамъ принимаемъ опредѣленное сужденіе, какъ истинное, то должны принять и всѣ другія сужденія, которыя являются его необходимыми условіями. Поэтому и опредѣлять слѣдствіе необходимо черезъ указанное свойство.

По традиціи считаются правильными опредѣленія, вродѣ слѣдующихъ: слѣдствіе есть такое сужденіе, которое необходимо истинно, если истинно основаніе <sup>1)</sup>.

Не трудно замѣтить, что это опредѣленіе вращается въ кругу. Возьмемъ силлогизмъ:

Всѣ бѣсы имѣютъ хвостъ.

*Мефистофель бѣсъ.*

Слѣд., Мефистофель имѣетъ хвостъ.

Какъ мы можемъ судить, будетъ ли выводъ необходимо истиннымъ, если истинны посылки? Очевидно, только обращая вниманіе, вытекаетъ ли заключеніе изъ посылокъ, т.-е. составляетъ ли оно ихъ слѣдствіе.

Итакъ, слѣдствіе есть слѣдствіе—болѣе ничего не можетъ заключаться въ подобныхъ опредѣленіяхъ. Между тѣмъ, наше опредѣленіе обосновываетъ правило вывода непосредственно закономъ противорѣчія.

Отвергнувъ слѣдствіе—значитъ принять сужденіе несовмѣстимое со слѣдствіемъ. *Это же самое* сужденіе несовмѣстимо и съ

<sup>1)</sup> См., напр., Стенли Джевонсъ „Основы науки“. Пер. Антоновича, 48 стр.



основаніемъ. Поэтому было бы неправильно сказать, что отрицаніе посылокъ есть въ свою очередь слѣдствіе, а стало быть и необходимое условіе отрицанія вывода: отрицаніе слѣдствія и отрицаніе основанія осуществляются при помощи одного и того же сужденія <sup>1)</sup>). Если полное или частичное повтореніе исходнаго сужденія въ измѣненной словесной формѣ опредѣлить, какъ кажущійся выводъ <sup>2)</sup>), то можно сказать, что отрицаніе посылокъ есть кажущееся слѣдствіе отрицанія заключенія.

Когда отрицаніе слѣдствія не указываетъ на другое опредѣленное сужденіе, которое мы должны также отвергнуть, а указываетъ на альтернативу: отвергнуть одно изъ двухъ—это есть наиболѣе важный и наиболѣе обычный случай вывода изъ двухъ посылокъ. Напримѣръ:

Г-жа N родилась въ 1890 г.

Г-жа X умерла въ 1889 г.

Слѣд., г-жа X никогда не угощала г-жу N кофе съ горячими пирожками.

Въ подобныхъ случаяхъ для провѣрки правильности вывода слѣдуетъ взять сужденіе, противорѣчащее выводу, и соединить его въ одно сложное сужденіе съ которой-либо изъ посылокъ; полученное сложное сужденіе (въ данномъ случаѣ «г-жа X, умершая въ 1889 г., угощала г-жу N кофе и проч.») должно быть несомѣстимо съ другой посылкой, если выводъ былъ правиленъ <sup>3)</sup>

Нахожденіе условій истинности сужденій или выведеніе слѣдствій называется дедукціей. Обратное движеніе мысли, нахожденіе возможныхъ основаній по даннымъ слѣдствіямъ условимся называть индукціей. Это движеніе мысли нѣкоторыя логики

<sup>1)</sup> Приведенныя выше опредѣленія слѣдствія и основанія можно еще перефразировать такимъ образомъ: если мы имѣемъ два сужденія A и B, и если всякое сужденіе, несомѣстимое съ B, несомѣстимо также и съ A, и если эту послѣднюю несомѣстимость возможно довести до сознанія, не прибѣгая къ построению силлогизма, то A есть основаніе, а B слѣдствіе, и можно сказать, что B „вытекаетъ“ изъ A. При этомъ остается возможность, что нѣкоторыя сужденія, несомѣстимыя съ A, не противорѣчатъ B. Настоящее опредѣленіе показываетъ также, что законъ достаточнаго основанія можетъ быть выведенъ изъ закона противорѣчія.

<sup>2)</sup> Проф. А. И. Введенскій „Логика, какъ часть теоріи познанія“, 2-е изд., 159 стр.

<sup>3)</sup> Ср. Проф. А. И. Введенскій. Тамъ же 232 стр.

называютъ редукией, а индукцией называютъ частный случай редукии<sup>1)</sup>. Но такъ какъ индукция является терминомъ болѣе популярнымъ, нежели редукия—напр., мы много слышимъ объ индуктивныхъ наукахъ и ничего не слышимъ о редукиивныхъ —и такъ какъ дедукция постоянно противопоставляется именно индукция, а не редукия, то я считаю болѣе удобнымъ называть индукцией всякое движеніе мысли отъ данныхъ слѣдствій къ искомымъ основаніямъ.

Остается опредѣлить, что такое истина, и что такое фактъ.

Подъ фактами я подразумѣваю всѣ ощущенія и всѣ слѣдствія ощущеній, т.-е., выражаясь точнѣе, всѣ слѣдствія, которыя возможно вывести изъ того, что я обладаю тѣми или иными ощущеніями. Для читателя остается неяснымъ, какимъ образомъ можно выводить объективныя слѣдствія изъ субъективныхъ ощущеній; смыслъ этого опредѣленія можно будетъ вполне выяснитъ лишь въ связи съ дальнѣйшимъ изложеніемъ.

Что касается понятія истины, то опредѣленіе его здѣсь излишне, такъ какъ для логики вполне безразлично то или иное ученіе объ истинѣ. Въ самомъ дѣлѣ, какого бы мнѣнія ни придерживался читатель объ истинѣ, во всякомъ случаѣ онъ согласится, что пока остаются сомнѣнія въ какомъ-либо сужденіи, мы еще не имѣемъ права считать его истиннымъ; когда же возможность сомнѣній устранена, то сужденіе необходимо должно быть признано истиннымъ. Всякій согласится также, что абсурдныя сужденія, или приводящія къ абсурду, или противорѣчащія фактамъ—не могутъ быть признаны истинными. Поэтому логика, какъ таковая, можетъ употреблять терминъ «истинно» только въ значеніи—должно быть одобрено въ правильномъ мышленіи, а «ложно»—должно быть отвергнуто.

## II. О догматическомъ доказательствѣ.

Теперь поставимъ вопросъ, можетъ ли категорическій силлогизмъ служить доказательствомъ въ нашемъ смыслѣ, т.-е. иными словами, можетъ ли силлогизмъ устранить возможность разумно мотивированныхъ сомнѣній? На этотъ вопросъ придется отвѣтить

<sup>1)</sup> Sigwart „Logik“. Bd II, 301 p. IV Aufl.

отрицательно: категорическій силлогизмъ не можетъ служить доказательствомъ, такъ какъ онъ содержитъ въ себѣ *reitiō principii*.

Какъ извѣстно, изъ противниковъ силлогизма, указывавшихъ именно на *reitiō principii*, которое въ немъ заключается, наиболѣе сильные аргументы привелъ Д. С. Милль.

Критики Милля пришли къ слѣдующему заключенію: если разсматривать, какъ это дѣлалъ Милль, общія посылки «всѣ А суть В» просто, какъ коллективныя единства, въ которыхъ суммируются единичныя сужденія «А<sup>1</sup> есть В», «А<sup>2</sup> есть В» и т. д., иными словами, если общія сужденія только замѣняютъ въ сокращенномъ выраженіи перечисленіе отдѣльныхъ случаевъ—тогда аргументація Милля неопровержима. Но эта аргументація совершенно теряетъ силу, по мнѣнію критиковъ, какъ только мы признаемъ, что смыслъ большей посылки заключается не въ простомъ суммированіи единичныхъ случаевъ, а въ утвержденіи необходимости связывать съ субъектомъ предикатъ—А необходимо есть В. <sup>1)</sup>

Однако, это не такъ. Можно утверждать, что дѣйствительная сила аргументаціи Милля далеко еще не оцѣнена и не прочувствована. Приведемъ эти аргументы:

«Надо согласиться, что во всякомъ силлогизмѣ, если его считать доказательствомъ заключенія, содержится *reitiō principii*.

Такъ, когда мы говоримъ:

Всѣ люди смертны.

*Сократъ человекъ.*

Слѣд., Сократъ смертенъ,

то противники силлогистической теоріи неопровержимо правы, говоря, что предложеніе, «Сократъ смертенъ» уже предполагается въ болѣе общемъ утвержденіи: «всѣ люди смертны». Они правы, говоря, что мы не можемъ быть увѣрены въ смертности всѣхъ людей, пока мы не увѣрились въ смертности каждаго отдѣльнаго человѣка, что если бы было сомнительнымъ, смертенъ ли Сократъ или любой другой человѣкъ, то въ такой же степени недостовернымъ было бы и утвержденіе «всѣ люди смертны». Общее положеніе не только не можетъ доказывать частнаго случая, но и само не можетъ быть признано истиннымъ безъ всякихъ исключеній, пока доказательствомъ *aliunde* (изъ другого источника)

<sup>1)</sup> Sigwart «Logik» Bd. I § 55, 3. также проф. Н. Лосскій «Логика проф. А. И. Введенскаго», 35 стр.

не разсѣяна всякая тѣнь сомнѣнія относительно каждаго частнаго случая даннаго рода. А если это такъ, то что же остается доказать силлогизму?<sup>1)</sup>

Необходимо согласиться, что мысль Милля выражена въ приведенномъ отрывкѣ не съ тою рѣзкостью и опредѣленностью, съ какою она должна быть выражена. По моему мнѣнію, Милль стремится указать на то свойство силлогизма, что истинность заключенія есть *условіе* истинности посылокъ и, слѣдовательно, не можетъ быть доказана посылками. Если мысль Милля такова, то его аргументъ неопровержимъ. Въ самомъ дѣлѣ, сомнѣваться въ чемъ-либо—значитъ находить возможными сужденія, несомвѣстимыя съ объектомъ сомнѣнія. Сомнѣваться въ слѣдствіи—значитъ находить возможными сужденія, несомвѣстимыя со слѣдствіемъ. Но эти же самыя сужденія несомвѣстимы и съ основаніемъ. Значитъ, сомнѣніе въ слѣдствіи есть вмѣстѣ съ тѣмъ также сомнѣніе въ основаніи. Поэтому, приводить догматически основаніе въ доказательство слѣдствія—значитъ впасть въ ошибку, извѣстную подъ именемъ *restitutio principii*. Въ частности, въ примѣрѣ Милля сомнѣніе въ смертности Сократа означаетъ въ то же время сомнѣніе въ томъ, что всѣ люди смертны, или же въ томъ, что Сократъ—человѣкъ. Измѣнимъ нѣсколько примѣръ Милля.

Пусть какой-либо средневѣковый алхимикъ сомнѣвается въ смертности нѣкотораго адепта, напр., Раймонда Луллія, такъ какъ онъ допускаетъ, что Раймондъ Луллій обладаетъ панацеей, возвращающей вѣчную молодость. Въ такомъ случаѣ, силлогизмъ не можетъ доказать смертности Раймонда Луллія. Сомнѣніе въ смертности Раймонда Луллія является также сомнѣніемъ и въ томъ, что человѣкъ по природѣ необходимо смертенъ. Безполезно въ качествѣ доказательства приводить большую посылку, бесполезно также указывать на факты, приведшіе къ этой посылкѣ, такъ какъ сомнѣвающимся строить на этихъ фактахъ другое, по его мнѣнію, возможное, положеніе: всѣ ранѣ жившіе люди умерли, потому что не знали элексира жизни, а Раймондъ Луллій, быть можетъ, открылъ его. Для устраненія сомнѣнія необходимо доказать *aliunde* или то, что Раймондъ Луллій не открылъ философскаго камня, или то, что философскій камень

1) «Система Логики», пер. Ивановскаго, II изд., 165 стр.

вообще невозможенъ. Только послѣ того, какъ это доказано, и сомнѣніе въ смертности Раймонда Луллія устранено, можетъ быть признано и общее положеніе смертности всѣхъ людей.

Традиціонная логика какъ разъ наоборотъ, не обращая вниманія на то, что слѣдствіе есть условіе истинности основанія, считаетъ невозможнымъ отрицать или сомнѣваться въ слѣдствіи, если основаніе почему-либо принимается. То есть, какъ будто отрицаніе основанія есть необходимое условіе отрицанія слѣдствія. Но мы видѣли, что отрицаніе основанія есть кажущееся слѣдствія отрицанія вывода, а на самомъ дѣлѣ — это одинъ и тотъ же фактъ, который не можетъ быть условіемъ самъ себя.

Такимъ образомъ, традиціонная логика приписываетъ логическому основанію нѣкоторыя свойства логическаго слѣдствія. Однако, съ извѣстной точки зрѣнія традиціонная логика вполне послѣдовательна.

Дѣло въ томъ, что всѣ авторы сочиненій по логикѣ, исключая Милля и его направленія, молчаливо принимаютъ, какъ само собою подразумеваемое, слѣдующіе постулаты:

«Утверждать что-либо—значитъ напередъ принимать всѣ слѣдствія утверждаемаго, каковы бы они ни были».

«Доказать что-либо—значитъ найти требующее доказательства положеніе въ числѣ слѣдствій принятыхъ».

Изъ этихъ постулатовъ вытекаетъ традиціонный взглядъ на силлогизмъ. Въ самомъ дѣлѣ, если слѣдствія какого-либо сужденія принимаются заранее, то они уже не могутъ считаться условіями его истинности. Наоборотъ, ихъ можно отрицать только при томъ условіи, если мы сперва откажемся отъ основанія.

Но это характеризуетъ традиціонную логику, какъ *логику догматическаго мышленія*.

При помощи приведенныхъ постулатовъ можно, напримѣръ, оправдать того ученаго схоласта, современника Галилея, который отказался смотрѣть въ астрономическую трубу, издѣваясь надъ кривыми стеклами Галилея и надъ тѣмъ, что можно видѣть въ эти кривыя стекла. Въ самомъ дѣлѣ, въ его душѣ отсутствовали сомнѣнія въ основаніяхъ философіи Аристотеля. Но въ такомъ случаѣ было бы не логично сомнѣваться и въ слѣдствіяхъ.

Послѣднимъ прибѣжищемъ догматизма является признаніе критеріемъ истины чувства очевидности, или сознанія необходимости, сопровождающаго нѣкоторые изъ постулатовъ—аксіомы.

Всѣ слѣдствія очевидныхъ или представляющихся а ріогі необходимыми положеній принимаются напередъ, каковы бы они ни были. Изъ психилогическаго факта немислимости противорѣчія или отсутствія сомнѣній въ очевидныхъ сужденіяхъ выводится незаконномѣрность сомнѣній въ слѣдствіяхъ. Это послѣднее убѣжище догматизма носитъ названіе критической философіи.

Но какимъ образомъ должны мы относиться къ математическимъ теоремамъ? Безъ сомнѣнія, невозможно отождествлять понятія «теорема» и «доказательство».

Математика, эта «гипотетико-дедуктивная система», занимается вовсе не тѣмъ, что устраняетъ какія-либо сомнѣнія. Ея задача заключается въ томъ, чтобы прослѣживать непрерывную цѣпь оснований и слѣдствій, указывая отдѣльнымъ положеніямъ опредѣленное мѣсто въ этой цѣпи.

Подобная цѣпь оснований и слѣдствій можетъ, конечно, разъяснять тѣ или иныя недоумѣнія или сомнѣнія по поводу отдѣльныхъ положеній; но это побочная и прикладная роль математическихъ теоремъ. Въ математикѣ выводится все, что можетъ быть выведено, а что не можетъ быть выведено—принимается въ качествѣ аксіомъ. Математика стремится не къ тому, чтобы вывести всѣ теоремы изъ положеній наиболѣе очевидныхъ, но къ тому, чтобы вывести всю систему изъ наименьшаго числа положеній; при этомъ считается совершенно случайнымъ, очевидны или не очевидны тѣ или иныя теоремы или аксіомы. Поэтому, нерѣдко очевидныя положенія «доказываются» посредствомъ столь же очевидныхъ; можно найти примѣры, гдѣ болѣе очевидное выводится изъ менѣе очевиднаго. Представить одно очевидное положеніе въ качествѣ слѣдствія другого, столь же очевиднаго, понятно, не имѣетъ ничего общаго съ доказательствомъ въ нашемъ смыслѣ.

Наконецъ, теоремы могутъ устранять только немотивированныя сомнѣнія, основанныя на незнакомствѣ съ предметомъ; научныя же сомнѣнія не могутъ быть такимъ образомъ устранены, такъ какъ они распространяются и на основные постулаты.

Пусть кто-либо въ первый разъ слышитъ о томъ, что во всякомъ треугольникѣ сумма внутреннихъ угловъ равна двумъ прямымъ. Онъ сомнѣвается и требуетъ доказательства. Почему онъ сомнѣвается?—Да такъ, что то не вѣрится, неужели во всѣхъ треугольникахъ и ни на полградуса больше или меньше! Тогда

для доказательства выводятъ это положеніе изъ постулатовъ Евклида; послѣдніе кажутся достаточно очевидными, и сомнѣніе исчезаетъ.

Но если кто-либо, будучи знакомъ съ теоріей параллельныхъ, все-таки сомнѣвается въ томъ, что во всякомъ треугольникѣ сумма угловъ равна  $2d$ , то приводитъ постулаты Евклида значило бы впадать въ *petitio principii*.

Сомнѣвающийся, стало быть, допускаетъ противорѣчіе постулатамъ Евклида, допускаетъ, что пространство имѣетъ кривизну. Но разъ противорѣчіе основному постулату допущено, разъ передъ нами два одинаково общіе, но противорѣчащія другъ другу постулата, то выборъ между ними можетъ рѣшить только тщательное измѣреніе. Такъ напримѣръ, для рѣшенія вопроса о кривизнѣ пространства нѣкоторые астрономы предполагали измѣрять суммы угловъ треугольниковъ, имѣющихъ вершины на отдаленныхъ звѣздахъ, такъ какъ въ геометріи Лобачевскаго сумма угловъ треугольника измѣняется съ величиной сторонъ. Подобное измѣреніе могло бы рѣшить вопросъ, который изъ двухъ противорѣчащихъ другъ другу постулатовъ слѣдуетъ считать правильнымъ. Такимъ образомъ, мы приходимъ къ неожиданному результату: не аксіома доказываетъ теорему, а измѣреніе черезъ посредство теоремы доказываетъ аксіому!

Не выдерживаетъ критики также слѣдующій аргументъ въ защиту силлогизма, а именно, что силлогизмъ «расширяетъ знаніе», что выводъ есть положеніе новое по сравненію съ посылками. Это свойство силлогизма показываетъ только его эвристическое значеніе, но не его пригодность въ качествѣ доказательства.

Итакъ, именно слѣдствія, а не основанія могутъ служить критеріемъ истины. И всякое доказательство должно исходить изъ данныхъ установленныхъ фактовъ и итти отъ нихъ индуктивнымъ путемъ къ обобщеніямъ. Въ частности, силлогизмъ долженъ строиться съ конца. Къ фактамъ, разсматриваемымъ какъ слѣдствія, должны подбираться или же изобрѣтаться возможные посылки. Такое построеніе силлогизмовъ по даннымъ заключеніямъ и должно быть начальной стадіей доказательства.

### III. Классификація силлогизмовъ.

То, что сказано о категорическихъ силлогизмахъ, можно повторить о всѣхъ условныхъ и условно категорическихъ, а также о нѣкоторыхъ раздѣлительно-категорическихъ силлогизмахъ. Но на чисто-раздѣлительные силлогизмы и на нѣкоторые изъ раздѣлительно-категорическихъ предыдущія разсужденія распространить нельзя.

Вообще, критика категорическихъ силлогизмовъ даетъ намъ основаніе для дѣленія силлогизмовъ на два класса, сообразно той роли, которую могутъ играть силлогизмы въ научномъ доказательствѣ. Такимъ образомъ, мы различаемъ:

1) Силлогизмы перваго класса. Не обратимы.

Заключеніе и та или иная изъ посылокъ не могутъ мѣняться мѣстами. Въ силу этого заключенія являются необходимымъ условіемъ посылокъ, но посылки не являются необходимымъ условіемъ выводовъ, такъ какъ заключеніе можетъ быть истиннымъ и въ томъ случаѣ, если посылки ложны.

2) Силлогизмы втораго класса. Обратимы. Посылки и выводы могутъ мѣняться мѣстами. Посылки и выводы—взаимно необходимые условия другъ друга.

Силлогизмы перваго и втораго классовъ играютъ существенно различную роль, какъ мы увидимъ далѣе, въ научныхъ доказательствахъ.

Къ силлогизмамъ перваго класса можно причислить всѣ категорическіе силлогизмы, всѣ условные и условно категорическіе, а также *modus tollendo ponens* въ томъ случаѣ, если въ раздѣлительной посылкѣ члены дѣленія не исключаютъ другъ друга, и *modus ponendo tollens*, если въ раздѣлительной посылкѣ дѣленіе не полное. Въ послѣднихъ двухъ случаяхъ силлогизмы возможны, но не обратимы и принадлежатъ къ первому классу. Къ силлогизмамъ втораго класса принадлежатъ тѣ же модусы *ponendo tollens* и *tollendo ponens* въ томъ случаѣ, если въ раздѣлительной посылкѣ дѣленіе полное и члены дѣленія не совмѣстимы.

Такъ, въ силлогизмѣ:

Это или чудо, или случай, или законъ природы.

Это не чудо и не законъ природы.



Слѣд., это случай, категорическая посылка и заключеніе могутъ мѣняться мѣстами, что было бы невозможно, если бы дѣленіе въ раздѣлительной посылкѣ не было полнымъ, или же, если бы члены дѣленія не исключали другъ друга.

Чисто раздѣлительные силлогизмы обратимы безъ вышеприведенныхъ условій:

А есть или В, или С

С есть или D, или E

Слѣд., А есть или В, или D, или E.

Заключеніе можетъ мѣняться мѣстами какъ съ первой, такъ и со второй посылкой.

Наконецъ, къ силлогизмамъ второго класса слѣдуетъ причислить всѣ заключенія изъ относительныхъ сужденій, построенныхъ на отношеніи равенства, какъ, напримѣръ:

$A = B ; B = C ;$  слѣд.,  $A = C.$

Категорическіе и условные силлогизмы, будучи превращены въ раздѣлительные, сохраняютъ свою необратимость. Напримѣръ, посылки и заключеніе категорическаго силлогизма:

Всѣ люди смертны.

Сократъ человѣкъ.

Слѣд., Сократъ смертенъ.

Могутъ быть превращены въ альтернативу слѣдующимъ образомъ: или не всѣ люди смертны, или Сократъ не человѣкъ, или Сократъ смертенъ.

Члены дѣленія отнюдь нельзя назвать несомвѣстимыми, хотя дѣленіе слѣдуетъ признать полнымъ.

Такимъ образомъ, настоящая классификація есть классификація силлогизмовъ по ихъ способности служить аргументами, по ихъ значенію въ ходѣ научнаго доказательства, тогда какъ классификація классической логики есть только классификація словесной одежды аргументовъ, но не классификація самихъ аргументовъ. Напримѣръ, необратимый *modus ponendo tollens* по своимъ логическимъ свойствамъ гораздо ближе къ любому изъ категорическихъ модусовъ, нежели къ обратимому модусу *ponendo tollens*.

Всѣ модусы силлогизмовъ перваго класса эквивалентны другъ другу и взаимно превратимы, съ тѣмъ ограниченіемъ, конечно,

что общее не эквивалентно частному. Чтобы не быть голословнымъ, я позволю себѣ провести классическій аргументъ черезъ всѣ модусы перваго класса; при этомъ аргументъ приобрететъ, быть можетъ, нѣсколько непривычныя для уха формы, но сохранить полностью свой смыслъ и свои логическія свойства.

Barbara: всѣ люди смертны, Сократъ—человѣкъ; слѣд., Сократъ смертенъ.

Celarent: ни одинъ человѣкъ не безсмертенъ, Сократъ—человѣкъ; слѣд., Сократъ не безсмертенъ.

Cesare: ни одинъ безсмертный не есть человѣкъ, Сократъ—человѣкъ; слѣд., Сократъ не безсмертный.

Samestres: Сократъ—человѣкъ, ни одинъ безсмертный не есть человѣкъ; слѣд., ни одинъ безсмертный не есть Сократъ.

Samenes: Сократъ—человѣкъ, ни одинъ человѣкъ не безсмертенъ; слѣд., никто изъ безсмертныхъ не есть Сократъ.

Условный: если предметъ разсужденія есть человѣкъ, то ему мы должны приписать предикатъ „смертный“, а если предметъ разсужденія есть Сократъ, то этотъ предметъ разсужденія есть человѣкъ; слѣд., если предметъ разсужденія есть Сократъ, то ему мы должны приписать предикатъ „смертный“.

Modus ponens: если нѣчто есть человѣкъ, то онъ смертенъ, Сократъ—человѣкъ; слѣд., Сократъ смертенъ.

Modus tollens: если кто либо безсмертенъ, то онъ не человѣкъ, Сократъ—человѣкъ (не есть не человѣкъ); слѣд., Сократъ не безсмертенъ.

Modus tollendo ponens: или не всѣ люди смертны, или Сократъ не человѣкъ, или Сократъ смертенъ; невѣрно, что не всѣ люди смертны, невѣрно, что Сократъ не человѣкъ; слѣд., Сократъ смертенъ.

Modus ponendo tollens: или всѣ люди смертны, и Сократъ человѣкъ, или Сократъ безсмертенъ; всѣ люди смертны, и Сократъ—человѣкъ; слѣд., ложно, что Сократъ безсмертенъ.

Силлогизмы втораго класса могутъ быть превращены въ силлогизмы перваго класса, но при этомъ теряютъ свою обратимость, силлогизмы же перваго класса не превратимы въ силлогизмы втораго класса. Возьмемъ силлогизмъ:

А есть или В, или С, или D.

А не есть В.

Слѣд., А есть или С, или D.

Если члены дѣленія не исключаютъ необходимо другъ друга, то приведенный силлогизмъ эквивалентенъ слѣдующему (barbara):

А non-B есть или С, или D  
 А есть А non-B  
 Слѣд., А есть или С, или D.

Въ противномъ же случаѣ, т.-е. если В, С, D несовмѣстимы, вышеприведенные раздѣлительный и категорическій силлогизмы не эквивалентны, такъ какъ первый обратимъ, а второй необратимъ.

Итакъ, дѣленіе силлогизмовъ на два класса по ихъ обратимости или необратимости есть дѣйствительная классификація аргументовъ, а не классификація случайныхъ словесныхъ формъ аргументовъ.

#### IV. Схема индуктивнаго доказательства.

Теперь воспользуемся классификаціей предыдущей главы для того, чтобы намѣтить схему метода.

Мы видѣли, что въ силлогизмахъ перваго класса выводъ является необходимымъ условіемъ посылокъ, но посылки не являются необходимымъ условіемъ вывода, вслѣдствіе чего силлогизмы перваго класса не могутъ служить научными аргументами, доказывающими свои слѣдствія.

Между тѣмъ, въ силлогизмахъ втораго класса посылки такъ же являются необходимымъ условіемъ вывода. Если посылки въ силлогизмахъ втораго класса ложны, то и заключеніе необходимо ложно. Такимъ образомъ, посылки силлогизмовъ перваго класса являются лишь возможнымъ основаніемъ вывода, а въ силлогизмахъ втораго класса—необходимымъ основаніемъ. Но необходимое условіе, по опредѣленію, есть вмѣстѣ съ тѣмъ слѣдствіе; поэтому, посылки силлогизма втораго класса можно въ свою очередь разсматривать, какъ слѣдствіе заключенія, а заключеніе, какъ необходимое основаніе посылокъ; отъ слѣдствій къ необходимымъ основаніямъ всегда можно дѣлать строгое заключеніе. Съ этимъ находится въ связи и то обстоятельство, что силлогизмы втораго класса обратимы, т.-е. что заключеніе можетъ мѣняться мѣстами съ той или другой посылкой.

Итакъ, въ силлогизмахъ втораго класса посылки и заключе-

нія являются взаимно необходимыми основаніями и слѣдствіями, необходимыми и достаточными условіями другъ друга.

Теперь представимъ себѣ, что въ цѣпь силлогизмовъ второго класса включенъ, какимъ-либо образомъ, нѣкоторый очевидный фактъ, въ качествѣ ли посылки, или въ качествѣ заключенія. Это значитъ, что всѣ сужденія, изъ которыхъ составлена подобная цѣпь силлогизмовъ, можно считать научно доказанными.

Такимъ образомъ, возможно намѣтить слѣдующую схему доказательства.

Необходимо исходить изъ достовѣрныхъ фактовъ. Эти факты слѣдуетъ разсматривать, какъ заключенія какихъ то еще неизвѣстныхъ силлогизмовъ перваго класса, и гипотетически подбирать къ нимъ, какъ къ заключеніямъ, возможные посылки. Къ данному факту слѣдуетъ подобрать нѣсколько гипотезъ такъ, чтобы были исчерпаны всѣ возможные объясненія факта. Чтобы возможныхъ основаній было не слишкомъ много, гипотезы должны быть построены въ общей, нѣсколько неопредѣленной формѣ, а отдѣльныя частныя допущенія слѣдуетъ соединять въ одно родовое. Въ этомъ состоитъ первая стадія доказательства.

