

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

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ XXIII.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга IV (114).

СЕНТЯБРЬ—ОКТЯБРЬ—1912 г.



МОСКВА.

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

Пименовская ул., соб. домъ.

1912 г.

СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
О положеніи психологіи въ русскихъ университетахъ. Г. Челпанова	211
Жизненная задача Соловьева и всемірный кризисъ жизне- пониманія. Кн. Евгенія Трубецкого	224
Шталь и Лейбницъ. В. Карпова	288

Ученіе Спинозы объ атрибутахъ. С. Франка	523
Философская концепція Саломона Маймона. Б. Яковенко.	568

Критика и библіографія.

I. Библіографическій листокъ	615
--	-----

О положеніи психологіи въ русскихъ университетахъ.

Докладъ, читанный въ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества 10-го марта 1912 года.

Въ настоящемъ докладѣ я предполагаю разсмотрѣть вопросъ о положеніи психологіи въ русскихъ университетахъ, именно я хочу разсмотрѣть практической вопросъ, что нужно предпринять для того, чтобы въ нашихъ университетахъ психологія заняла положеніе, при которомъ создались бы условія, благопріятствующія ея научному развитію; какое положеніе должна занимать психологія въ ряду другихъ университетскихъ наукъ, чтобы оказалась возможной плодотворная организація научной работы въ этой области.

Настоятельная необходимость разрѣшенія этого вопроса вызывается огромнымъ практическимъ и научнымъ значеніемъ, которое постепенно пріобрѣтается психологіей. Если XIX вѣкъ принято называть „вѣкомъ естествознанія“, то несомнѣнно, что текущее столѣтіе будетъ называться „вѣкомъ психологіи“. Огромныя практическія задачи, которыя должна будетъ разрѣшить психологія и которыя по своей жизненной важности значительно превосходятъ техническія задачи, разрѣшаемая естествознаніемъ, несомнѣнно сдѣлаютъ психологію центромъ научной работы.

Что это должно будетъ произойти, въ этомъ легко убѣдиться, если обратить вниманіе на необычайный ростъ психологіи въ послѣднюю четверть столѣтія. Посмотрите, напр., какія возникаютъ новыя отрасли психологіи? Такіе виды

изслѣдованія, какъ „психологія экспериментальная“, „психологія дѣтскаго возраста“, „педагогическая психологія“, „этнологическая психологія или психологія народовъ“, „зоопсихологія“, „патологическая психологія“, возникшія только въ недавнее время, разрослись до огромныхъ размѣровъ. Если двадцать лѣтъ тому назадъ по психологіи дѣтскаго возраста, напр., насчитывалось 5—6 сочиненій, то въ настоящее время изслѣдованія въ этой области представляютъ собой цѣлую самостоятельную научную отрасль. Такая дифференціация психологическихъ изслѣдованій напоминаетъ собою дифференціацию, которая давно уже происходитъ въ естественныхъ наукахъ. Конечно, этотъ процессъ расширения научныхъ изслѣдованій въ области психологіи будетъ продолжаться и дальше и потребуетъ впоследствии огромнаго количества работниковъ.

Таковы перспективы развитія психологіи въ ближайшемъ будущемъ.

Какъ же мы подготовляемся къ участию въ научной разработкѣ психологіи? Къ сожалѣнію нельзя не отмѣтить, что наше участіе въ разработкѣ психологіи въ настоящее время очень слабо. Изъ всѣхъ философскихъ дисциплинъ психологія развита у насъ наименѣе. Если, напр., сравнить положеніе психологіи въ Россіи съ положеніемъ ея даже въ такихъ странахъ, какъ Италія, то нельзя не отмѣтить чрезвычайно слабое развитіе у насъ самостоятельной литературы по психологіи. У насъ чрезвычайно мало специалистовъ по психологіи, и это въ особенности чувствуется теперь, когда при возрастающемъ интересѣ къ психологіи нужны преподаватели психологіи. Въ настоящее время педагогика у насъ въ Россіи ставитъ новыя задачи, которыя можетъ разрѣшить только психологія, но русская психологія, находясь въ зачаточномъ состояніи и насчитывая въ своихъ рядахъ только очень небольшое число специалистовъ, не въ состояніи пойти навстрѣчу этимъ требованіямъ. У насъ почти нѣтъ специальныхъ учебно-вспомогательныхъ учрежденій, которыя могли бы явиться мѣстомъ

разработки научной психологіи. У насъ крайне мало такъ называемыхъ „психологическихъ лабораторій“. И можетъ быть фатальнымъ является то положеніе, что когда во многихъ русскихъ университетахъ совсѣмъ нѣтъ лабораторій въ собственномъ смыслѣ слова—при среднихъ школахъ ихъ до 50-ти. Очевидно, что университеты въ данномъ случаѣ очень сильно отстали отъ требованій жизни. Жизнь требуетъ знаній по психологіи отъ педагога. Распространяется убѣжденіе въ томъ, что на разработкѣ экспериментальной психологіи можно построить реформу педагогики. Такъ какъ университеты не позаботились своевременно объ организаціи психологическихъ лабораторій, то вполне естественно, что среднія школы сами должны были о себѣ позаботиться. Такъ какъ интересъ къ психологіи возрастаетъ, то число кабинетовъ при среднихъ школахъ будетъ возрастать, въ то время какъ развитія психологическихъ лабораторій при университетахъ совершенно не замѣчается. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что университеты обнаруживаютъ полную несостоятельность.

Кто же является виновникомъ въ создавшемся положеніи? Виновниками такого положенія являются, конечно, университеты. Если бы университеты своевременно открывали у себя институты для психологическихъ изслѣдованій, если бы у насъ было достаточное количество институтовъ для психологическихъ изслѣдованій, то не могло бы возникать и рѣчи объ открытіи психологическихъ лабораторій для самостоятельныхъ психологическихъ изслѣдованій при среднихъ школахъ. Далѣе, если бы у насъ было достаточное число специалистовъ преподавателей психологіи, то едва ли имѣли бы мѣсто тѣ увлеченія, которыя мы замѣчаемъ среди педагоговъ въ настоящее время, когда эти послѣдніе дѣлаютъ попытки организовать самостоятельныя экспериментально-психологическія изслѣдованія при школьной обстановкѣ, между тѣмъ какъ подобныя изслѣдованія могутъ быть только лишь дѣломъ университетскихъ лабораторій.

Чѣмъ же объяснить такое неудовлетворительное состояніе психологіи въ русскихъ университетахъ? Мнѣ кажется, что недостаточное развитіе психологіи находится въ зависимости отъ неудовлетворительности организациі университетовъ, организациі, которая ведетъ начало отъ Устава университета 1863 года.

Прежде всего Уставъ 1863 года привелъ къ тому, что нашъ современный университетъ представляетъ собою неудачное соединеніе *ученыхъ* задачъ съ *учебными*, съ настолько сильнымъ преобладаніемъ учебного характера, что ученныя задачи оказались совершенно отодвинутыми на задній планъ. Вслѣдствіе преобладающаго учебного характера нашихъ университетовъ, психологія никогда не занимала самостоятельнаго положенія и въ настоящее время занимаетъ мѣсто въ университетѣ только лишь какъ учебный предметъ на историко-филологическомъ факультетѣ, который изучаютъ будущіе педагоги, между тѣмъ какъ психологія должна была бы имѣть самостоятельное значеніе научной дисциплины, для которой должна была бы существовать отдѣльная кафедра.

Далѣе, авторы Устава 1863 года раздѣлили философскій факультетъ нѣмецкихъ университетовъ на два совершенно отдѣльно стоящихъ другъ отъ друга факультета—физико-математическій и историко-филологическій. Получившееся такимъ образомъ отдѣленіе разработки наукъ гуманитарныхъ отъ наукъ физическихъ оказалось особенно губительнымъ для психологіи, развитіе которой находится въ такой зависимости отъ методовъ естествознанія, между тѣмъ въ нашихъ университетахъ разработка психологіи поставлена въ исключительную зависимость отъ наукъ гуманитарныхъ. И хотя такое ненормальное положеніе психологіи въ русскихъ университетахъ чувствуется уже очень давно, тѣмъ не менѣе для психологіи ничего не сдѣлано за послѣднія 25 лѣтъ. По этому вопросу у насъ нѣтъ никакой литературы, вопросъ о положеніи психологіи въ университетахъ совершенно не обсуждался въ русской

философской и психологической литературѣ. Для улучшенія положенія психологіи въ университетахъ такъ мало сдѣлано, что если бы въ ближайшемъ будущемъ наши законодательныя учрежденія захотѣли провести новый университетскій уставъ, то въ виду неясности вопроса о нормальной постановкѣ преподаванія психологіи въ университетахъ, по отношенію къ психологіи все осталось бы въ прежнемъ положеніи. Психологія опять будетъ занимать такое же положеніе второстепенной вспомогательной дисциплины, какъ и въ настоящее время. Другими словами, психологія на много лѣтъ опять будетъ обречена на крайне неблагоприятное существованіе. Вопросъ о новомъ университетскомъ уставѣ можетъ возникнуть въ самое ближайшее время, и въ нашемъ распоряженіи можетъ не быть матеріала для разрѣшенія вопроса о нормальной постановкѣ преподаванія психологіи въ университетѣ: мы можемъ быть застигнуты врасплохъ. Кромѣ того, при выработкѣ новаго устава составители его могутъ совершенно не коснуться вопроса о положеніи психологіи. Намъ надо обратить ихъ вниманіе на него. Вотъ почему вопросъ о положеніи психологіи въ университетахъ слѣдовало бы обсудить заблаговременно.

Что же слѣдуетъ предпринять при такихъ условіяхъ?

Необходимо всестороннее разсмотрѣніе и изслѣдованіе условій развитія психологіи въ нашихъ университетахъ. Такое изслѣдованіе представляетъ настолько обширную работу, что оно не можетъ быть подъ силу отдѣльному лицу, а можетъ быть только предметомъ коллективной работы. Всестороннее изслѣдованіе вопроса возможно, напр., для ученыхъ обществъ, которыя, какъ мнѣ кажется, могутъ взять на себя организацію работы всесторонняго изученія положенія психологіи въ современныхъ русскихъ университетахъ. Мнѣ кажется, что Московское Психологическое Общество могло бы организовать такую работу и выяснить условія нормальной постановки психологіи въ русскихъ университетахъ. Такая работа могла бы имѣть огромное

значеніе для реформы постановки преподаванія психологіи въ университетахъ. Если бы была совершена эта работа, то для всѣхъ сдѣлалось бы яснымъ, что вся схема распределеній наукъ, которую мы находимъ въ уставѣ 1863 года и которая въ существенныхъ чертахъ регулируетъ жизнь современнаго русскаго университета, должна быть такъ или иначе измѣнена, потому что при ней психологія никакъ не можетъ занять нормальнаго положенія. Поэтому составителямъ новаго устава, можетъ быть, придется озаботиться о томъ, чтобы въ немъ была иная научная схема. Но чтобы добиться такого признанія, нуженъ авторитетъ коллективной работы.

Чтобы намѣтить возможное рѣшеніе поставленнаго нами вопроса, мы рассмотримъ, каково отношеніе психологіи къ другимъ наукамъ и, главнымъ образомъ, къ философіи, каковы предпосылки ея научной разработки, въ связи съ какими науками должна развиваться психологія, въ какомъ отношеніи психологія должна стоять къ естественнымъ наукамъ. Должна ли психологія непременно быть философскою, не существуетъ ли еще какой-нибудь психологіи кромѣ философской? Я рассмотрѣлъ всѣ эти вопросы въ моей вступительной лекціи „Объ отношеніи психологіи къ философіи“, читанной въ Московскомъ Университетѣ 19 сентября 1907 года. Въ этой лекціи я указывалъ на то, что для психологіи, какъ научной системы, являются необходимыми философскія предпосылки; въ этомъ смыслѣ психологія неотдѣлима отъ философіи. Но на ряду съ такой психологіей можетъ быть еще психологія, которую я назвалъ „спеціальной психологіей“, которая можетъ разрабатываться независимо отъ философскихъ предпосылокъ. Существованіе такой психологіи я считалъ весьма цѣлесообразнымъ. „Пусть даже, какъ это принято въ нѣкоторыхъ университетахъ, учреждаются кафедры психологіи на естественныхъ факультетахъ. Это можетъ только способствовать успѣхамъ психологіи вслѣдствіе примѣненія раздѣленія труда и спеціализаціи“. Но къ этому я прибавилъ: „и эта естественно-науч-

ная психологія будетъ имѣть свои жизненные корни только въ теоретической психологіи“¹⁾).

Отношеніе между этими двумя видами психологіи таково, что философская психологія объединяетъ всѣ результаты спеціальныхъ видовъ психологіи. Кромѣ того, чрезвычайно важная функція философской психологіи заключается въ томъ, что она придаетъ внутреннее единство различнымъ видамъ психологическаго изслѣдованія. Въ виду такого отношенія между этими двумя видами психологіи, я бы считалъ и возможнымъ, и желательнымъ существованіе двухъ кафедръ психологіи въ университетѣ.

Мнѣ кажется, вопросъ о положеніи психологіи вполне правильно поставленъ въ американскихъ университетахъ. Вопросъ объ отношеніи психологіи, напр., къ философіи и въ Америкѣ вызываетъ жгучій интересъ, и у нихъ вопросъ о томъ, должна ли психологія быть въ зависимости отъ біологіи или отъ философіи, считается неразрѣшеннымъ, но, въ общемъ, они склоняются на сторону того мнѣнія, что психологія должна быть просто самостоятельной. Въ большинствѣ случаевъ они считаютъ необходимымъ философское образованіе для психологовъ (психологія находится у нихъ при философскомъ отдѣленіи), но профессора психологіи читаютъ у нихъ только психологію, ведутъ практическія занятія только по психологіи. Я это положеніе считаю единственно нормальнымъ. Не считаю нормальнымъ европейскій порядокъ, когда профессора психологіи поставлены въ необходимость читать множество предметовъ чисто философскихъ.

Приведу взгляды нѣкоторыхъ западныхъ психологовъ по вопросу объ отношеніи психологіи къ философіи.

Мюнстербергъ говоритъ: „Путь къ психологіи долженъ исходить отъ философіи“ (*Der Weg zur Psychologie muss von der Philosophie ausgehen*)²⁾. „Психологъ долженъ быть

1) См. мой „Сборникъ статей“. М. 1912, стр. 82—3.

2) *Grundzüge der Psychologie*. В. I. 1900. Стр. 1.

больше, чѣмъ психологомъ. Прежде всего психологъ долженъ быть философомъ“. Мюнстербергъ находитъ, что философское образованіе является обязательнымъ для психолога. „Что было бы, если бы наша лабораторія очутилась на естественно-историческомъ отдѣленіи? Произошло бы совершенное отдѣленіе отъ философіи. Наши студенты стали бы приступать къ психологическому изслѣдованію, даже не подозрѣвая, что безъ философскаго образованія они являются простыми дилеттантами“. „Я думаю, что уже скоро у насъ заговорятъ о докторской степени по психологіи“. „Я не спорю, что у этихъ чистыхъ психологовъ найдется много дѣла. Я только сомнѣваюсь въ томъ, будутъ ли они вполне хорошо понимать то, что они дѣлаютъ. Есть очень много психологовъ, которые идутъ такъ спокойно своимъ путемъ, потому что они подобны сомнамбуламъ, ходящимъ по краю крыши, даже не видятъ реальной проблемы, они не видятъ той бездны, въ которую могутъ упасть“. „Если психологическая лабораторія обращается въ естественную науку, эксперименты имѣютъ дѣло по большей части съ ощущеніемъ, воспріятіемъ, реакціей, между тѣмъ какъ тѣ лабораторіи, которыя находятся въ связи съ эпистемологіей обращаютъ вниманіе больше на высшія духовныя функціи—и экспериментируютъ относительно вниманія, памяти, ассоціаціи, мышленія и т. п. Но не ясно ли, что только послѣднія работы даютъ реальное право психологической лабораторіи на существованіе.

Если психологія не можетъ дѣлать ничего больше того, что дѣлали физиологи: Гельмгольцъ, Герингъ, Махъ и др., то экспериментальной психологіи не остается ничего больше, какъ только закрыть лавочку и передать дѣло въ руки физиологовъ“¹⁾.

Взглядъ *Вундта* на интересующій насъ вопросъ содержится въ его письмѣ къ Мюнстербергу, которое этотъ послѣдній прочелъ при открытіи психологической лабора-

¹⁾ Harvard Psychological Studies. Vol. II. 1906. Стр. 32—33.

торіи при Гарвардскомъ университетѣ. Вотъ что пишетъ Вундтъ. „Я въ особенности радъ тому, что Вы Вашу новую психологическую лабораторію примкнули къ философіи, а не перекочевали къ естественникамъ. Тамъ и сямъ замѣчается тенденція къ такому переходу, я же думаю, что психологія не только теперь, но и навсегда принадлежитъ философіи; только тогда психологія сохранитъ свою независимость“¹⁾. Вотъ слова отца экспериментальной психологіи.

Взглядъ *Штумфа* высказанъ имъ въ статьѣ „Раздѣленіе наукъ“. „Если ближе присмотрѣться, говоритъ онъ, то отношеніе психологіи къ метафизикѣ гораздо болѣе тѣсно, чѣмъ отношеніе физики къ метафизикѣ“. Но этого нельзя считать чѣмъ-либо случайнымъ. „Нельзя думать, что эта связь является персональной“, т.-е., что связь эта проистекаетъ отъ того, что до сихъ поръ психологію преподавали философы. „Проблемы психологіи въ настоящее время, какъ и всегда, самымъ тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ проблемами философіи. Нѣтъ никакой возможности отдѣлить психологію отъ организма философскихъ наукъ“. Психологія тѣснѣйшимъ образомъ связана съ эстетикой, этикой, логикой, философіей права, философіей религіи, соціальной философіей²⁾.

Въ самое недавнее время *Кюльпе* высказалъ очень интересный взглядъ на отношеніе между медициной и психологіей. Онъ различаетъ два вида психологіи. Одну онъ называетъ философской психологіей, а другую называетъ „*einzelwissenschaftliche Psychologie*“. Онъ находитъ прежде всего, что медики неправильно оцѣниваютъ значеніе психологіи для медицины. Философы такъ или иначе обращаются къ медицинѣ и къ естествознанію, что же касается медиковъ и даже психопатологовъ, то обыкновенно не принято отъ нихъ ожидать, что они ознакомятся со взглядами и съ работой психологовъ. Между тѣмъ не подлежитъ никакому сомнѣнію, что не только для психологовъ

¹⁾ Тамъ же, стр. 33.

²⁾ Zur Eintheilung der Wissenschaften. Aus den Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften. 1907.

можетъ быть полезно занятіе медицинскими спеціальностями, но и медики могли бы получить пользу отъ ознакомленія съ психологіей. Кюльпе находитъ, что необходимо выдѣленіе спеціальной психологіи отъ философской, при чемъ думаетъ, что лучше всего если спеціальная психологія будетъ разрабатываться въ связи съ медициной. Не слѣдуетъ опасаться, что философская психологія можетъ потерять отъ такого раздѣленія: философская психологія все же будетъ продолжать существовать на ряду со спеціальной. Философы, конечно, будутъ протестовать противъ такого выдѣленія, но это нужно считать неправильнымъ, потому что и философская психологія пріобрѣтаетъ отъ такого выдѣленія, ибо соединеніе философской психологіи со спеціальной не подь силу одному человѣку ¹⁾).

Такимъ образомъ мы видимъ, что выдающіеся представители современной нѣмецкой психологіи признаютъ неразрывность связи между психологіей и философіей и только въ самое недавнее время мы находимъ у Кюльпе признаніе самостоятельной спеціальной психологіи.

Но если даже допустить возможность преподаванія въ университетѣ двухъ психологій—философской и спеціальной, то все же тотчасъ возникаетъ вопросъ относительно факультета: на какомъ факультетѣ должно вестись преподаваніе этого предмета? Вопросъ этотъ дѣйствительно оказывается необычайно труднымъ, такъ какъ одинъ факультетъ у насъ въ Россіи отдѣленъ такой рѣзкой гранью отъ другого. Всѣмъ извѣстно, что при нашихъ условіяхъ студенту нѣтъ возможности, будучи записаннымъ на одномъ факультетѣ, заниматься изученіемъ наукъ, принадлежащихъ другому факультету.

Если бы на поставленный нами вопросъ мы отвѣтили такимъ образомъ, что психологія должна быть на медицинскомъ или естественномъ факультетѣ, потому что методы естественно-научные являются необходимымъ пред-

¹⁾ См. его статью «Psychologie und Medizin» въ журналѣ *Zeitschrift für Pathopsychologie*. В. I. 2 — 3 Heft, 1912. Вышла отдѣльнымъ изданіемъ.

положеніемъ, напр., экспериментально психологическихъ изслѣдованій, то этому противорѣчило бы положеніе, напр., „соціальной психологіи“ или, такъ называемой, „психологіи народовъ“, необходимымъ условіемъ для научнаго развитія которой являются дисциплины историко-филологическаго цикла. Кромѣ того, какъ мы только что видѣли, психологія такъ тѣсно связана съ философіей, что ей было бы наиболее цѣлесообразно занимать то положеніе, которое она теперь занимаетъ на историко-филологическомъ факультетѣ ¹⁾.

Въ виду затруднительности рѣшенія вопроса о надлежащемъ мѣстѣ психологіи, пришлось бы, какъ это иногда дѣлалось въ университетской практикѣ по отношенію къ другимъ научнымъ дисциплинамъ, признать, что психологія должна сдѣлаться наукой *внѣфакультетской*. Но понятіе „внѣфакультетскій“ содержитъ въ себѣ *contradictio in adjecto*. Научная дисциплина не можетъ быть въ университетѣ и въ то же время быть *внѣ* факультета.

Итакъ, психологія съ одной стороны не можетъ вмѣститься въ одномъ современномъ историко-филологическомъ факультетѣ, для этого она нуждается въ слишкомъ обширныхъ естественно-научныхъ предпосылкахъ, съ другой стороны она не можетъ также вмѣститься въ рамки физико-математическаго факультета, потому что нуждается въ обширныхъ философскихъ предпосылкахъ.—Поэтому единственно правильнымъ является, по моему мнѣнію, принятіе порядка нѣмецкихъ университетовъ. У нихъ, какъ извѣстно, два нашихъ факультета, физико-математическій и историко-филологическій, соединены въ одинъ „философскій“. Такой же порядокъ принятъ въ англійскихъ и американскихъ университетахъ. И мы должны для научныхъ цѣлей *возвратить*

¹⁾ Въ этомъ смыслѣ я не раздѣляю точки зрѣнія проф. Марбе, который думаетъ, что психологію слѣдовало бы отнести къ разряду физико-математическихъ наукъ вслѣдствіе преобладающаго естественно-научнаго характера методовъ. См. его *Fortschritte der Psychologie und ihrer Anwendungen*. 1912. В. I. Heft.

ся къ философскому факультету, т.-е. къ соединенію того, что было разъединено уставомъ 1863 года. Если бы психологія была на философскомъ факультетѣ, то въ основу ея разработки можно было бы положить какъ гуманитарныя, такъ и естественныя науки.

Но для успѣшности разработки психологіи въ университетахъ, необходима *самостоятельная кафедра психолоіи*, гдѣ бы такая кафедра ни находилась, на естественномъ, медицинскомъ или историко-филологическомъ факультетѣ. Подъ самостоятельностью нужно понимать независимость отъ какой бы то ни было науки. Въ настоящее время, напр., въ русскихъ университетахъ психологія есть часть философіи. Психологія же не должна быть ни частью философіи, ни частью психіатріи или біологіи, а должна быть совершенно самостоятельной наукой. Такая самостоятельность необходима прежде всего въ виду раздѣленія труда и въ виду необходимости специализироваться. Область психологіи сдѣлалась настолько обширной, что одному лицу совершенно нѣтъ возможности охватить энциклопедическое содержаніе современной психологіи. Въ особенности, если принять во вниманіе новыя задачи современнаго университета. Университеты приобрѣтаютъ все болѣе и болѣе *научный* характеръ и *учебныя* задачи начинаютъ приобрѣтать подчиненное значеніе въ сравненіи съ научными. Въ современномъ университетѣ профессоръ не только долженъ *преподавать* предметъ, но равнымъ образомъ и *руководитъ изслѣдованіями*. При такой сложности работы современнаго профессора преподаватель, занимающій кафедру психологіи, можетъ читать лекціи и руководить занятіями *только по психолоіи*. Только тогда его работа и можетъ быть успѣшной.

Идя дальше, слѣдовало бы признать необходимость двухъ кафедръ психологіи. Раздѣленіе труда требуетъ двухъ руководителей. Одинъ изъ двухъ руководителей можетъ больше специализироваться по философской психологіи, другой—по специальной психологіи. Но, можетъ быть, во-

прось о двухъ кафедрахъ является преждевременнымъ для Россіи. Хоть бы намъ удалось устроить одну кафедру, какъ слѣдуетъ!

Въ виду разнохарактерности предпосылокъ психологіи весьма важно выяснить также вопросъ, какія официальные требованія слѣдуетъ предъявлять отъ преподавателя психологіи, или другими словами, *какъ слѣдуетъ подготовляться къ этой кафедрѣ*. Мнѣ кажется, что слѣдовало бы предоста-вить нѣкоторую свободу будущему преподавателю психологіи. Подготовляющійся къ профессурѣ можетъ изучать тѣ науки, которыя онъ считаетъ цѣлесообразными для научной разработки психологіи (философію, филологію, медицину, математику или естествознаніе), и держать магистерскій экзаменъ только по психологіи. Сдѣлавшись преподавателемъ, преподаетъ только психологію.

Итакъ, ближайшая задача наша заключается въ выработкѣ условій правильнаго развитія психологіи. Если эту работу совершить въ достаточной полнотѣ, тогда всѣ увидятъ, что современная университетская классификація наукъ совершенно не допускаетъ возможности правильнаго развитія психологіи. А отсюда, принявъ во вниманіе, необычайную научную важность психологіи въ ближайшемъ будущемъ, ясно, что необходимо видоизмѣнить современную университетскую научную схему. Вообще, надо что-нибудь сдѣлать для улучшенія положенія психологіи въ университетѣ. Сами мы, конечно, будемъ продолжать работать при тѣхъ неблагоприятныхъ условіяхъ, при которыхъ мы до сихъ поръ работали, но о работѣ слѣдующихъ поколѣній мы должны серьезно подумать.

Г. Челпановъ.

Жизненная задача Соловьева и всемірный кризисъ жизнепониманія ¹⁾).

I. Вѣкъ философскаго отчаянія и философская задача Соловьева.

Владиміръ Соловьевъ,—безъ сомнѣнія,—одинъ изъ самыхъ многостороннихъ мыслителей, какихъ знала исторія. Проникнутый сознаниемъ вездѣприсутствія Истины, онъ искалъ и находилъ ее вездѣ: онъ видѣлъ ее въ самыхъ разнообразныхъ преломленіяхъ, во всякомъ, точнѣе говоря, *надъ всякимъ* человѣческимъ ученіемъ. Неудивительно, что въ его міросозерцаніи объединились самыя разнообразныя направленія религіозной и философской мысли. Едва ли можно указать какое-либо крупное теченіе западно-европейской философской мысли, которое не нашло бы себѣ того или иного отзвука въ его ученіи: изъ видныхъ европейскихъ философовъ найдется весьма немного такихъ, которые не оказали бы на него вліянія частью возбуждающаго, а частью даже и положительнаго. Съ другой стороны, однако, это ученіе представляетъ собою продолженіе вѣковой традиціи, идущей отъ восточныхъ отцовъ церкви, и органической плодъ всего предшествующаго развитія не только русской мысли, но и русской жизни. Общечеловѣческое и русское здѣсь связываются въ одно живое цѣлое.

¹⁾ Настоящая статья представляетъ собою главу изъ печатающагося обширнаго сочиненія автора—„Міросозерцаніе Владиміра Соловьева“.

Міросозерцаніе нашего философа складывается въ семидесятихъ годахъ прошлаго столѣтія подъ вліяніемъ двухъ центральныхъ впечатлѣній его молодости: это съ одной стороны міровой кризисъ религіозно-философской мысли, а съ другой стороны—общественный подъемъ освободительной эпохи императора Александра II въ Россіи. При всей своей разнородности, и то и другое переживаніе приводятъ, какъ мы увидимъ, къ постановкѣ одной и той же жизненной задачи.

Какъ философъ, Соловьевъ стоитъ на концѣ цѣлаго цикла философскаго развитія. Характерная черта современнаго ему состоянія европейской философіи заключается въ утомленіи и истощеніи мысли, которое сопровождается соотвѣтственнымъ упадкомъ философскаго творчества. Послѣ кончины Гегеля начинается въ Западной Европѣ вѣкъ философскаго отчаянія, которое до нашихъ дней выражаетъ собою господствующее въ философіи настроеніе. Въ дни Соловьева преобладаютъ ученія, которыя не вѣрятъ въ смыслъ существующаго, а слѣдовательно, и въ смыслъ собственнаго дѣла. Такое настроеніе явно свидѣтельствуется объ отсутствіи жизненной силы. Философіи, которая не вѣритъ въ себя, остается только умереть и кануть въ прошлое.

Послѣ Гегеля, вѣрившаго въ „разумность существующаго“, самыя разнообразныя теченія философской мысли сходятся въ общемъ отрицаніи разума вселенной.

Матеріалистическія системы Бюхнера и Молешота видятъ въ мірозданіи безсмысленную игру слѣпыхъ, вещественныхъ силъ: въ немъ разумъ—результатъ простой случайности; его носитель—человѣкъ—„есть то, что онъ ѣсть“. Пессимистическое ученіе Шопенгауэра дѣлаетъ дальнѣйшій шагъ въ томъ же направленіи: съ его точки зрѣнія сущность мірозданія не только безсмысленна, безумна, но и зла. Разумъ, интеллектъ ей чужды по самой своей природѣ. Самоутвержденіе міровой воли есть прежде всего отрицаніе разума; съ другой стороны—высшее проявленіе

интеллекта есть полнѣйшее отрицаніе міровой воли и совершенное отъ нея отрѣшеніе.

Несмотря на внѣшнюю противоположность съ названными системами, позитивизмъ Августа Конта и Джона Стюарта Милля находится въ глубокомъ внутреннемъ родствѣ съ ними. Сущность этого позитивизма заключается въ принципиальномъ и безусловномъ отрицаніи всякой метафизики. Ученіе Конта и Милля не считаетъ возможнымъ знать что бы то ни было *о сущемъ*: оно полагаетъ, что человѣческому познанію доступна только область *явленій*. Казалось бы, при этихъ условіяхъ между позитивизмомъ и онтологіей матеріалистовъ или Шопенгауэра не можетъ быть ничего общаго. И однако за этимъ поверхностнымъ противорѣчіемъ скрывается тѣсная логическая и органическая связь.

Прежде всего уже давно доказано, что позитивизмъ въ контовской и миллевской формулировкѣ есть бессознательная и притомъ плохая метафизика.

„Явленіе“ и „сущее“—понятія соотносительныя. Всякое явленіе есть явленіе *чего нибудь* сущаго. Поэтому, кто говоритъ о познаваемости явленій, тотъ неизбѣжно предполагаетъ хотя бы существованіе какого-либо сущаго, которое является и, слѣдовательно, впадаетъ въ невольную онтологию. Неудивительно, поэтому, что ученія Милля и Конта перешли въ грубую метафизику Спенсера, который утверждаетъ существованіе единой *непознаваемой субстанции*, лежащей въ основѣ какъ сознанія, такъ и матеріи. Противорѣчивое разрѣшеніе вопроса о сущемъ составляетъ характерную черту всякаго агностицизма: въ принципѣ онъ утверждаетъ, что мы о немъ ничего не знаемъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ вынужденъ знать хотя бы о его существованіи.

