НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ ФИЛОСОФІИ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей
Н. О. ЛОССКАГО и Э. Л. РАДЛОВА.

Сборникъ № 17.

Современные метафизики II.

Изд-ство „Образованіе". СПБ.
1914.

Издательство „ОБРАЗОВАНІЕ“, СПБ., Поварской, 12. — Телефонъ № 75-51.

Новыя идеи въ математикѣ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей заслуженн. проф. **А. В. Васильева.**

Сборники: № 1. Математика. Методъ, проблемы и значеніе ея.—№ 2. Пространство и время I.—№ 3. Пространство и время II.—№ 4. Ученіе о числѣ.—№ 5. Принципъ относит. съ математ. точки зрѣнія I.—№ 6. Ученіе о множествахъ Георга Кантора. I.—№ 7. Принципъ относит. съ математ. точки зрѣнія II.—№ 8. Математика и философія I.—№ 9. Начала геометріи I.

Цѣна каждаго сборника 80 к.

Новыя идеи въ астрономіи.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей профессора **А. А. Иванова.**

Сборники: № 1. Космогоническія гипотезы I.—№ 2. Земля. Ея внѣшняя форма и внутреннее строеніе.—№ 3. Космогоническія гипотезы II.—№ 4. Распред. звѣздъ въ простр. и ихъ движеніе.—№ 5. Кометы. Ихъ природа и происхожденіе.—№ 6. Марсъ и его каналы.

Цѣна каждаго сборника 80 к.

Новыя идеи въ физикѣ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ ред. заслуженнаго проф. **И. И. Боргмана.**

Сборники: № 1. Строеніе вещества.—Третье измѣненное изданіе (печ.).—№ 2. Эѳиръ и матерія.—Второе дополненное изданіе.—№ 3. Принципъ относительности.—Второе изданіе.—№ 4. Дѣйствіе свѣта.—№ 5. Природа свѣта.—№ 6. Природа теплоты.—№ 7. Природа положительныхъ и рентгеновыхъ лучей (печатается).

Цѣна каждаго сборника 80 к.

Новыя идеи въ химіи.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей профессора **Л. А. Чугаева.**

Сборники: № 1. Стереохимія. Химическая механика. Растворы. Второе дополненное изданіе.—№ 2. Радіоактивныя вещества I.—№ 3. Валентность.—№ 4. Радіоактивныя вещества II.—№ 5. Кристаллохимическій анализъ.—№ 6. Строеніе матеріи I.—№ 7. Ученіе о растворахъ (печ.).

Цѣна каждаго сборника 80 к.

Новыя идеи въ біологіи.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ ред. проф. **В. А. Вагнера.**

Сборники: № 1. Что такое жизнь?—№ 2. Новое въ ученіи о нервной системѣ.—№ 3. Смерть и безсмертіе.—№ 4. Наслѣдственность I.—№ 5. Біохимія.—№ 6. Біо-психологія.

Цѣна каждаго сборника 80 к.

Новыя идеи въ медицинѣ.

Непериодическое изданіе, выход. подъ ред. проф. **А. М. Левина,** при ближ. участіи проф. **Л. В. Блуменау,** проф. **А. А. Кадьяна,** д-ра **Е. С. Лондона** и акад. **И. П. Павлова.**

Сборники: № 1. Радіотерапія.—№ 2. Анафилаксія.—№ 3. Внутренняя секреція.—№ 4. Аритмія сердца (печ.).

Цѣна каждаго сборника 80 к.

НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ ФИЛОСОФІИ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей
Н. О. ЛОССКАГО и Э. Л. РАДЛОВА.

186483.

Сборникъ семнадцатый.

Современные метафизики II.

Изд-ство „ОБРАЗОВАНІЕ“ СПБ.
1914.

Пров



ПРОВ 19
Пр.

Тип. „Ш. Буссель",
Лиговская ул., 117.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	стр.
Николай Бальтазаръ. Метафизика Левенской школы[1])	1— 46
Н. Г. Дебольскій. Т. Г. Гринъ, какъ метафизикъ	47— 80
В. Яковенко. Философская система Жозіа Ройса	81—135

[1]) Статья эта написана профессоромъ общей метафизики и теодицеи въ Левенскомъ университетѣ Николаемъ Бальтазаромъ спеціально для XVII сборника „Новыхъ идей въ философіи“.

Николай Бальтазаръ.

Метафизика Лёвенской школы.

Метафизика—философское изученіе сущаго и самыхъ общихъ его условій. Положительная или отрицательная въ своемъ содержаніи, она составляетъ высшую точку разсужденія и проводитъ границы человѣческаго познанія. Поэтому тѣ, которые на словахъ отвергаютъ метафизику, занимаются ею, не зная того. За предѣлами законовъ, свойственныхъ движенію, развитію, которыми занимаются естественныя науки; за предѣлами количества, протяженія, пространства, которыя изучаетъ математика, остается осадокъ. Это—сущее съ самыми первыми его началами, общими всякому разумному познанію.

Между тѣмъ, это понятіе сущаго, вслѣдствіе очень спеціальныхъ условій, при которыхъ оно является для анализа, составляетъ во всѣ времена радость и муку философовъ.

Сущее можетъ имѣть самое малое содержаніе и, слѣдовательно, самый большой объемъ. Это—то, что не есть ничто, но что есть что-нибудь, что угодно. Все, что есть или можетъ существовать, въ какой-бы то ни было степени, хотя бы какъ сущее разума, которое существуетъ только въ зависимости отъ акта разсудка, доставляя свойство быть положительнымъ отрицанію, лишенію, все это имѣетъ участіе въ понятіи сущаго и поэтому находится въ зависимости отъ общей метафизики.

Но сущее можетъ объективно имѣть самое большое содержаніе и самый малый объемъ. Все, что есть, отъ наиболѣе совершеннаго до наименѣе совершеннаго, это—сущее.

Анализъ понятій съ меньшимъ объемомъ приводитъ насъ къ первому понятію, понятію сущаго, необходимо включенному во всѣ другія, безъ котораго разсудокъ ничего не можетъ понять, за неимѣніемъ котораго онъ не можетъ дѣйствовать. Это понятіе—формальный предметъ разсудка, такъ же, какъ звукъ—формальный предметъ слуха,—есть сущее.

Сущее—понятіе ума, субъективно несовершенное. Это понятіе реальности, взятой въ ея объективномъ цѣломъ, но неотчетливымъ и смутнымъ образомъ.

§ I. Предметъ метафизики.—Краткая критика эмпиризма, монизма и субъективнаго идеализма, основанная на аналогіи логическаго понятія сущаго и на утвержденіи его объективнаго содержанія.

Эмпиристы, съ Юмомъ и Стюартомъ Миллемъ во главѣ, утверждаютъ, что, уподобляясь въ этомъ всѣмъ нашимъ мыслямъ, сущее—только словесный знакъ, смутный, неточный, простой образъ, могущій, благодаря этимъ свойствамъ, синтезировать всѣ наши прошлые опыты. Эти опыты, вслѣдствіе пріобрѣтенныхъ привычекъ, будто-бы освѣдомляютъ насъ съ бо́льшей или меньшей вѣроятностью о будущемъ опытѣ.

Эта теорія не можетъ удержаться. Дѣйствительно, мысль заходитъ за предѣлы индивидуальнаго факта, взятаго въ отдѣльности или разсматриваемаго въ совокупности ассоціацій цѣлаго опыта. Мысль о сущемъ не простое слово, чисто словесная сущность. Хотя эта мысль получается нами изъ чувствъ, однако, она не можетъ отождествляться съ явленіемъ. Сущее

не есть только вотъ эта опредѣленная вещь, въ опредѣленномъ мѣстѣ пространства, въ опредѣленное мгновеніе времени. Сущее есть то, что есть или можетъ быть, протяженное или непротяженное, временное или внѣвременное, вещество или духъ, конечное или безконечное. Откуда получались бы у меня мысли о Богѣ, о душѣ, о субстанціи, о законахъ сущаго, которые обнаруживаются, какъ необходимые, когда даны термины, если бы понятіе сущаго не заходило за предѣлы феноменальнаго образа, смутнаго, всегда частнаго воспріятія? Мысль о сущемъ оставляетъ въ сторонѣ индивидуальныя условія чувственнаго опыта, пренебрегаетъ ими, чтобы прилагаться безразлично и пропорціонально ко всѣмъ существамъ.

Аристотель утверждаетъ, что животное отличается отъ человѣка именно тѣмъ, что оно неспособно придавать смыслъ словечку е с т ь. Метафизика отвѣчаетъ на слѣдующій вопросъ: что надо утверждать? что должно существовать? разъ существуетъ вотъ это сущее, которое не есть в с е сущее, просто сущее. Первая философія не что иное, какъ рефлективная оцѣнка богатствъ, которыми, не подозрѣвая ихъ цѣнности, обладаетъ всякій разсудокъ со времени своей первой самопроизвольной дѣятельности.

Будучи непосредственнымъ, понятіе сущаго не можетъ быть опредѣлено. Это было бы сведеніемъ его къ понятію болѣе простому, лучше извѣстному, спецификацію котораго оно составляло бы. Будучи самой общей изъ возможныхъ, самопроизвольно являясь разсудку, мысль о сущемъ не можетъ быть зависимой отъ болѣе общаго рода. Самое большее—она могла бы составить самый высшій родъ.

Достаточно минутнаго размышленія, чтобы показать невозможность этого. Видовое отличіе есть понятіе, которое необходимо внѣшне по отношенію къ

родовому понятію. Оно образуетъ сложное логическое цѣлое съ родомъ, снаружи опредѣляя послѣдній положительнымъ образомъ. Человѣкъ—разумное животное: вотъ опредѣленіе. Человѣкъ сведенъ на болѣе простое понятіе: животное. Послѣднее опредѣлено понятіемъ, которое, какъ таковое, ему чуждо: видовое отличіе—разумное. Это логическое прибавленіе въ собственномъ смыслѣ, потому что оно внѣшне понятію животнаго.

Между тѣмъ, все, что можетъ опредѣлить смутное понятіе сущаго—тоже сущее. Никакая вещь не можетъ прибавиться сама къ себѣ. Дифференціація сущаго, опредѣленное сущее, не есть, собственно говоря, прибавленіе, сдѣланное къ сущему. Что можетъ быть внѣ сущаго? Ничто. Но ничто не способно служить различенію, такъ какъ оно не имѣетъ никакого объективнаго положительнаго содержанія. Мы стоимъ здѣсь передъ знаменитой въ исторіи греческой философіи логической апоріей, которая побудила Парменида исповѣдывать свой радикальный монизмъ. Измѣненіе, множественность включаютъ въ себя не сущее. Чтобы измѣняться, нужно не быть тѣмъ, чѣмъ становишься. Множественность существъ предполагаетъ, что одно не имѣетъ того, что подлинно составляетъ другое. Слѣдовательно, заключалъ Парменидъ, такъ какъ внѣ сущаго только ничто, то измѣненіе, множественность существъ—только чувственныя иллюзіи. Онѣ не могутъ быть одобрены нашимъ разумомъ. Сущее едино, всегда тождественно себѣ самому.

Такимъ же образомъ Спиноза утверждалъ, что субстанція включаетъ въ себя цѣлое аттрибута, реализацію котораго она составляетъ. Она безконечна въ своемъ родѣ и, слѣдовательно, безусловно неспособна произвести другую субстанцію. Отсюда—пантеизмъ Спинозы.

И все-таки, развѣ не реальна множественность существъ? развѣ не существуетъ становленіе? развѣ живая субстанція не производитъ своего единства? Очевидно, да. Это факты, которые не могутъ быть подвергнуты сомнѣнію. Во имя теоріи, хотя бы метафизической, нельзя отвѣчать изреченіемъ, которое приписываютъ нѣкоторымъ доведеннымъ до крайности спорщикамъ, приверженцамъ дедукціи: nego experientiam (отрицаю опытъ).

Поэтому намъ надо вновь начать анализъ и разсмотрѣть внимательно, какимъ образомъ сущее не такъ просто, не такъ однозначно, какъ могло бы показаться при поверхностномъ ознакомленіи съ нимъ. Все есть сущее до своего основанія, до своихъ послѣднихъ дифференціацій. Сущее заходитъ за предѣлы всѣхъ классификацій, всѣхъ границъ видовъ, родовъ, категорій, какихъ-либо дѣленій, логическихъ или реальныхъ. Понятіе сущаго собираетъ и синтезируетъ въ единствѣ смутной и неточной интеллектуальной формы все, что̀ есть или можетъ быть. Наше понятіе сущаго, другими словами, есть трансцендентальное понятіе [1]).

Такъ какъ фактически существуетъ нѣсколько сущихъ, намъ слѣдуетъ сузить въ нѣсколько реальностей это единое понятіе. Это суженіе, это нисхожденіе сущаго въ подчиненныя ему понятія, какъ говорится, не можетъ быть опосредствованнымъ, совершаться черезъ посредство понятія, которое не было бы сущимъ. Въ вещахъ, которыя мы опредѣ-

---

[1]) Трансцендентальный означаетъ въ традиціонной философіи то̀, что заходитъ за предѣлы всѣхъ дѣленій сущаго и прилагается безразлично ко всякому сущему. У Канта, напротивъ,— можетъ быть, небезполезно о томъ напомнить,—трансцендентальный относится не къ объекту, но къ нашему способу его познавать, поскольку таковой возможенъ a priori (Kritik der rein. Vern. Кар. VII).

ляемъ по роду и по виду, родъ и видовое отличіе составляютъ посредствующее. Понятіе животнаго сужено такъ, чтобы обозначать человѣка, при посредствѣ понятія: разумный. Напротивъ, нисхожденіе трансцендентальнаго въ подчиненныя ему понятія можетъ быть только непосредственнымъ. Между сущимъ и подчиненными ему различными существами не можетъ быть какого-либо объединенія въ цѣлое.

Чтобы нѣсколько понятій дѣйствительно могли образовать цѣлое, единство, они должны быть положительно различными одно отъ другого. Такъ какъ сущее включаетъ въ себя, безъ сомнѣнія, смутно, неопредѣленно, но все-таки въ дѣйствительности, дифференціаціи сущаго, какими бы онѣ ни были — опредѣленное животное, вотъ этотъ-то человѣкъ — всякое объединеніе въ цѣлое въ порядкѣ сущаго невозможно. Оно можетъ явиться только въ качественности сущаго внутри самого опредѣленія, соединяя конститутивныя составныя части того, что есть опредѣленное существо. Въ логическомъ порядкѣ есть объединеніе въ цѣлое понятій животнаго и разумнаго; въ порядкѣ реальнаго — членовъ, интегрирующихъ частей, составляющихъ человѣческое тѣло; тѣла и души; короче, одного опредѣленнаго существа съ другимъ. Но объединеніе въ цѣлое, хотя бы только логическое, сущаго и опредѣленнаго сущаго есть безсмыслица.

Родовое понятіе остается тождественнымъ въ подчиненныхъ видахъ. Въ немъ самомъ оно совершенно опредѣленно и точно. Только, такъ какъ понятіе рода объективно несовершенно, имѣетъ въ виду всю реальность, но съ одной лишь точки зрѣнія, то реальное можетъ быть освѣщено еще съ другой стороны. Видовое отличіе прибавляетъ это опредѣленіе. Единство понятій: самый близкій родъ и послѣднее

видовое отличіе доставляетъ мнѣ совершенное объективное понятіе, опредѣленіе, котораго ищутъ, не всегда его достигая, различныя человѣческія науки. Выражаемые конкретнымъ именемъ родъ и отличіе могутъ въ ихъ единствѣ или раздѣльно быть отождествлены съ существующимъ индивидуумомъ. Я могу утверждать: Петръ—животное, Петръ—разуменъ; Петръ—разумное животное. Мы встрѣчаемся здѣсь съ тѣмъ, что по схоластической терминологіи называютъ тотальной абстракціей. Она противопоставляется формальной абстракціи, которую выражаетъ отвлеченное имя: человѣчество, напр. Я не могъ бы сказать: Петръ есть человѣчество, потому что онъ только часть человѣчества. Часть не отождествляется съ цѣлымъ.

Какъ бы ни обстояло дѣло, впрочемъ, въ отношеніи опредѣленія въ порядкѣ качественности сущаго, сущее, какъ таковое, не можетъ быть точнѣе указано, опредѣлено снаружи. Оно должно быть освѣщено изнутри, изъ своихъ нѣдръ. Его значеніе суживается изъ смутнаго, неточнаго черезъ прибавленія въ несобственномъ смыслѣ, такъ какъ они, какъ дѣйствительныя и подразумѣваемыя, находились уже въ сущемъ. Я могу, однако, назвать ихъ прибавленіями, если я имѣю просто въ виду обозначить черезъ это, что неточное понятіе суживается, опредѣляется явно, пока оно можетъ означать опредѣленное сущее и никакое другое.

Парменидъ исповѣдывалъ свой монизмъ сущаго потому, что онъ не принялъ во вниманіе возможности этого суженія ab intrinseco. Воспользуемся техническими и освященными обычаемъ терминами: Парменидъ разсматривалъ мысль о сущемъ, какъ однозначное понятіе, между тѣмъ, какъ понятіе сущаго, будучи трансцендентальнымъ, необходимо есть аналогичное понятіе.

Дѣйствительно, ясно, что, если сущее въ одинаковомъ смыслѣ приписывается тому, что мы называемъ множественностью существъ, эта множественность призрачна, не можетъ существовать. Въ этомъ случаѣ существа не могутъ быть различными, потому что они должны были бы отличаться одни отъ другихъ именно тѣмъ, въ чемъ они предполагаются тождественными, сущимъ. Если дифференціаціи—не сущее, то сущее едино. Ничто не различно, когда оно не отличается чѣмъ-нибудь. Если, напротивъ, дифференціаціи—сущее, то оно дѣйствительно содержитъ ихъ, но въ неясномъ видѣ. Разъ дано нѣсколько сущихъ, трансцендентность понятія сущаго требуетъ, чтобы оно прилагалось къ различнымъ существамъ только аналогичнымъ, пропорціональнымъ и никакъ не однозначнымъ или тождественнымъ образомъ.

Все, что есть,—реально, внутренно, подлинно сущее. Общее понятіе сущаго не есть только символическое искусственное созданіе ума, производящее просто субъективный синтезъ. Общее понятіе сущаго имѣетъ реальное основаніе. Внутреннее отношеніе Петра къ его сущему—частью то же самое и частью отлично отъ отношенія Павла къ своему сущему. Это аналогія внутренней пропорціональности. Сущее Петра не есть сущее Павла, потому что они реально различны, но все-таки Петръ и Павелъ реально имѣютъ то же опредѣленіе, ту же человѣческую природу, различно индивидуированную въ одномъ и другомъ. Количество есть сущее, какъ мое качество есть сущее, но такимъ образомъ, который, не будучи безусловно однимъ и тѣмъ же, въ то же время не совсѣмъ различенъ. То и другое—случайныя, акцидентальныя опредѣленія сущаго. Развитіе предполагаетъ, что какая-нибудь реальность, оставаясь нѣкоторымъ образомъ

той же самой, становится все-таки чѣмъ-то другимъ. Оно постулируетъ аналогію сущаго. Если все во всемъ, если сущее всегда тождественно самому себѣ, становленіе невозможно.

Первый отвѣтъ Парменіду, Спинозѣ и монистамъ неподвижности составляетъ аналогичная общность понятія сущаго. Благодаря своей субъективной неточности, понятіе сущаго можетъ охватить всѣ существа. Оно дѣлается болѣе точнымъ, оно дѣлается болѣе опредѣленнымъ, оно дѣлается объективно болѣе частнымъ, чтобы обозначать опредѣленный классъ существъ: человѣка, лошадь, бельгійца, профессора, только при условіи, что оно разбивается на нѣсколько понятій, объективно болѣе совершенныхъ.

Монисты становленія, напримѣръ Гераклитъ, Бергсонъ утверждаютъ, что они могутъ показать, что противорѣчіе помѣщено въ нѣдрахъ опытнаго сущаго, именно потому, что они не возвысились до познанія аналогіи сущаго.

Все течетъ, говорятъ они, все идетъ, ничто не останавливается. Ничто не есть сущее, все становится; основа сущаго — становленіе. Никогда нельзя сказать объ измѣняющемся: это та опредѣленная вещь; потому-что въ то-же мгновеніе оно — другая вещь. Короче, существующее сущее противорѣчиво; чтобы его уловить, надо отрицать мысль, подчиненную законамъ логики и зайти за ея предѣлы.

Имъ отвѣтить легко. Говорить, что все течетъ, это значитъ утверждать, что ничего не течетъ и не измѣняется, такъ какъ нѣтъ ничего, во что могло-бы преобразоваться то, что мы называемъ существами. Если сущее аналогично, развитіе не допускаетъ никакого противорѣчія. Въ этомъ случаѣ все не есть

во всемъ. Одно опредѣленное сущее не находится въ опредѣленномъ другомъ. Между ними есть только аналогія или сходство, смѣшанное съ различіемъ. Не сущее становленія есть относительное несущее, которое допускаетъ внутри себя сущее. Можно передать слѣдующимъ силлогизмомъ возраженія Гегеля по адресу традиціонной философіи.

Чисто сущее—чистая неопредѣленность.
Между тѣмъ, чистая неопредѣленность чисто не сущее,
слѣдовательно, чисто сущее есть чисто не сущее.

Въ этомъ силлогизмѣ, который черезъ анализъ сущаго хочетъ заключать къ тождеству противорѣчащаго, средній терминъ взятъ въ двухъ различныхъ значеніяхъ. Неопредѣленность чисто сущаго есть отрицаніе всякой опредѣленности, но не отрицаніе всякой реальности. Въ меньшей посылкѣ, напротивъ, чистая неопредѣленность означаетъ также отрицаніе реальности. Сущее безъ прибавленія, отвлеченное понятіе сущаго есть какое-либо сущее, какое угодно. Содержаніе можетъ быть самымъ малымъ, оно не равняется нулю. Чистое и простое сущее не равносильно не сущему.

Монизмъ становленія, монизмъ тождества противорѣчащаго или противнаго въ понятіи чисто сущаго, предполагаетъ, что сущее можетъ означать однозначнымъ образомъ непрерывное измѣненіе или чистую неопредѣленность. Между тѣмъ, становленіе, какъ таковое, предполагаетъ, что сущее прилагается къ нѣсколькимъ реальностямъ въ аналогичномъ смыслѣ. Становишься чѣмъ-нибудь и становишься только тѣмъ, чѣмъ не былъ. Отождествленіе противорѣчащаго приводитъ, впрочемъ, къ ученію о неподвижности и къ невозможности для чистой идеи расколоться

на противоположность противорѣчащаго. Если все во всемъ, всякій ритмъ сущаго долженъ исчезнуть, какъ говоритъ Аристотель (IV кн. Метаф., гл. 5).

Ни Парменидъ, ни Гераклитъ, ни многочисленные философы, которые пошли по ихъ слѣдамъ, не считались съ аналогіей сущаго. Послѣдняя объясняетъ возможность для существа, которое есть только относительно сущее, и нѣкоторымъ образомъ не сущее, подлинно участвовать въ существованіи и реально пріобрѣсти совершенства, которыми оно не обладало [1]).

* * *

Прежде, чѣмъ перейти къ анализу содержанія сущаго, намъ надо еще стать выше субъективистическаго критицизма или идеализма, показывая, что предметъ метафизики — сущее, а не только понятіе о сущемъ.

Понятіе, сужденіе, разсужденіе составляютъ для разсудка средства схватывать сущее, основаніе бытія сквозь явленія, которыя доставляетъ чувственное познаніе. Вслѣдствіе этого непосредственнаго овладѣванія сущимъ разсудокъ познаетъ себя самого.

Понятіе о человѣкѣ, напр., прилагаемое въ одномъ и томъ же смыслѣ ко всѣмъ представителямъ человѣчества, отличается отъ своего феноменальнаго образа тѣмъ, что, при посредствѣ опредѣляющаго его свойства быть разумнымъ животнымъ, оно доставляетъ основаніе бытія всѣхъ человѣческихъ активностей: жизни, ощущенія, свободы, нравственности.

Сужденіе никоимъ образомъ не есть простая ассоціація образовъ, оно полагаетъ реальное тождe-

---

[1]) Далѣе въ нашемъ изслѣдованіи будутъ показаны реальныя основанія этой аналогіи сущаго, которыя мы только что изложили, становясь скорѣе на точку зрѣнія логики. Это основаніе—реальная сложность ограниченнаго сущаго.

ство предиката и субъекта [1]). Глаголъ «быть», связка сужденія, возвращаетъ реальному то, что абстракція изъ него извлекла. Всякое сужденіе есть анализъ, прежде чѣмъ быть синтезомъ. Это тождество, которое предписываетъ синтезъ, является необходимымъ или въ силу простого анализа терминовъ: субъекта и предиката, въ сужденіяхъ самоочевидныхъ или вслѣдствіе разсмотрѣнія существующаго факта, въ сужденіяхъ опыта. Разсудокъ не можетъ сообщать явленіямъ способность быть познанными, которую они сами по себѣ не имѣли бы.

При посредствѣ средняго термина разсужденіе показываетъ въ болѣе извѣстномъ основаніе бытія менѣе извѣстнаго. Оно основывается на слѣдующемъ принципѣ: два предмета, формально тождественные или пропорціонально подобные одному и тому же третьему, такимъ же образомъ тождественны или подобны между собой. Средній терминъ можетъ быть однозначнымъ или аналогичнымъ; но никогда онъ не долженъ удваиваться, не можетъ имѣть въ каждой изъ посылокъ иной смыслъ.

Прежде, чѣмъ прямымъ актомъ познать себя самого, разсудокъ познаетъ сущее. Чтобы мыслить, надо имѣть отношеніе къ сущему, къ чему-нибудь. Мыслить ничто—значитъ совсѣмъ не мыслить. Мысль есть какъ бы зеркало, адэкватное предмету, она есть средство, id quo, познанія. Она не есть id quod или прямо познанный предметъ. Чтобы знать, что существуетъ зеркало, нуженъ актъ размышленія о

---

[1]) Ср. Sentroul. L'objet de la metaphysique selon Kant et Aristotel. Louvain, 1905, стр. 223, 224 (первое изданіе). (Второе изданіе) 1913, стр. 304, 305. Статья, удостоенная награды Кантовскимъ обществомъ. Ср. также Garrigou-Lagrange. Le sens commun et la philosophie de l'être, Paris, Beauchesnes, 1909, стр. 24—50 и passim.

предметѣ, который оно отражаетъ. Такимъ же образомъ мысль не освѣщена ею самой, но предметомъ, который она представляетъ.

Этотъ предметъ — существующее сущее, которое мой разсудокъ находитъ во всякомъ частномъ явленіи, схватывая родовое общее въ конкретномъ чувственнаго опыта. Размышляя о функціональномъ единствѣ познающаго «я», я достигаю частнаго сущаго черезъ основанія его бытія, тождественныя или пропорціонально подобныя во многомъ.

Зная основные законы сущаго, я понимаю возможное, какъ цѣлое, котораго признаки могутъ существовать совмѣстно, и которое, слѣдовательно, можетъ существовать; оно никоимъ образомъ не противорѣчитъ существованію. Ab esse ad posse valet illatio (отъ существованія можно заключать къ возможности), говорили схоластики. Въ томъ размѣрѣ, въ которомъ я знаю существующее сущее, я знаю возможное [1]).

Сущему разума я предоставляю свойство положительности, которымъ онъ не обладаетъ въ природѣ вещей. Я его овеществляю только по психологической причинѣ съ утилитарной цѣлью, чтобы мочь говорить о немъ. Внѣ акта познанія я не признаю за нимъ никакого существованія. Противорѣчиво, чтобы сущее разума, отрицаніе, напр., существовало. Метафизика предоставляетъ, поэтому, психологіи и логикѣ изученіе сущаго разума, однако, не ранѣе того, что она признаетъ чисто субъективную цѣнность положительнаго содержанія этого сущаго. Что такого рода овеществленіе сущаго разума—законъ, неизбѣж-

[1]) Ср. D. Mercier. Metaphysique générale. Пятое изданіе. Louvain, 1910, стр. 29 — 57. Ср. также наше изслѣдованіе. Idéalisme anselmien et réalisme thomiste. Extrait des annales de l'institut supériur de philosophie, 1912, стр. 18—27.

ный для всякаго человѣческаго разсудка, это не можетъ объяснить названіе объективнаго, которое нѣкоторые философы-субъективисты хотѣли бы ему придать.

Этому сущему чистаго разума противополагается, съ одной стороны, существующее сущее, съ другой стороны—возможное сущее, которое можетъ существовать внѣ представленія.

Реалистическій концептуализмъ, всегдашняя вѣрность которому составляетъ гордость Лёвенской школы, не допускаетъ никакого компромисса съ субъективнымъ идеализмомъ [1]).

§ II. Трансцендентальныя понятія и трансцендентальныя свойства.

Теперь пришло время подвергнуть анализу содержаніе сущаго и разсмотрѣть прибавленія въ несобственномъ смыслѣ, которыя дѣлаютъ явнымъ его содержаніе.

Являющееся разсудку въ своемъ состояніи смутности сущее мы приводимъ въ соотношеніе съ нимъ самимъ и утверждаемъ, что сущее есть сущее. Вотъ тотъ совершенно первичный принципъ, который предполагается всѣми остальными принципами, — принципъ тождества.

---

[1]) Эта критика номинализма или эмпиризма и идеалистическаго критицизма или крайняго концептуализма, которую мы только что набросали въ видахъ оправданія предмета метафизики ѳомизма, произведена съ психологической стороны во имя цѣлаго опыта г. Лосскимъ, приватъ-доцентомъ С.-Петербургскаго университета. Его книга „Die Grundlegung des Intuitivismus“ (переведенная съ русскаго г. Штраухомъ. Halle. Max Niemeyer. 1908), представляетъ собой основательное и будящее мысль изслѣдованіе. Г. Лосскій очень хорошо ставитъ знаменитую проблему универсалій, которая страстно волновала средніе вѣка. Реалистическая точка зрѣнія, на которую онъ становится, чтобы ее рѣшать, очень приближается къ нашей. Мы тѣмъ болѣе дорожимъ тѣмъ, чтобы выразить ему благодарность за столь любезно намъ предоставленную имъ возможность начертать здѣсь основы метафизики, вдохновляющейся аристотелизмомъ и ѳомизмомъ.

Онъ даже предшествуетъ прибавленіямъ, дѣлаемымъ къ сущему въ качествѣ свойствъ, общихъ всему, что есть, но не выражаемымъ словомъ сущее, какъ таковымъ.

Этотъ принципъ: сущее есть сущее, надо ли еще объ этомъ говорить, непосредственно очевиденъ и въ этомъ смыслѣ аналитиченъ. Ему дѣлаютъ упрекъ, что онъ представляетъ собой тавтологію.

Это обвиненіе не обосновано. Тавтолгія есть безплодное, безполезное повтореніе. Между тѣмъ, это раціональное отношеніе сущаго, отнесеннаго къ нему самому въ видѣ тождества, есть необходимая ступень въ философскомъ и рефлективномъ познаніи. Чистое понятіе для насъ не имѣетъ истины, послѣдняя находится только въ сужденіи. Такъ какъ сущее—самое первое понятіе, то самымъ первымъ сужденіемъ будетъ: сущее есть сущее, необходимо сущее, поскольку оно есть сущее. Благодаря введенію предиката и связки: «есть», которая соединяетъ его съ субъектомъ, свойства необходимости и всеобщности человѣческаго познанія обнаруживаются. Безъ сомнѣнія, изъ этого принципа я не могу ничего вывести, онъ не ведетъ къ новымъ познаніямъ, но безъ него я не могу ничего утверждать. Поэтому онъ плодотворенъ, такъ какъ всякое утвержденіе его предполагаетъ.

Во второй разъ самопроизвольно и затѣмъ рефлективно подъ вліяніемъ другихъ чувственныхъ впечатлѣній образуется во мнѣ мысль о сущемъ. Я не могу смѣшать два послѣдовательныхъ представленія сущаго. Я отличу одно отъ другого, я проведу между ними различіе и приду такимъ образомъ къ понятію не сущаго, къ отрицанію перваго сущаго. Принципъ противорѣчія представится мнѣ въ слѣдующемъ видѣ: Сущее не есть не сущее, или не сущее не есть сущее.

Отрицать что-либо психологически означаетъ устранять изъ мышленія какой-нибудь положительный предметъ. Это различеніе сущаго и того, что не есть оно, приводитъ меня къ разсмотрѣнію чего-нибудь въ противоположность чему-нибудь другому. Предметъ представляется отнынѣ, какъ что-нибудь, отличное отъ чего-нибудь другого. Но множественность, которая въ этой стадіи развитія мысли дается мнѣ, есть неопредѣленная множественность, впрочемъ, достаточная для простого провозглашенія принципа противорѣчія.

Я, затѣмъ, въ состояніи произнести сужденіе, что между сущимъ и не сущимъ нѣтъ средняго. Это принципъ исключеннаго третьяго, который получается непосредственно изъ сравненія между утвержденіемъ и отрицаніемъ сущаго.

Два противорѣчащихъ сужденія, какъ таковыя, не могутъ быть ни оба истинными, ни оба ложными. Если первое истинно, второе ложно; если второе истинно, то первое ложно. Дѣйствительно, одно утверждаетъ то, что другое какъ-разъ отрицаетъ. Если то, что есть, какъ таковое, можетъ не быть, или если есть среднее между сущимъ и не сущимъ, то въ такомъ случаѣ то, что есть, не есть необходимо то, что есть.

Трансцендентальныя понятія сущаго, нѣчто формально составляютъ понятіе сущаго. Мы извлекаемъ изъ нихъ непосредственныя формулы принциповъ тождества, противорѣчія, исключеннаго третьяго. Свойства, аттрибуты, которые обогатятъ это понятіе, дѣлая его болѣе годнымъ къ примѣненію суть единство, истина, добро, красота. Это—четыре трансцендентальныя свойства сущаго.

Вещь, какъ единое, есть вещь нераздѣленная въ ней самой и отдѣленная отъ всѣхъ другихъ.

Понятіе дѣленія предшествуетъ, слѣдовательно,

понятію единства. Уже анализъ сущаго и не сущаго даетъ намъ мысль о дѣленіи. Чтобы противопоставить сущее не сущему, не необходимо знать,— исключаетъ ли не сущее одно или нѣсколько совершенствъ. Не сущее не разсматривается въ своемъ внутреннемъ единствѣ, какъ составляющее дѣлимое цѣлое. Различеніе сущаго и не сущаго есть первое рудиментарное дѣленіе, смутная множественность, которая позволяетъ приписывать нераздѣленность сущему въ немъ самомъ и признать за нимъ, такимъ образомъ, свойство единства. Какъ только овладѣешь понятіемъ единства, можно перейти къ мысли объ опредѣленной множественности, о множествѣ, о числѣ.