Далѣе, всѣ указанная возможные основанія слѣдуетъ соединить въ одну раздѣлительную посылку. Отъ искусства изслѣдователя зависитъ, чтобы дѣленіе возможныхъ допущеній было полнымъ и чтобы всѣ гипотезы были несовмѣстимы другъ съ другомъ. Затѣмъ, каждый членъ дѣленія развивается въ свои слѣдствія путемъ силлогизмовъ перваго класса, путемъ, стало быть, обыкновенной дедукціи и сопоставляется съ фактами до тѣхъ поръ, пока не будутъ скомпрометированы всѣ возможности, кромѣ одной. Въ результатѣ получается *modus tollendo roneps*, доказывающій оставшуюся теорію, какъ необходимое основаніе, а стало быть, и слѣдствіе фактовъ. Затѣмъ, процессъ можетъ быть повторенъ еще разъ, чтобы перейти отъ гипотезы, высказанной въ общей формѣ, къ болѣе конкретной гипотезѣ. Это процессъ творческій, чуждый сухости традиціонной силлогистики. Само собою разумѣется, онъ не представляетъ чего либо новаго, неизвѣстнаго науцѣ. Искусство находить гипотезы, объясняющія данные факты, искусство составлять изъ гипотезъ исчерпывающія альтернативы, искусство дедуктивно развивать гипотезы и сопоставлять ихъ съ фактами въ экспериментѣ — это искусство уже нѣсколько столѣтій знакомо естествоиспы-

тателямъ. Именно въ этомъ искусствѣ они достигли величайшей виртуозности и замѣчательныхъ результатовъ<sup>1)</sup>.

Въ первой главѣ я опредѣлилъ фактъ, какъ ощущеніе и слѣдствіе ощущеній. Теперь покажемъ, какимъ образомъ можно выводить слѣдствія изъ ощущеній.

Мы должны исходить изъ ощущеній, какъ изъ абсолютно достоверной точки опоры, и примышлять къ нимъ необходимыя основанія. Необходимое основаніе, какъ мы видѣли, есть въ то же время и слѣдствіе, а потому, необходимое основаніе факта, по опредѣленію, также является фактомъ. Обычно мы заключаемъ именно такъ совершенно инстинктивно: «я вижу летящую птицу, слѣдовательно, птица дѣйствительно летитъ».

Но изъ ощущенія, изъ образа летящей птицы еще нельзя вывести дедуктивно, что птица существуетъ. Что птица летитъ, это только допущеніе. Но это необходимое допущеніе, потому что всѣ остальные допущенія — обманъ зрѣнія, галлюцинація и т. под. — необходимо исключаются, если я вполне здоровъ, если всѣ мои чувства согласны сами съ собою и съ чувствами другихъ людей. Вѣроятность подобныхъ допущеній практически равна нулю, а теоретически безконечно близка къ нему. Поэтому я могу говорить съ полнымъ правомъ: я вижу летящую птицу, слѣдовательно, птица дѣйствительно летитъ, слѣдовательно, летящая птица есть фактъ. Точно также, я могу сказать: я видѣлъ сегодня г-на N, слѣдовательно, онъ живъ.

Такимъ образомъ, наше опредѣленіе факта совершенно согласно съ тѣмъ, что въ естествознаніи признается фактомъ. Ощущенія—это факты перваго порядка, а тѣ простыя явленія, которыя можно непосредственно наблюдать, можно назвать фактами, такъ сказать, втораго порядка. Могутъ быть также факты третьяго порядка: научныя теоріи могутъ быть фактами. Напримѣръ, ничтожность звѣзднаго параллакса есть фактъ. Необходимое основаніе, а стало-быть, и слѣдствіе этого факта—невозможная удаленность звѣздъ отъ земли; стало-быть, эта отдаленность звѣздъ также есть фактъ, и т. д.

Необходимо замѣтить, что выводить слѣдствія изъ фактовъ можно только путемъ силлогизмовъ втораго класса. Докажемъ теперь, что путемъ формальныхъ выводовъ, т. е. путемъ сил-

1) Ср. также Липпсъ „Основы Логики“ пер. Лоссакаго. 275. стр.

логизмовъ перваго класса изъ фактовъ нельзя вывести ничего или почти ничего.

Прежде всего, изъ фактовъ нельзя вывести никакого общаго положенія. Пусть, на примѣръ, я дѣлаю очень много опытовъ съ электричествомъ и каждый разъ нахожу, что одноименные заряды отталкиваются, а разноименные притягиваются. Могу ли я отсюда вывести общее положеніе? Нѣтъ, потому что возможно высказать сужденіе: «нѣкоторые одноименные заряды не отталкиваются». Это сужденіе противорѣчитъ общему положенію, но формально не противорѣчитъ фактамъ. Стало-быть, общее положеніе не есть слѣдствіе, а факты не являются посылками.

Далѣе, изъ фактовъ дедуктивно нельзя вывести причину фактовъ. Въ самомъ дѣлѣ, отрицаніе причины также формально не противорѣчитъ фактамъ; всегда возможно придумать другую причину, которая, хотя и будетъ ложной, но формально будетъ приводить къ даннымъ фактамъ, какъ къ слѣдствіямъ. Возьмемъ для примѣра «методъ различія» Милля. Милль аргументируетъ такъ: ВС даютъ вс; АВС даютъ авс; слѣдовательно, А есть причина а. Но это не есть необходимый выводъ. Возможно, что В въ присутствіи А даетъ а, что С въ присутствіи нѣкоторой части А даетъ а, что ВС въ присутствіи А или какаго-либо другаго обстоятельства, могущаго замѣщать А, даютъ а и т. д. Однимъ словомъ, гипотезъ можно построить сколько угодно; положеніе «А есть причина а»—только одна изъ гипотезъ, къ тому же не наиболѣе вѣроятная. То, что сказано о методѣ различія, можно еще съ большимъ правомъ примѣнить къ остальнымъ методамъ Милля.

Можетъ быть, поможетъ дѣлу, если факты взять въ качествѣ меньшей посылки, а въ качествѣ большей—принципъ законсообразности или единообразія въ природѣ? Опять-таки нѣтъ, потому что принципъ единообразія можетъ оказать услуги только тогда, когда причина уже найдена, а мы видѣли, что причина не можетъ быть формально выведена изъ фактовъ.

Что же остается? Остаются только единичныя сужденія, которыя дѣйствительно можно вывести изъ фактовъ. Если посылками силлогизма служатъ сужденія, указывающія на единичные факты, и если выводъ также есть единичное сужденіе, то правильное мышленіе не можетъ сомнѣваться въ выводѣ, такъ какъ противорѣчіе слѣдствію факта противорѣчитъ факту. Напримѣръ,

мы не можемъ непосредственно сравнить величины А и С и сравниваемъ ихъ черезъ посредство величины В. Такое умозаключеніе, какъ « $A > B, B > C$ ; слѣд.,  $A > C$ », можетъ служить аргументомъ, несмотря на свою необратимость. Но подобныя единичныя сужденія—это все, что формально можно вывести изъ фактовъ!

Мы видѣли, что причину факта нельзя формально вывести изъ факта. Теперь мы можемъ воспользоваться этимъ обстоятельствомъ для строгаго опредѣленія понятія причины.

Если мы имѣемъ два истинныхъ сужденія (или группы сужденій) А и В, которыя являются взаимно необходимыми основаніями и слѣдствіями другъ друга, причемъ сужденіе В можно формально вывести изъ А, но А изъ В можно вывести только индуктивно, т. е. посредствомъ силлогизмовъ второго класса, въ такомъ случаѣ предметъ сужденія А есть причина, а предметъ сужденія В—дѣйствіе.

Это по внѣшности сложное опредѣленіе даетъ намъ право, оставаясь на почвѣ строгихъ логическихъ опредѣленій, считать причиной то самое, что считается причиной въ естественныхъ наукахъ.

Напримѣръ, Ньютонъ нашелъ причину планетныхъ движеній. Причиной этой является сила тяготѣнія. Ньютонъ не удовольствовался тѣмъ, что дедуктивно вывелъ изъ этой причины движенія планетъ, но онъ доказалъ, что если бы сила дѣйствовала въ какомъ бы то ни было другомъ направленіи, кромѣ центрального, то планеты не описывали бы одинаковыхъ площадей въ одинаковыя времена. Такимъ образомъ, онъ сдѣлалъ и обратный выводъ, при помощи силлогизмовъ второго класса, отъ движеній планетъ, къ центральной силѣ, какъ ихъ необходимому основанію.

Эмпирическія причины также согласны съ приведеннымъ опредѣленіемъ.

Хрупкость и паденіе съ высоты стеклянной вещи есть причина того, что эта вещь разбита. И дѣйствительно, изъ посылокъ: хрупкія вещи при паденіи бьются; стеклянныя вещи хрупки; эта вещь изъ стекла; эта вещь упала—формально вытекаетъ слѣдствіе: эта вещь разбита. Но обратно, изъ того факта, что вещь разбита, мы не можемъ формально вывести, что она упала.

Д. С. Милль опредѣляетъ причину, какъ обстоятельство, не-

обходимо и безусловно предшествующее нѣкоторому факту, различая при этомъ безусловно предшествующее отъ необходимо предшествующаго. Напримѣръ, ночь необходимо предшествуетъ дню, но не безусловно, и поэтому не является причиной дня. Но врядъ ли можно указать другое различіе между безусловно предшествующимъ и необходимо предшествующимъ, кромѣ того, что изъ обстоятельства, безусловно предшествующаго факту, можно дедуцировать фактъ, а изъ необходимо, но не безусловно предшествующаго — нельзя.

Причина факта можетъ или не зависѣть отъ времени, или быть одновременной съ фактомъ или предшествовать ему. Причина не можетъ слѣдовать за фактомъ во времени. Это, опять таки, согласуется съ тѣмъ, что предшествующее не можетъ быть выведено изъ послѣдующаго, безъ помощи посылокъ, полученныхъ путемъ индукціи.

Изъ настоящаго пространственнаго расположенія небесныхъ тѣлъ мыслимо заключить къ расположенію ихъ въ нѣкоторый предшествующій моментъ слѣдующими тремя способами: во-первыхъ, путемъ попытокъ найти, изъ какой ранѣе существовавшей конфигураціи система могла прійти въ настоящее положеніе, двигаясь по извѣстнымъ законамъ; это способъ индуктивный. Во-вторыхъ, можно найти общую формулу, охватывающую прошлое, настоящее и будущее, и подставить въ нее соотвѣтствующее значеніе времени. Формулу можно также найти лишь индуктивнымъ путемъ. Въ-третьихъ, мы можемъ вывести дедуктивно прошлое изъ настоящаго, если допустимъ, что всѣ небесныя тѣла получили, такъ сказать, «обратный ходъ». Но этимъ мы вводимъ въ разсужденіе ложную посылку обратнаго хода. А по опредѣленію, причинныя отношенія могутъ существовать только между предметами истинныхъ сужденій.

---

## V. Выводы и допущенія.

Остановимся на первой стадіи индуктивнаго метода, состоящей въ томъ, что, исходя изъ фактовъ, дѣлаютъ допущенія, которыя бы имѣли значеніе возможнаго логическаго основанія фактовъ.

Въ сущности, всякое допущеніе, всякая догадка, опирающаяся



на какія либо данныя, обладаетъ свойствами логическаго основанія, такъ какъ данныя, на которыхъ она построена, являются ея необходимымъ условіемъ, т.-е. иными словами, слѣдствіемъ: если данныя, на которыхъ мы строимъ догадку, не вѣрны, то и сама догадка лишается всякаго значенія, какъ таковая.

Но научными допущеніями въ строго логическомъ смыслѣ этого слова можно называть только такія допущенія, изъ которыхъ факты могутъ быть формально дедуцированы. Только такое допущеніе можетъ быть въ послѣдствіи доказано, какъ необходимое основаніе факта. Другое значеніе имѣютъ догадки, которыя относятся къ фактамъ только такимъ образомъ, что не противорѣчатъ послѣднимъ, но не приводятъ къ фактамъ, какъ къ слѣдствіямъ; догадки этого рода не могутъ, вообще, быть доказаны ни какъ необходимыя основанія, ни какъ выводы, въ слѣдствіе чего ихъ нельзя считать научными допущеніями. Почти всѣ научныя теоріи доказаны не какъ выводы, а какъ необходимыя допущенія. Если, напримѣръ, мы рассмотримъ тѣ аргументы, на основаніи которыхъ мы принимаемъ шарообразную форму земли: круглая тѣнь на дискѣ луны при лунномъ затмѣніи, наблюденія звѣзднаго неба въ различныхъ широтахъ, наблюденіе кораблей, низъ которыхъ скрывается за горизонтомъ, и проч., и проч.,—то мы убѣдимся, что изъ этихъ наблюденій невозможно вывести дедуктивнымъ путемъ шарообразность земли. Въ самомъ дѣлѣ:

Всякій живущій на сферѣ можетъ наблюдать указанныя явленія.

Мы наблюдаемъ указанныя явленія.

Заключеніе невозможно,

такъ какъ средній терминъ не распредѣленъ ни въ одной посылкѣ.

Для вывода необходимо было бы имѣть сужденіе: «только живущій на сферѣ можетъ наблюдать указанныя явленія», а послѣднее сужденіе можетъ быть получено лишь путемъ исключенія остальныхъ возможностей, т.-е. путемъ индуктивнымъ. Силлогизмъ на самомъ дѣлѣ надо построить такъ:

Всякій живущій на сферѣ можетъ наблюдать указанныя явленія

Мы живемъ на сферѣ.

Слѣд., мы можемъ наблюдать указаннныя явленія.

Силлогизмъ этотъ объясняетъ явленія, о которыхъ идетъ рѣчь; допущеніемъ является меньшая посылка, которая и называется затѣмъ, какъ необходимое допущеніе.

Такимъ образомъ, кромѣ дедуктивной логики или логики выводовъ должна существовать также логика допущеній.

Общую формулу научнаго допущенія можно изобразить такъ:

X есть B

A есть X

Слѣд., A есть B,

гдѣ «A есть B»—исходный фактъ, а сужденія «X есть B» и «A есть X», оба или которое либо одно—научныя допущенія.

Описываемый методъ, по внѣшности сходенъ съ такъ называемымъ анализомъ или подыскиваніемъ формальнаго доказательства къ нѣкоторому утвержденію, высказанному сперва предположительно. Въ обоихъ случаяхъ изслѣдователь ищетъ въ сущности средняго термина, нѣ котораго X, посредствующаго между A и B. Оба метода могутъ быть изображены одной и той же схемой, но логическій смыслъ анализа и индукціи противоположенъ. Въ первомъ случаѣ исходное положеніе требуетъ доказательства; средній терминъ есть понятіе извѣстное; сужденія, выражающія отношенія средняго термина къ крайнимъ также извѣстны и приняты за истинныя. Все дѣло въ томъ, чтобы отыскать посылки въ числѣ сужденій, принятыхъ за истинныя, и такъ ихъ сопоставить, чтобы изъ нихъ вытекало исходное положеніе.

Въ индуктивныхъ же наукахъ дѣло обстоитъ иначе: достовернымъ является исходное положеніе, а логическое основаніе допускается. Даже въ томъ случаѣ (наиболѣе обычномъ), если средній терминъ извѣстенъ, доказанъ, какъ истинный, и, стало быть, выступаетъ въ значеніи «vera causa», все-таки его отношеніе къ меньшему термину будетъ гипотетическимъ, такъ что меньшая посылка все же будетъ допущеніемъ.

Въ другихъ случаяхъ допускается большая посылка.

Грей исходилъ изъ того факта, что шелковыя нити, съ которыми онъ дѣлалъ опыты, не проводили электричества<sup>1)</sup>. Его умозаключеніе можно изобразить такъ:

<sup>1)</sup> Уэвелль „Исторія индуктивныхъ наукъ“ III томъ, 10 стр. русск. пер.

Шелковыя нити не проводятъ электричества.

Эти нити изъ шелка.

Слѣд., эти нити не проводятъ электричества.

Здѣсь силлогизмъ построенъ по данному заключенію и меньшей посылкѣ.

Въ случаяхъ наиболѣе знаменитыхъ открытій средній терминъ X изобрѣтается изслѣдователемъ и обѣ посылки допускаются имъ; силлогизмъ строится только по данному заключенію.

Напримѣръ, исходя изъ фактовъ: одно и другое и третье вещество отклоняютъ плоскость поляризации свѣтового луча,—Вантъ-Гоффъ изобрѣтаетъ средній терминъ—«асимметрическій атомъ углерода», и строить силлогизмъ:

Асимметрическій уголъ въ составѣ молекулы вращаетъ  
поляризованный лучъ.

Всѣ перечисленныя вещества имѣютъ въ составѣ молекулы  
асимметрическій уголъ.

Слѣд., всѣ перечисленныя вещества вращаютъ поляризованный  
лучъ.

Наконецъ, X. можетъ остаться X-омъ, изслѣдователь можетъ только подозрѣвать его существованіе и искать его, и только въ опытѣ X можетъ мало-по-малу принимать опредѣленные очертанія. Такъ, для Кеплера этимъ X-омъ, этимъ среднимъ терминомъ, неопредѣленной гипотезой, въ которой онъ былъ убѣжденъ, было существованіе численныхъ и геометрическихъ законовъ, связывающихъ движенія, пути, времена движеній небесныхъ тѣлъ, движущихся вокругъ центральнаго солнца. Этому X-у Кеплеръ всю жизнь старался придать конкретныя очертанія.

Итакъ, мы видимъ, что, дѣйствительно, индуктивныя науки дѣлаютъ изъ силлогизмовъ перваго класса то употребленіе, о которомъ я говорилъ во второй главѣ, а именно строятъ эти силлогизмы съ конца по данному заключенію<sup>1)</sup>.

## VI. Альтернативы.

Построенное вышеописаннымъ образомъ научное допущеніе нельзя считать доказаннымъ до тѣхъ поръ, покуда не получены

<sup>1)</sup> См. также Sigwart «Logik» § 82.

Вопросы философіи, кн. 135.

гарантии, что всякое другое допущение, сдѣланное съ цѣлью объясненія тѣхъ же фактовъ, окажется ложнымъ. Ошибка индуктивнаго мышленія, которая чаще всего встрѣчается и которую всего легче сдѣлать, заключается именно въ томъ, что возможное основаніе разсматриваютъ, какъ необходимое, безъ достаточныхъ гарантій.

Подтвержденіе гипотезы фактами, правильныя предсказанія, которыя можно дѣлать, исходя изъ гипотезы,—все это не можетъ дать требуемой гарантій, такъ какъ ложная гипотеза можетъ приводить къ фактамъ, не разнящимся отъ истинныхъ; на основаніи ложной гипотезы можно дѣлать правильныя предсказанія—исторія науки знаетъ слишкомъ много подобныхъ примѣровъ. Даже точныя цифры, полученныя въ конечномъ результатѣ, оказывались обманчивыми. Такъ, ложная теорія звука Ньютона давала цифру для скорости звука близкую къ дѣйствительной<sup>1)</sup>.

Поэтому, необходимо итти другимъ путемъ, а именно сдѣлать всѣ возможныя научныя допущенія, составить изъ нихъ альтернативу и стремиться доказать несостоятельность, т.-е. противорѣчіе фактамъ всѣхъ членовъ, кромѣ одного.

Чтобы доказательство было безупречно, необходимо заботиться о томъ, чтобы члены альтернативы были несомѣстимы, и чтобы дѣленіе было полнымъ. Первое обстоятельство, т.-е. несомѣстимость членовъ дѣленія, достигается сравнительно легко; это формально логическая задача, на которой здѣсь не имѣетъ смысла останавливаться. За то установить полноту дѣленія, построить исчерпывающую альтернативу—въ этомъ заключается весь секретъ доказательства.

Гипотезы могутъ быть общія и спеціальныя. Въ первыхъ предикатомъ гипотетическаго сужденія служить родовое понятіе, а во вторыхъ предикатъ присоединяетъ многочисленныя опредѣленія съ указаніемъ конкретныхъ свойствъ и размѣровъ. Способы доказательства тѣхъ и другихъ гипотезъ нѣсколько различны.

Разсмотримъ сперва доказательство общихъ гипотезъ. Допустимъ, что обнаруженъ трупъ человѣка съ огнестрѣльной раной, и что надо раскрыть преступленіе. Возможныхъ версій убійства

<sup>1)</sup> I. Herschel «Preliminary Discourse»... London 1851. 208 p.

можно придумать сколько угодно, кругъ допущеній не ограниченъ. Но прежде всего надо убѣдиться въ томъ, что здѣсь дѣйствительно имѣло мѣсто убійство, а не что либо другое. Прежде чѣмъ искать убійцу, надо установить истину въ общемъ видѣ. А въ такомъ случаѣ, возможностей только двѣ: убійство или самоубійство. Мы имѣемъ, такимъ образомъ, исчерпывающую альтернативу изъ двухъ членовъ, выборъ между которыми не труденъ.

Подобно этому и въ научныхъ вопросахъ необходимо избѣгать преждевременной конкретизаціи гипотезы безъ достаточныхъ мотивовъ или данныхъ; наоборотъ, допущенія во многихъ случаяхъ необходимо намѣренно высказывать въ общихъ и даже нѣсколько неопредѣленныхъ чертахъ, потому что именно такимъ образомъ можно достичь того, что небольшое количество допущеній исчерпаетъ всѣ возможности. Дѣленіе можно считать полнымъ и въ томъ случаѣ, если не приняты во вниманіе безусловно фантастическія возможности, подтвержденія которыхъ никогда не наблюдалось, несмотря на тысячелѣтній опытъ науки.

Когда раздѣлительная посылка сконструирована, необходимо дедуктивно развивать каждый членъ дѣленія въ отдѣльности и сопоставлять слѣдствія съ фактами. Дедукція здѣсь по формѣ тождественна съ дедукціей классической логики, но цѣль заключается не въ доказательствѣ слѣдствій, но въ доказательствѣ или опроверженіи посылокъ. Какъ уже сказано, необходимо до тѣхъ поръ развивать возможности въ ихъ слѣдствія и сопоставлять съ фактами, пока не обнаружится ложность всѣхъ возможностей, кромѣ одной. Гипотезу можно считать опровергнутой или тогда, когда ея слѣдствія непосредственно противорѣчатъ фактамъ, или тогда, когда мы нигдѣ не находимъ подтвержденія гипотезѣ, хотя, по обстоятельствамъ дѣла, слишкомъ невѣроятно, чтобы тѣ дѣятели, существованіе которыхъ допускаетъ гипотеза, могли ускользнуть отъ вниманія науки; наконецъ, тогда, когда съ точки зрѣнія гипотезы пришлось бы считать случайнымъ совпаденіемъ то, что совершенно невозможно считать случайностью. Не такъ легко убѣдиться, что слѣдствія дѣйствительно противорѣчатъ фактамъ, то-есть что противорѣчіе не кажущееся и не можетъ быть объяснено вліяніемъ непредусмотрѣнной причины. Поэтому нельзя ограничиваться однимъ опытомъ, но надо получить опредѣленную картину несостоятельности гипотезы.

Въ результатѣ вѣроятность всѣхъ подлежащихъ исключенію гипотезъ или безусловно равна нулю, или безконечно близка къ нему, а вѣроятность оставшейся—къ единицѣ.

Общія гипотетическія положенія дедуктивно развиваются путемъ примѣненія къ нимъ общихъ принциповъ. Такое развитіе становится особенно удобнымъ и цѣлесообразнымъ, если общая гипотеза выражена въ математической формѣ. Въ послѣднемъ случаѣ выводъ слѣдствій изъ гипотезы и сопоставленіе ихъ съ фактами обыкновенно продолжаютъ и послѣ того, какъ удалось исключить всѣ остальные возможности. Опыты въ этомъ случаѣ продолжаютъ уже не для доказательства гипотезы, а для ограниченія общаго положенія, для присоединенія дальнѣйшихъ опредѣленій <sup>1)</sup>.

Что касается специальныхъ гипотезъ, то доказательство послѣднихъ возможно только при помощи дихотомическаго дѣленія. Здѣсь нечего и пытаться охватить всѣ частныя возможности, такъ какъ число ихъ не ограничено. Альтернативу слѣдуетъ строить изъ двухъ членовъ, напримѣръ, для доказательства гипотезы А: или А истинно, или не-А истинно—и затѣмъ, пытаться опровергнуть не-А. Это послѣднее возможно также только однимъ способомъ: надо изъ гипотезы А вывести формально какіе-либо факты «не въ общей неопредѣленной формѣ, но съ возможной тщательностью въ отношеніи времени, мѣста, вѣса и размѣровъ» <sup>2)</sup>. Опять-таки здѣсь нельзя ограничиться однимъ фактомъ, а необходимо получить полную и яркую картину совпаденія съ дѣйствительностью разнообразныхъ слѣдствій теоріи.

Если признать справедливымъ допущеніе не-А, то систематическое и полное согласіе наблюденныхъ результатовъ съ данными, вычисленными на основаніи гипотезы А, пришлось бы считать страннымъ образомъ длящимся рядомъ случайныхъ совпаденій. Но вѣроятность такого рода совпаденій довольно скоро становится безконечно близкой къ нулю, слѣдовательно и вѣроятность не-А становится безконечно близкой къ нулю, а вѣро-

<sup>1)</sup> J. Herschel. Ibid. 198—200 pp. Примѣры метода общихъ гипотезъ читатель можетъ найти въ моей статьѣ „Реализмъ въ естествознаніи и индуктивный методъ“. Вопросы философіи, № 131 (I) 1916.

<sup>2)</sup> J. Herschel. Ibid. 25 p.

ятность А—къ единицѣ, т.-е. къ полной достовѣрности. Такимъ образомъ, мы видимъ, что тщательныя измѣренія опытныхъ данныхъ способствуютъ не только скрупулезной точности въ математическомъ смыслѣ, но и достовѣрности нашихъ познаній въ смыслѣ логическомъ или философскомъ.

Если въ гипотезѣ А роль дѣйствующаго начала играетъ «vera causa», т.-е. обстоятельство уже знакомое, доказанное, какъ существующее и, такъ сказать, уже нащупанное наукой, то гипотеза А вышеуказаннымъ приѣмомъ можетъ считаться безусловно доказанной. Но если причина изобрѣтена для объясненія фактовъ и не обнаружена непосредственнымъ наблюденіемъ, то опять возникаетъ нѣкоторое затрудненіе. Безусловно остается въ силѣ, что систематическое совпаденіе теоріи съ фактами не можетъ быть приписано случайности; но возникаетъ сомнѣніе, вполнѣ ли точно изобрѣтенная гипотеза отвѣчаетъ дѣйствительной причинѣ, и не можетъ ли другая гипотеза соответствовать дѣйствительной причинѣ болѣе точно? Такимъ образомъ, опять открывается возможность для конкуренціи нѣсколькихъ теорій.

Но здѣсь вопросъ ставится уже въ другой плоскости. Здѣсь дѣло идетъ не о достовѣрности или ложности нашихъ познаній, а о степени приближенія ихъ къ нѣкоторой идеальной границѣ: достовѣрно, что мы обладаемъ не полной истиной, а нѣкоторымъ приближеніемъ къ ней.

Такимъ образомъ, въ развитой наукѣ, полно и виртуозно овладѣвшей явленіями, спеціальныя гипотезы конкурируютъ уже не какъ истина и ложь, а какъ различныя степени приближенія къ безусловной истинѣ. Поэтому выборъ между такими гипотезами возможно дѣлать на основаніи сравнительнаго удобства гипотезъ: наиболѣе подходящей является та гипотеза, которая объясняетъ наибольшее число фактовъ съ наибольшимъ удобствомъ.

## VII. Обобщеніе и аналогія.

Въ заключеніе квалифицируемъ съ нашей точки зрѣнія индукцію per enumerationem simplicem, аналогію и проч.

Неполная индукція, какъ извѣстно, заключается въ слѣдующемъ: мы исходимъ изъ того, что всѣ извѣстныя намъ А, а именно  $A^1$ ,  $A^2$ ,  $A^3$ , и т. д. оказались вмѣстѣ съ тѣмъ В; мы

обобщаемъ эти факты, умозаключая, что всякое А есть В. Очевидно, что здѣсь къ единичнымъ сужденіямъ «А<sup>1</sup> есть В», «А<sup>2</sup> есть В» и т. д. подбирается общая большая посылка «всѣ А суть В»<sup>1)</sup>. А отъ этой посылки можно, далѣе, умозаключать къ новому, еще не изслѣдованному случаю: А<sup>n</sup> есть В. Можетъ ли неполная индукція служить доказательствомъ?

Если изслѣдованные случаи многочисленны, то, безъ сомнѣнія, вѣроятность того, что всѣ извѣстныя намъ А случайно оказались В, бесконечно близка къ нулю. Точно также исключается вѣроятность того, что причина В кроется не среди тѣхъ обстоятельствъ, въ которыхъ сходны всѣ извѣстныя намъ А, а среди какихъ-либо другихъ обстоятельствъ.

Такимъ образомъ, если бы всѣ изслѣдованныя обстоятельства были сходны единственно въ тѣхъ признакахъ, которые входятъ въ содержаніе понятія А и ни въ какихъ другихъ, то неполная индукція, при не слишкомъ маломъ количествѣ наблюдений, была бы строгимъ доказательствомъ. Однако не исключена возможность того, что нами упущена изъ виду нѣкоторая добавочная причина, общая всѣмъ наблюдаемымъ случаямъ, но не входящая въ понятіе А. Между тѣмъ возможно, во-первыхъ, что эта причина необходима для полученія В, и, во-вторыхъ, что она не связана необходимо съ А. Возможно также, что во всѣхъ извѣстныхъ случаяхъ отсутствовала нѣкоторая причина, которая могла бы предупредить появленіе В.