Агностицизмъ англо-французскаго позитивизма ¹⁾ связанъ

¹⁾ Мы рассматриваемъ здѣсь только тѣ формы позитивизма, съ которыми пришлось такъ или иначе считаться Соловьеву, а потому не касаемся новѣйшихъ его превращеній.

съ новѣйшими метафизическими системами и другой своей стороной: подобно имъ онъ представляетъ собою частное проявленіе всеобщаго отчаянія. Совершенно естественный логическій переходъ приводитъ отъ пессимистической метафизики къ позитивистическому агностицизму Конта и Милля и обратно—отъ позитивизма къ метафизическому пессимизму. Если сущее—безсмысленно, то оно безусловно чуждо разуму, а потому и не можетъ быть познано имъ; такъ же естественно и обратное заключеніе: если разумъ *безусловно* не можетъ проникнуть въ сущее ¹⁾, то, стало быть, онъ изолированъ среди вселенной и внутренно ей чуждъ: но чуждый разуму міръ по тому самому долженъ быть признанъ противоразумнымъ, безсмысленнымъ.

Отчаяніе въ разумномъ смыслѣ вселенной влечетъ за собою, какъ неизбежное послѣдствіе, утрату вѣры въ человека. Если нѣтъ смысла въ жизни цѣлаго мірозданія, то его не можетъ быть и въ части—въ жизни человека и человечества. Выводъ этотъ, недоговоренный материалистами и позитивистами, прямо высказывается въ пессимистическихъ ученіяхъ.

Между тѣмъ, какъ было замѣчено Соловьевымъ, въ этихъ же ученіяхъ обнаруживается невозможность выдержать это отрицаніе до конца. Кто продолжаетъ жить вопреки своей пессимистической оцѣнки жизни, тотъ тѣмъ самымъ доказываетъ несерьезность своего пессимизма: ибо онъ продолжаетъ практически утверждать тотъ самый смыслъ жизни, который онъ теоретически отвергаетъ ²⁾. Вслѣдствіе этого разлада между сознаниемъ и жизнью внутреннія противорѣчія пессимизма имѣютъ характеръ *необходимости*. Можно ли, въ самомъ дѣлѣ, учить чему-либо и

1) Отъ этого утвержденія *безусловной* непознаваемости сущаго слѣдуетъ, разумѣется, отличать религиозное ученіе, что разумъ человѣческой безъ помощи свыше не можетъ войти въ разумъ вселенной. Ученіе это признаетъ *при извѣстныхъ условіяхъ* познаваемость сущаго, и потому *toto genere* отличается отъ безусловнаго скепсиса и агностицизма.

2) Оправданіе добра, предисловіе къ I изд., 5—7. Здѣсь Соловьевъ высказываетъ основную предпосылку всего своего ученія во всѣ эпохи его развитія.

вмѣстѣ съ тѣмъ, — *не вѣрять въ смыслъ* ученія, въ нѣкоторую безусловную цѣнность, во имя которой стоитъ учить? Тутъ есть безъ сомнѣнія противорѣчіе между сознательнымъ отрицаніемъ и бессознательной вѣрой: оно нашло себѣ яркое выраженіе въ ученіи Шопенгауэра. Вопреки той пессимистической точкѣ зрѣнія, которая составляетъ его основную мысль, философъ вѣрять въ конечную побѣду разума надъ безумной сущностью міровой воли: онъ надѣется на подвигъ человѣка, который восторжествуетъ надъ міровымъ зломъ и положитъ конецъ страданіямъ вселенной.

Въ особенности у насъ, въ Россіи, теоретическое отрицаніе смысла жизни всегда было дѣломъ вѣрующихъ душъ. Неудивительно, что у насъ указанное противорѣчіе проявлялось въ особенно яркихъ, парадоксальныхъ формахъ. Таково въ особенности причудливое сочетаніе социалистическихъ утопій и гуманистическаго альтруизма, неизбежно предполагающаго добрый смыслъ общественной жизни съ матеріалистическимъ исповѣданіемъ всеобщей безсмыслицы русскихъ нигилистовъ.

Для насъ въ особенности важно отмѣтить, что это противорѣчіе было создано и указано самимъ Соловьевымъ: въ этомъ, безъ сомнѣнія, заключается одно изъ тѣхъ впечатлѣній, которыя опредѣлили собою развитіе его міросозерцанья.

У него мы находимъ неподобное юмористическое описаніе той эпохи шестидесятыхъ годовъ, или, какъ онъ говоритъ, „эпохи смѣны двухъ катехизисовъ“, когда „обязательный авторитетъ митрополита Филарета былъ внезапно замѣненъ столь же обязательнымъ авторитетомъ Людвига Бюхнера“. Въ то время, по его словамъ, исповѣданіе стараго катехизиса очень часто облекалось въ формы ни съ чѣмъ несообразныя и даже безчеловѣчныя, тогда какъ „новая вѣра“ при всѣхъ своихъ заблужденіяхъ связывалась (по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ) съ порывами чело-вѣколюбія! Отвлеченно говоря, тутъ не было, конечно,

никакой логики. Изъ того, что „Богъ есть духъ вѣчный, вездѣсущій, всевѣдущій, всеблагій“ никакъ не слѣдуетъ, что челюсти нашихъ ближнихъ должны быть сокрушаемы. Подобнымъ образомъ, когда приверженецъ новаго катехизиса выступалъ съ такого рода заявленіемъ: „нѣтъ ничего кромѣ матеріи и силы; борьба за существованіе произвела сначала птеродактилей, а потомъ плѣшивую обезьяну, изъ которой выродились и люди: итакъ, всякій „да полагаетъ душу свою за други своя“, то насчетъ строгой правильности этого послѣдняго вывода также могли возникать справедливыя сомнѣнія“¹⁾.

Конечно, не то обстоятельство, что обезьяны вышли въ люди, служить здѣсь источникомъ воодушевленія. Тайна жизненной силы матеріализма—именно въ его непослѣдовательности: здѣсь вѣра въ безусловную цѣнность человека какимъ-то чудомъ уживается съ ученіемъ, съ которымъ она по существу дѣла не можетъ быть примирена: разумъ отрицаетъ, а сердце пламенѣетъ. Какъ въ Западной Европѣ, такъ въ особенности въ Россіи это противорѣчіе наблюдалось и наблюдается не въ одномъ матеріализмѣ. Даже позитивизмъ, несмотря на его скептической по существу характеръ, былъ у насъ принятъ какъ новая религія. То, что въ мысли Августа Конта было только методомъ, приемомъ научнаго изслѣдованія, въ головахъ его послѣдователей превратилось въ догму. Въ позитивизмѣ они искали именно того, чего онъ меньше всего могъ дать,—ученія о жизненномъ пути. Соловьевъ совершенно вѣрно замѣчаетъ, „что позитивизмъ у насъ сталъ идолопоклонствомъ, слѣпымъ и нетерпимымъ всѣмъ несогласно мыслящимъ“²⁾.

На глазахъ Соловьева совершилось въ высшей степени парадоксальное явленіе: съ философскимъ отчаяніемъ, проявлявшимся въ самыхъ разнообразныхъ теченіяхъ

¹⁾ Письмо къ редактору „Вопросовъ философіи и психологіи“ Н. Я. Гроту, т. VI, 248, 249.

²⁾ Идея человечества у Авг. Конта, т. VIII, стр. 225.

мысли, сочеталось заблудившееся религиозное исканіе, вѣра, утратившая свой предметъ, безотчетная и тѣмъ не менѣе могущественная.

Всѣмъ этимъ выдвигается на первый планъ философская задача, которая въ мысли Соловьева становится центральной: это—*вопросъ о смыслѣ жизни*. Самой попыткой устранить этотъ вопросъ вѣкъ философскаго отчаянія доказалъ его неустранимость: внутренними противорѣчіями своего отрицанія онъ доказалъ, что смыслъ жизни есть необходимое предположеніе нашего сознанія, безъ коего самая мысль не можетъ быть логичной. Вопросъ, слѣдовательно,— не въ томъ, есть ли въ существующемъ смыслъ или нѣтъ, а въ чемъ онъ заключается, каково его содержаніе.

II. Утрата смысла въ личной и общественной жизни человѣка. Вопросъ о смыслѣ жизни какъ практическая задача.

Тутъ мы имѣемъ не умозрительную только, но по преимуществу практическую, жизненную задачу. Недостаточно *знать*, въ чемъ заключается смыслъ жизни: нужно прежде всего *осуществлять* его на дѣлѣ. Только для этого намъ нужно и самое знаніе. Философское умозрѣніе вообще неотдѣлимо отъ той человѣческой жизни, личной и общественной, которую оно пытается осмыслить. Въ философскомъ отчаяніи второй половины XIX вѣка это сказывается весьма наглядно: въ немъ отражается жизненное разочарованіе цѣлой общественной среды, душевное состояніе человѣка, *утратившаго цѣльность своего существа*.

Отсутствіе цѣльности, внутреннее раздвоеніе въ современномъ человѣчествѣ достигло крайняго своего выраженія. Одни умомъ отрицаютъ всякій смыслъ въ жизни, но вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлами своими вносятъ въ нее определенный, *добрый* смыслъ, осуществляютъ его на практикѣ; другіе, наоборотъ, признаютъ его умомъ, но отрицаютъ его на дѣлѣ—всею своею жизнью. Люди свободомыслящіе осуществляютъ рядъ гуманитарныхъ реформъ въ духѣ лю-

бви и милосердія, а, стало быть, въ духѣ Христовомъ. Уничтоженіе пытки и жестокихъ казней, прекращеніе, по крайней мѣрѣ на Западѣ, всякихъ гоненій на иновѣрцевъ и еретиковъ, уничтоженіе крѣпостного рабства, всѣ эти преобразованія были сдѣланы преимущественно невѣрующими. Въ то же самое время мнимые христіане ничѣмъ не засвидѣтельствовали о томъ, чтобы ихъ вѣра для нихъ составляла смыслъ ихъ существованія: они вели себя какъ бѣсы, которые вѣрують и трепещуть. По этому поводу Соловьевъ припоминаетъ евангельскую притчу о двухъ сынахъ: „одинъ сказалъ: пойду и не пошелъ, другой сказалъ: не пойду и пошелъ“¹⁾.

Съ одной стороны дѣла безъ вѣры, съ другой стороны вѣра безъ дѣлъ; съ одной стороны мысль, оторванная отъ жизни, отчужденная отъ міра, извѣрившаяся въ предметъ своего исканія и въ самой себѣ; съ другой стороны жизнь темная, слѣпая, стихійная, управляемая инстинктомъ вопреки разуму. То раздвоеніе мысли и бытія, которое нашло себѣ теоретическое выраженіе въ философскихъ системахъ, есть во всѣхъ и въ каждомъ. Утрата универсальнаго, *всеобщаго* смысла жизни влечетъ за собою нѣчто большее, чѣмъ раздвоеніе: ея необходимое послѣдствіе—совершенное раздробленіе человѣческой жизни и неизбежно связанное съ этимъ всеобщее измельчаніе.

Талантливый современникъ Соловьева—Ницше—необыкновенно яркими чертами изображаетъ ту всеобщую утрату цѣлостности, которая составляетъ свойство человѣческой жизни вообще и въ особенности жизни современной. Его герой—Заратустра—видитъ себя окруженнымъ калѣками и увѣчными. Онъ обращается къ нимъ съ рѣчью.

„У одного нѣтъ глаза, у другого—уха, у третьяго—ноги; иные потеряли языкъ, носъ или голову. Но это еще далеко не худшее изъ того, что я видѣлъ у людей“.

„Я вижу и видѣлъ нѣчто худшее и подчасъ до того

1) Объ упадкѣ средневѣковаго міросозерцанія, т. VI, 357.

ужасное, что не обо всемъ могу говорить, а кое о чемъ долженъ молчать; я видѣлъ людей, коимъ недостаетъ рѣшительно всего, но вмѣстѣ съ тѣмъ *чего-нибудь одного* у нихъ слишкомъ много, напримѣръ, такихъ людей, которые суть только огромный глазъ, или огромная морда, или огромное брюхо, вообще, что-нибудь огромное,—такихъ я называю калѣками навыворотъ“.

„Поистинѣ, мои братья, я брожу среди людей, какъ среди частей и органовъ человѣка. Всего страшнѣе для моего взора то, что я вижу человѣка раздробленнымъ на куски и разбросаннымъ словно на полѣ сраженія или на бойнѣ“¹⁾.

Соловьевъ наблюдаетъ то же явленіе; но въ отличіе отъ Ницше, онъ отдаетъ себѣ ясный отчетъ въ причинѣ этого внутренняго распадена какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и цѣлаго человѣчества. Оно составляетъ роковое послѣдствіе все той же утраты. Универсальный, *всѣмъ общій* смыслъ жизни,—вотъ что объединяетъ людей въ одно цѣлое и спасаетъ личность отъ внутренняго раздвоенія. Въ его царствуетъ хаосъ и рознь, непримиримая вражда отдѣльныхъ элементовъ—какъ въ обществѣ, такъ и во внутреннемъ мірѣ личности.

Анализируя съ этой точки зрѣнія западно-европейскую цивилизацію, Соловьевъ находитъ полное соотвѣтствіе между философскимъ отрицаніемъ смысла существующаго и той жизнью западно-европейскаго общества, которая въ немъ отражается.

„Западная цивилизація“, читаемъ мы въ одномъ изъ его юношескихъ произведеній, „стремится прежде всего къ утвержденію *безбожнаго* человѣка, т.-е. человѣка, взятаго въ его кажущейся, поверхностной отдѣльности и дѣйствительности и въ этомъ ложномъ положеніи признаемаго вмѣстѣ и какъ единственное божество и какъ ничтожный атомъ—какъ божество для себя, субъективно и какъ ни-

1) Also sprach Zarathustra, VI, 204—205.

чтожный атомъ—объективно, по отношенію ко внѣшнему міру, котораго онъ есть отдѣльная частица въ безконечномъ пространствѣ и преходящее явленіе въ безконечномъ времени. Понятно, что всё, что можетъ произвести подобный человѣкъ, будетъ дробнымъ, частнымъ, лишеннымъ внутренняго единства и безусловнаго содержанія, ограниченнымъ одною поверхностью, никогда не доходящимъ до средоточія. Отдѣльный личный интересъ, случайный фактъ, мелкая подробность—атомизмъ въ жизни, атомизмъ въ наукѣ, атомизмъ въ искусствѣ,—вотъ послѣднее слово западной цивилизаціи. Она выработала частныя формы и внѣшній матеріаль жизни, но внутренняго содержанія самой жизни не дала человѣчеству; обособивъ отдѣльные элементы, она довела ихъ до крайней степени развитія, какая только возможна въ ихъ отдѣльности; но безъ внутренняго органическаго единства они лишены живого духа, и все это богатство является мертвымъ капиталомъ“¹⁾.

III. Задача преодоленія западной философіи и переходъ къ религіозной точкѣ зрѣнія.

Въ этихъ строкахъ мы имѣемъ характерный для юношескаго періода Соловьева переходъ отъ западно-европейской философіи къ славянофильской точкѣ зрѣнія.

Оставляя пока въ сторонѣ вопросъ о томъ, насколько глубоко и основательно у Соловьева разочарованіе въ западной философіи, мы должны отмѣтить здѣсь тотъ фактъ, что у него оно вполнѣ, послѣдовательно разрастается въ разочарованіе во всей западно-европейской культурѣ. Тотъ крикъ отчаянія, которымъ разрѣшилось развитіе этой философіи, вырвался изъ глубины души современнаго человѣка. Въ немъ выразился судъ надъ всею жизнью современнаго цивилизованнаго міра, осужденіе всѣхъ его цѣнностей, и тоска по иному, высшему содержанію. Когда Со-

¹⁾ Три силы, т. I, 222—223. То же самое почти въ буквальной перепечаткѣ въ Философскихъ началахъ цѣльнаго знанія, т. I, 257—258.

ловьевъ началъ впервые искать это содержаніе, котораго онъ не находилъ въ *современной* ему западно-европейской философіи, онъ почувствовалъ себя частью другого міра, издавна противопоставившаго себя Западу. Противопоставляя атомизму западно-европейской культуры *идеаль цѣльности жизни*, онъ тѣмъ самымъ продолжилъ дѣло Кирѣевскаго и Хомякова, которые въ борьбѣ съ Западомъ предвосхитили его выводы и высказали тотъ же идеаль. Въ самой постановкѣ жизненной задачи нашего мыслителя встрѣтились два міра: возобновляя славянофильскія преданія, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ давалъ отвѣтъ на скептическіе и пессимистическіе выводы западной философіи.

„Кризисъ западной философіи“ поставилъ передъ нимъ вопросъ,—откуда же можетъ быть взято безусловное содержаніе жизни и знанія. „Если бы“, отвѣчаетъ на это Соловьевъ, „человѣкъ имѣлъ его въ самомъ себѣ, онъ не могъ бы ни утратить, ни искать его. Оно должно быть внѣ его, какъ частнаго, относительнаго существа. Но не можетъ быть оно и во внѣшнемъ мірѣ, ибо этотъ міръ представляетъ только низшія ступени того развитія, на вершинѣ котораго находится самъ человѣкъ, и, если онъ не можетъ найти безусловныхъ началъ въ самомъ себѣ, то въ низшей природѣ—еще менѣе, и тотъ, кто кромѣ этой видимой дѣйствительности себя и внѣшняго міра не признаетъ никакой другой, долженъ отказаться отъ всякаго идеальнаго содержанія жизни, отъ всякаго истиннаго знанія и творчества. Въ такомъ случаѣ человѣку остается только низшая, животная жизнь; но счастье въ этой низшей жизни зависитъ отъ слѣпого случая и если даже достигается, то всегда оказывается иллюзіей; и такъ какъ, съ другой стороны, стремленіе къ высшему и при сознаніи его неудовлетворимости все-таки остается, но служитъ только источникомъ величайшихъ страданій, то естественнымъ заключеніемъ является, что жизнь есть игра, которая не стоитъ свѣчь, и совершенное ничтожество представляется какъ желанный конецъ и для отдѣльнаго лица, и для всего че-

ловѣчества. Избѣжать этого заключенія можно только признавая выше человѣка и внѣшней природы другой, безусловный божественный міръ, безконечно болѣе дѣйствительный, богатый и живой, нежели этотъ міръ призрачныхъ, поверхностныхъ явленій; и такое признаніе тѣмъ естественнѣе, что самъ человѣкъ по своему вѣчному началу принадлежитъ къ тому высшему міру, и смутное воспоминаніе о немъ такъ или иначе сохраняется у всякаго, кто еще не совсѣмъ утратилъ человѣческое достоинство“¹⁾.

Тутъ какъ нельзя болѣе ясно выражается связь ученія Соловьева съ современными ему теченіями западно-европейской философіи. Съ самаго начала передъ нимъ становится задача *ея преодоленія*. Но для универсальныхъ тенденцій мысли Соловьева преодолѣть ту или другую точку зрѣнія значитъ не только освободиться отъ ея лжи, но и усвоить заключающуюся въ ней относительную правду. Преодолѣніе западной философіи, съ этой точки зрѣнія, можетъ быть достигнуто только *путемъ синтеза* всего того истиннаго, что она въ себѣ заключаетъ. Отношеніе къ ней Соловьева, такимъ образомъ, съ самаго начала—не исключительно отрицательное, но вмѣстѣ съ тѣмъ и положительное. Неудивительно, что въ его ученіи мы найдемъ положительное вліяніе всѣхъ тѣхъ точекъ зрѣнія, противъ которыхъ оно борется. Съ самаго начала оно пытается включить въ себя *правду пессимизма, правду матеріализма* и его русскаго варианта, *нигилизма*, болѣе того—*правду самую современнаго отрицанія религіи*.

Собственная точка зрѣнія Соловьева начинается съ усвоенія пессимистической оцѣнки человѣческаго счастья и скептической оцѣнки человѣческаго знанія, въ чемъ онъ соприкасается съ позитивистами. Относительно *пессимистическихъ ученій* мы имѣемъ собственное категорическое заявленіе нашего философа, что въ концѣ семидесятыхъ годовъ, въ эпоху написанія „Критики отвлеченныхъ началъ“

¹⁾ Три силы, I, 223—224.

онъ „въ вопросахъ чисто философскихъ находился подъ преобладающимъ вліяніемъ Канта и отчасти Шопенгауэра“¹⁾. Для міровоззрѣнія Соловьева это послѣднее вліяніе—отнюдь не случайно: пессимистическое отношеніе къ *здышнему* міру, взятому въ своей отдѣльности отъ Бога, составляетъ необходимое предположеніе религіознаго и въ особенности—христіанскаго сознанія. Но и помимо этой общей черты—въ самомъ обоснованіи христіанскаго ученія о томъ, что „міръ во злѣ лежитъ“ мы находимъ у Соловьева много прямо заимствованнаго у Шопенгауэра. Вмѣстѣ съ Шопенгауэромъ и въ тѣхъ же выраженіяхъ онъ учитъ, что источникъ зла и страданія заключается въ „самоутвержденіи“ воли и признаетъ необходимымъ условіемъ спасенія ея „самоотрицаніе“²⁾. Отъ Шопенгауэра же исходитъ соловьевское изображеніе зла въ природѣ, какъ хаоса, всеобщаго обособленія и всеобщаго взаимнаго пожиранія существъ; вслѣдъ за тѣмъ же философомъ Соловьевъ изображаетъ зло въ мірѣ, какъ практическое отрицаніе единства всѣхъ существъ. Неудивительно, что у него встрѣчаются страницы, подъ которыми Шопенгауэръ могъ бы подписаться³⁾. Въ одномъ и томъ же оба философа видятъ печать безсмыслицы существующаго,—во всеобщемъ взаимномъ отчужденіи и разладѣ всѣхъ существъ, въ ихъ взаимномъ противорѣчии и несовмѣстности; для обоихъ безсмысленное и злое—одно и то же⁴⁾.

Точки соприкосновенія ученія Соловьева съ позитивизмомъ не столь очевидны и не бросаются въ глаза съ перваго взгляда. Однако онъ, безъ сомнѣнія, именно отъ позитивистовъ усвоилъ великій принципъ относительности чело-вѣче-

1) Т. II, 351, примѣч. 1.

2) Чтенія о богочеловѣчествѣ, III, 11.

3) См., напр., пространное разсужденіе о единствѣ всего и его практическомъ отрицаніи въ Духовн. основахъ жизни, ч. III, 120.

4) Тамъ же, 321. Здѣсь, впрочемъ, вліяніе Шопенгауэра во многомъ совпадаетъ съ вліяніемъ Шеллинга, которому, какъ извѣстно, первый многимъ обязанъ.

скаго знанія ¹⁾, которому принадлежитъ такое видное значеніе въ его мистической системѣ. Не даромъ въ послѣдній періодъ своего творчества онъ приписываетъ англо-французскому позитивизму крупную заслугу въ дѣлѣ освобожденія европейской мысли отъ „догматическаго кошмара“ ²⁾.

Такъ же усвоетъ Соловьевъ и относительную истину матеріализма. Въ немъ онъ видитъ естественную и законную реакцію не только противъ односторонняго спиритуализма, отрицающаго самостоятельность или реальность матеріи, но и противъ гегельянскаго раціонализма ³⁾. Противъ такихъ ученій онъ вступается за „права матеріи“ ⁴⁾. Такая положительная оцѣнка матеріи у Соловьева, общая у него съ величайшими христіанскими мистиками Западной Европы ⁵⁾, опять-таки не является результатомъ простой случайности: она коренится въ самой сущности его философскаго и въ особенности—его религіознаго міросозерцанія, ибо она связывается съ его ученіемъ о Боговоплощеніи. По его словамъ, „ограничивать дѣйствіе Божіе однимъ нравственнымъ сознаніемъ человѣка,—значитъ отрицать Его полноту и безконечность, значитъ не вѣрить въ Бога. Вѣруя же дѣйствительно въ Бога, какъ добро, не знающее границъ, необходимо признать и объективное воплощеніе Божества, т.-е. соединеніе Его съ самымъ существомъ нашей природы не только по духу, но и по плоти, а чрезъ нее и со стихіями внѣшняго міра; а это значитъ признать природу *способною* къ такому воплощенію въ нее Божества,—значитъ повѣрить въ искупленіе, освященіе и обожженіе матеріи. Съ дѣйствительной и полной вѣрой въ Божество возвращается намъ не только вѣра въ человѣка, но и вѣра въ природу“ ⁶⁾.

1) VIII, 429.

2) См., напр., Философскія начала цѣльнаго знанія, I, 311.

3) Кризисъ западной философіи, 61.

4) Чтеніе о богочеловѣчествѣ, III, 6.

5) Не въ меньшей степени, чѣмъ онъ, религіознымъ матеріалистомъ является, напр., Фр. Баадеръ, коего философія представляетъ собой переработку ученія Якова Бёме.

6) Три рѣчи въ память Достоевскаго, III, 194. До какой степени ясно тѣ же мысли выражены у Бёме и Баадера, видно хотя бы изъ произведенія послѣдняго

При свѣтѣ этихъ мыслей Соловьевъ отличаетъ тотъ ложный матеріализмъ, для котораго матерія есть *все*, отъ матеріализма религіознаго, истиннаго, коего сущность заключается въ утвержденіи „святой тѣлесности“. Этотъ матеріализмъ лежитъ въ самомъ существѣ той горячей и сильной вѣры, которая хочетъ видѣть предметъ свой воплощеннымъ—осуществленнымъ не только въ духовной жизни, но и въ матеріальной дѣйствительности ¹⁾. Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ высоко цѣнитъ бессознательную религіозность русскихъ нигилистовъ, коихъ матеріализмъ коренился именно въ этомъ страстномъ исканіи идеала, воплощеннаго въ дѣйствительности ²⁾. Въ этомъ философъ до конца дней своихъ видитъ относительную правду нигилизма.

Въ борьбѣ противъ современнаго ему философскаго отчаянія Соловьевъ становится на положительную религіозную точку зрѣнія; однако и здѣсь его широкая мысль признаетъ и усваиваетъ относительную правду современныхъ отрицателей религіи. Отвергающіе религію съ его точки зрѣнія „въ настоящее время правы, потому что современное состояніе самой религіи вызываетъ отрицаніе, потому что религія въ дѣйствительности является не тѣмъ, чѣмъ она должна быть“ ³⁾. Отрицаніе всеобщаго, универсальнаго смысла жизни можетъ быть побѣждено только рѣшительнымъ, всестороннимъ его утвержденіемъ. Соответствуетъ ли современное религіозное сознаніе этому требованію?

Vorlesungen über Jacob Böhme's Theologumena und Philosopheme; Werke, B. III, 361, 367. Мистическое пониманіе природы противопоставляется здѣсь плоскому картезіанству новаго времени (372). Современный спиритуализмъ именуется „спиритуализмомъ евнуховъ“ (402). У него же—прямое признаніе относительной истины матеріализма, которая заключается въ *утвержденіи тѣлесности* противъ ложнаго спиритуалистическаго ея отрицанія (т. IV, 234; ср. т. IV, 346, 347). Вообще духовный матеріализмъ въ томъ смыслѣ, какъ его исповѣдуетъ Соловьевъ, составляетъ одну изъ основъ міросозерцанія Бёме-Баадера; относящіяся сюда цитаты могли бы быть умножены до безконечности.

¹⁾ Еврейство и христіанскій вопросъ, т. IV, 134.

²⁾ Три рѣчи въ память Достоевскаго, III, 172—174.

³⁾ Чтеніе о богочеловѣчествѣ, III, 1.

Соловьевъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ рѣшительнымъ отрицаніемъ! Совершенно несомнѣнно, что „всеобъемлющее, центральное значеніе должно принадлежать религіозному началу, если вообще признавать его, и столь же несомнѣнно, что въ дѣйствительности для современнаго цивилизованнаго человѣчества, даже для тѣхъ въ средѣ его, кто признаетъ религіозное начало, религія не имѣетъ этого всеобъемлющаго и центрального значенія. вмѣсто того, чтобы быть всѣмъ во всемъ, она прячется въ очень маленькій и очень далекій уголокъ нашего внутренняго міра, является однимъ изъ множества различныхъ интересовъ, раздѣляющихъ наше вниманіе. Современная религія есть вещь очень жалкая,—собственно говоря религіи, какъ господствующаго начала, какъ центра духовнаго тяготѣнія, нѣтъ совсѣмъ, а есть вмѣсто этого такъ-называя религіозность, какъ личное настроеніе, личный вкусъ: одни имѣютъ этотъ вкусъ, другіе нѣтъ, какъ одни любятъ музыку, другіе—нѣтъ“¹⁾).

Такимъ образомъ самое отрицаніе смысла существующаго, которымъ полна и философія, и жизнь во второй половинѣ XIX столѣтія, ставитъ передъ Соловьевымъ задачу углубленія религіознаго сознанія. Переходъ къ религіозной точкѣ зрѣнія облегчается для него тѣмъ, что онъ зарождается на глазахъ философа въ самыхъ отрицательныхъ ученіяхъ.

Прежде всего необходимъ и естественъ переходъ къ религіозной вѣрѣ отъ пессимистическаго отчаянія. Первые робкіе шаги въ этомъ направленіи Соловьевъ отмѣчаетъ въ ученіяхъ Шопенгауэра и Гартмана. Почувствовавъ недостаточность человѣческаго познанія, какъ раціональнаго, такъ и эмпирическаго, оба эти мыслителя ищутъ мудрости въ религіяхъ Востока. Въ этомъ обращеніи Запада къ Востоку Соловьевъ видитъ положительный, конечный результатъ кризиса западной философіи.

¹⁾ Чтенія о богочеловѣчествѣ, III, 1—2.

„Послѣдніе, необходимые результаты *западнаго* философскаго развитія утверждаютъ въ формѣ *раціональнаго познанія* *тѣ самыя* истины, которыя въ формѣ *вѣры* и *духовнаго созерцанія* утверждались великими теологическими ученіями *Востока* (отчасти древняго, а въ особенности христіанскаго). Такимъ образомъ эта новѣйшая философія съ логическимъ совершенствомъ *западной формы* стремится соединить *полноту содержанія духовныхъ созерцаній Востока*. Опираясь, съ одной стороны, на данныя *положительной науки*, эта философія, съ другой стороны, подаетъ руку *религіи*. Осуществленіе этого *универсальнаго синтеза* науки, философіи и религіи, первыя еще далеко несовершенныя начала котораго мы имѣемъ въ „Философіи сверхсознательнаго“, — должно быть высшею цѣлью и послѣднимъ результатомъ умственнаго развитія. Достиженіе этой цѣли будетъ возстановленіемъ совершеннаго единства умственнаго міра“ ¹⁾.

Переходъ къ религіозной точкѣ зрѣнія заключается и въ матеріалистическомъ отрицаніи безтѣлесной истины, той несовершенной правды, которая не воплощается: съ этой точки зрѣнія нечего удивляться, что матеріализмъ далъ Соловьеву много положительнаго въ религіозномъ отношеніи. Мнѣ самому приходилось слышать отъ него, что въ дѣлѣ уясненія и углубленія своей религіозной точки зрѣнія онъ многимъ обязанъ Фейербаху. Наконецъ переходъ къ религіозной точкѣ зрѣнія совершается такъ же естественно и отъ позитивизма: ибо признаніе *относительности* человеческого познанія *логически ведетъ къ признанію безусловной безотносительной истины* — внѣ и выше нашего ограниченнаго о ней разумѣнія. Если наше познаніе не вмѣщаетъ въ себѣ безусловной истины, это значитъ, что она есть за его предѣлами.