Единство—трансцендентальный аттрибутъ. Дѣйствительно, всякое сущее просто или сложно. То, что просто, не раздѣлено и не дѣлимо. То, что сложно, хотя и дѣлимо, не раздѣлено актуально; въ противномъ случаѣ оно не было бы болѣе дѣлимо, оно не было бы болѣе самимъ собой. Множественность, имѣющая, какъ таковая, свое сущее, одарена извѣстнымъ единствомъ статическимъ или динамическимъ, физическимъ или нравственнымъ, сообразно природѣ отношеній, которыя соединяютъ между собою части этой множественности. Такимъ образомъ, то, что въ одномъ отношеніи едино, можетъ быть множественнымъ въ другомъ или нѣсколькихъ другихъ. Слѣдовательно, распространеніе единства дѣйствительно столь же велико, какъ распространеніе сущаго.

Отсюда слѣдуетъ, что единство не есть положительная реальность, прибавленная къ сущему. Эта реальность, въ самомъ дѣлѣ, будучи сущей, была бы единой. Она не могла бы быть такою безъ наличности новой положительной реальности и т. д. до безконечности; что сдѣлало бы всякое единство невозможнымъ. То, что само по себѣ существенно за-

виситъ отъ актуальной безконечности условій, не можетъ существовать. «Infinitum non est transire» (безконечности нельзя пройти), говорили древніе философы. Единство—это сущее въ немъ самомъ, подверженное отрицанію, отрицанію дѣленія.

Единство приводитъ насъ къ различію и къ сложному цѣлому. Части цѣлаго, единаго въ его совокупности, различны между собой. Если онѣ имѣютъ положительное содержаніе, онѣ образуютъ сложное цѣлое логическое или реальное, смотря по тому, реальности ли онѣ или чистыя логическія понятія.

Мы выше изложили, что есть необходимое отношеніе разсудка къ сущему. Слѣдовательно, есть трансцендентальное отношеніе сущаго къ разсудку. Ложность не находится въ вещахъ; она не можетъ тамъ быть. Всякая вещь способна представиться разсудку такою, какова она есть; она не способна представиться ему иначе, чѣмъ она есть. Если иногда мы говоримъ: эта вещь ввела меня въ заблужденіе, то это потому, что мы подчинились аналогіи, не находящей опоры въ основаніи бытія. Поддѣльное золото—настоящая мѣдь; мнимый Гекторъ—настоящій актеръ. Это отношеніе не полагаетъ въ сущемъ никакой новой реальности. Само сущее само собою можетъ быть представлено разсудкомъ такимъ, какое оно есть. Метафизическая или онтологическая истина, будучи необходимой возможностью этого отношенія, поскольку оно имѣетъ основаніе въ сущемъ, есть трансцендентальное свойство сущаго.

Сообразность съ какимъ-нибудь стремленіемъ, есть благо. Всякое существо упорствуетъ въ своемъ бытіи и само по себѣ сопротивляется разрушенію. Поэтому оно — благо для него самого и стремится къ своему завершенію приведеніемъ въ дѣйствіе своихъ активныхъ способностей. Вполнѣ

благое существо есть совершенное, вполнѣ законченное и утвердившееся въ наслажденіи своею цѣлью, своимъ благомъ существо. Цѣль—это честное благо, средство — полезное благо, наслажденіе, сопровождающее объективное благо, — усладительное благо. Наслажденіе, удовольствіе можетъ быть цѣлью стремленія, при условіи сохраненія имъ его естественнаго мѣста, какъ слѣдствія объективнаго блага. Не нужно стремиться къ объективной цѣли, имѣя въ виду исключительно или прежде всего наслажденіе, доставляемое его обладаніемъ. Честное благо въ этомъ случаѣ спустилось бы до степени средства, примѣняемаго въ видахъ высшаго наслажденія. Это было бы нарушеніемъ порядка, недостаткомъ гармоніи въ существѣ. Усладительное благо сопровождаетъ объективное благо, оно есть его послѣдствіе. Только на этомъ основаніи оно можетъ и должно быть цѣлью стремленія такъ, чтобы существо выполняло свой естественный законъ [1]). Зло есть лишеніе блага; слѣдовательно, безусловное зло не можетъ существовать.

Красота выражаетъ сущее, поскольку оно способно пробудить его созерцаніемъ то чувство безкорыстнаго наслажденія, то эстетическое удовлетво-

---

[1]) Эти простыя соображенія достаточны, чтобы показать ничтожество возраженій, дѣлаемыхъ противъ традиціонной эвдемонистической морали по поводу мѣста, предоставляемаго ею счастью. Ея утилитарный характеръ является соблазномъ для многихъ философовъ. Искать своего счастья — въ порядкѣ вещей, что бы ни говорили. Согласно природѣ вещей, наслажденіе вытекаетъ изъ выполненія долга и стремленія къ объективному благу. Самъ Кантъ, несмотря на его восхищеніе стоической этикой, долженъ все-таки признать, что добродѣтель достойна счастья. Разъ такъ, почему не дѣлать своею вторичною цѣлью это счастье? Хотѣть быть счастливымъ—психологическое влеченіе, которое навязывается намъ такъ же, какъ стремленіе исполнять нашъ долгъ. Приводить въ гармонію эти стремленія — дѣло нравственной философіи.

реніе, которое наши познавательныя способности испытываютъ, чувствуя себя согласованными съ сущимъ. Прекрасное вытекаетъ изъ истиннаго и благого. Это благость истины, какъ таковой. Такъ какъ всякое сущее истинно, всякое сущее прекрасно, потому что его созерцаніе благо для насъ.

§ III. Метафизическая теорія акта и потенціи. Сущность и существованіе. Матерія и форма.

По поводу единства, трансцендентальнаго свойства существъ была рѣчь о различіи и сложномъ цѣломъ. Анализъ сущаго показалъ намъ, съ другой стороны, что множественность предполагаетъ противоположность различныхъ существъ, которыя, тѣмъ не менѣе сходны, поскольку они принимаютъ участіе въ существованіи.

Есть ли между понятіями: опредѣленная вещь и принадлежащее ей существованіе простое различіе точекъ зрѣнія, направленныхъ на одну и ту же реальность? Не нужно ли признать реальную двойственность за предѣлами двойственности логической, чтобы полностью оправдать аналогію сущаго, къ которой мы аппеллировали съ цѣлью точнѣе опредѣлить предметъ метафизики? Не надо ли установить реальную основную сложность во всѣхъ категоріяхъ или видахъ, согласно которымъ обнаруживается сущее во всѣхъ не трансцендентальныхъ прибавленіяхъ, высшихъ родахъ нашихъ опредѣленій?

Такова проблема огромной важности, вводящая насъ въ самыя нѣдра метафизики.

Реальное соединеніе потенціи и акта, которое находится во всякомъ ограниченномъ существѣ, будетъ нашимъ адэкватнымъ отвѣтомъ монизму, противъ котораго мы уже начали борьбу. Съ другой точки зрѣнія эта сложность всякаго конечнаго су-

щества будетъ трамплиномъ, который позволитъ намъ возвыситься до Бога, чистаго акта, Безусловнаго въ бытіи. При обсужденіи этого вопроса ѳомистъ будетъ аппелировать къ слѣдующему великому принципу: никакое совершенство само себя не ограничиваетъ.

Ограниченіе есть признакъ несовершенства. Оно есть отрицаніе дальнѣйшаго акта, мѣра, конечная способность бытія, возможность реализаціи согласно опредѣленному способу: это,—воспользуемся словомъ Аристотеля,—потенція.

Между тѣмъ, сущее—совершенство, ничто не совершенно, если оно не есть сущее. Разъ такъ, само сущее не можетъ себя ограничивать. Такимъ образомъ, если опредѣленное сущее ограничено, то это потому, что оно содержитъ въ себѣ реальное начало несовершенства, мѣру бытія, потенцію.

Разсматривая съ логической точки зрѣнія множественность существъ, мы показали, какъ аналогія сущаго требуетъ присутствія ограничивающаго понятія, сужающаго сущее, чтобы сдѣлать его означающимъ вотъ эту вещь. Если Петръ и Павелъ похожи другъ на друга, поскольку они суть два индивидуума человѣческой природы, то все-таки черезъ самую ихъ индивидуацію они различны. Ихъ индивидуальность есть начало сходства, которое въ то же время—начало различія; это понятіе аналогично общее. «Я» содержитъ существенную составную часть: то, что я есмь, и добавочную составную часть: существованіе. Сущность отвѣчаетъ полному описанію вещи; отвлеченная сущность — общему нѣсколькимъ вещамъ опредѣленію; реальная или конкретная сущность ея собственному и несообщимому никакой другой реальной сущности описанію. Существованіе есть актъ, который запол-

няетъ объемъ сущности и дополняетъ ее, полагая ее въ сущемъ. Сущность это то, что основнымъ образомъ отличаетъ одну вещь отъ другихъ: «so sein»; существованіе—это «Dasein», просто бытіе.

Цѣлое существо, которое есть и которое дѣйствуетъ, индивидуумъ, — реальная сущность, плюсъ свойственное ей существованіе. Въ порядкѣ разума, этотъ индивидуумъ, господинъ своихъ дѣйствій, направляемыхъ имъ къ цѣли, къ которой онъ свободно рѣшился стремиться, есть личность, субъектъ правъ и обязанностей. Всѣ утверждаютъ самопроизвольно, что между этими двумя понятіями: потенція существованія или сущность и актъ существованія, есть логическое различіе, что эти понятія суть различныя формальности, говоря: это существо имѣетъ существованіе, а не: это существо есть существованіе.

Между опредѣленнымъ индивидуумомъ и отвлеченной сущностью, въ которой онъ принимаетъ участіе, есть реальное различіе, это тоже не можетъ быть подвергнуто сомнѣнію. Другіе люди, чѣмъ я, реально обладаютъ свойствомъ быть человѣкомъ, они истинно мнѣ подобные. Я, впрочемъ, отличенъ отъ другихъ человѣческихъ индивидуумовъ, ихъ существованіе не есть мое. Отрицая эту элементарную истину, метафизическій монизмъ самъ подписываетъ себѣ приговоръ.

Но настоящій споръ заходитъ далѣе. Когда сущность существующей вещи сравнивается съ ея собственнымъ существованіемъ, то слѣдуетъ ли утверждать, что эти два начала реально отождествляются, или признать соотвѣтствующими понятію сущности и понятію существованія двѣ соотносительныя реальности?

Этотъ споръ чисто метафизическаго порядка. Мы

имѣемъ прямое познаніе только объ установившемся и полномъ существѣ. Мы не можемъ интуитивно схватить въ существующей вещи сущность отдѣльно отъ ея существованія. A fortiori, реальная сущность и ея существованіе нераздѣлимы.

Во имя принципа, что никакое совершенство не ограничиваетъ себя само, томистъ устанавливаетъ, что во всякомъ ограниченномъ существѣ должно быть реальное различіе между реальной сущностью и свойственнымъ ей существованіемъ. Сущность и существованіе въ конечномъ существѣ — два неполныя начала, немыслимыя раздѣльно и въ нихъ самихъ и все-таки реальныя. Опредѣленное существованіе не можетъ быть чистымъ существованіемъ. Сущее, которое есть только сущее, есть все сущее; оно единственно и безконечно, если оно существуетъ. Это чистый актъ, который не допускаетъ въ себѣ никакого не сущаго, никакого ограниченія. Его существованіе нами не познается непосредственно. Надо его доказать. Конечное сущее, съ которымъ мы находимся въ прямомъ познавательномъ соотношеніи, должно быть реально сложнымъ въ порядкѣ сущаго, такъ какъ оно реально конечно, ограниченно. Внутреннее начало ограниченія, которое дѣлаетъ возможнымъ въ себѣ конечное сущее—реальная потенція, реальная сущность, которая отмѣриваетъ ему его часть существованія. Эта реальная сущность не можетъ быть безъ своего существованія, нѣтъ опредѣленнаго существованія безъ сущности, которая проводила бы ему границы. Это два неполныя начала, требующія одно другого. Сущность есть то, что есть реально; существованіе то, черезъ что́ она реально есть.

И пусть насъ не обвиняютъ, что мы въ воображеніи овеществляемъ понятія, что мы отдаемся безплодному философскому жонглированію.

Если мы овеществляемъ сущность и существованіе, такъ это послѣ зрѣлаго обсужденія имѣющихся на то основаній. Не всѣ понятія раздѣляютъ эту честь имѣть что-то спеціально соотвѣтствующее въ реальности. Всѣ, безъ сомнѣнія, прилагаются къ реальному, но въ ихъ множественности они могутъ отвѣчать одной и той же единственной реальности. Въ «я», напримѣръ, понятія субстанціи, тѣлесной, живой, чувственной, разумной реально не отличны. Они не овеществлены, какъ таковыя. Какъ мнѣ не отождествить «я», цѣлое съ каждымъ изъ этихъ понятій и говорить: я—нѣчто тѣлесное, я—живое, я—разумное? Цѣлое не отождествляютъ ни съ одной изъ его конститутивныхъ частей въ ихъ отдѣльности, но только съ ихъ суммой. Число десять не равно пяти, а пяти плюсъ пять. Реально тождественныя одному третьему «я» понятія тѣлеснаго, живого, разумнаго тождественны между собою. Понятія, составляющія знаменитую логическую лѣстницу Порфирія, имѣютъ между собой различіе лишь въ логическихъ формальностяхъ. Сложность метафизическихъ степеней: родовъ и видовъ, есть чисто логическая сложность. Сами индивидуальныя начала, которыя не входятъ въ составъ лѣстницы Порфирія, потому что они только аналогично тѣ же самыя въ индивидуумахъ, не различаются реально отъ полнаго субъекта «я». Если реальность, при посредствѣ которой «я»—опредѣленный человѣкъ, не отождествлялась бы въ «я» съ реальностью, которая дѣлаетъ меня человѣкомъ, то пришелъ бы конецъ моему субстанціальному единству.

Откуда-же проистекаетъ это различіе? Не имѣемъ ли мы два вѣса, двѣ мѣры? Почему не приложить къ реальной сущности и къ ея акту существованія ту же норму, что къ индивидуальнымъ логическимъ нача-

ламъ, къ родамъ и къ видамъ? Почему потенція существованія должна быть реальной, тогда какъ объективная потенція, животное, какъ таковая, не реальна, равно какъ и ея актъ, разумное? Какой критерій приложить, чтобы отличить реальную потенцію отъ чисто логической потенціи?

Необходимое и достаточное условіе для того, чтобы понятія, которыя смыкаются въ цѣлое въ соотношеніи опредѣляемаго къ опредѣляющему, соотвѣтствовали соотносительнымъ реальностямъ, заключается въ томъ, чтобы они были объективно совершенными, т.-е. настолько опредѣленными, насколько возможно, и чтобы, несмотря на эту опредѣленность, они были бы адэкватно различными.

Понятія, которыя составляютъ метафизическія степени или вѣтви логическаго древа Порфирія, объективно не совершенны, они способны къ дальнѣйшему опредѣленію. Они доставляютъ только частичный видъ реальности сущности. Хотя формальность «разумное» въ порядкѣ понятій есть нѣчто внѣшнее въ отношіи къ формальности «животное», послѣднее, оставаясь животнымъ, можетъ быть разумнымъ. Роды и различія, несводимые, какъ таковые, отождествляются въ видѣ; животное и разумное—въ человѣкѣ. Видъ и индивидуальныя начала отождествляются во мнѣ, какъ въ опредѣленномъ человѣкѣ. Конкретная сущность приводитъ къ реальному единству неполныя логическія опредѣленія. Истинное единство существующей субстанціи есть очевидное тому доказательство [1]).

---

[1]) Предикаты, о которыхъ идетъ рѣчь въ этомъ спорѣ — субстанціальнаго порядка. Безъ сомнѣнія, активныя, непосредственныя потенціи чувственной жизни и разумной жизни, напр., реально различны; ихъ акты—различныя по виду акци-

Напротивъ, даже наиболѣе совершенное опредѣленіе въ порядкѣ качественности сущаго никогда не можетъ содержать простое существованіе. Конечное существо опредѣляется своей мѣрой, своею конечною способностью существованія. На вопросъ, что такое человѣкъ? нельзя удовлетворительно отвѣтить: онъ существуетъ. Одинъ только чистый Актъ, безусловно Сущее, тождественное Сущему, достаточно отличено отъ остальныхъ существъ этимъ понятіемъ: тотъ, кто есть, безъ ограниченія, безъ добавленія. Если опредѣленная ограниченная реальная сущность не можетъ отождествиться съ существованіемъ, но необходимо соединена съ нѣкоторымъ существованіемъ, то это, какъ мы уже сказали, потому, что совершенство само себя не ограничиваетъ. Логическая сложность должна быть въ порядкѣ сущности. Она не можетъ быть въ порядкѣ сущаго, которое, какъ мы изложили, не допускаетъ какой-либо сложности. Такимъ образомъ, становится очевиднымъ, что всякая сложность предполагаетъ, какъ основаніе, реальную метафизическую сложность, образуемую сущностью исуще ствованіемъ. Она составляетъ основаніе наименованія «метафизическія степени», которое даютъ сложному логическому цѣлому родовъ и видовъ.

Такъ какъ все понятно въ зависимости отъ сущаго, то необходимо, чтобы ограниченное сущее содержало реальную потенцію, относительно не сущее, реально отличное отъ акта, который выполняетъ его способность къ бытію. Вслѣдствіе того, что качественности вещей различны, ихъ существованія тоже будутъ реально различны. Вотъ основная причина нашихъ

денціи. Всѣ эти дѣятельности имѣютъ все-таки общее опосредствующее и послѣднее начало въ субстанціи, которая, какъ мы укажемъ далѣе, приводитъ къ единству ихъ множественность.

возраженій монизму, метафизическое оправданіе логической аналогіи понятія сущаго.

Лёвенская школа усматриваетъ въ реальномъ различеніи сущности и существованія единственно возможный ключъ свода метафизическаго зданія [1]).

* * *

Теорія Аристотеля о потенціи и актѣ найдетъ другое приложеніе внутри самой сущности или опредѣленія матеріальныхъ существъ.

Когда я питаюсь, ассимиляція превращаетъ другое сущее въ мою собственную субстанцію. Этотъ кусокъ хлѣба становится моимъ «я». При какомъ условіи можетъ это быть сдѣлано? Такъ какъ реальность хлѣба не обращена въ ничто и съ другой стороны его совершенство, его формальная опредѣленность измѣняется, такъ какъ онъ становится моимъ «я», то необходимо, чтобы реальное начало переходило изъ хлѣба въ «я»; это — первая матерія. Надо также, чтобы исчезло свойственное хлѣбу опредѣленіе, его субстанціальная форма, давая мѣсто свойственному «я» совершенству, которое станетъ актомъ первой матеріи хлѣба. Всякое преобразованіе субстанціи предполагаетъ общую составную часть, реальную потенцію, которая теряетъ одно субстанціальное опредѣленіе, чтобы получить другое. Лишеніе безразличной матеріи допускаетъ матеріальное становленіе. Хлѣбъ способенъ меня питать, онъ есть «я» въ реальной потенціи, камень не есть таковая, по крайней мѣрѣ, непосредственно. Онъ долженъ, предвари-

---

[1]) Можно справиться съ пользой въ: Del Prado. De veritate fundamentali philosophiae christianae. Fribourg en Suisse (Librairie St Paul) 1911.

тельно, преобразоваться въ начало, которое могло бы ассимилировать опредѣленное растеніе, способное стать моею пищей.

Если сказать, что становленіе только нѣчто кажущееся, то это не уничтожитъ необходимости объяснить реальность этой видимости. Утверждать, что основа сущаго—движеніе, значитъ быть принужденнымъ аппелировать къ лежащей въ основѣ реальности и вводить въ нее потенцію и актъ. Относительный покой есть измѣненіе въ состояніи движенія. Гдѣ изыскать способъ найти причину этого, не прибѣгая къ соединенію потенціи и акта?

* * *

Эта потенціальная составная часть, первая матерія, реальное и отличное отъ не сущаго начало неопредѣленности объясняетъ, какъ въ одномъ и томъ же формальномъ совершенствѣ, напр., человѣчествѣ, можетъ быть нѣсколько индивидуумовъ. Это положеніе о началѣ индивидуаціи въ предѣлахъ одного и того же вида.

Съ точки зрѣнія субстанціальнаго совершенства, всѣ люди равны. Человѣческая природа распредѣлена на нихъ всѣхъ безъ различія. Можно быть человѣкомъ или не человѣкомъ. Нельзя быть болѣе или менѣе человѣкомъ. Какъ объяснить съ метафизической точки зрѣнія эту множественность? Это проблема, подобная касающейся множественности сущаго. Только она поставлена въ порядкѣ потенціи бытія, въ порядкѣ сущности.

Будучи началомъ субстанціальнаго совершенства, форма не можетъ сама себя ограничить. «Forma irrecepta est illimitata» (невоплощенная форма безпредѣльна), говорили схоластики. Если бы я такимъ же образомъ былъ человѣкомъ, какъ опредѣ-

леннымъ человѣкомъ, то, такъ какъ «я» не сообщимо, само свойство быть человѣкомъ было бы не сообщимо.

Но форма, начало видового совершенства, будучи принятой въ матеріальномъ началѣ, причинѣ протяженности и протяженія въ пространствѣ, тѣмъ самымъ ограничена опредѣленнымъ индивидуумомъ. Она можетъ, такимъ образомъ, оказаться раздѣленной между многочисленными представителями человѣческаго вида. Эта разъ утвердившаяся индивидуація, эта разъ принятая формой особенность упорствуетъ въ разумныхъ душахъ послѣ распаденія тѣла.

Въ порядкѣ сущаго, сущность—реальное внутреннее начало ограниченія; въ порядкѣ формальности, качественности сущаго первая матерія, требующая количества и протяженности, является такимъ началомъ, играя роль множителя формы, которая сама по себѣ едина. Мы уже упомянули, что нѣтъ реальнаго различія между индивидуальными логическими началами и видовымъ отличіемъ, такъ какъ цѣлая матеріальная субстанція есть единая, существенно индивидуальная. Основная сложность матеріи и формы составляетъ rem tertiam (нѣчто третье) по отношенію къ своимъ слагаемымъ, что не осуществляется въ сложности индивидуализированной сущности и существованія.

Логическія индивидуальныя начала суть точка зрѣнія ума на цѣлое съ его стороны матеріальной. Онѣ не выражаютъ непосредственно первую матерію, но цѣлую субстанцію. Напротивъ, логическія понятія индивидуализированной сущности и существованія отвѣчаютъ непосредственно различнымъ реальностямъ.

Безъ гилеморфической сложности невозможно объяснить субстанціальнаго превращенія или непрерывнаго и послѣдовательнаго становленія мірового развитія. Подвижное существо подвижно въ самомъ

своемъ сущемъ. Первая матерія, первое субстанціальное начало матеріальной пассивности, не сводимы на опредѣленіе, на форму, источникъ дѣятельности и силы [1]). Субстанція въ реальной потенціи—первая матерія. Отсутствіе опредѣленности есть только относительное ничто, а не просто ничто.

Мы не можемъ останавливаться на этой второй точкѣ зрѣнія метафизической теоріи потенціи и акта. Дальнѣйшее развитіе этихъ мыслей завело бы насъ въ область космологіи. То, что мы сказали, достаточно, чтобы показать, какъ гилеморфическая теорія матеріи и формы проникаетъ своими корнями въ великій принципъ, послужившій основаніемъ нашимъ предшествующимъ разсужденіямъ: ни одно совершенство, даже относительное, не можетъ въ томъ порядкѣ, въ которомъ оно есть совершенство, ограничивать себя само [2]).

---

§ IV. Принципъ субстанціи.

Отправляясь отъ понятія сущаго, мы показали его свойство быть объективнымъ. Мы, затѣмъ, разсмотрѣли множественное, различіе, сложность въ

---

[1]) Гилеморфическая сложность—это перенесеніе въ область субстанціи той противоположности, которая такъ прекрасно охарактеризована Бергсономъ, между качественностью и количественностью.

[2]) Въ этой гилеморфической теоріи есть удивительная способность приспособляться къ самымъ излюбленнымъ теперь научнымъ теоріямъ, какъ, напр., къ эволюціи. По этому поводу можно съ интересомъ прочесть: Sertillanges: St. Thomas d'Aquin. 2 Edition. Paris. Alcan 1912. Collection: Les grands philosophes. Мы горячо рекомендуемъ этотъ мастерской трудъ тѣмъ, которые склоняются къ тому, чтобы счесть устарѣвшей томистическую мысль въ философіи.

сущемъ и въ матеріальномъ становленіи. Передъ тѣмъ, чтобы закончить наше быстрое путешествіе по обширной области метафизики, намъ остается сказать о принципахъ субстанціи и причинности.

Если есть существа, есть и субстанція. Этотъ принципъ легко можетъ быть связанъ съ принципомъ тождества. То, что есть въ себѣ, есть субстанція, въ противоположность акциденціямъ, сущность которыхъ требуетъ, чтобы ихъ носителемъ являлось что-нибудь другое. Субстанція служитъ субъектомъ, носящимъ акциденцій, которыя составляютъ сущее чего-то другого: entia entis.

Такимъ образомъ, быть субстанціей — первичное наименованіе сущаго, требующееся, чтобы дать основаніе бытія совокупности явленій, объективно связанныхъ между собой. Фактъ, что я теперь пишу, очевидно, есть сущее. Эта реальность преходяща и является моему разсудку, какъ зависимая и никоимъ образомъ не автономная: это акциденція субстанціи моего «я».

Правда, самопроизвольно то, что духъ воспринимаетъ въ чувственныхъ данныхъ, является ему, какъ вещь, существующая въ самой себѣ. Наши первыя мысли смутно включаютъ понятіе субстанціи. Вскорѣ происходитъ диссоціація, и она приводитъ насъ къ мысли о способахъ бытія, случайныхъ модальностяхъ, множественностяхъ, которыя полагаются на общее основаніе ихъ реальности. Смутное понятіе акциденціи приводитъ насъ къ точному установленію перваго понятія субстанціи, къ опредѣленію ея, какъ чего-то, что способно существовать въ себѣ и служить субъектомъ, носителемъ другихъ реальностей.

Акциденція существуетъ реально, но при условіи имѣть носителя въ другомъ. Это другое существуетъ въ себѣ самомъ или отнесено, въ свою очередь, къ субстанціи.

При несуществованіи послѣдней я не находилъ бы основанія бытія того, что не есть въ себѣ. Акциденція, даже, если она модальна, т.-е. имѣетъ непосредственнаго носителя въ видѣ другой акциденціи, существенно зависитъ въ своемъ бытіи отъ субстанціи.

Всякое воспріятіе, принципіально говоритъ Юмъ, есть субстанція, и каждая отдѣльная часть воспріятія— отдѣльная субстанція [1]).

Та стадія, въ которой мы принимаемъ наши впечатлѣнія за что-то существующее въ себѣ,—реальный моментъ въ развитіи нашей мысли. Но дальнѣйшій анализъ показываетъ намъ сложность реальнаго и приводитъ насъ къ тому, что мы различаемъ за предѣлами протяженности и соединенныхъ съ нею чувственныхъ качествъ сущее другого порядка — цѣлое въ цѣломъ и цѣлое въ каждой части цѣлаго, которому оно обезпечиваетъ единство. Эту реальность не могутъ схватить чувства, только разсудокъ достигаетъ ея. Разсматриваемая отдѣльно отъ своихъ акциденцій, субстанція, какъ таковая, нечувственна. Вслѣдствіе этого эмпиризмъ Юма не можетъ допустить ея. Поэтому мы видимъ, какъ англійскій философъ напрасно борется противъ затрудненія, которое онъ не можетъ разрѣшить: «Есть два принципа, которые я не могу привести въ согласіе, и, однако, я не вижу способа отказаться ни отъ одного, ни отъ другого. Первый изъ этихъ принциповъ—что всѣ наши воспріятія имѣютъ каждое отдѣльное существованіе; второй— что духъ никогда не замѣчаетъ между отдѣльными существованіями реальной связи. О! если бы наши воспріятія принадлежали чему-нибудь индивидуальному и простому, или если бы мысль усматривала

[1]) Traité de la nature humaine, livre I, part. IV, Sec. V, Edition de Maxime David. Paris. Alcan, David Hume. Oeuvres philosophiques choisies. T. II, ср. стр. 284, 285.

между ними реальную связь, то проблема не представляла бы затрудненій. Но, со своей стороны я долженъ объявить, что проблема не разрѣшима» [1]).

Эти многозначительныя строки слишкомъ мало извѣстны. Онѣ произносятъ приговоръ эмпиризму, показывая необходимость полагать сущее, которое есть въ себѣ, и которое приводитъ къ единству опредѣленную совокупность явленій.

Это разбиваніе реальнаго на куски безполезно, говорятъ намъ. Субстанціи—только пространственные слои, полагаемые единственно для надобностей нашей дѣятельности.

Это статическое овеществленіе, разбитіе на куски дня утилитарныхъ цѣлей, которое не можетъ быть одобрено критикой.

Отвѣтить намъ не трудно. Субстанція не есть полаганіе въ пространствѣ, такъ какъ сама протяженность—акциденція, ибо протяженіе есть всегда протяженіе чего-нибудь, которое есть въ себѣ и не требуетъ субъекта ингеренціи. Такова эта личность, противоположная той и другой; такова эта бѣдная птичка, которую въ эту снѣжную погоду я замѣчаю печально сидящей на моемъ окнѣ. Это разбиванія на куски не чисто утилитарно, оно неизбѣжно для моего разума.

Единственное препятствіе въ этомъ вопросѣ заключается въ стремленіи воображать себѣ субстанцію скрытой и реально протяженной подъ лакомъ ея акциденцій. Субстанціальная реальность аналогична по отношенію къ реальности акцидентальной. Она не протяженна и не чувственна сама по себѣ. Вотъ что забылъ Кантъ, выставляя свою знаменитую анти-

[1]) Hume. Traité de la nature humaine. Appendice. Edit. Green. 1. 559.—Edition de Maxime David. Paris. Alcan. David Hume. Oeuvres philosophiques choisies. II p. 339.

номію тѣлесной субстанціи. Единство самой тѣлесной субстанціи—высшаго порядка, чѣмъ пространство.

Не будучи существующей черезъ себя самое, конечная субстанція не можетъ дѣйствовать сама собою. Съ другой стороны, мы знаемъ субстанцію только изъ ея дѣйствій. Поэтому мы можемъ ее схватить только черезъ посредство ея проявленій акцидентальнаго порядка. Актъ, свойственный ограниченной субстанціи, есть субстанціальное существованіе. Акциденціи составляютъ ея вторичный актъ. Онѣ объясняютъ, что конечное существо, оставаясь въ своей основѣ субстанціально тѣмъ же, можетъ измѣняться и дѣйствовать. Такъ какъ дѣйствіе принадлежитъ акцидентальному порядку, то непосредственныя начала дѣйствія или активныя потенціи, отправленіе которыхъ — дѣйствіе, сами тоже акцидентальнаго порядка.

Субстанція есть отдаленное начало дѣйствія и, съ этой точки зрѣнія, она называется природой. Слѣдуя изъ субстанціи, акциденціи необходимо даютъ возможность познать ее такой, какова она есть.

Здѣсь опять мы присутствуемъ при приложеніи плодотворной метафизической теоріи о потенціи и актѣ. Субстанція есть въ ней самой. Реально отличныя отъ субстанціи, потому что онѣ—ея вторичные акты, акциденціи имѣютъ существованіе въ субстанціи и черезъ нее. Внутри самого существующаго предмета обнаруживается, такимъ образомъ, аналогія сущаго. Субстанція есть главное аналогичное, акциденціи—второстепенное аналогичное.

Наряду съ акциденціями, которыя представляютъ собой опредѣленіе субстанціи въ ней самой, надо установить акциденцію отношенія [1]).

[1]) Раздѣленіе акциденціи на девять разрядовъ, обыкновенно принимаемое томистами, не должно остановить на себѣ нашего вни-

Если не уничтожать различія между реальнымъ отношеніемъ, которое мы констатируемъ, и отношеніемъ логическимъ, которое имѣетъ значеніе только въ нашемъ разсудкѣ, то нельзя отождествлять акциденцію отношенія съ ея безусловнымъ основаніемъ. Свойство быть сыномъ и свойство быть отцомъ слѣдуютъ изъ природы вещей, изъ субстанціальнаго порожденія. Напротивъ, тождество вещи съ ней самой предполагаетъ второе представленіе, которое есть произведеніе моего разсудка. Акциденція отношенія присуща предмету и устанавливаетъ реальное отношеніе его къ другому предмету. Взаимность, которую она полагаетъ, реальна и удерживается такъ же долго, какъ и соотносительные члены и безусловное основаніе ихъ отношенія.

Читатель угадываетъ, что понятіе отношенія создаетъ не одно метафизическое затрудненіе. Въ этой области пространственное воображеніе—плохой совѣтникъ. Гамма бытія слишкомъ богата, чтобы быть адэкватно гармонизованной на упрощающей клавіатурѣ, составляющей нашъ безусловный способъ познаванія. Нѣкоторые выводы самой современной критики при соединяются съ этой точки зрѣнія къ даннымъ многовѣковой метафизики [1]).

§ V. Принципъ производящей причинности.

Сущность и существованіе, матерія и форма, субстанція и акциденція, активныя потенціи и дѣй-

манія. Метафизика разсматриваетъ только качество и отношеніе, которыя могутъ быть отвлечены отъ всякаго чувственнаго содержанія. Дѣло космологіи разсмотрѣть количество, время, мѣсто, дѣйствіе, страданіе, интранситивный видъ бытія и расположеніе частей въ непрерывномъ цѣломъ. Впрочемъ, кажется, несомнѣнно, что Аристотелево дѣленіе предикаментовъ могло бы быть пересмотрѣно и что тутъ, ne varietur (да не подвергнется измѣненію), не установлено.