Всѣ извѣстныя намъ вороны черны. Но сходство наблюдаемыхъ случаевъ не ограничивается признаками, заключающимися въ понятіи «воронъ». Имѣются также сходства въ условіяхъ среды и климата. Въ представленіи средневѣковыхъ искателей философскаго камня всѣ умершіе или состарѣвшіеся люди сходны не только въ томъ, что они—люди, но и въ томъ, что они не имѣли элексира жизни. Такимъ образомъ, примышляемую посылку «всѣ А суть В» слѣдуетъ разсматривать, какъ возможное, а не какъ необходимое основаніе.

Но, съ другой стороны, если А<sup>1</sup>, А<sup>2</sup>, и т. д. сходны не только въ томъ, что они суть А, если именно добавочное сходство является причиною В, и если, кромѣ того, это добавочное сходство отдѣлимо отъ А, то рано или поздно мы должны обна-

<sup>1)</sup> Sigwart «Logik». Bd. II § 95,2.



ружить А, которое не есть В. Въ случаяхъ же, когда послѣдняго нѣтъ, и когда, по обстоятельствамъ дѣла, совершенно невѣроятно, чтобы отъ вниманія науки могли ускользнуть А, которыя не суть В, если бы таковыя существовали,—то предположеніе добавочной причины въ свою очередь можно считать опровергнутымъ.

При этихъ условіяхъ неполная индукція пріобрѣтаетъ значеніе строгаго доказательства.

Вѣроятность заключеній отъ частнаго къ частному всегда идетъ впереди заключеній отъ частнаго къ общему, если исходить изъ однихъ и тѣхъ же фактовъ. Въ нашемъ примѣрѣ значительно вѣроятнѣе, что А также окажется В, нежели общее заключеніе, что всякое А окажется В.

Въ самомъ дѣлѣ, частное заключеніе справедливо въ тѣхъ случаяхъ, когда причина кроется среди обстоятельствъ, сходныхъ уже извѣстнымъ А и новому случаю А<sub>n</sub>; въ случаѣ же общаго заключенія, послѣднее справедливо въ тѣхъ случаяхъ, когда причина находится среди обстоятельствъ, въ которыхъ сходны всѣ возможные А, т.-е. среди признаковъ общаго понятія. Такимъ образомъ, заключеніе отъ частнаго къ частному справедливо во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда справедливо заключеніе отъ частнаго къ общему, и еще въ нѣкоторыхъ случаяхъ, когда послѣднее заключеніе ложно.

Въ виду этого, мнѣніе Милля, что большая посылка, хотя и не способствуетъ доказательству заключенія къ частному случаю, но является его необходимымъ условіемъ — слѣдуетъ считать возвратомъ къ традиціонному заблужденію.

Схема заключеній по аналогіи слѣдующая: А есть В;

С сходно съ А во многихъ отношеніяхъ; слѣдовательно,

С также есть В.

Заключеніе по аналогіи тогда является возможнымъ, когда извѣстно изъ другихъ источниковъ, что связь А и В не случайна, что А есть дѣйствительно причина В. Заключеніе справедливо во всѣхъ случаяхъ, когда причина В заключается среди признаковъ А, которые общи А и С. Но аналогія даетъ только вѣроятность этого, гарантіи же, что причина В заключается среди признаковъ общихъ какъ А, такъ и С—не даетъ. При аналогіи мы исходимъ изъ одного или изъ нѣсколькихъ немногихъ случаевъ. Возможность ошибки, такимъ образомъ, не исключается.

Поэтому аналогія ни въ какомъ случаѣ не можетъ служить доказательствомъ, хотя и является весьма цѣннымъ эвристическимъ методомъ.

Полная индукція не есть ни заключеніе отъ основанія къ слѣдствію, ни заключеніе отъ слѣдствія къ основанію; полная индукція есть суммирование нѣсколькихъ опредѣленныхъ понятій или терминовъ въ одно понятіе или терминъ. Такое суммирование можетъ быть очень полезно, упрощая систему понятій, дѣлая ее болѣе удобной. Иногда такое суммирование многихъ понятій въ одно можетъ приводить къ общему понятію, если число опредѣленныхъ понятій бесконечно, какъ это имѣетъ мѣсто въ математикѣ. Напримѣръ, то, что я могу сказать и о треугольникѣ, и о четырехугольникѣ и о пятиугольникѣ и т. д., путемъ полной индукціи можетъ быть превращено въ сужденіе о многоугольникѣ вообще. Наконецъ, „математическая индукція“, какъ особый видъ умозаключеній, разлагается на дедукцію и полную индукцію. Изъ какого-нибудь сужденія послѣдовательно вытекають н слѣдствій менѣе общихъ, или одинаковой степени общности, причемъ н можетъ равняться бесконечности. Затѣмъ, всѣ эти слѣдствія путемъ полной индукціи суммируются въ одно общее сужденіе; при этомъ въ числѣ суммируемыхъ можетъ быть и исходное сужденіе. Напримѣръ, изъ того, что  $1+3$  есть квадратное число, и  $1+3+5$  есть также квадратное число—можно вывести, что и сумма первыхъ четырехъ нечетныхъ чиселъ есть квадратъ числа четыре, что сумма первыхъ пяти нечетныхъ чиселъ есть квадратъ пяти и т. д., и т. д.—бесконечное число вполне опредѣленныхъ, дедуктивно вытекающихъ слѣдствій. Затѣмъ, всѣ эти слѣдствія вмѣстѣ съ исходными сужденіями суммируются путемъ полной индукціи въ одно общее сужденіе о суммѣ всякаго количества послѣдовательныхъ нечетныхъ чиселъ.

### VIII. Критерій истины. Заключение.

Теперь возможно рассмотреть вопросъ о критеріи истинности аксіомъ. Должно ли служить такимъ критеріемъ сознаніе необходимости и очевидности, которое ихъ сопровождаетъ, или же то обстоятельство, что аксіомы могутъ быть представлены, какъ необходимыя основанія фактовъ, т. е. ихъ истинность не покоится ли въ концѣ-концовъ на эмпирическомъ основаніи? Весьма

обширная литература по вопросу объ основныхъ постулатахъ знанія посвящена главнымъ образомъ вопросу объ апіорномъ происхожденіи аксіомъ. Этотъ послѣдній вопросъ можно считать рѣшеннымъ въ опредѣленномъ смыслѣ: конечно, мы не появляемся на свѣтъ съ готовыми аксіомами въ душѣ, но безъ помощи аксіомъ мы не смогли бы разобраться въ данныхъ опыта; безъ помощи аксіомъ и постулатовъ самый опытъ былъ бы невозможенъ.

Опытъ наталкиваетъ нашъ разумъ на аксіомы, и мы находимъ ихъ въ своемъ разумѣ, когда въ нихъ представляется надобность.

Но самый вопросъ о происхожденіи аксіомъ въ сущности не имѣетъ прямого отношенія къ логикѣ. Въ логикѣ вопросъ долженъ ставиться въ другой плоскости: не о происхожденіи аксіомъ, а о критеріи ихъ истинности.

Мы видѣли, что изъ фактовъ нельзя сдѣлать никакихъ формальныхъ выводовъ, какъ изъ посылокъ силлогизма, что всякое заключеніе отъ фактовъ есть актъ творчества, что всякое возможное основаніе фактовъ, всякое допущеніе нашъ разумъ находитъ въ извѣстномъ смыслѣ а priori. Въ этомъ отношеніи нѣтъ качественной разницы между любымъ эмпирическимъ обобщеніемъ и аксіомой. И то, и другое является творческой реакціей нашего разума на противостоящіе ему факты.

Но этимъ нимало не рѣшается вопросъ объ истинности полученныхъ такимъ образомъ общихъ положеній.

Одни изъ логиковъ считаютъ критеріемъ истинности сознаніе объективной необходимости, сопровождающее „основоположенія“ (Зигвартъ). Другіе говорятъ объ идеальныхъ возможностяхъ очевидныхъ сужденій (Гуссерль).

Изъ защитниковъ противоположныхъ взглядовъ наиболѣе сильные аргументы принадлежатъ Миллю.

Милль заблуждался, поскольку онъ стремился доказать эмпирическое происхожденіе аксіомъ, но его аргументація является поучительною и въ настоящее время, поскольку она доказываетъ, что немыслимость вещи; невозможность представить вещь не означаетъ еще невозможность самой вещи, т.-е. поскольку, слѣдовательно, его аргументація относится къ вопросу о критеріи истинности аксіомъ <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> „Система Логика“, пер. Ивановскаго. стр. 213 и слѣд.

Въ самомъ дѣлѣ, опредѣлимъ ли мы очевидность, какъ «переживаніе, въ которомъ судящій сознаетъ правильность своего сужденія, т.-е. его соотвѣтствіе съ истиной» <sup>1)</sup>, или какъ «актуальное переживаніе истины» <sup>2)</sup> — какъ можно безусловно полагаться на это переживаніе послѣ того, какъ оно столько разъ вводило въ заблужденіе? Исторія человѣческой мысли даетъ намъ достаточно примѣровъ привычныхъ, укоренившихся заблужденій, почитаемыхъ за истины; даетъ также понятіе о тѣхъ едва побѣдимыхъ трудностяхъ, которыя должна преодолѣвать наука, когда она разрушаетъ вѣковыя привычки мысли и доказываетъ то, что считалось ранѣе невысказаннымъ. Противоположныхъ же примѣровъ, т.-е. чтобы очевидное сужденіе противорѣчило фактамъ и въ то же время признавалось наукой истиннымъ изъ-за присущаго ему чувства очевидности, — нельзя привести ни одного.

Мало того, я утверждаю, что не нужно противорѣчія съ фактами, чтобы была отвергнута наукою аксіома или система аксіомъ, несмотря на присущую имъ очевидность; для этого достаточно, чтобы изъ постулатовъ, отнюдь не очевидныхъ и противорѣчащихъ аксіомамъ, тѣ же самые факты вытекали болѣе непосредственно, болѣе краткимъ путемъ, выводились бы съ меньшей затратой труда, нежели изъ очевидныхъ аксіомъ. Для науки этого было бы достаточно, чтобы заключить, что не аксіомы являются необходимымъ основаніемъ фактовъ, а противорѣчащія имъ постулаты.

Разумъ человѣка достаточно дѣятеленъ, чтобы сомнѣваться (въ научномъ смыслѣ) въ самыхъ «очевидныхъ» аксіомахъ, т.-е. онъ способенъ развить всѣ несомнѣвимыя съ аксіомами возможности въ стройныя непротиворѣчивыя системы. Это достаточно показали изслѣдованія о кривизнѣ пространства, о пространствахъ многихъ измѣреній, о трансфинитныхъ числахъ и т. под. И выборъ между несомнѣвимыми системами постулатовъ можетъ рѣшиться только опытомъ.

Однако въ математикѣ есть области, не имѣющія и не претендующія имѣть какого-либо отношенія къ фактамъ. Аксіомы въ этихъ областяхъ математики считаются истинными въ чисто-

<sup>1)</sup> Гуссерль. „Логическія изслѣдованія“, пер. Берштейна, 161 стр.

<sup>2)</sup> Гуссерль. Тамъ же, 164 стр.

идеальномъ смыслѣ, внѣ отношенія къ фактамъ. Если бы, напримеръ, въ опытѣ было найдено, что реальное пространство имѣетъ кривизну, это бы означало, что система геометріи Евклида не выражаетъ дѣйствительныхъ свойствъ пространства. Но система Евклида попрежнему правильно выражала бы свойства пространства, не имѣющаго кривизны, т.-е. она осталась бы истинной въ идеальномъ смыслѣ.

И тѣмъ не менѣе, даже и въ этомъ послѣднемъ смыслѣ чувство очевидности не можетъ служить критеріемъ истины. Такимъ критеріемъ является только возможность безъ конца дедуктивно развивать систему аксіомъ, нигдѣ не приходя къ абсурду.

Чтобы считать аксіому внѣ сомнѣнія, недостаточно, чтобы ея содержаніе было «очевидно», надо еще, чтобы было напередъ очевидно, что она не можетъ привести къ абсурду. Кроме того, должно быть также очевидно, что допущенія, несомвѣстимыя съ аксіомой, будучи развиты въ свои слѣдствія, непременно приведутъ къ абсурду.

Между тѣмъ, послѣднее не только не очевидно, но для многихъ аксіомъ завѣдомо ложно.

Немыслимость противорѣчія также не можетъ служить аргументомъ.

Немыслимость противорѣчія очевидному сужденію можетъ имѣть двоякій смыслъ: логическій и психологическій, т.-е. абсурдность противорѣчія, или непредставимость противорѣчія. Но абсурдность можно доказать, только развѣвъ оспариваемое положеніе въ его слѣдствія и приведя къ абсурду; т.-е. логическая немыслимость доказывается слѣдствіями. На психологическій же фактъ немыслимости противорѣчія невозможно полагаться, такъ какъ изъ непредставимости противорѣчія основанію не вытекаетъ непредставимость противорѣчія слѣдствіямъ. Еще менѣе былъ бы законенъ выводъ отъ психологическаго факта отсутствія сомнѣній въ основаніяхъ къ незаконномѣрности сомнѣній въ слѣдствіяхъ.

Въ виду этого необходимо признать, что слѣдствія, а не основанія являются критеріемъ истины даже въ чисто-идеальной отвлеченной системѣ.

Сами законы мышленія также оправдываются слѣдствіями. Вѣдь если бы когда-либо обнаружилось, что изъ двухъ противорѣчивыхъ сужденій оба приводятъ къ противорѣчію съ фак-

тами, или оба приводятъ къ абсурду, или одно приводитъ къ абсурду, а другое къ противорѣчію съ фактами, то былъ бы скомпрометированъ законъ исключеннаго третьяго.

Философія, которая не доказываетъ своихъ основоположеній, заслуживаетъ названія догматической. Единственный способъ избѣжать догматизма заключается въ томъ, чтобы исходить изъ фактовъ, достовѣрность которыхъ внѣ сомнѣнія.

Чувственная очевидность ощущеній есть нѣчто иное, нежели очевидность аксіомъ. Напримѣръ, въ томъ «переживаніи истины», о которомъ говоритъ Гуссерль, достовѣрна, т.-е. не допускаетъ сомнѣнія, только наличность «переживанія», но не то, что идеальнымъ содержаніемъ этого переживанія является истина, а не что-либо другое.

Итакъ, если исключить изъ логики вопросъ о происхожденіи аксіомъ,— то остаются два основныхъ направленія: догматизмъ, считающій критеріемъ истины послѣднія основанія, и эмпиризмъ, считающій критеріемъ истины послѣднія слѣдствія.

**И. Орловъ.**

---

## Онтологія Ройса и ея релігійозное устремленіе.

### Общія замѣчанія.

Имя Ройса ни у насъ, ни въ Западной Европѣ не пользуется достоюлжною и заслуженною извѣстностью. Кромѣ Англій, гдѣ онъ извѣстенъ уже потому, что онъ пишетъ на англійскомъ языкѣ и является почти своимъ человѣкомъ, только одни итальянцы обратили на него въ послѣднее время нѣкоторое вниманіе и даже перевели три изъ его многочисленныхъ произведеній на итальянскій языкъ. Зато ни во Франціи, ни въ Германіи о немъ—ни слуху, ни духу. Это и естественно вполнѣ при томъ націоналистическомъ уклонѣ, который получило за послѣднія десятилѣтія развитіе культурнаго сознанія у отдѣльныхъ народовъ Европы, въ особенности у нѣмцевъ, продолжавшихъ все еще быть по инерціи народомъ, задававшимъ тонъ въ философіи. Только Бергсону и Джемсу повезло не въ примѣръ другимъ, и ихъ сочиненія были переведены и широко изучались и комментировались въ Германіи, а равно и въ другихъ странахъ.

Между тѣмъ въ настоящее время существуетъ рядъ философовъ не менѣе выдающихся, оригинальныхъ и творческихъ, чѣмъ они, и заслуживавшихъ бы по отношенію къ себѣ не меньшаго вниманія. Среди нихъ въ первую голову должно быть упомянуто имя Ройса. Ибо, прежде всего, онъ—наиболѣе характерный и законченный представитель философскаго движенія Сѣверо-Американскихъ Соединенныхъ Штатовъ. Въ немъ, какъ въ фокусъ, сходятся и получаютъ свое наиболѣе систематическое и спекулятивное развитіе основные мотивы американскаго философствованія вообще: *глубокое релігійозно-волюнтаристическое устремленіе съ мистическимъ отпѣнкомъ, теоретическій конкретный*

идеализмъ, проповѣдь духовнаго демократизма. Прослѣживая шагъ за шагомъ ходъ американской философской мысли, видишь, какъ общее философское развитіе и установленіе молодой націи, отправляющееся отъ чисто-религіозныхъ размышленій, постепенно пополняется другими тенденціями, растетъ философски и вширь, и вглубь, теоретизируется, вбираетъ въ себя все цѣнное и выдающееся изъ философскихъ продуктовъ другихъ народовъ и въ концѣ-концовъ приводитъ къ синтетической и теоретически вполне разработанной концепціи, которую наиболѣе полно и широко передаетъ именно Ройсъ. Распространенный взглядъ, что типичнымъ представителемъ американской философіи является У. Джемсъ съ его сенсуалистическимъ практицизмомъ, поэтому не соотвѣтствуетъ дѣйствительности. Джемсъ выражаетъ собою только одну изъ сторонъ, вѣрнѣе даже только одну изъ крайностей американскаго духа и американскаго философствованія. Онъ, такъ сказать, философскій застрѣльщикъ, односторонній новаторъ на почвѣ американскаго философскаго движенія, а отнюдь не выразитель всей американской духовной жизни въ цѣломъ, не систематизаторъ. Прагматизмъ Джемса представляетъ собою одно изъ крайнихъ философскихъ теченій Америки; Ройсъ же—подлинно-національный ея философъ <sup>1)</sup>.

Но не только это дѣлаетъ философскую дѣятельность Ройса высоко интересной. Его философская концепція и его отдѣльныя философскія размышленія, разслѣдованія и формулировки представляютъ также большую цѣнность и сами по себѣ, если ихъ взять просто, какъ таковыя, и независимо отъ той національной среды, въ которой онѣ возникли. Ройсъ даетъ намъ самостоятельно и болѣе или менѣе систематически проведенное рѣшеніе почти-что всѣхъ основныхъ проблемъ теоретической, практической и религіозной философіи: проблемы познанія, проблемы бытія, проблемы космоса, проблемы свободы, личности и индивидуума, проблемы добра и зла, проблемы Бога. При этомъ чувствуется громадная насыщенность его собственныхъ построеній исторической философской традиціей, что кладетъ на его концепцію отпечатокъ глубокой серьезности и явственнаго предрасположенія къ классицизму, чуждаго всякой экстравагантности,

<sup>1)</sup> Срвн. Б. Яковенко. Современная американская философія (въ „Логосъ“ 3-я книга 1912 г., 1913 г., стр. 269-281, 297-305, 322 с. с. 339 с. с.)



всяких односторонних и крайних рѣшеній. Ройсь мыслить въ опредѣленной и сознательной преемственности и связи съ лучшими классическими представителями философствованія вообще. И въ этомъ отношеніи особенно интересно и важно то, какъ уживаются въ его головѣ и писаніяхъ, переплетаются другъ съ другомъ и даже взаимопроникаются два столь чуждыхъ между собою на первый взглядъ мотива философствованія, какъ религиозно-философская концепція христіанской философіи первыхъ вѣковъ нашей эры и Средневѣковья и нѣмецкій классическій идеализмъ. Разумѣется, религиозно-философская струя обнаруживается у Ройса не въ своихъ примитивныхъ, такъ сказать, докритическихъ одеждахъ: Ройсь не поворачиваетъ и не зоветъ философскую мысль поворотить назадъ, вычеркивая однимъ росчеркомъ пера философское развитіе послѣднихъ трехъ столѣтій, какъ нѣчто недоброкачественное и ненужное. Но онъ точно также и не согласенъ считать, что философскій теоретизмъ этихъ трехъ столѣтій покончилъ разъ и навсегда съ религиознымъ устремленіемъ и міро-истолкованіемъ прежнихъ временъ. И такимъ образомъ онъ невольно приходитъ къ своеобразному оживленію религиозно-философскаго сознанія въ атмосферѣ трансцендентально-идеалистическаго теоретизма. Его философская концепція, являющаяся прежде всего системой абсолютнаго конструктивнаго идеализма, есть въ то же время и откровенная философія Логоса. И самъ Ройсь, будучи теоретически прямымъ ученикомъ и продолжателемъ Канта, Фихте и Гегеля, въ то же самое время и не менѣе явственнымъ образомъ духовно продолжаетъ жить основными мотивами Патристики и Средневѣковья <sup>1)</sup>. Въ лицѣ Ройса, такимъ образомъ, можно привѣтствовать первую попытку въ наше время возродить бывшее религиозное философствованіе во всемъ его объемѣ, не только не забывая при этомъ ни на минуту всѣхъ сдѣланныхъ съ тѣхъ поръ философскихъ приобрѣтеній, но опредѣленно и сознательно основываясь на нихъ.

Въ этомъ отношеніи чрезвычайно поучительно и интересно сопоставить философскія дѣйствія Ройса съ дѣятельностью и проповѣдью большинства нашихъ отечественныхъ представителей такъ называемой «религіозной философіи». Въ то время,

<sup>1)</sup> См. въ особенности его книгу *The spirit of modern Philosophy* (1892).

какъ эти послѣдніе по большей части совершенно открыто призываютъ отмахнуться отъ всѣхъ философскихъ новшествъ и завоеваній послѣднихъ ста лѣтъ, особенно же отъ завоеваній XIX-го столѣтія, и рѣшительно вернуться вспять къ Патристикѣ и ея позднѣйшимъ философскимъ переформулировкамъ, Ройсъ, чуждый и по духу своему, и по философскому воспитанію всякихъ крайнихъ, рѣзкихъ и эмоціональных бросковъ и жестовъ, хочетъ использовать всѣ философскіе успѣхи всѣхъ эпохъ и никогда не забываетъ того, что XIX-ый вѣкъ тоже имѣетъ свою философскую правду и что правда эта—послѣдняя и наиболѣе систематизированная, углубленная и усовершенствованная.

Въ настоящей статьѣ я не намѣренъ излагать концепціи Ройса во всемъ ея объемѣ <sup>1)</sup>, а хочу взять ее только въ томъ пунктѣ и съ такой стороны, которые представляютъ наиболѣе интереса и важности въ занимающихъ насъ нынѣ философскихъ контраверсахъ. А это какъ разъ и будетъ—его онтологія и влагаемый имъ въ нее религіозный смыслъ и уклонъ. Разумѣется, по самой сущности дѣла и въ силу особенностей Ройсовой концепціи, мнѣ неизбежно надо будетъ прежде всего кратко коснуться гносеологическихъ исходовъ и обще-гносеологической позиціи. Это само собою приведетъ насъ къ ученію Ройса о бытіи и основныхъ онтологическихъ проблемахъ, главной изъ которыхъ является, конечно, проблема отношенія между единымъ и множественнымъ, абсолютнымъ и отдѣльнымъ—конкретнымъ. Рѣшеніе же этихъ проблемъ стоитъ у Ройса въ самой тѣсной внутренней связи съ проблемой Бога и всѣми главными сопряженными съ нею религіозно-философскими вопросами, которые въ свою очередь невольно сосредоточиваются въ вопросѣ о взаимоотношеніи между Богомъ и человѣкомъ, между вѣчнымъ и временнымъ, Церковью невидимой и Церковью видимой. Въ заключеніе я подвергну краткой, но принципиальной критикѣ основныя рѣшенія Ройса, которыя, при всей ихъ существенности, ясности и изяществѣ, представляются мнѣ тѣмъ не менѣе несостоятельными.

---

<sup>1)</sup> Общій очеркъ этой концепціи данъ Б. Яковенко, въ статьѣ: „Философская система Жозіа Ройса“ („Новыя идеи въ философіи“, Сборникъ 17-ый, 1914, стр. 81—135).

## Гносеологическіе исходы.

Какъ того и слѣдуетъ ждать отъ философа, прошедшаго школу нѣмецкаго идеализма и исповѣдующаго въ большей или меньшей степени ея философское credo, Ройсъ съ самаго начала рѣшительно и принципиально становится на почву гносеологии и рѣшеніемъ гносеологическихъ вопросовъ обуславливаетъ рѣшеніе всѣхъ другихъ философскихъ проблемъ, даже религіозно-философскихъ. «Вы знаете вашъ міръ въ дѣйствительности, какъ систему идей о вещахъ, при чемъ время отъ времени вы находите, что система эта вмѣняется вамъ опытомъ. Даже матерію вы познаете, какъ связную массу идей, которыхъ вы не можете не имѣть. Пространство и время, какъ вы ихъ мыслите, суть несомнѣнно ваши идеи. Но что же въ такомъ случаѣ можетъ быть естественнѣе утвержденія, что внѣшній намъ реальный міръ самъ по себѣ долженъ быть системой чьихъ-либо идей? Если это такъ, то вы можете понять, что означаетъ собою его существованіе. Если же это не такъ, то въ виду того, что все то, что вы можете знать объ этомъ мірѣ, идеально, реальный міръ долженъ оставаться совершенно непознаваемымъ, долженъ быть полнымъ X. Я могу понимать души, такъ какъ я самъ есмь духъ. Существованіе же, лишенное какихъ бы то ни было духовныхъ атрибутовъ, совершенно темно для меня» <sup>1)</sup>. Если я въ состояннн познать какую-нибудь истину, то лишь постольку, поскольку «она по существу своему есть духовная истина, есть идея, есть мысль, которую я всегда могу достигнуть познаніемъ.. Только идеи доступны познанію. И ничто абсолютно непознаваемое не можетъ существовать. Ибо абсолютно непознаваемое, чистое и голое X, Кантовская вещь въ себѣ, просто не можетъ быть допущена. Понятіе о ней есть безсмыслица. Утвержденіе ея содержитъ въ себѣ противорѣчіе» <sup>2)</sup>. Отсюда ясно, что и «наша религіозная философія должна начинать съ проблемы всей теоретической философіи: что такое наше познаніе объ этомъ мірѣ и на чемъ можетъ это познаніе основываться?» <sup>3)</sup>

Разумѣется, такая отправка точка зрѣнія отнюдь не означа-

<sup>1)</sup> Spirit o. Modern Philosophy (1892) p. 362.

<sup>2)</sup> Ibid. p. 366.

<sup>3)</sup> The religions aspect of Philosophy (1884) p. 231.

Вопросы философіи, кн. 135.

еть собою въ устахъ Ройса какого-либо некритическаго принятія и исповѣданія субъективизма, психологизма и индивидуализма. Усваивая себѣ ее, Ройсъ только хочетъ приступить къ изслѣдованію наиболѣе непосредственнымъ и непредвзятымъ образомъ. Говоря объ идеѣ: вотъ то, что непосредственно дано намъ, въ чемъ дается намъ все остальное и внѣ чего ничто другое не можетъ быть дано, онъ отнюдь ничего не предрѣшаетъ относительно природы этой идеи. Наоборотъ, въ томъ, чтобы установить, какова эта природа, и состоитъ какъ разъ, по его мнѣнію, первая главная задача теоретической философіи, отъ рѣшенія которой зависитъ рѣшеніе всѣхъ дальнѣйшихъ проблемъ философіи, въ частности и въ первую голову—проблемы бытія. И единственно, что достигается такимъ исхожденіемъ изъ непосредственно даннаго матеріала идей, такъ это—свобода отъ наивнаго догматизма внѣшняго воспріятія, пространственно субстанціализирующаго вещи и черезъ то съ самаго начала ставящаго гносеологію передъ неразрѣшимыми въ такой связи проблемами познавательнаго дуализма и вещи въ себѣ.

Что же такое идея? Какова ея природа и сущность? Ройсъ отвѣчаетъ на это двумя слѣдующими фундаментальными положеніями. Во-первыхъ, «каждая идея есть столь же волевой процессъ, какъ и интеллектуальный процессъ». «Идея сказывается въ выборѣ. Она ищетъ своего выраженія»<sup>1)</sup>. Во-вторыхъ, во всякой идеѣ нужно тщательно различать «внутренній смыслъ» и «внѣшній смыслъ». Внутренній смыслъ идеи (Internal Meaning) составляетъ ея цѣлевое устремленіе, ея замысль, т.-е. то, что ею мысленно преслѣдуется; внѣшній же смыслъ (External Meaning) это-то, что представляется идеей, что познавательно дано ей, какъ нѣчто внѣ ея обрѣтающееся и въ нѣкоторомъ родѣ ей трансцендентное, и въ чемъ вмѣстѣ съ тѣмъ находитъ свое познавательное выраженіе, свою познавательную фиксацію внутренній смыслъ. Другими словами, каждая идея имѣетъ извѣстный «замысль» и извѣстное репрезентативное осуществленіе его; она устремлена на нѣкоторую цѣль и въ то же время представляетъ ее частично и временно въ лицѣ нѣ котораго внѣшняго ей объекта.

Что значить, что идея представляетъ нѣкоторый внѣшній объ-

<sup>1)</sup> The World and the Individual (3 ed. 1908) I p. 311, 322.