На русской почвѣ всѣ эти переходы отъ отрицательныхъ точекъ зрѣнія къ положительному религіозному сознанію облегчаются тѣмъ, что здѣсь, болѣе чѣмъ гдѣ-либо, созна-

¹⁾ Кризисъ западной философіи, т. I, 143—144.

тельное отрицаніе связывается съ бессознательными религиозными переживаніями.

Здѣсь еще яснѣе, чѣмъ въ Западной Европѣ, обнаруживается, что борьба отрицательныхъ ученій „противъ существующихъ религій не есть борьба разума противъ вѣры, а только борьба одной вѣры противъ другой“¹⁾. Когда въ юношескіе свои годы Соловьевъ вышелъ изъ своего нигилистическаго періода, ему надлежало прежде всего перевести въ область сознанія то, что онъ уже раньше смутно чувствовалъ вмѣстѣ со всѣми вѣрующими русскими нигилистами. И потому неудивительно, что переходъ отъ невѣрія къ вѣрѣ совершился у него сравнительно легко²⁾.

IV. Шеллингъ, славянофилы и Соловьевъ — о кризисѣ западной философіи.

Всѣ тѣ элементы западно-европейской мысли, о которыхъ я упоминалъ въ предшествующемъ изложеніи,—были усвоены Соловьевымъ вполнѣ сознательно. Идетъ ли рѣчь о Шопенгауэрѣ, Контѣ, Фейербахѣ или же о Кантѣ и даже Гегелѣ,—онъ вполнѣ ясно отдаетъ себѣ отчетъ,—

1) Слова Соловьева, Критика отвлеч. началъ, 15.

2) По словамъ В. Л. Величко—„присные не замѣтили, какъ и когда прошло у него невѣріе. Они видѣли только, что еще на гимназической скамьѣ, онъ, признавъ необходимость религиознаго чувства, зачитывался исторіей религій, увлекался буддизмомъ, потомъ Шопенгауэромъ и Гартманомъ, сошелся съ славянофилами. Вступивъ въ университетъ на 17-мъ году, онъ былъ уже глубоко и сознательно вѣрующимъ“ (Владиміръ Соловьевъ, 17). Напротивъ, Л. М. Лопатинъ, который былъ друженъ съ Соловьевымъ съ дѣтства, сообщилъ мнѣ, что переходъ къ вѣрѣ совершился у послѣдняго позднѣе, уже въ студенческіе годы (ср. статью Лопатина о міросозерцаніи Соловьева, „Вопросы Фил., кн. 56, стр. 48—49). Самое это разногласіе между другомъ дѣтства и „присными“, со словъ коихъ говоритъ г. Величко, лишній разъ свидѣтельствуетъ о незамѣтности и, слѣд., объ относительной безболѣзненности перехода. Правда, въ юношескомъ письмѣ къ кузинѣ девятнадцатилѣтній Соловьевъ говоритъ о „страшномъ, отчаянномъ состояніи“, которое онъ при этомъ испыталъ. Но значеніе этого свидѣтельства ослабляется тѣмъ, что оно высказывается въ письмѣ влюбленнаго: что онъ въ данномъ случаѣ преувеличиваетъ, видно изъ того, что самое невѣріе свое онъ относитъ къ „полудѣтскому“ возрасту (Письма, III, 74—75).

чѣмъ онъ обязанъ всѣмъ этимъ мыслителямъ. По тому самому его отношеніе къ нимъ—*вполнѣ свободное*. Воспринимая отъ нихъ тѣ или другіе отдѣльные элементы своей мысли, онъ болѣе или менѣе ясно себя отъ нихъ отграничиваетъ.

Рядомъ съ этимъ необходимо указать здѣсь на вліянія, если и не вполнѣ подсознательныя, то во всякомъ случаѣ—*недостаточно сознанныя*, но тѣмъ болѣе могущественныя. Параллельно съ борьбою противъ отрицательныхъ теченій западной философіи у Соловьева идетъ усвоеніе *положительныхъ* ея ученій—нѣмецкой мистики и Шеллинга. Изъ переписки его мы знаемъ, что уже въ 1877 году онъ былъ не только знакомъ съ *Парацельсомъ*, *Бѣме* и *Сведенборгомъ*, но считалъ ихъ „*настоящими людьми*“, предшественниками собственнаго своего ученія. Подтвержденіе своихъ идей онъ находилъ и у другихъ, меньшихъ мистиковъ,—учениковъ *Бѣме*, имѣвшихъ личный мистическій опытъ, „почти такой же“, какъ и самъ онъ ¹⁾. И, что всего важнѣе, въ нихъ онъ видѣлъ предшественниковъ своего ученія о „Софіи“, имѣвшаго для него центральное значеніе. Хотя здѣсь не упоминается о *Баадерѣ*, однако достаточно сравнить мистическія умозрѣнія нашего философа съ твореніями этого великаго хотя и мало извѣстнаго нѣмецкаго мыслителя, чтобы убѣдиться, что между нимъ и Соловьевымъ есть тѣсное родство не въ тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ мысляхъ, а *въ самыхъ основахъ міросозерцанія* ²⁾.

Въ особенности же Соловьевъ недооцѣниваетъ положи-

1) Письма, II, 200. Ученіе о „Софіи“—Премудрости Божіей вообще составляетъ одну изъ центральныхъ идей нѣмецкой мистики. Остается совершенно непонятнымъ, какъ можетъ утверждать *В. Ф. Эрнъ*, что Соловьевъ „первый послѣ Платона“ открылъ въ умопостигаемомъ мірѣ „*опредѣленные ослѣпительныя черты вѣчной женственности*“. См. его статью „Гносеологія Соловьева“ стр. 134 (въ сборникѣ о *Вл. Соловьевѣ*, изд. книгоизд. „Путь“, Москва, 1911).

2) Родство это, впрочемъ, не даетъ еще основанія утверждать заимствования: оно можетъ объясняться и тѣмъ, что оба философа черпали изъ *Бѣме*, какъ изъ общаго источника. Такъ думаетъ и *Л. М. Лопатинъ*, знавшій Соловьева съ дѣтства: по его свидѣтельству Соловьевъ познакомился съ *Баадеромъ* уже въ то время, когда собственные его взгляды вполнѣ опредѣлились. (См. цит. статья въ *Вопр. Филос.* кн. 56, стр. 59—60).

тельнаго на него вліянія *Шеллинга*. Тутъ мы имѣемъ весьма замѣчательную черту въ судьбѣ великаго нѣмецкаго мыслителя. По словамъ извѣстнаго историка новой философіи, послѣдній періодъ философствованія Шеллинга для нѣмецкой философіи пропаль даромъ: „когда Фихте окончилъ свою жизнь, и Гегель вторымъ своимъ главнымъ произведеніемъ положилъ основаніе самостоятельной системѣ, Шеллингъ пересталъ опредѣлять своимъ писаннымъ словомъ дальнѣйшій ходъ развитія нѣмецкой философіи“¹⁾. Переходъ отъ рационализма къ „философіи откровенія“, воскрешавшей преданія нѣмецкой мистики, лишилъ философа его прежняго вліянія въ Германіи; но именно благодаря этому переходу Шеллингъ сталъ учителемъ религіозно-философской мысли въ Россіи.

При оцѣнкѣ основныхъ положеній метафизики Соловьева намъ еще не разъ придется считаться съ этимъ вліяніемъ. Здѣсь же въ особенности важно отмѣтить, что именно Шеллингъ положилъ начало той традиціонной оцѣнкѣ „кризиса западной философіи“, которую, вслѣдъ за Кирѣевскимъ и Хомяковымъ, воспроизвелъ въ своей юношеской диссертаци Соловьевъ. Самое слово „Krisis der Vernunftwissenschaft“, какъ характеристика современнаго ему состоянія европейской философіи было пущено въ обращеніе въ сороковыхъ годахъ прошлаго столѣтія Шеллингомъ²⁾, который провозгласилъ, что философія, какъ только теоретическая наука, исчерпала свое содержаніе и окончила свое развитіе³⁾. Вслѣдъ за нимъ И. В. Кирѣевскій, проникся убѣжденіемъ, что новѣйшая эпоха „отвлеченно-философскаго мышленія“ въ Европѣ есть, вѣроятно, уже окончательная⁴⁾, что рационализмъ европейской мысли, достигшій своего высшаго предѣла въ гегельянствѣ, дальше въ своемъ развитіи итти не можетъ⁵⁾. А Хомяковъ, забывъ о

1) Kuno Fischer, *Gesch. d. neueren Philosophie*, VI B., 2 Aufl., 690.

2) Schelling, *Werke, Philos. d. Mythologie* 565 (Abth. II, B. 1).

3) Тамъ же.

4) О характерѣ просвѣщенія Европы, II. с. соч., I, 177.

5) О новыхъ началахъ философіи, II. с. соч., I, 223—224.

Вопросы философіи, кн. 114.

Шеллингъ, примкнулъ уже непосредственно къ своему славянофильскому предшественнику: по его словамъ „справедливо сказалъ покойный Кирѣевскій, что въ наше время философія, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, остановилась въ своемъ развитіи по всей Европѣ и живетъ болѣе въ своихъ разнообразныхъ, часто безсознательныхъ приложенияхъ, чѣмъ въ видѣ отдѣльной и самостоятельной науки ¹⁾. Наконецъ, Соловьевъ, по собственному своему признанію, положилъ ту же мысль въ основу своей магистерской диссертациі: „въ основу этой книги“, читаемъ мы здѣсь, „легло то убѣжденіе, что философія въ смыслѣ отвлеченнаго, *исключительно* теоретическаго познанія окончила свое развитіе и перешла безвозвратно въ міръ прошедшаго“ ²⁾.

Самая оцѣнка существа совершившагося кризиса у Шеллинга и у его русскихъ продолжателей—въ общемъ та же, съ однимъ, впрочемъ, характернымъ различіемъ. То, что у Шеллинга описывается, какъ кризисъ *раціоналистической* философіи, въ изображеніи славянофиловъ и Соловьева превращается въ кризисъ *западной философіи вообще*. Для правильнаго пониманія развитія міросозерцанія Соловьева чрезвычайно важно прослѣдить исторію этого русскаго видоизмѣненія шеллингианской мысли.

Кризисъ раціональной, исключительно теоретической философіи, по Шеллингу, выражается въ обнаруженіи односторонности раціональнаго познанія и несостоятельности этого раціонализма, который всю философію сводитъ къ одному только раціональному, разсудочному познанію. Познаніе только раціональное обладаетъ чисто отрицательнымъ характеромъ: въ понятіяхъ разсудка открывається *prius существующаго*, тѣ отрицательныя условія, безъ коихъ оно существовать не можетъ. Въ понятіи „человѣкъ“, на примѣръ, заключаются всѣ тѣ признаки, безъ коихъ человѣкъ не былъ бы человѣкомъ. Есть, однако, въ существующемъ нѣкій ир-

¹⁾ Хомяковъ, о современныхъ явленіяхъ въ области философіи, т. I. (изд. 1878 г.), 290.

²⁾ Кризисъ западной философіи, 26.

раціональний остатокъ, который въ понятія наши не укладывается и, слѣдовательно, изъ понятій выведенъ и вообще познанъ быть не можетъ. Это—самое существованіе, *бытіе*. Изъ понятія „человѣкъ“, на примѣръ, никакъ не слѣдуетъ, что человѣкъ существуетъ: существованіе, реальность, узнается не изъ понятій, а *изъ опыта*. Если такимъ образомъ существованіе вообще не сводится къ чистой мысли, то тѣмъ болѣе не сводится къ ней безусловное начало всего существующаго, истинно сущее, или Богъ. Отрицательная природа чисто раціональнаго познанія обнаруживается здѣсь какъ нельзя болѣе ясно: о безусловно сущемъ разумъ нашъ, предоставленный самому себѣ, можетъ знать лишь путемъ исключенія всего того, что оно не есть: путемъ исключенія всего другого, неистиннаго, ненеизмѣннаго, ненеподвижнаго и т. д., мы приходимъ къ понятію безусловнаго начала; но все содержаніе этого понятія, составляющаго вершину и вѣнецъ отрицательной философіи—только отрицательное ¹⁾. Познаніе Бога въ его бытіи, а чрезъ него и реального бытія вообще возможно только чрезъ вѣру. Только въ вѣрѣ открывається намъ дѣйствительность Бога; только чрезъ нее возможно положительное познаніе, *положительная философія*, тогда какъ въ философіи отрицательной мысль имѣетъ дѣло не съ дѣйствительностью, а съ чистыми возможностями,—съ абстракціями. Основную причину всей путаницы въ современной ему философской мысли Шеллингъ видитъ въ томъ, что она отрицательное познаніе о Богѣ и о мірѣ принимаетъ за положительное. Въ этомъ—роковой недостатокъ гегельянства, которое на мѣсто дѣйствительности Бога и міра подставляетъ блѣдную тѣнь того и другого,—отвлеченное понятіе. Этому ложному раціонализму своего времени Шеллингъ противопоставляетъ свою *философію откровенія*, которая, по его мысли, должна быть синтезомъ вѣры и знанія ²⁾.

¹⁾ Schelling, Philosophie d. Offenbarung, II Abth., 3 Bd., 57—73.

²⁾ Philosophie d. Offenbarung, 3 Bd., 80—88, 154—174, 177—180; Philosophie d. Mythologie, II Abth., I Bd., 560—572.

Всѣ эти положенія Шеллинга усвояются славянофилами и Соловьевымъ: они принимаютъ цѣликомъ и его критику рационалистической философіи (въ особенности же гегельянства), и его противоположеніе отрицательныхъ и положительныхъ (религіозныхъ) началъ въ философіи ¹⁾. Но при этомъ шеллингианское происхожденіе этихъ мыслей затушевывается по весьма понятной причинѣ: Шеллингъ съ его „положительной философіей“, не укладывается въ ту славянофильскую схему исторіи человѣческой мысли, въ которой положительное почти сплошь отождествляется съ православнымъ и русскимъ, а отрицательное—съ западнымъ. ²⁾ Они высоко цѣнятъ его геній, но не хотятъ признать какихъ-либо положительныхъ истинъ въ его ученіи. Кирѣевскій, сравнительно хорошо знакомый съ послѣднимъ періодомъ ученія Шеллинга, еще допускаетъ, что система послѣдняго „можетъ служить у насъ самою удобною ступенью мышленія отъ заимствованныхъ системъ къ любомудрію самостоятельному, соответствующему основнымъ началамъ древне-русской образованности“ ³⁾. Рядомъ съ этимъ онъ, однако, находитъ, будто „Шеллингъ не обратилъ вниманія на тотъ особенный образъ внутренней дѣятельности разума, который составляетъ необходимую противоположность въ-

¹⁾ См. напр., *Кирѣевскій*, О новыхъ началахъ философіи, т. I, особенно 260—264; *Хомяковъ*, По поводу отрывковъ, найденныхъ въ бумагахъ Кирѣевского, т. I, 263—287 и О соврем. явленіяхъ въ области философіи, 287—321. Тѣ же шеллингианскія мысли проникаютъ весь „Кризисъ зап. философіи“ Соловьева, при чемъ послѣдній принимаетъ критику гегельянства, данную Хомяковымъ и Кирѣевскимъ (стр. 55), не упоминая о томъ, что она воспроизводитъ мысли Шеллинга.

²⁾ Черта эта сохранилась и въ новѣйшей славянофильствующей исторіографіи. Замѣчательно, напр., что *В. Эрнъ* въ своемъ послѣднемъ изслѣдованіи о Сковородѣ (Москва, 1912, изд. книгоиздательства „Путь“), слѣдуя своему обыкновенію игнорировать западныя вліянія на русскихъ мыслителей, совершенно отрицаетъ ихъ по отношенію къ Сковородѣ, хотя его же изложеніе приводитъ читателя къ выводу, что понятіе „микрокосма“—для Сковороды одно изъ основныхъ—навѣяно вліяніемъ Лейбница, а, быть можетъ, и нѣмецкой мистики.

³⁾ Цит. статья, 264.

рующаго мышленія“¹⁾, тогда какъ на самомъ дѣлѣ противоположность между мыслью вѣрующею и самодовлѣющимъ „разумомъ“ рационалистовъ для Шеллинга является основною. А Хомяковъ, который, повидимому, знакомъ съ Шеллингомъ болѣе черезъ Кирѣевскаго, нежели непосредственно²⁾, считаетъ его безсознательнымъ рационалистомъ и допускаетъ только, что его „богатая душа почувствовала, хотя неясно, скудость рационализма“. Въ послѣднемъ періодѣ философіи Шеллинга онъ находитъ „рядъ блестящихъ заблужденій, перемѣшанныхъ съ высокими истинами, несвязанными между собою никакою разумною нитью (?!), проблески поэтическихъ догадокъ, затерянныхъ въ туманѣ произвольной гностики“³⁾.

Ту же несправедливость по отношенію къ Шеллингу находимъ мы и въ юношеской диссертациі Соловьева. Поразительно, что въ этой диссертациі, которая задается задачей дать всестороннее объясненіе и оцѣнку кризиса западной философіи,—позитивный періодъ Шеллинга, равно какъ и нѣмецкая мистика, вовсе не находятъ себѣ мѣста. Начиная со схоластики и кончая новѣйшими системами, философъ находитъ во всей западной философіи развитіе одного и того же изначальнаго свойства западно-европейской мысли,—ея *разсудочности*⁴⁾. По Соловьеву всѣ прочія, не разсудочныя направленія западной мысли „являются только какъ реакція или протесты противъ господствующаго и поэтому сами отличаются такою же односторонней ограниченностью, носятъ ясные слѣды той почвы, отъ которой они отдѣлились“⁵⁾.

Это голословное утвержденіе не подкрѣпляется въ „Кри-

1) Тамъ же, 263.

2) На стр. 273 статьи „По поводу отрывковъ Кирѣевскаго“ онъ приписываетъ послѣднему одну изъ основныхъ мыслей Шеллинга о томъ, что рационалистической философіи „доступна только истина возможнаго, а не дѣйствительнаго“.

3) По поводу отрывковъ Кирѣевскаго, 266—267.

4) Кризисъ западн. философіи, 95, 96, 97.

5) Тамъ же, 97.

зисъ западной философіи“ какимъ-либо изслѣдованіемъ. Нѣмецкую мистику Соловьевъ или не знаетъ ¹⁾ или игнорируетъ,—а позитивную философію Шеллинга онъ не только не анализируетъ, но и не рассматриваетъ вовсе. Ученіе Шеллинга фигурируетъ въ его изложеніи лишь какъ моментъ въ развитіи раціонализма, посредствующее звено между Фихте и Гегелемъ. Самый переходъ отъ раціонализма къ міросозерцанію религіозному у Соловьева намѣчается лишь въ позднѣйшихъ пессимистическихъ системахъ Шопенгауэра и Гартмана; но въ общемъ дальше обнаруженія односторонности и несостоятельности своего основного начала у него западная философія не идетъ: по Соловьеву, на этомъ и заканчивается ея развитіе.

„Раздвоеніе и разсудочность суть послѣднее выраженіе западно-европейской образованности, цѣльность и разумность—выраженіе древне-русской образованности“. Такова славянофильская формула, высказанная Кирѣевскимъ и усвоенная Хомяковымъ ²⁾. При свѣтѣ этой формулы судить западную философію, а также западно-европейскую образованность и Соловьевъ въ своихъ юношескихъ произведеніяхъ ³⁾—Насколько справедлива такая оцѣнка, видно изъ того, что Шеллингъ положилъ въ основу своей философіи откровения то самое требованіе „цѣлостности жизни“ въ религіозномъ значеніи этого слова, которое впоследствии у славянофиловъ превратилось въ особенность русскаго въ отличіе отъ западнаго.

Корень раздвоенія современной ему жизни Шеллингъ видитъ въ томъ самомъ, въ чемъ впоследствии усмотрѣлъ его Соловьевъ, въ томъ, что религія замкнулась въ тѣсную для нея сферу, превратилась въ *ничто между прочимъ*

¹⁾ Приведенное выше письмо Соловьева со ссылкой на мистиковъ написано четырьмя годами позже „Кризиса“.

²⁾ *Кирѣевскій*, О характерѣ просвѣщенія Европы, I, 218; *Хомяковъ*, По поводу статьи Кирѣевского, I, 199, 212.

³⁾ О точкахъ соприкосновенія соловьевскаго „Кризиса“ съ славянофильскими сужденіями о западной философіи есть дѣльные замѣчанія въ книгѣ—*Steppuhn*, *Wladimir Ssolowieff*, 126—127.

(etwas neben anderem). *Христіанство должно стать всѣмъ для насъ* (es muss uns alles sein). Оно должно овладѣть самой нашей мыслью проникнуть въ философію. И тогда христіанство, созннное, понятое, проникнетъ и въ жизнь народную: оно „во второй разъ освободитъ міръ и сообщитъ всѣмъ справедливымъ, исполненнымъ божескаго значенія требованіямъ совершенно иную, по сравненію съ постулатами разума непреодолимую силу“¹⁾.

То же религіозное начало цѣлости жизни является основнымъ для нѣмецкой мистики, преданія коей возобновляются Шеллингомъ въ его позитивный періодъ. Современникъ Шеллинга—продолжатель и истолкователь Іакоба Бѣме—Францъ *Баадеръ*, который переписывался съ Шевыревымъ²⁾ и былъ извѣстенъ Кирѣевскому³⁾, опредѣляетъ задачу религіи однимъ словомъ—*„реинтеграція“*, что значитъ буквально *возстановленіе цѣлости*, нарушенной грѣхомъ. По Баадеру, религія должна исцѣлить не только человечество, но и весь міръ: она должна связать (religare) человѣка съ Богомъ и природу съ человѣкомъ: ибо природа и человѣкъ нуждаются другъ въ другѣ ради возстановленія ихъ обоюдной цѣлости (Integrität)⁴⁾.

Отсюда получается выводъ, чрезвычайно важный для изученія и оцѣнки философіи Соловьева: *въ своей борьбѣ противъ разсудочныхъ теченій западно-европейской мысли, онъ является прямымъ продолжателемъ опредѣленныхъ направленій западно-европейской философіи—нѣмецкой мистики и Шеллинга*. Шеллингомъ былъ совершенъ поворотъ отъ раціонализма къ христіанской философіи; имъ же была поставлена задача синтеза откровенія и знанія, положительныхъ и отрицательныхъ началъ въ философіи; имъ вообще былъ предугазанъ тотъ выходъ изъ кризиса западной философіи, который соста-

1) Philosophie d. Offenbarung, 179—181. Это буквально то же требованіе, съ котораго начинаются соловьевскія „Чтенія о богочеловѣчествѣ“, стр. 1—2.

2) Werke, X, 204—218.

3) О новыхъ началахъ философіи, I, 260.

4) Vorles. über. J. Böhm's Theologumena, III, 367, 361.

вилъ содержаніе перваго философскаго выступленія Соловьева.

Въ Соловьевѣ религіозное преданіе православнаго Востока сочеталось съ философскимъ мистическимъ преданіемъ запада. Усвоеніе глубочайшихъ мыслей нѣмецкихъ мистиковъ и Шеллинга и продолженіе ихъ дѣла въ Россіи, разумѣется, можетъ быть только поставлено ему въ заслугу; но, къ сожалѣнію, какъ это уже было указано, усвоеніе это не было вполнѣ сознательнымъ, а потому не было и вполнѣ свободнымъ. Благодаря этому то преодоленіе западной философіи, о которомъ мечталъ Соловьевъ, у него не могло быть полнымъ. Онъ вполнѣ освободился отъ заблужденій западно-европейскаго раціонализма и эмпиризма; наоборотъ, усвоеніе идей нѣмецкой мистики и Шеллинга, въ качествѣ неполнѣ сознательнаго было у него и неполнѣ критическимъ. Какъ мы увидимъ въ послѣдующемъ изложеніи, въ этомъ заключается одинъ изъ источниковъ основныхъ заблужденій его метафизики. Идя по стопамъ Кирѣевскаго и Хомякова, онъ сравнительно легко восторжествовалъ надъ *разсудочными* элементами западно-европейской философіи; но не въ достаточной мѣрѣ остерегся того несравненно болѣе тонкаго соблазна, который заключался во многихъ ея религіозныхъ и мистическихъ построеніяхъ, въ особенности же въ томъ шеллингианскомъ гностицизмѣ, отъ котораго онъ никогда не могъ ясно себя отграничить.

Славянофильство въ юношескіе годы Соловьева помѣшало ему безпристрастно оцѣнить положительныя цѣнности западно-европейской религіозной мысли; но по этой же причинѣ онъ не могъ разсмотрѣть и тѣхъ глубочайшихъ заблужденій, которыя отнюдь не сводились къ одному только „раціонализму“ и „разсудочности“. Недостаточно объективное отношеніе къ Западу здѣсь нашло свою Немезиду.

V. Соловьевъ и славянофильство.

Здѣсь необходимо коснуться отношенія Соловьева къ тѣмъ русскимъ теченіямъ религіозной мысли, подъ вліяні-

емъ которыхъ первоначально сложилось его міросозерцаніе ¹⁾.

Уже изъ предшествующаго видно, что вліяніе на него славянофильства было чрезвычайно сильно. Для славянофиловъ, какъ и для Соловьева, „кризисъ западной философіи“—высшее выраженіе кризиса западной культуры—былъ однимъ изъ опредѣляющихъ, центральныхъ впечатлѣній. Ихъ міровоззрѣніе, такъ-же какъ и его собственное, слагалось въ борьбѣ съ отрицательными, антирелигіозными теченіями западно-европейской мысли. Тотъ фактъ, что въ Европѣ эти теченія преобладали, утверждалъ ихъ въ убѣжденіи, что западъ въ самомъ существѣ своемъ антирелигіозенъ, что антихристіанское начало лежитъ въ самой основѣ европейской культуры. Отсюда—общее Кирѣевскому и Хомякову стремленіе, видѣть во всѣхъ сферахъ жизни Западной Европы,—въ западномъ просвѣщеніи, общественной жизни и даже въ самой религіи—*раціонализмъ и одинъ только раціонализмъ*. Отсюда—та пресловутая хомяковская схема западныхъ вѣроисповѣданій, которая изображаетъ развитіе всего западнаго христіанства, — католицизма и протестантизма какъ постепенное раскрытіе раціоналистическаго начала; отсюда—попытка изобразить антихристіанское теченіе философіи какъ необходимый логическій выводъ изъ посылокъ, заключавшихся уже въ римскомъ католицизмѣ.

На примѣръ нѣмецкихъ мистиковъ и Шеллинга мы видѣли, какъ славянофилы обходились съ фактами, опровергавшими этотъ выводъ. Однако тутъ есть обстоятельство, которое, разумѣется, не превращаетъ ихъ заблужденіе въ истину, но дѣлаетъ ихъ ошибку естественною. Въ то время, какъ это бываетъ всегда и вездѣ, — самъ западно-европейскій міръ отвергалъ своихъ пророковъ. У Кирѣевскаго были основанія утверждать, что Баадеръ не имѣлъ довольно

¹⁾ Интересная сама по себѣ тема объ отношеніи Соловьева къ *Сковородѣ* должна быть здѣсь оставлена въ сторонѣ, такъ какъ Сковорода не только не оказалъ вліянія на Соловьева, но не принадлежитъ и къ числу его *непосредственныхъ* предшественниковъ.

власти надъ умами ¹⁾ и что поворотъ Шеллинга къ философіи откровенія былъ сопряженъ съ утратой вліянія ²⁾. Выводъ, сдѣланный славянофилами отсюда, что не эти мыслители, а ихъ противники — истинные выразители западно-европейской культуры, разумѣется, неоснователенъ: Сократъ и Платонъ не перестаютъ быть истинными выразителями эллинской культуры оттого, что первый былъ казненъ своими согражданами, а второй никѣмъ изъ нихъ не былъ понятъ. Судить о значеніи того или другого культурнаго начала по тому, что среди народовъ данной культуры всего больше увлекаетъ массы, ошибочно уже потому, что пониманію массъ обыкновенно бываютъ недоступны высшія вершины ихъ собственнаго народнаго генія.

И тѣмъ не менѣе, нетрудно понять тотъ оптическій обманъ, который вовлекъ въ соблазнъ славянофиловъ.—Неудивительно, что въ борьбѣ противъ отрицательныхъ теченій западной мысли росло и крѣпло ихъ національное самосознаніе. Въ этой борьбѣ они не могли не чувствовать себя частью великаго народнаго цѣлаго. Сталкиваясь съ фактомъ эпидемически растущаго невѣрія на Западѣ, — они совершенно естественно противопоставляли западно-европейскому міру русскія народныя массы съ ихъ горячей, нетронутой вѣрой. Чѣмъ больше они цѣнили эту вѣру и проникались ею, тѣмъ больше они плѣнялись мыслью о высокой религіозной миссіи, предстоящей русскому народу.

Тутъ мы имѣемъ черту, гдѣ истина незамѣтно переходитъ въ ложь, гдѣ христіанскій идеаль легко смѣшивается съ чуждыми ему, но яркими и соблазнительными чертами націоналистической романтики. Великая заслуга славянофиловъ заключается въ томъ, что они опредѣленно поставили передъ русскимъ общественнымъ сознаніемъ вселенскій христіанскій идеаль *цѣлостной жизни*; не меньшая ихъ заслуга заключается въ томъ, что они первые попытались перевести въ область сознанія недосознанную и неизслѣдованную

¹⁾ О новыхъ началахъ философіи, I, 260.

²⁾ Обзорѣніе соврем. состоянія литературы, 127—128.

дотолѣ глубину восточнаго православія. Святая правда ихъ и въ томъ, что они захотѣли связать свое, народное съ христіанскимъ и поняли, что только въ христіанствѣ—великое будущее Россіи и русской культуры; правы они, наконецъ, и въ томъ, что это наше народное будущее органически связано съ христіанствомъ восточнымъ, которое мы призваны утверждать и выявлять.

Ошибка ихъ заключается только въ *преувеличеніи* своего и въ вытекающемъ отсюда неправильномъ соотношеніи между народнымъ и христіанскимъ. Соблазнъ, которому они безпрестанно поддавались, заключается въ отождествленіи вселенскаго и русскаго. И отсюда—та въ корнѣ ложная антитеза, въ которой противоположность западно-европейскаго и русскаго отождествляется съ противоположностью разсудочнаго, раціоналистическаго съ одной стороны и религіознаго, христіанскаго съ другой. Для всего славянофильскаго мышленія эта антитеза имѣетъ роковое значеніе, такъ какъ благодаря ей искажаются подлинныя, историческія черты какъ западнаго, такъ и своего: *особенности* русской національной фizioноміи тутъ ускользаютъ отъ изслѣдованія, потому что за русское принимается христіанское вообще; а съ другой стороны вселенски-христіанское заслоняется отъ умственнаго взора специфически-русскимъ. Въ особенности это бросается въ глаза въ вышеприведенной стереотипной формулѣ Кирѣевскаго. Какъ особенность одного только западнаго міра, здѣсь изображается „раздвоенность“, которая на самомъ дѣлѣ составляетъ свойство всего грѣховнаго міра, т.-е. всего эмпирическаго человѣчества, ко-его жизнь протекаетъ въ непрестанной враждѣ божескаго и человѣческаго, духовнаго и плотскаго. Съ другой стороны, какъ особенности Россіи тутъ же выставляется „цѣльность“ и „разумность“! Нужно ли доказывать, что и то, и другое не составляетъ *ничьей* особенности, а представляетъ собою недостигнутый идеаль для *всѣхъ* народовъ, а въ томъ числѣ и для народа русскаго! Изображать цѣльность какъ свойство, которымъ русскій народъ уже обладаетъ въ дѣйстви-

тельности, значить предполагать, что христіанскій идеаль уже осуществленъ въ Россіи. Когда Кирѣевскій попытался доказать нѣчто подобное относительно древней Руси, онъ этимъ испугалъ даже Хомякова ¹⁾. Но изъ двухъ, разумѣется, первый оказался въ данномъ случаѣ болѣе послѣдовательнымъ.