[1]) См. по этому поводу Mr. Pierre Rousselot. Metaphysique thomiste et critique de la connaissance. Revue neo-

ствія: всѣ онѣ реальныя сложности, открываемыя анализомъ въ нѣдрахъ сущаго, съ которымъ функціональное единство нашего «я» ставитъ насъ въ непосредственное познавательное отношеніе. Между этими различными членами есть трансцендентальное отношеніе, т.-е. необходимое отношеніе потенціи къ акту. Невозможно дать какое-нибудь понятіе сущности, не соозначая существованія, доставить познаніе матеріи безъ познанія формы, понять акциденцію безъ субстанціи, опредѣлить активную потенцію, не обращаясь къ дѣйствію и къ его предмету.

Напротивъ, можно имѣть дѣйствительное понятіе о субстанціи, не зная предикаментальныхъ отношеній, которыя въ дѣйствительности соединяютъ ее съ другими существами. Разсудокъ, сказали мы, разсматриваетъ объективныя основанія бытія. Мы сдѣлали обозрѣніе внутреннихъ метафизическихъ основаній бытія, намъ остается разсмотрѣть внѣшнее основаніе бытія: причины, производящую и цѣлевую [1]).

Выразить принципъ причинности такимъ образомъ: всякое слѣдствіе должно имѣть причину—значитъ высказать тавтологію. Дѣло идетъ именно о томъ, чтобы установить, что такое слѣдствіе и почему оно требуетъ причины.

Scolastique, nov. 1910. Кто интересуется мыслями св. Ѳомы Аквинскаго по тому же вопросу, прочтетъ съ большой пользой L'intellectualisme de St. Thomas d'Aquin того автора. Paris Alcan, 1908. Thèse présentée à la faculté des Lettres, de l'Université de Paris.

[1]) Можетъ-быть, удивятся, что не обсуждается ex professo принципъ достаточнаго основанія, который составляетъ основу критеріологіи. Въ дѣйствительности, этотъ принципъ можно найти во всѣхъ метафизическихъ принципахъ, къ которымъ мы апеллировали. Внутреннее основаніе бытія даетъ намъ принципы субстанціи, реальнаго соединенія изъ сущности и существованія, матеріи и формы, субстанціи и акциденціи. Внѣшнее основаніе бытія доставляетъ намъ принципы производящей причинности и цѣлесообразности.

По поводу необходимости отношеній послѣдовательности чувственный опытъ намъ ничего не сообщаетъ. Онъ говоритъ намъ, что происходитъ, а не что должно произойти. Не всякая послѣдовательность явленій, впрочемъ, управляется закономъ причинности. Не удивительно, поэтому, что эмпиризмъ Юма отбросилъ производящую причину. Только разсудокъ открываетъ ее, какъ начало актуализаціи слѣдствія.

Чтобы дѣйствовать методично, мы разсмотримъ причинность собственно существованія раньше, чѣмъ приступить къ причинности становленія.

I. Относительно сущее, т.-е. то, сущность котораго реально отлична отъ существованія, существуетъ и продолжаетъ существовать только въ зависимости отъ причины, существующей черезъ себя самое.

Здѣсь идетъ рѣчь о соединеніи потенціи и акта въ статическомъ порядкѣ. Сущность, конечная мѣра существованія, не существуетъ черезъ себя самое, это мы установили. Однако, она существуетъ и продолжаетъ существовать, оставаясь реально отличной отъ своего существованія. Этотъ фактъ можетъ быть объясненъ только, если, кромѣ безусловныхъ составныхъ частей, которыя ее образуютъ въ ней самой и являются внутреннимъ основаніемъ ея бытія, эта существующая сущность имѣетъ реальное предикаментальное отношеніе, которое ставитъ ее въ соотношеніе къ не могущему не быть сущему.

Что всякое существо, которое существуетъ, имѣетъ основаніе не только быть тѣмъ, что оно есть, но и быть вообще, это законъ бытія, проявляющійся сразу моему разсудку, какъ непосредственно очевидный. Внутреннія основанія бытія недостаточны,

чтобы объяснить существующее конечное сущее; проявляется другое объективное основаніе бытія, прибавляясь къ конечному сущему въ его собственномъ составѣ, чтобы привести его въ связь съ существомъ, которое существуетъ черезъ себя, тождественно бытію и, слѣдовательно, незыблемо во всемъ его совершенствѣ. Это существо—Богъ. Если бы Его причинность на мгновеніе прекратилась, всякое отличное отъ Него существо возвратилось бы въ ничто. Такимъ образомъ, мы стоимъ передъ закономъ, который прибавляется къ конститутивному внутреннему закону ограниченнаго существа. Если оно существуетъ, оно есть нѣкоторое опредѣленное существо; эта гипотетическая необходимость, не требующая другого основанія, какъ это сущее, какое оно есть. Въ своемъ существованіи оно зависитъ отъ сущаго, тождественнаго чистому Бытію безъ предѣловъ: это его внѣшній законъ, необходимый ровно настолько же, насколько первый. Всякое адэкватное познаніе конечнаго существованія должно имѣть въ виду обѣ эти точки зрѣнія; первую—безусловную, вторую—относительную.

Я могу познать въ немъ самомъ нѣкоторое опредѣленное существо и не знать его отношенія къ его адэкватной причинѣ. Дѣйствіе причины, не имѣющей причины, есть именно—дѣлать опредѣленную вещь существующею дѣйствительно въ ней самой, представляющею собой эту существующую субстанцію. Тѣмъ не менѣе, остается въ силѣ, что отношеніе къ безусловно Сущему должно прибавляться, какъ акцидентальное свойство, неотдѣлимое отъ конечнаго существа, дѣлая послѣднее совершенно понятнымъ. Это признавалъ самъ Кантъ, утверждая, что разумъ (Vernunft) не можетъ не мыслить Бога, какъ вер-

ховное, Необусловленное. Это законъ разума только потому, что оно прежде всего законъ бытія. Объяснять конечное существованіе значитъ утверждать существованіе Бога, Безусловнаго въ бытіи.

2. Всякій переходъ отъ потенціи къ акту, всякое становленіе, будь то въ порядкѣ субстанціи или въ порядкѣ акциденціи, осуществляется причиной.

По отношенію къ акту, потенція есть не сущее. Съ другой стороны, актъ происходитъ изъ потенціи, форма извлечена изъ потенціальности матеріи. Не будучи въ состояніи выполнить себя сама собой, потому что большее не исходитъ изъ меньшаго, потенція въ становленіи находится въ зависимости отъ существа, находящагося въ актѣ совершенства, которое она пріобрѣтаетъ. Существующее «я» превращаетъ пищу въ свою собственную субстанцію; опредѣленное горящее тѣло согрѣваетъ другое; мастера возводятъ зданіе изъ матеріаловъ.

Въ становленіи сущее стремится пріобрѣсти положительную реальность. Будучи несоединимой съ опредѣленной прежней реальностью, вновь пріобрѣтенная реальность можетъ допустить уменьшеніе сущаго. Но невозможно терять безъ того, чтобы получить. Всякое движеніе, всякое развитіе стремится къ бытію. Измѣненіе къ лучшему или менѣе лучшему предполагаетъ пріобрѣтеніе чего-нибудь. Съ этой метафизической точки зрѣнія всякое становленіе включаетъ въ себя или акцидентальное, или субстанціальное обогащеніе.

Переходъ отъ потенціи къ акту приводитъ насъ, такимъ образомъ, съ необходимостью къ причинѣ измѣненія. Когда этотъ переходъ осуществленъ, причина, которая достигала формально только стано-

вленія, прекращаетъ свое вліяніе. Отсюда основная разница между причиной собственно бытія и причиной становленія. Конечныя существа подлинно дѣйствуютъ въ порядкѣ качественности сущаго. Они дѣйствительно—производящія причины акциденталь-ныхъ и субстанціальныхъ превращеній.

Одинъ Богъ, напротивъ, есть причина собственно бытія, причина неизбѣжно аналогичная, потому что Онъ производитъ сущее только потому, что Онъ есть Бытіе по самой своей сущности и болѣе высокаго порядка, чѣмъ ограниченныя существа, каковы бы они ни были. Между Богомъ и конечными существами, которыя Онъ полагаетъ въ бытіи, нѣтъ никакой подлинной общей мѣры. Полагать, что Богъ существуетъ, значитъ достигнуть истиннаго сужденія, но это не значитъ познать характерный для Бога видъ бытія. Антропоморфизмъ, который воображаетъ себѣ Бога въ ростъ человѣка, есть настоящій атеизмъ.

Такъ какъ сущее есть аналогичное понятіе, Богъ есть главное аналогичное по отношенію къ конечнымъ существамъ, точно такъ же, какъ субстанція главное аналогичное по отношенію къ акциденціямъ. Богъ—причина конечнаго сущаго; послѣднее должно какимъ-нибудь образомъ быть похожимъ на свое онтологическое начало. Но это сходство весьма несовершенно.

Богъ, очевидно, не можетъ проявляться черезъ твореніе согласно всему своему совершенству. Это означало бы, что имѣетъ причину не имѣющее причины, что противорѣчиво и, слѣдовательно, не осуществимо даже Безусловно Сущимъ.

Между конечнымъ существомъ и Богомъ не то же самое отношеніе, что между акциденціями и субстанціей. Акциденціи вытекаютъ изъ субстанціи,

какъ проявленія ея собственнаго совершенства. Онѣ дополняютъ субстанцію и составляютъ ея вторичный актъ. Никоимъ образомъ конечное существо не можетъ быть названо Божьимъ актомъ. Безусловное въ бытіи не можетъ быть дополнено, становиться совершеннѣе. Если оно полагаетъ существа внѣ себя, есть нѣсколько сущихъ, но сущаго не прибыло. Безконечность совершенства включаетъ въ себѣ всякое совершенство. Въ этомъ отношеніи можно употребить слѣдующее сравненіе. Когда ученый сообщаетъ себѣ подобнымъ плодотворное открытіе, черезъ этотъ фактъ не прибываетъ знанія въ мірѣ, хотя нѣсколько человѣкъ обладаютъ познаніемъ, предоставленнымъ сначала только одному.

Причина становленія можетъ быть причиной того же рода, что становящееся сущее: опредѣленное животное, порождающее себѣ подобное; очагъ теплоты, согрѣвающій окружающіе предметы. Причина бытія можетъ быть только аналогичной. Дѣйствительно, въ отличіе отъ бытія, становленіе есть родовое понятіе, правда, общее всѣмъ родамъ, но не заходящее за ихъ предѣлы.

Причина становленія предполагаетъ, въ концѣ концовъ, чистый актъ пріобрѣтеннаго совершенства. Всякое увеличеніе, всякое обогащеніе ограниченнаго существа должно происходить изъ неисчерпаемыхъ богатствъ чистаго акта. Богъ есть адэкватная причина дѣятельности конечныхъ существъ, какъ онъ есть адэкватная причина ихъ субстанцій. Необходимо, чтобы аллея, содержащая послѣдовательность причинъ измѣненія, была освѣщена и сдѣлана плодоносной солнцемъ чистаго совершенства. Однозначныя причины требуютъ сверхъ и внѣ своей цѣпи, даже если бы она была безконечна, ана-

логичную причину, не имѣющее причины Сущее, незыблемое во всемъ его совершенствѣ.

§ VI. Теодицея ѳомизма.

Основаніе, необходимое для объясненія міра, разсматриваемаго столько же съ динамической, сколько со статической точки зрѣнія, есть Богъ, сущность Коего—Бытіе, которое даетъ бытіе существамъ, поддерживаетъ ихъ въ существованіи и даетъ имъ возможность дѣйствовать въ плоскости качественности бытія, сообразно предоставленной каждому изъ нихъ природѣ. Эта истина слѣдуетъ изъ того, что сущее, будучи аналогичнымъ, можетъ реализироваться въ безусловномъ въ бытіи; изъ того, что причина, будучи узнаваемой черезъ сущее, можетъ распространить свои требованія до предѣловъ сущаго; изъ того, что, наконецъ, обусловленность и подвижность ограниченныхъ существъ требуетъ, чтобы была осуществлена эта двойная возможность. Необходимое предикаментальное отношеніе связываетъ съ неподвижнымъ первымъ двигателемъ всѣ сложныя цѣлыя изъ потенціи и акта. Тогда всякая реальность дисъюнктивно есть или смѣшеніе потенціи и акта, или чистый актъ. Это отвѣтъ на четвертую антиномію Канта.

Аналогія сущаго, непосредственно познанная въ конечныхъ вещахъ, приводитъ насъ къ смутному понятію аналогичной причины. Будучи по сущности своей относительной, причина открываетъ Бога, какъ высшее аналогичное понятіе сущаго, Сущее черезъ себя. Наконецъ, это понятіе Сущаго черезъ себя приводитъ къ отчетливому понятію аналогичной причинности, главной въ Богѣ. Божественная причинность—творческая, т.-е. формально имманентная, тождественная Безусловному въ бытіи,

но виртуально транзіентная, производящая во всей ихъ реальности существа, отличныя отъ Бога.

Теодицея ѳомизма является, такимъ образомъ, какъ бы серединой между наивнымъ антропоморфизмомъ и обманчивымъ агностицизмомъ.

Между Богомъ и конечными существами нѣтъ прямой пропорціональности, какъ мы находимъ ее между субстанціей и ея акциденціей, между нѣсколькими конечными субстанціями и нѣсколькими акциденціями. Есть, впрочемъ, нѣкоторая пропорціональность; пропорціональность пропорціональности. Какъ конечное относится къ конечному, Богъ относится къ Себѣ самому съ сохраненіемъ всякой пропорціональности. Каждое конечное существо обладаетъ своимъ бытіемъ сообразно принимающей способности. Богъ обладаетъ своимъ бытіемъ въ видѣ тождества по сущности. Онъ—адэкватная причина сущаго. Онъ не имѣетъ необходимаго отношенія ни къ какому роду, но всѣ роды реально имѣютъ отношеніе къ Нему. Совершенство слѣдствій должно существовать въ причинѣ. Тогда всѣ совершенства, понятіе которыхъ не допускаетъ несовершенства, окажутся формально въ Богѣ, но сообразно трансцендентному способу, неизбѣжно ускользающему отъ нашего конечнаго познанія. О совершенствахъ, которыя присущи Богу, мы имѣемъ положительное аналогическое познаніе; о ихъ способѣ существованія въ Богѣ мы имѣемъ только отрицательное познаніе. Богъ есть бытіе, иначе, чѣмъ мы, Бытіе по сущности. Онъ болѣе формально сущее, чѣмъ конечное существо, потому что Онъ—главное аналогичное. Онъ болѣе формально причина, чѣмъ вторичныя причины, потому что Онъ безусловно первая причина, онтологически требуемая всѣми остальными.

Наше познаніе достигаетъ, слѣдовательно, самого Бога, и этимъ положеніемъ мы возстаемъ противъ агностицизма.

Наше познаніе не достигаетъ Бога сообразно свойственному ему виду; и черезъ это ограниченіе мы возражаемъ антропоморфизму.

Способъ, которымъ мы выражаемся, есть слѣдствіе нашего способа познанія. Во всемъ, что мы будемъ утверждать относительно Бога, приписываніе будетъ формальнымъ, способъ приписыванія черезъ соединеніе въ сложное цѣлое будетъ человѣческимъ и неизбѣжно несовершеннымъ. Мы и будемъ отрицать, что эта сложность есть въ Богѣ. Она связана съ несовершеннымъ способомъ нашего познанія.

Будучи сущимъ, существующимъ въ Себѣ черезъ самого Себя, Богъ есть всевѣдущая интеллигенція, не терпящая никакой сложности изъ познаннаго предмета и познающаго субъекта.

Богъ есть Любовь, существующая въ Себѣ, вполнѣ свободная сообщать или нѣтъ другимъ существамъ участіе въ ней самой. Твореніе, въ самомъ дѣлѣ, не можетъ ни въ чемъ увеличить безконечность Его совершенства. Его воля существуетъ внѣ времени. Онъ дѣйствуетъ безъ посредства. Онъ можетъ осуществить свое дѣйствіе въ назначенное время или осуществлять его во всѣ времена, никоимъ образомъ не измѣняясь въ самомъ себѣ. Первая антиномія Канта такимъ образомъ разрѣшена.

Говоря формально и исключительно, не постольку, поскольку Богъ причина блага, долженъ онъ быть признанъ благимъ самъ въ Себѣ. Если нѣтъ, то пришлось бы утверждать, что Богъ самъ въ Себѣ реально протяженъ, потому что Онъ тоже причиняетъ протяженность. Поскольку Богъ благъ самъ по Себѣ, Онъ есть

причина всякаго блага. Онъ не можетъ быть формально протяженнымъ, потому что Онъ не составленъ изъ частей. Онъ есть чистый актъ, Онъ производитъ протяженность внѣ Себя, продолжая существовать въ порядкѣ высшемъ, чѣмъ протяженность. Порядокъ высшій, чѣмъ сущее—безсмыслица; Богъ существуетъ въ сущемъ, но какъ главное аналогичное, Сущее по сущности.

Разъ поставлены крѣпко эти вѣхи, метафоры по поводу Бога не лишены полезности. Онѣ передаютъ въ общепонятной рѣчи полное совершенство чистаго акта. Онѣ имѣютъ свое основаніе въ дѣйствительной аналогіи, касающейся сущаго.

Если Богъ есть первая производящая причина, Онъ долженъ быть послѣдней цѣлевой причиной. Никакой другой причины внѣ Его быть не можетъ. Если Богъ творитъ, то это, чтобы сообщать и проявлять свое безконечное совершенство. Стремясь къ своему собственному благу, сотворенныя существа стремятся къ Богу, верховной Благости. Это необходимый законъ развитія существъ. Подвергать подробному анализу это стремленіе не позволяютъ рамки этого очерка.

Въ IV книгѣ метафизики Аристотель пишетъ: Ἔστιν ἐπιστήμη τις, ἥ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ᾽αὑτό (Γ, 1,1003a 21).

«Существуетъ наука, разсматривающая сущее, какъ сущее, и, что ему принадлежитъ, какъ таковому». Эту науку Стагиритъ называетъ первой философіей или теологіей. Обыкновенно ее называютъ метафизикой. Мы только что произвели ея быстрое обозрѣніе. Она представилась намъ подъ видомъ крутой горы, пустын-

ной и обнаженной. Густые туманы скрываютъ ея вершины. Затрудненія при восхожденіи не способны привести въ отчаяніе поклонника высотъ, напротивъ. Терпѣливо идетъ онъ по скалистымъ тропинкамъ, которыя проложены по ея пустыннымъ склонамъ исчезнувшими поколѣніями. Когда, проникнувъ сквозь тучу, лучъ солнца позволитъ ему охватить восторженнымъ взглядомъ широкіе виды равнины, онъ сочтетъ себя вознагражденнымъ за свои долгіе труды. Увѣреннымъ шагомъ пойдетъ онъ далѣе, чтобы подняться еще, всегда подниматься и достигнуть вершинъ, купающихся въ божественномъ свѣтѣ.

Николай Бальтазаръ,

Профессоръ общей метафизики и теодицеи
въ Лёвенскомъ университетѣ.

Н. Г. Дебольскій.

Т. Г. Гринъ, какъ метафизикъ.

Недостатокъ правильнаго критическаго отношенія къ ученіямъ западно-европейской философіи всегда составлялъ слабость русской философской мысли. Ставя послѣдней этотъ упрекъ, я, впрочемъ, вовсе не имѣю въ виду утверждать, чтобы въ нашей философской литературѣ не появлялись разборы и опроверженія ученій западныхъ философовъ. Статей и сочиненій, написанныхъ съ такою цѣлью, появляется—и именно въ послѣднее время—не мало. Но содержащаяся въ нихъ критика носитъ обыкновенно характеръ субъективно-догматическій, т.-е. освѣщаетъ то или иное ученіе съ нѣкоторой заранѣе установленной точки зрѣнія. Между тѣмъ, правильная критика должна носить характеръ имманентный, состоять въ перемѣщеніи мысли на точку зрѣнія самого автора, дабы обнаружить собственную внутреннюю силу или слабость его построеній надъ подлежавшимъ имъ матеріаломъ. А такъ какъ этотъ матеріалъ доставляется исторіею, то и цѣлью такой критики является установленіе того, въ какой мѣрѣ сладилъ разбираемый авторъ съ предстоявшей ему исторической задачею, т.-е. въ какомъ направленіи, съ какою степенью успѣха и до какого предѣла онъ подвинулъ современную ему мысль.

Недостатокъ такой правильной критики и замѣна ея оцѣнкою съ нѣкоторой предвзятой точки зрѣнія

превращаютъ русскую философію въ нѣчто органически-безсвязное, лишенное истинной оригинальности и прочныхъ задатковъ дальнѣйшаго развитія. Различныя философскія ученія оцѣняются у насъ не по ихъ связи съ общимъ процессомъ развитія философіи и по ихъ значенію для него, но по тому, насколько они соотвѣтствуютъ требованіямъ, случайно возникшимъ въ настоящее время и нашедшимъ почему либо симпатическій откликъ въ душѣ критика. Подъ вліяніемъ такого симпатическаго отклика многое изъ того, что лишь подновлено и пересказано другими словами, выдается за новое и значительное. А такая ложная оцѣнка чужой оригинальности легко приводитъ и къ собственному оригинальничанью. Дѣйствительно-оригинальные, истинно-великіе умы въ философіи наперечетъ. Но если подъ вліяніемъ современныхъ вѣяній патенты на философскую оригинальность раздаются цѣлыми горстями, если для этого достаточно временнаго успѣха, введенія новаго термина, новаго освѣщенія какого-нибудь частнаго вопроса, то отчего же и самому критику не изъявить притязанія на такой патентъ? И вотъ, вмѣсто того, чтобы внимательно и скромно слѣдовать вѣковымъ традиціямъ великихъ строителей философіи, эта критика увлекаетъ на путь популярничанья и случайныхъ эксцентричностей, т.-е. сбиваетъ съ пути истиннаго прогресса.

Появленіе въ русскомъ переводѣ и распространеніе среди русскихъ читателей такихъ сочиненій, какъ исторія новой философіи Куно Фишера, безъ сомнѣнія, можетъ служить цѣлебнымъ средствомъ противъ только-что указаннаго зла, такъ какъ въ этомъ сочиненіи каждое философское ученіе оцѣняется въ его исторической связи съ предшествовавшими ему и слѣдовавшими за нимъ ученіями, а эта оцѣнка ученія и есть его настоящая критика. Но

изложеніе Куно Фишера, именно вслѣдствіе его стремленія и умѣнія какъ бы перевоплотиться въ чужую мысль, по большей части, является рѣчью не только историка, но и адвоката, защищающаго самыя погрѣшности своего кліента. Этотъ адвокатскій тонъ нѣсколько ослабляется лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда кліентъ не внушаетъ адвокату полной симпатіи, напр., по отношенію къ Шопенгауэру. Относительно Канта, въ котораго историкъ просто влюбленъ, этотъ тонъ достигаетъ своего апогея. Такое отношеніе приводитъ къ явному преувеличенію заслугъ Канта, такъ какъ читатель остается подъ тѣмъ впечатлѣніемъ, что Кантъ не только вѣрно угадалъ, но и правильно выполнилъ предлежавшую ему задачу—разрѣшить противоположеніе догматизма и эмпиризма. По Куно Фишеру выходитъ, что Кантъ совершенно покончилъ съ эмпиризмомъ,—что исторически невѣрно, такъ какъ именно послѣ Канта эмпиризмъ получилъ особенную силу и распространеніе не только на своей родинѣ, но и на материкѣ, въ частности и у насъ въ Россіи. Если этотъ временный успѣхъ и не рѣшаетъ принципіальнаго спора между Кантомъ и эмпиризмомъ, то, во всякомъ случаѣ, онъ доказываетъ, что въ установленіи основныхъ началъ Канта есть кое-что не совсѣмъ прочное и убѣдительное, давшее эмпиризму возможность продолжать борьбу.

Основоположеніе эмпиризма состоитъ въ томъ, что въ познаніи нѣтъ ничего, что не содержалось бы въ чувственности. Въ противоположность тому, Кантъ утверждаетъ, что чувственность доставляетъ лишь матеріалъ для дѣятельности познанія, которое осуществляется не иначе, какъ при соучастіи апріорныхъ формъ, именно представленій a priori (пространства и времени) и категорій разсудка. Но возраженія Канта,

собственно, лишь отвергаютъ эмпиризмъ, а не опровергаютъ его, такъ какъ у Канта такъ же, какъ и у Юма, нѣтъ опредѣленнаго понятія о томъ, что такое чувственность, какъ источникъ познанія; а, не имѣя объ этомъ понятія, они, конечно, не могутъ и рѣшить, что́ она даетъ для познанія. Юмъ сводитъ всякое познаніе къ воспріятію (perception), предметы котораго суть впечатлѣнія (impressions) и воспроизводимыя копіи съ нихъ—идеи. Впечатлѣнія суть или внѣшнія — ощущенія, или внутреннія—рефлексіи, знакомящія насъ съ нашими душевными состояніями. Такъ какъ идеи суть лишь копіи, и притомъ ослабленныя копіи, впечатлѣній, то ничего не можетъ быть въ познаніи, что не содержалось бы во впечатлѣніяхъ. Эти «впечатлѣнія», эти первичныя данныя сознанія Юмъ считаетъ за состоянія простыя, не поддающіяся анализу, а потому и не подвергаетъ ихъ дальнѣйшему изслѣдованію. Въ сущности, такъ же относится и Кантъ къ даннымъ внѣшней и внутренней чувственности. Они для него суть также нѣчто элементарное, далѣе не анализируемое, къ чему лишь извнѣ присоединяются представленія a priori и категоріи разсудка. Но при такой постановкѣ вопроса споръ между приверженцами Юма и послѣдователями Канта можетъ продолжаться безъ конца, не приводя ни къ какому результату, такъ какъ этотъ споръ сводится къ рѣшенію вопроса, что́ можетъ или не можетъ быть внесено въ познаніе чѣмъ-то такимъ, чего мы не знаемъ.

Если бы ярые поклонники Канта не обращали, подобно Куно Фишеру, исторію его философіи въ панегирикъ ему, если бы они стояли по отношенію къ нему на истинно-критической точкѣ зрѣнія, то и для читающей, въ частности русской, публики вопросъ объ отношеніи философіи Канта къ эмпи-

ризму получилъ бы болѣе правильное освѣщеніе. Такая истинно-критическая точка зрѣнія тѣмъ возможнѣе, что тому анализу чувственныхъ первоисточниковъ знанія, которымъ пренебрегли и Юмъ, и Кантъ, уже было ко времени выхода въ свѣтъ Критики чистаго разума положено начало Ридомъ. Ему принадлежитъ заслуга указанія на то, что нашъ опытъ начинается вовсе не съ тѣхъ, чисто чувственныхъ, совершенно простыхъ, неразложимыхъ далѣе состояній, которыя Юмъ называетъ «впечатлѣніями» и которымъ ранѣе того Локкъ далъ наименованіе «простыхъ идей», но съ обладающихъ уже нѣкоторою сложностью актовъ воспріятія, въ коихъ съ самаго начала дано гораздо болѣе, чѣмъ въ элементарныхъ состояніяхъ чистой чувственности. Въ актѣ воспріятія, какъ заявляетъ Ридъ, мы не только испытываемъ ощущеніе, но и относимъ его къ воспринимаемой вещи, какъ ея свойство. Такимъ образомъ, въ воспріятіи, по мнѣнію Рида, ощущеніе объективируется, относится къ тому, что ощущается, и, слѣдовательно, уже въ самой первоначальной своей стадіи наше чувственное познаніе выходитъ за границы голой чувственности.

Въ чувственномъ воспріятіи намъ изначала даны извѣстныя внушенія, извѣстные принципы, возносящіе насъ надъ чувственною областью. Правда, въ перечисленіи этихъ принциповъ Ридъ хватаетъ черезъ край, относя къ числу такихъ первоначальныхъ, непроизводныхъ, присущихъ самой природѣ человѣка внушеній убѣжденіе и въ существованіи независимаго отъ сознанія внѣшняго міра, и въ существованіи другихъ людей и т. под., словомъ, всѣ тѣ убѣжденія, совокупность которыхъ составляетъ такъ называемый здравый смыслъ (common sense). Поэтому его философія получила довольно

низменное положеніе защиты здраваго смысла, т.-е. обычая и преданія, и въ этомъ своемъ видѣ производила нѣсколько отталкивающее впечатлѣніе на независимые и свободные умы. Но это обстоятельство не уничтожаетъ коренной заслуги ридовой философіи—обращенія вниманія на сложный составъ чувственнаго воспріятія, признанія въ немъ самомъ сверхчувственныхъ элементовъ. Поэтому отнюдь не ставя Рида въ уровень съ Кантомъ по силѣ философскаго дарованія, мы должны все же выразить сожалѣніе о томъ, что Кантъ оставилъ безъ вниманія ученіе Рида и, подобно Юму, относился къ чувственнымъ источникамъ знанія, какъ къ чему-то элементарному, далѣе неразложимому, къ чему лишь извнѣ присоединяются элементы a priori.

Изъ сказаннаго понятно, почему англійскіе противники крайняго эмпиризма оказались въ борьбѣ съ нимъ лучше вооруженными, чѣмъ нѣмецкіе; ибо первые, кромѣ критики Канта, имѣли еще за плечами прочно внушенное имъ ученіе Рида о томъ, что чувственное воспріятіе не сводится къ голому ощущенію, иначе, что ощущенія, какъ такового, какъ свободнаго отъ всякихъ отношеній атома сознательной жизни, вовсе не существуетъ. Ученіе Рида осталось жить въ «философіи относительнаго» весьма вліятельнаго въ свое время мыслителя сэра Уильяма Гамильтона (1788—1856); оно въ основахъ своихъ повторяется въ «преобразованномъ реализмѣ» Герберта Спенсера. Это обстоятельство дѣлаетъ для насъ весьма поучительнымъ ознакомленіе съ англійскими критиками и оппонентами Юма, такъ какъ въ ихъ писаніяхъ эмпиризмъ поражается не извнѣ, а путемъ проникновенія въ самую его твердыню—въ составъ чувственнаго воспріятія. Между этими писателями есть такіе, которые, осуществляя въ полной мѣрѣ

духъ кантовой философіи, вмѣстѣ съ тѣмъ упрочиваютъ и расширяютъ ея выводы путемъ того анализа основныхъ актовъ чувственности, котораго не имѣется у Канта.

Изъ писателей послѣдней категоріи едва ли не самымъ крупнымъ долженъ считаться Томасъ Гилль Гринъ (Green).

Жизнь его была обычною жизнью университетскаго ученаго. Онъ родился въ 1836-мъ году, окончилъ курсъ оксфордскаго университета въ 1860-мъ г., былъ тамъ же туторомъ и съ 1878-го года профессоромъ нравственной философіи и умеръ 46-ти лѣтъ отъ роду въ 1882 году. Главныя его сочиненія суть: весьма подробное введеніе къ редактированному имъ изданію трактата Юма о человѣческой природѣ (A treatise of human nature by David Hume. Edited with preliminary dissertations and notes by T. H. Green and T. H. Grose. London, 1874); разборъ нѣкоторыхъ частей ученія Герберта Спенсера и Льюиса (M-r Herbert Spencer and M-r G. H. Lewes—Contemporary Review 1877—1878); неоконченное введеніе въ этику (посмертное изданіе: Prolegomena to ethics. By the late T. H. Green. Edited by A. C. Bradley. Oxford, 1883; три начальныхъ главы этого сочиненія были напечатаны въ журналѣ Mind, 1882). Вскорѣ послѣ смерти Грина было издано полное собраніе его сочиненій, въ которое, однако, не вошелъ послѣдній изъ названныхъ трудовъ (Works of Thomas Hill Green. Edited by Nettleship. Oxford. I, 1885; II, 1886; III, 1888).

Сущность ученія Грина такова. Такъ какъ истинное познаніе есть познаніе дѣйствительности или реальности, то основной вопросъ познанія состоитъ въ томъ, что такое реальное. Называя «чувствами» тѣ единичныя простыя данныя сознанія, которыя Локкъ именуетъ простыми идеями, Юмъ —

впечатлѣніями, и которыя по общепринятой нынѣ терминологіи именуются ощущеніями, Гринъ находитъ, что вопросъ о реальности состоитъ не въ томъ, испытывается ли нѣкоторое чувство. Въ смыслѣ существованія всякое испытываемое чувство реально. Вопросъ о его реальности состоитъ въ томъ, есть ли данное чувство то, чѣмъ оно должно быть, иными словами, суть ли тѣ отношенія, въ которыхъ оно намъ представляется, дѣйствительныя или кажущіяся. «Если кондукторъ паровоза... ложно различаетъ сигналы, то его неправильное зрѣніе имѣетъ такую же реальность, какъ если бы оно было правильнымъ... Но это не одна и та же реальность, т.-е. эти двѣ реальности состоятъ не въ однихъ и тѣхъ же отношеніяхъ между чувствами. Кондукторъ принимаетъ одинъ рядъ отношеній за другой, одну реальность, за другую и потому ошибается въ своихъ дѣйствіяхъ». Такимъ образомъ терминъ «реальное» предполагаетъ сознаваемыя нами отношенія между чувствами, причемъ они мыслятся подчиненными единому, неизмѣнному порядку или закону. Все, что мы называемъ «фактомъ», сводится къ такимъ отношеніямъ,—все равно, идетъ ли рѣчь о минимальномъ или о максимальномъ фактѣ, о простѣйшемъ возможномъ фактѣ, выражаемомъ словомъ «нѣчто», или о высшемъ сложномъ фактѣ, означаемомъ словами «наука», «искусство» и «моральность», или даже о такомъ всеобъемлющемъ фактѣ, какъ «міръ». То, что есть просто или безотносительно «оно само», есть «ничто;» реальность чего бы то ни было заключается въ томъ, что оно указываетъ на что-либо внѣ себя. Другими словами, реальное есть всегда что-либо, что есть вмѣстѣ и оно само, и не оно само, что представляетъ собою единство въ различіи или порозненное

единство. Такъ, напримѣръ, реальность времени состоитъ въ послѣдовательности, въ томъ, что послѣ *a* есть *b*. Но если бы событіе *a* совсѣмъ исчезло при наступленіи *b*, то не было бы и послѣдовательности *ab*, такъ какъ *b* не было бы ничѣмъ связано съ *a*; если есть реальный процессъ *ab*, то *b* должно не только слѣдовать за *a*, но и сосуществовать съ нимъ въ нѣкоторомъ отношеніи, а стало-быть, и полная реальность *a* состоитъ въ томъ, что оно какъ предшествуетъ себѣ, такъ и слѣдуетъ за собою. То же самое справедливо о пространствѣ, о реальности, состоящей во внѣположности «здѣсь» и «тамъ». Внѣположность предполагаетъ раздѣльность, но если вещи только раздѣльны, то онѣ еще невнѣположны, онѣ должны составлять одну вещь, т.-е. быть чѣмъ-то, что вмѣстѣ есть и здѣсь, и тамъ. Если отъ этихъ элементарныхъ формъ реальности перейти къ тѣмъ, которыя составляютъ механическій, или химическій, или органическій міръ, то станетъ также ясно, что факты этихъ міровъ суть отношенія возрастающей сложности; каждое допускаетъ анализъ на извѣстное число различныхъ элементовъ и единство, въ которомъ эти различія нейтрализованы и, однако, продолжаютъ существовать. И если, оставивъ въ сторонѣ физическій міръ, мы будемъ анализовать какой-нибудь фактъ человѣческаго общежитія, напр., государство, то придемъ къ такимъ же результатамъ. Если бы всѣ интересы людей были тожественны, то не было бы государства. Съ другой стороны, государство стремится преодолѣть и, насколько оно приближается къ совершенству, дѣйствительно преодолѣваетъ рознь интересовъ. Въ государствѣ порозненность интересовъ существуетъ, можно сказать, какъ одинъ изъ факторовъ реальности, но какъ бы нейтрализованный другимъ противоположнымъ факторомъ,

именно чувствомъ общаго интереса. Ни одинъ изъ нихъ не былъ бы тѣмъ, что̀ онъ есть, безъ другого, но въ государствѣ ни одинъ изъ нихъ не сохраняетъ своей отдѣльной реальности. Наконецъ, если мы спросимъ себя, что̀ мы разумѣемъ подъ полною реальностью, подъ міромъ или вселенною, то она окажется системою, въ которой каждый элементъ, будучи соотносителенъ другому, предполагаетъ каждый другой и предполагается имъ, единствомъ, которое отличаетъ себя отъ себя и находитъ себя не въ той или иной, но во всякой вещи. Итакъ, всякій фактъ или предметъ опыта сводится къ отношенію, а отношеніе предполагаетъ сознаніе, единственную вещь, въ которой множественность объединена, не переставая быть множественностью.