ектъ? Какъ можетъ она соединять въ себѣ внутреннее и внѣшнее содержаніе? Это возможно для нея, отвѣчаетъ Ройсъ, только и исключительно потому, что внѣшнее содержаніе есть въ концѣ концовъ лишь своеобразная переформация внутренняго содержанія; и, представляя внѣшній объектъ, идея отнюдь не выходитъ за свои предѣлы, не устремляется на что-либо въ точномъ смыслѣ трансцендентное, а раскрываетъ только свою цѣлевую сущность. Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно только хорошо и всесторонне усвоить себѣ первое изъ выше приведенныхъ основоположеній: «Идея сказывается въ выборѣ. Она ищетъ своего выраженія». Дѣйствительно, «стремясь къ своему объекту, любая идея не ищетъ абсолютно ничего другого, кромѣ собственнаго раскрытія и полнаго въ концѣ-концовъ опредѣленія, какъ данной познавательной цѣли, осуществляемой единственно лишь даннымъ путемъ» <sup>1)</sup>. «Предметъ, мнимый идеей, есть объектъ потому, что онъ хотимъ какъ таковой и эта воля есть воля, воплощаемая идеей» <sup>2)</sup>. «Объектъ есть не что иное, какъ воля самой идеи въ формѣ нѣкотораго опредѣленнаго выраженія. Идея, устремляясь за своимъ объектомъ, ищетъ опредѣленія для своей собственной въ данный моментъ не сознательно опредѣленной воли» <sup>3)</sup>. «Окончательно опредѣленная форма объекта любой конечной идеи есть та форма, которую стремится принять сама идея, когда она выдѣляется или, другими словами, становится совершенно опредѣленной идеей, или волею, заполненной совершенно адекватнымъ эмпирическимъ содержаніемъ, которое нѣтъ надобности замѣщать никакимъ инымъ содержаніемъ или же, становясь на точку зрѣнія удовлетворенной идеи, — не будетъ имъ замѣщено» <sup>4)</sup>. Словомъ, объектъ есть продуктъ «идейной» воли, внѣшнее содержаніе — состояніе идейной опредѣленности внутренняго содержанія неопредѣленной и общей въ своемъ вѣдѣніи идеи.

Этотъ волюнтарный имманентизмъ позволяетъ Ройсу легко справиться и съ трудной вообще проблемой истины и дѣйствительности. Ни о какомъ трансцендентизмѣ истины, въ точномъ смыслѣ этого слова, разумѣется, не можетъ быть и рѣчи, но на

1) Ibid., p. 329.

2) Ibid., p. 325.

3) Ibid., p. 333.

4) Ibid., p. 337.

дѣлѣ все же остается несомнѣннымъ, что не всякая идея и не всегда бываетъ истинна, не всегда соотвѣтствуетъ своему объекту; не рѣже, если не чаще истины встрѣчаются случаи заблужденія. Такимъ образомъ, и на почвѣ волюнтарнаго познавательнаго имманентизма неизбѣжно вырастаетъ антиномія, которую можно формулировать такъ: «повидимому, въ объектѣ идеи, поскольку онъ является объектомъ именно этой идеи, нѣтъ никакой существенной черты, которая не была бы уже предопредѣлена цѣлью, внутреннимъ смысломъ, сознательнымъ намѣреніемъ самой идеи; но, съ другой стороны, конечная идея не предопредѣляетъ съ точностью въ своемъ объектѣ той черты, которая, будучи налична въ его объектѣ, сообщаетъ идеѣ желанную истинность» <sup>1)</sup>. Эту антиномію, думаетъ Ройсь, нетрудно разрѣшить, развивая далѣе данное имъ понятіе объ идеѣ. А именно, «каждая конечная идея должна быть цѣнима съ точки зрѣнія своей собственной специфической цѣли. Идеи подобны орудіямъ. Онѣ существуютъ для нѣкоторой цѣли. И онѣ истинны подобно тому, какъ орудія хороши именно въ силу своего соотвѣтствія этой цѣли» <sup>2)</sup>. «Идея истинна, если обладаетъ такого рода соотвѣтствіемъ своему объекту, каковымъ сама же стремится обладать» <sup>3)</sup>: «не простое, а предусмотрѣнное согласіе составляетъ истину» <sup>4)</sup>. Другими словами: «чтобы явственно выразить все это, нужно подчеркнуть, что то, что идея всегда стремится обрѣсть въ своемъ объектѣ, есть не болѣе, какъ сознательная цѣль или воля самой идеи, воплощенная въ какую-нибудь болѣе опредѣленную форму, чѣмъ та, которой сознательно обладаетъ въ данный моментъ идея въ отдѣльности. Когда я имѣю идею о мірѣ, то моя идея есть воля, а міръ моей идеи есть просто сама же моя собственная воля, въ опредѣленномъ воплощеніи» <sup>5)</sup>. «Она истинна—эта идея даннаго момента, если сообразно своей собственной мѣрѣ и своему собственному плану она соотвѣтствуетъ, даже въ своей общей расплывчатости, своему конечному и всецѣло индивидуальному выраженію» <sup>6)</sup>. «Если

<sup>1)</sup> Ibid., p. 323.

<sup>2)</sup> Ibid., p. 308.

<sup>3)</sup> Ibid., p. 306.

<sup>4)</sup> Ibid., p. 307.

<sup>5)</sup> Ibid., p. 327.

<sup>6)</sup> Ibid., p. 339.

такого тождества во внутренней структурѣ между идеей и объектомъ, какого требуетъ специальная цѣль, содержащаяся въ данной идеѣ, нѣтъ, то идея ошибочна» <sup>1)</sup>. «Но въ такомъ случаѣ, вѣдь, тезисъ и антитезисъ нашей антиноміи получаютъ подлинное примиреніе. Ибо объектъ являетъ тутъ собою нѣчто подлинно другое и въ то же время онъ является объектомъ, лишь какъ содержаніе данной идеи» <sup>2)</sup>.

Такимъ образомъ, для Ройса оказывается возможнымъ увѣнчать свою теорію познанія (т.-е. объекта, истины и дѣйствительности) такимъ положеніемъ: «То, что есть или реально, есть, какъ таковое, полное воплощеніе, въ индивидуальной формѣ и окончательномъ осуществленіи, внутренняго смысла конечныхъ идей» <sup>3)</sup>.

### Постановка и рѣшеніе онтологической проблемы.

#### 1.

Все это прямокомъ подводитъ къ вопросу о томъ, что такое бытіе вообще, и въ существенномъ подготавливаетъ уже отвѣтъ на этотъ вопросъ. Бытіе это—сама идея-воля, но только въ своемъ полномъ осуществленіи и воплощеніи, кажущаяся идеѣ чѣмъ-то чуждымъ, чѣмъ-то «внѣшнимъ» и «другимъ»—потому именно, что идея въ моментъ своего функціонированія не осуществляетъ и не воплощаетъ въ себѣ всецѣло своего внутренняго смысла, а только стремится къ этому его осуществленію и воплощенію. Всякая идея, всякая конечная идея есть нѣчто не вполне заключенное, не вполне опредѣленное, т.-е. пребывающее по своему содержанію болѣе или менѣе въ сферѣ общности. И какъ цѣль и предѣлъ ея воплощенности и опредѣленности, бытіе есть то, что всецѣло опредѣлено, то, что избавлено во всѣхъ отношеніяхъ отъ общности,—чисто и подлинно индивидуальное. «То, что есть, есть другое, чѣмъ голая идея, не потому, что оно внѣшне соответствуетъ ей, а потому, что оно съ полнотою выражаетъ въ такой формѣ, которая окончательно индивидуальна, подлинный смыслъ, воплощаемый конечной идеей въ ея собственной общей формѣ сознательно, но

<sup>1)</sup> Ibid., p. 306.

<sup>2)</sup> Ibid., p. 331.

<sup>3)</sup> Ibid., p. 339.

при томъ частично и отвлеченно. Идея хочеть своего собственнаго полнаго выраженія. То, что есть, осуществляетъ все намѣреніе идей цѣликомъ» <sup>1)</sup>. «Сущность реального въ томъ, чтобы быть индивидуальнымъ или же сдѣлать невозможнымъ что-либо другое, въ точности такое же» <sup>2)</sup>. «Истинное бытіе есть, по своему существу, цѣлый индивидуальный фактъ» <sup>3)</sup>.

Разумѣется, такая концепція не избавлена отъ возраженій и трудностей, и Ройсь спѣшитъ выступить навстрѣчу имъ, чтобы предварить ихъ и обезсилить въ самомъ же началѣ. И прежде всего онъ рѣшительно отклоняеть то чисто эмпирическое возраженіе, что познаніе (идея), будучи всегда ограничено даннымъ ему непосредственно конкретнымъ опытомъ,—отрывочнымъ и субъективнымъ, каковъ онъ всегда бываетъ,—не можетъ будто бы имѣть въ виду ничего законченнаго, въ совершенствѣ воплощеннаго, т.-е. ничего, кромѣ повседнежнаго отрывочнаго бытія, ибо оно такимъ образомъ переступало бы свои законныя имманентныя границы, совершало бы незаконный *transcensus*. Этотъ аргументъ несостоятеленъ, по мнѣнію Ройса, уже потому, что самъ грѣшитъ трансцендентизмомъ: онъ говоритъ о познаніи вообще, а не о данномъ только сейчасъ познаніи даннаго говорящаго индивидуума. Другими словами, онъ предполагаетъ и въ послѣдовательности, и одновременно наличность многихъ познаній (идей), многихъ опытовъ, но утверждать наличіе другого опыта не значитъ ли выходить изъ предѣловъ своего даннаго? Кромѣ того,—и это самое существенное,—всякій опытъ фактически указываетъ за свои предѣлы, но онъ дѣлаетъ это не трансцендентно, а имманентно, такъ сказать не выходя изъ своей опытной природы, изъ своей «опытности»: каждый опытъ указываетъ изъ себя самого непосредственно на другіе опыты, на много другихъ опытовъ, а при внимательномъ анализѣ его сущности и его состава на цѣлое и законченное строеніе всего опыта, который является *conditio sine qua* по всякаго отдѣльнаго опыта, будучи его послѣдней сущностью и послѣдней цѣлью. Каждая отдѣльная идея, какъ таковая, стремится вѣдь къ полной индивидуализаціи своего содержанія. Но каждая отдѣльная и частичная индивидуализація, очевидно, точно такъ же и по

<sup>1)</sup> Ibid., p. 386.

<sup>2)</sup> Ibid., p. 348.

<sup>3)</sup> Ibid., p. 380.



точно такому же побужденію стремится къ послѣдней и абсолютной индивидуализаціи всего: къ высшему осуществленію категоріи индивидуальности, къ индивидуальному индивидуальныхъ<sup>1)</sup>. «Это—индивидуальная жизнь, взятая какъ цѣлое, totum simul... Эта жизнь есть въ одно и то же время и система фактовъ и осуществленіе всяческой цѣли, какую бы фрагментарно уже ни заключала въ себѣ любая конечная идея, поскольку она истинна по отношенію къ своему смыслу. Эта жизнь есть совершенная воля, а равно и совершенный опытъ, соотвѣтствующіе волѣ и опыту любой конечной идеи»<sup>2)</sup>.

Такъ же рѣшительно отклоняетъ Ройсъ и скептическій аргументъ, соглашающійся признавать за несомнѣнное бытіе только данный, наличный непосредственно фактъ, все же остальное считающій самое большее за вѣроятную гипотезу, въ своемъ трансцендентизмѣ никогда не могущую быть провѣренной, такъ какъ познаніе всегда и безнадежно ограничено какимъ-либо отдѣльнымъ непосредственнымъ фактомъ. И на самомъ дѣлѣ! Вѣдь такой скептицизмъ разрушается неизбѣжно самъ собою, ибо онъ заключаетъ въ себѣ не только простое констатированіе даннаго факта = А, но также и утвержденіе, что это А есть единственный достовѣрный опытъ и исчерпываетъ собою такой опытъ.

«Что А есть единственный существующій опытъ, должно поэтому представлять такой фактъ, который, какъ индивидуальный фактъ, осуществляетъ волю, воплощающуюся въ скептическомъ предположеніи, и при томъ въ обоихъ отношеніяхъ: поскольку эта воля относится къ этому факту и поскольку самъ скептикъ, даже предполагая небытіе всего, кромѣ А, неизбѣжно говорить о бытіи вообще и о вселенной въ ея цѣломъ.

Единственнымъ возможнымъ результатомъ при этомъ является то, что, утверждая, что А есть опытъ, скептическая гипотеза, находясь въ согласіи съ самой собою, утверждаетъ, что само А сознательно содержитъ, представляетъ и осуществляетъ весь цѣлый смыслъ, содержащійся въ идеѣ бытія: или, другими словами,—что А есть не краткій моментъ человѣческаго опыта, а абсолютный опытъ самоопредѣляющійся, самосодержащій себя, индивидуальный, цѣльный и потому окончательный»<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Ibid., p. 40, 569.

<sup>2)</sup> Ibid., p. 341.

<sup>3)</sup> Ibid., p. 373.

Наконецъ, не приводитъ Ройса въ замѣшательство и аргументъ отъ непосредственнаго содержанія переживаемыхъ опытовъ: развѣ то, что доставляется намъ опытомъ, есть всегда осуществленіе и воплощеніе нашихъ желаній? А несчастья, а зло, а смерть, а всевозможныя ирраціональности? Все это такъ,—парируетъ Ройсъ это возраженіе,—но если вдуматься, какъ слѣдуетъ, въ сущность дѣла, то оказывается, что всѣ эти ирраціональности нисколько не противорѣчатъ намѣченной теоріи бытія. Въ самомъ дѣлѣ! «Согласно самому нашему опредѣленію бытія, мы до тѣхъ поръ не обрѣтаемъ эмпирически нашего финальнаго объекта въ его цѣломъ,—цѣлый индивидуальный искомый нами фактъ бытія,—пока ищемъ еще другого. Именно, какъ нѣчто другое, бытіе я не является еще эмпирически наличнымъ... И при наличности смерти мы должны, такимъ образомъ, искать и добиваться чего-то другого, а именно смысла этого факта, рѣшенія этой тайны,—отошедшаго любимаго человѣка, утерянной жизни, чего-то нездѣшняго, невидимаго,—словомъ, вѣчнаго. И въ этихъ нашихъ поискахъ за вѣчнымъ заключается для насъ подлинный смыслъ смерти и земного отчаянія» <sup>1)</sup>. Другими словами, и смерть, и зло и отчаяніе должны быть взяты не только какъ одинокій непосредственно переживаемый эмпирическій фактъ, но и какъ звено всей обширной опытной цѣпи, какъ моментъ бытія вообще,—не только какъ индивидуальный фактъ, но и какъ то, что относится къ сферѣ индивидуальнаго индивидуальных. И тутъ-то сразу же откроется, думаетъ Ройсъ, вся правота волюнтаристическаго онтологизма. «Ибо каждое переживаніе красоты трагедіи, славы смѣлости, благородства стойкости, побѣды надъ самимъ собою эмпирически иллюстрируетъ, что осуществленіе цѣли во всемъ ея цѣломъ можетъ подразумевать отмѣну какой-нибудь части подлинной цѣли» <sup>2)</sup>. Въ общемъ контекстѣ телеологическаго смысла бытія и эмпирическая смерть, и всѣ бѣды и злосчастья имѣютъ свой телеологическій *raison d'être*, какъ бы ни казались они безсмысленны и безцѣльны непосредственно.

---

<sup>1)</sup> Ibid., p. 379.

<sup>2)</sup> Ibid., p. 381.

## 2.

Эти разсужденія и самозащиты сами собой приводят насъ къ двумъ фундаментальнымъ вопросамъ и одной фундаментальной трудности. А именно: «бытіе, міръ реально, по Ройсу, только какъ объектъ, выражающій въ окончательной индивидуальной формѣ все содержаніе нашей конечной воли, не воплотѣ воплощаемой въ переходящихъ моментахъ, стремленіяхъ и стараніяхъ опредѣлить его, какъ свое собственное другое, и стало быть именно какъ свое собственное окончательное выраженіе. Другими словами, міръ становится реальнымъ только, какъ такое окончательное выраженіе нашихъ идей» <sup>1)</sup>. Бытіе, наличный міръ, значитъ, едино и индивидуально въ одно и то же время. И именно постольку дѣйствительно реально, поскольку едино и индивидуально до конца и въ совершенствѣ. Что же такое это окончательное единство бытія, въ которомъ оно получаетъ свой послѣдній смыслъ? Что такое эта окончательная индивидуальность бытія, въ которой оно обрѣтаетъ свое полное и абсолютное опредѣленіе? И какъ сочетаются въ его лонѣ такое абсолютное единство съ такой абсолютной индивидуализаціей?

Займемся сначала проблемой единства бытія. Всякая идея, какъ намъ извѣстно, имѣетъ свой объектъ, какъ нѣчто «другое», «внѣшнее» по отношенію къ себѣ самой. Этотъ объектъ, какъ намъ тоже извѣстно, есть не что иное, какъ болѣе опредѣленное, точное выраженіе смысла самой идеи. Онъ «внѣшенъ» лишь по отношенію къ данной идеѣ, данному умственному переживанію, а отнюдь не по отношенію къ теоретическому опыту вообще. Каждая данная идея, каждый данный теоретическій опытъ предполагаетъ въ своемъ основаніи нѣкоторое гораздо болѣе обширное теоретическое сознаніе, не ограниченное его рамками и потому имманентно содержащее въ себѣ то, что для него представляется непосредственно «другимъ», «внѣшнимъ», «чуждымъ». И такъ какъ окончательное осуществленіе воли, заложенной въ любой идеѣ, выражается въ абсолютномъ овладѣніи ея смысломъ, въ абсолютномъ опредѣленіи ея объекта или, что то же, въ абсолютной индивидуализаціи ея опытного содержанія, человѣческое же сознаніе, какъ таковое, на это не

---

<sup>1)</sup> Ibid. p. 39.

способно, то неизбежно приходится предположить наличность абсолютнаго теоретическаго сознанія, по отношенію къ которому сознательное состояніе данной идеи является лишь фрагментомъ. Къ такому заключенію приводитъ съ неизбежностью цѣлый рядъ аргументовъ. Такъ, напр., вѣдь и объектъ или то, что представляется непосредственной идеѣ, какъ «другое», «чужое» или «внѣшнее», можетъ наличествовать лишь, какъ фактъ сознанія; «само» «внѣ» тоже есть содержаніе актуальнаго опыта<sup>1)</sup>; иначе о немъ нельзя бы было ничего знать. Но въ такомъ случаѣ совершенно ясно, что существуетъ нѣкоторое болѣе обширное сознаніе: «Я конечнаго сознанія не является цѣлымъ и подлиннымъ я. Истинное я включаетъ въ себя міръ объектовъ цѣликомъ»<sup>2)</sup>. Далѣе, вѣдь каждое сужденіе, даже самое отрицательное, заключаетъ въ себѣ нѣкоторое совершенно непреложное утвержденіе, т.-е. предполагаетъ утвердительный актъ нѣ котораго абсолютнаго теоретическаго сознанія, которое едино и единственно разъ и на всегда для всѣхъ другихъ сознаній. Наконецъ, возьмемъ, напр., тотъ фактъ, что существуетъ много отдѣльныхъ идей и много отдѣльныхъ познавателей. Зададимъ себѣ вопросъ о томъ, находятся ли, они въ отношеніи? Этотъ вопросъ тоже есть познавательный фактъ. Но «фактъ, касающійся истинныхъ отношеній между различными познающими существами и процессами не мыслимъ, какъ фактъ, иначе, какъ выражая и подразумѣвая въ себѣ ихъ дѣйствительное существованіе; а по предположенію этотъ фактъ есть сознательно познанный фактъ. Что различные познаватели существуютъ и что они находятся въ данномъ отношеніи другъ къ другу, — все это, стало бытъ, представляетъ сознательно познанный фактъ. Существуетъ, слѣдовательно, сознательный актъ или процессъ, для котораго существованіе и отношенія всѣхъ познавательныхъ процессовъ составляютъ наличную и сознательно установленную истину. Но такое утвержденіе, будучи неизбежнымъ слѣдствіемъ нашего ученія, подразумѣваетъ, что нѣкоторый послѣдній познаватель познаетъ весь познавательный процессъ въ единомъ всеохватывающемъ актѣ»<sup>3)</sup>. То же самое можно безъ труда показать и для

1) The Conception of God (2 ed. 1902) p. 168.

2) Studies of God and Evil (2 ed 1910) p. 146.

3) The World and the Individual I p. 388 — 389.

всѣхъ другихъ внутренно-познавательныхъ отношеній, и такимъ образомъ можно смѣло утверждать, что единственнымъ способомъ до конца и исчерпывающе объяснить эти всѣ отношенія является «предположеніе, что всѣ моменты суть на самомъ дѣлѣ фрагменты одного сознательнаго единства» <sup>1)</sup>. Стало быть, «существуетъ такой абсолютный опытъ, для котораго концепція абсолютной реальности, т.-е. концепція системы идеальной истины является осуществленной дѣйствительными содержаніями, представляющимися этому опыту. Этотъ абсолютный опытъ связанъ съ нашимъ опытомъ, какъ органическое цѣлое со своими фрагментами. Это — опытъ, который находитъ осуществленнымъ все то, что только можетъ рационально постичь самая полная мысль, какъ подлинно возможное. Въ этомъ заключается его опредѣленіе, какъ абсолютнаго. Для абсолютнаго опыта, какъ и для насъ, наличествуютъ данности, содержанія, факты. Но эти данности, эти содержанія выражаютъ для абсолютнаго опыта его собственный смыслъ, его собственную мысль, его собственныя идеи. Никакихъ содержаній за предѣлами тѣхъ, какія имѣетъ абсолютный опытъ, онъ знаетъ, что не можетъ быть въ истинной дѣйствительности. Поэтому, хотъ его содержанія и отдѣльны, — являясь результатомъ отбора въ мірѣ голыхъ или только умственныхъ возможностей, — но они образуютъ тѣмъ не менѣе нѣкоторое самоопредѣляющееся цѣлое, по сравненію съ которымъ конкретно и изначально ничто не можетъ быть болѣе полнымъ, болѣе органичнымъ, болѣе осуществленнымъ, болѣе прозрачнымъ или же болѣе полнымъ по смыслу. Съ другой стороны, эти содержанія не чужды содержаніямъ нашихъ конечныхъ опытовъ, но включаются вмѣстѣ съ ними въ единство одной жизни» <sup>2)</sup>.

Таковы результаты отвлеченной или апіорной аргументировки. Совершенно къ тѣмъ же самымъ заключеніямъ приводитъ и аргументація отъ эмпирическаго опыта, отъ конкретныхъ фактовъ. Дѣйствительно! хотъ опытъ и обнаруживается намъ отрывочно, хотъ онъ и образуетъ при первыхъ попыткахъ болѣе или менѣе связать эти отрывочныя впечатлѣнія между собою, четыре обшйрныхъ, но тоже непосредственно отрывочныхъ сферы: міръ

<sup>1)</sup> The Conception of God p. 178.

<sup>2)</sup> Ibid. p. 43 — 44.

физическій, міръ соціальный, міръ прошлаго и міръ будущаго,— тѣмъ не менѣе при болѣе подробномъ разсмотрѣніи опытныхъ свидѣтельствъ не трудно подмѣтити неразрывную и неизбѣжную связь, соединяющую также и явленія этихъ сферъ воедино. Эта эмпирическая связь ясно обнаруживается, даже если брать самыя крайніе и затруднительныя примѣры. Такъ, казалось бы, математическое уравненіе не имѣетъ ничего общаго со временемъ; тѣмъ не менѣе, когда мы пишемъ какое-нибудь уравненіе и анализируемъ его свойства, то мы имѣемъ дѣло съ символами и численіями, цѣль и смыслъ которыхъ мы раскрываемъ сейчасъ, т.-е. съ опытными данностями настоящаго момента. Точно такимъ же образомъ, предсказывая какое-либо небесное явленіе въ будущемъ, мы беремъ общіе физическіе законы въ эмпирической связи ихъ съ будущимъ временемъ. Совершенно такъ же мое личное бытіе связано самымъ тѣснѣйшимъ образомъ съ бытіемъ другихъ людей, а любая человѣческая жизнь — съ физической жизнью міра. И т. д. и т. д. Стало быть, оказывается, что «истинное представленіе о различныхъ типахъ бытія, которые мы сначала различили, требуетъ даже въ силу чисто эмпирическихъ основаній ихъ объединенія въ одну цѣлую концепцію того, что реально... Такимъ образомъ нашъ міръ, сколь бы множественны и различны ни были его объекты, обладаетъ тѣмъ, что можно назвать онтологическимъ единствомъ, поскольку всѣ типы его бытія, и конкретныя и отвлеченныя, обнаруживаются, какъ различные аспекты единого типа бытія» <sup>1)</sup>).

Тѣмъ не менѣе, это онтологическое единство бытія нигдѣ не обнаруживается эмпирически вполне, какъ таковое: человѣческое сознаніе живетъ всегда отрывочно и въ отрывочныхъ состояніяхъ; единство же есть лишь то, на что опытъ только наталкиваетъ мысль, о чемъ онъ только заставляетъ умозаключить отъ эмпирическихъ датъ и сопоставленій, но что нигдѣ въ немъ не дано и адекватно не представлено... Стало быть за кулисами нашего опыта приходится предположить нѣкоторый другой опытъ, лучше организованный, глубже, тщательнѣе объединенный и нѣкоторое иное болѣе обширное и проникновенное сознаніе. Указывая каждый разъ на онтологическое свое единство, но вмѣстѣ съ тѣмъ совѣмъ не осуществляя его, повседневный опытъ указываетъ

<sup>1)</sup> The World and the Individual. I p. 412—413.

на то, что наша интерпретация опыта слишком субъективна и ограничена, что нашъ опытъ не только изобилуетъ фрагментами, внутреннюю связь которыхъ съ другими мы только подозрѣваемъ, но и самъ есть въ концѣ-концовъ простой фрагментъ. Словомъ, конкретный опытъ и эмпирическое сознание всячески намекаютъ на то, что въ ихъ основаніи должно предположить наличие абсолютнаго опыта и абсолютнаго сознанія, которые въ данномъ своемъ эмпирическомъ проявленіи находятъ одно изъ несовершенныхъ своихъ выраженій.

Къ тому же самому убѣжденію приводитъ и рассмотрѣніе бытія и міра съ волевой стороны познавательнаго становленія: бытіе представляетъ собою абсолютный опытъ не только теоретически и познавательно, но и волюнтарно. И это, какъ и въ предыдущемъ случаѣ, тоже можно показать и отвлеченно, и эмпирически. Чтобы не повторяться, остановимся этотъ разъ только на нѣкоторыхъ деталяхъ отвлеченной аргументаціи Ройса. Подобно тому, какъ любая идея въ конечномъ счетѣ указываетъ на единый абсолютный опытъ, какъ на свой подлинный объектъ и свое подлинное познавательное пристанище, она является также и отдѣльнымъ выраженіемъ абсолютной воли къ само-опредѣленію и само-индивидуализаціи: единый абсолютный опытъ есть не только теоретическое имѣніе познавательныхъ содержаній, но и волевой порывъ къ осуществленію и проложенію; бытіе есть въ своей сущности не только и не столько абсолютное знаніе, какъ абсолютное хотѣніе. Но вѣдь воля есть, таковъ ея основной и наихарактернѣйшій признакъ вниманіе, а потому и отборъ, предпочтеніе, выдѣленіе (что выше мы обозначали также словомъ: индивидуализація). Значитъ, осуществляясь, пролагаясь, абсолютный опытъ абсолютно выдѣляетъ себя, предпочитаетъ, отбираетъ; и такимъ образомъ какъ будто бы между его теоретическимъ и волюнтарнымъ опредѣленіемъ обнаруживается глубокое несогласіе, ибо теоретически онъ содержитъ въ себѣ все, волюнтарно же—только отобранное. Не нарушается ли этимъ дважды его затребованное абсолютное единство? Не оказывается ли интерпретация бытія въ терминахъ единой абсолютной воли прямымъ разрушеніемъ интерпретации его въ терминахъ единаго абсолютнаго теоретическаго опыта? Не гибнетъ ли, такимъ образомъ, достигнутое абсолютное единство бытія?