Въ дни Кирѣевскаго и Хомякова націоналистическая греза о Россіи и о ея мессіаническомъ будущемъ до нѣкоторой степени сдерживалась сознаниемъ грѣховъ Россіи дѣйствительной, той самой, о которой писалъ Хомяковъ—

Въ судахъ черна неправдой черной
И игомъ рабства клеймена.

Неудивительно, что у Хомякова, болѣвшаго душой о крѣпостнической, безсудной Россіи, стертая грань между вселенски-христіанскимъ и русскимъ отъ времени до времени восстанавливалась. Она впервые исчезла окончательно у Достоевскаго. Для Достоевскаго, какъ извѣстно, западныя вѣроисповѣданія—выраженіе вѣры не-христіанской; въ особенности римскій католицизмъ, говоря его словами, „не Христа проповѣдуетъ, а антихриста“. По Достоевскому, католицизмъ въ сущности—даже и не вѣра, а продолженіе западной римской имперіи. Этимъ-то и опредѣляется призваніе Россіи. „Надо, чтобы возсіялъ въ отпоръ Западу нашъ Христосъ, котораго мы сохранили и котораго они не знали“. Обновленіе челоуѣчества совершится „одною только русской мыслью, русскимъ Богомъ и Христомъ“. „Именно въ Россіи совершится новое пришествіе Христово. Народъ русскій есть на всей землѣ единственный народъ-богоносецъ, грядущій обновить и спасти міръ именемъ новаго бога“,—ему „даны ключи жизни и новаго слова“ ²⁾.

¹⁾ По поводу статьи Кирѣевскаго, I, 212—213.

²⁾ См. рѣчи кн. Мышкина въ „Идіотѣ“ и Шатова въ „Бѣсахъ“, ср. мою статью „Старый и новый національный мессіаниззмъ“, „Русская Мысль“ 1912 г., мартъ.

VI. Славянофильскія идеи и освободительная эпоха.

Эпоха царствованія императора Александра II, когда слагалось міросозерцаніе Соловьева, чрезвычайно благоприятствовала развитію и росту подобнаго рода мечтаній. Цѣлый рядъ событій того времени, казалось, свидѣтельствовалъ о призваніи Россіи осуществлять царство правды на землѣ. Достаточно указать хотя бы на великій актъ 19 февраля, который торжественно возвѣстилъ объ уваженіи законодателя къ образу Божію въ человѣкѣ. Не даромъ впослѣдствіи Соловьевъ любилъ ссылаться именно на этотъ актъ, какъ на образецъ христіанской политики.

Этимъ Россія не только смыла съ себя великій исторической грѣхъ, задерживавшій ея духовный ростъ, она впервые получила ту свободу, которая составляетъ необходимое условіе всякаго великаго общаго дѣла, всякаго дѣятельнаго утвержденія смысла жизни, какъ личной, такъ и народной. Объ этомъ прекрасно говоритъ самъ Соловьевъ.

„Вплоть до освободительнаго акта прошлаго царствованія жизнь и дѣятельность русскихъ людей не зависѣла существенно отъ ихъ мыслей и убѣжденій и заранѣе опредѣлялась тѣми готовыми рамками, въ которыя рожденіе ставило каждаго человѣка и каждую группу людей. Особеннаго вопроса о задачахъ жизни, о томъ, *для чего жить и что дѣлать*, не могло возникнуть въ тогдашнемъ обществѣ, потому что жизнь и дѣятельность обуславливались не вопросомъ *для чего*, а основаніемъ *почему*. Помѣщикъ жилъ и дѣйствовалъ извѣстнымъ образомъ не *для чего-нибудь*, а прежде всего *потому*, что онъ былъ помѣщикъ; и точно также крестьянинъ обязанъ былъ жить такъ, а не иначе, потому что онъ былъ крестьянинъ; и между этими крайними формами всѣ остальныя группы въ готовыхъ условіяхъ быта находили достаточное основаніе, которымъ опредѣлялся кругъ ихъ жизни, не оставляя мѣста для вопроса—что дѣлать“ ¹⁾.

¹⁾ Третья рѣчь въ память Достоевскаго, III, 189—190.

Вопросъ о смыслѣ жизни, о ея цѣляхъ и задачахъ, разумѣется, ставился и такъ или иначе рѣшался у насъ задолго до Соловьева: но раньше бытовья условія дореформенной Россіи дѣлали всѣ эти усилія мысли безплодными, такъ какъ благодаря крѣпостному праву мысль была лишена возможности воплотиться въ живомъ дѣлѣ. Впервые въ дни освободительной эпохи вопросъ о смыслѣ жизни былъ поставленъ какъ вопросъ практической: *что дѣлать* со своей свободой освободившейся личности и раскрѣпостившемуся народу?

Такъ онъ и былъ понятъ Соловьевымъ. „Въ теченіе столѣтій“, говоритъ онъ, „исторія нашей страны стремилась къ одной цѣли—къ образованію великой національной монархіи“¹⁾. Процессъ этотъ завершился. „Въ царствованіе Александра II закончилось внѣшнее, природное образованіе Россіи, образованіе ея *тѣла*, и начался въ мукахъ и болѣзняхъ процессъ ея духовнаго рожденія“²⁾.

Вопросъ „для чего жить и что дѣлать“ сталъ съ неотразимой силой передъ нашимъ національнымъ сознаниемъ, и на глазахъ Соловьева великія всемірно-историческія событія, казалось, дали на него ясный и опредѣленный отвѣтъ.

Какъ разъ въ семидесятыхъ годахъ прошлаго столѣтія, вскорѣ по вступленіи Соловьева на литературное поприще, у насъ началось великое народное движеніе, въ которомъ повышенное національное самосознаніе сочеталось съ рѣдкимъ подъемомъ религіознаго чувства. Я говорю объ освободительной войнѣ 1877—1878 года. Въ тѣ дни Россія дѣломъ засвидѣтельствовала о томъ, какъ она понимаетъ смыслъ своего національнаго существованія.

На вопросъ—для чего жить и что дѣлать—цѣлый народъ отвѣчалъ подвигомъ самопожертвованія. Онъ полагалъ душу свою за славянъ; но не славяне были намъ въ данномъ случаѣ всего дороже; въ славянствѣ мы искали и нашли нашу родину, ея утвержденіе и оправданіе: вотъ тайна тогдашняго

¹⁾ La Russie et l'Eglise universelle, 10.

²⁾ Третья рѣчь въ память Достоевскаго, III, 189.

нашего восторженнаго настроенія. На нашихъ глазахъ рождалась на свѣтъ Божій новая, невѣдомая намъ дотолѣ Россія, не та, къ которой относились скорбныя слова Хомякова! Рождалась великая освободительница народовъ,— Россія, совершавшая подвигъ любви, а потому достойная нашей любви и уваженія. Съ славянскимъ вопросомъ сплелась наша національная мечта о ея высокой культурной миссіи, о ея призваніи осуществлять царство правды на землѣ. И совершенно естественно разрѣшеніе этой задачи связывалось съ отвѣтомъ на вопросъ о смыслѣ жизни. Въ служеніи *такой* Россіи самая жизнь личности наполнялась высшимъ общечеловѣческимъ смысломъ: служить ей—значило отдаваться всему человѣчеству.

Никогда наше національное единство не чувствовалось сильнѣе и глубже, чѣмъ въ тѣ дни; никогда не была болѣе ясно поставлена предъ нами наша національная цѣль: но вмѣстѣ съ тѣмъ не национальность была для насъ въ то время высшимъ и безусловнымъ.—*Россія полагала душу свою за другихъ*: именно потому она такъ сильно себя чувствовала и такъ несокрушимо въ себя вѣрила. Ее собрала и объединила та великая *сверхнародная* цѣль, въ которой она нашла свой новый, свѣтлый духовный обликъ.

И до, и послѣ этого исторія славянскаго вопроса въ Россіи была *исторіей нашего исканія родины*. Когда намъ ясна была наша задача, наша миссія среди славянъ, въ насъ яркимъ пламенемъ зажигалось національное самосознаніе; когда мы утрачивали сознаніе этой нашей сверхнародной цѣли, передъ нами потухалъ и блѣднѣлъ самый духовный обликъ Россіи. Суть, разумѣется, не въ славянахъ. Суть въ томъ, что на Россіи сбывалось и сбывается изреченіе: „кто возлюбитъ душу свою въ міръ семъ, тотъ утратитъ ее, и кто возненавидитъ душу свою въ міръ семъ, тотъ сохранитъ ее“.

Вѣкъ философскаго отчаянія въ Западной Европѣ и крестовый походъ Россіи за славянъ противъ Турціи! Казалось бы, что могло быть общаго между событіями и

переживаніями столь разнородными! А между тѣмъ въ жизни и ученіи Соловьева эти впечатлѣнія естественно связались въ одно цѣлое и привели къ общему выводу. Высокій подъемъ вѣры и воодушевленія въ Россіи совпалъ съ отвѣтомъ философа на жизненный вопросъ, поставленный сомнѣніемъ и отчаяніемъ западныхъ умовъ. Неудивительно при этихъ условіяхъ, что его философская вѣра связалась съ вѣрою въ Россію. Въ то время могло казаться, что среди враждебныхъ ей народовъ Россія одна осуществляетъ правду Божію на землѣ; нужно ли удивляться, что въ глазахъ Соловьева она стала носительницей смысла всемірной исторіи!

Условія времени въ необычайной степени благопріятствовали развитію славянофильскаго міровоззрѣнія. Въ юношескихъ произведеніяхъ Соловьева мы видимъ дальнѣйшій его ростъ. Здѣсь мы находимъ духовное наслѣдіе Кирѣевскаго и Хомякова со всѣмъ, что было въ немъ истиннаго и утопическаго. Это съ одной стороны — та же свѣтлая вѣра во вселенскую истину христіанства и религіозное призваніе Россіи, а съ другой стороны — націоналистическое преувеличеніе этого призванія, утопія русскаго національнаго мессіанства въ связи съ ложной антитезой западно-европейскаго и русскаго.

VII. Соловьевъ, славянофилы и Чаадаевъ.

Особенно характерна для этого первоначальнаго славянофильства Соловьева его рѣчь „Три силы“, произнесенная передъ началомъ войны 1877 года въ публичномъ засѣданіи Общества Любителей Россійской Словесности. Здѣсь подъ несомнѣннымъ впечатлѣніемъ надвигающихся событій философъ высказываетъ свою оцѣнку Запада, Востока и посреднической миссіи Россіи между тѣмъ и другимъ.

Отвѣтъ на вопросъ западной философіи онъ находитъ не въ какомъ-либо ученіи, а въ живомъ *общемъ дѣлѣ*, въ которомъ именно и заключается, по его мнѣнію, призваніе Россіи.

Недостаточно найти и возвѣстить смыслъ жизни: надо *внести* смыслъ въ жизнь; имъ надо оживить и собрать воедино омертвѣвшее, распавшееся на части тѣло человѣчества. Это можетъ быть дѣломъ не одинокаго мыслителя, а организованной совокупности, великаго народа, отдавшаго себя на служеніе дѣлу Божію.

„Отъ начала исторіи“, читаемъ мы въ названной рѣчи, „три коренныя силы управляли человѣческимъ развитіемъ. Первая стремится подчинить человѣчество во всѣхъ сферахъ и на всѣхъ степеняхъ его жизни одному верховному началу, въ его исключительномъ единствѣ, стремится смѣшать и слить все многообразіе частныхъ формъ, подавить самостоятельность лица, свободу личной жизни. Одинъ господинъ и мертвая масса рабовъ—вотъ послѣднее осуществленіе этой силы. Если бы она получила исключительное преобладаніе, то человѣчество окаменѣло бы въ мертвомъ однообразіи и неподвижности. Но вмѣстѣ съ этой силой дѣйствуетъ другая, прямо противоположная; она стремится разбить твердыню мертваго единства, дать вездѣ свободу частнымъ формамъ жизни, свободу лицу и его дѣятельности; подъ ея вліяніемъ отдѣльные элементы человѣчества становятся исходными точками жизни, дѣйствуютъ исключительно изъ себя и для себя, общее теряетъ значеніе реального существеннаго бытія, превращается во что-то отвлеченное, пустое, въ формальный законъ, а наконецъ и совсѣмъ лишается всякаго смысла. Всеобщій эгоизмъ и анархія, множественность отдѣльныхъ единицъ безъ всякой внутренней связи—вотъ крайнее выраженіе этой силы. Если бы она получила исключительное преобладаніе, то человѣчество распалось бы на свои составныя стихіи, жизненная связь порвалась бы, и исторія окончилась бы войной всѣхъ противъ всѣхъ“¹⁾.

Воплощеніемъ первой силы Соловьевъ считаетъ Востокъ, олицетвореніемъ второй—Западную Европу. Характерное

1) „Три силы“, т. I, 215.

отличіе восточной культуры составляет безличное единство, поглотившее всякое разнообразіе; наоборотъ, особенность культуры западной есть индивидуализмъ, грозящій упразднить всякія общественныя связи. Востокъ совершенно уничтожаетъ человѣка въ Богъ и утверждаетъ *безчеловѣчнаго Бога*; наоборотъ, западная цивилизація стремится къ исключительному утвержденію безбожнаго человѣка ¹⁾. Если бы исторіей управляли только эти двѣ силы, то въ ней не было бы ничего кромѣ нескончаемаго раздора и борьбы противоположностей, не было бы никакого положительнаго содержанія и смысла. Безчеловѣчный Богъ не можетъ наполнить жизнь человѣка смысломъ; съ другой стороны, безбожный человѣкъ не находитъ смысла ни въ самомъ себѣ, ни во внѣшней природѣ. Содержаніе исторіи даетъ *третья сила*: она стоитъ надъ первыми двумя, „освобождаетъ ихъ отъ ихъ исключительности, примиряетъ единство высшаго начала съ свободной множественностью частныхъ формъ и элементовъ, созидаетъ такимъ образомъ цѣлость общечеловѣческаго организма и даетъ ему внутреннюю тихую жизнь“ ²⁾. Осуществленіе этой третьей силы составляетъ задачу Россіи: ей надлежитъ быть посредницей между двумя мірами, олицетвореннымъ синтезомъ Запада и Востока. Что таково именно наше національное призваніе, по Соловьеву, видно изъ слѣдующаго.

„Третья сила, долженствующая дать человѣческому развитію его безусловное содержаніе, можетъ быть только откровеніемъ высшаго божественнаго міра, и тѣ люди, тотъ народъ, черезъ который эта сила имѣетъ проявиться, должны быть только *посредникомъ* между человѣчествомъ и тѣмъ міромъ, свободнымъ, сознательнымъ орудіемъ послѣдняго. Такой народъ не долженъ имѣть никакой спеціальной ограниченной задачи, онъ не призванъ работать надъ формами и элементами человѣческаго существованія, а только сообщить душу живую, дать жизнь и цѣлость разорванному

¹⁾ Тамъ же, 222.

²⁾ Тамъ же, 215.

и омертвѣлому человѣчеству черезъ соединеніе его съ вѣчнымъ божественнымъ началомъ. Отъ народа-носителя третьей божественной силы требуется только свобода отъ всякой ограниченности и односторонности, возвышеніе надъ узкими спеціальными интересами, требуется, чтобы онъ не утверждалъ себя съ исключительной энергіей въ какой-нибудь частной низшей сферѣ дѣятельности и знанія, требуется равнодушіе ко всей этой жизни съ ея мелкими интересами, всецѣлая вѣра въ положительную дѣйствительность высшаго міра и покорное къ нему отношеніе. А эти свойства несомнѣнно принадлежатъ племенному характеру Славянства, въ особенности же національному характеру русскаго народа. Но и историческія условія не позволяютъ намъ искать другого носителя третьей силы внѣ Славянства и его главнаго представителя — народа русскаго, ибо всѣ остальные историческіе народы находятся подъ преобладающей властью той или другой изъ двухъ первыхъ исключительныхъ силъ: восточные народы — подъ властью первой, западные — подъ властью второй силы. Только Славянство и въ особенности Россія осталась свободною отъ этихъ двухъ низшихъ потенцій и слѣдовательно можетъ быть историческимъ проводникомъ третьей. Между тѣмъ двѣ первыя силы совершили кругъ своего проявленія и привели народы имъ подвластные къ духовной смерти и разложенію. Итакъ, повторяю, или это есть конецъ исторіи, или неизбежное обнаруженіе третьей всецѣлой силы, единственнымъ носителемъ которой можетъ быть только Славянство и народъ русскій.

Внѣшній образъ раба, въ которомъ находится нашъ народъ, жалкое положеніе Россіи въ экономическомъ и другихъ отношеніяхъ не только не можетъ служить возраженіемъ противъ ея призванія, но скорѣе подтверждаетъ его. Ибо та высшая сила, которую русскій народъ долженъ провести въ человѣчество, есть сила не отъ міра сего, и внѣшнее богатство и порядокъ относительно ея не имѣютъ никакого значенія“ ¹⁾.

¹⁾ Тамъ же, 224—225.

Нетрудно убѣдиться, что въ этой характеристикѣ „трехъ силъ“ мы имѣемъ переработку старыхъ литературныхъ преданій. Прежде всего бросается въ глаза ея родство со старымъ славянофильствомъ. Съ одной стороны, въ ней возобновляется любимая мысль Кирѣевскаго о дробленіи и атомизмѣ, какъ свойствахъ западной культуры, и о призваніи Россіи—возстановить цѣльность жизни человѣка и человѣчества. Съ другой стороны, въ ней чувствуются отзвуки тѣхъ хомяковскихъ статей о западныхъ вѣроисповѣданіяхъ, гдѣ какъ сущность европейской культуры изображается самопревознесеніе человѣческаго начала, антирелигіозное утвержденіе человѣческаго разума и свободы, послѣдствіемъ чего является утрата вселенскаго единства, превращеніе единства органическаго, внутренняго,—во внѣшнюю механическую связь. Изреченіе Соловьева, что развитіе Западной Европы приводитъ къ царству безбожнаго человѣка, только доводитъ до конца старую мысль Хомякова. Наконецъ и въ характеристикѣ „третьей силы“, утверждающей примиреніе единства высшаго начала со свободной множественностью есть также развитіе старой славянофильской мысли. Именно въ этомъ примиреніи органическаго единства со свободной множественностью Хомяковъ видѣлъ отличіе православія отъ западныхъ вѣроисповѣданій. Сама задача „великаго синтеза“ была несомнѣнно предвосхищена славянофйлами, хотя и поставлена у нихъ съ меньшей ясностью, чѣмъ у Соловьева¹⁾. Въ органическомъ синтезѣ Божескаго и человѣческаго, въ полнотѣ его разнообразныхъ элементовъ заключается безъ сомнѣнія самая сущность церковнаго идеала Хомякова.

Не только въ мысляхъ Соловьева,—въ самомъ языкѣ его произведеній семидесятыхъ годовъ чувствуется рѣзко выраженная струя славянофильства. Такъ, въ статьѣ „Три силы“ онъ сокрушается о томъ, что имѣетъ „несчастье

¹⁾ См., напр., Кирѣевскій, Обзор. соврем. сост. литературы, I, 141—143, 161—162.

принадлежать къ русской интеллигенціи, которая вмѣсто образа и подобія Божія все еще продолжаетъ носить образъ и подобіе обезьяны“; тутъ же онъ призываетъ общество—„возстановить въ себѣ русскій народный характеръ“¹⁾, т.-е. высказываетъ мысль, нелѣпость коей онъ самъ впоследствии изобличалъ въ полемикѣ противъ славянофиловъ. Въ другомъ произведеніи той же эпохи онъ говоритъ о „низменномъ характерѣ“ западной цивилизаціи²⁾: онъ находитъ, что ея послѣдніе результаты, „по своей узости и мелкости могутъ удовлетворять такіе же узкіе и мелкіе умы и сердца“³⁾. Даже мусульманскій востокъ, и тотъ кажется ему „выше западной цивилизаціи“⁴⁾.

Однако, рядомъ съ этимъ въ пониманіи призванія Россіи въ тѣхъ же произведеніяхъ юношескаго періода Соловьева есть новая черта. Это—отрицаніе какой-либо ограниченной специфической задачи Россіи. У Соловьева *русское отождествляется съ универсальнымъ, всечеловѣческимъ*. Мысль эта ставитъ его въ двойственное отношеніе къ славянофиламъ; съ одной стороны она доводитъ до конца старую славянофильскую тенденцію, договариваетъ выводъ, хотя и не высказанный славянофилами, но съ логической неизбежностью вытекающій изъ ихъ посылокъ: вѣдь въ самомъ дѣлѣ, если русское—то же, что православное, а православное—то же, что вселенское, то ничего индивидуальнаго, специфическаго въ русской національной задачѣ и въ русской національной физиономіи быть не можетъ. Отождествляя русское съ общехристіанскимъ, славянофилы должны были, въ концѣ-концовъ, растопить народное въ универсальномъ; это и сдѣлалъ Соловьевъ, у котораго утвержденіе русскаго національнаго мессіанства вполне послѣдовательно перешло въ отрицаніе всякихъ *особенныхъ* чертъ русской народности. Но тѣмъ самымъ у

1) I, 225.

2) Философск. начало цѣльн. знанія, I, 255.

3) Тамъ же, 256.

4) Тамъ же, 258.

него славянофильство перешло въ свое противоположное: универсализмъ его пониманія русской національной задачи сближаетъ его съ антиподомъ славянофильства—Чаадаевымъ.

Тутъ мы не въ правѣ говорить о вліяніи, такъ какъ Соловьевъ въ семидесятихъ годахъ еще не былъ знакомъ съ Чаадаевымъ¹⁾; и тѣмъ не менѣе первый является несомнѣннымъ продолжателемъ второго.

Подобно Соловьеву, Чаадаевъ видитъ въ Западной Европѣ міръ рѣзко выраженныхъ противоположностей, гдѣ отдѣльные элементы культуры и непримиренныя одностороннія начала ведутъ нескончаемую борьбу другъ съ другомъ. Духовную жизнь Запада онъ характеризуетъ слѣдующими словами:

„Тамъ неоднократно наблюдалось: едва появится на свѣтъ Божій новая идея, тотчасъ всѣ узкіе эгоизмы, всѣ ребяческія тщеславія, вся упрямая партійность, которые копошатся на поверхности общества, набрасываются на нее, овладѣваютъ ею, выворачиваютъ ее на изнанку, искажаютъ ее и, минуто спустя, размельченная всѣми этими факторами, она уносится въ тѣ отвлеченныя сферы, гдѣ исчезаетъ всякая безплодная пыль. У насъ нѣтъ этихъ страстныхъ интересовъ, этихъ готовыхъ мнѣній, этихъ установившихся предразсудковъ: мы дѣвственнымъ умомъ воспринимаемъ всякую новую идею“. Дѣвственный умъ русскаго народа, по объясненію Чаадаева, обусловливается прежде всего отсутствіемъ рѣзко очерченной индивидуальности: воспріимчивость къ чужому связывается съ отсутствіемъ или недоразвитостью *особеннаго*, своего. Но именно съ этой чертой Чаадаевъ связываетъ будущность Россіи.

„У меня есть глубокое убѣжденіе,—говоритъ онъ,—что мы призваны рѣшить большую часть проблемъ соціального порядка, завершить большую часть идей, возникшихъ

¹⁾ Въ 1887 году онъ пишетъ о. Мартынову, что познакомился съ Чаадаевымъ „лишь недавно“: (Письма, III, 18).

въ старыхъ обществахъ, отвѣтитъ на важные вопросы, какіе занимають человѣчество. Я часто говорилъ и охотно повторяю: мы, такъ сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящимъ совѣстнымъ судомъ по многимъ тяжбамъ, которыя вѣдуться передъ великими трибуналами человѣческаго духа и человѣческаго общества¹⁾.

Этотъ „совѣстный судья“, который самъ не создаетъ своей самостоятельной культуры, а судить чужія, мирить и объединяетъ спорящихъ въ правдѣ, очевидно, осуществляетъ задачу, очень близкую къ тому, что Соловьевъ называлъ „великимъ синтезомъ“. Вообще сходство Чаадаева съ Соловьевымъ начинается именно тамъ, гдѣ послѣдній отдѣляется отъ славянофиловъ. Понятно, что съ годами, послѣ разрыва Соловьева съ славянофилами, оно значительно увеличивается²⁾: та положительная оцѣнка, которую философъ въ восьмидесятыхъ годахъ даетъ своему предшественнику,—сознательно противопоставляется имъ тому распространенному въ то время славянофильскому взгляду, „по которому западничество и нигилизмъ—одно и то же³⁾. Однако, родство съ Чаадаевымъ ясно намѣчается значительно раньше, съ первыхъ же шаговъ Соловьева на литературномъ поприщѣ. Съ самаго начала въ его учении сливаются въ одинъ потокъ два противоположныя теченія русской мысли. И мы имѣемъ здѣсь не внѣшнее, механическое, а внутреннее, *органическое* объединеніе противоположностей. Ибо славянофильская точка зрѣнія естественно въ силу внутренняго своего логическаго развитія должна

1) Чаадаевъ. Апологія сумасшедшаго (см. Гершензонъ, П. Я. Чаадаевъ, 292).

2) Такъ же какъ въ восьмидесятыхъ годахъ Соловьевъ и во имя тѣхъ же универсально-христіанскихъ началъ Чаадаевъ возстаетъ противъ исключительнаго самоутвержденія націи; его повергаетъ въ уныніе узкая патріотическая идея славянофиловъ; по его мнѣнію она „не только противорѣчитъ общехристіанскому идеалу сліянія народовъ, но и въ корнѣ искажаетъ понятіе нашей миссіи“. „Россія призвана вести общечеловѣческую политику“. (Гершензонъ, П. Я. Чаадаевъ, 156, 157).

3) Письма, III, 18.

перейти въ тотъ христіанскій универсализмъ, въ которомъ для узко націоналистической точки зрѣнія нѣтъ мѣста.

VIII. Соловьевъ и Достоевскій.

Объективная необходимость этого перехода подтверждается тѣмъ, что въ занимающую насъ эпоху онъ совершается не у одного только Соловьева. Въ 1880 году тождество русскаго съ универсальнымъ провозглашается Достоевскимъ; послѣдній въ своей знаменитой пушкинской рѣчи категорически заявляетъ, что „все это славянофильство и западничество наше есть одно только великое у насъ недоразумѣніе, хотя и исторически необходимое“.

До сихъ поръ было принято думать, что ученіе Соловьева сложилось подъ вліяніемъ Достоевскаго; едва ли, однако, вопросъ о вліяніи Достоевскаго на нашего философа допускаетъ столь простое и одностороннее рѣшеніе. Не подлежитъ сомнѣнію, что между обоими писателями съ конца семидесятыхъ годовъ была большая близость. Изъ свидѣтельства Соловьева мы знаемъ, что въ 1878 году оба они вмѣстѣ ѣздили въ Оптину Пустынь, при чемъ Достоевскій излагалъ своему другу „главную мысль, а отчасти и планъ цѣлой серіи задуманныхъ имъ романовъ, изъ которыхъ въ дѣйствительности былъ написанъ только первый—Братья Карамазовы“¹⁾. Мысль, положенная Достоевскимъ въ основу этой серіи—„Церковь, какъ положительный общественный идеалъ“²⁾ въ то время была руководящимъ началомъ и для Соловьева. До какой степени въ ту пору оба жили одной духовной жизнью видно изъ того, что, говоря объ основахъ своего міросозерцанія, Достоевскій въ 1878 году высказывается отъ общаго ихъ имени. Въ письмѣ къ Н. П. Петерсону, по поводу прочтенной только что вмѣстѣ съ Соловьевымъ рукописи Н. Θ. Θедорова, онъ пишетъ:—„Предупреждаю, что *мы здѣсь*, т.-е. я и Со-

1) Первая рѣчь въ память Достоевскаго, 181.

2) Тамъ же.

ловьевъ, по крайней мѣрѣ, вѣримъ въ воскресеніе реальное, буквальное, личное и въ то, что оно будетъ на землѣ“¹⁾).

Безъ сомнѣнія, въ то время оба писателя *вмѣстѣ* продумывали и развивали общее міросозерцаніе. При этихъ условіяхъ вліяніе ихъ другъ на друга, понятное дѣло, должно было быть взаимнымъ. Есть основанія думать, что оно было опредѣляющимъ не только для Соловьева, но и для Достоевскаго. Въ частности, повидимому, универсальное пониманіе задачи Россіи перешло отъ перваго къ послѣднему, а не наоборотъ.

Въ пушкинской своей рѣчи Достоевскій, какъ извѣстно, говорилъ, что особенность русскаго генія заключается въ его всемірной отзывчивости, что соотвѣтственно съ этимъ—русскому народу не свойственно желаніе „укрѣпляться отъ всѣхъ въ своей національности, чтобы ей только одной все досталось“. „Мы не враждебно (какъ, казалось, должно было бы случиться), а дружественно, съ полной любовью приняли въ душу нашу геніевъ чужихъ націй, всѣхъ вмѣстѣ, не дѣлая преимущественныхъ племенныхъ различій, умѣя инстинктомъ, почти съ самаго перваго шага различать, снимать противорѣчія, извинять и примирять различія, и тѣмъ уже выказали готовность и склонность нашу, намъ самимъ только что объявившуюся и сказавшуюся, ко всеобщему общечеловѣческому (возсоединенію со всѣми племенами великаго Арійскаго рода. Да, назначеніе русскаго человѣка есть безспорно всеевропейское и всемірное. Стать настоящимъ русскимъ, стать вполнѣ русскимъ, можетъ быть, и значить только (въ концѣ концовъ, это подчеркните), стать братомъ всѣхъ людей, *всечеловѣкомъ*, если хотите“. Культурная задача Россіи, соотвѣтственно съ этимъ, формулируется Достоевскимъ такъ:

¹⁾ Опубликовано въ трудѣ В. А. Кожевникова, *Николай Федоровичъ Федоровъ*, 317 (Москва, 1908).

„Стремиться внести примиреніе въ европейскія противорѣчія уже окончательно, указать исходъ европейской тоскѣ въ своей русской душѣ, всечеловѣчной и всесоединяющей, вмѣстить въ нее съ братскою любовію всѣхъ нашихъ братьевъ, а въ концѣ концовъ, можетъ быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармоніи, братскаго окончательнаго согласія всѣхъ племень по Христову евангельскому закону!“

Въ 1880 году, когда эта рѣчь была произнесена, Достоевскій прекрасно зналъ, что мысль его—не нова: онъ прямо призналъ, что раньше его она была „высказана не разъ“. Но, спрашивается, кѣмъ же? Достоевскій, очевидно не могъ здѣсь имѣть въ виду самого себя, собственныхъ своихъ болѣе раннихъ произведеній. Въ ту пору, когда авторъ „Бѣсовъ“ и „Идіота“ думалъ, что Христось неизвѣстенъ Западу и что міръ долженъ быть спасенъ „одной только русской мыслью, русскимъ Богомъ и Христомъ“,—онъ былъ, очевидно, далекъ отъ мысли, что споръ славянофильства и западничества есть простое историческое недоразумѣніе. Раньше Достоевскій относился безусловно отрицательно къ западной культурѣ. Теперь, въ пушкинской рѣчи онъ говоритъ о необходимости признать ея цѣнности и вмѣстить ее во всечеловѣческой русской душѣ. Мы имѣемъ здѣсь несомнѣнно переломъ въ воззрѣніяхъ Достоевскаго, который для него самого связывается съ „не новой“ и, слѣдовательно, кѣмъ-то раньше высказанной мыслью.