Къ этому же выводу можно придти и другимъ путемъ. Противоположность между «фактами» и «мыслимыми вещами» (things of the mind), какъ и всякая иная форма, въ которой находитъ себѣ выраженіе стремленіе къ истинному знанію, предполагаетъ различіе между кажущимся и реальнымъ, между тѣмъ, что существуетъ только для индивидуальнаго сознанія, и тѣмъ, что существуетъ въ дѣйствительности. Размышленіе показываетъ, что въ дѣйствительности это есть противоположность не между сознаніемъ и тѣмъ, что находится внѣ его, а между менѣе и болѣе полнымъ сознаніемъ. Поскольку всякое чувство есть то, что̀ оно есть, всякое чувство равно реально. Но не эту реальность имѣю я въ виду, когда спрашиваю, есть ли такое-то чувство реально то, чѣмъ оно кажется, дѣйствительно ли я чувствую то, что̀, какъ мнѣ кажется, я чувствую. Этотъ вопросъ предполагаетъ, что чувство, о которомъ идетъ рѣчь, выходитъ за свои предѣлы, что оно есть чувство чего-нибудь, другими словами — чувствуемое

отношеніе. И потому способъ, посредствомъ котораго мы удостовѣряемся, реально оно или нѣтъ, состоитъ не въ томъ, что мы его просто чувствуемъ, но въ томъ, что мы его чувствуемъ въ нѣкоторой связи съ другимъ; и мы признаемъ его реальнымъ, если находимъ, что оно сопровождается другими чувствами, относительно которыхъ мы ожидаемъ, что оно будетъ ими сопровождаться [1]). Поэтому тотъ вопросъ, который служитъ началомъ всякаго знанія, вопросъ о томъ, что такое нѣчто есть реально, можетъ быть заданъ только существомъ, опытъ котораго есть уже система, по крайней мѣрѣ, въ ея зародышѣ, существомъ, имѣющимъ сознаніе и о себѣ самомъ и о чемъ-то, кромѣ себя, т.-е. существомъ самосознательнымъ. Къ чувству, которое есть только оно само и ничего болѣе, или, правильнѣе, къ чувству, которое, будучи самимъ собою, не есть ничего болѣе, различіе реальнаго и нереальнаго не имѣетъ приложенія, такъ какъ это есть чувство ничего. Чтобы нѣкоторый опредѣленный предметъ опыта могъ существовать для насъ, наши чувства должны перестать быть отдѣльными преходящими существованіями и должны войти въ отношенія одно къ другому, какъ взаимно опредѣляющіе одинъ другой члены постоянной системы.

Если всякій опытъ предполагаетъ сознаніе отношеній, то это сознаніе не можетъ быть, въ свою

[1]) Пояснимъ сказанное примѣромъ. Я имѣю извѣстныя зрительныя ощущенія (по терминологіи Грина—чувства), на основаніи которыхъ я утверждаю, что вижу столъ. Утвержденіе о реальности этого стола не есть утвержденіе дѣйствительнаго существованія моихъ ощущеній, такъ какъ эти ощущенія могли возникнуть и безъ стола, напр., быть галлюцинаціями. Я провѣряю реальность стола тѣмъ, что трогаю его (осязаніе) или обращаюсь къ свидѣтельству другихъ людей (слухъ). Слѣдовательно, провѣрка реальности совершается черезъ приведеніе зрительныхъ ощущеній въ отношенія къ осязательнымъ или слуховымъ; т.-е. фактъ, именуемый столомъ есть не ощущеніе, а отношеніе между ощущеніями.

очередь произведеніемъ опыта, т.-е. мнѣніе эмпиристовъ, будто первоначально даны единичныя впечатлѣнія, связуемыя лишь послѣдующею ассоціаціею, не можетъ считаться основательнымъ.

Нельзя также допустить, чтобы источникъ сознаваемыхъ нами отношеній находился въ области безсознательнаго. Это предположеніе, по заявленію Грина, является безсмысленнымъ сочетаніемъ словъ. «Оно утверждаетъ такое отношеніе причины къ дѣйствію, въ которомъ предполагаемая причина лишена всякихъ признаковъ причины. Позволительно спросить, можемъ ли мы признать за причину нѣчто, необъясняющее даннаго дѣйствія или нетождественное условіямъ, на которыя дѣйствіе можетъ быть анализовано. Если даже допустить, что мы можемъ это сдѣлать, то причина, во всякомъ случаѣ, должна быть тѣмъ, что, по свидѣтельству опыта, есть постоянное предыдущее дѣйствіе. Между тѣмъ рядъ событій, въ которыхъ нѣтъ сознанія, безъ сомнѣнія, не есть совокупность условій, на которыхъ сознаніе можетъ быть анализовано. Такъ же мало можетъ онъ быть предыдущимъ, неизмѣнно ассоціированнымъ съ сознаніемъ и на опытѣ, такъ какъ событія, въ коихъ нѣтъ сознанія, вовсе не могутъ быть въ области опыта».

Такимъ образомъ сознаніе вообще не можетъ считаться событіемъ и рядомъ событій, входящимъ въ составъ опытнаго причиннаго ряда. Оно есть нѣчто сверхъопытное, постоянно присущее опыту. Самый простой фактъ, служащій началомъ познанія, не есть уже только чувство, а связанъ отношеніями съ нечувственною вселенною. Никакой фактъ не можетъ быть познанъ безъ заключенія къ нечувственному, такъ что, если и справедливо, что въ своихъ заключеніяхъ мы не можемъ выходить за предѣлы опыта, то это именно потому, что въ самомъ опытѣ мы уже выходимъ за предѣлы чувственности.

Итакъ, сознаніе, какъ полнота или система отношеній, одного во многомъ, тожественнаго въ различіи есть условіе того, чтобы мы обладали опытомъ. Но къ такому полному сознанію мы движемся лишь по частямъ и небольшимъ ступенямъ и никогда не достигаемъ его вполнѣ. Поэтому хотя истинно, что для насъ только потому есть міръ или единство вещей, что мы потенціально обладаемъ сознаніемъ, имѣющимъ вселенную своимъ объектомъ, но такъ же истинно и то, что мы никогда не можемъ выйти за предѣлы этой потенціальности. Система міра остается для насъ лишь идеею, измѣняющею свои очертанія по мѣрѣ того, какъ опытъ ее наполняетъ. Именно это частичное и прерывающееся сознаніе и образуетъ «только нашъ» или «субъективный» міръ въ противоположность «объективному». Объективный міръ есть не нѣчто безсознательное, чуждое и противоположное сознанію, а идеальное восполненіе того міра, который мы сознаемъ неполно. Сознаніе міра, поскольку онъ предлежитъ нашему сознанію, есть непремѣнно и самосознаніе, сознаніе «я». И это самосознаніе мы должны понимать двояко: какъ общее, полное и въ этомъ смыслѣ объективное единство міра, и какъ неосуществленное, неполное, наше субъективное самосознаніе. То, что мы называемъ нашими духами, суть событія, начинающіяся рожденіемъ и оканчивающіяся смертью, каждое, въ свою, очередь, прерываемое другими событіями или духовными состояніями, въ которыя и изъ которыхъ мы постоянно переходимъ.

Когда говорятъ о нашемъ сознаніи, то думаютъ обыкновенно о переходахъ въ эти послѣдовательныя состоянія, причемъ содержаніе или объекты этихъ состояній предполагаются чѣмъ-то внѣ сознанія и независимымъ отъ него. Между тѣмъ, подлинное,

объективное сознаніе не можетъ быть рядами измѣненій, начинаній и окончаній, такъ какъ самый фактъ измѣненія можетъ быть фактомъ лишь для такого сознанія, которое само не есть измѣненіе. Составныя части нѣкотораго объекта сознанія не находятся одинъ до или послѣ другого; есть порядокъ времени, въ которомъ они входятъ въ сознаніе, но нѣтъ порядка времени въ нихъ, какъ находящихся въ сознаніи [1]). Это одинаково вѣрно, идетъ ли рѣчь объ объектѣ непосредственнаго воспріятія, напр., объ этомъ столѣ, или о фактѣ памяти—о столѣ, который я видѣлъ вчера, или о фактѣ, строимомъ мыслью,—о рядѣ событій или о доисторическомъ состояніи земли.

Прошлый опытъ не есть неопредѣленный рядъ исчезающихъ впечатлѣній единичнаго человѣка, а представляетъ собою нѣкоторый міръ, и предшествующія состоянія жизни и чувствованій, открываемыя наукою, суть состоянія, о которыхъ мы имѣемъ опытъ, опредѣляемый столько же ихъ отношеніемъ къ нему, сколько и его отношеніемъ къ нимъ. Поэтому, хотя все происходящее, будетъ ли то внутреннее или внѣшнее, физическое явленіе или духовное состояніе, какъ таковое, находится во времени, но присутствіе сознанія передъ самимъ собою, которое, какъ неподвижный пунктъ, есть условіе наблюденія событій во времени, не таково, каково самое событіе. Такимъ образомъ, характеризовать сознаніе, какъ послѣдовательность состояній, значитъ характеризовать его скорѣе черезъ то, чтб оно не есть, чѣмъ черезъ то, чтб оно есть, ибо именно поскольку оно здѣсь и тамъ, теперь и тогда, оно не есть сознаніе въ подлинномъ смыслѣ этого слова.

[1]) Если согласиться съ Гриномъ, что всякая реальность есть лишь для сознанія, то послѣднее, конечно, безвременно, ибо и самое время есть лишь для сознанія.

Тѣ ограниченія, которыя дѣлаютъ наше сознаніе субъективнымъ въ вышеизъясненномъ смыслѣ, происходятъ отъ того, что мы существа какъ чувствующія, такъ и мыслящія или (что то же самое), что мы не только имѣемъ опытъ о мірѣ, но и сами составляемъ части міра. Правда, различіе между чувствомъ и мыслью небезусловное. Чувство, какъ таковое, въ своей полной простотѣ не есть предметъ опыта; коль скоро оно составляетъ «фактъ», оно есть уже сознаніе отношенія, т.-е. мысль. Съ другой стороны, чувство, какъ сознаніе нѣкотораго тѣлеснаго измѣненія, есть первая ступень самосознанія. По мѣрѣ того, какъ это самосознаніе становится болѣе полнымъ, ограниченія, присущія его болѣе раннимъ формамъ, все болѣе и болѣе отодвигаются, опытъ становится независимымъ отъ времени и мѣста, мысль заступаетъ мѣсто чувства. Но ограниченія никогда не исчезаютъ совершенно. Животная организація, въ силу которой мы—части природы—въ концѣ концовъ обусловливаетъ собою и наше знаніе природы. Мы отчасти мыслимъ время и пространство, но отчасти и находимся въ нихъ, и въ той мѣрѣ, въ какой мы находимся въ нихъ, мы ихъ не мыслимъ: они владѣютъ нами, а не мы ими. Такимъ образомъ, въ извѣстномъ смыслѣ вѣрно, что чувство есть критерій нашего опыта о природѣ. Вѣра въ реальность явленія природы есть то же самое, что вѣра въ наступленіе нѣкотораго чувства въ такихъ-то условіяхъ; и испытывая, наступило ли оно въ этихъ условіяхъ, мы удостовѣряемся въ истинѣ нашей вѣры. Но не должно предполагать, что только съ наступленіемъ моего чувства получаетъ бытіе нѣкоторая частная реальность; то, что удостовѣряется чувствомъ, есть не реальность, а только соотвѣтствіе ея моему понятію. Мыслимый фактъ, реальность, со-

стоящая въ томъ, что такое-то чувство происходитъ при такихъ-то условіяхъ, не измѣняется отъ того, что это чувство еще не наступило. Чувство исчезаетъ, но не исчезаетъ тотъ фактъ, что оно произошло при такихъ-то условіяхъ, а въ этомъ фактѣ и состоитъ его реальность. Повтореніе чувствъ для точнаго удостовѣренія условій ихъ возникновенія открываетъ намъ возможность мысленнаго возстановленія этихъ условій тогда, когда чувства уже болѣе нѣтъ. Мышленіе есть дѣятельность, посредствомъ которой мы освобождаемся отъ чувственныхъ ограниченій и возстановляемъ въ сознаніи факты, независимо отъ условій, при которыхъ они возникаютъ. Но не слѣдуетъ воображать себѣ, будто мы можемъ достигнуть полноты такого освобожденія; для каждаго человѣка въ мыслимой имъ системѣ природы остаются громадныя пустоты, и то немногое, что существуетъ въ ней для него, отлично отъ того, что существуетъ для другого. Но все же, по мѣрѣ того, какъ первоначальная отдѣльность и взаимное исключеніе объектовъ и событій отступаютъ на задній планъ передъ возрастающимъ обнаруженіемъ единообразія природы, субъективное *я* сливается съ общимъ интеллектомъ, и одинъ духъ сообщается съ другимъ въ такой средѣ истины, которая есть сущность всѣхъ *я*, не составляя, однако, ничьей собственности. Истинная объективность вещей заключается не въ томъ, что онѣ находятся внѣ духа,—что значило бы только, что онѣ не находятся нигдѣ; не въ ихъ матеріальности или существованіи въ пространствѣ и времени, такъ какъ и матерія, и пространство, и время суть лишь для «я»,—но въ неразрывномъ единствѣ системы, которое связываетъ каждую вещь постоянными отношеніями съ другими, и въ концѣ концовъ—съ цѣлымъ.

Такимъ образомъ, анализъ понятія реальности

приводитъ къ понятію индивидуальнаго самосознанія, какъ ея условія; а это самосознаніе оказывается чувственнымъ ограниченіемъ общаго мірового самосознанія, ограниченіемъ, снять которое индивидуумъ постоянно стремится теоретически въ познаніи и практически въ любви. Главное положеніе Грина состоитъ въ томъ, что вселенная есть единая вѣчная дѣятельность или энергія, существо которой состоитъ въ самосознательности, т.-е. въ томъ, чтобы быть вмѣстѣ самой собою и не самой собою. Каждое отдѣльное существованіе есть ограниченное проявленіе этой саморазличающей дѣятельности, въ томъ числѣ и то существованіе, которое называется моимъ «я». Если существую «я» и міръ, который можетъ быть названъ «моимъ», то лишь потому, что то самосознающее начало, которое есть единство міра, сообщено мнѣ въ частной обусловленности меня моею физическою организаціею.

Ученіе Грина есть рѣшительный идеализмъ, рѣшительное отрицаніе существованія реальности, инородной мышленію, все равно понимается ли эта реальность, какъ находящаяся за предѣлами возможнаго опыта вещь въ себѣ, или же какъ обнаруживающая на опытѣ матерія. Путь къ этому идеализму открывается для Грина анализомъ самаго опыта. Отъ такого же анализа исходитъ и Юмъ; но отожествляя опытъ съ ощущеніемъ, Юмъ приходитъ къ скептическимъ результатамъ, такъ какъ изъ голаго, безотносительнаго ощущенія нельзя вывести никакой связи ощущеній, и послѣдствіемъ того является отрицаніе не только причинности и субстанціальности, но и возможности образованія понятій пространства и времени и какой бы то ни было за-

кономѣрности явленій. Для образованія этихъ понятій самъ эмпиризмъ долженъ предполагать нѣчто, кромѣ ощущеній и ихъ воспроизведенія, т.-е. выходить за предѣлы своего основоначала. По мнѣнію Грина, Юмъ ясно сознавалъ безсиліе эмпиристическаго основоначала дать положительныя основы познанія и поэтому считалъ всѣ вышеуказанныя понятія лишь «фикціями». Послѣдующіе эмпиристы смотрѣли на дѣло иначе. Позитивизмъ вознамѣрился превратить эмпиризмъ въ связную и раціонально-обоснованную систему наукъ, а нѣкоторые англійскіе писатели думали найти въ началѣ наслѣдственности объясненіе тому, какимъ путемъ опытъ человѣчества снабжаетъ послѣднее необходимыми и апріорными для недѣлимаго истинами. Они указывали на то, что постоянный опытъ многихъ поколѣній образуетъ въ людяхъ наслѣдственныя тенденціи мысли, чѣмъ и можно объяснить природу понятій пространства, времени, причинности и другихъ апріорныхъ элементовъ опыта. Но они упустили изъ виду то обстоятельство, что первичная природа познанія не можетъ быть понята черезъ изслѣдованіе строенія и процессовъ организма, такъ какъ самое понятіе организма входитъ въ составъ опыта и, слѣдовательно объясняется фактомъ познанія, а не объясняетъ его. Удостовѣриться въ томъ, чтб такое мысль и чувство, можно лишь путемъ ихъ анализа. Лишь разсматривая, что должны мы сдѣлать сами для существованія знанія, искусства, нравственности, можемъ мы постигнуть первичную природу мысли и чувства. Мы должны, напримѣръ, спросить, что должно и можетъ сдѣлать сознаніе для того, чтобы возникло то, что мы называемъ фактами, и чтобы они составили единый міръ. Покуда нѣтъ хотя бы несовершеннаго отвѣта на этотъ вопросъ, физіологъ не можетъ ничего сказать по этому пред-

мету. Точно такъ же лишь путемъ прямого, хотя бы грубаго, анализа опыта можно обнаружить, что въ данномъ случаѣ необходимо изслѣдованіе тѣхъ нервныхъ процессовъ, которые сопровождаютъ процессы мышленія. Это изслѣдованіе, безъ сомнѣнія, можетъ дать въ высшей степени важные результаты, но не въ смыслѣ разъясненія и пополненія нашего понятія о томъ, что такое сознаніе и познаніе, а лишь въ смыслѣ обнаруженія отправленій нервной организаціи при процессахъ мышленія. Сколько бы мы ни анализовали сознаніе, какъ таковое, мы не находимъ въ немъ никакого нервнаго возбужденія. Послѣднее ни въ чемъ не уясняетъ связи мыслей въ сознаніи, а, напротивъ, само получаетъ отъ сознанія форму пространства и времени.

Взглядъ на опытъ, не какъ на голое ощущеніе, а какъ на нѣчто, оформленное мыслью, раздѣляется Гриномъ съ Кантомъ. Но различіе ихъ взглядовъ состоитъ въ томъ, что Кантъ, какъ указано выше, смотритъ на ощущеніе, какъ на неразложимое данное, къ которому лишь извнѣ присоединяются элементы a priori; и этотъ дуализмъ чувственности и мышленія дѣлаетъ половинчатымъ, неполнымъ самый идеализмъ Канта. Если чувственность совершенно непроницаема для мышленія, то въ чувственности дано нѣчто чуждое мысли, естественно внушающее послѣдней представленіе о какомъ-то немысленномъ источникѣ ея объектовъ, объ инородной для мысли вещи въ себѣ. Съ другой стороны, если мысль есть лишь внѣшняя форма чувственности, сама по себѣ безъ чувственности совершенно пустая, то, выводя ее за предѣлы чувственности, мы должны мыслить или голое ничто, или нѣкоторое бытіе, совсѣмъ для насъ недоступное и непостижимое, т.-е. опять-таки вещь въ себѣ. Такимъ образомъ понятіе инородной

для нашего познанія вещи въ себѣ вторгается въ ученіе Канта съ двухъ сторонъ, и сладить съ этимъ понятіемъ ему никакъ не удается, не удается ни отвергнуть это понятіе, ни оправдать его. Для Грина же чувственность, коль скоро она есть предметъ познанія, сама разлагается на отношенія, т.-е. предполагаетъ мысль. Безъ этихъ отношеній, безъ мысли чувство лишается всякой реальности. Слѣдовательно, за предѣлами опыта не оказывается надобности искать какой-либо вещи въ себѣ, ни какъ источника чувственности,—ибо этотъ источникъ есть сама мысль, ни какъ содержанія мысли внѣ чувственной области, такъ какъ выдѣленіе мысли изъ этой области есть ничѣмъ не оправдываемая отвлеченность. Чувственное содержаніе есть имманентное мысли порожденіе или явленіе ея, и все содержаніе мысли сводится къ ея чувственной являемости.

Все сущее для Грина заключено въ области опыта, и это сущее есть порождающая опытъ мысль,—здѣсь ученіе Грина совпадаетъ съ ученіемъ Гегеля. Но весьма важно отмѣтить не только пункты ихъ совпаденія, но и пункты ихъ различія. Самъ Гринъ прекрасно указываетъ и то, и другое главнымъ образомъ въ своемъ разборѣ книги гегеліанца Кэрда «Введеніе въ философію религіи» (Introduction to the philosophy of religion). Я приведу сначала въ выпискѣ слова Кэрда, а потомъ замѣчанія на нихъ Грина. По мнѣнію Кэрда, всѣ матеріалистическія теоріи страдаютъ тѣмъ противорѣчіемъ, «что, объявляя мысль функціею матеріи, онѣ, въ сущности, объявляютъ мысль функціею себя самой. Другими словами: онѣ полагаютъ произведеніемъ матеріи то, что уже предполагается существованіемъ матеріи, что прежде матеріи и всѣхъ иныхъ существованій. Ни организація и ничто иное (не могутъ быть поняты) какъ

имѣющія такое существованіе, которое не предполагало бы мысли. Для представленія существованія внѣшняго міра или самой низшей ступени реальности, какую мы только можемъ приписать ему—будутъ ли то «атомы», или «частицы», или «центры силъ»—вы должны мыслить или понимать ихъ, какъ существующія для мысли; вы должны предполагать сознаніе, для котораго и въ которомъ дано всякое объективное существованіе. Переходить за эти предѣлы или пытаться мыслить существованіе, которое прежде и внѣ мысли, нѣкоторую «вещь въ себѣ», для которой мысль служитъ только зеркаломъ, самопротиворѣчиво, такъ какъ эта вещь въ себѣ постижима лишь мыслью и существуетъ только для нея. Мы должны уже мыслить ее прежде, чѣмъ можемъ приписывать ей существованіе внѣ мысли. Но хотя истинно, что первоначальность мысли или конечное единство мысли и бытія есть положеніе, сомнѣваться въ которомъ невозможно, такъ какъ въ самомъ актѣ сомнѣнія мы уже молчаливо признаемъ то, въ чемъ сомнѣваемся, но слѣдуетъ сообразить далѣе, что утверждаемое тѣмъ самымъ тожество, если мы вникнемъ въ его смыслъ, не есть зависимость объективной реальности отъ моей или вашей мысли или вообще отъ мысли какого-нибудь индивидуальнаго духа. Индивидуальный духъ, который мыслитъ необходимую первоначальность мысли, можетъ также мыслить не-необходимость своей собственной мысли. Было время, когда насъ не было; а міръ и все, что въ немъ находится, мы можемъ мыслить реальнымъ, хотя бы ни насъ, ни миріадъ такихъ, какъ мы, не существовало для его воспріятія и познанія. Все, что я мыслю, всякое объективное существованіе (соотносительно мысли) въ томъ смыслѣ, что какой-либо объектъ (можетъ быть мыслимъ) какъ

существующій, не иначе, какъ въ отношеніи къ мыслящему субъекту. Но я не заточенъ въ моей мысли, и не она дѣлаетъ и передѣлываетъ для меня міръ; ибо въ мысли я имѣю силу превосходить мою собственную индивидуальность и противоположный ей міръ объектовъ и вступать въ идею, которая ихъ объединяетъ или охватываетъ. Даже болѣе—единство субъекта и объекта, меня и міра, противоположнаго мнѣ, присуще каждому дѣйствію мысли; и хотя я могу различать ихъ, я въ той же мѣрѣ не могу ихъ раздѣлять или мыслить ихъ отдѣльное и независимое существованіе, въ какой мѣрѣ я не могу мыслить центра существующимъ безъ окружности или независимо отъ нея. Когда я мыслю себя самого, мое собственное индивидуальное сознаніе и внѣшній міръ объектовъ, то я въ то же время молчаливо мыслю или предполагаю болѣе высокую, широкую, болѣе объемлющую мысль или сознаніе, которое ихъ обнимаетъ и составляетъ ихъ единство. Реальная предпосылка всякаго знанія или мысль, которая первѣе всѣхъ вещей, есть не индивидуальное сознаніе себя самого, какъ недѣлимаго, но мысль или самосознаніе, которая превышаетъ всѣ индивидуальныя *я*, которая есть единство всѣхъ индивидуальныхъ *я* и ихъ объектовъ, всѣхъ субъектовъ и всѣхъ объектовъ мысли; или, выражаясь иначе, когда мы вынуждаемъ себя мыслить все существующее, какъ соотносительное мысли, и мысль, какъ его первооснову, то въ числѣ существованій, для которыхъ она есть первооснова, состоитъ и наше собственное индивидуальное *я*. Мы можемъ сдѣлать наше индивидуальное *я* такъ же, какъ и всѣ прочія вещи, объектомъ мысли. Мы можемъ не только мыслить, но мыслить мыслящее недѣлимое. Мы можемъ даже сказать, что, строго говоря, не мы мыслимъ, а въ

насъ мыслитъ всеобщій разумъ. Другими словами, въ мышленіи мы возвышаемся до всеобщей точки зрѣнія, съ которой наша индивидуальность имѣетъ значенія не болѣе, чѣмъ индивидуальность всякаго иного объекта. Такимъ образомъ, какъ мыслящія существа, мы движемся уже въ такой области, гдѣ наши индивидуальныя чувства и мнѣнія, какъ таковыя, не имѣютъ абсолютной цѣнности, но то, что имѣетъ абсолютную цѣнность, есть мысль, которая не принадлежитъ намъ индивидуально, но есть всеобщая жизнь всего разумнаго или жизнь всеобщаго абсолютнаго разума».

Соглашаясь съ Кэрдомъ въ томъ, что сущее есть мысль, и вмѣстѣ съ нимъ различая мысль всеобщую или міровую отъ нашей субъективной мысли, служащей явленіемъ или отраженіемъ первой, Гринъ считаетъ нужнымъ сдѣлать къ исповѣдываемому Кэрдомъ гегеліанству нѣкоторую поправку. «Если, говоритъ онъ, мысль и бытіе должны быть отожествляемы, если то положеніе, что Богъ есть мысль, естъ нѣчто большее, чѣмъ самонадѣянный парадоксъ, то мысль должна быть чѣмъ-то другимъ, чѣмъ дискурсивная дѣятельность, проявляющаяся въ нашихъ выводахъ и анализахъ, чѣмъ-то другимъ, чѣмъ тотъ частный видъ сознанія, который исключаетъ изъ себя чувство и волю. Столь же мало можетъ она быть самымъ процессомъ философствованія, хотя самъ Гегель—что мы считаемъ существенною погрѣшностью его ученія—разсматриваетъ этотъ процессъ, какъ родъ движенія абсолютной мысли. Но если мы скажемъ, что мысль, чтобы занимать то мѣсто, которое Гегель ей приписываетъ, должна быть чѣмъ-то инымъ, чѣмъ мы считаемъ ее тогда, когда удостовѣряемся въ ея природѣ черезъ внутреннее самосозерцаніе, то мы должны объяснить, какимъ путемъ

можно достигнуть болѣе вѣрнаго о ней понятія. Пока это не сдѣлано болѣе обстоятельно, чѣмъ дѣлали до сихъ поръ лица, излагавшія Гегеля, его ученіе будетъ вызывать сомнѣніе въ тѣхъ лучшихъ изъ изучающихъ философію, которые желаютъ знать въ точности, съ чѣмъ они имѣютъ дѣло... Какъ послѣдователь Гегеля, онъ (Кэрдъ) долженъ утверждать и дѣйствительно утверждаетъ, что объективный міръ въ его дѣйствительной полнотѣ есть мысль, и что процессы нашей мысли суть лишь отраженія этой реальной мысли, обусловленные ограниченною животною природою. Но онъ не удерживается на этой точкѣ зрѣнія. Быть-можетъ, это и ни для кого невозможно; но пока это не сдѣлано, нашъ идеализмъ, хотя мы желаемъ, чтобы онъ былъ абсолютнымъ, остается только субъективнымъ. Читатель д-ра Кэрда, послѣ прочтенія книги страница за страницею, можетъ спросить, что же такое, наконецъ, эта мысль, которая должна быть любою и каждою вещью и прроизводить ее. И вмѣсто того, чтобы быть, какъ должно, направленнымъ для полученія отвѣта на этотъ вопросъ къ изслѣдованію объективнаго міра и къ источнику тѣхъ отношеній, которыя обусловливаютъ его содержаніе, онъ отсылаетъ, напротивъ, на путь интроспективнаго изслѣдованія о томъ, что и какимъ образомъ онъ можетъ или не можетъ постигать. И потому онъ совершенно правильно отказывается вѣрить, что разсмотрѣніе его собственныхъ способностей или неспособностей постиженія можетъ помочь ему понять, что такое Богъ, и что такое міръ, какимъ онъ долженъ быть для Бога. Такимъ образомъ и въ приведенной выпискѣ дѣлается ссылка только на мышленіе въ качествѣ субъективнаго процесса, и отсюда ея неубѣдительность. Основаніемъ того утвержденія, что «не мы мыслимъ, а въ насъ

мыслитъ всеобщій разумъ» оказывается лишь наша способность, «сдѣлать наше индивидуальное *я*, какъ и всякую другую вещь, объектомъ мысли»; «или, наоборотъ, тотъ фактъ, что «въ мысли я имѣю силу возноситься надъ моею собственною индивидуальностью и противоположнымъ ей міромъ объектовъ и возвышаться до идеи, которая объединяетъ или охватываетъ ихъ». Но, конечно, читатель отнесется съ сомнѣніемъ къ скачку отъ того, что представляется ему, какъ его собственный процессъ или способность мышленія, «хотя она и не принадлежитъ ему индивидуально, но есть всеобщая жизнь всякаго интеллекта», къ «абсолютной духовной жизни», которая, какъ Богъ, «должна вмѣстѣ съ тѣмъ составлять и производить реальность міра». Для того, чтобы этотъ выводъ былъ правиленъ, слѣдовало бы объяснить, что «природа той мысли, которую Гегель объявляетъ реальностью вещей, должна быть познана... чрезъ анализъ объективнаго міра, а не черезъ рефлексію надъ тѣми процессами нашего интеллекта, которые въ дѣйствительности уже предполагаютъ этотъ міръ».

«Сказать, что мысль есть первооснова вещей, значитъ при томъ сказать лишь относительную истину. Это истинно, лишь какъ поправка къ тому утвержденію, что вещи суть первооснова мысли, но въ отдѣльности своей столь же ошибочно, какъ и утвержденіе, которое имъ поправляется. Гегель долженъ бы былъ сказать не то, что мысль первооснова вещей, но что мысль есть вещи, а вещи суть мысль... Утверждать, что такъ какъ всякая реальность требуетъ мысли для своего постиженія, то мысль есть условіе ея существованія, неосновательно. Но иное дѣло, если мы начинаемъ изслѣдовать составъ того, что мы признаемъ реальнымъ — опредѣ-

ленія вещей, тогда мы находимъ, что всѣ они предполагаютъ извѣстное синтетическое дѣйствіе, которое мы знаемъ только, какъ дѣйствіе нашего собственнаго духа. Развѣ не вѣрно о всѣхъ ихъ, что ихъ бытіе состоитъ только въ отношеніяхъ? и какая другая среда, кромѣ мыслящаго сознанія, вѣдома намъ, въ которой и чрезъ которую раздѣльное можетъ быть объединено въ то, что составляетъ собою отношеніе? Мы полагаемъ, что эти вопросы не могутъ быть заданы безъ того, чтобы не привести къ заключенію, что реальный міръ есть по существу міръ духовный, который образуетъ собою соотносящееся цѣлое, такъ какъ онъ всецѣло относится къ единому субъекту. И тотъ же процессъ помогаетъ намъ понять укоренившееся въ насъ самихъ противоположное предположеніе. Онъ показываетъ намъ, что мы обязаны послѣднимъ той отвлеченности и запутанности, которыя свойственны извѣстной ступени нашего мышленія; отвлеченности, вслѣдствіе которой мы отдѣляемъ нѣкоторыя отношенія отъ полноты міра, и запутанности, вслѣдствіе которой, назвавъ эти отношенія «матеріею», мы установляемъ соотвѣтствующую этому названію независимую сущность и противополагаемъ ее той духовной дѣятельности, отъ которой, въ дѣйствительности, также зависятъ отношенія, составляющія матерію, какъ и всѣ прочія отношенія. Но когда мы удовлетворились тѣмъ, что міръ въ его истинѣ или полной реальности есть нѣчто духовное, такъ какъ никакое иное предположеніе не объясняетъ его единства, то все же мы должны сознаться, что познаніе его въ его духовной реальности— познаніе, которое было бы познаніемъ Бога—невозможно для насъ. Чтобы познать Бога, мы должны стать Богомъ. Начало, объединяющее міръ, дѣйствительно находится въ насъ; это наше «я».