Этѣ — фундаментальная трудность въ вопросѣ объ единствѣ

бытія. И Ройсь дасть ей слѣдующее разрѣшеніе. Во-первыхъ, нужно все время помнить, что и теоретическое опредѣленіе бытія въ конечномъ счетѣ зиждется на волонтарномъ его опредѣленіи: идея вѣдь есть стремленіе къ само-обнаруженію, а объектъ ея — недостигнутое и достигаемое ею «свое собственное» само-опредѣленіе. Во-вторыхъ, принимая это во вниманіе, нужно помнить, что всѣ утвержденія объ абсолютномъ опытѣ, высказываемыя въ терминахъ необходимости (онъ «долженъ», «вынужденъ» быть такимъ-то или дѣлать то-то, напр., заключать въ себѣ все и вся), дѣлаются отъ нашего лица, т.-е. субъективны и ограничены, самъ же абсолютный опытъ не знаетъ такой необходимости и живетъ въ свободномъ отборѣ. Абсолютный опытъ внутренне опредѣляется свободной необходимостью своей абсолютной воли, а не внѣшней и принудительной необходимостью отвлеченной мысли. «Мы примѣняемъ формально наше «должно быть» къ абсолютному постольку, поскольку абсолютное разсматривается, какъ объектъ нашего постиженія; т.-е. именно не какъ абсолютное въ себѣ самомъ, а какъ абсолютное, опредѣленное съ нашей конечной точки зрѣнія... «Должно» есть наше толкованіе. «Есть» же выражаетъ нѣкоторый послѣдній фактъ» <sup>1)</sup>. Что абсолютное «реализируетъ или адекватно осуществляетъ идеи, это необходимо съ нашей точки зрѣнія, когда мы опредѣляемъ его. Оно не можетъ оставить неосуществленной ни одной истинной идеи. Но, съ другой стороны, сами идеи не могутъ предопредѣлить, какое индивидуальное осуществленіе будетъ имъ дано. Въ этомъ смыслѣ индивидуальность, конкретная реальность содержаній абсолютнаго опыта должна быть признана, съ одной стороны, осуществляющей идеи, а съ другой стороны, свободно, непринужденно, — если угодно, капризно, — воплощающей ихъ универсальность въ подлинномъ фактѣ наличія данной жизни, даннаго опыта, этого міра. Пополняя такимъ образомъ нашу концепцію абсолютнаго опыта, мы находимъ въ этомъ достаточное основаніе для того, чтобы говорить въ обобщенной формѣ о міро-волѣ, какъ абсолютно свободной, а также и абсолютно рациональной» <sup>2)</sup>.

Такимъ образомъ, вышеупомянутая трудность рѣшается для Ройса при помощи понятія абсолютной свободы. То, что съ

<sup>1)</sup> The Conceptions of God. p. 205—206.

<sup>2)</sup> Ibid. p. 202.



точки зрѣнія нашей не-абсолютной, схематизирующей мысли кажется возможностью и какъ будто бы требуетъ своего пріятія въ лоно всеобъемлющаго абсолютнаго опыта, тѣмъ противорѣча идеѣ отбора и предпочтенія,—то съ точки зрѣнія самой свободной абсолютной воли отмѣняется и не существуетъ уже въ силу одного только того, что воля эта пошла по другому направленію. Другими словами, необходимо по настоящему проникнуться волюнтарнымъ истолкованіемъ познанія и бытія: самый смыслъ понятій существованія и возможности радикально измѣняется этимъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и смыслъ понятія абсолютнаго единства. Это послѣднее отнюдь не содержитъ въ себѣ, какъ равноправные элементы, всѣхъ возможныхъ измышлений формально-отвлеченнаго мышленія, ибо такія измышленія лишены всякой дѣйствительности и всякой возможности съ точки зрѣнія руководящей волюнтарной концепціи.—Этотъ новый аспектъ можно охарактеризовать, какъ аспектъ остановки, осуществленіе чрезъ свободное ограниченіе. Что осуществленіе не можетъ быть достигнуто иначе, это наше толкованіе. Фактъ же—то, что осуществленіе достигнуто такъ, а именно, чрезъ посредство того, что мы обозначили, какъ выборъ или сосредоточенный отборъ настоящаго фактическаго міра изъ неопредѣленной (или безконечной) серіи отвлеченно возможныхъ міровъ, которые, въ силу этого выбора, не возможны въ дѣйствительности. Нельзя лучше выразить этой ситуации, какъ сказавши: «Міръ образуетъ цѣлое потому, что дѣло обстоитъ такъ, какъ если бы абсолютное сказало (или же, придерживаясь нашего перваго способа выраженія,—сосредоточенно установило), что такъ какъ абсолютная система идей теперь осуществлена въ этомъ мірѣ, то и «не можетъ существовать никакого другаго міра, кромѣ этого, т.-е. никакого другаго случая осуществленія; и потому-то инья отвлеченно возможныя осуществленія оказываются въ дѣйствительности невозможны» <sup>1)</sup>.

Итакъ, «единство абсолютнаго сознанія заключаетъ въ себѣ непосредственныя данности, осуществленіе идей въ этихъ данностяхъ, сознаніе адекватности этого осуществленія и волю, которою эта адекватность гарантируется не только вообще, но даже конкретно—въ одномъ цѣломъ и единичномъ содержаніи всего

<sup>1)</sup> Ibid. p. 212.

опыта» <sup>1)</sup>. Божественная жизнь, — такъ можно тоже обозначить это абсолютное осуществленіе, — «подразумѣваетъ единый планъ, осуществляемый всѣмъ множествомъ жизней, такъ какъ отдѣльное сознание достигаетъ своей цѣли въ силу всѣхъ идей, всѣхъ индивидуальныхъ самостей и всѣхъ жизней. Нѣтъ такой конечной идеи, которая была бы совершенно иллюзорна. Каждая конечная интенція, будучи взята во всей ея цѣлости, осуществляется въ абсолютномъ» <sup>2)</sup>).

## 3.

Перейдемъ теперь къ проблемѣ индивидуальности бытія. Всякая идея устремлена на нѣкоторый объектъ, который, какъ таковой, находится внѣ ея и овладѣть которымъ она старается. Но смыслъ этой внѣшности не трансцендентный, а совершенно имманентный. Объектъ есть цѣль идеи, она хочетъ вобрать въ себя всего его, воплотиться въ него, стать имъ. Идея есть познавательное стремленіе само-опредѣлиться, выразиться; объектъ идеи есть идеально формулированное окончательное самоопредѣленіе идеи. Только чисто познавательное это идеальное предпослание себѣ своей имманентной цѣли носить трансцендентный характеръ; по существу же выражающагося въ идеѣ волюнтарнаго процесса, это — чисто имманентное развитіе одной и той же темы. Познавательный трансцендентизмъ получается тутъ главнымъ образомъ благодаря тому, что идея, какъ таковая, обща, что чисто познавательное она никакъ не способна уловить конкретно отличительную черту своего объекта, никакъ не въ состояніи выполнить своей собственной цѣли. Только какъ воля, какъ актъ выдѣленія, отбора, она связывается со своимъ объектомъ въ одно имманентное сознательное цѣлое. Въ познавательномъ ряду сознательной жизни она всегда означаетъ собою нѣчто статическое и при томъ незаконченное, отрывочное и постольку неопредѣленное. Наоборотъ, въ волевомъ ряду она есть стремленіе опредѣлиться до конца, найти всѣ свои недостающіе элементы, достичь своей полноты, стать вполне и всецѣло самой собою, а потому и явно и навсегда отдѣлиться отъ всего иного, т. е. индивидуализироваться. Такимъ образомъ инди-

<sup>1)</sup> Ibid. p. 212—213.

<sup>2)</sup> The World and the Individual I p. 426—427

видуальность есть характеристика волюнтарная, пролагаемая въ сознательную жизнь волею идеи и сопряженная съ волевыми дѣйствіями познающаго сознания. Индивидуальность есть выраженіе дѣйствующаго въ познаніи отбора и интереса, а отнюдь не даннаго наличнаго познавательнаго состава. Весь ея смыслъ въ томъ, что познаніе (идея) всегда стремится въ нее самоопредѣлиться, но нигдѣ и никогда не обрѣтаетъ такого самоопредѣленія въ законченномъ, статическомъ видѣ <sup>1)</sup>).

Въ этомъ не трудно убѣдиться и чисто фактически. Возьмемъ какой-нибудь конкретно намъ данный предметъ. Попробуемъ описывать его деталь за деталью вплоть до самыхъ его особенныхъ сторонъ. И всѣ наши характеристики его, которыя будутъ дѣлаться въ терминахъ познанія, идеи, будутъ неизбѣжно общи, концептуальны. Ни одно изъ теоретическихкихъ свойствъ предмета не будетъ выражать собою индивидуальности. Только всѣ они вмѣстѣ взятыя и именно въ данномъ ихъ соединеніи, смыслъ котораго тотъ, что оно именно это и отнюдь не какое-либо другое, т.-е. отличается, отдѣляется отъ всякаго другого, составляетъ индивидуальность этого предмета. Не теоретическія черты, а внутренно живущій въ предметѣ отборъ, внутренно опредѣляющая его цѣль, воля, дѣлаетъ его индивидуальнымъ. И потому-то именно, входя въ свою идею цѣликомъ теоретически, т.-е. со стороны своихъ общихъ характеристикъ, онъ представляется чужимъ ей «внѣ» ея, какъ данная конкретная индивидуальность. Вышеприведенный анализъ сущности познанія какъ нельзя лучше подтверждаетъ правоту этого невольнаго эмпирическаго волюнтаризма <sup>2)</sup>).

Еще явственнѣе эта волюнтарная опредѣленность конкретной индивидуальности становится, если обратиться къ человѣческому я и постепенному развитію въ немъ личности. Не психологическое познаніе своихъ собственныхъ переживаній связываетъ ихъ въ одинъ цѣльный и совершенно своеобразный организмъ, ибо всѣ эти познанія, какъ познанія, общи и отрывочны. Ребенокъ начинаетъ сознавать себя самимъ собою, дѣйственно сталкиваясь съ окружающимъ, съ предметами и людьми, научаясь цѣнить и и слыша оцѣнку, преслѣдуя постепенно все болѣе и болѣе об-

<sup>1)</sup> Ibid. p. 446—455.

<sup>2)</sup> The Conception of God p. 247—256.

ширныя цѣли. Его собственное я растетъ и слагается въ его глазахъ, какъ нѣчто единственное и неповторимое, параллельно съ установленіемъ въ немъ опредѣленнаго плана жизни, который имъ преслѣдуется. Человѣческое я—отнюдь не просто сумма пережитыхъ впечатлѣній, удержанныхъ въ памяти и собранныхъ воедино, а опредѣленный подборъ ихъ, руководимый опредѣленнымъ воле-устремленіемъ къ той или иной цѣли. И если у малаго ребенка, испытавшаго еще мало и мало практиковавшаго свою волю, этотъ подборъ чрезвычайно конкретенъ и нерѣдко мѣняется вмѣстѣ съ самой конкретной жизнью, то у взрослоу человѣка онъ мало-по-малу закрѣпляется и отступаетъ вглубь съ самой поверхности жизни. По сравненію съ мимолетными конкретными переживаніями, я взрослоу человѣка пріобрѣтаетъ характеръ устойчиваго идеала, зачастую совсѣмъ не воплощаемаго его фактическими дѣйствіями и переживаніями, но всегда предносящагося ему въ видѣ высшей цѣли и наиподлиннѣйшаго смысла его жизни и тѣмъ вносящаго (хотя бы и отрицательно въ данномъ случаѣ) единство въ потокъ его психической жизни<sup>1)</sup>. «Реальная самость есть полнота нашего эмпирическаго сознанія, будучи разсматриваема, какъ нѣчто, надѣленное единствомъ смысла и экземплифицирующее, или же въ своемъ цѣломъ осуществляющее идею. Эта же идея есть нѣкоторый идеаль, который никогда вполнѣ не воплощается ни въ одномъ эмпирическомъ моментѣ наличной человѣческой жизни. Этотъ идеаль сообщаетъ нашей жизни осмысленность»<sup>2)</sup>.

Такому конкретно-эмпирическому положенію дѣль въ точности соотвѣтствуетъ метафизическое опредѣленіе сущности я или личности. Слово личность «въ метафизическомъ смыслѣ можетъ означать только моральную индивидуальность, т. е. индивидуальность, разсматриваемую, какъ нѣчто подразумевающее или имѣющее въ виду идеаль, будетъ-ли то идеаль высокій или относительно низкій, ангельскій или относительно дьявольскій, законотѣрный или относительно анархическій—безразлично; ибо только моральная индивидуальность, какъ жизнь, изживаемая въ отношеніи къ плану, какъ конечная цѣлость опыта, разсматриваемая какъ нѣчто собою представляющее борьбу за соотвѣтствіе идеалу, обнаруживаетъ въ конечномъ мѣрѣ одновременно и все про-

<sup>1)</sup> Ibid. p. 278—289.

<sup>2)</sup> Ibid. p. 288.

никающее единство, несмотря на несущественныя случайности болѣзни и чувствъ, и посвоему единственный въ своемъ цѣломъ и явственный контрастъ всему остальному міру опыта» <sup>1)</sup>.

Но это волюнтарное опредѣленіе я не ограничивается метафизически только конечнымъ я, а невольно и послѣдовательно распространяется и на я абсолютное. Какъ мы уже видѣли, всякая идея, имѣя въ виду непосредственно свою собственную конечную индивидуальную цѣль, косвенно указываетъ на одну общую абсолютно-индивидуальную задачу бытіянаго самоопредѣленія, на «индивидуальное индивидуальныхъ» и такимъ образомъ является выраженіемъ абсолютной воли. Точно такимъ же образомъ всякое конечное сознание вообще, въ которое входитъ элементомъ каждая данная конечная идея и каждое данное конечное воле-обнаруженіе, подразумѣваетъ единое абсолютное сознание, дѣйствующее въ немъ такимъ-то и такимъ-то конкретнымъ ограниченнымъ образомъ. И, наконецъ, міръ, какъ цѣлое, бытіе вообще, есть тоже предметъ или внѣшнее содержаніе нѣкоторой идеи и такимъ образомъ предполагаетъ нѣкоторую волю вообще, или же абсолютную волю, какъ свое опредѣлительное начало и свою истинную сущность. «Вся вселенная въ ея цѣломъ именно постольку, поскольку существуетъ, есть выраженіе смысла, есть сознательное осуществленіе значенія жизни» <sup>2)</sup>. И потому «міръ, какъ цѣлое, есть съ нашей точки зрѣнія индивидуальный фактъ не столько въ силу полноты содержаній абсолютнаго опыта, сколько въ силу опредѣленности отбора, сказывающагося въ томъ объектѣ, которому должно быть позволено осуществить конечный смыслъ» <sup>3)</sup>. Абсолютная и всеохватывающая индивидуальность есть выраженіе абсолютной воли и абсолютнаго отбора точно такъ же, какъ индивидуальность конечная и ограниченная является выраженіемъ конечной воли и ограниченнаго отбора.

Разумѣется, эта абсолютизація индивидуальности ни чуть не угрожаетъ ея индивидуалистической природѣ: абсолютная воля не пожираетъ отдѣльныя конечныя воли,—она проявляется въ нихъ; абсолютная индивидуальность не нивелируетъ конечныхъ индивидуальностей, она живетъ въ нихъ и осуществляется. Ибо

<sup>1)</sup> Ibid. p. 292.

<sup>2)</sup> The World and the Individual I p. 443.

<sup>3)</sup> Ibid. p. 459.

смыслъ индивидуальности въ томъ именно и состоитъ, чтобы она повсюду и всегда была индивидуальна, т.-е., выражала собою отборъ, выдѣленіе, продолженіе въ жизнь чего-то совершенно неповторимаго, въ своемъ родѣ единственнаго. Индивидуальность неизбежно множественна, но въ то же самое время и столь же неизбежно едина, ибо повсюду индивидуальное именно и только индивидуально, т.-е. иллюстрируетъ, выражаетъ, осуществляетъ, воплощаетъ одно и то же индивидуалистическое устремленіе волевого отбора. «Единственность каждой моральной индивидуальности есть часть того, что дѣлаетъ божественную жизнь единственной. Само-сознаніе каждой конечной индивидуальности есть участокъ божественнаго само-сознанія. Единная воля абсолютнаго есть такое единое, которое существенно и органически составляется изъ многаго» <sup>1)</sup>).

## 4.

Итакъ, бытіе есть мысль-познаніе и воля-отборъ въ одно и то же время и во взаимно-дополненія. «Этотъ міръ выражаетъ божественное или абсолютное познаніе, благодаря тому единству, въ которомъ являются связанными всѣ его факты, а такъ же благодаря той универсальности смысла, которая объемлетъ все разнообразіе идей такимъ образомъ, что каждая конечная идея, поскольку только она относится къ чему-то другому или надѣлена внѣшней отнесенностью, является общею, между тѣмъ какъ цѣлостное выраженіе этихъ идей единственно и индивидуально. Въ этомъ же самомъ смыслѣ мы можемъ, стало быть, съ полнымъ правомъ говорить о мірѣ, какъ выраженіи, или воплощеніи, или не осуществленіи, божественной мысли. Съ другой стороны, этотъ міръ выражаетъ волю и выражаетъ ее, при этомъ, не въ томъ смыслѣ, какъ если бы божественная воля была внѣшней силой, причинно создающей міръ, а постольку, поскольку единство цѣлаго является телеологическимъ единствомъ, къ которому стремятся идеи; или же—постольку, поскольку міръ достигаетъ цѣлостности и для своей полноты не нуждается ни въ чемъ за своими предѣлами; и, наконецъ,—постольку, поскольку эта цѣлостность и единственность міра есть выраженіе идеальнаго отбора» <sup>2)</sup>).

<sup>1)</sup> The Conception of God p. 273—274.

<sup>2)</sup> The World and the Individual I p. 459.

Это значить, что бытіе есть одновременно: цѣлое и отдѣльность, абсолютное и преходящее, свободное и зависимо-ограниченное, безконечное и конечное, вѣчное и временное, божественное и земное, единое и множественное; но не представляет ли оно въ такомъ случаѣ просто на просто сплетенія противорѣчій и невозможностей, или же одного большого противорѣчія, одной огромной невозможности антиноміи? Вотъ главная и наиболѣе труднѣйшая проблема всякой онтологіи; и можно сказать, что Ройсъ отводитъ ей центральное мѣсто въ своихъ изслѣдованіяхъ, трактуя ее въ связи со всѣми основными проблемами своего философскаго построенія и подходя къ ней по возможности со всѣхъ сторонъ. Онъ удѣляетъ ей безусловно больше вниманія, чѣмъ любой изъ философовъ послѣдняго пятидесятилѣтія, и проникаетъ глубже въ ея смыслъ и ея разрѣшеніе. Посмотримъ, въ чемъ же состоитъ это послѣднее и постараемся не упустить ни одной изъ даваемыхъ ему Ройсомъ существенныхъ формулировокъ.

Прежде всего, какъ можетъ быть бытіе цѣлой, совершенной индивидуальностью опыта и сущаго и каждой конкретной, эмпирической и отрывочной индивидуальной данностью? Не уничтожаетъ ли, не поглощаетъ ли въ себѣ цѣлостность—отдѣльность? Не должна ли цѣлая индивидуальность сливать въ себѣ, въ своемъ совершенствѣ и своей полнотѣ, воедино всѣ другія индивидуальности? Отнюдь нѣтъ, отвѣчаетъ Ройсъ, ибо тогда она сама потеряла бы всякій смыслъ: ея сущность и состоитъ какъ разъ въ томъ, что она проявляется въ отдѣльныхъ индивидуальностяхъ, цѣлостно объемля ихъ. «Если цѣлый міръ является одновременно совершеннымъ выраженіемъ плана, а также и единственнымъ его выраженіемъ, то каждый фактъ въ немъ, поскольку мы отличаемъ этотъ фактъ отъ другихъ фактовъ и разсматриваемъ его внутренній смыслъ, тоже является неизбежнымъ образомъ единственнымъ, раздѣляя такимъ образомъ единственность цѣлаго». «Если цѣлый міръ представляетъ собою, какъ цѣлое, единственное выраженіе божественной цѣли, то отсюда слѣдуетъ, что всякая конечная цѣль, поскольку именно она налична, является собою частичное выраженіе и достиженіе божественной воли, и что, стало быть, каждое конечное осуществленіе цѣли, поскольку именно мы, конечныя существа, находимъ его, является собою частичное осуществленіе божествен-

наго смысла» <sup>1)</sup>. Другими словами, во всякой данной эмпирической индивидуальности, поскольку она именно индивидуальность, есть нѣчто отъ индивидуальности абсолютной, цѣлостной, ибо въ концѣ-концовъ она индивидуальна только и только въ силу этого. Съ своей стороны и цѣлокупная индивидуальность, будучи выраженіемъ воли, стремленія, отбора, стало быть, дѣйствительнаго процесса, можетъ проявляться только и только въ видѣ, такъ сказать, метанія конкретныхъ и эмпирическихъ индивидуальностей, внѣ коихъ она утратила бы свой дѣйствительно-волюнтарный характеръ и благодаря тому вообще перестала бы существовать.

Столь же мало антиномичны между собою двѣ другихъ основныхъ характеристики бытія: вѣчность и временность. «Временный порядокъ, будучи взятъ во всемъ своемъ цѣломъ, тождественъ для насъ съ вѣчнымъ порядкомъ. Не существуетъ, стало-быть, двухъ сферъ, раздѣленныхъ въ ихъ бытіи, въ одной изъ которыхъ божественная воля господствовала бы безраздѣльно, тогда какъ въ другой—положеніе божественнаго плана было бы весьма сомнительно. Эти двѣ сферы бытія суть просто напросто одна и та же сфера, которая, съ одной стороны, разсматривается, какъ временная послѣдовательность, при чемъ въ ней отдѣльное наличное бытіе каждаго проносящагося момента контрастируетъ съ «уже нѣтъ» или «еще нѣтъ» прошлаго и будущаго, такъ что осуществленія не достигается ни въ какой данный моментъ; съ другой же стороны, та же самая сфера разсматривается во всей своей цѣлости, какъ единый жизненный процессъ, всецѣло наличный передъ абсолютнымъ сознаниемъ,—наличный совершенно такъ, какъ музыкальный рядъ разомъ открывается тому, кто бы ни былъ цѣнитель музыкальнаго отрывка» <sup>2)</sup>. Временное опредѣленіе это—конкретное воле-опредѣленіе, незаконченность, отрывочность отдѣльнаго: каждая идея, стремясь овладѣть своимъ внѣшнимъ содержаніемъ, т.-е. достичь своей цѣли, и никогда не осуществляя этого, невольно воле-выражается въ видѣ послѣдовательнаго ряда духовныхъ стараній и тѣмъ полагаетъ временность. Вѣчность же, это—опредѣленіе абсолютной воли, поскольку она разомъ обнаруживается во всѣхъ конкретныхъ и

<sup>1)</sup> Ibid p. 462, 464.

<sup>2)</sup> The World and the Individual II p. 387.



частичныхъ воляхъ и тѣмъ всецѣло осуществляетъ себя. «Любой данный моментъ имѣеть потому два аспекта, временный и вѣчный. Будучи разсматриваемъ съ временной точки зрѣнія, онъ есть именно то, что происходитъ сейчасъ и тутъ, что, если взять его такъ, какъ его видитъ Богъ, надѣлено въ своемъ родѣ единственнымъ контрастомъ по отношенію къ каждому другому событію во вселенной и что такимъ образомъ не есть постольку ничто другое, никакая иная самость. Его собственныя опредѣленныя содержанія не проявятся болѣе нигдѣ во времени. Будучи же разсматриваемъ съ вѣчной точки зрѣнія, онъ находитъ полное и индивидуальное выраженіе для своего смысла цѣликомъ въ божественной жизни во всемъ ея цѣломъ. Временная краткость момента не является тутъ преградой для его вѣчной значимости» <sup>1)</sup>).

Зато ужъ контрастъ между безконечнымъ и конечнымъ, казалось бы, не можетъ быть никакъ затушеванъ. И тѣмъ не мене и между ними на самомъ дѣлѣ царить глубокой миръ и полное согласіе. Нужно только хорошенько вдуматься въ природу конечнаго и понастоящему понять, что и оно въ извѣстномъ смыслѣ и до извѣстной степени безконечно. Ибо всякое даже конкретнѣйшее бытіе есть вѣдь индивидуальность, т.-е. цѣль, которая служитъ всегдашнимъ побудителемъ для познавательной воли, но никогда ея вполне не достигается. Бытіе, объектъ, нигдѣ не дано цѣликомъ, никогда не исчерпывается и не уловляется до конца въ своихъ отдѣльныхъ опредѣленіяхъ. Оно не дано, а задано. Но въ такомъ случаѣ оно въ миниатюрѣ и ограниченности знаменуетъ собою то же самое, что и Бытіе съ большой буквы или же само «Индивидуальное индивидуальныхъ»: оно безконечно, неисчерпаемо, но только въ предѣлахъ временной конечной данности, а не въ формѣ вѣчнаго божественнаго самополаганія. Божественная безконечность проявляется въ конечномъ бытіи попрежнему, какъ безконечность, но только какъ безконечность фактически ограниченная рамками конечнаго. Обращаясь за помощью къ образу, можно сказать: конечное бытіе безконечно вглубь той же самой безконечностью абсолютнаго, но оно конечно въ этой безконечности вширь и вдоль. Или еще: оно безконечно принципиально, но конечно фак-

<sup>1)</sup> Ibid., p. 427.

тически. Лучше всего будетъ иллюстрировать это на примѣрѣ человѣческой индивидуальности. Какъ существованіе матеріально-психическое, человѣкъ времененъ и конеченъ. Но индивидуальная сущность человѣка не въ этомъ существованіи, а въ его моральной личности. Смыслъ бытія данного отдѣльнаго человѣка — въ той моральной задачѣ, которую онъ преслѣдуетъ: только эта задача, только волевое само-проложеніе по направленію къ ней какъ мы видѣли, индивидуализируетъ его. Но, какъ таковая, она безконечна, незавершима никакимъ отдѣльнымъ актомъ, вѣчно ставится и предносится. «Нравственная индивидуальность, сколь бы малой частичкой безконечной системы индивидуальности она ни была, можетъ быть признана совершенно равной абсолютному по безконечности своей структуры и разнообразію своего содержанія, обладая рядами опытовъ, столь же богатыми, деталями,—познаніемъ, столь же многообразнымъ, и смысломъ, столь же сложнымъ, какъ и абсолютная самость въ ея цѣломъ» <sup>1)</sup>. Разумѣется, она не заполняетъ собою цѣлевого смысла всего цѣлага бытія, не есть божественная задача; но это нисколько не препятствуетъ ей входить элементомъ, частью въ общую задачу бытія. Человѣкъ, какъ моральная личность, какъ индивидуальность, значить, безконеченъ, но только частично. Это—«частичная безконечность» <sup>2)</sup>.

Соглашеніе между собою безконечнаго и конечнаго влечетъ за собою неизбѣжно и соглашеніе между божественнымъ и земнымъ, Богомъ и человѣкомъ. Земное есть, такъ сказать, кусочекъ божественнаго, человѣкъ—кусочекъ Бога, въ ограниченныхъ размѣрахъ и своеобразной формулировкѣ. Въ человѣкѣ, какъ таковомъ, какъ своеобразномъ морально-волевомъ центрѣ, живетъ всегда Богъ, но только вотъ-этимъ своеобразнымъ, этого человѣка совершенно выдѣляющимъ и запечатлѣвающимъ образомъ. И наоборотъ, человѣкъ, осуществляя и утверждая себя, какъ морально-волевая личность, живетъ въ Богѣ, составляетъ моментъ божественнаго само-раскрытія и само-проложенія. Земность и человѣчность кажутся противорѣчащими божественности только въ ихъ чисто чувственной, интеллектуалистической, схематической формулировкѣ. Но онѣ тотчасъ же объединя-

<sup>1)</sup> Ibid., p. 451.

<sup>2)</sup> Ibid., p. 447.

ются, если подойти къ дѣлу со стороны живущей и въ чело-  
вѣкъ и въ Богѣ и ихъ обоихъ по существу своему опредѣляю-  
щей воли къ индивидуальности. Земное, челоуѣкъ какъ инди-  
видуальность, есть частичное выраженіе божественной индиви-  
дуальности. «Я одинъ только среди всѣхъ различныхъ бытій-  
ностей вселенной хочу этого акта. Совершенно вѣрно, что это  
Богъ сейчасъ такъ хочетъ во мнѣ, и это—несомнѣнный резуль-  
татъ единства божественнаго сознанія. Но столь же вѣрно и то,  
что это божественное единство осуществлено вотъ-тутъ и сей-  
часъ мною и только мною чрезъ посредство моего единственно  
акта. Мой актъ тоже есть часть божественной жизни, которая,  
хоть и будучи фрагментарной, отнюдь не повторяется гдѣ-ни-  
будь еще въ божественномъ сознаніи. Стало быть, когда я хо-  
чу сознательно и такимъ-то единственнымъ образомъ, это я емь,  
именно въ этотъ моментъ, Божественная воля, или же созна-  
тельно дѣйствую именно сейчасъ для цѣлаго» <sup>1)</sup>. Но вѣдь въ та-  
комъ случаѣ божественнымъ по своему существу оказывается все  
совсѣмъ не божественное, ультра-земное, ультра-челоуѣческое,—  
всѣ недостатки и прегрѣшенія конечнаго? Таковъ вопросъ, ко-  
торый невольно наворачивается въ данной связи. И онъ былъ  
бы совершенно смертоносенъ для защищаемой тезы, если бы не  
было уже установлено, что сущность бытія—въ индивидуальности,  
а сущность индивидуальности—непосредственно въ волѣ,  
въ отборѣ, а въ концѣ-концовъ—въ моральномъ опредѣленіи,  
въ волевомъ идеалѣ. „Всякое конечное сознаніе, поскольку оно  
обнаруживается въ насъ,—и невѣжество, и борьба, и недоста-  
токъ, и ошибка, и временность, и ограниченность,—все это на-  
личествуется передъ абсолютной точкой зрѣнія, но только все  
это разсматривается такъ въ связи съ рѣшеніемъ проблемъ, до-  
стиженіемъ цѣлей, преодоленіемъ недостатковъ, исправленіемъ  
ошибокъ, въ связи съ окончательной цѣлостью временнаго про-  
цесса, пополненіемъ всѣхъ ограниченій» <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ, все  
дѣло въ существенномъ единствѣ индивидуальности, въ ея  
основномъ воле-устремленіи; отдѣльныя же подробности ея са-  
мо-проложенія суть только отдѣльности и частности, получаю-  
щія смыслъ отъ общаго направленія. Я, какъ индивидуальность,

<sup>1)</sup> The World and the Individual I p. 463.