Изъ предыдущаго мы уже знаемъ, что раньше, въ 1877 г., она была высказана Соловьевымъ. Нетрудно убѣдиться, что формулировка ея, данная послѣднимъ въ „Трехъ силахъ“, точнѣе и шире. У Соловьева его „третья сила“ осуществляетъ единство всего человѣческаго рода, какъ цѣлаго безъ всякихъ ограниченій. Между тѣмъ мысль Достоевскаго задерживается какими-то психологическими препятствіями, которыя мѣшаютъ ему принять универсализмъ Соловьева во всемъ его объемѣ. Онъ говоритъ о готовности русскаго народа къ „всеобщему, общечеловѣческому

возсоединенію со всѣми великими племенами *арійскаго рода*“ (курсивъ мой), не замѣчая того глубокаго внутренняго противорѣчія, которое заключается въ этомъ исключеніи изъ всечеловѣчества племень неарійскихъ. Идея „всечеловѣчества“ противорѣчитъ въ корнѣ антисемитизму Достоевскаго: очевидно, она у него—не изначальная и не своя; остается допустить, что она была имъ усвоена благодаря постороннему вліянію. Что вліяніе въ данномъ случаѣ исходило именно отъ Соловьева,—доказывается не однимъ сопоставленіемъ рѣчей того и другого писателя, но также и тѣмъ, что въ періодъ, отдѣляющій обѣ эти рѣчи (съ 1877 по 1880 г.), общеніе между ними было всего тѣснѣе. Разъ въ ту пору они сообща переживали и передумывали самыя завѣтныя свои думы—въ той самой Оптиной Пустыни, которая вдохновила наиболѣе яркія страницы „Братьевъ Карамазовыхъ“,—предположеніе, что Соловьевъ не ввелъ Достоевскаго въ кругъ мыслей, выраженный въ „Трехъ Силахъ“, представляется совершенно невѣроятнымъ.

Для меня, впрочемъ, не такъ важно выяснить здѣсь вліяніе одного писателя на другого, какъ установить фактъ ихъ *согласія* въ общемъ и основномъ. Онъ свидѣтельствуетъ о томъ, что ученіе Соловьева о миссіи Россіи не есть только случайное, *личное* увлеченіе, а цѣлое теченіе религіозной мысли, исторически необходимое, тѣсно связанное съ общимъ ходомъ исторіи.

Самъ Соловьевъ, переживавшій подъемъ освободительной эпохи и возбуждающее вліяніе великой освободительной войны, ясно сознавалъ связь между идеями и всемірно историческими событіями. Отъ войны 1877 года онъ ждалъ „пробужденія положительнаго сознанія русскаго народа“¹⁾.

У него самого это пробужденіе выразилось въ видѣ вѣры въ Россію, какъ спасительницу народовъ. Оно отразилось въ томъ расширенномъ пониманіи русскаго національнаго мессіанства, которое отъ Соловьева перешло къ До-

1) „Три силы“, 226.

стоевскому. Въ связь съ этимъ должна быть поставлена другая, чрезвычайно важная черта сходства между обоими писателями, которая, сколько мнѣ извѣстно, доселѣ не была отмѣчена.

Въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“ ¹⁾ Достоевскій высказываетъ тотъ самый „положительный общественный идеалъ“, о которомъ впоследствии говоритъ Соловьевъ въ первой своей рѣчи о Достоевскомъ ²⁾. Тутъ Достоевскій ставитъ вопросъ, который, какъ извѣстно, является основнымъ для Соловьева и даетъ то самое рѣшеніе, которое въ ту пору давалось и послѣднимъ.

Общественный идеалъ „Братьевъ Карамазовыхъ“ сводится къ тому, что Христосъ долженъ стать всѣмъ во всемъ въ человѣческой жизни. А это значить, что во Христѣ должно преобразиться и все человѣческое общество. Но владычество Христа на землѣ есть не что иное, какъ *царство церкви*. Церковь „есть воистину царство и опредѣлена царствовать, и въ концѣ своемъ должна явиться, какъ царство на всей землѣ несомнѣнно,—на что мы имѣемъ обѣтованіе...“ Этимъ, по Достоевскому, опредѣляется и нормальное отношеніе церкви къ государству. Въ Западной Европѣ ей отводится въ государствѣ „какъ бы нѣкоторый лишь уголь, да и то подъ надзоромъ,—и это повсемѣстно въ наше время въ современныхъ европейскихъ земляхъ. По русскому же пониманію и упованію надо, чтобы не церковь перерождалась въ государство, какъ изъ низшаго въ высшій типъ, а, напротивъ, государство должно кончить тѣмъ, чтобы сподобиться стать единственно лишь церковью и ничѣмъ инымъ болѣе. Сіе и буди, буди“. Въ настоящее время христіанское общество еще не готово къ этому переходу; но оно должно къ нему готовиться, ждать „полнаго преображенія изъ общества почти еще языческаго во единую вселенскую и владычествующую церковь“.

¹⁾ Кн. II, гл. V, „Буди, буди“.

²⁾ III, 181.

Достоевскій противопологаетъ этотъ свой идеаль римскому католицизму. Въ будущемъ христіанствѣ, какъ онъ его себѣ представляетъ,—не церковь обращается въ государство. „То Римъ и его мечта. То третье діаволово искушеніе. А, напротивъ, государство обращается въ церковь, восходитъ до церкви и становится церковью на всей землѣ, что совершенно уже противоположно и ультрамонтантству, и Риму..., и есть великое предназначеніе православія на землѣ. Отъ Востока звѣзда сія возсіяетъ“.

Въ этихъ строкахъ Достоевскаго мы имѣемъ краткое изложеніе почти всѣхъ тѣхъ мыслей, которыя легли въ основу теократическаго идеала Соловьева, какъ онъ опредѣлился въ концѣ семидесятыхъ годовъ, до разрыва философа съ славянофилами и до увлеченія его римскимъ католицизмомъ; всѣ изложенныя здѣсь мысли, не исключая и противоположенія православія католицизму съ его „третьимъ діаволовымъ искушеніемъ“ были высказаны Соловьевымъ ¹⁾, или раньше появленія „Братьевъ Карамазовыхъ“ или одновременно съ нимъ. По указаннымъ выше основаніямъ, совпаденіе въ мысляхъ и въ самыхъ выраженіяхъ не можетъ быть случайнымъ и здѣсь. Переходъ отъ старо-славянофильской точки зрѣнія къ болѣе широкому универсальному пониманію христіанства и русской національной задачи началъ зарождаться въ мысли обоихъ писателей какъ разъ въ эпоху наибольшей ихъ взаимной близости; и одновременно ихъ духовные интересы объединились въ общемъ идеаль „царства церкви“ или, что для Соловьева одно и то же,—царства Божія на землѣ ²⁾.

¹⁾ См., напр., Критика отвлеч. началъ, 155—159; особенно 158—159; Читенія о богочеловѣчествѣ, 157—168, особенно 159; о третьемъ діаволовомъ искушеніи, 160—161, причемъ эта мысль, мимоходомъ брошенная, а потому не вполне понятная у Достоевскаго, въ изложеніи Соловьева получаетъ ясный смыслъ.

²⁾ См. Крит. отвлечен. нач., 158—159: „Для челоуѣка, послѣдовательно стоящаго на религіозной точкѣ зрѣнія, церковь, какъ царство Божіе; должна обнимать собою все безусловно“.

IX. Соловьевъ и Федоровъ.

Тутъ необходимо упомянуть другого религіознаго мыслителя, предвосхитившаго въ данномъ направленіи ходъ мыслей какъ Соловьева, такъ и Достоевскаго.

Собственно *вліяніе* Федорова на Соловьева относится не къ начальному, а къ срединному періоду творчества послѣдняго и намъ еще придется говорить о немъ въ относящихся сюда послѣдующихъ главахъ настоящаго сочиненія. Однако, въ качествѣ виднаго предшественника Соловьева, Федоровъ не можетъ быть обойденъ молчаніемъ уже здѣсь.

Въ письмѣ, написанномъ не ранѣе 1882 г. и не позже середины восьмидесятыхъ годовъ ¹⁾, Соловьевъ называетъ Федорова учителемъ, утѣшителемъ и отцомъ духовнымъ. Признать на этомъ основаніи *безъ оговорокъ* Соловьева „ученикомъ“ Федорова, какъ это иногда у насъ дѣлается, едва ли справедливо. Соловьевъ, по свидѣтельству Достоевскаго, впервые познакомился съ одной изъ рукописей Федорова въ 1878 году, въ то время, когда онъ уже читалъ свои „Чтенія о богочеловѣчествѣ“ ²⁾. Знакомство это въ то время было еще настолько несовершенно, что Достоевскій и Соловьевъ уже по прочтеніи рукописи и послѣ двухчасоваго разговора о ней еще не могли себѣ уяснить, какое воскресеніе мертвыхъ проповѣдуетъ Федоровъ, реальное или только аллегорическое? ³⁾ Иначе говоря, самая основная мысль автора не была для нихъ вполне ясной. Еще до прочтенія рукописи Соловьеву Достоевскій находилъ „много сходнаго“ въ его воззрѣніяхъ съ воззрѣніями Федорова; по прочтеніи же оказалось, что Соловьевъ „глубоко сочувствуетъ мыслителю и почти то же самое хотѣлъ

¹⁾ Кожевниковъ, цит. соч. 317—318.

²⁾ Очевидно, именно эти Чтенія имѣетъ въ виду Достоевскій, говоря о лекціяхъ Соловьева о религіи, „посѣщаемыхъ чуть ли не тысячной толпой“ (тамъ же, 316). Число лекцій (12), указанное Достоевскимъ, совпадаетъ съ числомъ «чтеній».

³⁾ Тамъ же, 317.

читать въ слѣдующую лекцію“¹⁾. Все это доказываетъ, очевидно, что уже до знакомства съ мыслями Федорова, міросозерцаніе Соловьева было вполнѣ сложившимся, что послѣдній въ семидесятыхъ годахъ развивался совершенно независимо отъ перваго²⁾. Даже значительно позднѣе, около 1881 года, уже послѣ личнаго знакомства съ Федоровымъ, Соловьевъ все еще не рѣшается сказать „аминь“ его ученію: философъ только допускаетъ „что и его (Федорова) странныя идеи недалеки отъ истины“³⁾. Едва ли этотъ сдержанный отзывъ можетъ быть понять, какъ доказательство „вліянія“.

Если, такимъ образомъ, въ семидесятыхъ годахъ оба мыслителя развивались совершенно независимо другъ отъ друга, то, съ другой стороны, Достоевскій не ошибся, признавъ въ ихъ воззрѣніяхъ „много сходнаго“. Сходство заключается прежде всего въ самомъ основномъ, въ глубоко жизненномъ, практическомъ пониманіи христіанства,—въ реалистическомъ по существу воспріятіи Слова воплощеннаго,—въ требованіи дѣйствительнаго Его осуществленія не только въ жизни человѣчества, но и во внѣшней природѣ.

Еще въ 1873 году, т.-е. задолго до знакомства съ Федоровымъ и въ самый годъ перваго своего выступленія на литературномъ поприщѣ, Соловьевъ такъ характеризуетъ свое міросозерцаніе. „Есть внутренній міръ мысли, недоступный ни для какихъ житейскихъ случайностей, ни для какихъ душевныхъ невзгодъ,—міръ мысли не отвлеченной, а живой, которая должна осуществиться въ дѣйствительности. Я не только надѣюсь, но такъ же увѣренъ, какъ въ своемъ существованіи, что истина, мною сознанная, рано или поздно будетъ признана и другими, признана всѣми, и тогда своею внутреннею силою преобразитъ она весь этотъ

1) Тамъ же, 216.

2) Заключение С. Н. Булгакова (Два Града, II, 269, примѣч.), будто вліяніе Федорова начинается съ конца семидесятыхъ годовъ, такимъ образомъ, опровергается тѣми самыми фактами, на которые онъ ссылается.

3) Письма, т. I, 12.

міръ лжи, навсегда съ корнемъ уничтожить всю неправду и зло жизни личной и общественной,—грубое невѣжество народныхъ массъ, мерзость нравственнаго запустѣнія образованныхъ классовъ, кулачное право между государствами—ту бездну тьмы, грязи и крови, въ которой до сихъ поръ бьется челоуѣчество; все это исчезнетъ, какъ ночной призракъ передъ восходящимъ въ сознаніи свѣтомъ вѣчной Христовой истины, доселѣ непонятой и отверженной челоуѣчествомъ,—и во всей своей славѣ явится царство Божіе—царство внутреннихъ духовныхъ отношеній, чистой любви и радости—новое небо и новая земля“... 1)

Все, что говоритъ и пишетъ Соловьевъ въ своихъ послѣдующихъ произведеніяхъ юношескаго и средняго періода, представляетъ собою развитіе этихъ мыслей, впервые высказанныхъ въ интимномъ письмѣ къ кузинѣ. Но и все ученіе Ѳедорова представляетъ собою не болѣе какъ цѣнный вариантъ на ту же тему, центральную для русской религіозной мысли той эпохи.

Для него, какъ и для Соловьева, его міросозерцаніе есть прежде всего „Философія общаго дѣла“ „проектъ лучшаго міра“ 2). Всѣ догматы христіанства для него вмѣстѣ и жизненные заповѣди, требованія, обращенныя къ челоуѣку: такъ, на примѣръ, св. Троица по Ѳедорову—не только истина созерцанія, но и жизненный идеаль для людей. Единственно правильнымъ онъ считаетъ пониманіе этой истины у св. Сергія, который „поставилъ храмъ Троицы, по выраженію жизнеописателя преподобнаго, какъ зеркало для собранныхъ имъ въ единожитіе, чтобы взираніемъ на святую Троицу побѣждался страхъ передъ ненавистной раздѣльностью міра“ 3). Совершенно такъ же, какъ у Соловьева, вытекающей отсюда идеаль челоуѣческаго общества для Ѳедорова есть всеединство, или, какъ онъ пишетъ, *всѣединство*, единство всѣхъ въ Богѣ. Это—идея всемірнаго брат-

1) Письма, т. III, 84—85.

2) Н. Ѳ. Ѳедоровъ. Философія общаго дѣла, 13.

3) Тамъ же, 36, 44, 55, 71.

ства людей во Христѣ, съ которой у Федорова, какъ и у Соловьева, связывается идея Москвы—третьяго Рима ¹⁾. Соответственно съ этимъ, такъ же какъ Соловьевъ, Федоровъ вѣритъ не въ запредѣльное только, а въ *земное*, имманентное осуществленіе царства Божія ²⁾.

Самое распространеніе идеала царствія Божія на природу у Федорова по сравненію съ Соловьевымъ не представляетъ чего-либо новаго. Уже въ „Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ,“—произведеніи, составлявшемся, какъ мы знаемъ, ранѣе знакомства съ Федоровымъ, Соловьевъ видитъ цѣль мірового процесса въ преображеніи всего міра въ тѣло Христово. Христосъ въ концѣ вѣковъ станетъ всѣмъ во всемъ: „тѣло Христово, являющееся сперва какъ малый зачатокъ въ видѣ немногочисленной общины первыхъ христіанъ, мало-по-малу растетъ и развивается, чтобы въ концѣ времени обнять собою все челоуѣчество и всю природу въ одномъ вселенскомъ богочеловѣческомъ организмѣ; потому что и остальная природа, по словамъ Апостола, съ надеждой ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ; ибо тварь покорилась суетѣ не добровольно, но по волѣ покорившаго ее въ надеждѣ, что и сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣнію въ свободу славы сыновъ Божіихъ“ ³⁾.

Тутъ Соловьевъ примыкаетъ къ многовѣковой традиціи христіанской мистики, которую мы выше уже отмѣтили въ мистикѣ нѣмецкой ⁴⁾. Но на почвѣ той же традиціи стоитъ и Федоровъ, когда онъ требуетъ, чтобы весь міръ отъ челоуѣка и до низшей твари осуществилъ въ себѣ ту цѣлостность жизни, которая отъ вѣка осуществлена въ божественномъ тріединствѣ. Когда Федоровъ распространяетъ этотъ идеаль „всѣдинства“ не только на живыхъ, но и на мертвыхъ, когда онъ утверждаетъ воскрешеніе умершихъ (отцовъ) какъ содержаніе истиннаго христіанскаго

¹⁾ Тамъ же, 38, 45. Ср. Кожевниковъ, цит. соч., 36.

²⁾ Тамъ же 51.

³⁾ Чтенія о богочеловѣчествѣ, 159.

⁴⁾ См. выше стр. 249.

прогресса и какъ долгъ живыхъ (сыновъ), выражающей самую сущность христіанской нравственности ¹⁾, онъ этимъ только договариваетъ все ту же общехристіанскую и общемистическую мысль.

Съ этой точки зрѣнія ясно, въ какомъ смыслѣ Соловьевъ впоследствии призналъ въ Ѳедоровѣ своего учителя и почему онъ назвалъ Ѳедоровскій „проектъ“ „первымъ движеніемъ впередъ человѣческаго духа по пути Христову“. Въ этомъ „проектѣ“ философъ, очевидно, усмотрѣлъ цѣнное дополненіе къ тому ученію, которое уже раньше и независимо отъ вліянія Ѳедорова выражало для него сущность христіанства. Подъ вліяніемъ Ѳедорова ему не пришлось отказываться отъ какихъ-либо раньше высказанныхъ положеній: „проектъ“ послѣдняго просто безъ всякихъ натяжекъ влился въ широкій потокъ его мысли, какъ новая, дополнительная струя, сочеталась съ нимъ въ одно органическое цѣлое. При этихъ условіяхъ Соловьевъ имѣлъ право сказать своему другу: „проектъ Вашъ я принимаю *безусловно* и безъ всякихъ разговоровъ: поговорить же нужно не о самомъ проектѣ, о обь нѣкоторыхъ теоретическихъ его основаніяхъ или предположеніяхъ, а также и о первыхъ практическихъ шагахъ къ его осуществленію“ ²⁾.

Послѣднія слова указываютъ не только на то общее, въ чемъ воззрѣнія Соловьева и Ѳедорова совпадаютъ, но также и на то, въ чемъ они расходятся. Какъ разъ во второй половинѣ восьмидесятыхъ годовъ мнѣ приходилось слышать отъ Соловьева о Ѳедоровѣ, какъ о мыслителѣ, у котораго необыкновенно глубокія и даже геніальныя мысли облакаются въ необыкновенно странную, чудаческую форму: глубокимъ и истиннымъ онъ считалъ „проектъ“ Ѳедорова, но онъ весьма скептически относился къ предлагаемымъ послѣднимъ *способамъ осуществленія* этого проекта.

Я не буду говорить здѣсь о тѣхъ разногласіяхъ, которыя возникли въ восьмидесятыхъ годахъ на почвѣ увлече-

¹⁾ Тамъ же, 46, 66, 85; ср. 439—442.

²⁾ В. А. Кожевниковъ, цит. соч., 318.

нія Соловьева католицизмомъ. Въ настоящей главѣ Ѳедоровъ интересуется насъ лишь какъ *предшественникъ* Соловьева; поэтому здѣсь мы можемъ говорить лишь о различіяхъ *изначальныхъ*, т.-е. о тѣхъ чертахъ ученія Ѳедорова, которыя съ самаго начала были органически чужды Соловьеву.

Соловьевъ отъ начала и до конца своей литературной дѣятельности былъ мистикомъ съ головы до ногъ, притомъ мистикомъ сознательнымъ. Наоборотъ, въ Ѳедоровѣ мы имѣемъ причудливое сочетаніе необыкновенно глубокихъ *сверхсознательныхъ* мистическихъ интуицій съ *сознательнымъ отрицаніемъ* мистицизма. Все глубокое и цѣнное, что есть въ „Философіи общаго дѣла“ заключается въ его интуиціи „всеобщаго родства“, которое должно стать „общимъ дѣломъ“, — конкретнаго „всѣединства“, олицетворяемаго св. Троицей и въ ней завершеннаго, въ челоуѣчествѣ же совершающагося и должнаго. Жизненный нервъ этой философіи—ея свѣтлая вѣра во всеобщее воскрешеніе, какъ всеобщую жизненную задачу. И рядомъ съ этимъ какое странное, *раціоналистическое* юродство мысли, какое непонятное стремленіе совлечь съ воскресенія покровъ *тайны*; что за наивная вѣра въ естественные, *научные* способы побѣды надъ смертью!

По Ѳедорову, „мистицизмъ, если и допускаетъ объединеніе для воскресенія, то это объединеніе совершается мистически, т.-е. способомъ, непонятнымъ, изслѣдованію неподдающимся, который можно представить лишь въ видѣ присушиванія (!) людей другъ къ другу; и самое воскресеніе въ этомъ случаѣ совершается не черезъ естественное познаніе и управленіе слѣпою силою, не путемъ опыта, опытнаго познанія, познанія свѣтлаго, а путемъ таинственнымъ, темнымъ, который можетъ быть представленъ въ видѣ колдовства, какъ, на примѣръ, матеріализація у спиритовъ“¹⁾. Или *научный, естественный способъ воскресенія мертвыхъ или колдовство*—въ этой дилеммѣ, поставленной Ѳедоровымъ, не

1) Цит. соч., 439.

находить себѣ мѣста тотъ *единственный* путь воскресенія Христова, который, конечно, не былъ ни тѣмъ ни другимъ; не находить себѣ мѣста и Евхаристія, которая въ качествѣ залога грядущаго воскресенія черезъ таинственное приобщеніе къ тѣлу и крови Христа, научному изслѣдованію, безъ всякаго сомнѣнія, не поддается. Антимистическая концепція Ѳедорова, столь рѣзко противорѣчащая собственнымъ его мистическимъ переживаніямъ, совершенно упраздняетъ тайну и таинство; онъ не вѣритъ въ существованіе *пропасти*, отдѣляющей насъ отъ міра загробнаго, и сообразно съ этимъ ждетъ спасенія не отъ таинственнаго, *мистическаго* соединенія Божескаго и человѣческаго, а отъ *человѣческаго* знанія природы и отъ объединенія людей подъ сѣнью *человѣческой* власти самодержавнаго монарха.

„Мы же“, говоритъ онъ, по поводу письма Достоевскаго, „о пропасти и побѣдѣ побѣжденной смерти ничего не знаемъ, но полагаемъ возможнымъ для насъ,—какъ орудій Бога отцовъ, вдохнувшего въ насъ жизнь,—возможнымъ и необходимымъ, съ одной стороны, достигнуть чрезъ всѣхъ, конечно, людей познанія и управленія всѣми (*sic!*) молекулами и атомами внѣшняго міра такъ, чтобы разсѣянное собрать, разложенное соединить, т.-е. сложить въ тѣла отцовъ, какія они имѣли при своей кончинѣ (!); а съ другой, полагаемъ возможнымъ и необходимымъ, достигнувъ и внутренняго управленія психо-физиологическимъ процессомъ, замѣнить рожденіе дѣтей, подобныхъ себѣ, своимъ отцамъ предкамъ (атавизмъ), возвращеніемъ отцамъ полученной отъ нихъ жизни“¹⁾.

Тутъ именно и проходитъ черта, рѣзко отдѣляющая Соловьева отъ Ѳедорова. Въ пониманіи конечной цѣли всеобщаго воскрешенія оба мыслителя сходятся; но мечты послѣдняго о научныхъ путяхъ и способахъ достиженія этой цѣли не оставляютъ ни малѣйшаго слѣда въ міросозерцаніи Соловьева. И въ этомъ онъ, конечно, правъ съ точки зрѣнія

¹⁾ Тамъ же, 442.

той христіанской вѣры, которую оба исповѣдуютъ. Съ христіанской точки зрѣнія смерть есть *послѣдствіе грѣха, а не незнанія*. Поэтому и единственный путь къ побѣдѣ надъ нею заключается въ преодоленіи грѣха; которое совершается не силою науки, а силою божественной благодати и нравственнымъ подвигомъ человѣческой воли. Это—путь Христа и галилейскихъ рыбаковъ, а не ученыхъ.

Въ философской вѣрѣ Федорова Соловьевъ отдѣлилъ объективное зерно отъ богатой примѣси субъективныхъ иллюзій. Впрочемъ, справедливость требуетъ признать, что не всѣ иллюзіи „загадочнаго мыслителя“ были чужды его другу. Въ этихъ иллюзіяхъ нетрудно узнать общую печать цѣлой прошедшей эпохи русской жизни, того насыщеннаго утопіями общественнаго настроенія, которое нашло себѣ выраженіе и въ послѣднихъ произведеніяхъ Достоевскаго, и въ романтическихъ мечтаніяхъ первыхъ двухъ періодовъ Соловьева. Изслѣдованіе этихъ утопій, унаслѣдованныхъ Соловьевымъ отъ прошлаго, равно какъ и преодоленіе ихъ въ концѣ жизни философа составляетъ задачу послѣдующаго изложенія.

Х. Жизненная задача Соловьева и три періода его творчества.

Выше мы ознакомились съ тѣми теченіями западно-европейской и русской мысли XIX вѣка, подъ вліяніемъ которыхъ первоначально сложилось міросозерцаніе Соловьева. При всей своей разнородности эти теченія носятъ на себѣ общую печать эпохи: такъ или иначе всѣ они выражаютъ собою одинъ и тотъ же *кризисъ мысли* религіозной и философской, который совершается какъ въ Западной Европѣ, такъ и въ Россіи. Одинъ и тотъ же лозунгъ—*конецъ теоретической философіи* провозглашается здѣсь и тамъ: одинъ и тотъ же поворотъ мысли—отъ отрицательныхъ началъ къ положительнымъ, отъ разочарованія и отчаянья къ христіанскому міросозерцанію совершается въ Германіи въ мистикѣ Баадера и въ послѣднемъ ученіи Шеллинга, а въ

Россіи—въ славянофильствѣ. И въ тѣхъ, и въ другихъ ученіяхъ,—хотя и различныхъ между собою во многомъ существенномъ,—намѣчается одинъ и тотъ же общій идеалъ *цѣлостности жизни* въ томъ христіанскомъ значеніи этого слова, для котораго Христосъ долженъ стать всѣмъ во всемъ.

Соловьевъ является *продолжателемъ этого идеала*; этимъ отъ начала и до конца опредѣляется вся его жизненная задача; такъ и самъ онъ ее понимаетъ—съ юныхъ лѣтъ и до конца жизни.

Уже въ 1872 году, въ то время еще девятнадцатилѣтній юноша—онъ требуетъ, чтобы настоящее жизненное убѣжденіе чловѣка—было не отвлеченнымъ и разсудочнымъ, а живымъ, чтобы оно господствовало надъ всей жизнью и заключало въ себѣ „не одинъ міръ понятій, но и міръ дѣйствительный“. Уже въ ту пору онъ думаетъ, что такое убѣжденіе, цѣлящее жизнь, дается не наукой и не философіей, а только вѣрой, для которой „Богъ есть все“ ¹⁾. По собственному признанію философа,—„съ тѣхъ поръ, какъ онъ сталъ что-нибудь смыслить“, всѣ помыслы его сосредоточились вокругъ одной основной задачи—*преобразованія всей жизни* силой христіанской вѣры, вошедшей въ сознаніе. „Когда оно (христіанство) явится, какъ свѣтъ и разумъ, то необходимо сдѣлается всеобщимъ убѣжденіемъ,—по крайней мѣрѣ, убѣжденіемъ всѣхъ тѣхъ, у кого есть что-нибудь въ головѣ и въ сердцѣ. Когда же христіанство станетъ дѣйствительнымъ убѣжденіемъ, т.-е. такимъ, по которому люди будутъ *жить*, осуществлять его въ дѣйствительности, тогда очевидно *все измѣнится*“. Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ отвергаетъ мысль о монашествѣ.—„Монашество нѣкогда имѣло свое высокое назначеніе, но теперь пришло время не бѣгать отъ міра, а итти въ міръ, чтобы преобразовать его“ ²⁾.

Въ связи съ этой юношеской мечтой, въ тѣхъ же интимныхъ письмахъ къ Е. К. Селевиной, двадцатилѣтній Со-

¹⁾ Письма, III, 75.

²⁾ Тамъ же, 87—89.

Соловьевъ уже ясно намѣчаетъ собственную свою жизненную программу,—тотъ самый планъ, который впоследствии онъ осуществлялъ во всѣхъ своихъ произведеніяхъ и дѣлахъ.

На первомъ мѣстѣ въ этомъ планѣ—практическая задача *преобразования міра*; ей здѣсь все подчинено, и задачи теоретическія относятся къ ней какъ средства къ цѣли. Въ 1873 году Соловьевъ пишетъ кузинѣ о философскихъ трудахъ, которыми онъ въ то время занятъ (Мифологическій процессъ въ древнемъ язычествѣ, Кризисъ западной философіи): „все это только начальныя, подготовительныя занятія, на стоящее дѣло еще впереди. Безъ этого дѣла, безъ этой великой задачи мнѣ незачѣмъ было бы и жить...“¹⁾

И послѣ того, въ теченіе всей его жизни философскіе труды были для Соловьева не болѣе какъ „подготовительными занятіями“: та „великая задача“, ради которой онъ жилъ отъ начала и до конца своей дѣятельности, для него заключалась не въ созерцаніи, а въ осуществленіи царствія Божія.—Съ этой точки зрѣнія, впрочемъ, и подготовительныя труды представлялись ему необходимыми и важными. Въ первой половинѣ семидесятыхъ годовъ онъ думалъ, что „до практическаго осуществленія христіанства въ жизни пока еще далеко“. „Теперь, читаемъ мы въ письмѣ его къ Е. К. Селевиной, „нужно еще сильно поработать надъ теоретической стороною, надъ богословскимъ вѣроученіемъ. Это мое настоящее дѣло“²⁾.

Первый періодъ литературной дѣятельности Соловьева—съ 1873 по 1882 годъ и въ самомъ дѣлѣ въ полной мѣрѣ заслуживаетъ названіе *подготовительнаго*. Въ эту пору философъ всецѣло посвящаетъ себя теоретической разработкѣ и обоснованію основныхъ началъ своего философскаго и религіознаго міросозерцанія.

Во второй періодъ своего творчества,—съ 1882 и приблизительно по 1894 годъ Соловьевъ всецѣло отдается той практической задачѣ, въ которой онъ видитъ не только

1) Тамъ же, 106.

2) Тамъ же, 89.

важнѣйшее свое дѣло, но и конечную цѣль всего мірового прогресса. Въ ту пору онъ занятъ преимущественно вопросомъ о способахъ дѣйствительнаго осуществленія христіанскаго идеала цѣлостной жизни. Такъ какъ этотъ идеаль, которому онъ посвящаетъ всѣ свои силы, въ то время не отдѣляется въ его мысли отъ утопической мечты о вселенской теократіи, то и самый періодъ его дѣятельности, о которомъ идетъ рѣчь, заслуживаетъ названія *періода утопическаго*.

Наконецъ, послѣдній періодъ творчества философа, который начинается приблизительно съ 1894 года и продолжается до конца его дней, можетъ быть названъ періодомъ окончательнымъ или *положительнымъ*, такъ какъ именно въ эту пору тѣ положительныя цѣнности міросозерцанія Соловьева, которыя составляютъ неумирающее, вѣчное его зерно,—освобождаются отъ того временнаго историческаго балласта, который въ первые два періода дѣятельности Соловьева задерживалъ полетъ его вдохновенія и затемнялъ его глубочайшія мысли. Съ внѣшней стороны эта заключительная эпоха жизни Соловьева есть пора разочарованія и отчаянія: она характеризуется крушеніемъ утопическихъ мечтаній философа, въ особенности же крушеніемъ его теократической утопіи. Но главное значеніе эпохи, о которой идетъ рѣчь, опредѣляется не этими отрицательными чертами; самое разочарованіе и отчаяніе Соловьева касается не основъ его міросозерцанія,—не христіанскаго идеала цѣлостной жизни, а только несовершенныхъ *земныхъ* способовъ осуществленія послѣдняго: разочарованіе это наступаетъ не въ результатъ внутренняго разложенія, а какъ разъ наоборотъ,—вслѣдствіе углубленія и дальнѣйшаго развитія христіанскаго міросозерцанія нашего философа: крушеніе утопій въ данномъ случаѣ—не болѣе и не менѣе, какъ освобожденіе религіознаго идеала Соловьева отъ прилѣпывшагося къ нему раньше праха его.