Но, поскольку оно въ насъ, оно обусловлено нѣкоторою частною животною природою, которая хотя и допускаетъ идею о мірѣ, какъ о цѣломъ, регулирующую все наше знаніе, но наше дѣйствительное знаніе остается отрывочнымъ процессомъ... Таково безсиліе нашего дискурсивнаго мышленія. Въ одномъ смыслѣ оно открываетъ намъ Бога, въ другомъ скрываетъ его отъ насъ.

Изъ приведенныхъ выписокъ видно, въ чемъ состоитъ существенное различіе Грина отъ Гегеля и отъ чистокровныхъ гегеліанцевъ. Гегель приходитъ къ понятію абсолютнаго, освобождая мысль отъ всего случайнаго, условнаго, т.-е. отъ всякаго опытнаго содержанія. Въ такой чистой мысли содержаніемъ остается она сама и въ своей полной отвлеченности отожествляется съ бытіемъ, съ тѣмъ, чтобы засимъ діалектическое развитіе послѣдняго наполнило это отвлеченное понятіе всѣми прочими категоріями. Такимъ образомъ отожествляется съ сущимъ наша собственная мысль, и на философію возлагается обязанность развить изъ нея всю систему міровыхъ категорій. Но такъ какъ система этихъ категорій по отношенію къ реальному міру остается все же отвлеченностью, то и окончательная наиболѣе конкретная категорія—идея—не подводитъ насъ къ реальности, къ природѣ, и послѣдняя оказывается необъясненнымъ и непонятнымъ отпаденіемъ отъ идеи. Напротивъ, Гринъ беретъ за исходный пунктъ конкретный фактъ опыта и указываетъ на то, что онъ сводится къ отношенію, отношеніе же къ сознанію и самосознанію, и отсюда выводитъ, какъ объединяющее начало всего опыта, самосознающее «я». Такъ какъ иного начала объединенія мы не знаемъ, то по подобію нашего «я» мы мыслимъ и міръ, какъ самосознающее цѣлое. Но это міровое самосознаніе не

тождественно нашему, такъ какъ послѣднее есть нѣчто ограниченное и лишенное творческаго характера. Тѣмъ самымъ пресѣкается самонадѣянная попытка гегеліанцевъ — развить изъ индивидуальной мысли всѣ категоріи міра,—на долю первой остается догадка о томъ, что такое Богъ, но истинное полное богопознаніе для нея оказывается недоступнымъ.

Мы видимъ, такимъ образомъ, что, хотя въ критикѣ эмпиризма Грина обнаруживается вліяніе и Канта, и Гегеля, но въ общемъ строѣ его философіи видна своеобразная концепція, дающая ему право на признаніе за нимъ той степени оригинальности, какая можетъ быть характеризована его же словами, отнесенными къ другому мыслителю. Ученіе Грина оригинально, «если не тѣмъ по истинѣ высшимъ родомъ оригинальности, который появляется однажды или дважды въ столѣтіе, то тѣмъ, который обнаруживается въ самостоятельномъ истолкованіи и приложеніи философской системы, отличной отъ нашего обычнаго образа мышленія».

Гринъ упрекаетъ гегеліанцевъ въ томъ, что они дѣлаютъ неоправданный скачокъ, отожествляя абсолютное съ субъективною мыслью. Этотъ упрекъ совершенно вѣренъ, такъ какъ онъ указываетъ на главное заблужденіе Гегеля и на источникъ неудачи, постигшей его философію. Но по ознакомленіи съ ученіемъ Грина невольно возникаетъ вопросъ, вполнѣ ли свободно и оно отъ такого же упрека. Нѣтъ ли и въ немъ неоправданнаго скачка отъ ограниченной человѣческой индивидуальности къ опредѣленію Бога, скачка, быть-можетъ, менѣе смѣлаго и рѣшительнаго, чѣмъ скачокъ Гегеля, но во всякомъ случаѣ, столь же неоправданнаго? И дѣйствительно, если мы вникнемъ въ философскія построенія Грина, то найдемъ въ нихъ даже не одинъ, а цѣлыхъ два такихъ скачка—

одинъ въ переходѣ отъ сознанія къ самосознанію и другой—въ переходѣ отъ индивидуальнаго самосознанія къ міровому.

По Грину реальность есть сознаваемое нами отношеніе между чувствами (ощущеніями), сознаніе же, какъ наше сознаніе, предполагаетъ и сознаніе субъекта, я, т.-е. самосознаніе. Что сознаніе, какъ актъ объективный, предполагаетъ слитно съ собою извѣстную степень самосознанія, это, конечно, справедливо. Но самознаніе развитое, достигшее понятія себя, какъ субъекта, отчетливо отличаемаго отъ объекта, есть уже высшая ступень сознанія, которую нельзя отожествлять съ сознаніемъ вообще. На этой ступени мы выдѣляемъ часть сознанія, какъ себя, противополагая ее другой части сознанія, какъ своему объекту. Объектъ и субъектъ оба сознаются нами; но первый сознается, какъ сознаваемый, а второй, какъ сознающій, какъ та индивидуальная сфера, въ которой и для которой совершается смѣна объектовъ. Что́ именно составляетъ содержаніе этой индивидуальной сферы сознанія, т.-е., что такое субъектъ сознанія,—рѣшеніе этого вопроса само проходитъ рядъ стадій развитія отъ грубаго самосознанія дикаря, для котораго *я* есть онъ самъ въ полномъ составѣ его тѣлесной и духовной организаціи, до самосознанія спиритуалиста, для котораго *я* есть его душа, и напослѣдокъ до самосознанія кантіанца, для котораго самосознаніе есть безсодержательное «я мыслю», сопровождающее всякую нашу мысль. Но въ чемъ бы ни полагалось содержаніе понятія субъекта, онъ мыслится, какъ нѣчто постоянное, въ области сознанія котораго смѣняются объекты, то входящіе въ него, то выходящіе изъ него. Откуда входятъ и куда исчезаютъ эти объекты, остается неизвѣстнымъ. Но, во всякомъ случаѣ, вхо-

дящихъ объектовъ не было ранѣе въ области самосознанія, а исчезающіе субъекты не остаются въ ней: и это обстоятельство неминуемо внушаетъ человѣку мысль о чемъ-то внѣсознательномъ, о мірѣ, сущемъ независимо отъ его индивидуальнаго сознанія. Возможно, что философія впослѣдствіи обнаружитъ ложность этой мысли; но что эта мысль есть, и что она есть мысль неистребимая, доказывается всеобщимъ опытомъ человѣчества, такъ какъ и самый крайній субъективистъ въ жизни неизмѣнно руководствуется ею. Поэтому началомъ мышленія о реальности служитъ не опредѣленіе послѣдней, какъ отношенія между чувствами, а какъ независимой отъ нашего сознанія и чуждой ему вещи, и прежде, чѣмъ сказать, что всякая реальность есть реальность только для сознанія, надлежитъ опровергнуть это всеобщее убѣжденіе человѣчества, чего ни Гринъ, ни другіе субъективисты не дѣлаютъ. Причина тому состоитъ именно въ томъ, что они не различаютъ, какъ должно, сознанія отъ самосознанія. Для сознанія въ его начальной стадіи существуютъ, безъ сомнѣнія, лишь состоянія чувственности, т.-е. соотносящіяся между собою ощущенія; но для этого сознанія нѣтъ ни субъекта, ни объекта, слѣдовательно, нѣтъ и различія субъективной и объективной реальности. Лишь для самосознанія, которое разграничиваетъ субъекта отъ объекта, возникаетъ вопросъ о томъ, откуда берется объектъ и куда онъ исчезаетъ. Сказать, что онъ берется изъ сознанія и уходитъ обратно въ сознаніе, конечно, нельзя, такъ какъ до его появленія его еще нѣтъ, а послѣ исчезанія его уже нѣтъ въ сознаніи. Сослаться на то, что объектъ есть воспроизведеніе состоянія, прежде бывшаго въ сознаніи, также невозможно: ибо гдѣ хранится это состояніе до своего воспроизведенія, если внѣ сознанія нѣтъ

ничего? Несомнѣнно также, что онъ не производится субъектомъ, такъ какъ производящей силы въ субъектѣ мы не усматриваемъ. Такимъ образомъ мы находимся здѣсь на границѣ невѣдомаго. Это невѣдомое субъективисты просто отрицаютъ, и на вопросъ объ основаніяхъ такого отрицанія указываютъ лишь на то, что за границы сознанія мы не имѣемъ права выходить. Но вѣдь вопросъ именно въ томъ и состоитъ, имѣемъ ли мы это право, и потому рѣшать споръ такимъ способомъ значитъ принимать доказуемое за посылку доказательства. Отрицаніе этой посылки немыслимо, утверждаютъ субъективисты, такъ какъ всякая мысль есть мысль о чемъ-либо, находящемся въ сознаніи. Но если такъ, то какимъ образомъ возможно, чтобы существовала и притомъ неустранимая мысль о внѣсознательныхъ вещахъ? Въ приведенной выше выпискѣ изъ Кэрда говорится: «пытаться мыслить существованіе, которое прежде и внѣ мысли, нѣкоторую «вещь въ себѣ», для которой мысль служитъ только зеркаломъ, самопротиворѣчиво, такъ какъ эта вещь въ себѣ постижима лишь мыслью и существуетъ только для нея. Мы должны мыслить ее прежде, чѣмъ приписывать ей существованіе внѣ мысли». Но кто же когда утверждалъ, что мысль о вещи въ себѣ не есть мысль, а есть самая вещь въ себѣ? Вопросъ лишь въ томъ, сопровождается ли эта мысль убѣжденіемъ въ томъ, что вещь въ себѣ существуетъ независимо отъ мысли. Если сопровождается, то, значитъ, мысль о вещи въ себѣ возможна, и, стало-быть, невозможно ссылаться въ доказательство ложности этой мысли на ея немыслимость.

Слѣдуетъ далѣе имѣть въ виду, что предположеніе внѣсознательной реальности не только возможно, но, что для того, чтобы наше познаніе было дѣйствительно познаніемъ міра, это предположеніе даже

совершенно необходимо. Для этого познанія, какъ признаетъ и Гринъ, наше индивидуальное *я* само есть преходящее явленіе. Оно начинается и оканчивается во времени. Опытъ показываетъ далѣе, что оно въ своемъ происхожденіи обусловлено извѣстными совокупностями явленій, за которыми мы предполагаемъ другія, отличныя отъ насъ *я*, что оно, въ свою очередь, обусловливаетъ происхожденіе такихъ совокупностей явленій, и что въ теченіе своей жизни оно находится съ нимъ въ постоянномъ взаимодѣйствіи. Возможность на понятныхъ для насъ основаніяхъ предполагать существованіе другихъ *я* непремѣнно обусловлена предположеніемъ нѣкоторой общей между ними среды, которая уже не есть нѣчто существующее только для индивидуальнаго сознанія. Безъ этого предположенія получается или солипсизмъ, отрицаніе существованія чего-либо, кромѣ меня и состояній моего сознанія, или необходимость изобрѣтать какую-то особую мистическую способность, внушающую мнѣ убѣжденіе въ существованіи другихъ *я*. Ни того, ни другого ученія Гринъ не исповѣдываетъ; поэтому онъ не можетъ сводить реальность на одни сознательныя отношенія.

Здѣсь-то мы подходимъ къ его второму неоправданному скачку. Эту общую среду, связывающую индивидуальныя *я*, онъ сводитъ къ всеобщему міровому самосознанію. Самосознаніе,—утверждаетъ онъ, не есть только наше субъективное, ограниченное самосознаніе. Оно есть отраженіе общаго мірового самосознанія, которое и образуетъ собою истинное единство и сущность міра. Будучи сами явленіями міра, мы должны необходимо мыслить его всеобъемлющее и всепроизводящее единство. А такъ какъ никакое иное единство въ многообразіи, кромѣ самознанія, намъ неизвѣстно, то намъ остается мыслить міръ, лишь

какъ проникнутый самосознательнымъ всеобъединяющимъ началомъ. Но насколько неоправданной является аналогія, установляемая Гегелемъ между индивидуальнымъ мышленіемъ и абсолютнымъ, настолько же не оправдана аналогія Грина между индивидуальнымъ самосознаніемъ и абсолютнымъ. Понятіе абсолютнаго, какъ мірового самосознанія, Гринъ обосновываетъ на томъ соображеніи, что самосознаніе есть единственно извѣстный намъ способъ соединенія единства съ многообразіемъ. Но если даже допустить справедливость этой посылки, то все же остается вопросъ, почему способъ этого соединенія въ мірѣ долженъ быть извѣстнымъ мнѣ способомъ? Съ другой стороны, сама эта посылка требуетъ нѣкотораго истолкованія прежде, чѣмъ пользоваться ею въ смыслѣ Грина. Индивидуальное самосознаніе есть, во-первыхъ, единство лишь созерцающее, тогда какъ міровое единство есть производящая творческая сила. Во-вторыхъ, индивидуальное самосознаніе ограничиваетъ насъ нашею индивидуальною областью, а міровое начало есть начало всеобъемлющее, въ которомъ разрѣшается или растворяется всякая индивидуальная рознь. Слѣдовательно, опредѣляя абсолютное, какъ самосознаніе, мы, съ одной стороны, оставляемъ безъ вниманія присущій абсолютному аттрибутъ творческой силы, а съ другой, распространяемъ на него несвойственный ему аттрибутъ индивидуальнаго ограниченія. Такимъ образомъ это опредѣленіе есть опредѣленіе во всѣхъ отношеніяхъ неудачное. Абсолютное или Богъ есть сверхсознательный Творецъ, а вовсе не нѣчто, подобное нашему ничего не производящему и ограниченному *я*.

Если преимущество Грина передъ Гегелемъ состоитъ въ болѣе отчетливомъ признаніи различія

между человѣческою мыслью и абсолютнымъ, то, съ другой стороны, преимущество Гегеля передъ Гриномъ состоитъ въ томъ, что Гегель не распространяетъ на абсолютное, какъ таковое, аттрибута самосознанія. Самосознаніе возникаетъ, по Гегелю, лишь при реализаціи абсолютнаго въ духѣ, въ частности въ человѣческомъ духѣ. Въ логикѣ же своей онъ рѣшительно предостерегаетъ отъ пониманія ея категорій въ смыслѣ приписанія имъ аттрибута сознательности.

Та степень оригинальности, которая свойственна Грину и которая состоитъ, главнымъ образомъ, въ разъясненіи и критикѣ чужихъ ученій, обыкновенно проявляется болѣе въ обнаруженіи ихъ недостаточности, чѣмъ въ какихъ-нибудь положительныхъ результатахъ мышленія. Но и эта работа, если она исполнена съ проницательностью и добросовѣстностью, имѣетъ великое значеніе, такъ какъ она расчищаетъ путь для дальнѣйшихъ построеній. Въ числѣ мыслителей, посвятившихъ себя этой работѣ, Грину, безъ сомнѣнія, принадлежитъ выдающееся положеніе.

Б. Яковенко.

Философская система Жозіа Ройса [1]).

Вступленіе.

Американская философская мысль опредѣлена въ существѣ своемъ двумя слѣдующими фундаментальными мотивами. Съ одной стороны, это—глубокое и непосредственное религіозное переживаніе міра, искони отличающее собою американскій духъ, составляющее его духовную традицію и прочно лежащее въ основаніи его развитія и всѣхъ его проявленій. Даже матеріалисты были въ Америкѣ религіозны и всегда стремились къ той или другой формѣ пополнить механическое объясненіе сущаго нѣкоторымъ спиритуалистическимъ придаткомъ. При этомъ характерною особенностью американской религіозности является неукоснительный адогматизмъ, своего рода религіозное свободомысліе и свободолюбіе, подлинный религіозный демократизмъ, истинная религіозная независимость. Гоненія на религіозное самоопредѣленіе заставили первыхъ американцевъ покинуть англійскіе берега; въ борьбѣ за свободу религіознаго самоопредѣленія, за осуществленіе полной религіозной свободы. протекало ихъ дальнѣйшее духовное существованіе,

[1]) Читано въ видѣ доклада въ Московскомъ Психологическомъ Обществѣ 14 Декабря 1913 года.

Въ этомъ смыслѣ исконнее американское религіозное міровоспріятіе лучше всего будетъ охарактеризовать, какъ міровоспріятіе типично-мистическое, являющее религіозность со всей свободой и во всей чистотѣ, присущей подлинной мистичности.

Съ другой стороны, фундаментальное-же значеніе имѣло для американской философской мысли великое движеніе нѣмецкаго идеализма. При этомъ, оно повліяло на американское мышленіе не какой-либо опредѣленной изъ различныхъ своихъ системъ и не каждою изъ нихъ въ отдѣльности и послѣдовательно, а общимъ своимъ идеалистическимъ духомъ, который сразу-же былъ воспринятъ американской мыслью, какъ нѣчто родственное и конгеніальное и такимъ образомъ помогъ ей осознать также и свои собственныя, въ ея религіозности сокрытыя и съ ея чистой мистичностью внутренне связанныя идеалистическія начала.

Оба эти мотива свое первое внутренно объединенное уже, а вмѣстѣ и высоко геніальное, проявленіе нашли въ философскихъ размышленіяхъ и писаніяхъ Рольфа Уальда Эмерсона (1803—1882). Систематическое же развитіе и запечатлѣніе имъ далъ замѣчательнѣйшій современный мыслитель Америки—Жозіа Ройсъ. Что это—такъ, на самомъ дѣлѣ, очень не трудно убѣдиться. Дѣйствительно, всѣ большія произведенія Ройса концентрируются на религіозной проблемѣ, ея духомъ живутъ, въ ея разрѣшеніи находятъ свое завершеніе. Въ одномъ изъ нихъ его система изложена имъ даже какъ философія божественнаго Логоса [1]). О своей же близости нѣмецкому идеализму онъ самъ свидѣтельствуетъ неоднократно и съ полнѣйшей откровенностью. Въ качествѣ при-

[1]) См. The Spirit of Modern Philosophy (1892).

мѣра достаточно будетъ привести слѣдующія его слова: «Какъ Вы уже знаете, я—идеалистъ и считаю Кантовскій анализъ нашего познанія по существу своему истиннымъ. Кантъ утверждаетъ, что всякое сужденіе есть по существу своему лишь простое обращеніе къ нашему собственному болѣе глубокому я, и что все познаніе зависитъ отъ нашего единенія съ этимъ болѣе глубокимъ я. Это представляется мнѣ глубочайшей истиной философіи» [1]).

Философія Ройса безспорно является вѣнцомъ всѣхъ предыдущихъ философскихъ стараній Америки и первымъ систематическн болѣе или менѣе полнымъ осуществленіемъ той цѣли, которую всегда преслѣдовалъ американскій философскій духъ. Правда, философскимъ представителемъ Америки обычно почитается нынѣ Уильямъ Джемсъ. И даже самъ Ройсъ высказываетъ это мнѣніе, провозглашая Джемса вожакомъ современной философской эпохи и ставя его въ одинъ рядъ со столпами американской философской мысли, съ Эдвардсомъ и упомянутымъ Эмерсономъ [2]). Однако, такое сужденіе о Джемсѣ совершенно неправильно и нисколько не соотвѣтствуетъ дѣйствительности. Ройсъ высказываетъ эго подъ вліяніемъ двухъ обстоятельствъ: обаянія философической личности Джемса, у котораго онъ самъ учился философіи и другомъ котораго былъ потомъ не одинъ десятокъ лѣтъ, и той необычайной внѣшней популярности, которую получило имя Джемса за послѣднее

[1]) См. ibid. p. 305. Сравн. The Religious Aspect of Philosophy (1885) p. IX ff.; Studies of good and Evil [2] (1910) p. III ff.; The World and the Individual [3] (1908) I 17 f, 233 ff.; II p. 10, 71. Особенно сильное и существенное вліяніе на Ройса было оказано Гегелемъ, а также Шопенгауеромъ. Въ только что упомянутой книгѣ его о „Духѣ новой философіи“ находится рядъ чрезвычайно глубокихъ и проникновенныхъ интерпретацій философскихъ идей нѣмецкаго идеализма.

[2]) См. William James and other Essays (1911) p. 3 ff.

время. Но популярнымъ имя Джемса стало за «популярность» а не за глубину и оригинальность. Какъ гносеологъ, Джемсъ въ значительной степени—простой сколокъ съ англо-французскаго сенсуализма; какъ метафизикъ, онъ самъ себя рекомендуетъ ученикомъ Бергсона [1]). Наконецъ, какъ представитель опредѣленнаго философскаго теченія, онъ неопредѣленъ, неясенъ, противорѣчивъ, голословенъ [2]). Единственно цѣннымъ или болѣе или менѣе оригинальнымъ моментомъ въ его философствованіи является лишь мысль о плюрализмѣ сущаго, т. е. стремленіе демократически понимать міръ. Однако же, и эта мысль съ одной стороны имѣетъ въ Америкѣ болѣе ясныхъ, обстоятельныхъ, принципіально рѣзкихъ выразителей [3]), а съ другой — принадлежитъ къ той самой исконней американской концепціи, которая осознала себя впервые въ мистическомъ идеализмѣ Эмерсона, систематическое-же завершеніе нашла нынѣ въ абсолютномъ идеализмѣ Ройса. Третья эпоха американской философіи по существу своему запечатлѣна, такимъ образомъ, не именемъ Джемса, а именемъ Ройса. Джемсъ не внѣшне и популярно, а внутренне и систематически—одинъ изъ второстепенныхъ персонажей этой эпохи.

Перу Ройса принадлежитъ не мало обширныхъ и малыхъ философскихъ произведеній [4]). Онъ нѣсколько

---

[1]) См. его A Pluralistic Universe (1909) p. 225 f.

[2]) Какъ то прекрасно и образно было очерчено Л. М. Лопатинымъ въ его статьѣ „Монизмъ и плюрализмъ“ (Вопросы философіи и психологіи кн. 116-я, 1913 г.) стр. 77-ая.—Остается еще Джемсъ—психологъ. И дѣйствительно, въ этомъ отношеніи онъ проявилъ, пожалуй, больше всего систематической опредѣленности и оригинальности; хотя не слѣдуетъ забывать, что на нѣкоторыя его психологическія ученія не малое вліяніе оказалъ Ш. Ренувье.

[3]) Сравн. напр. Говисонъ: The Limits of Evolution [2] (1904).

[4]) The Religious Aspect of Philosophy (1885); The Spirit of Modern Philosophy (1892); The Conception of God (1897, 2 ed. 1902); Studies of Good and Evil (1898, 2 ed. 1910); The Conception of Immor-

разъ излагалъ систематически свою точку зрѣнія на сущее, всякій разъ углубляя и расширяя свое трактованіе. Систематичнѣе и самостоятельнѣе всего она развита въ замѣчательномъ сочиненіи его: The World and the Individual.

Правда, и здѣсь не дано системы философіи въ нѣмецкомъ смыслѣ этого слова. Всѣ произведенія Ройса, въ томъ числѣ и только что упомянутое, устремлены не къ энциклопедическому построенію философскихъ наукъ, а къ религіозной проблемѣ, которая у него стоитъ въ центрѣ философіи и рѣшеніе которой естественнымъ образомъ вѣнчаетъ философскую концепцію. Но если имъ и не изложена еще «система философіи», то «философская система» имъ развита уже достаточно подробно, расчлененно и систематически. Данный очеркъ послужитъ тому наглядным доказательствомъ, представивъ ее въ ея естественномъ теченіи и порядкѣ.

Познаніе.

1. Философская мысль есть прежде всего сомнѣніе и критика. «Мы надѣлены въ жизни вѣрой и нуждаемся въ оцѣнкѣ этой вѣры чрезъ посредство раз-

tality (1899); The World and the Individual 2 voll (1900/1901, 3 ed. 1908); Outlines of Psychology (1902); The Philosophy of Loyalty (1908, 3 ed. 1909); William James and other Essays (1911); Sources of Religious Insight (1912); Prinzipien der Logik въ Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften 1 (1913); The Problem of Christianity 2 voll. (1913). Статьи: Kant's Relation to Modern Philosopfical Progress въ Journal of Speculative Philosophy (XV, 1881); The External World and the Social Consciousness въ Philosophical Review (1894); The Eternal and the Practical, ibid (XIII, 1904); Kant's Doctrin of the Basis of Matematics въ Journal of Philosophy, Psychology and scientifics Methods (II, 1905); The Relation of the principles of Logic to the Foundations of Geometry въ Transactions of the American Matematical Society (VI, 1905); The Reality of the Temporal въ International Journal of Ethics (XX, 1910); On Defitions and Debats въ Journal of Philosophy (XI, 1912); The Christian Doctrine of Life въ The Hibbert Journal XI, 1913).

мышленія. Мы чувствуемъ себя въ мірѣ, надѣленномъ законами и смысломъ. Но то, почему мы переживаемъ это интимное чувство реальности и цѣнности, это—предметъ критики. Такая критика жизни, разработанная, законченная, есть философія» [1]). Философъ, стало быть, «размышляетъ, не проповѣдуетъ; онъ критикуетъ, а не создаетъ» [2]). «Онъ ничего не изобрѣтаетъ, онъ только признаетъ. Пророки создаютъ идеалы: онъ ихъ критически интерпретируетъ» [3]). «Тотъ не философъ въ дѣйствительности, кто сначала не сомнѣвался глубоко въ правотѣ своей системы» [4]), кто не подвергалъ коренной критикѣ своего собственнаго міропониманія.

«Критицизмъ же означаетъ самосознаніе» [5]), самопознаніе или отчетъ себѣ въ своихъ познавательныхъ силахъ, правополномочіяхъ и наличныхъ владѣніяхъ. Подлинная философская мысль начинается, значитъ, гносеологическимъ анализомъ, для котораго сначала ничто не должно быть абсолютной догмой и любую мысль должно быть позволено поставить подъ вопросъ. И такое начало заповѣдано ей по отношенію къ любой, даже самой возвышенной и священной проблемѣ. И «наша религіозная философія должна начинаться съ проблемы всякой теоретической философіи: чѣмъ можетъ быть наше познаніе этого міра и на чемъ оно можетъ основываться?» [6]). Ибо для того, чтобы порѣшить вопросъ о сущности Бога, нужно выработать уже основныя понятія онтологіи; для этого же будетъ необходимо произвести анализъ познанія, начинающійся неизбѣжно критикой и сомнѣніемъ.

---

[1]) Spirit of M. Phil. p. 2.
[2]) Ibid. p. 12.
[3]) Ibid. p. 342.
[4]) World a. Individ I p. 345.
[5]) Spirit of M. Phil. p. 12.
[6]) Relig. Aspect of Phil, p. 231.

Два вопроса стоятъ въ центрѣ правомѣрнаго гносеологическаго анализа: что такое идея, и какъ она можетъ быть связана съ реальностью? На самомъ дѣлѣ! Вѣдь, вы знаете нашъ міръ въ дѣйствительности, какъ систему идей, трактующихъ вещи, причемъ временами Вы находите, что система эта намъ предписывается опытомъ. Даже матерію вы знаете просто, какъ массу связанныхъ идей, которую вы не можете не имѣть. Пространство и время, какъ вы мыслите ихъ себѣ, суть несомнѣнно наши идеи. Но что-же въ такомъ случаѣ можетъ быть естественнѣе утвержденія, что внѣшній намъ реальный міръ долженъ быть самъ по себѣ тоже системой чьихъ-либо идей? Если это такъ, то вы въ состояніи понять, что означаетъ собой 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 круглымъ Х. Я въ состояніи понимать душу, такъ какъ я самъ есмь духъ. Существованіе же, лишенное какихъ бы то ни было духовныхъ аттрибутовъ, погружено для меня въ совершеннѣйшую тьму» [1]). «Если я въ силахъ познать какую-либо истину, то лишь постолько, посколько она является по существу своему духовной истиной, есть идеалъ воли... Только идеи доступны познанію» [2]). Но въ такомъ случаѣ и естественно и необходимо, чтобы философская мысль, приступая къ анализу познанія и укрѣпленію своего фундамента, исходила изъ вопроса объ идеѣ, а не изъ вопроса о фактѣ или непосредственно воспринимаемомъ внѣшнемъ бытіи, чтобы не въ этомъ послѣднемъ, а именно въ идеѣ видѣла она свой опорный пунктъ и даже въ извѣстномъ смыслѣ свой

[1]) Spirit of M. Phil. p. 362.
[2]) Spirit of M. Phil. p. 366.

надежнѣйшій критерій. Фактъ самъ по себѣ, во первыхъ, слѣпъ и смутенъ; исходить изъ него будетъ данью догматизму и наивной вѣрѣ, будетъ забвеніемъ и критическихъ задачъ философіи, и всѣхъ тѣхъ противорѣчій, въ которыхъ тотчасъ же запутывается всякій, кто въ своемъ мышленіи беретъ его за исходный пунктъ. Во вторыхъ же, всякій фактъ есть не болѣе, чѣмъ только и просто фактъ, ибо всякій фактъ безсознательно предполагаетъ идею, болѣе того,—насыщенъ идеями, конститутивно опредѣленъ ими. Критически сознательно относиться къ факту, будетъ значить смотрѣть на него съ точки зрѣнія его идеальной основы; и, какъ критическая метода, философское мышленіе неизбѣжно должно, стало быть, избрать своимъ базисомъ идею [1]).

2. Итакъ, что же такое идея? Каждая идея есть столько же интеллектуальный процессъ, сколько и волевой. Она можетъ хорошо или плохо представить нѣчто отъ нея отличное, хорошо или плохо ему соотвѣтствовать, но она должна во всякомъ случаѣ болѣе или менѣе яснымъ образомъ выявлять свою собственную наличную цѣль [2]). «Эта цѣль, насколько она входитъ налично и сознательно въ содержаніе и форму сложнаго состоянія, именуемаго идеей, представляетъ собою то, что я буду въ дальнѣйшемъ называть внутреннимъ смысломъ (Internal Meaning) идеи» [3]). То же, что представляется ею черезъ посредство этого внутренняго смысла, какъ нѣчто отличное отъ нея, является въ такомъ случаѣ смысломъ внѣшнимъ (External Meaning), въ своемъ родѣ трансцендентнымъ ей [4]). Непосредственно ясно, что

[1]) World. a. Individ. I p. 17 f; II p. 23 ff., 159 ff.
[2]) Ibid. I p. 311.
[3]) Ibid. I p. 25.
[4]) Ibid. I p. 26 f.

заключаемая ею цѣль, «этотъ внутренній смыслъ даннаго акта, есть conditio sine qua non для яснаго внѣшняго смысла» [1]). Этотъ послѣдній связывается съ идеей и достигается ею только черезъ посредство ея внутренней цѣли, и потому только въ терминахъ этой послѣдней можетъ быть ей понятенъ. «Идея сказывается въ выборѣ. Она ищетъ своего собственнаго выраженія» [2]).

Что же такое то, чего ищетъ идея, что такое тотъ объектъ, на который она направляется? Идея имѣетъ своимъ объектомъ такой «объектъ, который въ конечномъ счетѣ зависитъ отъ того, что̀ идея избираетъ въ качествѣ своего объекта» [3]). «Когда я имѣю идею о мірѣ, эта моя идея есть воленіе, а міръ моей идеи есть просто сама-же моя идея, только получившая опредѣленность» [4]). «Стремясь къ своему объекту, любая идея не ищетъ абсолютно ничего другого, кромѣ своего собственнаго раскрытія и полнаго, въ концѣ концовъ, опредѣленія, какъ данной сознательной цѣли, осуществляемой единственно лишь даннымъ путемъ. Полное содержаніе присущей идеѣ цѣли является единственнымъ объектомъ, который идея можетъ вообще имѣть въ виду. Только это и только это есть то Другое, что ищется» [5]). Значитъ, «каковъ бы то ни былъ объектъ, онъ является объектомъ для данной идеи только потому, что идея эта (хочетъ) чтобы онъ былъ таковъ» [6]). «Отсюда слѣдуетъ, что послѣдней опредѣленной формой объекта каждой конечной идеи является та форма, которую стремится принять сама идея, какъ

[1]) Ibid. I p. 311.
[2]) Ibid. I p. 322.
[3]) Ibid. p. 317.
[4]) Ibid. p. 327.
[5]) Ibid. p. 329.
[6]) Ibid. p. 331.

только она становится совершенно опредѣленной идеей, — идеей или волей, заполненной совершенно адэкватнымъ ей эмпирическимъ содержаніемъ» [1]). Идея стремится, значитъ, къ индивидуализаціи своего содержанія и самовыраженію въ индивидуальныхъ сужденіяхъ. «Простая общность всегда означаетъ собою практическую недостаточность» [2]) и по отношенію къ объекту идеи является простымъ ограниченіемъ или отрицаніемъ цѣлаго ряда возможностей, съ косвенною цѣлью тѣмъ установить общія границы объекта, не опредѣляя при этомъ его подлинно индивидуальной природы [3]). Въ равной мѣрѣ и простая объективность всегда означаетъ собою нѣкоторую искомую (цѣль) идеи, необходимость индивидуализировать общее, придать бо́льшую опредѣленность неопредѣленному; и только. Никакого предмета, трансцендентнаго въ собственномъ смыслѣ слова идея имѣть не можетъ. «Кантовская вещь въ себѣ просто на просто не можетъ быть допущена. Само понятіе такой вещи безсмысленно. Утвержденіе ея противорѣчиво» [4]), ибо «то, что я опредѣленно признаю чѣмъ-то непознаваемымъ, должно обладать настолько познаваемой природой, чтобы я могъ убѣдить себя въ томъ, что оно непознаваемо... Незнаніе, если только это опредѣленное незнаніе, несомнѣнно представляетъ собою частичное познаніе» [5]). Всякая трансцендентная вещь, поскольку она полагается какъ трансцендентная, полагается таковою въ познаніи и, стало быть, опредѣляется въ этомъ своемъ достоинствѣ идеей. Слѣдовательно, «непознаваемое это—нашъ старый другъ абракадабра, слово,

[1]) Ibid. p. 337.
[2]) Ibid.
[3]) World a Individ p. 275 ff.
[4]) Spirit of M. Philos. p. 366.
[5]) Ibid p. 339—40.

лишенное смысла и никогда не могущее его получить по самому положенію» [1]).