<sup>2)</sup> Ibid., I p. 302.

опредѣляюсь не содержанием моихъ отдѣльныхъ переживаній, а моимъ основнымъ и единымъ воле-направленіемъ, въ какомъ-то я выражаю не ограниченное и человѣческое хотѣніе, а волю Божію. „Но эта наша собственная манера выражать волю Божію не производна. Она—наша. И она наша потому, что Богъ дѣйствуетъ въ насъ. Духъ Божій въ его цѣлости принуждаетъ насъ, индивидуальность, самость, въ своемъ родѣ единственную личность, въ томъ смыслѣ, что онъ принуждаетъ насъ быть индивидуальностью, стало быть,—быть свободнымъ. Слѣдовательно, онъ принуждаетъ нашу индивидуальную волю лишь постольку, поскольку мы сознательно сами принуждаемъ себя»<sup>1)</sup>.

И вотъ, такимъ образомъ, мы невольно получаемъ разрѣшеніе и дальнѣйшаго противоположенія, — между свободой каждой отдѣльной индивидуальности и принужденіемъ, какъ будто бы налагаемымъ на нее единой божественной свободой. Въ самомъ дѣлѣ, «свобода каждой конечной моральной индивидуальности есть часть божественной свободы,—не абсолютно выдѣленная часть, а часть надѣленная своей относительной свободой,—дифференцированный элементъ самой этой свободы. Единственность каждой моральной индивидуальности есть часть той, которая дѣлаетъ единственную божественную жизнь во всемъ ея цѣломъ. Самосознаніе каждой конечной индивидуальности есть кусокъ божественнаго самосознанія. Единая воля абсолютнаго есть единое, которое существенно и органически составляется изъ многаго... Единственно возможный моральный міръ есть міръ, въ которомъ различныя индивидуальности настолько свободны одна по отношенію къ другой, настолько независимы отъ взаимнаго предопредѣленія, что каждая изъ нихъ имѣетъ свою собственную часть въ божественной волѣ, свою собственную единственную форму опредѣленія своего отношенія къ цѣлому; при чемъ, все же, всѣ онѣ такъ связаны между собою и съ абсолютнымъ, что, будучи рассматриваемы вмѣстѣ, осуществляютъ единство абсолютнаго идеала»<sup>2)</sup>. Свобода конечной индивидуальности есть, стало быть, настоящая свобода, во-первыхъ, потому, что въ конечной сферѣ своихъ дѣйствій индивидуальная воля проявляется фактически, какъ само-про-

1) The World and the Individual II p. 293.

2) The Conception of God, p. 273—275.

извольный, само-изначальный центръ выбора и рѣшенія, независящій непосредственно отъ другихъ такихъ центровъ; во-вторыхъ, потому, что принципиально въ ней обнаруживается именно этимъ индивидуальнымъ образомъ, именно въ этихъ, въ своемъ родѣ единственныхъ выборахъ и рѣшеніяхъ, абсолютная воля, надѣленная абсолютной свободой. И смыслъ этого послѣдняго утвержденія не тотъ, что абсолютно-свободная воля предопредѣляетъ дѣйствіе конечной индивидуальности, а тотъ, что она,—именно сама абсолютная воля,—составляетъ морально-волевой смыслъ каждаго дѣйствія конечной индивидуальности. Другими словами, конечная индивидуальность каждый разъ свободна свободой (не принужденіемъ) абсолютной индивидуальности, которая есть ея собственная свобода, такъ какъ она сама есть моментъ абсолютной индивидуальности. Абсолютная свобода живетъ, раскрывается въ индивидуальныхъ свободахъ, которыя потому тоже абсолютны, но только частично. Вся разница только въ томъ, что абсолютная свобода—безгранична, свобода же конечной индивидуальности внѣшне ограничена рамками ея человѣческаго горизонта и ея поля дѣятельности: это—«опредѣленно ограниченная свобода» <sup>1)</sup>.

Однако же, такимъ образомъ безграничная и ограниченная свобода и индивидуальность примиряются еще только внѣшне. Ибо ограниченная свобода не была бы подлинной, если бы абсолютная свобода, выражаясь въ ней, какъ таковая, въ то же самое время предопредѣляла свое выраженіе въ цѣломъ рядѣ другихъ ограниченныхъ свободъ, и при томъ именно такихъ-то и такихъ-то фактически данныхъ. Другими словами, если бы абсолютная свобода, выражаясь въ индивидуальности А, какъ свобода именно, и тѣмъ дѣлая впервые свободу индивидуальности А свободной, въ то же время выражалась бы также и въ другой индивидуальности В—такъ, что одно выраженіе не могло бы быть безъ другого, а одна изъ этихъ ограниченныхъ свободъ не могла бы сказаться въ жизни безъ другой, то тѣмъ самымъ въ природу этихъ ограниченныхъ свободъ вводился бы элементъ предопредѣленности, необходимости, принужденія, т.-е. не-свободы, и онѣ не могли бы уже служить дѣйствительнымъ выраженіемъ абсолютной свободы, да и сами не были бы впол-

1) Ibid. p. 320

нѣ индивидуальными свободами. Итакъ, предопредѣляетъ ли абсолютная свобода, выражаясь въ А, также и свое выраженіе именно въ В (т.-е. въ цѣломъ рядѣ, безконечномъ, другихъ конкретныхъ индивидуальностей), или же ея выборъ А остается совершенно независимымъ отъ ея выбора В и *vice versa*? Вотъ вопросъ чрезвычайной важности для окончательнаго рѣшенія данной проблемы. Отвѣтъ на него Ройса гласитъ слѣдующее: абсолютной свободо-волею предопредѣляются въ сферѣ взаимоотношеній между ея проявленіями только типы, формы, категоріи отношеній, отнюдь не конкретное содержаніе ихъ. Выражаясь въ ограниченной индивидуальности А, абсолютная свобода предопредѣляетъ вообще свое другое опредѣленное выраженіе типа В, но это можетъ быть и не вотъ-это данное конкретное В, а любое другое возможное В. «Но, что касается отношенія между А и В, будетъ касаться и отношенія каждаго изъ нихъ, или же ихъ обоихъ, ко всѣмъ другимъ опредѣленнымъ индивидуальнымъ самостямъ на свѣтѣ. Обо всѣхъ этихъ индивидуальныхъ самостяхъ мы одинаково можемъ сказать, согласно нашей гипотезѣ, слѣдующее: 1) ихъ жизни, какъ данности, наличны въ единствѣ абсолютнаго сознанія; 2) ихъ воли, какъ личные выборы идеаловъ, включены въ соотвѣтствующее разнообразіе идеаловъ или воле-формъ, которыя сообща составляютъ волю абсолютнаго, поскольку оно имѣетъ отношеніе къ моральному міру; 3) ихъ отношенія таковы, что каково бы ни было какое-нибудь изъ нихъ, А, ни фактъ его существованія, ни его характеръ, какъ воплощенія абсолютной воли, не предопредѣляетъ недвусмысленно природы или содержанія какой-либо другой индивидуальной жизни В.

Вслѣдствіе этого, мы, не колеблясь, можемъ сказать, что единый актъ абсолютнаго отбора, воплощающійся въ этомъ мірѣ, содержащемъ индивидуальности А, В, С и т. д., долженъ, какъ фактъ, актуально заключать въ себѣ много взаимно-случайныхъ, то есть, взаимно-неопредѣленныхъ, актовъ отбора, каждый изъ которыхъ тождественъ съ формой воли, выражающейся въ жизни индивидуальности, и какъ фактъ заключаетъ свою собственную само-сознательную волю. Другими словами, абсолютная воля, какъ нѣчто, выражающееся въ жизни и личности А, не только отлична отъ тѣхъ формъ абсолютной воли, которыя находятъ свое выраженіе въ другихъ индивиду-

альностяхъ, но это различіе таково, что абсолютная воля можетъ быть опредѣленно воплощена во всѣ другія индивидуальности міра, а абсолютныя идеи и ихъ системы могутъ предопредѣлять въ точности природу моральнаго отношенія, въ которомъ А должно стоять къ остальному міру, и тѣмъ не менѣе А можетъ быть предоставлено быть любой изъ чрезвычайно обширнаго числа индивидуальностей, пока мы видимъ въ абсолютной свободѣ-волѣ нѣчто такое, что пополняетъ себя опредѣленнымъ актомъ, выражающимъ себя въ индивидуальности А,—съ индивидуальной самосознательной волею самой конечной личности А включительно и независимымъ, какъ таковой, отъ всего остального міра абсолютнаго отбора. Такимъ путемъ, не нарушая ни самомалѣйшимъ образомъ единства нашего абсолютнаго, не становясь ни на моментъ въ противорѣчіе съ чисто теоретическими разсмотрѣніями, заставившими насъ опредѣлить это единство, мы смогли опредѣлить личную или индивидуирующую волю А, какъ нѣчто свободное, какъ индивидуальную волю и какъ интегральную часть божественной воли» <sup>1)</sup>.

## 5.

Всѣми этими выкладками разсматриваемая нами антиномія съ виду постепенно сглаживается и преодолевается. Но это такъ только съ виду. На самомъ же дѣлѣ она, благодаря имъ, только упрощается, концентрируется, а потому и обостряется. Ибо постепенно становится все яснѣе и яснѣе, что дѣло не во внѣшнихъ периферическихъ противорѣчіяхъ и контрастахъ, которые всѣ такъ или иначе примиримы, а въ самой центральной и существенной антитезѣ: антитезѣ между единымъ и многимъ. Будь преодолевна она, тогда и всѣ другія противопоставленія отпадаютъ сами собою; пока же не покончено съ нею, до тѣхъ поръ и всѣ другія антитезы, сколь бы ни были онѣ периферичны, всегда готовы подыматься съ новой силой. Какъ можетъ быть единое множественно и множественное едино? Вотъ основной онтологическій вопросъ, отъ того или иного разрѣшенія котораго въ ученіи о бытіи и сущемъ, да и вообще въ системѣ философіи зависитъ все остальное. Чувствуя и понимая это прекрасно, Ройсъ останавливается на трактованіи этой основной

<sup>1)</sup> The Conception of God, p. 313—315.

антиноміи особенно долго, обстоятельно и сосредоточенно. Посмотримъ, въ чемъ же состоитъ предлагаемое имъ рѣшеніе ея.

И прежде всего: въ чемъ же сущность этой фундаментальной и вѣковѣчной метафизической проблемы? Въ томъ, отвѣчаетъ Ройсъ, что познаніе непосредственно представляется относительнымъ, незаконченнымъ, неизбѣжно распространяющимся все дальше и дальше, нигдѣ не находя себѣ предѣла. А такъ какъ бытіе и мыслимо, и понятно, и возможно только въ терминахъ и на почвѣ познанія, то и оно неизбѣжно какъ-будто бы надѣлено тѣми же свойствами. Опытъ, какъ и мысль, есть существенно *progressus* или *regressus in indefinitum*. Между тѣмъ, единство есть какъ-будто бы неизбѣжно законченность, цѣлость, наличность всего сразу, ибо таковъ прямой и неукоснительный смыслъ абсолютнаго. Но въ такомъ случаѣ примиреніе единого и множественнаго должно бы было знаменоватъ собою не болѣе и не менѣе, какъ окончаніе безконечнаго или обезконеченіе конечнаго, или же цѣлостную наличность безпредѣльнаго, что есть, по меньшей мѣрѣ на первый взглядъ, кричащее противорѣчіе. Такимъ образомъ основная онтологическая проблема является, по мнѣнію Ройса, самымъ тѣснымъ образомъ связанной съ многотрудной, полной апоріей, математической проблемой такъ называемаго «актуальнаго безконечнаго». Единство можетъ сосуществовать въ мірѣ со множественностью лишь въ томъ случаѣ, если безконечно развивающееся и разнообразящееся множественное въ какомъ-либо отношеніи конечно и цѣлостно, имѣетъ въ какомъ-либо смыслѣ послѣдній и завершающій его членъ,—если въ мірѣ опыта гдѣ-нибудь да останавливается, кончается и завершается процессъ опытной дифференціаціи и раздѣленія. Но этого, на первый взглядъ, нигдѣ и никакъ не происходитъ дѣйствительно окончательнымъ образомъ: и дифференціація всегда продолжается, и дѣленіе всегда можно бываетъ продолжить.

Слѣдовательно, и принципиально, и фактически проблема представляется какъ будто неразрѣшимой; и такъ ее понимаютъ и принимаютъ многіе философскіе изслѣдователи, напр., одинъ изъ послѣднихъ наиболѣе сильныхъ, вдумчивыхъ мыслителей, Бродли. Его извѣстная книга объ «*Appearance and Reality*» содержитъ самое обстоятельное установленіе того, что понятіе актуальной безконечности внутренне противорѣчиво и логически несостоятельно, и что опытъ нигдѣ не обнаруживаетъ завершенія и по-



всюду представляет взорамъ процессъ «дурной безконечности». Такъ что въ предѣлахъ человѣческаго опыта и познанія, какъ оно дано намъ, невозможно, по мнѣнiю Бродли, достигнуть примиренія единства и множественности, абсолютнаго и относительнаго. Но Ройсъ рѣшительно не пріемлетъ этого вывода Бродли, несмотря на всю обстоятельность и фундаментальность его анализа. И чтобы сдѣлать свое рѣшеніе этой проблемы убѣдительнѣе и нагляднѣе, онъ излагаетъ его отчасти въ формѣ критики выкладокъ и доводовъ Бродли.

Основная задача философіи въ сферѣ разсмотрѣнiя этой проблемы, такъ рассуждаетъ Ройсъ, состоитъ въ томъ, чтобы показать, какъ можетъ быть все конкретное сущее бытіе въ одно и то же время и единымъ и множественнымъ, и завершено-цѣлостнымъ и безконечно-разнообразнымъ. Но для того, чтобы упростить задачу изслѣдованія, а вмѣстѣ съ тѣмъ сдѣлать разсмотрѣнiе болѣе сосредоточеннымъ и углубленнымъ, лучше будетъ начать его съ той сферы опыта и бытія, которая ближе всего къ намъ, дана намъ наиболѣе явственнымъ, расчлененнымъ и понятнымъ образомъ. Такой сферой является, безспорно, сфера нашего собственнаго мышленія, взятаго безотносительно къ его содержаніямъ, какъ процессъ. Весьма удобнымъ полемъ разсмотрѣнiя является также въ данной связи сфера специально-математическаго мышленія въ виду относительной отвлеченности, формальности и строгой точности и отчетливости его содержаній, математическихъ предметовъ; тѣмъ болѣе, что какъ разъ изъ этой сферы растетъ вышеупомянутая формулировка разсматриваемой тутъ проблемы въ формѣ проблемы «актуальной безконечности». Въ виду этого посмотримъ въ первую голову, не обнаруживаетъ ли чисто-мыслительный процессъ вообще, а затѣмъ и развитіе математическихъ содержаній мышленія въ частности, какого-либо фактическаго рѣшенія интересующей насъ проблемы? Если это рѣшеніе будетъ найдено здѣсь, его не трудно уже будетъ проложить и въ болѣе запутанную, сложную и туманную область конкретнаго бытія.

1. Нужно немного вниманія для того, чтобы прежде всего замѣтить и констатировать, что мыслительный процессъ, какъ таковой, всегда осуществляетъ въ себѣ чисто-формально нѣкоторое единство въ разнообразіи. Если даже вмѣстѣ съ Бродли считать, что передъ лицомъ внѣшняго, объективнаго разнообра-

зія інтелектъ оказывається въ концѣ-концовъ безпомощнымъ и запутывається въ противорѣчія, не будучи въ одно и то же время въ состояніи ни быть безъ нихъ, ни принять и санкціонировать ихъ, то въ своей собственной внутренней, субъективной жизни онъ совершенно непосредственно и невольно развивається въ себѣ и изъ себя нѣкоторое мыслительное разнообразіе. Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно прослѣдить рожденіе и развитіе любой гипотезы, любого положенія, любого разсужденія съ ихъ альтернативами и диверсивами. Взять въ примѣръ хотя бы разсматриваемую нами тутъ проблему: развѣ не заключаетъ въ себѣ мыслительный процессъ, возникающій въ насъ по поводу проблемы множественности бытія, самъ весьма разнообразнаго умственного множества, объединеннаго тѣмъ не менѣ одной опредѣленной идеей и цѣлю и рождающагося изъ единого источника самого интеллекта? «Какъ возможно для мысли разсматривать тотъ несомнѣнный фактъ, что она не въ состояніи осуществить и отказывается воспринимать нѣкоторыя различія, безъ того, чтобы она сама своимъ собственнымъ движеніемъ не породила при этомъ нѣкоторыхъ другихъ различій, внутреннее единство которыхъ она знаетъ именно постольку, поскольку порождаетъ ихъ» <sup>1)</sup>. Интелектъ, мысль, есть нѣкоторый процессъ; онъ имѣетъ *proprius motus*, благодаря которому обнаруживаетъ себя разнообразно, оставаясь по существу своему единымъ: вотъ несомнѣнный фактъ, который нельзя никакъ опровергнуть, такъ какъ и самое опроверженіе, будучи само мыслительнымъ процессомъ, будетъ только подтверждать его. Напр., пусть вопросъ въ томъ, что такое единство А и В? Интелектъ на это отвѣчаетъ: отношеніе R. Но тогда передъ интеллектомъ невольно встаетъ вопросъ: а что же такое единство между R и А, R и В? Онъ отвѣчаетъ намъ:  $R^1$  и  $R^2$ . Мыслительный процессъ есть, такимъ образомъ, процессъ возвратный или повторный, открывающій собою *processus in indefinitum* и порождающій явнымъ образомъ нѣкоторую множественность.

2. Но этимъ констатированіемъ дѣло не ограничивается въ сферѣ мыслительнаго процесса. Во взятомъ примѣрѣ съ А и В толчекъ къ повторенію и размноженію данъ ему внѣшней двойственностью объектовъ. Не трудно, однако, показать, что

<sup>1)</sup> The World and the Individual I p. 492.

онъ таковъ безъ всякаго отношенія ко внѣшней множественности. Ибо мыслительный процессъ есть не только процессъ возвратный и повторный, но и процессъ само-возвратный и само-повторный. Т.-е., мыслительный процессъ само-сознательнъ: онъ всякій разъ снова обращается на себя, такъ сказать продолжаетъ себя за свой собственный счетъ, въ то же самое время все множа и множа свои спеціальныя содержанія. На самомъ дѣлѣ, положимъ, что совершается мыслительная операція С. Положимъ, что эта операція, являющаяся по своей сущности актомъ, устремленнымъ къ нѣкоторой опредѣленной цѣли, направляется на какой-нибудь матеріаль М. Результатъ такого примѣненія С къ А будетъ представлять, въ свою очередь, нѣкоторый матеріаль (М<sup>1</sup>) для повторенія операціи С; результатъ этого повторнаго примѣненія даетъ, въ свою очередь, новый матеріаль (М<sup>2</sup>) и т. д. *in indefinitum*. Такимъ образомъ, мы имѣемъ передъ собою цѣпь логическаго само-развитія мысли, порождаемую во всей своей множественности упоромъ и цѣле-стремленіемъ единой мыслительной операціи С, т.-е. явственный примѣръ внутренняго сцѣпленія единства и множественности.

Замѣтимъ себѣ особенно, что все дѣло здѣсь именно въ логическомъ саморазвитіи мысли и логическомъ порожденіи многого единымъ. И потому на приведенную аргументацію нельзя возражать отъ психологіи, для которой развивающаяся мысль находится во времени и представляетъ собою психическую активность. Ни одна изъ трудностей, возникающихъ для развитія проблемы объ отношеніи единства и множества на почвѣ психическихъ явленій, не возникаетъ здѣсь, ибо рѣчь здѣсь идетъ о логическомъ единствѣ и логическомъ множествѣ мысли. Взятая нами мыслительная операція С и матеріаль М не суть два факта изъ міра явленій, а лишь два логическихъ элемента или момента логической мысли. Эти элементы, какъ таковые, внѣ-фактичны, внѣ-психичны и внѣ-временны, и запутанная и чреватая неразрѣшимыми трудностями и противорѣчіями проблема отношенія между двумя различными реальными фактами во времени остается за предѣлами нашего изслѣдованія. «Я разсматриваю, пишетъ Ройсъ, этотъ процессъ не постольку, поскольку онъ представляетъ собою лишь серію событій во времени, а постольку, поскольку онъ есть въ конкретномъ видѣ развитіе того, что составляетъ смыслъ опредѣленной мысли. Я утвер-

жду не наглядное существованіе дѣятельности, а логическую необходимость опредѣленныхъ рядовъ внутренняго слѣдованія. Подлинный смыслъ цѣли С, будучи выраженъ въ содержаніи М, логически порождаетъ  $M^1$ , которое тоже требуетъ своего разсмотрѣнія въ свѣтѣ С и вслѣдствіе этого подразумеваетъ  $M^2$ , и т. д. Когда М видоизмѣнено такъ операцией С, что оказывается содержащимъ въ себѣ  $M^1$ ,  $M^2$  и т. д., въ качествѣ безконечнаго ряда результатовъ повторной мыслительной операциі, мы видимъ не только то, что это такъ, но и то, почему это такъ. И поскольку мы видимъ это, мы не видимъ ничего другого, ни изъ сферы мнимаго, ни изъ сферы реального. И тутъ для насъ ясно и наглядно отношеніе между единствомъ и разнообразіемъ<sup>1)</sup>.

Но этого мало. Чисто логическій подходъ къ мыслительному процессу позволяетъ справиться и съ цѣлымъ рядомъ другихъ трудностей. А именно: будучи разсматриваемо чисто логически, мыслительное движеніе оказывается не только множимо до безконечности, *in indefinitum*,—что явнымъ образомъ снова ставитъ втупикъ философское разсмотрѣніе,—но въ то же время и совершенно опредѣлено въ этомъ своемъ множествленіи, т. е. законообразно, систематично и, значитъ, принципиально цѣлостно и въ этомъ смыслѣ конечно. Чтобы убѣдиться въ этомъ, разсмотримъ его основныя и характерныя черты. Первая изъ нихъ состоитъ въ томъ, что въ мыслительномъ ряду каждому логическому элементу М,  $M^1$ ,  $M^2$  или  $M^n$  соотвѣтствуетъ одинъ и только одинъ другой элементъ этого ряда, который, будучи взятъ на своемъ мѣстѣ, является ближайшимъ элементомъ этого ряда. Этотъ ближайшій элементъ можетъ быть разсматриваемъ, какъ нѣчто, вытекающее изъ предшествовавшаго ему элемента въ силу возвратнаго процесса; но онъ можетъ быть разсматриваемъ и какъ нѣчто, отображающее въ себѣ первый и являющееся его представителемъ, его репрезентирующее. Во-вторыхъ, всѣ эти элементы, всѣ эти репрезентации, различны, такъ что различные элементы имѣютъ всегда и различныя представительства; а это такъ потому, что въ возвратномъ процессѣ только одинъ элементъ является происходящимъ отъ каждаго другого, только одинъ является къ нему ближайшимъ. Наконецъ, по-

<sup>1)</sup> The World and Individual I p. 498-499.

слѣдній элементъ ряда,  $M$ , хотя и отображается другимъ, самъ не является представителемъ никакого предыдущаго члена; такъ что только часть нашего ряда репрезентативна. «Опредѣленную такимъ образомъ систему мы можемъ обозначить, какъ образчикъ внутренне-самопредставительствующей системы или же, точнѣе, системы, въ точности представленной собственною частью или частью себя самой. Въ то же время мы можемъ утверждать относительно всей цѣлой системы, что если взять ея элементы въ порядкѣ  $M$ ,  $M^1$ ,  $M^2$  и т. д., то въ получающемся ряду не будетъ послѣдняго члена. Стало быть, система опредѣлена, какъ не имѣющая конца, только тѣмъ, что опредѣлена, какъ такимъ образомъ само-представительствующая» <sup>1)</sup>.

«Такимъ образомъ, обобщая это еще болѣе, единый планъ репрезентирования любой моей мысли, будь она сама рефлексивной или непосредственной — безразлично, чрезъ посредство рефлексивной мысли, въ формѣ: «это—одна изъ моихъ мыслей», подразумѣваетъ, что за спиной любой моей первоначальной мысли, скажемъ мысли: «сегодня—вторникъ», идеально собирается не имѣющая конца система ( $N$ ) мыслей, въ которой эта мысль: «сегодня вторникъ» можетъ быть сдѣлана первымъ членомъ. Эти мысли могутъ воспослѣдовать одна за другою во времени. Но логически онѣ всѣ опредѣлены разомъ единой цѣлью рефлексии. Система  $N$  состоитъ изъ начальной мысли и изъ ряда рефлексивныхъ мыслей слѣдующей формации: «это — одна изъ моихъ мыслей»: — да, и «эта послѣдняя рефлексія — одна изъ моихъ мыслей»; — да, и «эта дальнѣйшая рефлексія — одна изъ моихъ мыслей»; и такъ безъ конца. И вотъ система  $N$  познается, какъ безконечная, не перечисленіемъ ея членовъ, продолжающимся до тѣхъ поръ, пока мы не прекратимъ процессъ отъ утомленія, а въ силу универсальнаго плана, согласно которому, каждый изъ членовъ системы долженъ имѣть соответствующую рефлексивную мысль о себѣ, которая сама должна принадлежать къ системѣ. Такимъ образомъ,  $N$  опредѣляется, какъ безконечное, вообще раньше, чѣмъ мы начали считать... Эта система репрезентаций въ репрезентацияхъ цѣлаго  $N$  дается, какъ значимая истина, totum simul чрезъ опредѣленіе самой операциі» <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Ibid. p. 509.

<sup>2)</sup> Ibid. p. 532—533.

«Тутъ, значить, интеллектъ посредствомъ своего собственнаго движенія, «самъ собою», опредѣляетъ то, чего онъ нигдѣ не находитъ даннымъ въ нашемъ временномъ опытѣ, чувственномъ, либо исполненномъ мыслей, само-представительствующую систему объектовъ, параллельную по структурѣ своей тому, чѣмъ была бы структура мысленнаго міра, если бы то былъ міръ совершенно само-сознательной мысли, ни одинъ изъ актовъ которой не исключался бы изъ числа ея собственныхъ интеллектуальныхъ объектовъ»<sup>1)</sup>).

3. Чтобы сдѣлать еще болѣе наглядной сущность этого само-представительства мысли, Ройсъ поясняетъ его на слѣдующемъ, нарочито придуманномъ и построенномъ имъ примѣрѣ изъ внѣшняго міра. Предположимъ, что передъ нами карта Англїи. Положимъ, что эта карта совершенна и съ абсолютной точностью передаетъ то, чему изображеніемъ должна служить, т.-е. поверхность Англїи. Въ такомъ случаѣ она должна съ точностью изображать и ту мѣстность, въ которой сама находится, т.-е. тотъ городъ или деревню или хуторъ, тотъ домъ, ту комнату; затѣмъ, тотъ столъ, на которомъ она лежитъ, или ту стѣну, на которой она виситъ, и наконецъ, — себя самое со всѣми мельчайшими подробностями, которыя на нее занесены. Но этого мало: долженствуя передавать съ точностью все, что есть въ Англїи, картою которой она является, она должна передавать не только себя самое, какъ отображеніе Англїи, но также и себя самое, какъ отображеніе отображенія; ибо она находится въ данномъ пунктѣ Англїи не только, какъ карта Англїи, но также и какъ карта карты. И т. д. и т. д. до безконечности. «Наша карта Англїи, находящаяся въ нѣкоторой части поверхности Англїи, содержитъ въ себѣ особое и безконечное развитіе нѣ котораго спеціальнаго типа разнообразія внутри нашей карты. Ибо эта послѣдняя, дабы быть совершенной, согласно указанному правилу, должна содержать, какъ часть, самое себя, представленіе своихъ собственныхъ контуровъ и содержаній. Въ свою очередь, для того, чтобы быть построеннымъ, это представленіе должно содержать, какъ часть самого себя, еще разъ представленіе своихъ собственныхъ контуровъ и содержаній; а это представленіе, дабы быть точнымъ, должно еще разъ содержать образъ себя самого,

<sup>1)</sup> Ibid. p. 534.

и т. д. безъ конца» <sup>1)</sup>). Такимъ образомъ, для насъ сразу же становится наглядно, что въ утвержденіи: «частица Англіи въ совершенствѣ отображаетъ всю Англію до мельчайшихъ подробностей» содержится утверженіе не только старанія начертать карту, но одновременнаго наличія въ Англіи безконечнаго числа картъ. Здѣсь утверждается, какъ существующій фактъ, цѣлый безконечный рядъ, не имѣющій послѣдняго члена. «Правда, это наличіе, а равно и весь этотъ процессъ карто-начертанія есть, въ самомъ лучшемъ случаѣ, гипотетическое построеніе. Но одна вещь при этомъ внутренне очевидна: что нѣкоторый обсуждаемый планъ или нѣкоторая обсуждаемая цѣль, а именно планъ, осуществляемый совершенной картой Англіи, начертанной въ границахъ самой Англіи и на части ея поверхности, долженъ заключать въ себѣ, въ случаѣ реального выполненія, согласно своей непремѣнной структурѣ, такой рядъ картъ внутри картъ, что ни одна изъ картъ не будетъ послѣдней въ этомъ ряду» <sup>2)</sup>).