а заключительная стадія представляетъ собою есте-

ственное, логическое завершение духовнаго развитія Соловьева, которое отъ начала и до конца протекаетъ во внутренней борьбѣ между христіанскимъ идеаломъ философа и его земными утопіями. Чтобы понять значеніе Соловьева и его дѣла, надо прежде всего уяснить себѣ сущность этой борьбы, въ которой опредѣлился его духовный обликъ.

Злѣйшій врагъ христіанской религіозной мысли есть тотъ имманентизмъ, коего сущность заключается въ утвержденіи здѣшняго, земнаго какъ окончательнаго и безусловнаго. Въ чистомъ своемъ видѣ онъ выражается въ совершенномъ и полномъ отрицаніи запредѣльнаго. Для религіозной мысли это откровенное язычество — сравнительно мало опасно; въ частности Соловьевъ легко и скоро освободился отъ него уже въ тотъ ранній, юношескій свой періодъ, когда онъ написалъ свой „Кризисъ западной философіи“. Гораздо опаснѣе для христіанской философіи вообще и для философіи Соловьева въ частности — тѣ смѣшанныя, компромиссныя формы имманентизма, гдѣ утверждение здѣшняго прикрывается тѣми или другими религіозными формулами, гдѣ трансцендентное, Божественное незамѣтно для неискушеннаго глаза заслоняется той или другой земной величиной. Побѣдить языческой соблазнъ *въ чистомъ видѣ* поэтому еще не значитъ преодолѣть его окончательно. Во всѣ вѣка развитія христіанской религіозной мысли имманентизмъ обнаруживаетъ склонность возрождаться *въ ней самой*, — въ обновленной формѣ христіанскихъ утопій; сущность послѣднихъ при всемъ разнообразіи ихъ формъ всегда выражается въ одномъ и томъ же — *въ ложной идеализаціи здѣшняго*, въ утвержденіи земнаго за счетъ запредѣльнаго, Божественнаго.

Для Соловьева это искушеніе тѣмъ опаснѣе, что утопизмомъ насыщена вся та духовная атмосфера, въ которой онъ росъ и развивался. Богатая примѣсь утопій заключается въ томъ духовномъ наслѣдіи, которое онъ принялъ какъ отъ Запада, такъ и отъ Востока. Мы уже видѣли, что въ своемъ религіозно-философскомъ ученіи Со-

ловьевъ—продолжатель Шеллинга. Но какъ разъ именно въ шеллингiанствѣ нашла себѣ яркое метафизическое выраженіе та пантеистическая утопія, для которой *міръ уже въ данной здѣшной его дѣйствительности есть явленіе вѣчной божественной сущности*. Въ послѣдній, позитивный свой періодъ Шеллингъ опредѣленно поставилъ задачу преодоленія пантеизма, логически вытекавшую изъ основныхъ посылокъ его новой, религіозной философіи; задача эта отъ него перешла къ Соловьеву. Но, какъ будетъ показано ниже, ни у того, ни у другого это преодоленіе не было полнымъ; отъ Шеллинга, какъ и отъ нѣмецкихъ мистиковъ, Соловьевъ первоначально воспринялъ не только ихъ христіанскія идеи, но и пантеистическіе элементы ихъ метафизики¹⁾. Вся метафизика его перваго, юношескаго періода насквозь проникнута этимъ метафизическимъ утопизмомъ, который видитъ міръ въ розовомъ свѣтѣ, потому что не различаетъ ясно мірское отъ Божьяго и недостаточно углубляется въ природу зла. Для этой метафизики въ высшей степени характерно признаніе двадцатилѣтняго Соловьева, что онъ— „не вѣритъ въ чорта“²⁾, Быть можетъ, именно въ этой чертѣ всего рельефнѣе выражается разница между ранними воззрѣніями философа и метафизикой его „Трехъ разговоровъ“, которая, наоборотъ, исходитъ изъ углубленнаго пониманія зла и отводитъ „чорту“ весьма видное мѣсто въ міровомъ процессѣ.

Въ тѣсной связи съ этимъ метафизическимъ утопизмомъ находится та соціальная утопія Соловьева, которая выразилась уже въ раннихъ, юношескихъ его произведеніяхъ, но достигла высшей точки своего развитія въ срединный періодъ его творчества. Зависимость философа отъ воспринятаго имъ духовнаго наслѣдія сказывается, разумѣется, и тутъ. Въ своемъ теократическомъ проектѣ Соловьевъ

¹⁾ Другимъ источникомъ пантеистическихъ тенденцій метафизики Соловьева является, повидимому, Спиноза, вліяніе котораго на первоначальныя свои воззрѣнія признаетъ онъ самъ (см. „Понятіе о Богѣ“, VIII, 1).

²⁾ Письма, III, 88.

продолжаетъ частью русскія національныя, частью западныя преданія: съ одной стороны, мы находимъ здѣсь старорусскую идею Москвы—третьяго Рима въ связи съ славянофильскимъ идеаломъ русскаго національнаго мессіанства; съ другой стороны, съ этими русскими началами сочетаются въ построеніи Соловьева вѣковые властительскіе идеалы Рима католическаго, папскаго и новѣйшія мечты западно-европейскаго соціальнаго реформаторства. Казалось бы, что можетъ быть общаго между элементами столь разнородными? И, однако, у Соловьева они объединяются не механически, а органически, въ одной вѣрѣ, которая выражаетъ собою общее предположеніе и общее содержаніе всѣхъ возможныхъ утопій. Это — *вѣра въ здѣшнее, поустороннее преображеніе вселенной*. Мечта эта сверкаетъ всѣми цвѣтами радуги: въ ней сочетаются социализмъ, націонализмъ и религіозная вѣра; но подлинная ея сущность заключается въ преувеличеніи здѣшняго, въ ложной его идеализаціи. Съ этой точки зрѣнія становится понятнымъ то оригинальное сочетаніе утопизма метафизическаго и соціальнаго, которое мы находимъ у Соловьева: полушеллингянская метафизика его перваго періода, которая вѣритъ въ здѣшний міръ какъ въ откровеніе Божественной сущности и соціальная утопія, которая вѣритъ въ возможность утвердить ту же сущность—царствіе Божіе—въ непросвѣтленныхъ мірскихъ формахъ человѣческой общественности, очевидно, объединяются органически — не только общимъ настроеніемъ, но и общей мыслью.

Непреходящее значеніе ученія Соловьева, разумѣется, не въ этой мысли,—не въ утопическомъ *смѣшеніи* горняго и здѣшняго, а въ утвержденіи того подлиннаго царствія Божія, котораго плоть и кровь не наслѣдуютъ. Въ сознаніи самого философа оно въ послѣдній періодъ его творчества отдѣляется отъ утопій и утверждается на ихъ развалинахъ.

Христіанскій идеаль цѣлостной жизни не только не отвергается въ этомъ послѣднемъ выводѣ философіи Соловьева, но, какъ разъ наоборотъ, *доводится до конца*. Философъ

окончательно убѣждается въ томъ, что истинная цѣлостность жизни не достигается въ какой-либо промежуточной или хотя бы даже въ предпоследней стадіи мірового процесса: она совершенно не вмѣщается въ той вселенной, гдѣ царствуетъ грѣхъ и смерть: ея совершеніе есть *всеобщее воскресеніе*, которое выражаетъ собою конецъ міра въ двойномъ смыслѣ—безусловной его *цѣли* и *окончанія процесса* міровой эволюціи.

Таковъ вкратцѣ тотъ ходъ развитія мысли Соловьева, съ которымъ намъ придется подробно познакомиться въ послѣдующемъ изложеніи. Нетрудно убѣдиться, что въ послѣдовательной смѣнѣ этихъ трехъ періодовъ развитія философа выражается не только смыслъ его личной жизни, но объективный смыслъ цѣлой исторической эпохи. Прежде всего тѣ утопіи, которыми онъ увлекался, съ которыми онъ боролся и надъ которыми онъ въ концѣ-концовъ восторжествовалъ,—не суть только субъективныя созданія его мысли и воображенія. Та земная мечта, которая въ его умѣ и сердцѣ первоначально связалась съ идеей царствія Божія—живетъ въ душѣ cadaго челоѣка; переоцѣнка земной красоты, земной любви, земной родины,—вотъ тѣ общечеловѣческіе мотивы, изъ которыхъ она слагается.

Та утопія, которая заставляетъ людей принимать за подлинное откровеніе царствія Божія обманчивыя земныя отраженія потусторонней славы,—*всегда одна и та же*. Съ одной стороны она необходимо связана съ челоѣческой жизнью; съ другой стороны она всегда и неизмѣнно разбивается той же жизнью: въ этомъ заключается та общечеловѣческая драма, которая выразилась въ жизни и въ твореніяхъ Соловьева. Въ данномъ случаѣ она осложняется національной, русской драмой. Мы уже видѣли, что мечта о третьемъ Римѣ и о мессіаническомъ будущемъ Россіи расла и развивалась у Соловьева подъ впечатлѣніемъ освободительной эпохи царствованія императора Александра II. На примѣрѣ Достоевскаго и Ѳедорова мы видѣли, что эпоха эта не его одного располагала къ утопическимъ мечтаніямъ.

Въ дальнѣйшемъ изложеніи мы увидимъ, какъ послѣдующее развитіе русской жизни разбило эти мечты. Я не стану подчеркивать здѣсь разительное хронологическое совпаденіе отдѣльныхъ эпохъ творчества Соловьева съ послѣдовательной смѣной трехъ царствованій. Едва-ли случайнымъ однако представляется тотъ фактъ, что именно въ 1882 году философъ впервые отшатнулся отъ обнаружившаго свою антихристіанскую сущность русскаго націонализма. Едва ли случайно и то, что именно въ 1894 году въ предчувствіи грядущей національной катастрофы онъ впервые предрекъ крушеніе третьяго Рима. Русская національная утопія нашла себѣ яркое и неотразимое опроверженіе въ событіяхъ русской исторіи. Для Соловьева это крушеніе земной его мечты было источникомъ высшихъ его откровеній. Съ ними намъ предстоитъ ознакомиться въ послѣдующихъ частяхъ этого труда.

Кн. Евгеній Трубецкой.

Шталь и Лейбницъ.

(Изъ исторіи натурфилософіи и медицины 18-го вѣка).

Имя Шталя, славнаго въ свое время врача, родоначальника витализма и одного изъ творцовъ химической теоріи флогистона, извѣстно, вѣроятно, большинству образованныхъ людей. Но,—какъ это случается нерѣдко,—съ извѣстнымъ именемъ могутъ соединяться самыя скудныя и неясныя представленія: есть авторы, которыхъ мало читаютъ, даже когда о нихъ пишутъ. Такова именно судьба Шталя. Между тѣмъ его законченное и глубоко продуманное ученіе о душѣ, какъ источникѣ всей органической жизни, представляетъ несомнѣнный интересъ—особенно въ наше время, когда органическое пониманіе природы вновь развертываетъ свои крылья и готовится къ рѣшительной борьбѣ съ механическимъ міровоззрѣніемъ. Этотъ интересъ еще болѣе повышается тѣмъ, что на своемъ пути виталистъ Шталь столкнулся съ механистомъ Лейбницемъ, и между ними возникла полемика, въ которой различія противоположныхъ міровоззрѣній выступили съ полной ясностью. Поэтому, думается мнѣ, трудъ, посвященный восстановленію эпизода, имѣющаго уже двухсотлѣтнюю давность, не будетъ вполнѣ напраснымъ. Чтобы облегчить историческое пониманіе миссіи Шталя и его коллизіи съ Лейбницемъ, я счелъ нелишнимъ дать бѣглый обзоръ идейнаго содержанія 17-го вѣка, подъ вліяніемъ и въ противовѣсъ которому разрабатывали свои воззрѣнія оба интересующихъ насъ мыслителя.

I.

Семнадцатый вѣкъ въ исторіи естествознанія и натурфилософіи занимаетъ особенно выдающееся положеніе: онъ не только ликвидировалъ старое схоластическое міровоззрѣніе, но—что особенно важно—положилъ прочное начало новой наукѣ и новой философіи.

Самое начало вѣка ознаменовалось сожженіемъ доминиканскаго монаха Джіордано Бруно, одного изъ самыхъ талантливыхъ борцовъ за новыя идеи, начавшаго съ опроверженія Аристотеля и кончившаго самымъ рѣшительнымъ пантеизмомъ. И въ теченіе всего 17-го вѣка идетъ беспощадная борьба противъ схоластики, вѣрнѣе ея окончательное добиваніе, такъ какъ устои ея были потрясены уже давно. Сначала ее уничтожаетъ Беконъ, провозглашая великое возстановленіе науки, затѣмъ слѣдуетъ Декартъ и Гассенди, по слѣдамъ Гассенди, въ концѣ вѣка, за разрушеніе схоластики вновь берется физикъ и химикъ Бойль. Наука о природѣ, освободившись отъ авторитетовъ, рѣшительно выступаетъ на новую дорогу и дѣлаетъ поразительные успѣхи: ни одинъ вѣкъ не можетъ похвастаться столькими открытіями. Изслѣдованія Галилея о паденіи тѣлъ, соединившія въ себѣ экспериментъ и примѣненіе математическаго метода, даютъ образецъ того, какъ надо изучать природу. Торичелли, ближайшій послѣдователь Галилея, открываетъ давленіе воздуха и устраиваетъ барометръ, Паскаль изслѣдуетъ равновѣсіе жидкостей, Герике устраиваетъ воздушный насосъ, Мариоттъ и Бойль находятъ основной законъ газовъ, Гюйгенсъ изслѣдуетъ законы маятника и развиваетъ дальше механику, основы которой заложены Галилеемъ, наконецъ Ньютонъ устанавливаетъ основные законы движенія и въ принципѣ тяготѣнія сводитъ къ единству движеніе земныхъ предметовъ и небесныхъ тѣлъ. Оптика разрабатывается трудами Снелліуса, Декарта и Ньютона, и къ концу вѣка возникаютъ ея основныя гипотезы: волнообразнаго движенія ээира (Гюйгенсъ) и истеченія свѣтящихся частицъ

(Ньютонъ). Успѣхи математики соперничаютъ съ развитіемъ физики: аналитическая геометрія Декарта, теорія чиселъ Фермата, теорія вѣроятностей и, наконецъ, методъ исчисленія бесконечно-малыхъ Ньютона и Лейбница — какое множество новыхъ и плодотворныхъ идей! Алхимія, представлявшая изъ себя сборникъ техническихъ приѣмовъ для превращенія металловъ въ золото, а впоследствии часть медицинскаго искусства, трудами Бойля, Бехера и др. превращается въ научную химию. Въ области физиологіи глубокой переворотъ производитъ открытіе кровообращенія Гарвеемъ; а примѣненіе недавно открытаго микроскопа къ изученію организмовъ открываетъ совершенно новыя перспективы. Мальпиги и Грю описываютъ растительныя клѣтки и создаютъ анатомію растений; Левенгукъ, среди множества открытій, описываетъ сѣменные тѣла и кровяные шарики, Мальпиги наблюдаетъ кровообращеніе прямо подъ микроскопомъ.

Мѣняется самый способъ общенія между учеными. Мѣсто публичныхъ диспутовъ, на которыхъ ученый могъ защищать свои почерпнутые изъ книгъ тезисы, заступаетъ новая форма совмѣстной работы—основываются ученые общества и академіи. Въ 1603 году основана Accademia dei Lincei, въ 1657 Accademia del Cimento, въ 1660 г. Королевское Общество въ Лондонѣ, въ 1666 Académie des Sciences въ Парижѣ, въ 1652 г. нѣмецкая Academia Naturae Curiosorum, впоследствии Caesareo-Leopoldina, въ 1700 стараніями Лейбница Берлинская Академія наукъ. Между учеными различныхъ странъ ведется обширная переписка: въ такое оживленное время каждому есть чѣмъ подѣлиться, а со второй половины вѣка начинаютъ появляться ученые журналы. Тяжелые фоліанты отступаютъ на задній планъ, ихъ вытѣсняетъ болѣе удобное in quarto.

Въ связи съ рѣшительнымъ поворотомъ въ области науки, проявляется новый, свободный духъ въ философіи; къ половинѣ столѣтія онъ опредѣляется окончательно. Общее вниманіе привлекаетъ къ себѣ Декартъ, философъ новаго

времени, совершенно непохожій на тѣхъ, которыхъ привыкли видѣть прежде подъ капюшономъ монаха или въ мантии профессора. Это не докторъ теологіи, а просто офицеръ, занимающійся физическими опытами и математикой. Онъ съ пренебреженіемъ отбрасываетъ старую книжную мудрость, сомнѣвается во всемъ и учитъ находить принципы первой философіи въ непосредственныхъ данныхъ своего личнаго сознанія. Одни негодуютъ, другіе становятся на его сторону, а черезъ нѣсколько лѣтъ картезіанство становится силой, проникаетъ даже кое-гдѣ въ университеты, долгое время остающіеся оплотомъ старой науки. Религіозный духъ еще живъ въ 17-омъ вѣкѣ—атеисты являются предметомъ общаго ужаса и предпочитаютъ не обнаруживать себя,—поэтому значительная часть метафизики остается излишней. Философія прежде всего натурфилософія, и она идетъ объ руку съ духомъ научнаго направленія, становится его опорой и истолковательницей.

Основу натурфилософіи Декарта составляетъ признаніе двухъ субстанцій, сотворенныхъ Богомъ—мыслящей и протяженной. Мыслящая субстанція образуетъ изъ себя только души людей и рѣзкою гранью отдѣлена отъ всего остального міра, который находитъ полное объясненіе въ движеніи протяженной субстанціи, т.-е. матеріи. Вся природа сводится къ частямъ матеріи, отличающимся другъ отъ друга величиной и фигурой, и сплошь заполняющимъ міровое цѣлое. При сотвореніи міра матеріи сообщено определенное количество движенія, и оно сохраняется постояннымъ, передаваясь отъ однихъ матеріальныхъ конгломератовъ другимъ, разрушая одни тѣла, строя другія. Единственнымъ видомъ причины, доступнымъ человѣческому разумѣнію и достаточнымъ для изученія природы, является *causa efficiens*; *causae finales* свойственны одному Божественному Разуму, постигнуть который нельзя.

Исходя изъ немногихъ простыхъ и очевидныхъ предположеній, Декартъ строитъ на глазахъ читателя всю вселенную, какъ бы переводя тотъ путь, которымъ слѣдовалъ Со-

здатель, на языкъ, понятный человѣку. *Principia philosophiae*, гдѣ изложено это ученіе, дали міру такой чистый образецъ механическаго трактованія природы, который и понынѣ въ глазахъ многихъ является идеаломъ механики. Только въ одномъ мѣстѣ механическое міропониманіе разрывается,—человѣкъ есть существо сложное изъ души и тѣла, въ немъ одномъ мыслящая субстанція вторгается въ механику природы, мышленіе и воля опредѣляютъ движеніе. Однако увеличить или уменьшить его количество не во власти души, она можетъ только измѣнить направленіе движенія. Подобно стрѣлочнику, простымъ передвиженіемъ рельсовъ направляющему поѣздъ по тому или иному пути, душа, помѣщенная въ *conarium*—центральномъ мѣстѣ мозга—регулируетъ теченіе тонкоматеріальныхъ *spiritus animales* по мозговымъ желудочкамъ, направляя ихъ въ различные нервы. Къ такому же, въ сущности, объясненію прибѣгаютъ и въ настоящее время защитники взаимодействія души и тѣла, подставляя вмѣсто устарѣлаго понятія *spiritus* мозговья молекулы.

Одновременно съ Декартомъ его принципиальный противникъ Пьерръ Гассенди (1592—1655) возстанавливаетъ древнюю натурфилософію атомистовъ. Попытки такого возстановленія дѣлались и раньше ¹⁾, но ни одна не имѣла прочнаго успѣха. Гассенди, профессоръ риторики и теологіи въ Э, впослѣдствіи священникъ, выступилъ сначала съ критикой перипатетизма, а затѣмъ, въ противовѣсъ Аристотелю, выдвинулъ другого философа древности—Эпикура. Гассенди принадлежалъ къ числу однодумовъ, тѣхъ натуръ, для которыхъ одна идея въ состояніи заполнить цѣлую жизнь, поэтому, разъ взявшись за Эпикура, онъ работалъ надъ нимъ до самой смерти, возстановляя истинный моральный обликъ любимаго философа, детально излагая его ученіе и выясняя, что изъ него могло быть удержано. Онъ беретъ атомизмъ Эпикура и Лукреція почти цѣликомъ ²⁾: вся при-

¹⁾ См. *Lasswitz*. *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*. Bd. I. Hamburg und Leipzig. 1890.

²⁾ Хорошее изложеніе системы Гассенди даетъ *Felix Thomas*. *La philosophie de Gassendi*. Paris. 1889.

рода состоитъ изъ мельчайшихъ, недѣлящихся ни при какихъ обстоятельствахъ частицъ—атомовъ и пустого пространства между ними. Атомы обладаютъ абсолютной твердостью, различной формой, они не возникаютъ и не исчезаютъ. Съ ними неразрывно связано движеніе, вытекающее изъ ихъ внутреннихъ свойствъ: атомы не есть тѣла инертныя, а, наоборотъ, активныя (*non inertes immobilesque, sed actuosissimas ac mobilissimas potius*) ¹⁾, и эта активность является истинной причиной основного свойства матеріи—тяжести. Душа человѣка въ значительной части, душа животныхъ цѣликомъ матеріальны и состоятъ изъ атомовъ; онѣ обладаютъ ощущеніемъ въ силу того, что извѣстнаго рода чувствительность свойственна самимъ атомамъ. Только высшая разумная часть души человѣка нематеріальна—здѣсь Гассенди отступаетъ отъ Эпикура. Еще въ одномъ пунктѣ Гассенди рѣшительно расходится съ Эпикуромъ, это въ вопросѣ о Богѣ и началѣ міра. Эпикуръ былъ полнымъ атеистомъ: онъ признавалъ вѣчность и несотворенность міра, какъ современные намъ матеріалисты, Гассенди же былъ и остался истиннымъ христіаниномъ. Для него Богъ есть начало всему: Онъ сотворилъ атомы, снабдилъ ихъ извѣстными свойствами, Онъ же можетъ, если захочетъ, и уничтожить ихъ. Но сотворенный міръ предоставленъ Имъ собственному теченію, и все, что возникаетъ въ мірѣ, включая человѣка, образуется естественнымъ путемъ, соединеніемъ имѣющихся налицо атомовъ.

Атомистическая натурфилософія нашла себѣ сочувственный откликъ у многихъ ученыхъ; въ ней было много качествъ настоящей научной гипотезы, пригодной для объясненія частныхъ явленій природы. Гюйгенсъ и въ особенности Робертъ Бойль сдѣлались ея рѣшительными приверженцами ²⁾.

¹⁾ *Ib.*, p. 71.

²⁾ Гюйге съ вель по поводу атомизма полемику съ Лейбницемъ. (См. *Leibniz. Hauptschriften, herausg. von Cassirer. Bd. II, p. 35—47*). Натурфилософскіе взгляды Бойля изложены у I. Meier'a: *Robert Boyles Naturphilosophie mit besonderer Berücksichtigung seiner Abhängigkeit von Gassendi und seiner Polemik gegen die Scholastik. Inaug. Dis. München. 1907.*

Даже Ньютонъ, совершенно отвергавшій вихревую гипотезу Декарта, сочувственно относился къ Гассенди и высказалъ въ своей *Оптикѣ* предположеніе, что гипотеза элементарныхъ частицъ дастъ ключъ къ объясненію непонятныхъ въ то время физическихъ и химическихъ явленій. Самъ онъ воздерживался отъ развитія гипотезъ и никогда не сводилъ своихъ натурфилософскихъ взглядовъ въ одно цѣлое.

Таковы характерныя теченія научной и натурфилософской мысли 17-го вѣка, поскольку ихъ можно представить въ бѣгломъ обзорѣ. Ихъ необходимо имѣть въ виду, чтобы понять атмосферу, въ которой могъ воспитываться всякій образованный человѣкъ конца 17-го вѣка. Это была атмосфера *теистическаго механизма*, соединенія основныхъ догматовъ церкви съ представленіемъ о мірѣ, какъ огромной машинѣ, устроенной и пущенной въ ходъ въ моментъ творенія. Какъ ни отличался Лейбницъ въ частностяхъ своихъ воззрѣній отъ Декарта, Гассенди, Ньютона,—въ своей основѣ онъ стоялъ на той же почвѣ.

II.

Чтобы дать читателю, далеко стоящему отъ медицины, нѣкоторое представленіе о взглядахъ и настроеніяхъ, которые господствовали среди врачей 17-го вѣка и являлись исходной точкой работъ Шталя, я остановлюсь немного на медицинскихъ школахъ того времени.

Черезъ всѣ средніе вѣка проходитъ авторитетъ Гиппократъ, Галена, основывавшагося на Гиппократѣ, и арабскихъ врачей, основывавшихся на Галенѣ. Самостоятельное творчество, сверженіе старыхъ авторитетовъ и исканіе новыхъ путей въ медицинѣ, какъ и вездѣ, началось съ эпохи Возрожденія. Первымъ врачомъ, рѣзко порвавшимъ съ установленными традиціями, былъ Парацельсъ (1493—1541), дѣятельность котораго падаетъ на первую половину 16-го вѣка. Въ 1527 году, попавши въ число профессоровъ Базельскаго университета вопреки желанію факультета и, повидимому,

не имѣя даже надлежащаго диплома, Парацельсъ публично сжегъ канонъ Авиценны и сталъ въ рѣзкую оппозицію къ своимъ коллегамъ. Цѣлый рядъ скандаловъ, поднявшихся послѣ этого, заставилъ Парацельса бѣжать изъ Базеля и остальную часть своей жизни онъ проводитъ въ скитаніяхъ. Примыкая къ неоплатоническимъ воззрѣніямъ, охватившимъ многіе умы въ эпоху Возрожденія, Парацельсъ разсматриваетъ всю природу, какъ единое существо, проникнутое божественнымъ духомъ; человѣкъ, совершеннѣйшее созданіе природы, представляетъ изъ себя микрокосмъ, тысячу нитей связанный съ макрокосмомъ. Тѣло человѣка состоитъ не изъ четырехъ жидкостей, какъ думали тогда, слѣдуя Гиппократу и Галену, а изъ трехъ элементовъ: сѣры, ртути и соли (здѣсь сказываются алхимическія занятія Парацельса), его оживляетъ „астральный бальзамъ“, „небесный огонь“ или „архей“. Рядъ существъ—*entia*—внѣшней природы (*ens astrorum, veneni, naturale, spirituale, deale*) вліяетъ на человѣка, внѣдряется въ него — они-то и являются главной причиной болѣзней. Задача терапіи заключается въ устраненіи сущности болѣзни и помощи тѣмъ органическимъ силамъ, которыя борются противъ нея въ самомъ организмѣ; это достигается посредствомъ агсапа—различныхъ средствъ и медикаментовъ, дѣйствіе которыхъ остается таинственнымъ. Здѣсь открывается широкій просторъ астрологіи, магіи и самому безшабашному фантазированію, которое поражало образованныхъ людей того времени, также какъ и современнаго читателя. Благодаря всему этому честный, прямой и идеально настроенный Парацельсъ долгое время казался „великимъ шарлатаномъ“; новѣйшія изслѣдованія вполне реабилитируютъ его личность ¹⁾.

¹⁾ См. главнымъ образомъ статьи Struntz'a и его *Theophrastus Paracelsus, sein Leben und seine Persönlichkeit*. Leipzig. 1903. Повидимому, Штунцъ слишкомъ перегибаетъ палку въ другую сторону: прочтя его характеристику можно подумать, что Парацельсъ былъ благочестивымъ ханжой, такъ сильно подчеркиваетъ онъ его *christliche Humanismus* — но такимъ онъ навѣрное не былъ.

Въ области терапіи главное новшество Парацельса заключалось въ широкомъ примѣненіи минеральныхъ лѣкарствъ: металловъ и ихъ соединеній, тогда какъ прежде почти исключительно употреблялись растительные препараты (*galenica*).

Парацельсъ былъ чистый самородокъ и велъ борьбу съ древностью, такъ сказать, интуитивно, противопоставляя одной догмѣ другую, но въ томъ же 16-мъ вѣкѣ авторитетъ Галена потерпѣлъ тяжкіе удары и отъ представителей официальной науки. Подобно тому, какъ астрономическія открытія новаго времени дискредитировали Аристотеля, самостоятельныя анатомическія работы Везалія, Евстахія, Фаллопия доказали воочію неправильность взглядовъ Галена, никогда не вскрывавшаго человѣческаго трупа. Такимъ образомъ къ началу 17-го вѣка поле медицины было расчищено для новой постройки.

Въ 17-мъ вѣкѣ мы встрѣчаемъ нѣсколько медицинскихъ школъ: однѣ развиваются на корнѣ 16-го вѣка, другія строятъ свои теоріи на принципахъ новой физики и натурфилософіи, третьи становятся въ оппозицію новшествамъ и возвращаются къ старому.

Близко примыкаютъ къ Парацельсу и дальше разрабатываютъ его воззрѣнія такъ наз. *іатрохимики* или химіатры, во главѣ которыхъ становятся голландскіе врачи: Іоганнъ ванъ Гельмонтъ (1577—1644) и Делебое Сильвій (1614—1672).

Ванъ Гельмонтъ—личность можетъ быть не менѣе интересная, чѣмъ Парацельсъ, но несравненно болѣе тонкая и образованная. Страстный искатель истины, мистикъ, находившійся подъ вліяніемъ извѣстной m-lle Буриньонъ, Гельмонтъ нашелъ себѣ успокоеніе въ работѣ на пользу страждущаго человѣчества. Какъ очень многіе изъ врачей, противниковъ старины, ванъ Гельмонтъ былъ алхимикомъ; наука обязана ему введеніемъ термина газъ и различеніемъ газовъ отъ воздуха. Основнымъ элементомъ, который порождаетъ изъ себя сѣру, меркурій, соль и всѣ остальные тѣла, Гельмонтъ считалъ воду. Опыты надъ культурой растений убѣдили его, что вся масса растений съ его слож-

ными соединеніями можетъ образоваться изъ одной только воды; значеніе углекислоты и солей тогда не подозрѣвали. Въ организмѣ матерія подчинена существамъ особаго рода—археямъ, которыхъ можетъ быть въ одномъ тѣлѣ нѣсколько, соотвѣтственно важнѣйшимъ органамъ и функціямъ. Причины болѣзней лежатъ въ археяхъ, въ ихъ *ideae morbosae*; онѣ связаны съ измѣненіемъ частей организма химическаго характера, среди нихъ кислотность, щелочность соковъ и ферментации различнаго характера занимаютъ первое мѣсто. Въ терапіи Гельмонта также фигурируютъ аргана изъ различныхъ новооткрытыхъ химическихъ соединеній.

Въ Сильвіи, профессорѣ Лейденскаго университета, мы встрѣчаемъ врача, полностью усвоившаго себѣ новыя анатомическія и физиологическія идеи вѣка: онъ признаетъ ученіе о кровообращеніи, работаетъ самъ по анатоміи. Но главную роль въ болѣзненныхъ процессахъ Сильвій, такъ же какъ и ванъ Гельмонтъ, приписываетъ химическимъ измѣненіямъ: ферментации, кислотности, щелочности. Только, въ противоположность своему учителю, онъ не говоритъ объ археяхъ, душѣ и т. п., ихъ мѣсто занимаютъ матеріальные *spiritus*. Соотвѣтственно теоретическимъ воззрѣніямъ, въ практикѣ Сильвія *alterantia*—средства, мѣняющія составъ жидкихъ веществъ организма и ихъ свойства—выступаютъ на первый планъ.