Какъ же связывается идея съ реальностью? Что такое и какъ возможна истина? What is truth? [2]). Согласно приведенному только что описанію идеи и ея объекта, ея связь съ реальностью не можетъ ни въ коемъ случаѣ быть причинною связью, причемъ идея порождалась бы трансцендентнымъ ей предметомъ, а есть связь внутренняго смысла идеи съ ея внѣшнимъ смысломъ; истину же составляетъ тоже не соотвѣтствіе идеи ея трансцендентному объекту, а взаимосоотвѣтственность двухъ ея смысловъ, адэкватность ихъ взаимной связи [3]). Однако, этимъ вовсе не выясняется еще одинъ очень существенный пунктъ. А именно: внѣшій смыслъ тоже, вѣдь, въ извѣстномъ смыслѣ, трансцендентенъ внутреннему, ибо онъ знаменуетъ собою нѣчто «другое», стать чѣмъ стремится идея, но что она присвояетъ себѣ не какъ таковое, не всецѣло, а лишь какъ цѣль, лишь какъ внутренній смыслъ. Эту трудность лучше всего будетъ формулировать въ видѣ слѣдующей антиноміи: съ одной стороны, «повидимому, въ объектѣ (идеи) поскольку онъ является объектомъ именно этой идеи, нѣтъ никакой существенной черты, которая не была предопредѣлена уже цѣлью, внутреннимъ смысломъ) сознательнымъ намѣреніемъ самой идеи [4]); съ другой же стороны, конечная идея не предопредѣляетъ съ точностью въ своемъ объектѣ той черты, которая, будучи налична въ его объектѣ, сообщаетъ идеѣ желанную истинность» [5]). И лучшимъ доказательствомъ тому служитъ возможность

[1]) Relig. Aspect. of Phil. p. 401.
[2]) World a. Individ. I p. 269.
[3]) Spirit. of M. Phil. p. 369 ff.; World a. Individ I p. 314 ff.
[4]) World a. Individ I p. 320.
[5]) Ibid. p. 323.

заблужденія [1]). Какъ же быть въ такомъ случаѣ?— Послѣ всего сказаннаго, отвѣтъ на этотъ вопросъ очень простъ: «Идея ищетъ своего собственнаго выраженія; судить о ней и цѣнить ее можно только по тому, что̀ заключается въ ея собственномъ намѣреніи» [2]). «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» [3]). Другими словами, «идея истинна, если обладаетъ такого рода соотвѣтствіемъ своему объекту, каковымъ сама же стремится обладать» [4]); «не простое, а предусмотренное согласіе составляетъ истину» [5]). «Чисто внѣшняго критерія истины не существуетъ» [6]); «идея сама опредѣляетъ въ этомъ отношеніи свой собственный смыслъ» [7]). Искомый объектъ есть просто точное самоопредѣленіе этой идеи до своего единственнаго и недвусмысленнаго выраженія, есть самопополненіе ея до своего цѣлостнаго выявленія. «Такое пополненіе представляется для насъ чѣмъ-то другимъ только потому, что наши идеи, въ ихъ мгновенной отрывочной наличности, открываются намъ какъ общія идеи, т. е. какъ идеи, надѣленныя лишь относительнымъ осуществленіемъ и лишенныя осуществленія всецѣлаго» [8]). «Ну, а такое финальное осуществленіе и является конечнымъ, а вмѣстѣ и единственно подлиннымъ объектомъ, котораго каждая наличная идея

[1]) Ibid. p. 324.
[2]) Ibid. p. 325.
[3]) Ibid. p. 308.
[4]) Ibib. p. 306.
[5]) Ibid. p. 307.
[6]) Ibid. p. 308.
[7]) Ibid. p. 310.
[8]) World. a. Individ I p. 346

ищетъ, какъ чего-то по отношенію къ себѣ другого»[1]). «Но въ такомъ случаѣ, вѣдь, тезисъ и антезисъ нашей антиноміи получаетъ подлинное примиреніе. Ибо объектъ тутъ являетъ собою нѣчто подлинно другое, и въ то же время онъ является объектомъ, лишь какъ содержаніе данной идеи»[2]). «Если такого тождества во внутренней структурѣ между идеей и объектомъ, какого требуетъ спеціальная цѣль, содержащаяся въ данной идеѣ, не имѣется, идея ошибочна»[3]). «Ошибка есть несовершенная мысль, которая открывается болѣе высокой мысли, заключающей въ себѣ и ее и ею замысленный объектъ, какъ мысль, погрѣшившая противъ той цѣли, которую она болѣе или менѣе явственно имѣла и которая всецѣло осуществляется этой болѣе высокой мыслью»[4]).

Всякая идея такимъ образомъ указываетъ за свои предѣлы; но, поступая такъ, она только проявляетъ свою собственную природу, ибо такое указаніе есть, съ одной стороны,—со стороны полагаемаго объекта,—фактическое осуществленіе составляющей ея воли, а съ другой стороны,—со стороны субъективной, т. е. со стороны самой воли,—утвержденіе ея въ ея подлинной сущности, въ ея неограниченномъ и даннымъ объективнымъ осуществленіемъ совсѣмъ неисчерпанномъ воленіи. И это—общая характерная черта всѣхъ обнаруженій сознанія. Всякій сознательный актъ, всякій сознательный мигъ указываетъ за свои предѣлы, ибо, какъ таковой, онъ отнюдь не исчерпываетъ всей сознательности сознанія. Въ этомъ актѣ или мигѣ сознаніе не осознаетъ себя, какъ сознаніе, но вмѣстѣ съ тѣмъ, будучи сознаніемъ, оно и тутъ, все же,

---

1) Ibid. p. 339.
2) Ibid. p. 331.
3) Ibid. p. 306.
4) Relig. Aspect of Phil. p. 425.

требуетъ такого осознанія, предполагаетъ все—цѣлое—сознаніе. «Я, сомнѣвающееся или утверждающее или даже чувствующее все свое невѣдѣніе относительно какого-нибудь объекта, по тому самому есть уже нѣкоторое мнѣніе (meaning) этого объекта, нѣкоторое устремленіе (aiming) на него, и по своей сущности, стало быть, тождественно съ тѣмъ я, для котораго этотъ предметъ представляется въ свѣтѣ совершенно и сознательно познанной истины» [1]). Отсюда ясно, что «я конечнаго сознанія не является цѣлымъ и подлиннымъ я. Истинное я включаетъ въ себя міръ объектовъ цѣликомъ» [2]). «Это—то я, которое познаетъ въ единствѣ всю истину. И такое я—не гипотеза. Оно представляетъ собою актуальную предпосылку самыхъ глубокихъ сомнѣній нашихъ» [3]). Это—«такое я, которое органически рефлексивно, сознательно заключаетъ въ себѣ всѣхъ я, а, стало-быть, и всю истину. Я назвалъ его Логосомъ, проблемо-рѣшителемъ, всезнателенъ» [4]).

3. Какова же логическая структура нашего опытнаго познанія? Каковы тѣ основныя категоріальныя черты, которыя конституируютъ и характеризуютъ собою человѣческій образъ? Каковы логическія основанія нашего научнаго представленія о мірѣ?—«Всякое познаніе есть познаніе опытнаго матеріала» [5]), фактовъ. «Нашъ наличный опытъ является нашимъ единственнымъ руководителемъ; но, руководя нами, онъ всегда указываетъ за свои собственные предѣлы» [6]). «На обязанности того, что дано намъ, какъ наличный фактъ, лежитъ указывать на то за своими пре-

[1]) Spirit of M. Ph. p. 371.
[2]) Studies of Good p. 146; срв. 145—166.
[3]) Spirit of M. Ph. p. 374.
[4]) Ibid. p. 379.
[5]) World a. Individ. II p. 11.
[6]) Ib. p. 23.

дѣлами, что не налично» [1]). «Въ такомъ случаѣ фактъ является одновременно и тѣмъ, что моя настоящая воля содержитъ и предполагаетъ, и тѣмъ, что поэтому самому представляется въ нѣкоторомъ отношеніи другимъ по сравненію съ тѣмъ, что я въ данный моментъ произвожу, совершаю или чего достигаю» [2]). Другими словами,—«факты, какъ реальная наличность, суть воплощенія моей цѣли, но не въ той ея формѣ, въ какой она сказывается въ данный моментъ, а въ той ея формѣ, въ какой она должна быть разсматриваема» [3]). «Фактъ есть для меня всегда то, что я долженъ признать, какъ нѣчто опредѣляющее или ограничивающее собою то, что я въ данномъ случаѣ сознательно дѣлаю или чего достигаю» [4]). «Полное выраженіе моей воли, опредѣляемое долгомъ, имѣетъ... свое коррелятивное воплощеніе въ реальномъ. Это воплощеніе составляетъ мой міръ признанныхъ фактовъ» [5]). Отсюда ясно, что наше опытное познаніе, прежде всего, на всемъ своемъ протяженіи опредѣляется категоріей познавательнаго долга: «первый опредѣляющій принципъ, именно долгъ, требуетъ отъ насъ ежеминутно познавать, какъ нѣчто реальное, нѣкоторые отдѣльные факты, которые, будучи воспринимаемы, какъ нѣчто такое, что ограничиваетъ, стѣсняетъ и такимъ образомъ опредѣляетъ наши акты, благодаря этому самому воспринимаются какъ то, что позволяетъ намъ въ данный именно моментъ выполнить нашу волю лучше, чѣмъ если бы мы не познавали этихъ фактовъ» [6]).

Этотъ высшій принципъ долга категоріально про-

---

[1]) Ib.
[2]) Ibid. p. 28.
[3]) Ibid. p. 33.
[4]) Ibid. p. 30.
[5]) Ibid. p. 33.
[6]) Ibid. p. 41.

является въ сферѣ познанія прежде всего въ установленіи подобій и различій, т. е. въ классифицированіи предметовъ, безъ чего нѣтъ и не можетъ существовать ни одинъ познавательный актъ. Дѣйствительно, подобія и различія «суть объекты нашего заинтересованнаго вниманія» [1]). «Міръ фактовъ не просто данъ намъ въ подобіяхъ или различіяхъ, а ежеминутно разсматривается, какъ нѣчто, надѣленное ими, соотвѣтственно нашему вниманію къ нимъ въ данный моментъ» [2]). «Нашъ собственный интересъ очевиднѣйшимъ образомъ содѣйствуетъ опредѣленію того, что за классы содержатся въ познаваемомъ нами мірѣ фактовъ» [3]). Наиболѣе основной и непосредственной классификаціей въ сферѣ познанія является, слѣдовательно, дѣленіе фактовъ на дѣйствительно «наличные» и всю массу остальныхъ только «подразумѣваемыхъ» [4]). Что касается до этихъ послѣднихъ, то «мы завѣдомо знаемъ ихъ всѣ сразу, но знаемъ ихъ при этомъ отвлеченно, воспринимая ихъ реальность, какъ реальность остальной части міра», находящейся за предѣлами тѣхъ немногихъ вещей, которыя мы познаемъ въ данный моментъ подробно» [5]). «Наша конечность подразумѣваетъ, стало-быть, дѣйственное невниманіе» [6]), факты же, «познаваемые нами, какъ реальные, суть для насъ въ каждый мигъ сознанія объекты возможнаго вниманія» [7]). А это значитъ, что познаваемые нами факты таковы, «что каждая пара ихъ познается чрезъ посредство какого-либо возможнаго акта раз-

---

[1]) Ibid. p. 48.
[2]) Ibid. p. 49.
[3]) Ibid. p. 51.
[4]) Ibid. p. 53 ff.
[5]) Ibid. p. 59.
[6]) Ibid.
[7]) Ibid. p. 62, 87.

личенія и сравненія» [1]), что такой актъ можно всегда повторить, такъ какъ сфера «подразумѣваемыхъ» фактовъ неограничена, и что рабочимъ постулатомъ нашего познанія вещей является въ первую голову положеніе: «между любыми двумя фактами можно найти различныя серіи посредствующихъ звеньевъ» [2]), какъ то наглядно иллюстрируется примѣромъ пространственныхъ разграниченій [3]). Этимъ полагается начало для ряда различій, процессу познавательнаго различенія и вниманія сообщается опредѣленное «логическое» направленіе, а въ сами факты вводится моментъ логической связи и взаимозависимости [4]). «Міръ, разсматриваемый такимъ образомъ, будетъ состоять для насъ изъ всевозможныхъ такихъ взаимопереплетающихся рядовъ и составлять единую систему» [5]). Очевидно, что всѣ промежуточные факты должны при этомъ имѣть нѣчто общее, а именно то, что общаго имѣютъ сами исходные факты, между которыми они продвигаются. Это общее «остается неизмѣннымъ на протяженіи относящихся къ дѣлу рядовъ видоизмѣненія» [6]). Оно составляетъ «инваріантный характеръ данной системы видоизмѣненій». А это и суть законы [7]).

4. Получающаяся такимъ образомъ картина міра представляетъ реальное въ терминахъ описанія, т. е. формально и отвлеченно [8]). Она отнюдь не передаетъ подлинной сущности реальныхъ предметовъ, такъ какъ беретъ ихъ въ ихъ теоретической ограниченности и неопредѣленности, т. е. съ точки зрѣнія

[1]) Ibid. p. 87.
[2]) Ibid. p. 91.
[3]) Ibid. p. 66 f.
[4]) Ibid. p. 83 f., 87 f.
[5]) Ibid. p. 91.
[6]) Ibid. p. 93.
[7]) Ibid. p. 93 f.
[8]) Ibid. p. 62 ff., 101.

независимаго «внѣшняго смысла», а не въ ихъ полной волевой опредѣленности, т. е. не съ точки зрѣнія всецѣлаго воплощенія во «внѣшнемъ смыслѣ» цѣлевого «внутренняго смысла», какъ того требуетъ установленное выше понятіе познанія. Слѣдовательно, такое описательное представленіе міра не можетъ быть признано единственнымъ возможнымъ и истиннымъ [1]). Въ немъ говоритъ не столько стремленіе адэкватно передать подлинную природу существующаго, сколько необходимость наиболѣе удобно и экономно примѣниться къ нему и выработать такое представленіе о немъ, которое бы оказывало больше всего помощи въ этомъ направленіи [2]). «Наша наука представляетъ собою своего рода теоретическое распространеніе нашего промышленнаго искусства... Понятія, употребляемыя въ дѣло любой эмпирической наукой, суть идеальныя орудія или своего рода механическія изобрѣтенія. Пользуясь ими, мы воздѣйствуемъ на данности нашего общаго опыта до тѣхъ поръ, пока эти данности не подчиняются цѣлямъ нашего предсказанія и описанія» [3]). «И промышленное искусство и наука даны намъ нашимъ интересомъ къ соціальной организаціи» [4]).

Все это, а равно и очерченная выше общая природа познавательнаго акта, указываетъ на практическій, прагматическій смыслъ познанія: «мысль есть дѣйствіе» [5]). И постолько безусловно правъ современный прагматизмъ, подчеркивая настойчиво инструментальную сторону познанія и науки, т. е. полную относительность «міра описанія» [6]). Но онъ

[1]) Ibid. p. 96 f., 155 f.
[2]) Ibid. p. 186 ff. 197 ff.
[3]) Ibid. p. 198—99.
[4]) Ibid. p. 204.
[5]) Ibid. p. 27; срв. W. James p. 234.
[6]) Ibid. p. 214 ff.

совершенно не правъ, утверждая на этомъ основаніи полную относительность нашихъ мыслей вообще. Мысль безусловно относительна въ своемъ теоретическомъ и абстрактномъ противостояніи фактамъ; но она столь же безусловно абсолютна въ своей опредѣляющей это противостояніе волевой, цѣлесообразной направленности. Не подлежитъ сомнѣнію, «что всякая истина является относительнымъ выраженіемъ нашей воли, но воля съ необходимостью опредѣляетъ, при этомъ, для себя такія формы дѣйствія, которыя объективно значимы и абсолютны именно потому, что стараться отмѣнить ихъ будетъ тоже дѣйствіемъ, дѣйствіемъ, протекающимъ согласно этимъ самымъ формамъ. Такія формы суть категоріи одновременно и нашей мысли и нашего дѣйствія» [1]). «Существуютъ такія истины, которыя мы познаемъ не изъ того, что какая-либо гипотеза оказывается подходящей въ какомъ-либо отдѣльномъ случаѣ, а потому, что имѣются такіе модусы дѣятельности, такіе законы раціональной воли, которые снова полагаются и оправдываются въ своей истинности какъ разъ тѣмъ, что мы стараемся предположить несуществованіе этихъ модусовъ и незначимость этихъ законовъ» [2]). «Напримѣръ, абсолютной истиной является положеніе, что существуетъ опредѣленное различіе между утвержденіемъ и отрицаніемъ даннаго положенія, а также между осуществленіемъ и неосуществленіемъ даннаго поступка» [3]). Равнымъ образомъ «доказательствомъ того, что существуютъ абсолютно истинныя положенія, служитъ наличность науки чистой математики» [4]). Отсюда

[1]) Ibid. p. 250.
[2]) Prinzipien d. Logik S. 122.
[3]) W. James p. 243.
[4]) Ibid. p. 239.

ясно, что вполнѣ возможенъ и законенъ вопросъ о томъ, какія «логическія сущности» необходимы, и каковы ихъ необходимые законы? Какіе объекты долженъ содержать въ себѣ міръ логика? Какія системы порядка долженъ логикъ счесть не за случайныя и произвольныя, а за относящіяся къ самой природѣ нашей раціональной дѣятельности? [1]). «На этотъ вопросъ отвѣчаетъ чистая логика, «теорія чистыхъ формъ мышленія» [2]), «наука объ общемъ порядкѣ, ученіе о формахъ любой упорядоченной области реальныхъ или идеальныхъ объектовъ» [3]).—«Если это— реалятивизмъ, то это — реалятивизмъ системы вѣчныхъ отношеній» [4]). Если это и прагматизмъ, то прагматизмъ абсолютный [5]). Релятивизмъ же простой и скептическій, какъ и всякое вообще сомнѣніе, уничтожается самъ собою, ибо, сомнѣваясь, претендуетъ на безусловную истинность самого сомнѣнія, какъ познавательнаго акта [6]).

Бытіе.

1. Развитіе философской мысли обнаруживаетъ въ общемъ четыре слѣдующихъ главныхъ представленія о бытіи: реалистическое, мистическое, критическое и конструктивное или синтетически-идеалистическое [7]). «Реалистъ по существу своему дуалистъ» [8]). Онъ утверждаетъ, что «голое познаніе какого-нибудь бытія кѣмъ-либо, кто не есть само это познаваемое бытіе», не вноситъ никакихъ различій «въ это позна-

[1]) Prinzipien d. Log. S. 126.
[2]) W. James p. 242.
[3]) Prinzipien d. Log. S. 63.
[4]) W. James p. 212.
[5]) Ibid. p. 254; Prinz. d. Log. 122; Phil. of. Loyalty p. 326 ff.
[6]) Spirit of M. Ph. p. 350, 380, 471.
[7]) Spirit of M. Ph. p. 372.
[8]) World a. Individ. I p. 157.

ваемое бытіе» [1]), и что бытіе независимо отъ познанія и запредѣльно ему въ этомъ смыслѣ. Значитъ, познаніе («идея») и бытіе (объекты) противостоятъ другъ другу, какъ отдѣльныя сущности, между которыми нельзя перекинуть моста, и связь которыхъ другъ съ другомъ непостижима и внутренне противорѣчива. Но въ такомъ случаѣ внутренне противорѣчива и сама реалистическая теорія, такъ какъ вѣдь и она говоритъ о бытіи, т. е. о томъ, что ей запредѣльно и недоступно [2]). Мистикъ, наоборотъ, крайній монистъ. Онъ отрицаетъ множественность, какъ человѣческую иллюзію; въ раздѣльности познающаго отъ бытія онъ видитъ несовершенство человѣка и требуетъ полнаго теоретическаго самоуничтоженія предъ абсолютнымъ, полнаго погруженія въ его непосредственную наличность. Этимъ, однако, онъ пресѣкаетъ для себя всякую возможность говорить «объ» абсолютномъ и быть познавателемъ. «Точно такъ же, какъ мы разсчитываемся съ реалистомъ, устанавливая, что его идеи, въ концѣ концовъ, такъ же реальны, какъ его предполагаемые независимые объекты, въ случаѣ съ мистикомъ мы кончаемъ указаніемъ на то, что его абсолютное, въ его отвлеченности, является совершенно столько же и совершенно въ томъ же самомъ смыслѣ слова ничѣмъ, какъ ничѣмъ является, согласно мистической гипотезѣ, собственное сознаніе мистика» [3]).

Критическое представленіе о бытіи видитъ реальность въ значимости или истинности. Бытіемъ является тутъ «то, что въ познаніи сообщаетъ идеямъ ихъ значеніе», «то, чему идеи должны соотвѣтствовать», «то, существенной ролью чего по отношенію къ идеямъ

[1]) Ibid. p. 93.
[2]) Ibid. p. 134 ff.
[3]) Ibid. p. 194, 260.

является роль образца» [1]). Бытіе становится и является наличнымъ для этого представленія въ самомъ познаніи и въ тѣсной связи съ познавательнымъ актомъ. Этимъ отмѣняются обѣ крайности реализма и мистицизма и отпадаютъ ихъ разъѣдающія противорѣчія. Однако-же, и такой формулировкой бытія не все разрѣшается и уясняется. «Значимость въ томъ видѣ, какъ она является тутъ, представляетъ собою двусмысленный терминъ. Относясь къ идеямъ, нами непосредственно подтверждающимся, она имѣетъ въ виду то, что онѣ находятъ себѣ конкретное выраженіе въ томъ опытѣ, которымъ мы ихъ подтверждаемъ. Относясь къ царству значимой истины во всемъ его цѣломъ, къ міру природы, посколько она еще не подвергнута нами наблюденію, или къ міру еще неналичныхъ для насъ математическихъ истинъ, она подразумѣваетъ этимъ, что царство это обладаетъ какъ-нибудь такимъ характеромъ, котораго мы не должны подтверждать, и который никогда не можетъ быть исчерпывающе представленъ въ нашемъ человѣческомъ опытѣ» [2]). Что же? Имѣется, что-ли, два различныхъ сорта бытія, — оба значимые, но при этомъ одно индувидуальное, другое универсальное, одно эмпирическое, другое только идеальное, одно наличное, другое лишь возможное, одно конкретное, другое чисто формальное? [3]). Но не долженъ ли міръ, по самой сущности своего существованія, быть реаленъ въ одномъ общемъ смыслѣ, жить одной конкретной жизнью? [4]). «И что такое простая возможность до опытнаго подтвержденія? Можетъ быть, она являетъ собою только одинъ внутренній смыслъ?

---

[1]) Ibid. p. 201 f.
[2]) Ibid. p, 261.
[3]) Ibid.
[4]) Ibid.

Но въ чемъ же тогда ея истина? Или она знаменуетъ собою лишь внѣшній смыслъ? Но что же такое тогда ея бытіе?» [1]). На этотъ вопросъ критическое представленіе о бытіи не отвѣчаетъ опредѣленнымъ образомъ и потому должно быть признано недостаточнымъ.

2. Четвертое конструктивно-идеалистическое понятіе бытія всѣмъ корпусомъ своимъ опирается на вышеизложенный анализъ познанія. «То, что существуетъ, или то, что реально, есть, какъ таковое, совершенное воплощеніе въ идеальной формѣ и финальномъ осуществленіи внутренняго смысла конечныхъ идей» [2]). Сущность реальнаго въ томъ, чтобы быть индивидуальнымъ, или же сдѣлать невозможнымъ что-либо другое, въ точности такое-же» [3]); «Истинное бытіе есть, по сущности своей, цѣлый индивидуальный фактъ» [4]). Отсюда ясно, что въ своемъ цѣломъ міръ бытія есть міръ индивидуально выраженнаго смысла, индивидуальная жизнь, состоящая изъ индивидуальныхъ воплощеній воль, представляемыхъ всѣми конечными идеями... 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» [5]). Словомъ, бытіе есть «высшее осуществленіе категоріи индивидуальности, индивидуальное индивидуальнаго» [6]).

[1]) Ibid. p. 269.
[2]) Ibid. p. 339.
[3]) Ibid. p. 348
[4]) Ibid. p. 380.
[5]) Ibid. p. 341.
[6]) Ibid. p. 40, 569.

Давая такой отвѣтъ на основной отвѣтъ онтологіи, конструктивный идеализмъ въ сущности объединяетъ въ себѣ и пополняетъ односторонности трехъ предыдущихъ представленій. «То, что есть, играетъ руководящую роль по отношенію къ конечнымъ идеямъ, какъ то утверждаетъ реализмъ, составляетъ одно и то же съ истиннымъ смысломъ идеи, какъ того хочетъ мистицизмъ, и является значимымъ, какъ того требуетъ критическій раціонализмъ. То, что есть, являетъ собою осуществленіе всей цѣли подлинной идеи, ищущей такого бытія» [1]). Однако, этимъ общимъ отвѣтомъ далеко не все еще уясняется въ понятіи бытія. И, прежде всего, что такое то единство и та всеобъемлемость, которыми бытіе тутъ надѣляется? Это— единство и всеобъемлемость абсолютнаго сознанія [2]). «То, что есть, налично постиженію единаго самостоятельнаго познавателя, жизнь котораго заключаетъ въ себѣ все то, что онъ знаетъ, смыслъ котораго вполнѣ осуществленъ въ его фактахъ, и самосознаніе котораго совершенно» [3]). Это подтверждается эмпирическимъ міромъ на каждомъ шагу, ибо каждое отдѣльное явленіе въ немъ болѣе или менѣе тѣснымъ образомъ связано и временно и пространственно и въ иныхъ болѣе или менѣе общихъ и болѣе или менѣе спеціальныхъ отношеніяхъ съ любымъ другимъ явленіемъ. И того-же самаго требуетъ чисто формальнымъ образомъ вышеразвитое понятіе познанія бытія. «Нашъ міръ, какъ бы множественны и разнообразны ни были его объекты, обладаетъ тѣмъ, что мы можемъ назвать онтологическимъ единствомъ, поскольку всѣ типы его бытія, конкретные и абстрактные,

[1]) Ibid. p. 358.
[2]) Ibid. p. 426.
[3]) Ibid. p. 400.

сказываются, какъ различные аспекты единаго типа бытія» [1]). Правда, указанія эмпирическаго міра въ этомъ отношеніи не могутъ быть признаны окончательными, ибо міръ этотъ есть міръ человѣческій, ограниченный и, стало-быть, неспособный адэкватно экземплифицировать единую сущность бытія. Но ихъ вполнѣ достаточно для признанія наличности какого-то бытійнаго единства вообще, которое въ мірѣ семъ находитъ себѣ лишь не адэкватный, чисто человѣческій отзвукъ, т. е. для признанія наличности единаго абсолютнаго сознанія или опыта. «Существуетъ абсолютный опытъ, для котораго концепція абсолютной реальности, т. е. концепція системы идеальной истины, выполняется тѣми самыми содержаніями, которыя представляются его испытанію. Этотъ абсолютный опытъ связывается съ нашимъ опытомъ, какъ органическое цѣлое—со своими собственными фрагментами. Это—такой опытъ, для котораго выполнено все то, что наисовершеннѣйшая мысль можетъ счесть за подлинно возможное. Въ этомъ заключается опредѣленіе его, какъ абсолютнаго» [2]). Бытіе изначала есть «нѣкоторая абсолютная система идей» [3]). «Истинный міръ есть... система мыслей Логоса» [4]).

3. Далѣе, не вполнѣ уясненнымъ остается въ данномъ, еще слишкомъ общемъ отвѣтѣ также и то, что такое означаетъ собою индивидуальность бытія и въ его отдѣльныхъ моментахъ, и въ его цѣломъ. Это—индивидуальность волевого воплощенія: индивидуальное «опредѣлимо лишь какъ объектъ воли» [5]). Индивидуально то, «что позволяетъ нашимъ идеямъ не искать

[1]) Ibid. p. 413.
[2]) Conception of God p. 43 f.
[3]) World I p. 36.
[4]) Spirit p. 415.
[5]) Conception p. 269.

ничего другого, сверхъ его наличности» [1]). „Какъ индивидуальное, объектъ воли является объектомъ исключительнаго интереса или любви, который не можетъ позволить чему-либо другому занять его мѣсто» [2]). Словомъ, индивидуальность означаетъ собою опредѣленность и незамѣнимость. А ростъ въ опредѣленности означаетъ собою всегда ростъ въ исключеніи различныхъ возможностей, въ выборѣ и фиксаціи только одной изъ нихъ [3]). Такимъ образомъ, индивидуальность «обнаруживается въ нашей конечной человѣческой мысли гораздо болѣе въ терминахъ отборнаго (selective) исключенія, чѣмъ въ терминахъ эмпирически наблюдаемаго совершенства» [4]); и это «нисколько не содѣйствуетъ обѣдненію нашего сознанія того, что реально, а, наоборотъ, обогащаетъ его, ибо какъ разъ путемъ исключенія пустыхъ возможностей оказываемся мы въ состояніи одновременно и опредѣлить сознательно цѣль и получить ея осуществленіе въ опредѣленномъ направленіи» [5]). Индивидуальное «не есть ни только воля, ни только содержаніе жизни, а (жизнь) взятая въ ея отношеніи къ тому, что, какъ индивидуированное, являетъ собою исключительный интересъ, составляющій его характерную индивидуальную волю» [6]). И то же самое нужно сказать объ абсолютномъ индивидуальномъ или «индивидуальномъ индивидуальнаго»: «міръ, какъ цѣлое, есть... индивидуальный фактъ не просто благодаря полнотѣ содержанія абсолютнаго опыта, а въ силу опредѣленности отбора того объекта, которому должно быть позволено осуществить финальный

[1]) World I p. 347.
[2]) Conception p. 269.
[3]) World I p. 452 f.
[4]) Ibid. p. 457.
[5]) Ibid. p. 452.
[6]) Conception p. 333.

смыслъ» [1]). «Міръ образуетъ цѣлое, потому дѣло обстоитъ такъ, какъ будто-бы абсолютное сказало... что для того, чтобы абсолютная система идей была осуществлена въ этомъ мірѣ, «не должно существовать помимо этого міра никакого другого», т. е. никакого иного случая осуществленія; и поэтому иныя абстрактно возможныя осуществленія въ сущности остаются невозможными» [2]). Итакъ, «этотъ міръ выражаетъ божественное или абсолютное познаніе, благодаря тому единству сознанія, въ которомъ являются связанными всѣ его факты, а также благодаря той универсальности смысла, которая объемлетъ все разнообразіе идеи 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... Съ другой же стороны, этотъ міръ выражаетъ волю и выражаетъ ее при этомъ не въ томъ смыслѣ, какъ если-бъ божественная воля была внѣшней силой, причинно создающей міръ, а—постолько, поскольку единство цѣлаго является телеологическимъ единствомъ, къ которому идеи стремятся; или же—постолько, поскольку міръ достигаетъ цѣлостности и для своей полноты не нуждается ни въ чемъ за своими предѣлами; и, наконецъ,—постолько, поскольку эта цѣлостность и единственность міра есть выраженіе идеальнаго отбора [3]).

Въ терминахъ этого телеологическаго или селективнаго смысла индивидуальности бытія становится также яснымъ то, въ какомъ отношеніи другъ съ другомъ находятся конечное индивидуальное и бо-

[1]) World. I p. 459.
[2]) Conception p. 212.
[3]) World I p. 462.

жественное «индивидуальное индивидуальнаго». «Если цѣлый міръ является одновременно совершеннымъ выраженіемъ плана, а также и единственнымъ его выраженіемъ, то каждый фактъ въ немъ постолько, посколько мы отличаемъ этотъ фактъ отъ другихъ фактовъ и разсматриваемъ его внутренній смыслъ, тоже является неизбѣжнымъ образомъ единственнымъ, раздѣляя такимъ образомъ единственность цѣлаго»; [1]) «если цѣлый міръ являетъ собою, какъ цѣлое, единственное выраженіе божественной цѣли, то отсюда слѣдуетъ, что всякая конечная цѣль именно постолько, посколько она налична, являетъ собою частичное выраженіе и достиженіе божественной воли, и что, стало-быть, каждое конечное осуществленіе цѣли постолько именно, посколько мы—конечныя существа—находимъ его, являетъ собою частичное осуществленіе божественнаго смысла» [2]). «Множественность міра есть внутренняя, но не менѣе обильная и генуинная множественность цѣлей и ихъ осуществленій, наличная въ единствѣ единаго божественнаго сознанія» [3]). «Самосознаніе каждой конечной (индивидуальности) есть часть божественнаго самосознанія. Единая воля абсолютнаго есть такое единое, которое по органическому существу своему состоитъ изъ многаго» [4]). «Абсолютное единство есть единство множества взаимно связующихся и проникающихъ другъ друга сознательныхъ функцій, которыя, контрастируя другъ съ другомъ, существенно объединяются и осуществляются—каждая въ другой и чрезъ посредство другой, такъ что въ силу этого контраста ихъ можно назвать созна-

[1]) Ibid.
[2]) Ibid. p. 464.
[3]) Ibid. p. 466.
[4]) Conception p. 273 f.

тельными самостями, каждая изъ конхъ даетъ себѣ отчетъ въ томъ, что другія самости, ея божественные сотоварищи, въ сущности своей осуществлены и вполнѣ выражены. Такъ и только такъ можетъ абсолютное сознавать самого себя» [1]).

4. Однако, простой ссылки на самосознаніе, самоцѣль и самоволеніе мало для полнаго уясненія конечнаго и цѣлаго. Ибо, вѣдь, и относительно самосознанія долженъ быть поставленъ основной и труднѣйшій онтологическій вопросъ о томъ, какъ единое можетъ быть множественно, а множественное едино? Отвѣтомъ на это служитъ утвержденіе, что сознаніе представляетъ собою до безконечности возвратную и въ каждый отдѣльный мигъ себѣ самой самопредставительствующую систему безконечно разнообразныхъ и до безконечности множащихся актовъ. Это прекрасно иллюстрируется хотя бы нашимъ мышленіемъ. «Ибо единый планъ представленія какой-нибудь моей — рефлективной или непосредственной мысли — рефлективной мыслью въ формѣ: это одна изъ моихъ мыслей — подразумѣваетъ, что около любой моей начальной мысли, скажемъ мысли: сегодня вторникъ, идеально накопляется безконечная система мыслей N, въ которой эта мысль: сегодня вторникъ — можетъ быть сдѣлана первымъ членомъ. Эти мысли могутъ слѣдовать другъ за другомъ во времени. Но логически всѣ онѣ опредѣляются разомъ одною цѣлью рефлексіи. Система состоитъ изъ первичной мысли и, затѣмъ, изъ ряда рефлективныхъ мыслей въ формѣ: это одна изъ моихъ мыслей; да и эта послѣдняя рефлексія есть одна изъ моихъ мыслей; и эта дальнѣйшая рефлексія есть одна изъ моихъ мыслей, и такъ безъ конца. Однако, система познается, какъ

[1]) Ibid. p. 302.