Не менѣе наглядными являются и примѣры изъ области математики, уже не воображаемые и выдуманные, а по своему реальные и дѣйствительные, хоть при этомъ и формальные и отвлеченные. Такъ, рядъ цѣлыхъ чиселъ представляетъ собою безконечную, но въ то же время упорядоченную, именно въ смыслѣ само-представительства, упорядоченную систему и при томъ чрезвычайно разнообразнымъ образомъ. Прежде всего числа представляютъ собою упорядоченный рядъ непосредственно, будучи взяты во всей своей совокупности, ибо этотъ рядъ имѣетъ первый членъ, второй членъ, третій членъ и т. д. Но точно также и рядъ четныхъ чиселъ: 2, 4, 6 и т. д. образуетъ собою нѣкоторый упорядоченный безконечный рядъ, въ которомъ имѣются первый, второй, третій (и т. д.) члены. То же самое можно сказать о простыхъ числахъ, о квадратныхъ и кубическихъ числахъ, значить о всѣхъ числахъ, имѣющихъ форму  $a^n$ , гдѣ  $n$  есть любое число, а въ качествѣ  $a$  послѣдовательно фигурируетъ каждое цѣлое число. Такимъ образомъ всѣ производныя системы цѣлыхъ чиселъ образуютъ одинаково упорядоченные ряды, въ которыхъ каждый членъ каждой системы имѣетъ свое

<sup>1)</sup> Ibid. p. 504—505.

<sup>2)</sup> Ibid. p. 506—507.

опредѣленное мѣсто, какъ первый, второй, третій и т. д. членъ своей системы, при чемъ система эта представляетъ собою безконечный рядъ. Возьмемъ, напр., любое число  $г$  какой угодно величины. Въ такомъ случаѣ въ классѣ идеальныхъ объектовъ, называемыхъ цѣлыми числами, есть опредѣленное четное число, которое занимаетъ  $г$ -тое мѣсто въ ряду четныхъ чиселъ, если эти послѣднія будутъ расположены согласно ихъ величинѣ, начиная съ 2. Точно также существуетъ такое простое число, которое занимаетъ  $г$ -тое мѣсто въ аналогичномъ ряду простыхъ чиселъ, а равнымъ образомъ, такое квадратное число, которое занимаетъ  $г$ -тое мѣсто въ аналогичномъ ряду квадратныхъ чиселъ; такое кубическое число, которое занимаетъ  $г$ -тое мѣсто въ аналогичномъ ряду кубическихъ чиселъ. И вообще въ каждомъ отдѣльномъ ряду чиселъ, имѣющихъ форму  $a$ , гдѣ  $n$  можетъ быть любое цѣлое число,  $a$  берется послѣдовательно, какъ 1, 2, 3 и т. д., существуетъ нѣкоторый  $г$ -тый членъ. Въ виду того, что все это сохраняетъ значимость для любого  $г$ , какой бы величины оно ни было, мы можемъ сказать вообще, что всякое цѣлое число  $г$  имѣетъ соотвѣтствующій себѣ  $г$ -тый членъ въ каждомъ изъ указанныхъ рядовъ систематически отобранныхъ цѣлыхъ чиселъ: въ ряду четныхъ, простыхъ, квадратныхъ, кубическихъ и т. д. чиселъ. Но вѣдь каждая изъ этихъ отобранныхъ системъ такова, что образуетъ только одну часть ряда цѣлыхъ чиселъ по всей его совокупности. Стало быть, весь этотъ рядъ, будучи взятъ цѣликомъ, можетъ быть до безконечности разнообразно поставленъ въ репрезентативное отношеніе съ каждой изъ своихъ составныхъ частей, т. е. является въ подлинномъ и точномъ смыслѣ самопредставительствующимъ рядомъ <sup>1)</sup>.

То же самое можно показать и по отношенію къ любой такой части ряда цѣлыхъ чиселъ, если взять ее въ отдѣльности, за отправный пунктъ. Ибо ея части неизбежно окажутся представительствующими ей, какъ цѣлому, совершенно такъ же, какъ она представительствуетъ всему ряду цѣлыхъ чиселъ. И при этомъ не трудно показать, что двигающимъ принципомъ этого болѣе детального самопредставительствованія будетъ тотъ же самый, въ силу котораго, рядъ цѣлыхъ чиселъ вообще начинается себѣ самопредставительствовать и множиться.

<sup>1)</sup> Ibid p. 515—516.



Равнымъ образомъ не трудно показать, что процессъ самопредставительства принимаетъ чрезвычайно разнообразныя формы въ сферѣ математики и соприкасающихся съ нею наукъ, не теряя отъ этого отнюдь своей внутренней природы. Такъ, напр., система  $abcd$ , состоящая изъ всегда различимыхъ элементовъ  $a$ ,  $d$ ,  $c$ , и т. д., можетъ быть поставлена въ точное соотвѣтствіе съ самой собою, если мы сдѣлаемъ  $b$  соотвѣтствующимъ  $a$  и его, стало быть, представляющимъ, въ то время какъ  $c$  такимъ же образомъ будетъ соотвѣтствовать  $b$ ,  $d$  —  $c$ , а же въ концѣ-концовъ —  $d$ . Въ такомъ случаѣ система является такимъ специальнымъ образомъ «преобразованной» въ формацию  $bcda$ , но такъ, что продолжаетъ быть въ точности самопредставительствующей. Но системе  $abcd$  можетъ быть представлена почленно точно также и системой  $cbda$ ; при этомъ, порядокъ соотвѣтствія членовъ будетъ инымъ:  $c$  будетъ тутъ соотвѣтствовать  $a$ ,  $b$  — самому себѣ,  $d$  —  $c$ , а  $a$  —  $d$ . Ясно, что подобная «подстановка» порождаетъ самопредставительствованіе совершенно иного типа, чѣмъ разсмотрѣнный выше рядъ цѣлыхъ чиселъ, хотя въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ точное самопредставительство. Но оно можетъ прекрасно быть и не точнымъ и тѣмъ не менѣе оставаться самопредставительствомъ. Таково то соотвѣтствіе, которое лежитъ, напр., въ основѣ любой діаграммы, когда простое «то же самое» или даже черта, т.-е. одинъ единственный элементъ, является представительствующимъ всей серіи фактовъ, содержащихся въ томъ предметѣ, который изображается діаграммой. Точно также, одно слово «простое число» можетъ быть сдѣлано соотвѣтствующимъ и представительствующимъ всѣмъ простымъ числамъ. Среднее положеніе между точнымъ и не-точнымъ самопредставительствомъ занимаетъ случай подобія. И т. д. и т. д. <sup>1)</sup>.

Разумѣется, самопредставительствованіе въ сферѣ математики растетъ изъ того же самага корня, что и въ выше-разсмотрѣнномъ нами примѣрѣ голой отвлеченной мысли, т.-е. изъ внутренняго плана, цѣли, порядка, живущаго въ математическомъ ряду. Будучи разсматриваемъ существенно, логически (не психологически и не генетически-эволюціонно), рядъ цѣлыхъ чиселъ, напр., есть рядъ изначально ординальный и только уже вторич-

<sup>1)</sup> Ibid p. 520—522.

но кардинальный. Это значитъ, что логически происхождение числа объяснимо не постепеннымъ развитіемъ процесса счисления, а внутреннимъ закономъ числа, заставляющимъ его логически развиваться. И далѣе, это значитъ, что безконечность въ процессѣ образованія чиселъ не произвольна, не слѣпа и не безпринципна, а наоборотъ руководствуется опредѣленнымъ закономъ и въ этомъ смыслѣ совершенно ясно и точно предопредѣлена заранѣе въ себѣ самой и самой собою. Такимъ образомъ математическій рядъ является наилучшей иллюстраціей вышеописанной законообразной природы мысли, какъ таковой: будучи однимъ изъ ея специальныхъ проявленій и при томъ самымъ отвлеченнымъ, онъ наиболѣе адекватно передаетъ ея сущность и ея движеніе. «Потому, онъ представляетъ собою естественное выраженіе всякаго возвратнаго процесса мысли и, что особенно важно, обязанъ своимъ существованіемъ внутренней природѣ самости, если взять его въ его цѣломъ <sup>1)</sup>».

4. Заручившись этими схематическими примѣрами «само-представительства» и само-развитія единаго во множественное, Ройсъ обращается къ конкретному бытію и показываетъ, что всякая онтологическая концепція,—будь то реализмъ, мистицизмъ, формальный идеализмъ (критическій рационализмъ) или еще что-либо,—неизбѣжно подразумѣваетъ процессъ само-представительства.

а) Реализмъ состоитъ въ утвержденіи, что любой фактъ, любое бытіе существуетъ независимо отъ того, познаемъ мы его, или нѣтъ, и слѣдовательно независимо отъ нашего познанія, когда мы его познаемъ. Въ трехъ направленіяхъ такой взглядъ влечетъ за собою само-представительство. И во-первыхъ, если мы познаемъ данный фактъ, то между нимъ и нашимъ познаніемъ устанавливается нѣкоторое отношеніе. И такъ какъ наше познаніе о немъ въ этомъ случаѣ тоже фактъ, то мы можемъ символически представить міръ, сводя его для простоты къ этимъ двумъ фактамъ, такъ:  $U = F \dagger f$ . Отношеніе между ними, обозначающееся черезъ  $\dagger$ , есть тоже реальный фактъ, сколь бы случаенъ онъ ни былъ по отношенію къ обоимъ,—и даже если наше познаніе невѣрно. Но говоря объ  $F \dagger f$ , мы тѣмъ самымъ беремъ уже весь этотъ комплексъ, какъ фактъ, и

<sup>1)</sup> Ibid p. 538.

присоединяемъ къ нему новое наше познаніе (именно о всемъ комплексѣ)  $F^1$ , вводя такимъ образомъ и новое отношеніе:  $U=(F+t)+f$ . Этотъ процессъ явно идетъ въ безконечность и явно возвратенъ, т.-е. мы имѣемъ передъ собою несомнѣнное представительство.

Во-вторыхъ, возьмемъ какой-нибудь фактъ дѣйствительности  $F$ . Онъ явно составляетъ одну частицу всего міра и, стало быть, какъ-нибудь относится къ міру, какъ-нибудь связанъ съ остальнымъ міромъ. Положимъ, что эта связь будетъ  $R$ . Но эта связь, какъ таковая, явнымъ образомъ, въ свою очередь есть реальный фактъ, входящій элементомъ въ общую массу міра, и тоже значитъ какъ-нибудь связана съ остальнымъ міромъ. Мы имѣемъ стало быть связь  $R^1$ . И такимъ образомъ міръ оказывается системой типа  $F+R+R^1$  и т. д. *in indefinitum*, которая безспорно возвратна и само-представительна. — Наконецъ, въ третьихъ, такое же самое само-представительство обнаруживается въ связи съ агностицизмомъ, проповѣдуемымъ послѣдовательными реалистами. А именно, реальный фактъ фигурируетъ у нихъ обычно въ двоякомъ видѣ: какъ нѣчто, совершенно независимое отъ познанія и по существу своему непостижимое и какъ нѣчто, случайно и поверхностно опостигнутое. Одинъ и тотъ же фактъ приобретаетъ такимъ образомъ два аспекта: существенный и случайный, аспектъ одиночества и независимости и аспектъ сосуществованія съ познаніемъ. Но въ такомъ случаѣ совершенно законенъ и естествененъ вопросъ о связи между этими аспектами: какъ относятся между собою  $F^1$  и  $F^6$ . А это явнымъ образомъ служитъ началомъ безконечнаго и само-представительствующаго ряда. «Рядъ реалиста есть цѣпь безнадежно дробящихся связей» <sup>1)</sup>.

б) Мистицизмъ заключается въ утвержденіи, что истинное и абсолютное совершенно едино, что всякая множественность иллюзорна, въ томъ числѣ и множественность мысли, и что такимъ образомъ оно запредѣльно, отрицательно, непостижимо, невыразимо и открывается только въ моментъ полного и послѣдняго отверженія всего преходящаго. Такая концепція приводитъ съ собою въ троякомъ отношеніи, какъ и реализмъ, безконечный процессъ и само-представительство. А именно, прежде всего вся-

1) Ibid., p. 543

кое утверждение объ абсолютномъ, всякая мысль о немъ влечетъ у мистика за собою тотчасъ же свое отрицаніе, какъ отдѣльный моментъ, какъ нѣчто иллюзорное и преходящее: полного и послѣдняго отверженія для мистика никакъ въ дѣйствительности не можетъ наступить. Каждое отдѣльное опредѣленіе или утверждение должно быть отвергаемо, какъ неадекватное или ложное, и мы имѣемъ безконечный процессъ отрицанія. Но этого мало, ибо и отрицаніе не можетъ служить положительной характеристикой абсолютнаго, будучи даннымъ отдѣльнымъ отрицаніемъ отдѣльнаго. Отрицаніе неизбѣжно вызываетъ отрицаніе себя, отрицаніе отрицанія; и это такъ до безконечности.

Во-вторыхъ, всякое отрицаніе или отверженіе есть нѣчто отдѣльное не только по своему содержанію, какъ то или иное опредѣленіе абсолютнаго, но и какъ актъ, какъ мысль. Потому и какъ мысленный актъ оно требуетъ своего отрицанія. Мысль отвергаетъ мысль, т.-е. себя, чтобы отвергать вновь себя, какъ утверждение себя, и такъ *in indefinitum*. Такимъ образомъ «мысли суждено познавать себя, какъ ошибку. Ей суждено представлять себѣ самой свою собственную неудачу. Ей суждено, значитъ, доходить путемъ діалектическаго процесса до пониманія своей собственной лже-природы. Но вѣдь такимъ образомъ мы возвращаемся къ исходному пункту и можемъ только безъ конца продолжать тотъ же самый процессъ» <sup>1)</sup>.

Наконецъ, въ третьихъ, мистицизмъ въ моментъ достиженія откровенія абсолютнаго есть также и нѣкоторое признаніе: признаніе потугъ мысли иллюзорными и ложными стараніями. Но для того, чтобы это признаніе было, съ своей стороны, истинно, не иллюзорно, необходимо, чтобы не только само абсолютное, но и иллюзорность мысленнаго старанія открылась ему, какъ таковая, т.-е. необходимо, чтобы откровеніе выявило также и истинность факта мыслительной иллюзорности и лжи. Но когда это было бы достигнуто, появилась бы аналогичная же надобность по отношенію къ процессу познанія и мысли, сопряженныхъ съ этимъ вторымъ шагомъ откровенія. И такъ продолжалось бы безъ конца. «Причина этого особаго безконечнаго ряда заключается въ томъ, что мистицизмъ крутится вокругъ процес-

<sup>1)</sup> Ibid. p. 548.

са, путемъ котораго нѣчто, а именно мысль, представляетъ себѣ свое собственное отрицаніе и свою неудачу. Слѣдствіемъ этого является само-представительствующая система крушенія, въ которой каждое новое сужденіе, основываясь на крушеніи предыдущаго старанія овладѣть истиной, само содержитъ процессъ, переливающійся за предѣлы перваго крушенія передъ лицомъ истиннаго принципа, неудача овладѣть которымъ была констатирована»<sup>1)</sup>.

с) Формальный идеализмъ или критическій рационализмъ концентрируется въ утвержденіи: «быть реальнымъ значить прежде всего быть значимымъ, быть истиннымъ, быть образцомъ для идей»<sup>2)</sup>. «Бытіе—это истина, значимость, т.-е. должное, заданное. И наиболѣе типичнымъ примѣромъ такой интерпретаціи бытія является математическое бытіе, выражаемое въ математическихъ положеніяхъ. Это «такъ сказать, виртуальныя сущности, законы или порядки истинъ,—объекты, которые представляются для насъ, какъ если бы они были совершенно реальны»<sup>3)</sup>. Сфера математическаго бытія есть сфера только возможнаго опыта. И по ея-то масштабу строить свою теорію бытія критическій рационализмъ. Но въ такомъ случаѣ вѣдь ясно, что въ критикорационалистическомъ бытіи должна скрываться та же самая сама-себѣ-представительствующая безконечность мысли, которая была констатирована въ математическомъ знаніи и бытіи. Ибо сфера значимости, т.-е. возможнаго бытія, или же того, что таково; какъ если бы оно дѣйствительно было уже реальнымъ бытіемъ, есть система, аналогичная системѣ цѣлыхъ чиселъ (или всѣхъ чиселъ вообще), а еще того болѣе—системѣ формальной мысли,—«міру мысли». И дѣйствительно, уже у Больцано находимъ мы утвержденіе, что типичнымъ примѣромъ безконечности является «система истины» или же истинныхъ положеній, значимость которыхъ вытекаетъ изъ нѣкотораго перваго положенія или группы первыхъ положеній. Пусть положеніе А истинно. Отсюда слѣдуетъ, что истинно также и положеніе: «А истинно». Назовемъ это новое положеніе А<sup>1</sup>. Но въ такомъ случаѣ истинно и положеніе: «А<sup>1</sup> истинно». И такъ безъ кон-

---

<sup>1)</sup> Ibid. p. 549.

<sup>2)</sup> Ibid. p. 202.

<sup>3)</sup> Ibid. p. 206.

па. — Мы имѣемъ передъ собою самый наглядный образчикъ само-представительствующей, безпредѣльно само-развивающейся системы.

d) Изъ всѣхъ предыдущихъ выкладокъ явствуетъ само собою, что и онтологическая концепція автора тоже представляетъ бытіе въ терминахъ безконечнаго само-представительствующаго ряда. Дѣйствительно, съ его точки зрѣнія вообще быть или быть реальнымъ, значить выражать въ финальной и опредѣленной формѣ смыслъ и цѣль системы идей во всемъ его цѣломъ. Но тотъ фактъ, что данный опытъ гдѣ-нибудь осуществляетъ частную цѣль, подразумеваетъ, что она сама есть въ какомъ-либо видѣ нѣкоторый фактъ и имѣетъ свое мѣсто въ реальности. Но вѣдь если эта цѣль (этотъ смыслъ) реальна, то она должна быть реальна, согласно положенію, тоже какъ осуществленіе цѣли, не абсолютно тождественной съ нею. Такимъ образомъ каждая отдѣльная цѣль абсолютнаго такова, какова есть, потому что она осуществляетъ иную отдѣльную цѣль, чѣмъ она сама. И отсюда совершенно ясно, что абсолютное должно быть упорядоченной само-представительствующей системой или рядомъ осуществленныхъ цѣлей.

Съ такимъ общимъ выводомъ гармонируетъ то истолкованіе абсолютнаго бытія въ терминахъ сознанія, познанія и воли, которое было изложено раньше; ибо сознаніе и познаніе, какъ мы только что видѣли, типичнѣйшіе образцы упорядоченнаго и систематическаго само-представительствованія. Бытіе, абсолютное бытіе, и есть какъ разъ система абсолютнаго само-представительствующаго и само-осуществляющаго сознанія, или, выражаясь кратко и закругленно, само-сознанія. Этимъ процессу само-представительствованія сообщается четыре слѣдующихъ особенныхъ черты, уясняющихъ точнѣе его онтологическую (т.-е. не только формальную, какъ въ другихъ случаяхъ) природу. Во-первыхъ, надъ внутренней, содержащейся въ абсолютномъ, множественностью царитъ совершенно точное и опредѣленное единство простаго плана, которымъ абсолютное разомъ опредѣляется или лучше опредѣляетъ себя, какъ само-представительствующую систему. Во-вторыхъ, въ силу природы подвергнутаго здѣсь разсмотрѣнію само-представительствующаго ряда, само-имѣніе или само-сознаніе абсолютнаго не должно ни самонаимчивѣйшимъ образомъ заключать въ себѣ простаго тождества субъекта и объ-

екта въ абсолютной самости. Карта Англіи не тождественна съ самой Англіей. Само-представительствующій рядъ содержитъ въ себѣ тутъ нѣкоторый первый членъ, который представительствуется вторымъ, второй — третьимъ и т. д.; самъ же первый членъ не является непосредственно представительствующимъ ни для чего. Абсолютное, какъ таковое, играетъ роль этого перваго члена, т. е. рядъ абсолютнаго начинается нѣкоторымъ фактомъ осуществленія цѣли; затѣмъ слѣдуютъ предствительствованія этого перваго факта абсолютнаго, которыя суть, конечно, само-представительствованія того же самаго абсолютнаго; но какъ первый и начальный членъ, оно никому и ничему не представительствуетъ. Для того, чтобы бытіе, абсолютное бытіе, было, необходимо, чтобы оно начало быть; и такъ какъ оно — абсолютное само-представительствованіе, то необходимо, чтобы былъ фактически положенъ или данъ (имъ самимъ, конечно) первый членъ его, т. е. начало его само-представительства.

Въ-третьихъ, для конечнаго и завершающаго взгляда и въ самомъ абсолютномъ, вся эта безконечная серія бытія, могущая одинаково выражаться и въ терминахъ познанія и въ терминахъ воли и цѣли, представляется не въ видѣ ряда разъединенныхъ и послѣдовательныхъ состояній опыта во времени, а *totum simul*, какъ единый безконечно богатый опытъ. «Это — индивидуальная жизнь, взятая, какъ цѣлое, *totum simul*... Эта жизнь есть въ одно и то же время и система фактовъ и осуществленіе всяческой цѣли, какую бы фрагментарно уже не заключала въ себѣ любая конечная идея, поскольку она истинна по отношенію къ своему смыслу. Эта жизнь есть совершенная воля, а равно и совершенный опытъ, соответствующіе волѣ и опыту любой конечной идеи <sup>1)</sup>. — Наконецъ въ четвертыхъ, само-представительство абсолютнаго «не ограничивается какимъ-либо однимъ только непремѣннымъ случаемъ, но допускаетъ воплощеніе себя въ столькихъ и столь различныхъ случаяхъ само-представительства, въ столькихъ индивидуальных формахъ само-выявленія, сколько ихъ содержитъ въ себѣ абсолютный планъ природы. Такъ что наше представленіе о само-выявленіи абсолютнаго, буде оно признано, даетъ мѣсто различнымъ формамъ индивидуальности внутри абсолютнаго» <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Ibid. p. 341.

<sup>2)</sup> Ibid. p. 546.

Итакъ, таково общее заключеніе Ройса, «вселенная, какъ субъектъ-объектъ, содержитъ въ себѣ полное и совершенное отображеніе себя или видѣніе себя. Стало быть, по структурѣ своей, она есть разомъ и нѣчто единое, какъ отдѣльная система и безконечный рядъ также. Ея формой является форма самости. Чтобы установить этотъ фактъ, достаточно просто поразмыслить надъ наиболѣе элементарнымъ и основнымъ содержаніемъ понятія бытія. Логика бытія имѣетъ въ качествѣ своей центральной теоремы утвержденіе: то, что есть, чтобы это ни было, есть часть само-представляющей системы разсмотрѣннаго типа. Эта истина является общимъ достояніемъ всѣхъ: будь то реалисты или идеалисты, скептики или догматики. И такимъ образомъ, нашъ тривиальный примѣръ идеально выполненной карты Англїи въ предѣлахъ Англїи превращается послѣ всего въ типъ и образъ универсальнаго положенія вещей. Я вынужденъ видѣть въ этомъ результатѣ нѣчто чрезвычайно важное для всякой метафизики. Философія, совершенно игнорирующая этотъ элементарный фактъ, никакъ не можетъ быть именуема рациональной. Такимъ образомъ мы дѣйствительно нашли, въ какомъ смыслѣ «безконечная фикція» Брэдлеевскаго анализа выражаетъ не одну только голую видимость, а бытіе. Это законъ не только мысли, но также и реальности. Въ этомъ дано подлинное единеніе единого и многаго. Тутъ наличествуетъ множественность, которая не «поглощается» и не «преображается», а сохраняется абсолютнымъ. И это—множественность индивидуальныхъ фактовъ, которые суть нѣчто совершенно единое въ абсолютномъ»<sup>1)</sup>.

## 6.

Однако всѣми этими выкладками съ основной разсматриваемой проблемой и антиноміей еще не покончено. Ими показана только наличность въ опытѣ того, что одновременно и единично и многообразно-безконечно, фактъ «актуальной безконечности», и самъ опытъ во всемъ его цѣломъ раскрытъ, какъ система такой актуальной безконечности. Но ими не дано еще принципиальнаго оправданія такому положенію вещей. Если противникъ «актуальной безконечности» и возможности рѣшенія

<sup>1)</sup> Ibid. p. 553—554.



нашей антиноміи и вынужденъ согласиться съ тѣмъ, что всѣ его аргументы отъ опыта, отъ фактовъ, отпадаютъ, а требованіе показать фактическую наличность этого внутренняго «самопротиворѣчія», какимъ является на его глазахъ «актуальная безконечность», удовлетворено, то въ его рукахъ остается еще другой (и едва ли не болѣе существенный) аргументъ. А именно: пусть это фактически такъ, пусть примѣры «актуальной безконечности» налицо, пусть даже весь опытъ въ его цѣломъ представляется, какъ одна громадная «актуальная безконечность», но отъ того вѣдь это не перестаетъ быть кричащимъ противорѣчіемъ. А въ такомъ случаѣ такая теорія и концепція бытія несостоятельна, ибо и оно само, и его понятіе внутренне разлагается, само-уничтожается. Докажите мнѣ, что въ концепціи бытія, какъ актуальной безконечности, нѣтъ противорѣчія, что единеніе единого и многаго, если даже оно наличествуетъ фактически, не невозможно идейно, принципиально, логически,—и я тогда признаю вашу теорію бытія правильной. До того же у меня нѣтъ къ тому достаточныхъ основаній, ибо мало ли что бываетъ или кажется наличнымъ.

Собственно говоря, выше уже были даны всѣ необходимые элементы для рѣшенія этой проблемы. Ихъ нужно только собрать воедино и синтезировать. Это и дѣлаетъ напоследокъ Ройсъ. И прежде всего нужно постоянно помнить, что безконечность бытія по своей сущности опредѣляется не счисленіемъ, а порядкомъ, живущимъ въ ней, т.-е. закономъ, сообщающимъ ей смыслъ и направленіе. Разумѣтся, если видѣть сущность безконечности ряда цѣлыхъ чиселъ только въ томъ, что можно безъ конца прибавлять, скажемъ, по единицѣ къ каждому предыдущему въ этомъ ряду числу, получая такимъ образомъ каждый разъ нѣкоторое новое число, то «актуальная безконечность» будетъ представляться чудовищнымъ понятіемъ, отрицающимъ себя своимъ же собственнымъ содержаніемъ. То же самое — и въ томъ случаѣ, если подъ безконечностью разумѣть безконечность бесконечно-малаго, т.-е. дифференціала, ибо это — условная и совершенно относительная безконечность. Но совѣмъ иначе будетъ обстоять дѣло, если базировать смыслъ безконечности не на возможности безостановочнаго и безпредѣльнаго увеличенія или уменьшенія числа, а на томъ направленіи, въ которомъ это совершается, на томъ принципѣ, который имъ завѣдуетъ и упра-

вляеть. Если принципъ этотъ диктуеть опредѣленный ходъ развитія числа, то онъ, какъ принципъ, уже содержитъ въ себѣ весь дальнѣйшій процессъ, всѣ возможныя числа даннаго ряда. И то, что ни данный счисляющій человекъ, ни вообще какой-либо человекъ никогда не исчерпываетъ своимъ счисленіемъ этого ряда, совершенно не является возраженіемъ противъ актуальной безконечности въ этомъ смыслѣ, ибо на такое возраженіе отвѣтъ одинъ: но вѣдь я же знаю весь этотъ рядъ (и не произведя счисленія, и не будучи даже въ силахъ довести его до конца), ибо вотъ онъ: 1, 2, 3...n. Указаніе на то, что это только формула, не имѣло бы въ данномъ случаѣ никакого значенія. Ибо, во-первыхъ, въ математикѣ все состоитъ изъ такихъ формулъ; а во-вторыхъ, въ дѣйствительности, это не только формула, а и объективно-познавательное и въ этомъ смыслѣ по своему реальное образованіе. Достаточно подойти къ дѣлу не эмпирически и не психологически, а гносеологически, объективно и принципиально, и сразу же будетъ ясно, что безконечность любого ряда чиселъ дана въ законѣ ряда чиселъ актуально. И, конечно, въ этомъ смыслѣ она можетъ наличествовать актуально повсюду, гдѣ будетъ данъ соответствующій законъ. Такъ, въ нашемъ случаѣ бытіе можетъ быть прекрасно актуально-безконечнымъ образованіемъ, если оно движется опредѣленнымъ внутреннимъ мотивомъ, живетъ по нѣкоторому само-закону. Это отнюдь не будетъ значить, что кто-либо (или всякій) долженъ охватывать его во всей его цѣлости; это даже не будетъ значить того, что познаніе вообще должно охватывать его во всемъ его безконечномъ цѣломъ; это будетъ значить всего лишь, что оно принципиально сконденсировано въ своей сущности и такимъ образомъ господствуетъ изнутри надъ всѣмъ своимъ безконечнымъ обнаруженіемъ. И подобно тому, какъ законъ («1, 2, 3...n») формулируетъ актуальную безконечность ряда цѣлыхъ чиселъ, точно также актуальная безконечность бытія выражается принципомъ: само-сознательная, цѣлевая воле-самость. Такъ Бытіе «этотъ безпредѣльный міръ деталей, формируется разомъ, такъ что оказывается въ точности предопредѣлено отнынѣ и на вѣкъ, какъ безспорная истина, что должно и что не должно относиться къ этому ряду»<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Ibid. p. 582.