Изъ школы врачей-химиковъ вышелъ и Шталь; онъ даже во многомъ ближе къ Парацельсу и Гельмонту, чѣмъ Сильвій. Но мы увидимъ дальше, какое коренное различіе во взглядахъ на отношеніе химіи къ медицинѣ существуетъ между нимъ и іатрохимиками.

Если школа іатрохимиковъ 17-го вѣка жила идеями, заложенными въ 16-мъ вѣкѣ, когда для очень многихъ врачей химія нераздѣльно сливалась съ медициной, то школа *іатромеханиковъ* представляетъ изъ себя специфическое порожденіе 17-го вѣка. Основой теоретической медицины для врачей этого направленія служитъ представленіе объ организмѣ, какъ о машинѣ, автоматѣ, приводимомъ въ движеніе

особыми тонко матеріальными „духами“ (spiritus) ¹⁾. Характерный и послѣдовательно проведенный образецъ такого пониманія данъ Декартомъ въ его *Traité de l'homme*, опубликованномъ уже послѣ смерти автора. Особенно ревностно іатромеханика культивировалась въ Италіи, гдѣ были сильны традиціи Галилея: Борелли, Паккіони, Багливи — вотъ имена наиболѣе выдающихся іатромеханиковъ. Базисомъ для физиологіи и большей части патологіи являлось въ этой школѣ ученіе о кровообращеніи, открытое Гарвеемъ въ 1628 году: цѣлый рядъ болѣзненныхъ явленій объяснялся механически, остановкой движенія крови въ различныхъ частяхъ организма. Въ тѣсной связи съ кровообращеніемъ стояло ученіе о секреціи и экскреціи; оно объяснялось также механическимъ путемъ, прохожденіемъ частицъ извѣстной формы черезъ специально приспособленныя для этой цѣли поры. Борелли особенно тщательно разрабатываетъ ученіе о движеніи мышцъ, изслѣдуетъ ихъ строеніе и создаетъ даже довольно сложную теорію мышечнаго сокращенія. Паккіони излагаетъ ученіе о циркуляціи нервной жидкости (spiritus) въ pendant къ ученію о циркуляціи крови; роль движущаго органа играетъ, по его мнѣнію, твердая мозговая оболочка своими ритмическими сокращеніями. Въ область терапіи школа іатромеханиковъ не вносила чего-нибудь новаго, развѣ только поощряла кровопусканія, и ея значеніе заключается въ созданіи своеобразной патологіи и физиологическихъ изслѣдованіяхъ.

Нѣкоторое вліяніе этой школы мы найдемъ и у Штала; но гораздо ближе къ іатрофизикамъ примыкалъ Фридрихъ Гофманнъ, его сверстникъ и коллега. Я приведу его опредѣленіе жизни: „*vita nihil aliud est, quam motus sanguinis*

¹⁾ Этотъ терминъ, съ которымъ намъ такъ часто приходится сталкиваться, представляетъ переводъ греческаго πνεῦμα, играющаго роль у гиппократиковъ, Аристотеля и Галена. Корни пневматической физиологіи, т.-е. представленіе о дыханіи, духѣ, какъ оживляющемъ началѣ, даетъ египетская медицина, въ противоположность халдейской, для которой жизненнымъ началомъ является жидкость — кровь.

et humorum in circulum abiens, a systole ac diastole cordis et arteriarum, omnisque generis canalium et fibrarum, sanguinis et fluidi nervei influxu sustentata, proficiscens, qui secretionibus et excretionibus corpus ab omni vindicat corruptione et omnes ejus functiones gubernat“¹⁾.

Какъ это бываетъ всегда и вездѣ, новыя идеи находили себѣ рьяныхъ противниковъ. Одни просто не хотѣли знать новаго, другіе знали, но считали непригоднымъ. Центромъ консервативнаго направленія былъ медицинскій факультетъ Парижа, гдѣ авторитетъ Галена и арабовъ подтверждался даже парламентскимъ указомъ, а врачи, придерживающіеся новой терапіи, лишались практики. Эти реакціонныя мѣры не покажутся можетъ быть столь дикими, если мы вспомнимъ, сколько жертвъ влечетъ за собой всякое новое увлеченіе въ области врачеванія, а въ то время какъ разъ увлекались металлическими соединеніями. По выраженію Гюи Патена, препараты сурьмы убили больше человѣкъ, чѣмъ шведскій король въ Германіи²⁾. Въ числѣ лицъ, сознательно противившихся новымъ теченіямъ и проповѣдывавшимъ возвратъ къ традиціямъ Гиппократата, былъ знаменитый англійскій врачъ Сейденгамъ. Сходную позицію занялъ и Шталь, но онъ отличался отъ Сейденгама тѣмъ, что далъ своимъ взглядамъ новое и совершенно своеобразное обоснованіе.

III.

Георгій Эрнестъ Шталь (Stahl, Stahlius) родился въ 1660 году въ городѣ Ансбахѣ, гдѣ отецъ его былъ секретаремъ консисторіи³⁾. Медицинское образованіе онъ получилъ въ

¹⁾ Цитирую по: *Haeser. Geschichte der Medicin. Bd. I. 2 Aufl. Jena. 1853. p. 673.*

²⁾ См. *Flourens. Histoire de la découverte de la circulation du sang. 2 ed. Paris. 1857. p. 182.*

³⁾ Біографическія данныя я заимствую изъ *Vita Stahlii*, приложенной къ изданію *Theoriae medicae verae* 1831 года и составленной Choulant'омъ, редакторомъ этого изданія. Біографія эта очень коротка и больше похожа на формулярный списокъ. Источникомъ для нея служили, повидимому, книги *Goetz'a*:

Іенскомъ университетѣ подѣ руководствомъ профессора Веделя и въ 1684 году былъ удостоенъ докторской степени. Сейчасъ же послѣ этого онъ началъ преподавательскую дѣятельность въ той же Іенѣ, но уже въ 1687 году оставилъ ее, такъ какъ былъ приглашенъ врачомъ къ Веймарскому герцогу. Черезъ нѣсколько лѣтъ было заложено основаніе университета въ Галле; первымъ профессоромъ медицины былъ назначенъ Фридрихъ Гофманнъ, и ему было поручено привлечь медицинскія силы для новаго учрежденія. Гофманнъ предложилъ мѣсто второго профессора Шталю, своему товарищу по Іенскому университету; Шталь согласился и въ 1694 году открылъ курсъ лекцій. Двадцать два года состоялъ онъ профессоромъ Галльскаго университета, читая, кромѣ теоретической медицины, химію и анатомію; за это время его слушало 538 студентовъ. Въ 1716 году Шталь переѣхалъ въ Берлинъ въ качествѣ лейбъ-медика прусскаго короля Фридриха Вильгельма I-го, тамъ онъ и умеръ въ 1734 году, 74 лѣтъ отъ роду. Онъ былъ женатъ три раза и имѣлъ семь человѣкъ дѣтей. Количество его печатныхъ произведеній очень велико, у Галлера ¹⁾ приведено около 250 названій; большинство изъ нихъ мелкія медицинскія разсужденія и программы. Наиболѣе крупнымъ трудомъ является *Theoria medica vera*.—Въ такомъ видѣ представляется личная жизнь Шталя.

Веделъ (*Wedelius*, 1645—1721), подѣ руководствомъ котораго Шталь получилъ свое медицинское образованіе, былъ химіатромъ, послѣдователемъ ванъ Гельмонта и Сильвія ²⁾. И первая научная работа Шталя, произведенная имъ еще до полученія докторской степени, была *Fragmenta aetiologicaliae physico chemicarum* (1683); онъ посвятилъ ее Веделю и

Scripta Stahlii. Norimb. 1726 и 1729 и *Ruf'a*: *Stahls Theorie der Heilkunde*. Halle 1802, мнѣ недоступны. Біографическія данныя, встрѣчающіяся въ исторіяхъ медицины, не содержатъ въ себѣ какихъ-либо новыхъ данныхъ: повидимому они просто переписываются изъ одной книги въ другую.

¹⁾ Haller. *Bibliotheca medicinae practicae*. Tomus III, 1779, p. 575—594.

²⁾ О Веделѣ см. *Bibl. med. pract. Halleri*. Т. II., p. 203.

отцу. Однако между учителемъ и ученикомъ скоро сказалась большая разница во взглядахъ. Любовь къ химіи Шталь сохранилъ до конца дней и много работалъ въ этой области, но онъ очень быстро обособилъ область теоретической медицины отъ химіи и поставилъ каждой изъ нихъ совершенно самостоятельныя задачи. По свидѣтельству самого Шталя, 24-лѣтнимъ юношей, въ бытность его преподавателемъ въ Іенѣ, онъ пошелъ уже своимъ путемъ—путемъ наблюденія фактовъ дѣйствительности и самостоятельнаго размышленія надъ ними. Копаться въ библиотечной пыли и выписывать общія мѣста ему было противно ¹⁾.

Эта черта—*самостоятельность мысли* была характерна для Шталя, она коренилась въ его природѣ; далеко не склонной къ общительности и предпочитавшей уединеніе ²⁾. Биографы передаютъ его любимое изреченіе: *e rebus quantum cunque dubiis quicquid maxima sententiarum turba defendit error est.* Къ своимъ противникамъ Шталь относился съ большой горячностью и нерѣдко характеризовалъ ихъ въ очень нелестныхъ выраженіяхъ, что подавало поводъ упрекать его въ „непомѣрной гордости“. Къ старости, встрѣчая мало пониманія и сочувствія своимъ взглядамъ, онъ сдѣлался еще болѣе угрюмъ, замкнутъ и даже меланхоличень.

Но было бы несправедливо заключить отсюда, что Шталь всецѣло пренебрегалъ работами другихъ и умалчивалъ о тѣхъ, кому былъ обязанъ. Для этого онъ былъ слишкомъ честенъ и слишкомъ любилъ истину. Правда, онъ не называетъ ни Декарта, ни другихъ механистовъ по имени, но съ

¹⁾ *Universum meum a primis studii mei annis vivendi atque discendi genus, a pulverulento illo labore, bibliothecas antiquarias perreptandi, alienissimum; ad exscribendum et locos communes conquirendum totum inidoneum: sed unice ipsis rerum phaenomenis, per ipsam experientiae intentam observationem deprehendendis et quanta in me cadebat pensitationis acribeia... totum invigilans. (Vindiciae et indicia de suis schediasmatibus. Theoria med. vera. p. 175, изд. 1831 г.). Ср. также письмо Шталя къ Шреку, гдѣ онъ рассказываетъ причины, вызвавшія въ немъ скептическое отношеніе къ іатрохимикамъ. (Sprengel. Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde. 5 Theil. Halle. 1802. p. 12).*

²⁾ *De hominum judicio parum sollicitus sum. (Theoria med. v., p. 4).*

большимъ почтеніемъ упоминаетъ имена Гиппократъ и Аристотеля. Издавая въ 1702 году новымъ изданіемъ „Physica subterranea“ Бехера, этого страннаго ученаго и авантюриста, Шталь пишетъ на заглавномъ листѣ: *Opus sine pari primum hactenus et princeps* ¹⁾. Ему не приходитъ въ голову умалить заслуги Бехера, идеи котораго легли въ основу знаменитой теоріи флогистона, творцомъ которой нерѣдко считаютъ Шталь, и онъ просто заявляетъ: *Becheriana sunt quae profero* ²⁾. Критикуя ванъ Гельмонта, Шталь отдаетъ ему должное: *ingens speculator, sed certe liberrimus* ³⁾. И говоря о своихъ научныхъ трудахъ, которые онъ менѣе всего склоненъ былъ замалчивать, нѣсколько разъ указываетъ: *non tam mea sunt, quam veritatis*.

Вторая характерная черта интеллектуальнаго облика Шталь выступаетъ особенно ясно, когда мы охватимъ его писательскую дѣятельность въ цѣломъ. Она заключается въ стремленіи *упорядочить множественность явленій*, свести ихъ къ единству, найти для ряда явленій центральный руководящій принципъ. Въ химіи такимъ объединяющимъ принципомъ является ученіе о флогистонѣ, объяснившее цѣлый рядъ разрозненныхъ явленій. Какъ я уже указывалъ, идея вещества, содержащагося во всѣхъ горючихъ тѣлахъ, была дана Бехеромъ, но никто другой какъ Шталь разработалъ ее и пустилъ въ оборотъ—она удовлетворяла первой потребности его ума. Точно такъ же и въ медицинѣ, какъ мы увидимъ далѣе, Шталь съ поразительной отчетливостью и силой выставилъ необходимость единаго жизненнаго принципа, какимъ является въ его глазахъ душа. И что особенно характерно, на-ряду съ этимъ онъ никогда не соединяетъ въ одно цѣлое всѣхъ извѣстныхъ ему явленій, не пытается создать универсальной науки, изъ которой вытекали бы всѣ частныя дисциплины, наподобіе Декартовыхъ *Principia*; идея натурфилософіи была ему чужда. Съ какой-

1) *Kopp*. Geschichte der Chemie. 1 Theil. Braunschweig. 1843. p. 12.

2) *Kopp*. p. 188.

3) *Theoria med. vera*, p. 460.

то особой щепетильностью онъ *разграничиваетъ* области, задачи и приемы частныхъ наукъ. Задача медицины помочь страждущему, для этого необходимо знать болѣзни, ихъ причины, а для этого въ свою очередь необходима физиологія, построенная на прочномъ фундаментѣ. Однако было бы ошибочно думать, что всѣ тонкія изслѣдованія, производимыя анатомами, всѣ спеціальныя физико-физиологическія гипотезы, всѣ химическія данныя о ферментаціяхъ, кислотахъ и т. п. были бы нужны для врача. Часто они не только бесполезны, но прямо вредны, отвлекая его отъ прямого дѣла, заводя въ лабиринтъ ошибочныхъ и противорѣчивыхъ мнѣній, парализующихъ всякую дѣятельность. Очищеніе медицины, исцѣленіе ея самой—постоянная тема разсужденій Штала. Руководствуясь изреченіемъ Цицерона „*nisi utile est quod facimus, stulta est gloria*“, онъ безжалостно выбрасываетъ изъ *Theoria medica vera* цѣлый рядъ интереснѣйшихъ открытій своего времени. Съ другой стороны въ его учебникѣ химіи мы не найдемъ никакихъ указаній на медицину—тамъ онъ только химикъ.

Обладая несомнѣнно яснымъ и систематическимъ умомъ, Шталь не могъ ясно и просто излагать свои мысли—въ этомъ главный его недостатокъ. Онъ писалъ, конечно, полатыни, какъ было принято тогда, чрезвычайно многословно (въ чемъ сознавался и самъ), длиннѣйшими тяжелыми періодами, смыслъ которыхъ часто можно схватить только по догадкѣ. Если изучать его сочиненія съ карандашомъ въ рукѣ, отмѣчая главныя мысли, тогда становится ясной ихъ чрезвычайная послѣдовательность, но общій планъ слишкомъ загроможденъ совершенно ненужными разсужденіями, затемняющими концепцію. Какъ будто Шталь боялся, что его не поймутъ, и обиліемъ словъ надѣялся убѣдить читателя; писать же короче ему не было времени. Такими недостатками особенно страдаютъ разсужденія болѣе общаго и принципиальнаго характера, составляющія введеніе къ *Theoria medica vera*. Физиологія и патологія проще; *Chymia rationalis*—учебникъ, составленный по писаннымъ лекціямъ

Шталя—въ значительной степени свободенъ отъ многословія и производитъ гораздо лучшее впечатлѣніе.

Мрачностью характера и дурнымъ слогомъ произведеній объясняется сравнительно малый успѣлъ Шталя у современниковъ. На это указывалъ и Блюменбахъ, считавшій Шталя „однимъ изъ самыхъ великихъ и глубокомысленнѣйшихъ врачей, которыхъ видѣлъ свѣтъ“. „Немногіе изъ великихъ людей были такъ долго не признаны или не поняты, а частью съ намѣреніемъ неправильно истолкованы, какъ Шталь. Онъ былъ коллегой и соперникомъ Фр. Гофманна и современникомъ Боергава, которые оба въ большей части своихъ ученій гармонировали между собой и, по общему признанію, считались величайшими врачами и популярнѣйшими преподавателями. И въ непосредственной близости съ Гофманномъ Шталь долженъ былъ производить отталкивающее впечатлѣніе. Гофманнъ, жизнерадостный, открытый человѣкъ, излагалъ свою легко обозримую механическую систему гладкимъ нѣмецкимъ языкомъ. Наоборотъ, Шталь, желчный, замкнутый ипохондрикъ и вдобавокъ піэтистъ, облекалъ свое болѣе абстрактное ученіе покровомъ темнаго, крайне сухого изложенія. Легко понять, кто изъ обоихъ могъ составить себѣ больше счастья. На сторону Шталя становились большей частью добрыя, благочестивыя души, которыхъ въ это время въ Галле было довольно много. Но вѣдь извѣстно, что добрыя, благочестивыя души не всегда живутъ въ ясныхъ, большихъ головахъ, и, дѣйствительно, среди настоящихъ шталианцевъ было много лицъ скудныхъ духомъ, которые не могли понять глубокаго смысла своего учителя, зато вѣрно придерживались буквы его закона и въ его темнотѣ думали найти ни вѣсть что священно-мистическое“¹⁾.

Въ приведенной цитатѣ указывается еще одна сторона личности Шталя: его глубокая религіозность съ ясно выраженнымъ оттѣнкомъ піэтизма. Здѣсь обнаруживается

¹⁾ Bibliotheca medica Blumenbachii, II, p. 396.

опять-таки извѣстная обособленность Шталя отъ людей, побуждавшая его вступать въ исключительно личное общеніе съ Высшимъ Началомъ—въ чемъ, какъ извѣстно, состоитъ сущность пнэтизма. Съ глубокимъ чувствомъ упоминаетъ Шталь въ своихъ сочиненіяхъ имя Бога, въ которомъ Однимъ онъ видитъ свою опору; каждый отдѣлъ заканчивается хвалою Ему—и читатель невольно чувствуетъ, что это не фразы.

IV.

Физиологическіе и патологическіе взгляды Шталя окончательно сложились къ 1708 году и были изложены имъ въ большомъ трудѣ *Theoria medica vera* ¹⁾. Въ него вошли всѣ основныя идеи предшествовавшихъ мелкихъ работъ.

Вмѣсто введенія Шталь помѣстилъ четыре разсужденія, изданныхъ имъ въ отдѣльности раньше, въ 1706—7 годахъ: 1) *Disquisitio de mechanismi et organismi diversitate*, 2) *Paraenesis ab aliena a medica doctrina arcendum*, 3) *Demonstratio de mixti et vivi corporis vera diversitate*, 4) *Vindiciae et indicia de suis schediasmatibus* (краткій отчетъ о своихъ предшествовавшихъ печатныхъ работахъ). Сама *Theoria* распадается на три части: *Physiologia*, *Pathologia generalis et specialis* и *Pathologia specialissima*.

Виталистическіе взгляды Шталя, представляющіе для насъ главный интересъ, изложены имъ особенно подробно въ первомъ и третьемъ разсужденіяхъ и нѣкоторыхъ главахъ

¹⁾ Georg. Ern. Stahl's *Theoria medica vera physiologiam et pathologiam tanquam doctrinae medicae partes vere contemplativas e naturae et artis veris fundamentis intaminata ratione et inconcussa experientia sistens*. Halae. 1708. 4^o. Въ томъ же году послѣдовало второе изданіе; третье вышло послѣ смерти Шталя въ 1737 году. Въ 19 вѣкѣ *Theoria medica vera* была переиздана подъ редакціей Choulant въ *Scriptorum classicorum de praxi medica nonnullorum opera collecta*, Vol. XIV—XVI, Lipsiae 1831—3. На нѣмецкій языкъ 1-я часть Th. m. была переведена Ideler'омъ, Berlin 1831. На французскомъ языкѣ сочиненія Шталя были изданы въ Монпелье: G. E. Stahl. *Oeuvres médico-philosophiques et pratiques traduites et commentées par T. Blondin*. Montpellier 1858—64. Я имѣлъ въ рукахъ только латинскія изданія. Цитаты приведены мной по изданію Choulant'a.

физиологии. Ими мы прежде всего и будем пользоваться въ дальнѣйшемъ изложеніи.

Уже въ предисловіи ко всему труду намѣчена его руководящая идея „золотыми словами“ Сенеки: „возвратиться къ природѣ, возстановить себя въ томъ положеніи, изъ котораго изгнали насъ ошибки—вотъ въ чемъ состоитъ мудрость“. Болѣзни—это ошибки, которымъ подпадаетъ тѣло; чтобы привести его въ состояніе здоровья, надо слѣдовать пути самой природы, изучать его и сообразовать съ нимъ врачеваніе. Но здѣсь приходится сталкиваться съ модными ученіями современниковъ, въ которыхъ истинное пониманіе природы затемнено, и вниманіе врача сразу отвлекается въ сторону. Такими ученіями является механизмъ и химизмъ, критика которыхъ составляетъ главный предметъ вступительныхъ разсужденій. Одновременно съ критикой Шталь развиваетъ и собственные взгляды.

Disquisitio de mechanismi et organismi vera diversitate направлено противъ самыхъ принциповъ механистическаго пониманія природы. О какихъ-нибудь физическихъ или физиологическихъ деталяхъ здѣсь нѣтъ и помину. Главная цѣль разсужденія показать, какія общія основанія дѣлаютъ взгляды механистовъ на жизнь неприемлемыми.

Механическое пониманіе природы, ведущее начало отъ Демокрита и Эпикура, сводитъ все къ опредѣленной фигурѣ, величинѣ, числу и мѣсту. Оно не обращаетъ вниманія на одно очень важное различіе въ способахъ разсмотрѣнія предметовъ: во-первыхъ, можно разсматривать вещь уже существующую, *какъ она есть*, во-вторыхъ, разсматривать ея возникновеніе, *какъ она становится*. И здѣсь, въ свою очередь, слѣдуетъ различать два вопроса: *какъ она можетъ* и *какъ должна* возникать.

Полагая сущность вещей въ фигурѣ, величинѣ и числѣ, мы разсуждаемъ о вещахъ, какъ онѣ суть и какъ онѣ могутъ быть. Но такого рода разсужденіе не имѣетъ никакого отношенія къ волѣ, производящей вещь, къ необходимости

ея возникновенія, къ цѣлямъ ¹⁾. Между тѣмъ, оставляя безъ вниманія подобную постановку вопроса, нельзя понять организма. Древніе въ этомъ отношеніи видѣли дальше; приходится удивляться новѣйшимъ авторамъ, не только не обращающимъ вниманія на подобные вопросы, но отвращающимся отъ нихъ.

Причины возникновенія вещей могутъ быть различны. Слѣдую древнимъ, можно считать такой причиной и *случай*, но только тогда, когда возникающее явленіе очевиднымъ образомъ не имѣетъ никакого назначенія, никакой заранѣе опредѣленной цѣли, ничего необходимаго и возникаетъ въ силу простого стеченія обстоятельствъ. Тысячи вещей появляются такимъ образомъ, переиначиваются и исчезаютъ; для нихъ нѣтъ ни опредѣленнаго времени, ни числа ни мѣста—онѣ случайны. Другіе виды вещей несомнѣнно предназначены для извѣстнаго употребленія, вполне опредѣленной цѣли, которая или ясна а priori или можетъ быть обнаружена а posteriori. Эта цѣль точно соединяетъ отдѣльныя части, направляетъ все развитіе ²⁾; разъ она поставлена, возникновеніе получаетъ характеръ физической необходимости, и въ этомъ здравый смыслъ фатума древнихъ. Эпикуръ совершенно навыворотъ представилъ все дѣло, приписывая главное въ природѣ случаю, болѣе второстепенное—необходимости.

1) Quemadmodum enim duae sunt distinctae considerationes, rei ut est et rei ut fit, et iterum hujus posterioris duplex diversitas, ut fieri potest et ut fieri debet: ita certe sic satis quadrat illa consideratio essentiae rerum, quae illam in numero, figura et magnitudine ponit, ad habitum rerum simpliciter ut sunt, et ut esse possunt. Sed non subest in hoc respectu ullus sive simplex sive reciprocus habitus ad voluntatem (Th. m. v., p. 11).

2) Distinctam dico evolutionem istorum modorum, atque methodorum fiendi, quibus ingens numerus rerum corporearum nascitur, denascitur, et variis modis renascitur atque subnascitur, nullo certo consilio, nullo praefixo tempore, numero, exquisite necessario situ, ordine, ambitu, quin etiam nullo certo... fine seu utili seu necessario. Et contra ingens numerus et operosissimarum imprimis specierum, ita provenit, producitur, confit, coordinatur, coaptatur, et certissime propter specificum et quodlibet intuitu nobilem atque speciosum finem, et insuper etiam secundum illum finem, physica proportione illi fini respondente (p. 16—17).

Установивъ такимъ образомъ общія предпосылки, Шталь переходитъ къ выясненію различія между механизмомъ и организмомъ, анализируя эти понятія.

Слова: механизмъ, механической, машина, въ большомъ ходу, но трудно найти гдѣ-ниб. правильное опредѣленіе этихъ терминовъ. Съ понятіемъ механизма соединяется понятіе объ опредѣленной фигурѣ, опредѣленныхъ размѣрахъ, извѣстной способности къ движенію и даже извѣстномъ активномъ движеніи, поскольку оно снабжено двигательнымъ принципомъ. Но такой объектъ никогда не стремится къ опредѣленной цѣли, не домогается чего-ниб. самъ по себѣ: въ немъ отсутствуютъ тѣ особенныя склонности (*re-culiores propensiones*), которыя древніе приписывали зачастую естественнымъ тѣламъ подъ именемъ естественныхъ стремленій, симпатій, антипатій. Иначе говоря, въ понятіе механизма, какъ такового, не входитъ понятіе цѣлесообразной дѣятельности.

Но современное воззрѣніе игнорируетъ эту сторону дѣла: для него всякое тѣло, въ томъ числѣ и живое, является механизмомъ. Если оно и движется извѣстнымъ образомъ, а не иначе, то не потому, чтобы въ немъ осуществлялась цѣль, а просто: таково стеченіе обстоятельствъ. Такимъ образомъ то, что кажется цѣлью и сущностью, превращается въ простую акциденцію.

Между тѣмъ, съ давнихъ поръ существуетъ другое понятіе, пользующееся общимъ признаніемъ философовъ — *инструментъ* (*instrumentum*). Такъ обозначаютъ предметъ, служащій посредникомъ для дѣйствія (*agendi medium*), предназначенный для полученія извѣстнаго эффекта. Его сущность не просто дѣйствіе (*to facere*), а произведеніе опредѣленнаго результата (*to efficere*), — слѣдовательно неотдѣлима отъ опредѣленной цѣли. *Ubi ille finis, ibi illud agens*. Такова истинная природа „инструментальности“, и всякій, кто умѣетъ логически мыслить, признаетъ въ ней основныя свойства *организма* въ собственномъ смыслѣ этого слова ¹⁾.

¹⁾ *Vera indoles verae instrumentalitatis, quando nempe a tali causa, hoc modo atque methodo ad talem finem tendente, atque adeo revera superiore non solum*

Такимъ образомъ, общее и формальное понятіе (*formalis ratio*) *механизма* включаетъ въ себя понятіе величины, фигуры, положенія, движенія, двигательной силы, но въ немъ отсутствуетъ отношеніе къ какому-ниб. опредѣленному употребленію, нѣтъ инструментальности. Для механизма характерно также, что онъ можетъ очень долго, даже вѣчно пребывать въ извѣстномъ состояніи и, если мѣняется, то подъ вліяніемъ чуждой ему причины.

Для *организма*, поскольку онъ относится къ области физики, существеннымъ свойствомъ является *механическое расположение* (это обязательно для всѣхъ тѣлъ), и притомъ совершенно опредѣленнаго вида, соотвѣтствующее его предназначенію. Но это обстоятельство имѣетъ основу лишь въ его *родовыхъ и матеріальныхъ* свойствахъ; свойства *специфическія и формальныя* относятся къ иной области, области цѣлей ¹⁾.

Приведенныя разсужденія можно пояснить слѣдующими примѣрами.

По чисто механическимъ закономъ большое количество воды въ своемъ теченіи образуетъ берега, т.-е. рѣку; въ зависимости отъ высоты и другихъ свойствъ земли, рѣка въ одномъ мѣстѣ шире, въ другомъ уже, имѣетъ различную быстроту теченія и т. д. Но то же самое теченіе воды люди превращаютъ въ орудіе, органъ (*organicam rationem*

assumitur, sed etiam eligitur, et praeterea specialissimo modo actuatur, ut loquuntur, id est non solum in genere movetur, admovetur, sed etiam in specie regitur atque dirigitur tale certum medium... (p. 19—20).

Talem instrumentalis rationis tamquam supremo loco exquisitam indolem vere κριως organismum appellandum esse nemo dubitaverit, qui cogitandi atque subsumendi compos fuerit. (ib.).

¹⁾ Organismi vero (loquimur hic de illo, qui inter res et actiones physicas contingit) proprium omnino est seu essenziale requisitum, ut mechanicam habeat dispositionem; et quidem hanc non solum in genere, quatenus in omni subjecto corpore mechanica dispositio absoluta necessitate praesto est: sed prorsus etiam in specie ita, quemadmodum illi rei, cui proprie destinatur, omnino etiam mechanica proportione conspirat atque quadrat. Habet autem haec in organo circumstantia non aliam rationem, nisi solum genericae et materialis constitutionis: specifica autem et formalis absolute alterius est capitis et praecipua sua parte a mechanismo penitus alienissima (ib. p. 21).

induunt), когда для своихъ цѣлей направляютъ воду по каналамъ или приспособляютъ для движенія колесъ. Вода становится тогда инструментомъ, организмомъ.

Точно такъ же часы имѣютъ ясно выраженные свойства механизма, и они остаются простой машиной, даже когда ходятъ, если ихъ ходъ неправиленъ и не имѣетъ никакого отношенія къ дѣйствительному времени. Когда же часы вывѣрены и приспособлены для точнаго счета времени,—они становятся органомъ.

Вопросъ о цѣляхъ—вотъ главный пунктъ, въ которомъ Шталь расходился съ натурфилософией 17-го вѣка. Для Декарта всякое исканіе цѣлей было дѣломъ лишнимъ и невозможнымъ, такъ какъ знаніе цѣлей доступно только Божественному Разуму. Шталь признаетъ, что абсолютныя цѣли лежатъ выше человѣческаго пониманія, но при изслѣдованіи природы и возникновенія вещей не слѣдуетъ страшиться цѣлей и избѣгать ихъ. Это простой предразсудокъ. *Non anxie in fines rerum inquirere necesse esse.* Даже понятіе исторіи, историческаго факта, исчезаетъ, если будетъ отсутствовать отнесеніе къ цѣлямъ. Большое количество вещей и явленій такъ тѣсно связаны съ ними, что, по устраненіи цѣлей, самая вещь ни существовать, ни возникнуть не можетъ ¹⁾. Эти и подобныя имъ соображенія Шталь продолжаетъ развивать на многихъ страницахъ. Они дѣйствительно представляли для него большую важность, такъ какъ Декартъ насчитывалъ много послѣдователей, и механическія идеи проповѣдывалъ подъ бокомъ у Шталя его ближайшій коллега Фридрихъ Гофманнъ.