безконечная, не счетомъ ея членовъ до тѣхъ поръ, пока мы не прекратимъ его отъ усталости, а благодаря нѣкоторому универсальному плану, согласно которому каждый изъ составляющихъ его членовъ долженъ сопровождаться соотвѣтствующей рефлективной мыслью, въ свою очередь долженствующей принадлежать къ системѣ. Ну, а этимъ уже N опредѣляется, какъ безконечное, раньше, чѣмъ мы вообще станемъ считать» [1]). «Но вѣдь система N по своему опредѣленію есть просто такая система мыслей, которая, будучи дана сразу, выражаетъ полное самосознаніе,—что касается до акта мысли, утверждающаго, что сегодня вторникъ. Если я дѣйствительно буду мыслить не только эту мысль, но и все то, что непосредственно содержится въ томъ простомъ фактѣ, что я мыслю эту мысль, я буду имѣть передъ собою сразу въ наличности цѣлую систему N, какъ упорядоченную систему мыслей. Точно также цѣлый опредѣленный міръ мыслей, будучи наличенъ сразу, будетъ представлять собою нѣкоторую самость, съ исчерпывающей рефлексіей содержащую тотъ фактъ, что всѣ эти мысли суть ея собственныя мысли» [2]). Не менѣе блестящей иллюстраціей того же самаго въ своей безконечности опредѣленнаго самопредставительства является система чиселъ. «Тутъ вѣдь интеллектъ «своимъ собственнымъ движеніемъ», «самъ собою» опредѣляетъ то, что нигдѣ вообще не дано въ нашемъ временномъ опытѣ, ни въ сферѣ чувственной, ни въ сферѣ мысленной, а именно самопредставительствующую себѣ систему объектовъ, параллельную по своей структурѣ тому, чѣмъ будетъ міръ мыслей, если онъ будетъ знаменовать собою міръ вполнѣ самостоятельной мысли, каждый изъ

[1]) World I p. 533.
[2]) Ibid. p. 534.

актовъ которой является ея же собственнымъ интеллектуальнымъ объектомъ» [1]).

Согласно всему выше и только что сказанному, совершенно ясно, что «реальность есть подобная самопредставительствующая и безконечная система. И въ этомъ именно заключается основаніе для подлиннаго объединенія внутри нея единаго и множественнаго. Ибо единая цѣль самопредставительства требуетъ безконечной множественности своего выраженія, тогда какъ, съ другой стороны, множественность несводима къ единству иначе, какъ черезъ процессъ, содержащій въ себѣ самопредставительство» [2]). «Безконечный міръ опредѣленъ, такъ какъ онъ осуществляетъ собою въ точности опредѣлимую цѣль тѣмъ единственнымъ способомъ, который не позволяетъ ничему другому занять его мѣсто въ качествѣ воплощенія абсолютной воли. И единое примиряется при этомъ съ множественнымъ въ томъ смыслѣ, что абсолютная самость, именно какъ самость вообще, выражается въ безконечной серіи индивидуальныхъ актовъ, являясь, такимъ образомъ, explicite индивидуальнымъ цѣлымъ индивидуальныхъ элементовъ» [3]).

Космосъ и Человѣкъ.

1. Какъ было уже упомянуто, «міръ описанія» даетъ только отвлеченную, неадэкватную картину существующаго, ибо онъ совсѣмъ не отвѣчаетъ основному устремленію познанія къ индивидуальности и познавательно возникаетъ лишь изъ побужденія экономически - прагматическаго характера. Только что развитое представленіе о бытіи служитъ новымъ и

---

[1]) Ibid.
[2]) Ibid. p. 569.
[3]) Ibid. p. 588; Conception p. 336.

притомъ окончательнымъ подтвержденіемъ такого приговора. Дѣйствительно, «міръ описанія» характеризуется повторнымъ процессомъ интерполяціи между двумя различными моментами третьяго момента, неспособнымъ объяснить наличность дискретной и болѣе уже не дѣлимой индивидуальности; между тѣмъ, какъ бытіе по своему существу есть повторный процессъ самопредставительства или самосознанія, вполнѣ уясняющій и обосновывающій наличность недѣлимыхъ дискретностей [1]). Далѣе, «міръ описанія» есть «міръ каждаго» [2]): «любая избираемая мною точка зрѣнія приводитъ меня къ тому же самому идеальному результату, если только я продолжаю этотъ процессъ описанія»; между тѣмъ какъ истина имѣетъ всегда чисто индивидуальную форму и открывается только индивидууму въ его высшемъ индивидуальномъ всплощеніи. Наконецъ, «міръ описанія» есть міръ, внутренне объединяющійся отвлеченной схемой закономѣрной «инваріантности», тогда какъ бытіе объединяется телеологическимъ единствомъ: въ немъ «истинной множественностью является множественность индивидуальныхъ самостей, вообще въ ихъ совокупности составляющихъ индивидуальное индивидуальнаго, абсолютное» [3]). «Для своего полнаго выраженія наша наличная воля требуетъ не только содержаній или фактовъ, подлежащихъ различенію, а другихъ воль, иныхъ по сравненію съ этой нашей наличной и сознательной волей, другихъ цѣлей, чѣмъ тѣ, которыя занимаютъ насъ въ предѣлахъ даннаго сознательнаго мгновенія. Наша реакція на предстоящій намъ міръ можетъ получить раціональный и опредѣленный характеръ

[1]) World a. Jndivid. II p. 96 ff.
[2]) Ibid. p. 99.
[3]) Ibid. p. 102.

и согласоваться съ долгомъ лишь въ томъ случаѣ, если мы будемъ познавать не просто другія данности, иныя по сравненію съ сознательно наличными въ данный моментъ, а другія жизни, самости, иныя, чѣмъ наша собственная конечная оболочка [1]). Сталобыть, міръ описанія, будучи взятъ, какъ таковой, ни въ коемъ случаѣ не знаменуетъ собою цѣлой истины. Онъ нуждается въ томъ, чтобы быть истолкованнымъ въ терминахъ міра оцѣнки» [2]). «Подлинный міръ, міръ цѣнностей или оцѣнки, будучи адэкватно разсматриваемъ глазами абсолютнаго постиженія, является міромъ самостей, образующихъ въ единствѣ составляемой ими системы единую самость. Этотъ міръ открывается подобному постиженію, какъ соціальный порядокъ» [3]). И это тѣмъ болѣе вѣрно, что и самъ отвлеченный и схематическій «міръ описанія» опредѣляется, въ концѣ концовъ, въ существѣ своемъ цѣнностно-волевымъ мотивомъ и соціальными потребностями: и «его происхожденіе было соціальнымъ» [4]).

2. Соціальная обусловленность нашего познавательнаго и всякаго иного отношенія къ міру сказывается прежде всего въ слѣдующемъ: «наша вѣра въ реальность природы, если подъ природой разумѣть царство физическихъ явленій, извѣстныхъ общему воспріятію и наукѣ, нераздѣльно связана съ нашей вѣрой въ существованіе нашихъ ближнихъ. Ни одна изъ нихъ не можетъ быть понята въ отдѣльности отъ другой. Какова бы ни была та болѣе глубокая реальность, которая лежитъ за природой, наша природа, царство матеріи и законовъ, съ

[1]) Ibid. p. 106 f., 156.
[2]) Ibid. p. 156.
[3]) Ibid. p. 106.
[4]) Ibid. p. 197.

которой имѣетъ дѣло наша наука и наши общераспространенныя мнѣнія, есть область, которую мы воспринимаемъ, какъ извѣстную уже или доступную познанію для различныхъ людей какъ разъ въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ мы считаемъ ее извѣстной или доступной познанію для насъ самихъ въ частности» [1]). «Царство физическихъ явленій, каково бы ни было внутреннее бытіе, лежащее за ними, является для насъ, первымъ дѣломъ, подобнымъ общимъ царствамъ человѣческаго опыта. Отъ этого замѣчанія зависитъ истинное опредѣленіе того, что мы называемъ природой» [2]). Наши же ближніе «познаются, какъ реальности, обладающія своей собственной внутренней жизнью, потому, что они представляютъ собою для каждаго изъ насъ безконечную сокровищницу всевозможныхъ идей. Они отвѣчаютъ на наши вопросы; они сообщаютъ намъ новости; они даютъ поясненія; они передаютъ сужденія; они даютъ выраженіе новымъ комбинаціямъ чувствъ; они разсказываютъ намъ исторіи; они спорятъ съ нами, даютъ намъ совѣтъ;... наши ближніе доставляютъ намъ постоянно нужное намъ добавленіе къ нашимъ собственнымъ отрывочнымъ мыслямъ; т. е. они помогаютъ намъ узнать, что представляетъ собою наша собственная истинная мысль. Эта наша болѣе полная мысль, будучи нашей сокрытой реальностью, будучи искомымъ объектомъ въ тотъ моментъ, когда мы обращаемся за помощью къ нашимъ ближнимъ, предстаетъ и сообщается намъ какъ-либо чрезъ посредство ихъ дѣйствій. Такимъ образомъ, мы воспринимаемъ сначала эту мысль, какъ нѣчто, обладающее реальностью внѣ насъ, а именно въ душахъ нашихъ ближнихъ; и уже потомъ она становится налична

[1]) Ibid. p. 166.
[2]) Ibid. p. 168.

въ насъ, именно, какъ наша собственная сознательная мысль. Вотъ, какимъ образомъ, должны мы усвоять реальность нашихъ ближнихъ. Это — тотъ путь, на которомъ общая категорія долга достигаетъ въ мірѣ оцѣнки тѣхъ спеціальныхъ условій, которыя обезпечиваютъ для насъ познаніе отдѣльныхъ фактовъ, воплощающихъ волю» [1]). Нашъ ближній являетъ собою «мѣстный центръ сообщенія намъ мыслей, есть двигатель идей» [2]).

«Но въ тѣсной связи съ моимъ опытомъ относительно моихъ ближнихъ я опытно воспринимаю наличность безчисленнаго количества другихъ объектовъ, которые тоже интересуютъ меня, но которыхъ я съ самаго начала не истолковываю, какъ выраженіе либо ихъ душевной жизни, либо душевной жизни ихъ сотоварищей» [3]). «Эти объекты, какъ я научаюсь то думать съ дѣтства, суть по своему подлинному значенію объекты, общіе у меня съ моими ближними» [4]). «Это спеціальный случай примѣненія категоріи промежуточности. Онъ приводитъ къ слѣдующей тріадѣ: мой ближній и я самъ съ природою между нами» [5]). Вмѣстѣ съ тѣмъ, это и—генуинный источникъ «міра описанія», изъ котораго постепенно вырастаетъ противостоящій и запредѣльный всѣмъ познающимъ, а потому и отъ нихъ въ непосредственномъ воспріятіи какъ бы независимый матеріально объективный міръ, надѣленный своими собственными неизмѣнными, необходимыми и постоянно повторяющимися законами [6]). Этому источнику, разумѣется, своимъ происхожденіемъ обязанъ

---

[1]) Ibid. p. 171—173.
[2]) Ibid. p. 174.
[3]) Ibid. p. 175.
[4]) Ibid. p. 176.
[5]) Ibid. p. 177.
[6]) Ibid. p. 197 ff.

и господствующій надъ «міромъ описанія» законъ причинности [1]). Законы суть эмпирическія обобщенія касательно инваріантностей въ сферѣ явленій, «которыя подъ вліяніемъ соціальныхъ мотивовъ мы стараемся подчеркнуть и распространить возможно больше и такъ разсматривать, какъ если бы они были универсальными характеристиками объективной природы» [2]). На практическую и относительную природу такого міропониманія уже указывалось выше. Мы приходимъ «къ механическому взгляду на природу и къ вытекающему отсюда ученію о томъ, что душа и матерія суть рѣзко противополагающіяся сущности, въ особенности благодаря тому успѣху, который имѣли нѣкоторыя изъ нашихъ научныхъ концепцій. Такимъ образомъ, источникъ этой рѣзкой противоположности лежитъ въ нашемъ человѣческомъ способѣ разсмотрѣнія фактовъ опыта. И промышленное искусство, и эмпирическая наука равно доставлены намъ нашимъ интересомъ къ соціальной организаціи» [3]).

3. Изъ всего сказаннаго съ несомнѣнностью явствуетъ, что истинная картина природы, являющаяся точной ея передачей, а не схематизаціей, согласно мотивамъ соціальнаго удобства, должна носить совсѣмъ другой характеръ. И прежде всего «контрастъ между душой и міромъ не такъ безповоротенъ, какъ то кажется». Наряду съ идеальными научными схемами-законами, рѣзко отграничивающими своей отвлеченностью матеріальныя явленія отъ душевныхъ, имѣются научныя и повседневныя ообщенія, относящіяся одинаково къ обѣимъ областямъ. А именно, 1) «обѣ сферы природы одинаково подчиняются

[1]) Ibid. p. 186 ff.
[2]) Ibid. p. 203—204.
[3]) Ibid. p. 207.

условію, требующему необратимости большинства составляющихъ ихъ процессовъ» [1]); 2) «обѣ сферы природы... одинаково подчиняются процессу, который выявляетъ въ себѣ въ общихъ чертахъ стремленіе одной изъ частей природы сообщаться съ другой частью, причемъ то, что совершается на одномъ мѣстѣ, испытываетъ вліяніе того, что уже случилось въ другомъ мѣстѣ» [2]); 3) «оба міра, матеріальный и духовный, одинаково обнаруживаютъ склонность къ появленію при благопріятныхъ условіяхъ процессовъ, подобныхъ привычкамъ душевной жизни» [3]); наконецъ, 4) «классомъ процессовъ, явно общихъ и безсознательной и сознательной природѣ, являются дѣйствительные процессы развитія» [4]).

Опираясь на эти факты, можно съ увѣренностью предложить слѣдующую гипотезу относительно конкретнаго существа природы: «какъ въ случаѣ съ тѣми частями природы, которыя извѣстны намъ какъ наши ближніе, такъ и въ случаѣ съ природой вообще, мы имѣемъ дѣло съ феноменальными указаніями на обширные сознательные процессы, отношеніе которыхъ ко времени весьма различно, но которые надѣлены одними и тѣми же общими свойствами. Съ этой точки зрѣнія развитіе является рядомъ процессовъ, открывающихъ намъ различныя степени и типы сознательнаго процесса. Эти процессы въ случаѣ, такъ называемой, неорганической матеріи, дѣйствительно, чужды намъ; тогда какъ въ случаѣ тѣхъ процессовъ, которые являются намъ, какъ выразительныя движенія тѣлъ, принадлежащихъ нашимъ ближнимъ, они настолько близки нашимъ собствен-

[1]) Ibid. p. 219.
[2]) Ibid. p. 220.
[3]) Ibid. p. 220 f.
[4]) Ibid. p. 223.

нымъ внутреннимъ процессамъ, что мы понимаемъ ихъ смыслъ. Я полагаю, значитъ, что, имѣя дѣло съ природой, вы имѣете дѣло съ обширной сферой конечныхъ сознаній, по отношенію къ которой наше собственное сознаніе является въ одно и то же время и частью и примѣромъ. Всѣ эти конечныя сознанія, подобно намъ, являются бытіемъ, полнымъ текучихъ процессовъ, стремящихся въ двухъ направленіяхъ, по направленію къ образованію относительно устойчивыхъ привычекъ и по направленію къ безвозвратному прекращенію нѣкоторыхъ событій, положеній и типовъ опыта. Я полагаю, что эта игра между невозвратимымъ и повторяющимся, между привычкой и новизной, между ритмомъ и разрушеніемъ ритма есть повсюду въ природѣ нѣчто означающее, нѣчто заинтересованное, нѣчто такое, что имѣетъ въ виду борьбу за идеалъ. Я полагаю, что это нѣчто составляетъ процессъ, въ которомъ безпрерывно преслѣдуются цѣли и идеалъ, и въ которомъ постоянно обнаруживаются новыя сферы чувственнаго опыта, приходя въ соприкосновеніе съ прежними опытами. Я полагаю, что опытная сфера природы повсюду приводитъ медленнымъ или быстрымъ темпомъ къ дифференціаціи новыхъ типовъ сознательнаго единства. Я полагаю, что этотъ процессъ совершается съ несомнѣнной медлительностью въ неорганической природѣ, напримѣръ, въ туманностяхъ, но зато съ большою скоростью происходитъ онъ въ васъ и во мнѣ. Но я не долженъ, по моему, думать, что медлительность означаетъ и болѣе низкій типъ сознательности» [1]). Съ другой стороны, не долженъ я думать также и того, «что всякая индивидуальная вещь, напримѣръ, вотъ этотъ домъ или

[1]) Ibid. p. 227.

круглый столъ, есть сознательное бытіе, а только, что они являются частью сознательнаго процесса» [1]).

4. «Что касается до происхожденія и конца человѣческихъ индивидуумовъ, то наша теорія выдвигаетъ мысль, что мы суть дифференціація нѣкотораго конечнаго сознательнаго опыта, обладающаго, вѣроятно, гораздо болѣе длительнымъ временнымъ размахомъ, чѣмъ наше нынѣшнее. Это конечное сознаніе болѣе длительнаго временнаго размаха, иллюстрируемое для васъ явленіями памяти и расоваго инстинкта, есть живое бытіе и въ нѣкоторомъ смыслѣ составляетъ одно непрерывное цѣлое съ нашей собственной индивидуальностью. Рожденіе и смерть отдѣльнаго человѣка, съ точки зрѣнія болѣе длительнаго временнаго размаха сознанія, означаетъ собою перемѣну временнаго сознательнаго размаха, или же появленіе чего-либо такого, что участвуетъ въ болѣе короткомъ или болѣе длительномъ временномъ размахѣ» [2]). Но этимъ отношеніе человѣка къ природѣ въ ея цѣломъ раскрывается только съ внѣшней стороны, ибо человѣкъ представляетъ собою не только моментъ въ жизни этой природы, не только сознаніе большаго или меньшаго временнаго размаха, а еще и нѣкоторую самость, личность, индивидуальность, нѣкоторый идеалъ, опредѣлимый только въ нравственно-телеологическихъ терминахъ и ни на что другое больше уже не сводимый [3]).

Пусть наша личная жизнь зависитъ отъ природы и общества въ цѣлой массѣ случаевъ и пунктовъ, «но сама ея зависимость означаетъ уже собою при этомъ, что она получаетъ отъ другихъ жизней все, за исключеніемъ ея единственности,—все, кромѣ ея

[1]) Ibid. p. 233.
[2]) Ibid. p. 233.
[3]) Ibid. p. 288 f., 269, 274 f.

индивидуальнаго способа познавать и интересоваться въ границахъ этой ея дѣятельной зависимости и отвѣчать соотвѣтственно своими дѣйствіями... Этотъ вашъ собственный путь выраженія Божіей воли не получается ни откуда: онъ только и только вашъ» [1]). «Человѣкъ долженъ, обязанъ умѣть выбрать себѣ во вселенной нѣкоторую часть воспоминаемой и ожидаемой, воспринимаемой и предуготовляемой жизни, какъ часть, относящуюся къ его собственной подлинной и индивидуальной самости, и долженъ противопоставить себя всему цѣлому этой жизни, этой болѣе обширной или подлинной индивидуальности, жизни всѣхъ другихъ индивидуальныхъ самостей и жизни абсолютнаго въ его цѣломъ» [2]). «Этотъ смыслъ моего жизненнаго плана, это обладаніе идеаломъ, это стремленіе оставаться (всегда другимъ) по сравненію съ моими ближними, несмотря на мое Богомъ положенное единство съ ними,—все это, а не обладаніе какой-то душевной субстанціей, создаетъ во мнѣ и опредѣляетъ самостность» [3]). «Такимъ образомъ, новая индивидуальность никогда не является новой вещью, а есть новая (форма жизне-цѣли) находящей свое единственное индивидуальное воплощеніе въ опытѣ черезъ посредство опредѣленныхъ актовъ»..., есть «новый типъ участія въ мірѣ и въ Богѣ и нахожденія пути къ самовыраженію» [4]).

Каково же положеніе такой индивидуальной самости человѣка въ общемъ потокѣ природной эволюціи? «Какъ удается ей положить начало процессу нашего типа» [5]), хотя сама она и знаменуетъ собой другой сознательный типъ? На это можно отвѣтить

[1]) Ibid. p. 293.
[2]) Ibid. p. 274.
[3]) Ibid. p. 276.
[4]) Ibid. p. 308.
[5]) Ibid. p. 305.

слѣдующей гипотезой: «процессъ развитія новыхъ формъ сознанія въ природѣ на всемъ своемъ протяженіи относится къ тому же общему типу, что и процессъ, наблюдаемый въ тѣхъ случаяхъ, когда мы переживаемъ развитіе новаго рода плановъ, идей и личностей въ нашей собственной жизни» [1]). Этотъ послѣдній процессъ характеризуется «созданіемъ новыхъ промежуточныхъ звеньевъ между пунктомъ отправленія и цѣлью, путемъ подражанія, гдѣ это возможно, или же путемъ случайнаго вниманія къ новымъ фактамъ, гдѣ это является нашимъ единственнымъ способомъ» [2]). Точно также, напримѣръ, процессъ размноженія въ органическомъ мірѣ осуществляется либо путемъ полового произрожденія, или же путемъ клѣточковаго дѣленія [3]). Равнымъ образомъ, въ основаніи обоего рода процессовъ лежитъ фактъ строгаго отбора, «путемъ котораго новыя тенденціи пріемлются или отвергаются, согласно ихъ отношенію къ предсуществующимъ тенденціямъ» [4]). Если эти новые процессы, тенденціи или созданія «выживаютъ» они уже не являются болѣе простыми содержаніями другого и болѣе широкаго сознанія... Они сами являются конечными сознательными цѣлями, обладая внутреннимъ единствомъ, отношеніемъ къ абсолютному, частичными выраженіями котораго они ipso facto становятся, и стремленіемъ согласоваться съ цѣлью на свой собственный ладъ. Если, какъ то имѣетъ мѣсто въ случаѣ съ сознательной самостью любого изъ насъ, они доходятъ до сознанія этого своего отношенія къ абсолютному, ихъ жизнь или исчезновеніе уже не мѣряется болѣе тѣмъ, на-

---

1) Ibid. p. 315.
2) Ibid. p. 314.
3) Ibid. p. 315—317.
4) Ibid. p. 319, 318.

сколько они служатъ той болѣе обширной цѣли, которая ихъ первоначально породила, какъ свои собственныя пробныя начинанія. Ибо, подобно всѣмъ конечнымъ цѣлямъ самосознательнаго характера, они въ такомъ случаѣ опредѣляютъ свою собственную жизнь, какъ нѣчто индивидуально осмысленное, признаютъ за свою цѣль абсолютное, а свои отношенія къ своимъ естественнымъ источникамъ разсматриваютъ, какъ такія отношенія, которыя означаютъ нѣчто и по отношенію къ нимъ самимъ. Ихъ судьба становится, такимъ образомъ, относительно независимой отъ той конечной самости, изъ которой они сначала выросли» [1]). И въ этомъ нѣтъ ничего неожиданнаго: «ихъ естественное происхожденіе прекрасно согласимо съ ихъ безсмертною судьбой по той простой причинѣ, что всѣ факты въ мірѣ, хотя и порождаются, но стоятъ въ (телеологическихъ) отношеніяхъ съ абсолютнымъ, а также потому, что всякая жизнь, заключающая въ себѣ явное стремленіе къ утвержденію своей самости, находится въ сознательныхъ отношеніяхъ съ абсолютнымъ» [2]).

Богъ.

1. Итакъ, человѣкъ конеченъ, все человѣческое или съ человѣкомъ сопряженное ограничено и относительно. Но тѣмъ самымъ человѣкъ и человѣческое указываютъ за свои предѣлы, указываютъ на нѣчто такое, что лежитъ за границами конечности, что вѣнчаетъ, а вмѣстѣ и охватываетъ собою все человѣческое и что по существу своему (абсолютно и идеально). Какъ оказывается, самый смыслъ человѣческой конечности и относительности въ томъ, чтобы выявлять въ себѣ и выражать собою какъ-либо

[1]) Ibid. p. 320—321, 322.
[2]) Ibid. p. 322—323.

совершенно сверхчеловѣческій абсолютный принципъ. Вотъ самая общая формулировка всего того, что до сихъ поръ было сказано какъ въ гносеологическомъ, такъ и въ онтологическомъ и космологическомъ отношеніи. Но состоятельна-ли въ дѣйствительности такая теоретическая позиція? Не содержитъ ли она въ себѣ самыхъ явныхъ и вмѣстѣ фундаментальныхъ противорѣчій? Вѣдь всякая конечность временна, характеризуется опредѣленнымъ мѣстомъ въ потокѣ времени: какъ же можетъ она выражать собою абсолютное и принадлежать такимъ образомъ къ сферѣ вѣчнаго, сверхвременнаго? Вѣдь, раскрывая въ себѣ нѣкоторую индивидуальность, всякая конечность является въ нѣкоторомъ родѣ нравственно свободной: какъ же можетъ она именно этой своею индивидуальностью входить въ міръ абсолютнаго, которое, какъ таковое, самимъ своимъ абсолютизмомъ уже должно лишать свободы отдѣльные моменты своего проявленія и воплощенія? Вѣдь, по самому существу своего конечнаго ограниченнаго существованія, всякая конечная индивидуальность сопряжена съ несовершенствомъ, т. е. со зломъ и несчастіемъ: какъ же можетъ она служить осуществленію и конкретизаціи абсолютнаго, полное совершенство и безграничная доброта котораго ясны сами собой?

Чтобы порѣшить съ первымъ изъ этихъ противорѣчій, достаточно дать времени истолкованіе, соотвѣтствующее установленной выше теоріи бытія. Дѣйствительно, что такое время?—Форма смѣны и послѣдовательности явленій. Ну, а явленія, какъ то было выяснено выше, всецѣло опредѣлены въ своей наличности вниманіемъ, т. е. волевымъ отношеніемъ познающаго. «Такимъ образомъ время является формой практической активности» [1]). «Только въ тер-

[1]) World II p. 126.

минахъ воли и только благодаря руководящему значенію ступеней телеологическаго процесса время получаетъ смыслъ, будь то въ нашемъ внутреннемъ опытѣ или въ міровомъ порядкѣ въ его цѣломъ. Время есть форма воли; и реальный міръ является временнымъ міромъ постолько, посколько въ различныхъ его сферахъ стремленіе отличается отъ достиженія, преслѣдованіе цѣлей внѣшне самимъ этимъ цѣлямъ, несовершенное добивается своего собственнаго совершенства; или же, выражаясь короче, посколько внутренній смыслъ конечной жизни постепенно, рядомъ послѣдовательныхъ шаговъ, достигаетъ своего объединенія со своимъ же собственнымъ внѣшнимъ смысломъ» [1]). Но вѣдь въ такомъ случаѣ отношеніе времени къ вѣчности вполнѣ объясняется и исчерпывается отношеніемъ конечной, ограниченной воли къ волѣ абсолютной,—конечнаго, ограниченнаго сознанія къ сознанію абсолютному, т. е. отношеніемъ, сущность котораго была уже изложена выше: «тотъ же самый временный міръ, будучи разсматриваемъ въ его цѣломъ, представляетъ собою вѣчный порядокъ» [2]). «Временный порядокъ, будучи взятъ во всемъ его цѣломъ, тождественъ для насъ съ вѣчнымъ порядкомъ. Не существуетъ стало быть двухъ сферъ, раздѣльныхъ въ ихъ бытіи, въ одной изъ которыхъ божественная воля господствовала бы безраздѣльно, тогда какъ въ другой—проложеніе 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, причемъ въ ней отдѣльное наличное бытіе каждаго пробѣгающаго момента контрастируетъ съ «уже нѣтъ» и «еще нѣтъ» прошлаго

[1]) Ibid. p. 132—133.
[2]) Ibid. p. 138.

и будущаго, такъ что ни въ какой данный моментъ не достигается осуществленіе: съ другой же стороны, та же самая сфера разсматривается во всей своей цѣлости, какъ единый жизненный процессъ, всецѣло наличный передъ абсолютнымъ сознаніемъ,— наличный совершенно такъ же, какъ музыкальный рядъ разомъ открывается тому, кто бы ни былъ цѣнителемъ музыкальнаго отрывка» [1]). Такимъ образомъ, «подъ вѣчнымъ я разумѣю въ концѣ концовъ не отсутствіе времени, а совокупность временныхъ явленій, разсматриваемую именно какъ совокупность... Временное не просто содержитъ въ себѣ вѣчное, въ своемъ цѣломъ оно составляетъ его» [2]).

2. Равнымъ образомъ и для того, чтобы лишить силы второе изъ вышеуказанныхъ противорѣчій, т. е. кажущееся противорѣчіе между индивидуальной свободой и необходимостью абсолютнаго, достаточно взглянуть на проблему съ точки зрѣнія установленныхъ гносеологически-онтологическихъ основоположеній. Дѣйствительно, что такое свабода?—Возможность для каждой личности, выражающей по самому смыслу своей индивидуальности нѣкоторую идеальную цѣль или долгъ и знаменующей собою, поэтому, нравственную категорію [3]), оставаться индивидуальной въ каждомъ своемъ проявленіи, т. е. въ своемъ родѣ единственно, неповторимо, направлять свое вниманіе и совершать свой выборъ [4]). Несмотря на причинную зависимость самости отъ ея собственнаго прошлаго и отъ всѣхъ ея соціальныхъ и естественныхъ условій, данный актъ вниманія, происходящій въ данный моментъ времени, никогда

[1]) Ibid. p. 387.
[2]) The Reality of the Temperal въ Int. Journal of Ethics (XX. 1910) p. 271.
[3]) Ibid. p. 269, 274.
[4]) Ibid. p. 432 (срв. I p. 586), 353 ff.

не осуществляется раньше, никогда не будетъ осуществленъ въ будущемъ, является постолько единственнымъ, индивидуальнымъ, недопускающимъ никакого полнаго причиннаго объясненія и есть, слѣдовательно, свободный актъ данной самости» [1]). Но вѣдь въ такомъ случаѣ положеніе свободы въ сферѣ абсолютнаго то же самое, что и положеніе индивидуальнаго въ сферѣ индивидуальнаго индивидуальныхъ вообще; и, «значитъ, проблема моей свободы есть просто проблема моей индивидуальности. Если я есмь я и не являюсь ничѣмъ другимъ, и если я являюсь самимъ собою, какъ выраженіе цѣли, я постолько свободенъ именно потому, что, какъ индивидуальность, я не выражаю своимъ существомъ никакой иной воли, кромѣ своей. А это и есть именно то, какъ мое существованіе выражаетъ Божью волю и является ея слѣдствіемъ» [2]). «Я, единственный среди всѣхъ разнообразнѣйшихъ существованій вселенной, хочу вотъ этого акта. Правда, несомнѣннымъ результатомъ единства божественнаго сознанія, при этомъ, является тотъ фактъ, что въ этомъ актѣ во мнѣ хочетъ также и Богъ. Но равнымъ образомъ несомнѣнно, что это божественное единство вотъ здѣсь и въ данный моментъ осуществляется мною, только мною, чрезъ посредство моего единственнаго акта. Мой актъ является хоть и фрагментарной частью божественной жизни, но не повторяется нигдѣ больше въ божественномъ сознаніи. Когда я сознательно и опредѣленно хочу именно такимъ образомъ, это никто иной, какъ я, знаменую собою при этомъ божественную волю или же именно вотъ тутъ сознательно дѣйствую ради цѣлаго. И, значитъ, я постолько свободенъ» [3]).

[1]) Ibid. p. 359.
[2]) Ibid. p. 330—331.
[3]) World. I p. 468.

3. Но не придается ли всѣмъ этимъ третьему изъ указанныхъ противорѣчій только еще больше рѣзкости и непримиримости? Вѣдь, будучи свободенъ въ своемъ вниманіи и выборѣ, человѣкъ всегда можетъ склониться ко злу, какъ то и бываетъ постоянно въ жизни. Какъ же сочетать такое произвольное зло съ божественностью и абсолютностью всего происходящаго? Однако, и тутъ на помощь приходитъ вышеизложенная общая гносеологически-онтологическая концепція. Дѣйствительно, что такое зло вообще? — Ограниченіе индивидуальности въ томъ или другомъ направленіи: конечность, незаконченность, отрывочность, несовершенство, а въ томъ числѣ, значитъ, и конечность свободнаго выбора у ограниченной индивидуальности человѣка. Вся конечная жизнь полна проявленіями зла и ограниченія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ «вся жизнь есть борьба со зломъ» [1]). Въ этомъ—весь смыслъ ея: въ этомъ же и разрѣшеніе столь непримиримаго на первый взглядъ противорѣчія. Ибо «моральный порядокъ нашего идеалистическаго міра имѣетъ не тотъ смыслъ, что моральнаго зла совсѣмъ не должно быть, а тотъ смыслъ, что во временномъ жизне-порядкѣ каждое злое дѣяніе должно быть когда-нибудь какъ-либо уравновѣшено какимъ-либо другимъ агентомъ, если не самимъ его виновникомъ» [2]). «Зло для насъ не лишено реальности. Оно представляетъ собою временную реальность и, какъ таковое, содержится въ вѣчномъ постиженіи и предстоитъ ему. Но что мы постоянно утверждаемъ, такъ это то, что зло не означаетъ собою цѣлой или полной инстанціи бытія. Другими словами, зло представляетъ для насъ нѣчто совершенно (конечное) абсолютное, какъ таковое, въ инди-

[1]) World II p. 379.
[2]) Ibid. p. 368.