Далѣ, не менѣе того нужно помнить, что бытіе, реальное, то, что есть, «естъ по существу своему не отвлеченіе и не продуктъ чистой мысли, а абсолютная воля во всемъ своемъ обнаруженіи и во всѣхъ своихъ обнаруженіяхъ, между прочимъ и въ обнаруженіяхъ отвлеченно-мыслительныхъ. Это значитъ, во-первыхъ, что каждое отдѣльное конкретное бытіе и существованіе воплощаетъ въ себѣ нѣкоторую отдѣльную конкретную цѣль; во-вторыхъ, что и все бытіе въ его абсолютномъ цѣломъ воплощаетъ въ себѣ нѣкоторую единую цѣлокупную цѣль. Эта послѣдняя доминируетъ надо всею сферой бытія, надо всею сферой міро-воли, и такимъ образомъ телеологически предопредѣляетъ все содержимое конкретного бытія. Безконечное разнообразіе бытія есть безконечное воле-осуществленіе безконечнаго числа цѣлей, выражающихъ одну единую абсолютную цѣль, которая сообщаетъ жизнь и смыслъ всѣмъ этимъ цѣлямъ и всѣмъ этимъ воле-актамъ ихъ и ея достиженія. Въ этой міро-цѣли, значитъ, *potentialiter* (такъ сказать), уже содержится все разнообразіе бытія, которое для мысли и познанія представляется рядомъ, не имѣющимъ конца и никогда не могущимъ, стало быть, наличествовать въ цѣлости. Актуальность безконечности, непостижимая мыслительно, постижима и понятна телеологически: она не дана, а задана, и въ этомъ смыслѣ совершенно отчетлива, закончена и опредѣлена. Въ этомъ смыслѣ про нее вполнѣ можно сказать: *totum simul*. Абсолютное бытіе имѣетъ два аспекта: это—абсолютная мысль и абсолютная воля. Какъ абсолютная мысль, оно обнаруживается въ непрестанномъ абсолютномъ исканіи «другого», больше, чѣмъ себя, «объекта»; какъ абсолютная воля, оно проявляется въ непрестанномъ, абсолютномъ воплощеніи своей цѣли и есть: уже не «другое», а именно «вотъ это» и ничего болѣе. Въ первомъ направленіи оно неизбѣжно безконечно, во второмъ столь же неизбѣжно закончено и цѣлостно. И такъ какъ это—одно и то же абсолютное бытіе и волевой аспектъ представляетъ внутренній нервъ познавательнаго аспекта, оно осуществляетъ собою актуальную безконечность.

Въ связи съ этимъ не слѣдуетъ забывать, что, какъ воля и цѣле-осуществленіе, бытіе есть отборъ и индивидуальность. Его актуальная безконечность не заключаетъ въ себѣ никакого отвлеченнаго содержанія мысли, къ нему не относится ничего та-

кого, что только возможно, что только мыслится, какъ возможное. Всѣ подобныя только-возможныя образования суть отрицательныя инстанціи и исключаются изъ сферы подлиннаго бытія, какъ не-бытіе. Въ бытіе же входитъ только то, что представляетъ собою воплощеніе мысленной возможности, осуществленіе воле-цѣлей, удовлетвореніе воле-стремленій. И какъ мы знаемъ, это—индивидуальность. Бытіе есть индивидуальное, т.-е. такое, что есть уже не «другое» и не «для другого», а «не такое, какъ все другое», «само собою» и «для самого себя»,—«само-удовлетворяющее себя». Въ такомъ случаѣ безконечность бытія есть безконечность индивидуальнаго, безконечность конкретнаго, опредѣленнаго воле-осуществленія, исключашаго всякую неопредѣленность. Бытіе безконечно въ предѣлахъ своей индивидуальности, т.-е. въ предѣлахъ высшей опредѣленности, т.-е. безконечно совершенно опредѣленнымъ образомъ. Безконечная воля есть опредѣленная безконечность, «само-отобранный случай своего типа» <sup>1)</sup>, характеризующійся тремя слѣдующими основными чертами подлинной индивидуальности: «во-первыхъ, индивидуальное цѣлое должно соотвѣтствовать нѣкоторому идеальному опредѣленію (которое отличается точностью и свободно отъ двусмысленности, такъ что, если мы знаемъ этотъ индивидуальный типъ, мы знаемъ заранѣе и точно, какаго рода факты относятся къ опредѣленному цѣлому и какъ они къ нему относятся. Во-вторыхъ, индивидуальное цѣлое должно такъ воплощать этотъ типъ, чтобы никакое другое воплощеніе не могло въ точности подойти къ цѣлому воли, осуществленной этимъ воплощеніемъ» <sup>2)</sup>).

Наконецъ, нужно все время держать въ памяти, что бытіе это—самость, само-сознаніе, само-познаніе, само-воленіе, само-осуществленіе, само-воплощеніе. Всѣ эти понятія указываютъ на его внутреннюю опредѣленность, съ одной стороны, и на его самоповторность и само-развиваемость, съ другой. Количественно оно безпредѣльно, качественно—едино и цѣлостно, ибо каждый его шагъ, каждое его само-проявленіе, по существу, опредѣлено заранѣе имъ же самимъ и въ немъ же самомъ. Но въ силу его единства и цѣлостности можно сказать и наоборотъ: оно едино

---

<sup>1)</sup> *ibid.* p. 566.

<sup>2)</sup> *ibid.* p. 585.

количественно и бесконечно-множественно качественно, ибо всякое его проявление есть само-проявление, т.-е. оно само. Если для отвлеченной мысли его природа обнаруживается, какъ количественная множественность и бесконечность,—и она никакъ не можетъ наложить на нихъ своего отвлеченнаго же и количественнаго единства, то по существу своему это—качественная множественность, качественная бесконечность, которая потому только и такова, что представляетъ собою воле-проявление единой воли и цѣле-осуществленіе единой цѣли. «Міръ есть безпредѣльный рядъ, что бы такое онъ ни былъ. Но это бесконечное обиліе деталей не противорѣчитъ внутреннему смыслу цѣли быть самостью и заключать въ себѣ самость, а есть его подлинное выраженіе. Бесконечное обиліе опредѣленно, такъ какъ оно осуществляетъ въ точности опредѣлимую цѣль единственнымъ образомъ, не допускающимъ другому встать на его мѣсто въ качествѣ воплощенія абсолютной воли. И единое и многое такимъ образомъ обрѣтаютъ свое примиреніе въ утвержденіи, что абсолютной самости, даже если она является самостью *par excellence*, приходится выражать себя въ безпредѣльныхъ рядахъ индивидуальныхъ актовъ, такъ что она является, явственнымъ образомъ, индивидуальнымъ цѣлымъ индивидуальныхъ элементовъ» <sup>1)</sup>. Она есть «индивидуальное индивидуальныхъ» <sup>2)</sup>.

Другими словами, противорѣчіе, заключающееся въ понятіи «актуальной бесконечности» и въ сводимой на него Ройсомъ проблемѣ отношенія между «единымъ и многимъ», падаетъ, если и понятіе это, и проблема берутся съ точки зрѣнія строго-волюнтаристическаго или, вѣрнѣе, строго-телеологическаго истолкованія бытія. Противорѣчіе наличествуетъ тамъ только для отвлеченной мысли, не прозрѣвшей еще своего подлиннаго начала и происхожденія: воле-цѣли. То, что логически неразрѣшимо и несостоятельно въ математической формулировкѣ, оказывается логически же внутренне состоятельнымъ и яснымъ въ телеологическомъ истолкованіи. Бесконечность актуальна совершенно яснымъ и непосредственнымъ образомъ, какъ бесконечность цѣли или какъ «бесконечная цѣль». Единое и многое оказываются тре-

---

<sup>1)</sup> Ibid. p. 588.

<sup>2)</sup> Ibid. p. 569.

бующими и дополняющими другъ друга столь же простымъ и непосредственнымъ образомъ, когда и то, и другое выражается въ терминахъ индивидуальности и самости; ибо индивидуальная самость потому именно, что она — индивидуальность и самость, должна неизбежно множиться: быть повсюду и всегда сама собою, а не чѣмъ-либо другимъ, т.-е. быть такъ, какъ никогда и нигдѣ въ другой разъ.

**Б. Яновенко.**

---

## КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

---

### Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

**Богомоловъ, С.** Общія основанія Ньютонова метода первыхъ и послѣднихъ отношеній. Казань, 1916. Стр. 34.

**Гервагенъ, Л. Л.** Характеръ и защита владѣнія. Петроградъ, 1916. Стр. 56. Ц. 1 р. 20 к.

**Евграфовъ, К.** Что можетъ дать въ настоящее время школа въ смыслѣ религіознаго воспитанія? Стр. 22.

**Некрасовъ, П. А.** Средняя школа, математика и научная подготовка учителей. Петроградъ, 1916. Стр. 64.

**Поповъ, И. В.** Личность и ученіе блаженнаго Августина. Сергіевъ посадъ. 1916. Стр. 620.

**Салагова, В.** Трансцендентальный характеръ ученія Лейбница о монадѣ. Харьковъ, 1916. Стр. 23. Ц. 40 к.

**Феррьеръ, А.** Биогенетическій законъ и воспитаніе. Перев. съ франц. Н. Н. Бахтина. Петръградъ, 1916. Стр. 27. Ц. 45 к.

---

## Московское Психологическое Общество.

---

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

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

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

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

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

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

Срокъ подачи сочиненій 1-е января 1918 года.

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



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

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

---

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

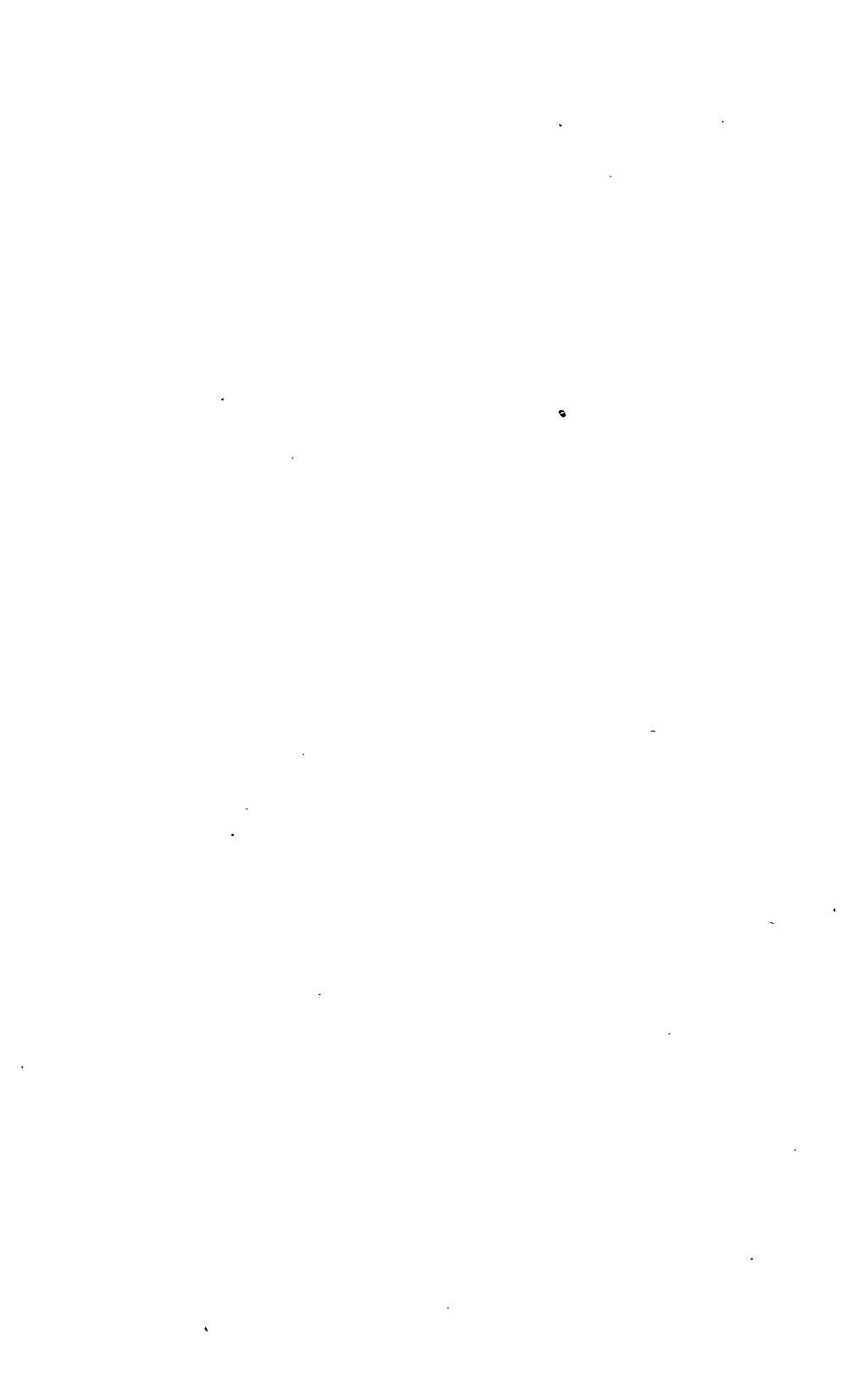
7. Объявленія о преміи печатаются въ журналѣ «Вопросы философіи и психологіи» и въ другихъ изданіяхъ Психологическаго Общества.

---

## Материалы для журнальной статистики.

Въ 1916 г. экземпляры журнала „ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ и ПСИХОЛОГИ“ распредѣлялись слѣдующимъ образомъ:

№№	ПО ГУБЕРНІЯМЪ.	экз.	№№	ПО ГУБЕРНІЯМЪ.	экз.
1	Владимірская . . . . .	45	43	Ставропольская . . . . .	8
2	Кіевская . . . . .	43	44	Вологодская . . . . .	8
3	Херсонская . . . . .	35	45	Калужская . . . . .	8
4	Саратовская . . . . .	30	46	Амурская . . . . .	8
5	Харьковская . . . . .	29	47	Могилевская . . . . .	7
6	Екатеринославская . . . . .	27	48	Витебская . . . . .	6
7	Обл. В. Донс. . . . .	27	49	Акмолинская о. . . . .	6
8	Казанская . . . . .	27	50	Тобольская . . . . .	6
9	Томская . . . . .	25	51	Семирѣченская о. . . . .	6
10	Воронежская . . . . .	20	52	Подольская . . . . .	5
11	Полтавская . . . . .	20	53	Черноморская . . . . .	5
12	Тифлисская . . . . .	19	54	Архангельская . . . . .	5
13	Московская . . . . .	19	55	Уфимская . . . . .	5
14	Тульская . . . . .	19	56	Эриванская . . . . .	5
15	Енисейская . . . . .	16	57	Самаркандская . . . . .	5
16	Нижегородская . . . . .	16	58	Манчжурія . . . . .	5
17	Орловская . . . . .	16	59	Эстляндская . . . . .	4
18	Ярославская . . . . .	16	60	Волынская . . . . .	4
19	Пермская . . . . .	15	61	Кутаисская . . . . .	4
20	Смоленская . . . . .	15	62	Нюландская . . . . .	4
21	Бессарабская . . . . .	14	63	Елисаветпольская . . . . .	3
22	Кубанская . . . . .	14	64	Ферганская о. . . . .	3
23	Курская . . . . .	14	65	Забайкальская о. . . . .	3
24	Таврическая . . . . .	14	66	Карсская . . . . .	2
25	Тамбовская . . . . .	13	67	Минская . . . . .	2
26	Костромская . . . . .	12	68	Якутская . . . . .	2
27	Симбирская . . . . .	12	69	Бухар. владѣнія . . . . .	2
28	Черниговская . . . . .	12	70	Олонецкая . . . . .	1
29	Вятская . . . . .	11	71	Батумская . . . . .	1
30	Тверская . . . . .	11	72	Семипалитинская . . . . .	1
31	Бакинская . . . . .	10	73	Закаспійская о. . . . .	1
32	Астраханская . . . . .	10	74	Сырѣ-Дарьинская . . . . .	1
33	Пензенская . . . . .	10		Итого по губерніямъ . . . . .	853
34	Терская обл. . . . .	10	II	Москва . . . . .	198
35	Лифляндская . . . . .	10	III	Петроградъ . . . . .	147
36	Оренбургская . . . . .	9	IV	За границу . . . . .	9
37	Петроградская . . . . .	9	V	Дѣйствующая армія . . . . .	5
38	Самарская . . . . .	9		Итого . . . . .	1212
39	Приморская . . . . .	9		Безпл. и обмѣнныхъ . . . . .	75
40	Псковская . . . . .	9			
41	Новгородская . . . . .	8			
42	Рязанская . . . . .	8			



Принимается подписка на 1916—17 годъ

(Годъ изданія 10-й)

НА ЕЖЕМѢСЯЧНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЬ

# „СВОБОДНОЕ ВОСПИТАНИЕ“.

(ДЛЯ УЧИТЕЛЕЙ И РОДИТЕЛЕЙ.)

(Органъ реформы школьнаго и семейнаго образованія и воспитанія.)

Подъ редакціей *И. Горбунова-Посадова.*

Въ 1916—1917 году въ „Свободномъ Воспитаніи“ будетъ помѣщенъ, между прочимъ, рядъ статей о новыхъ школахъ, осуществляющихъ на практикѣ новые методы, вырабатываемые передовою педагогическою мыслью и жизнью; 2) рядъ статей по улучшенію преподаванія отдѣльныхъ предметовъ; 3) статьи о воспитаніи дѣтей-сиротъ, дѣтей-бѣженцевъ, о дѣтской преступности и т. д. и т. д.

Подписной годъ съ 1-го сентября 1916 по 1-е сентября 1917 г.

Подписная цѣна: за 1 годъ—4 руб., за полгода—2 руб. Для сельскихъ учителей—3 руб., на полгода—1 руб. 50 коп.

Контора редакціи: Москва, Дѣвичье поле, Трубечкой пер., д. № 8.

## ОТКРЫТА ПОДПИСКА

XXVIII г.  
изданія.

на журналъ

1917 г.

# „ВѢСТНИКЪ ВОСПИТАНІЯ“.

Журналъ выходитъ 9 разъ въ годъ (въ теченіе лѣтнихъ мѣсяцевъ журналъ не выходитъ).

Подписная цѣна: въ годъ безъ доставки—9 руб., съ доставкой и пересылкой—10 р., въ полгода—5 р.; съ пересылкой за границу—12 р.; для недостаточныхъ людей цѣна въ годъ съ доставкой и безъ дост.—8 р.

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

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

Подписка принимается: въ конторѣ редакціи (Москва, Арбатъ, Старо-Ке-нюшенный 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.

# „Школа и Жизнь“

еженедѣльная общественно-педагогическая газета съ ежемѣсячными приложеніями,

издаваемая въ Петроградѣ подъ общей редакціей Г. А. Фальборка.

Открыта подписка на 1917 годъ.  
Седьмой годъ изданія.

**Подписная цѣна** на газету съ ежем. безпл. На годъ На 6 м. На 3 м.  
прил. съ доставк. и перес.: 10 руб. 5 руб. 3 руб.

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

Объявленія: цѣна за строку непарели (при 4 столбцахъ въ страницѣ)—60 коп.

Съ 1917 г. будетъ выходить новый журналъ

## „ПСИХО-НЕВРОЛОГИЧЕСКІЙ ВѢСТНИКЪ“

журналъ психіатріи, неврологіи, экспериментальной психологіи, общественной и криминальной психопатологіи.

Подъ редакціей профессора Московскаго Университета Э. Е. Рыбанова.

Журналъ будетъ выходить каждыя 2 мѣсяца въ размѣрѣ 5—10 листовъ по слѣдующей программѣ:

- 1) Психіатрія съ общественной и криминальной психопатологіей, 2) неврологія, 3) экспериментальная психологія, 4) рецензіи и рефераты, 5) библиографія и 6) корреспонденціи и хроника.

Подписная цѣна **10** руб. въ годъ съ доставкой и пересылкой.

Подписка принимается въ конторѣ редакціи: Москва, Дѣвичье поле, Психіатрическая клиника И. М. Университета (тел. 2-89).

Статьи направляются по тому же адресу.

Съ 1-го января 1917 года въ Москвѣ будетъ выходить журналъ:

## „ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРѢНІЕ“,

издаваемый подъ редакціей проф. Г. Челпанова и пр.-доц. Г. Шпета.

### ПРОГРАММА ЖУРНАЛА.

Журналъ состоитъ изъ 4 отдѣловъ.

I-ый отдѣлъ: руководящія статьи по психологіи, какъ теоретической, такъ и прикладной.

II-ой отдѣлъ: спеціальныя изслѣдованія по экспериментальной и общей психологіи.

III-й отдѣлъ: критика и библиографія сочиненій по психологіи, выходящихъ какъ на русскомъ, такъ и на иностранныхъ языкахъ.

IV-ый отдѣлъ: разныя извѣстія, касающіяся положенія психологіи въ Россіи и на Западѣ, описанія новыхъ аппаратовъ и т. п.

Сроки выхода: журналъ выходитъ четыре раза въ годъ книжками разбромъ въ 12—13 печатныхъ листовъ.

Подписная цѣна съ доставкой и пересылкой въ Россіи 6 руб. за годъ.

Подписка принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и въ конторѣ редакціи (Москва, Моховая, 9, Университетъ, Психологическій Институтъ) ежедневно отъ 3—4 ч. дня.

### Открыта подписка на 1917 годъ

(5-Й ГОДЪ ИЗДАНИЯ)

на ежемѣсячный, литературный, научный и политическій журналъ

## „СЪВЕРНЫЯ ЗАПИСКИ“,

издаваемый въ Петроградѣ.

Въ 1917 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, общественной жизни, народнаго хозяйства.

Подписная цѣна на журналъ съ пересылкой на годъ 10 р., на 6 мѣс.— 5 р., на 3 мѣс.— 2 р. 50 к. Съ пересылкой за границу: на годъ 14 р., на 6 мѣс. 7 р.

Подписка принимается въ главной конторѣ журнала: Петроградъ, Загородный пр., 21, въ крупныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ почтовыхъ учрежденіяхъ. Отдѣленіе конторы журнала „Съверныхъ Записокъ“ въ Москвѣ: Книгоиздательство „ЗАДРУГА“, М. Никитская, 29, кв. 6. Книжные магазины за комиссію удерживаютъ 50%. Систематическій и именной указатель къ журналу „Съверныя Записки“ за 1913—1915 г. высылается за 10 коп. марку.

Издательница С. И. Чащина.

## ОТКРЫТА ПОДПИСКА

на имѣющей выходить съ 1917 года въ Петроградѣ

# „Русскій Историческій Журналъ“

при ближайшемъ участіи А. Л. Бема, проф. В. Н. Бенешевича, С. Б. Веселовскаго, проф. Э. Д. Гримма, проф. академика М. А. Дьяконова, проф. Л. П. Карсавина, проф. академика А. С. Лаппо-Данилевскаго, проф. Н. К. Никольскаго, проф. М. А. Поліевктова, прив.-доц. М. Д. Приселкова, проф. А. Е. Прѣснякова, проф. С. В. Рождественскаго, Вс. Изм. Срезневскаго и проф. академика А. А. Шахматова. Сотрудничество въ журналѣ общали уже многіе русскіе и иностранные ученые.

Журналъ ставитъ свою задачею научное освѣщеніе всѣхъ сторонъ исторической жизни Россіи съ древнѣйшихъ временъ: государственнаго, церковнаго и общественнаго строя, права, хозяйства, литературныхъ, религіозныхъ и философскихъ теченій и т. д. Иными словами, въ журналѣ найдутъ себѣ пріемъ работы по всѣмъ научнымъ дисциплинамъ, какъ главнымъ, такъ и вспомогательнымъ, поскольку имѣется въ виду широкое выясненіе хода русской исторіи. При этомъ будетъ удѣлено вниманіе и Россіи, какъ цѣлому, и составляющимъ ее народностямъ и областямъ, а также славянству, Византіи, Западной Европѣ и Востоку въ ихъ отношеніи къ Россіи и къ русской исторической наукѣ.

## Въ журналѣ будутъ слѣдующіе отдѣлы:

1) Статьи по упомянутой программѣ размѣромъ до двухъ листовъ и мелкія замѣтки до  $\frac{1}{2}$  листа. 2. Критика. 3. Хроника, дающая свѣдѣнія о текущей научной работѣ отдѣльныхъ лицъ и цѣлыхъ учреждений, а также о государственныхъ и общественныхъ мѣропріятіяхъ въ области изученія исторіи. 4. Библиографія всѣхъ представляющихъ научный интересъ трудовъ. 5. Объявленія.

Журналъ будетъ выходить книжками, отъ четырехъ до шести въ годъ.

**Подписная цѣна:** на годъ **8** рублей.

**Цѣна объявленій:** 1 страница—**50** р.,  $\frac{1}{2}$  стран.—**30** р. и  $\frac{1}{4}$  стран.—**18** р.

Подписка и объявленія принимаются въ конторѣ журнала, Фонтанка, 80, кв. 2, книгоиздательство „ОГНИ“.

Адресъ редакціи: В. О., Биржевая линія, 8, кв. 2.

Отвѣтственные редакторы: проф. В. Н. Бенешевичъ, проф.-акад. М. А. Дьяконовъ, прив.-доц. М. Д. Приселковъ, проф. С. В. Рождественскій.

Издатель В. Н. Бенешевичъ.



## Открыта подписка на 1917 годъ

(XIII-й ГОДЪ ИЗДАНІЯ)

на ежемѣсячный иллюстрированный журналъ для дѣтей  
средняго возраста

# „СЕМЬЯ и ШКОЛА“.

Журналъ предназначается 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“.

Не привлекая своихъ подписчиковъ никакими преміями, ни такъ называемыми бесплатными приложениями, редакція „Семьи и Школы“ обращаетъ исключительное вниманіе на внутреннее достоинство самаго журнала, на тщательный подборъ матеріала, доступнаго и занимательнаго для дѣтей и выдержаннаго въ педагогическомъ отношеніи, а также и на его изящную внѣшность.

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

## ПОДПИСНАЯ ЦѢНА

за 12 книжекъ „Семьи и Школы“ и за 6 книжекъ „Библиотеки Семьи и Школы“:  
съ доставкой **6** руб. Безъ доставки **5** руб. **50** коп. За гра- **8** руб.  
и пересылкой въ годъ. въ Москвѣ ницу

Подписка на полгода 3 р. (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 также комплекты журнала за прежніе годы: 1905-ый, 1907-ой и 1910-ый г.—по 3 руб., 1911-й, 1912-й, 1913-й, 1914-й и 1915-ый г.—по 3 руб. 50 коп., 1908-ой г.—по 5 руб., 1916 г. по 4 руб.

Пробный номеръ журнала высылается изъ редакціи за 25 коп. марками.

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.

Принимается подписка на 1917 г.

IV-й ГОДЪ ИЗДАНИЯ.

НА

# Психіатрическую газету,

издаваемую при участіи въ редакціонномъ комитетѣ:

проф. М. И. Аствацатурова, проф. Л. В. Блуменау, д-ра Н. А. Бѣляева (Владимірѣ губ.), прив.-доц. Н. А. Вырубова (Москва), проф. С. Н. Давиденкова (Харьковѣ), прив.-доц. В. Э. Дзержинскаго (Харьковѣ), проф. М. П. Никитина, д-ра М. А. Захарченко (Москва), прив.-доц. М. Ю. Лахтина (Москва), д-ра В. В. Люстрицкаго, проф. В. П. Осипова, д-ра В. И. Семидалова (Москва), д-ра А. В. Тимоеева, д-ра Н. А. Юрмана и проф. А. И. Ющенко.

*Подъ редакціей д-ра С. Я. Любимова.*

## ПОДПИСНАЯ ЦѢНА

на годъ восемь рублей съ доставкой и пересылкой.

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

Объявленія принимаются по 20 к. за строчку, за стран.—20 р., за ½ стран.—10 р., за ¼ стран.—5 р. Печатаніе на обложкѣ по особому соглашенію.

Открыта подписка на 1917 годъ на журналъ  
(ВТОРОЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ.)

## „Историческія Извѣстія“.

„Истор. Изв.“—органъ освѣдомительный: статьи, критика, систематическая библиографія—съ краткимъ изложеніемъ содержанія всѣхъ русскихъ новинокъ по исторіи какъ русской (за 1916 г. болѣе 875 №№), такъ и западной (за 1916 г. болѣе 390 №№).

Журналъ выходитъ 4 раза въ годъ, книжками въ 10—12 листовъ.

Годовая подписка на II годъ изданія (1917) попрежнему 5 р., принимается въ к-рѣ журнала: Москва, Пречистенка, Полудѣтковъ, № 8, кв. 29.

### Редакціонный комитетъ:

проф. М. М. Богословскій, С. Б. Веселовскій, проф. Ю. В. Готье, проф. А. А. Грушка, проф. Д. Н. Егоровъ, проф. С. А. Котляревскій, проф. М. К. Любавскій, пр.-доц. А. С. Орловъ, пр.-доц. В. И. Пичета, проф. М. Н. Розановъ, проф. А. Н. Савинъ, проф. Б. А. Тураевъ, проф. А. Н. Филипповъ.