видуальности своей жизни не является зломъ, хотя его жизнь, несомнѣнно, включаетъ въ себя и злое, испытывая его, преодолѣвая и оставляя за своей спиной» [1]). «Справедливость вѣчно торжествуетъ, но не безъ наличности временной борьбы. Эта борьба, однако, происходитъ внутри самой божественной жизни, а не въ какомъ-то внѣшнемъ созданномъ мірѣ» [2]). «Совершенствованіе Духа есть совершенствованіе черезъ переиспытаніе и преодолѣніе горестей» [3]) и золъ. «Моральное постиженіе осуждаетъ преднаходимое имъ зло: и осуждая его и борясь съ этимъ зломъ, оно образуетъ съ нимъ вмѣстѣ нѣкоторое органическое цѣлое, которое и составляетъ добрую волю» [4]). «Добро, какъ моральный опытъ, является намъ въ формѣ преодолѣнія переиспытаннаго зла; и въ вѣчной жизни Божьей осуществленіе добра должно находиться въ такой-же самой органической связи со зломъ, какъ и у насъ. Добро не есть простая невинность, это—осуществленное постиженіе. Зловредящему человѣку мы говоримъ: Богъ добръ потому, что, мысля тебя, онъ осуждаетъ твои злыя побужденія и преодолѣваетъ ихъ въ высшей мысли, частью которой ты являешься» [5]). Всякое зло и несчастье—суть зло и несчастье Бога и въ Богѣ; но только въ то время, какъ въ человѣкѣ, въ конечной индивидуальности, они выступаютъ съ нѣкотораго рода самостоятельностью, въ Богѣ они теряютъ эту свою отдѣльность и независимость и фигурируютъ, какъ моменты, сопряженные, даже болѣе того, исключительно понятые лишь въ связи съ моментами ихъ преодолѣнія, преобразованія ихъ

[1]) Ibid. p. 396.
[2]) Ibid. p. 398.
[3]) Ibid. p. 410.
[4]) Religious Aspect of Ph. p. 452.
[5]) Ibid. p. 456; Spirit p. 460 f.

въ добро и счастье. Въ этомъ — единственная осмысленная и подлинная теодицея [1]). «Единственнымъ способомъ придать нашему взгляду на бытіе разумность будетъ утверждать, что мы стремимся къ абсолютному лишь постолько, посколько абсолютное тоже стремится въ насъ и ищетъ путемъ нашихъ временныхъ бореній—міра, котораго нигдѣ нѣтъ во времени и который наличенъ только—и при томъ съ абсолютностью—въ вѣчности. Если бы не было стремленія во времени, не могло бы быть міра въ вѣчности» [2]).

4. Итакъ, всѣ вышеуказанныя противорѣчія, въ дѣйствительности, не противорѣчія, ибо находятъ свое полное примиреніе въ высшей, возносящейся надъ ними, точкѣ зрѣнія. Самая ихъ наличность есть признакъ ограниченности, неполноты и конечности земного человѣческаго сознанія. Въ сознаніи же сверхчеловѣческомъ, божественномъ, абсолютномъ они получаютъ значеніе не только не противорѣчивыхъ, а наинеобходимѣйшихъ, другъ друга взаимно дополняющихъ и раскрывающихъ моментовъ единаго цѣлаго. Другими словами, точка зрѣнія ихъ противорѣчивости есть точка зрѣнія пространственно и временно ограниченнаго человѣка, посколько онъ живетъ своимъ несовершенствомъ и въ своемъ несовершенствѣ и не желаетъ отъ него освобожденія, не желаетъ свѣта подлинной истины; точка зрѣнія ихъ примиренія есть точка зрѣнія совершеннаго и истиннаго Бога, въ которомъ человѣкъ обрѣтаетъ свою подлинную и совершенную сущность. Только въ Богѣ человѣкъ является въ полномъ и дѣйствительномъ смыслѣ слова человѣкомъ; только въ Богѣ

[1]) World II p. 408.
[2]) Ibid. p. 389.

опознаетъ онъ себя и все окружающее такъ, какъ то есть въ дѣйствительности.

Такимъ образомъ, въ послѣднемъ и истинномъ счетѣ отношеніе конечнаго и абсолютнаго не является отношеніемъ разнородныхъ принциповъ, какъ то кажется несовершенному взору, а отношеніемъ части къ цѣлому, т. е. отношеніемъ моментовъ различныхъ, но однороднаго внутренняго состава. Человѣкъ—это типичное олицетвореніе конечности и временности—есть, по глубочайшему существу своей индивидуальности, этическая категорія: нравственная личность, нравственное самосознаніе. Въ этомъ смыслѣ онъ вѣченъ и божественъ [1]); ибо нравственная задача каждой личности, адэкватно выражающая ея индивидуальный смыслъ, безконечно превышаетъ ея данную временную наличность; ибо, какъ нравственная личность, каждый человѣкъ является однимъ изъ безконечныхъ и вѣчныхъ личныхъ моментовъ единой высшей и равно безконечной личности Бога [2]). Безконечно единый въ существѣ своего самосознанія Богъ безконечно творитъ свое самосознаніе, въ каждомъ мигѣ его оставаясь по прежнему самимъ собою, по прежнему совершеннымъ и безконечнымъ и тѣмъ полагая истинную человѣческую индивидуальность [3]). Человѣкъ, я, «нравственная индивидуальность», сколь-бы малой частичкой безконечной системы индивидуальностей она ни была, можетъ быть признана совершенно равной абсолютному по безконечности своей структуры и разнообразію своего содержанія, обладая рядами опытовъ, столь же богатыхъ деталями,—познаніемъ, столь же и многообразнымъ, и смысломъ столь же сложнымъ,

[1]) Ibid. p. 431—445.
[2]) Ibid. p. 418 ff.
[3]) Ibid. p. 446 f.

какъ и Абсолютная Самость въ ея цѣломъ» [1]). «Ее можно разсматривать, какъ часть, равную цѣлому» [2]). Вся разница лишь въ томъ, что человѣческая личность являетъ собою «частичную безконечность» [3]), есть просто индивидуальность, тогда какъ абсолютная личность Бога есть полная и безконечная безконечность, есть индивидуальное индивидуальнаго и индивидуальныхъ [4]).

Заключеніе.

Все только что изложенное далеко не исчерпываетъ собою идейнаго богатства философской системы Ройса. Однако, и этихъ страницъ достаточно для того, чтобы признать ее, если и не самымъ выдающимся явленіемъ, то во всякомъ случаѣ однимъ изъ самыхъ замѣчательныхъ явленій настоящей философской эпохи. Такимъ своимъ значеніемъ она одинаково обязана какъ нѣкоторымъ отдѣльнымъ изъ составляющихъ ее ученій, такъ и всей ея конструкціи въ цѣломъ.

Дѣйствительно, въ этомъ послѣднемъ отношеніи система Ройса является въ современной философіи самымъ четкимъ, обстоятельнымъ, внутренно-связнымъ и систематическимъ раскрытіемъ, такъ называемой, философіи жизни или жизненнаго опыта. Въ то время какъ другіе вожаки и руководители этого теченія, какъ (Бредли) Бергсонъ, Джемсъ, отдаютъ свои силы главнымъ образомъ дѣлу критики интеллектуализма и интеллектуалистическаго позитивизма, въ сферѣ же положительнаго ученія даютъ по большей части неопредѣленные, односторонніе и даже

[1]) Ibid. p. 451.
[2]) Ibid. p. 452.
[3]) Ibid. p. 447.
[4]) World. I p. 40, 569.

противорѣчивые отвѣты, Ройсъ, наоборотъ, предлагаетъ вполнѣ опредѣленный и систематически развитый отвѣтъ, относительно малое мѣсто удѣляя критикѣ. Равнымъ образомъ, въ то время какъ критика интеллектуализма въ пылу своего критическаго увлеченія подводитъ зачастую подъ интеллектуалистическія схемы ученіе прошлаго и настоящаго, чуждыя по внутреннему своему существу голой интеллектуалистической схематикѣ, такимъ образомъ вмѣстѣ съ плевелами выбрасываютъ и пшеницу, а о себѣ заявляютъ, какъ о чемъ-то совершенно новомъ и небываломъ, Ройсъ умѣетъ использовать, напримѣръ, нѣмецкій идеализмъ въ его непреходящей, совсѣмъ неинтеллектуалистической и несхематической сущности, умѣетъ опереться на традицію и исторію съ тѣмъ, чтобы черезъ то только еще болѣе укрѣпить, углубить и систематизировать свой собственный оригинальный синтезъ. Такъ въ единой концепціи сочетаетъ онъ раціоналистическое ученіе о сознаніи, активистическую, волюнтарную доктрину познанія и теистическое истолкованіе міра въ Богѣ.

Что касается до отдѣльныхъ ученій, составляющихъ систему Ройса, то среди нихъ наиболѣе замѣчательны, безспорно, ученія о взаимной связи единаго и множественнаго и о природѣ зла. Современная философская литература не знаетъ въ обоихъ этихъ отношеніяхъ другого, въ проведеніи своей мысли столь настойчиваго, обстоятельнаго и послѣдовательнаго трактованія. И думается, что больше этого она и вообще уже не въ состояніи дать, оставаясь на своихъ главнѣйшихъ позиціяхъ.

Однако, какъ бы ни были велики достоинства философіи Ройса, у нея имѣется также и цѣлый рядъ весьма существенныхъ недостатковъ. И прежде всего, какъ цѣлое, она представляетъ собою яркое выра-

женіе философскаго антропоморфизма, несмотря на неоднократное заявленіе Ройса о томъ, что «абсурдно дѣлать наше познаніе мѣриломъ того, что есть»[1]), и что «мы не имѣемъ права ограничивать конституцію универсальнаго духа категоріями человѣческаго опыта, какъ такового»[2]). Ибо, въ дѣйствительности, такое ограниченіе происходитъ уже потому, что сущее ограничивается категоріей духовности вообще, которая является характерной человѣческой категоріей. Ройсу кажется, что онъ раскрываетъ духовность міра логическимъ анализомъ познанія и бытія. Но, на самомъ дѣлѣ, это происходитъ просто потому, что онъ, самъ того, очевидно, не сознавая, полагаетъ въ основаніе этого своего анализа съ самаго же начала психологическую схему, не проводя необходимаго принципіальнаго различія между идеей въ ея психическомъ бытіи и ея внутреннимъ смысломъ и толкуя этотъ послѣдній въ терминахъ познавательнаго и волевого переживанія. Затѣмъ, истолковывая міръ и бытіе, какъ внѣшній смыслъ, въ терминахъ внутренняго смысла, онъ непроизвольно переноситъ психологическую схему и въ свою онтологію, космологію и теодицею.—Въ этомъ же изначальномъ психологизмѣ заключается также источникъ и Ройсова волюнтарнаго активистическаго міропониманія вмѣстѣ съ его прагматической оцѣнкой познанія[3]).

---

[1]) Spirit p. 346.

[2]) World I p. 413 f.

[3]) Въ этомъ же, равнымъ образомъ, и источникъ склонности Ройса къ формалистической, точнѣе, математической логикѣ, а также причина того значенія, которое онъ придаетъ логическому изслѣдованію математической безконечности при разрѣшеніи онтологической проблемы абсолютнаго (см. World I, p. 527: „Метафизика будущаго станетъ снова считаться съ математическимъ изслѣдованіемъ"). Ошибочность цѣли такого изслѣдованія немѣшаетъ, впрочемъ, Ройсу дать самое замѣчательное послѣ Маймона и Гегеля и наряду съ Когеномъ философское трактованіе проблемы математической безконечности (см. ibid. p. 501-588).

Далѣе, самое цѣнное и замѣчательное изъ отдѣльныхъ ученій Ройса—его ученіе о взаимопроникновеніи единаго и множественнаго, безусловно не выдерживаетъ настоящей принципіальной критики. Дѣйствительно, если едино-единственное (весь міръ, абсолютное сознаніе, абсолютная воля) должно самопредставительствовать себѣ, то, какъ себѣ самопредставительствующее, оно неизбѣжно должно быть хотя бы минимально «другимъ» по сравненію съ самимъ собою, какъ представительствуемымъ; иначе это будетъ уже не самопредставительство, а самоповтореніе, т. е. отсутствіе дѣйствительнаго самообнаруженія. Равнымъ образомъ, если каждый изъ моментовъ множественнаго долженъ быть представителемъ самопредставительствующаго себѣ едино-единственнаго, то, какъ такой представитель, онъ неизбѣжно долженъ быть отличенъ хоть въ чемъ-нибудь отъ представительствуемаго имъ черезъ посредство его (представляемаго) собственнаго въ его (представительствующаго) лицѣ самопредставительствованія; иначе онъ будетъ не представителемъ, а самимъ представляемымъ. Но, вѣдь, въ такомъ случаѣ связь единаго и множественнаго чрезъ самопредставительство перваго во второмъ будетъ простымъ соположеніемъ его, какъ такового, съ нимъ же, какъ не таковымъ, т. е., строго говоря, отсутствіемъ какой-либо дѣйствительной связи, отсутствіемъ какого-бы то ни было примиренія. И въ концѣ концовъ Ройсъ, самъ того не сознавая, признается въ этомъ, ибо говоритъ: «индивидуальность всѣхъ вещей остается постулатомъ, составляя для насъ центральную тайну бытія»[1]). Но какая-же философская прибыль отъ его ученія, разъ въ самомъ существенномъ пунктѣ оно отвѣчаетъ

[1]) World II p. 433 (8, 435, 452).

ссылкой на тайну, т. е. на нѣчто, философскому разумѣнію недоступное и чуждое?

Наконецъ, разработанная имъ теодицея и ученіе о злѣ, при первомъ знакомствѣ кажущіяся логически неотвратимыми и безукоризненными, при болѣе пристальномъ разсмотрѣніи, все-жъ таки, оказываются безсильными преодолѣть соотвѣтствующія проблемы. Вѣдь совершенно же ясно, что само зло, какъ зло, т. е. фактъ зла, не можетъ принадлежать къ вѣчному и совершенному порядку божественной воли, сколько бы ни относить къ этому порядку факта искупленія зла; въ противномъ случаѣ божественная воля была бы несовершенна и не божественна, какъ творящая зло. Если же это зло внѣбожественно (хотя бы въ самомъ утонченномъ и замаскированномъ смыслѣ), то проблема возсоединенія единаго и множественнаго остается неразрѣшенной, а единое съ множественнымъ—обоюдно трансцендентными.

12 кн. съ безплатнымъ приложеніемъ „Современная Россія“.

Продолжается подписка на 1914 г.

(2-й годъ изданія)

на ежемѣсячный литературный научный и политическій журналъ

4 РУБ. ВЪ ГОДЪ.

„СѢВЕРНЫЯ ЗАПИСКИ“.

Журналъ **„СѢВЕРНЫЯ ЗАПИСКИ“** отражаетъ и освѣщаетъ культурныя и политическія явленія, волнующія современную демократію, отстаивая тѣ теченія въ области мысли и жизни, которыя несутъ въ себѣ высшія культурныя цѣнности и начала свободнаго развитія общественности.

Удѣляя главное вниманіе интересамъ нашей страны и своеобразнымъ особенностямъ переживаемаго ею момента, редакція „Сѣв. Зап.“, кромѣ 12 книгъ журнала дастъ своимъ

ГОДОВЫМЪ И ПОЛУГОДОВЫМЪ ПОДПИСЧИКАМЪ

БЕЗПЛАТНОЕ ПРИЛОЖЕНІЕ

„СОВРЕМЕННАЯ РОССІЯ“.

„Современная Россія“ составитъ книгу изъ оригинальныхъ, спеціально написанныхъ для этого изданія статей, размѣромъ свыше **360** стр. (болѣе **20** печ. листовъ). Въ отдѣльной продажѣ книга будетъ стоить **2 р. 25 к.**

Въ **„Современной Россіи“** примутъ участіе: проф. **М. М. Ковалевскій**, проф. **М. И. Туганъ-Барановскій**, **Бор. Черненковъ**, **С. Мстиславскій**, проф. **Д. Н. Овсянико-Куликовскій**, **І. Бикерманъ**, **П. И. Бирюковъ**, **Н. Быховскій**, **М. Брагинскій**, **И. Брусиловскій**, **В. Водовозовъ**, **В. Каратыгинъ**, **Ѳеодоръ Степпунъ**, **Б. Яковенко**, **Я. Сакеръ**, **Гр. Ландау** и др.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА. Съ пересылк. и приложеніемъ на годъ—4 р., на 6 мѣс.—2 р. 50 к. Безъ приложенія: на 3 мѣс.—1 р. 25 к. За границу—6 р. 50 к. Цѣна отдѣльн. номера—50 к.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ конторѣ журнала—С.-Петербургъ, Загородный, 21, телеф. 569-49, во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ почтовыхъ учрежденіяхъ.

Издательница *С. И. Чацкина.*

Изд-ство „ОБРАЗОВАНІЕ“, С.-Петербургъ.

Новыя идеи въ астрономіи.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей проф. **А. А. Иванова.**

Сборникъ № 1. Космогоническія гипотезы I.—А. Пуанкарэ. Космогоническія гипотезы.—Сванте Арреніусъ. Происхожденіе міровъ.—Ш. Андре. Образованіе планетной системы.—Полковникъ дю-Лигондесъ. Космогоническія гипотезы и положеніе солнечной системы во вселенной. Ц. 80 к.

Сборникъ № 2. Земля. Ея внѣшняя форма и внутреннее строеніе.—А. А. Ивановъ. Внѣшняя форма и внутреннее строеніе земли по геодезическимъ и астрономическимъ наблюденіямъ.—П. Пюизе. Внутреннее строеніе земли по даннымъ астрономіи, физики и геологіи.—Ш. Лалламанъ. Упругость земного шара въ связи съ приливами и отливами земной коры.—Ле-Пэжъ. Изученіе земли.—А. Лёвъ. Измѣненіе фигуры земли подъ дѣйствіемъ деформирующихъ силъ.—Э. Г. Г. Геодинамика и фигура земли.—Ц. 80 к.

Сборникъ № 3. Космогоническія гипотезы II.—Д. Дарвинъ. Теорія эволюціи солнечной системы.—Т. Си. Эволюція звѣзднаго неба.—Э. Бело. Современныя космогоническія идеи.—А. Пуанкарэ. Теорія сэра Нормана Локайера.—А. Пуанкарэ. Теорія А. Шустера.—А. Пуанкарэ. Образованіе спиральныхъ туманностей по Си.—Г. Рессель. О происхожденіи двойныхъ звѣздъ. Ц. 80 к.

Сборникъ № 4. Распредѣленіе звѣздъ въ пространствѣ и ихъ движеніе.—С. Оппенгеймъ. О распредѣленіи и движеніи неподвижныхъ звѣздъ въ пространствѣ.—П. Пюизе. Звѣздные потоки.—К. Шварцшильдъ. О системѣ неподвижныхъ звѣздъ.—М. Стробантъ. О движеніи нѣкоторыхъ звѣздъ въ пространствѣ.—Г. Макферсонъ. Звѣздные потоки и ихъ распредѣленія.—А. Эддингтонъ. Распредѣленіе звѣздъ и движенія ихъ.—Каптэйнъ. Новѣйшія изслѣдованія по вопросу о строеніи вселенной.—Ф. Дайсонъ. Систематическія движенія звѣздъ. Ц. 80 к.

Новыя идеи въ химіи.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей профессора **Л. А. Чугаева.**

Сборникъ № 1. Стереохимія. Химическая механика. Растворы.—В. А. Яковлевъ. Вантъ-Гоффъ.—Л. А. Чугаевъ. Вантъ-Гоффъ и судьбы стереохиміи.—Ф. Ю. Левинсонъ-Лессингъ. О значеніи работъ Вантъ-Гоффа для минералогіи и геологіи.—В. А. Кистяковскій. Осмотическое давленіе по работамъ Вантъ-Гоффа.—А. А. Байковъ. Принципъ подвижного равновѣсія.—С. Арреніусъ. Свободная энергія.—Л. А. Чугаевъ. Структурно-стереохимическія представленія въ области неорганической химіи. Ц. 80 к.

Сборникъ № 2. Радіоактивныя вещества I.—В. А. Бородовскій. О радіоактивности.—Э. Рёдерфордъ и Г. Гайгеръ. Электрическій методъ опредѣленія числа альфа-частицъ изъ радіоактивныхъ веществъ.—Э. Рёдерфордъ и Г. Гайгеръ. Зарядъ и природа альфа-частицы.—Г. Гайгеръ. О разсѣяніи альфа-частицъ матеріей.—О. Ганъ. О явленіяхъ радіоактивнаго отбрасыванія.—В. Брэггъ. Аппаратъ для опредѣленія пробѣга α-частицъ.—В. Брэггъ. Нѣкоторыя особенности въ ионизаціи газовъ подъ вліяніемъ α-частицъ.—В. Брэггъ. Ионизація различныхъ газовъ подъ вліяніемъ α-частицъ. Ц. 80 к.

Изд-ство „**ОБРАЗОВАНІЕ**“, С.-Петербургъ.

Сборникъ № 3. Валентность.—Л. А. Чугаевъ. Валентность.—Р. Абеггъ. Сродство и валентность.—Л. А. Чугаевъ. Теорія Абегга и комплексныя соединенія.—І. Штаркъ. Ученіе о валентности на электро-атомистической основѣ. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 4. Радіоактивныя вещества II.—В. Рэмзей. Электронъ, какъ элементъ.—Г. Ф. Гевези. Свойства эманацій.—Э. Рёдзерфордъ и Т. Ройдсъ. Природа α-частицъ, излучаемыхъ радіоактивными веществами.—У. Грэй и В. Рэмзей. Атомный вѣсъ радія.—У. Грэй и В. Рэмзей. Плотность нитона и теорія распада атомовъ.—Д. Томсонъ. Нѣкоторыя дальнѣйшія примѣненія метода положительныхъ лучей.—В. Рэмзей. Образованіе неона въ качествѣ продукта радіоактивныхъ измѣненій.—В. Рэмзей. Присутствіе гелія въ газахъ, полученныхъ извнутри шарика для Х-лучей.—Л. А. Чугаевъ. Нѣсколько словъ о превращеніяхъ химическихъ элементовъ. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 5. Кристаллохимическій анализъ.—Е. С. Федоровъ. Кристаллохимическій анализъ на примѣрахъ. **Ц. 80 к.**

Новыя идеи въ физикѣ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей заслуженн. проф. **И. И. Боргмана.**

Сборникъ № 1. Строеніе вещества.—Ж. Перренъ. Броуновское движеніе и молекулы.—Э. Рёдзерфордъ. Современное состояніе атомической теоріи въ физикѣ.—И. Боргманъ. Возникновеніе электронной теоріи вещества.—Л. Кельвинъ. Эпинусъ атомизированный. — Лордъ Кельвинъ. Схема сочетанія атомовъ, имѣющаго свойства полонія и радія.—Лордъ Кельвинъ. Планъ атома, способнаго снабдить электріонъ огромною энергіею, необходимою для радіоактивности.—Лордъ Кельвинъ. Попытка объяснить радіоактивныя свойства радія. — Сэръ Дж. Дж. Томсонъ. Распредѣленіе корпѣслей въ атомѣ. Второе дополн. изд. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 2. Эфиръ и матерія.—П. Ленардъ. Эфиръ и матерія.—Сэръ Дж. Дж. Томсонъ.—Взаимоотношеніе между матеріей и эфиромъ по новѣйшимъ изслѣд. въ области электричества.—М. Я. Якобсонъ. Опредѣленіе отношенія массы къ вѣсу въ случаѣ радіоактивнаго вещества (извлеч. изъ статьи Л. Саутсэрнса).—Н. Кэмпбеллъ. Эфиръ.—М. Планкъ. Положеніе новѣйшей физики по отношенію къ механическому міровоззрѣнію. Второе дополн. изданіе. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 3. Принципъ относительности.—В. Бурсіанъ. Опытныя изслѣдованія по вопросу о вліяніи движенія вещества на эфиръ.—І. Классенъ. Принципъ относительности въ современной физикѣ.—А. Эйнштейнъ. Принципъ относительности и его слѣдствіе въ современной физикѣ.—Дж. Льюисъ и Рич. Толменъ. Принципъ относительности и не-ньютоновская механика.—Ф. Франкъ. Принципъ относительности и изображеніе физическихъ явленій въ четырехмѣрномъ пространствѣ. Второе изданіе. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 4. Дѣйствіе свѣта.—И. И. Боргманъ. Петръ Николаевичъ Лебедевъ.—† П. Н. Лебедевъ. Давленіе свѣта. — П. П. Лазаревъ. Θ связи оптическихъ свойствъ вещества и фотохимическаго эффекта.—Б. С. Швецовъ. Фотолюминесценція.—А. Ф. Іоффе. Фотоэлектрическій эффектъ. **Ц. 80 к.**

Изд-ство „ОБРАЗОВАНІЕ“, С.-Петербургъ.

Сборникъ № 5. Природа свѣта.—П. С. Эренфестъ и Л. Д. Исаковъ. О такъ называемой групповой скорости свѣта. — Ѳ. Ѳ. Соколовъ. Природа бѣлаго свѣта. — Д. С. Рождественскій. Дисперсія и поглощеніе свѣта въ діэлектрикахъ. — А. Эйнштейнъ. О развитіи нашихъ воззрѣній на сущность и строеніе лучеиспусканія.—Сэръ Дж. Дж. Томсонъ. Теорія структуры электрическаго поля и ея приложеніе къ Рентгеновскимъ лучамъ и свѣту. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 6. Природа теплоты.—О. Д. Хвольсонъ. Основныя положенія термодинамики.—М. Планкъ. О новыхъ термодинамическихъ теоріяхъ. (Теорема Нернста и гипотеза квантъ).—В. Винъ. О законахъ теплового излученія.—Г. Л. Каллендаръ. Представленіе о теплородѣ въ термодинамикѣ. **Ц. 80 к.**

Новыя идеи въ біологіи.

Непериод. изд., выходящее подъ ред. проф. В. А. Вагнера и Е. А. Шульца.

Сборникъ № 1. Что такое жизнь?—В. Ру. Мнимое полученіе искусственнымъ путемъ живыхъ существъ.—В. Ру. Замѣчанія къ реферату Макса Мюндена по поводу его хтонобласта и мнимаго полученія искусственнымъ путемъ живыхъ существъ.—Гансъ Пржибрамъ. Обзоръ мнѣній авторовъ о значеніи аналогіи между кристаллоломъ и организмомъ.—Гансъ Дришъ. Самостоятельность біологіи.—Отто Глязеръ. Размышленія объ автономности біологической науки.—Ж. Лёбъ. Жизнь.—А. Готье. О состояніи жизни.—Е. Шульцъ. Организмъ, какъ творч. процессъ. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 2. Новое въ ученіи о нервной системѣ I.—Г. Штрассеръ. О невронахъ и неврофибриллахъ.—С. Рамонъ-Кахаль. Теорія невробіоновъ.—А. Немиловъ. Спорные вопросы неврологіи: 1. Что такое сонъ? 2. Нервная система и внутренняя секреція. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 3. Смерть и безсмертіе I.—А. Вейсманъ. О жизни и смерти.—Ч. С. Майнотъ. О безсмертіи и о развитіи смерти.—Р. Гертвигъ. О причинѣ смерти.—Е. Шульцъ. О молодѣніи. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 4. Наслѣдственность I.—Де-Фризъ. Мутаціи въ ученіи о наслѣдственности.—Плате. Мутаціонная теорія де-Фриза. — Грассъ. О промежуточной и менделистической наслѣдственности.—Лотси. Опыты съ видовыми гибридами и соображенія о возможности эволюціи при постоянствѣ вида.—Ю. Филипченко. Къ вопросу о видовыхъ гибридахъ. (Печатается).

Новыя идеи въ педагогикѣ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей Г. Г. Зоргенфрея.

Сборникъ № 1. Самоуправленіе въ школахъ.—Іоганнъ Геппъ. I. Требованіе воспитательной школы. II. Средства и пути. III. Мои собственные опыты надъ самоуправленіемъ. IV. Самоуправленіе въ средней школѣ. 1. Докладъ Штейнеке. 2. Докладъ Зибурга. 3. Къ вопросу о самоуправленіи въ средней школѣ. **Ц. 80 к.**

Изд-ство „ОБРАЗОВАНІЕ“, С.-Петербургъ.

Сборникъ № 2. Трудовая школа.—Г. Кершенштейнеръ. Понятіе о трудовой школѣ.—Проф. Шпрангеръ. Учебная школа, трудовая школа, жизненная школа.—Н. Державинъ. Родной языкъ и трудовая школа.—Л. Гриммъ. Планъ организаціи трудовой школы. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 3. Средняя школа.—Проф. В. Іерузалемъ. Сущность и задача средней школы.—С. Любомудровъ. Къ вопросу о реставраціи нашей классической школы.—Г. П. Гартенъ. Этическія и соціальныя задачи средней школы.—Ф. Паульсенъ. Реальная гимназія и гуманитарное образованіе. **Ц. 80 к.**

Новыя идеи въ соціологіи.

Непериод. изд., выход. подъ ред. проф. М. М. Ковалевскаго и Е. В. де-Роберти.

Сборникъ № 1. Соціологія. Ея предметъ и современное состояніе.—М. М. Ковалевскій. Соціологія на Западѣ и въ Россіи.—Е. В. де-Роберти. Современное состояніе соціологіи.—П. Сорокинъ. Границы и предметъ соціологіи.—Г. Зиммель. Задачи соціологіи. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 2. Соціологія и психологія.—Е. В. де-Роберти. Соціологія и психологія.—Э. Дюркгеймъ. Соціологія и теорія познанія.—Г. Тардъ. Психологія и соціологія.—П. Коллэ. Отношеніе соціологіи къ психологіи и біо-соціальная гипотеза.—Д. Драгическо. Отношенія между психологіей и соціологіей.—Г. Паланть. Антиномія между личностью (индивидомъ) и группою (обществомъ) въ области духовной, преимущественно умственной жизни. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 3. Что такое прогрессъ? I.—Е. В. де-Роберти. Идея прогресса въ соціологіи.—В. Оствальдъ. Энергетика общихъ законовъ прогресса.—І. Новиковъ. Сущность прогресса.—А. Лоріа. Послѣдняя эволюція теоріи эволюціи.—Мапувріе. Антропологическій прогрессъ.—Ф. Бюиссонъ. Политическій прогрессъ. Обзоръ теорій прогресса. Литература по вопросу о прогрессѣ. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 4. Генетическая соціологія I.—А. Л. Погодинъ. Эволюція современной этнологіи.—П. Сорокинъ. Проф. Эспинасъ о происхожденіи и исторіи техники.—Н. Кондратьевъ. Г. Куновъ о происхожденіи религіи и религіозныхъ вѣрованій.—М. М. Ковалевскій. Происхожденіе дозволенныхъ и недозволенныхъ дѣйствій.—А. Бруно. Происхожденіе семьи. **Ц. 80 к.**

Новыя идеи въ экономикѣ.

Непериод. изд., выход. подъ редакціей проф. М. И. Тугана-Барановскаго.

Сборникъ № 1. Ученіе о распредѣленіи общественнаго дохода.—С. Солнцевъ. Новѣйшія теченія въ ученіи о распредѣленіи.—С. Солнцевъ. Проф. Муръ о законахъ заработной платы.—Р. Шюллеръ. Спросъ на рабочую силу. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 2. Теорія народонаселенія и мальтузіанство.—М. Туганъ-Барановскій. Теорія народонаселенія при свѣтѣ новыхъ фактовъ.—М. Туганъ-Барановскій. Взгляды Каутскаго на вопросы народонаселенія.—Л. Эльстеръ. Экономисты современной эпохи и Робертъ Мальтусъ.—Ю. Вольфъ. Средства борьбы съ уменьшеніемъ рождаемости.—Ю. Вольфъ. Законъ народонаселенія. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 3. Раціонализація хозяйства. (печатается).

Новыя идеи въ философіи.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей Н. О. Лосскаго и Э. Л. Радлова.

Сборники: № 1. Философія и ея проблемы.—№ 2. Борьба за физическое міровоззрѣніе.—№ 3. Теорія познанія I.—№ 4. Что такое психологія?—№ 5. Теорія познанія II.—№ 6. Существуетъ ли внѣшній міръ?—№ 7. Теорія познанія III.—№ 8. Душа и тѣло.—№ 9. Методы психологіи I.—№ 10. Методы психологіи II.—№ 11. Теорія познанія и точныя науки.—№ 12. Къ исторіи теоріи познанія I.—№ 13. Современные метафизики I.—№ 14. Этика I.—№ 15. Безсознательное.—№ 16. Психологія мышленія.—№ 17. Современные метафизики II.—№ 18. Этика II. (печ.).

Цѣна каждаго сборника 80 к.

Новыя идеи въ соціологіи.

Непериодическое изд., выходящее подъ ред. проф. М. М. Ковалевскаго и Е. В. де-Роберти.

Сборники: № 1. Соціологія. Ея предметъ и современное состояніе.—№ 2. Соціологія и психологія.—№ 3. Что такое прогрессъ? I.—№ 4. Генетическая соціологія.

Цѣна каждаго сборника 80 к.

Новыя идеи въ экономикѣ.

Непериодическое изданіе, выход. подъ редакц. проф. М. И. Туганъ-Барановскаго.

Сборники: № 1. Ученіе о распредѣленіи общественнаго дохода.—№ 2. Теорія народонаселенія и мальтузіанство.—№ 3. Раціонализація хозяйства I.—№ 4. Вздорожаніе жизни.—№ 5. Закономѣрность общественнаго развитія.

Цѣна каждаго сборника 80 к.

Новыя идеи въ правовѣдѣніи.

Непериодическое изд., выходящее подъ редакціей проф. Л. И. Петражицкаго, при ближайшемъ участіи проф.: Б. А. Кистяковскаго, М. М. Ковалевскаго, П. И. Люблинскаго, Б. Э. Нольде, М. Я. Пергамента и М. П. Чубинскаго.

Сборники: № 1. Цѣли наказанія.—№ 2. Философія права и нравственности I.

Цѣан каждаго сборника 80 к.

Новыя идеи въ педагогикѣ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей Г. Г. Зоргенфрея.

Сборники: № 1. Самоуправленіе въ школахъ.—№ 2. Трудовая школа.—№ 3. Средняя школа.—№ 4. Совмѣстное воспитаніе.

Цѣна каждаго сборника 80 к

Естествознаніе въ школѣ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей проф. В. А. Вагнера и Б. Е. Райкова.

Сборники: № 1. Вопросы методики преподаванія естествознанія.—№ 2. Преподаваніе начальнаго природовѣдѣнія.—№ 3. Обзоръ новѣйшей учебной и учебно-вспомогательной литературы по естествознанію.—№ 4. Преподаваніе зоологіи I.—№ 5. Обзоръ новѣйшей учебной и учебно-вспомогательной литературы по естествознанію II.—№ 6. Общіе вопросы преподаванія естествознанія.

Цѣна каждаго сборника 80 к.

Географія въ школѣ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей Я. И. Руднева.

Сборники №№ 1 и 2. Вопросы преподаванія и методики географіи въ средней и народной школѣ.

Цѣна каждаго сборника 80 к.

Цѣна 80 коп.



Книгоиздательство „ОБРАЗОВАНІЕ“,
СПБ., Поварской, 12. Телефонъ № 75-51.