¹⁾ *Removendum omni modo est ex animo praejudicium illud, quo omni potius modo quibuslibet rebus denegare fines, quam de illis dispicere vulgati magis moris est... Ita passim dilucescet, quod magnus rerum numerus respectibus illis ad fines omni modo ita alligatus sit, ut si fines tollerentur, non solum res ita talis, sicubi de reliquo usquam occurreret, absolute nullum usum etiam universalem haberet aut habere posset, quod tamen ab inversa indole omnium et singularum hujus universi rerum revera alienum est; sed etiam ipsa illa talis res revera a priori nusquam fieret, adeoque minime existeret, nisi directe propter illum finem efformaretur (p. 25).*

V.

Прилагая выработанныя понятія къ конкретному случаю — человеку, не трудно убѣдиться, что тѣло человека, во-первыхъ, обнаруживаетъ механическое расположеніе, т.-е. имѣетъ родовыя свойства механизма, во-вторыхъ, что его отдѣльныя части въ точности приспособлены для выполненія опредѣленныхъ, специальныхъ функцій. Слѣдовательно, оно является тѣмъ частнымъ случаемъ механизма, которое обозначено раньше терминомъ инструментъ, организмъ. Разъ это такъ, мы въ правѣ ставить вопросъ: ради чего существуетъ тѣло, что является по отношенію къ нему цѣлеполагающимъ строителемъ и дѣйствующимъ агентомъ? Шталь отвѣчаетъ на этотъ вопросъ безъ всякихъ колебаній—*душа*. Но прежде чѣмъ излагать основанія, заставляющія его признать жизненнымъ принципомъ именно душу, а не что-ниб. иное, мы познакомимся съ его взглядами на химическія свойства организма и на сущность жизни. Они составляютъ предметъ другого основного разсужденія, служащаго введеніемъ въ *Theoria medica: De mixti et vivi corporis vera diversitate*. Излагая химическія воззрѣнія Шталя, я буду имѣть въ виду также нѣмецкій учебникъ химіи, составленный по его лекціямъ ¹⁾.

Химія различаетъ два главныхъ вида тѣлъ: простыя (*simplicia*) и сложныя (*mixta s. composita*). Тѣла простыя или элементы (*principia*) являются основными и существенными „физическими“ началами всѣхъ вещей (*prima causa materialis*); ихъ не удастся получить въ чистомъ видѣ. Отъ нихъ слѣдуетъ отличать „химическія“ начала, на которыя удастся разложить всѣ вещества при помощи извѣстныхъ приемовъ; такими алхимики считали соль, сѣру и меркурій, ванъ Гельмонтъ—воду, Бехеръ, къ которому присоединяется и Шталь—воду и три вида земли. Изъ нихъ образуются тѣла

¹⁾ Stahl's *Chymia rationalis et experimentalis; oder: gründliche der Natur und Vernunft gemässe und mit Experimenten erwiesene Einleitung zur Chemie* 3 Auflage. Leipzig. 1746. 8^o. Первое изданіе вышло при жизни Шталя въ 1720 г., второе въ 1729 г.

сложныя (*mixta principata*). Большая заслуга Бехера заключается въ томъ, что онъ первый различилъ два вида соединеній: соединенія перваго порядка (*mixta prima*), составленныя непосредственно изъ элементовъ (*principata*), т.-е. наиболѣе простыя и для химиковъ неразложимыя, и соединенія втораго порядка (*mixta secunda*), составленныя изъ первыхъ. Къ нимъ принадлежитъ большинство соединеній, съ которыми работаетъ химикъ.

Для образованія соединеній кромѣ матеріи-*causa materialis*, необходимы *causa efficiens* и *causa formalis* или форма. Дѣйствующей причиной является или природа (сводящаяся въ послѣдней инстанціи къ воздѣйствію Бога) или искусство; они пользуются въ качествѣ орудія движеніемъ. Форма соединеній раздѣляется на общую (*genericum*), присущую соединенію вообще, и частную (*specificum*). Послѣдняя недоступна нашему пониманію и зависитъ отъ различій фигуры, мѣста, числа и отношеній матеріальныхъ принциповъ ¹⁾.

Мы не можемъ приписывать атомистическое строеніе элементамъ, но соединенія несомнѣнно состоятъ изъ атомовъ, которые являются настоящими „физическими индивидуумами“. Большая ошибка Аристотеля, крайне вредно отразившаяся на химіи, заключалась въ томъ, что онъ признавалъ безконечную дѣлимость частей, входящихъ въ соединеніе. Демокритъ и современные физики указываютъ, напротивъ, что мы должны остановиться на опредѣленной послѣдней величинѣ, входящей въ составъ соединенія. Полное доказательство этому можетъ доставить только химія.

Отъ химическихъ соединеній (*mixtio*) надо отличать смѣси—агрегаты (*Zusammengehäuftes, aggregatum*). Они образуются путемъ смѣшенія различныхъ веществъ, въ результатъ котораго атомы просто прикладываются другъ къ другу, причемъ относятся къ этому обстоятельству совершенно равнодушно. Агрегаты не представляютъ изъ себя индивидуумовъ, и это имѣетъ важное значеніе для пони-

¹⁾ Chymia, p. 11.

манія организма. Ихъ можно раздѣлить на двѣ категоріи: однородные и разнородные, кромѣ того на болѣе или менѣе явственно упорядоченныя (*vel evidentius peculiariter ordinata vel minus*); при этомъ порядокъ расположенія частей можетъ быть простой—механической или особенный—органической (*vel simpliciter—mechanica, vel peculiariter—organica*). Примѣры: желѣзо, растворенное въ какой-либо разъѣдающей жидкости, образуетъ мельчайшія частички, атомы, невидимые для глаза. Когда оно осаждается изъ раствора, частички соединяются въ „молекулы“, замѣтныя на глазъ. Расплавивъ осажденный порошокъ, мы получимъ однородный неупорядоченный агрегатъ, обработаемъ сплавъ молоткомъ—агрегатъ упорядочится. Для образованія органическаго упорядоченнаго агрегата свойства матеріи не имѣютъ значенія: всѣ мускулы состоятъ изъ одного и того же мясного вещества, но имѣютъ различную форму. Кристаллы представляютъ изъ себя неорганическіе упорядоченные агрегаты, возникающіе въ результатѣ случайнаго соединенія частицъ; свертки (*coagula*)—неупорядоченные¹⁾.

Таковы предварительныя свѣдѣнія, необходимыя для пониманія послѣдующихъ разсужденій. Читатель замѣтитъ, что въ нихъ многое близко къ современнымъ взглядамъ.

Разница между живымъ тѣломъ (*vivum*) и химическимъ соединеніемъ (*mixtio*) изложена Шталемъ очень подробно, по пунктамъ. Эти разсужденія заслуживаютъ серьезнаго вниманія, особенно если принять въ соображеніе, что они являются первыми въ этомъ родѣ.

1. Первое мѣсто занимаетъ совершенно очевидная, необходимая и существенная противоположность (*contrarietas essentialis*): химическія тѣла (*corpora mixta*), взятыя въ отдѣльности, какъ индивидуумы, по самому характеру своему чужды агрегаціи, ихъ надо смѣшать, чтобы получить агрегатъ; наоборотъ живыя тѣла, по своей природѣ, только и существуютъ какъ агрегаты.

¹⁾ Th. m. v. p. 86.

2. Химическія тѣла совершенно равнодушно относятся къ смѣшиванію (*indifferenter sese habent absolute ad aggregationem*), будь то съ однородными или разнородными тѣлами—живыя тѣла въ силу необходимости (*ex absoluta necessitate*) составлены изъ соединеній разнаго рода, т.-е. представляютъ изъ себя гетерогенные агрегаты. Интересно отмѣтить, что этотъ аргументъ приводится всѣми послѣдующими виталистами, до Дриша включительно.

3. Разнообразіе химическихъ соединеній очень велико; среди нихъ находится много довольно стойкихъ и даже такихъ, разложить которыя удастся съ величайшимъ трудомъ. Въ противоположность этому живыя тѣла, всѣ до одного, составлены изъ веществъ нестойкихъ; они подвержены легкому распаденію, въ частности—гніенію.

4. Самая агрегація въ живыхъ тѣлахъ носитъ характеръ совершенно спеціальнаго расположенія вещества, особаго въ различныхъ видахъ, безъ котораго эти тѣла существовать не могутъ.

8. Во всемъ царствѣ неживыхъ соединеній никогда не встрѣчается такихъ легко разложимыхъ и распадающихся соединеній. Соединенія органическія должны образоваться изъ неорганическихъ, но ихъ распаденіе до простыхъ соединеній происходитъ гораздо медленнѣе, чѣмъ ихъ образованіе.

5, 6, 7 и 9. Продолжительность существованія химическихъ соединеній опредѣляется чисто матеріальными отношеніями; длительность живыхъ тѣлъ подчинена другимъ основаніямъ и гораздо короче, чѣмъ соединеній. Съ другой стороны, если обратить вниманіе на легкую распадаемость органическаго вещества, приходится признать, что продолжительность его существованія больше, чѣмъ это можно было бы ожидать по его составу. Она не только не зависитъ отъ матеріальныхъ условій, но даже идетъ въ разрѣзъ съ ними. Очевидно, эта продолжительность существованія зависитъ отъ специфической причины, внутренней,

свойственной самому существу и далекой отъ міра мертвыхъ соединеній ¹⁾.

10. На ряду съ этимъ самый способъ дѣйствія и становленія въ живыхъ тѣлахъ отличенъ отъ химическихъ соединеній. Жизненная длительность вызывается и обуславливается простымъ, формальнымъ, безтѣлеснымъ актомъ, совершенно чуждымъ всякому матеріальному соединенію ²⁾.

11. А это зависитъ отъ дѣйствующаго принципа, присущаго живому агрегату, пока онъ живъ. Въ химическихъ соединеніяхъ нельзя даже указать ничего аналогичнаго такому принципу ³⁾.

12. Послѣднее различіе касается явленій размноженія. Особи живыхъ видовъ легко подвергаются распаденію, но они обладаютъ способностью поддерживать жизнь, производя путемъ специальныхъ приспособленій новыя существа. Тѣла неживыя распадаются не легко, но и возстановляютъ свои потери или производятъ новыя особи съ большимъ трудомъ. Если и происходитъ что-нб. подобное, то случайно, въ силу стеченія внѣшнихъ обстоятельствъ. Искусство можетъ не только разрушить многія химическія соединенія, но и вновь образовать ихъ; разрушеніе живого доступно искусству, но возстановленіе не въ его силахъ.

Таковы основные пункты различія между живымъ тѣломъ и химическимъ соединеніемъ, намѣченные Шталемъ. Они касаются самыхъ общихъ и принципиальныхъ особенностей, не затрагивая частныхъ химическихъ деталей, а потому звучатъ вполне современно. Послѣ Аристотеля это была

¹⁾ Interim plane opposita ratio est vitalis durationis, utpote quae etiam contra haec omnia tam materialia quam instrumentalia dissolutionis principia a causa specialissime peculiari, et interna quidem, sibi omnino propria et a toto regno mixtorum non-vitalium alienissima, directe dependet (p. 89).

²⁾ ...dum haec vitalis duratio simplici, ut loquuntur, formali, incorporeo inquam et toti materiali mixtioni vere externo actu nititur imo absolvitur (p. 89).

³⁾ Et hoc tamen... a principio agente, aggregato illi vitali utique tantisper, quam diu haec omnia praestat, insidente, inhabitante, immanente. Cui in omnibus reliquis mixtis non vitalibus nihil usquam geminum occurrit, sed omne huic etiam analogum solum illis omnino deest (ib).

первая попытка свести въ одно цѣлое свойство организмовъ и сопоставить ихъ съ міромъ мертвой природы. Въ сравненіи съ ученіемъ Аристотеля она представляется болѣе полной, такъ какъ химія въ его времена не существовала. Насколько она была удачна, можно судить изъ того, что послѣдующіе виталисты ничего мало-мальски существеннаго не прибавили: отъ Шталя до Дриша повторяются тѣ же самые аргументы только различными словами. Иногда ставится удареніе на одномъ, иногда на другомъ тезисѣ—въ этомъ вся разница.

Совершенно иное значеніе имѣютъ, конечно, частныя данныя фізіологической химіи Шталя. Онѣ представляютъ только историческій интересъ. Впрочемъ онъ и самъ не придавалъ имъ большого значенія; недаромъ онъ настойчиво указывалъ, что знаніе химическихъ подробностей для врача ненужно. Это поражавшее современниковъ положеніе основывалось на правильной оцѣнкѣ тогдашняго состоянія науки.

Установивъ разницу между живымъ и мертвымъ, Шталь переходитъ къ изложенію положительныхъ свойствъ живыхъ тѣлъ (*habitus proprius corporis vivi*). Они опредѣляются какъ матеріальными, такъ и формальными особенностями.

Къ первымъ относятся: 1) химическія соединенія, входящія въ составъ организмовъ (*mixtio specialis*), 2) особенный способъ смѣшенія ихъ или структура (*structura seu aggregatio specialis*).

Въ составъ веществъ организма входятъ тонкая земля (*terra subtilis*), жирное начало (*pinguedo*) и вода. Такого рода соединенія не стойки и склонны къ распаду, *vulgo*—гниенію (*putrefactio*). Съ другой стороны они отвѣчаютъ тѣмъ физическимъ требованіямъ, которыя предъявляются тѣлу: движеніе и ощущеніе требуютъ мягкой и упругой консистенціи, кости—болѣе твердой, *humores*—водянистой. Слѣдуетъ обратить вниманіе на крайнее разнообразіе органическихъ соединеній, доходящее до того, что каждый индивидуумъ имѣетъ свои собственныя; доказательствомъ

можетъ служить то, что собаки различаютъ людей по запаху.

Въ строеніи можно различить части болѣе тонкія, т. наз. *textura*, отъ болѣе грубыхъ—*structura*. Строеніе тѣла зависитъ отъ расположенія частей, которыя прикладываются другъ къ другу безъ помощи внѣшняго воздѣйствія, *spronte*, какъ принято выражаться. Оно обнаруживаетъ поразительную сложность въ мельчайшихъ деталяхъ, необыкновенный порядокъ и полное взаимное соотвѣтствіе частей по величинѣ, формѣ и положенію.

Формальная особенность организма или *сущность жизни* (*essentia atque formalis ratio vitae*) сводится къ дѣятельному акту сохраненія тѣла. Этотъ актъ является жизненнымъ по преимуществу, съ нимъ связанъ и ему подчиненъ актъ питанія.

Легкая распадаемость (*corruptibilitas*), какъ было уже указано, составляетъ специфическую особенность химическихъ соединеній тѣла. Не слѣдуетъ думать, что она является чѣмъ-нб. случайнымъ, о чемъ мы узнаемъ только изъ опыта: необходимость ея вытекаетъ и а priori, изъ функциональныхъ особенностей тѣлеснаго инструмента. Чаще всего распаденіе протекаетъ въ формѣ гніенія (*nuda et directa putrefactio*); остановить этотъ процессъ невозможно, остается только восполнять утраченное. Отсюда вытекаетъ актъ сохраненія, возстановленія матеріальныхъ свойствъ, текстуры и структуры, при чемъ этотъ актъ въ точности долженъ соотвѣтствовать характеру распаденія.

Но какимъ же путемъ осуществляется актъ сохраненія? Единственно при помощи „чистаго механическаго акта“—движенія, въ частности путемъ удаленія того, что представляется чуждымъ ¹⁾. Частныя движенія, при помощи которыхъ производится удаленіе ненужныхъ веществъ, требу-

1) *Vita seu conservatio corporis, in reliqua quidem sua corruptibilitate, sed tamen ab actu corruptionis perpetuo liberi, praestatur et absolvatur per nudum actum mechanicum, in se formaliter incorporeum seu immaterialem, nempe motum; et quidem specialissime per amotionem perpetuam alienorum a bonis atque sinceris* (p. 117).

ютъ движенія болѣе общаго, какимъ въ организмѣ является движеніе крови. Такимъ образомъ мы приходимъ снова въ область физики и принуждены разсматривать живое тѣло съ точки зрѣнія спеціально приспособленнаго механизма или инструмента. Но для его пониманія нужно познакомиться съ центральнымъ пунктомъ всей физиологіи Шталь—ученіемъ о *душѣ* и тѣсно связаннымъ съ нимъ ученіемъ о *движеніи*.

VI.

Въ томъ, что душа человѣка существуетъ, Шталь не сомнѣвается ни минуты, также какъ и всѣ его современники. Онъ отрицательно и съ насмѣшкой относится къ „фантазіямъ“ лицъ, утверждающихъ, по слѣдамъ Декарта, что животныя—простыя машины ¹⁾. Но, признавая въ нихъ душу, онъ считаетъ необходимымъ ограничить свое изслѣдованіе душой человѣка, такъ какъ только она одна хорошо извѣстна.

Разсматривая тѣ свойства души, которыя могутъ быть понятны нашему разумѣнію и являются вполнѣ очевидными, мы найдемъ слѣдующее.

1. Душа существуетъ въ томъ тѣлѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ тѣломъ, которое находится въ ея исключительномъ пользованіи и потому называется *человѣческимъ* ²⁾.

2. Что касается ея дѣятельности и энергіи, мы знаемъ только одно: она имѣетъ своимъ предметомъ тѣлесныя проявленія и настолько существенно связана съ тѣломъ, что даже и мысленно не можетъ быть отдѣлена отъ него. Иначе исчезнетъ понятіе и тѣла и души ³⁾.

3. Душа конечна; въ ея власти находится только конеч-

¹⁾ Р. 33.

²⁾ Quod existat in et cum illo corpore, quod, ut illi solum usitatum propterea humanum vocamus (p. 26).

³⁾ Secundo ratione efficaciae et cujuscunque tandem energiae scimus de illa hoc unum et nihil aliud, quod quibuscunque tandem suis actionibus occupata sit circa affectiones corporum: in corporibus inquam ita, ut loquuntur, essentialiter inhaerentes ut ne quidem cogitatione ab illis separari possint etc. (p. 26).

ное. Въ каждый данный моментъ времени она можетъ охватывать только что-нб. одно и даже когда судить о чемъ-нб. сложномъ, то касается его рядомъ послѣдовательныхъ актовъ.

Если мы возьмемъ даже высшую способность души—мышленіе, воображеніе, сравненіе,—то эти высшіе акты служатъ лучшимъ доказательствомъ, насколько душа связана съ ограниченными тѣлесными проявленіями. Если мышленіе не имѣетъ своимъ предметомъ что-нб. реально существующее, то, поскольку оно является отчетливымъ, оно всегда связано съ мѣстомъ, мѣрой, фигурой, числомъ. Отсюда вытекаетъ, что душа можетъ мыслить только въ чувственныхъ формахъ; о чемъ мы не имѣли раньше чувственного опыта, то мы и представить себѣ не можемъ.

Иначе говоря, вся энергія человѣческой души какъ бы связана съ конкретнымъ ¹⁾.

4. Далѣе, аффекты души: желаніе овладѣть вещами, радость при овладѣваніи, отвращеніе, страхъ, печаль—все это связано съ тѣлесными вещами, съ памятью о нихъ или съ произвольнымъ представленіемъ. Все, къ чему душа стремится, будь то единичное или общее, достигается ей не

¹⁾ Nempe quod nihil aliud in ullam ejus potestatem cadat, quam finitum: eo usque ut etiam omni sua potentia nihil possit assequi, nisi ut quam maxime finitum, nempe absolute unum (p. 27).

...quod vere et positive nihil possit, nisi absolute unum solum comprehendere; nempe uno temporis momento non nisi de una numero re cogitare aut judicare: quicquid autem composito numero nititur, omnino non nisi compositis etiam, nempe successivis actibus illa attingere, seu in illis versari (ib.).

Quod autem longe plus aut certe pluris est ille ejus actus, quem... pro supremo... interpretantur, cogitandi, simulacra quaedam pingendi, juxta se ponendi...; hic inquam actus supremum est et prorsus eminens exemplar unicae illius enérgiae, corporeis affectionibus insistendi (ib.).

Unde etiam est, quod de nulla re cogitare integrum est, nisi sub conceptu, ut in sensus incurrere seu sensibus comprehendi potest (p. 28).

His certe... satis puto dilucescere, quod undique et undique corporeis rebus et maxime sub complexu corporeo comprehensis, id est, uti vulgo quidem loquimur, unice in concreto alligata sit et adstricta universa animae humanae energia (p. 30).

прямо, непосредственно, а при помощи тѣлесныхъ посредниковъ ¹⁾).

5. Матеріальныя среды тѣла служатъ для собиранія, концентрации объектовъ: глазъ собираетъ лучи свѣта, лабиринтъ уха—звуки, нервы языка—частички, имѣющія вкусъ. Всѣ эти аппараты не имѣютъ цѣли и формальнаго основанія ни въ себѣ ни въ другихъ матеріальныхъ частяхъ, а единственно въ душѣ. И то, что душа получаетъ при ихъ посредствѣ, она не могла бы получить никакимъ инымъ способомъ.

Мы уже познакомились съ разсужденіемъ Штала о тѣлѣ: какъ агрегатъ легко распадающійся, оно требуетъ постоянного сохраненія; какъ специально устроенный инструментъ или организмъ, оно предполагаетъ дѣйствующій и цѣлеполагающій принципъ—само по себѣ оно не можетъ существовать и не имѣетъ никакихъ основаній для существованія. Теперь другой, совершенно независимый отъ перваго, рядъ разсужденій о душѣ показываетъ ея нераздѣлимую связь съ тѣломъ, зависимость ея воспріятій и дѣйствій отъ свойства тѣла. Сводя ихъ вмѣстѣ, мы должны придти къ заключенію, что *душа является основнымъ жизненнымъ агентомъ, той цѣлью, ради которой существуетъ тѣло, и съ другой стороны, что тѣло является органомъ души, устроеннымъ специально для нея и больше ни для чего не пригоднымъ* ²⁾).

Таково общее положеніе; его необходимо разъяснить въ частностяхъ и освободить отъ возможныхъ возраженій. На этомъ пути мы встрѣчаемся съ однимъ вопросомъ

¹⁾ ...singula haec et univēsa non immediate sive operetur sive assequatur, sed plane per media quidem, sed et illa ipsa maximam partem, et numero etiam multiplici omni modo corporea (p. 31).

²⁾ Haec omnia... putamus satis evidenter commonstrare posse, quod corpus hoc verum et immediatum sit animae organon, non solum ad ejus usus, sed directe et absolute propter illos a priori institutum atque factum, illis etiam et revera nulli alteri rei organica sui constitutione, nequidem utile aut idoneum nisi illa res par sit ad movendum et regendum energiae compos (p. 43).

принципіальной важности, служащимъ основой всей натурфилософіи Шталя—*отношеніемъ души къ движенію*.

Существуетъ ли душа только для разумѣнія (*intelligendi fine*), или также и для воленія (*volendi*). Механисты отвергають послѣднее. По ихъ понятіямъ, человѣческое тѣло есть абсолютная машина: она работаетъ сама по себѣ и самостоятельно производитъ всѣ жизненныя движенія; къ такому тѣлу присоединена душа, задача которой отмѣчать совершившіеся факты. Но, если мы обратимся къ конкретнымъ примѣрамъ, вся искусственность и невѣроятность такого построенія становится очевидной. За спиной человѣка слышится шумъ, онъ оборачивается, ищетъ глазами его причину. Тѣ, для кого дорога простая истина скажутъ, что *желаніе* узнать направляетъ движенія тѣла. А „патроны чистаго механизма“ воздвигаютъ здѣсь новую сцену. Они говорятъ объ опредѣленныхъ частичкахъ, которыя при посредствѣ органовъ чувствъ проникають въ органы движенія; эти частички не только находятъ соотвѣтствующія своей фигурѣ отверстія, но даже производятъ ихъ и дѣйствуютъ такимъ спеціальнымъ образомъ на органы, что вызываютъ совершенно спеціальныя движенія.

Представимъ еще болѣе сложный случай. Человѣкъ скупой услышалъ звукъ, похожій на звонъ упавшаго металла. Онъ не только устремляетъ глаза въ извѣстномъ направленіи, но лѣзетъ подъ столы, скамьи, обшариваетъ всѣ щели, однимъ словомъ производитъ цѣлый рядъ самыхъ удивительныхъ движеній и не успокаивается, прежде чѣмъ не найдетъ упавшее. А если не находитъ, долго не можетъ отдѣлаться отъ мысли, что это были деньги. Какова должна быть здѣсь дѣятельность частицъ! Говорить объ этомъ не только смѣшно, но похоже на бредъ.

Тѣ же сложныя движенія встрѣчаемъ мы у животныхъ, которыхъ механисты считаютъ простыми автоматами. Полевые голуби (*Feldtauben*), привыкшіе къ своей голубятнѣ, улетаютъ на поле за нѣсколькими тысячами шаговъ,

ищутъ тамъ зерна, прилетаютъ въ городъ стаями вмѣстѣ съ другими голубями и находятъ свой домъ. Опять таки, поистинѣ невѣроятными являются дѣйствія частицъ, производимыя ими акты, не только цѣлесообразные но даже имѣющіе моральный оттѣнокъ. Вѣдь всякій мальчикъ знаетъ, что если поймать чужого голубя, помѣститъ въ другое помѣщеніе, кормить, онъ все-таки при первомъ случаѣ улетитъ домой.

Необходимо признать, что *душа* не только можетъ *вызывать движеніе тѣла*, но и *опредѣлять его въ количественномъ отношеніи и направлять его въ виду известной цѣли*¹⁾.

Существуютъ философы, которые думаютъ, что душа не можетъ породить движеніе, а только измѣнить его направленіе. (Шталь разумѣетъ Декарта, котораго нигдѣ не называетъ по имени). Но предполагать такъ, значить вмѣшивать въ область физическихъ явленій абстрактное метафизическое понятіе. Вѣдь направленіе есть нѣчто имманентное движенію, сопровождаетъ движеніе все время и какъ бы пополняетъ его свойства: стоитъ вспомнить о движеніяхъ гравера. Дѣлать изъ него какое-то абстрактное метафизическое существо, значить вносить путаницу въ понятія.

Но теперь возникаетъ вопросъ: какимъ же образомъ нематеріальная душа можетъ вызывать движеніе матеріи? Это возможно только потому, что *движеніе само есть нѣчто нематеріальное* и остается такимъ, дѣйствуя на тѣло. Его атрибуты или свойства: время, степень энергіи, отношеніе и направленіе къ цѣли—равнымъ образомъ нематеріальны. Всякое дѣйствіе свидѣтельствуетъ о своей причинѣ, точно такъ же и движеніе, какъ вещь нематеріальная, указываетъ на сродную себѣ причину. Движеніе, какъ актъ, не можетъ быть отдѣлено отъ агента; рассматриваемое абстрактно, оно перестаетъ быть реальнымъ фи-

¹⁾ Anima positive motus corporis non solum provocare possit, seu suscitare, sed etiam tam ratione quantitatis, quam ratione scopi absolute dirigere (p. 41).

зическимъ явленіемъ и превращается въ нѣчто метафизическое; поэтому въ физикѣ слѣдуетъ говорить не о движеніи, а объ опредѣленномъ двигателѣ. „Субстанціальная движущая сила“ можетъ быть признаваема какъ нѣчто реальное, но только слѣдуетъ обращать вниманіе, какимъ именно видамъ физическихъ тѣлъ можно ее приписать. Тѣла, въ которыхъ она присутствуетъ, называются *одушевленными*; древніе же называли ее природой ¹⁾. Шталь приводитъ, далѣе, соображенія о происхожденіи слова φύλη: въ одномъ греческомъ лексиконѣ онъ вычиталъ, что у поэтовъ вмѣсто этого слова употреблялось φύσει, quasi, ἔχον τὸ φύειν; такимъ образомъ устанавливается родство между понятіемъ природы и души.

Воздѣйствіе души на тѣло доказывается не одними общими соображеніями, его обнаруживаетъ цѣлый рядъ фактовъ. Фактическимъ аргументамъ (a posteriori) врачъ и экспериментаторъ Шталь придаетъ большое значеніе и неоднократно повторяетъ ихъ. Наиболѣе поразительнымъ фактомъ является, въ его глазахъ, вліяніе душевныхъ волненій матери, сильныхъ впечатлѣній, полученныхъ ей во время беременности, на плодъ. Извѣстно много случаевъ такого рода, на примѣръ, если мать испугается како-

1) Motus non solum in se est res per omnem conceptum incorporea: sed manet etiam talis, quandocunque, quamdiu, imo eo ipso dum in corporibus et in corpora agit. Habet etiam insuper attributa, sive ut vulgo loquimur, affectiones atque proprietates pariter incorporeas, tempus, gradum energiae, respectum tam directionis ad finem, adeoque proportionis, tam sui ipsius, quam idonei organi, et tandem respectum finis ipsius. Effectus uti semper testatur de sua causa, ita motus, ut res incorporea de causa sibi congenera. Motus ut actus frustra secluditur ab agente: ita enim in abstracto consideratus non est ens physice existens, sed metaphysicum solum. Unde physico sensu de motu, qui revera fit, nunquam dici potest simpliciter ut de actu in abstracto, sed semper dicendum et intelligendum est de agente in concreto. Unde frustra usquam in rebus physicis nominatur motus, ullo intuitu immanens aut insistens, quin potius et verius nominari debeat movens.

...Dico, quod haec sententia de vi substantiali movente utique in ipsa re verior sit: modo recte distinguatur, ubi revera sit, et quibus rerum physicarum speciebus vere et realiter competat et insit. In quibus enim vere inest, animata dici consueverunt. Veteres etiam naturam vocaverunt (p. 44).

го-нибудь черного звѣря, мышенка,—у ребенка на тѣлѣ окажется черное пятно; сильныя душевныя волненія отзываются на психикѣ ребенка и т. д.¹⁾ Что особенно замѣчательно въ подобныхъ случаяхъ, это прямое воздѣйствіе души на структуру тѣла, которая можетъ подвергнуться настоящей перестройкѣ. Такіе факты служатъ сильнымъ аргументомъ въ пользу того, что душа „строитъ себѣ тѣло“.

Другой рядъ фактовъ извѣстенъ каждому изъ повседневной жизни—это вліяніе душевныхъ волненій на физическое состояніе тѣла; страхъ, гнѣвъ, радость, сильное желаніе измѣняютъ кровообращеніе и общій тонусъ тѣла. Въ еще болѣе рѣзкой формѣ вліяніе душевныхъ волненій сказывается въ патологическихъ случаяхъ, вызывая болѣзненное состояніе тѣла. Подобные случаи были отмѣчены Шталемъ въ одной изъ раннихъ работъ²⁾ (желтуха отъ сильнаго ужаса, кровотеченіе изъ всѣхъ отверстій отъ страха). Еще болѣе важнымъ является воздѣйствіе души на теченіе болѣзней. Цѣлый рядъ болѣзненныхъ симптомовъ (лихорадка, различнаго рода движенія въ органахъ), служатъ, по мнѣнію Штала, средствами, которыя душа примѣняетъ для удаленія причины болѣзни и сохраненія жизни. Шталь указываетъ, что именно размышленіе надъ клиническими случаями послужило первымъ толчкомъ къ выработкѣ всей его теоріи.

Противъ признанія разумной души движущимъ агентомъ тѣла поднимается слѣдующее возраженіе: какъ можетъ душа управлять тѣломъ, регулировать его движеніе и въ то же время не сознавать этого, не сохранять ни малѣйшаго воспоминанія о томъ, что все это дѣлала она сама? Не указываетъ ли самый фактъ отсутствія сознанія и па-

¹⁾ Факты этого рода собраны въ статьѣ д-ра П. П. Подъяпольскаго: *Les impressions ou suggestions paternelles ou maternelles se transmettent—elles aux enfants?* *Revue de l'Hypnotisme.* 1904.

²⁾ *De passionibus animi corpus humanum varie alternantibus.* Halle. 1691. См. *Bibl. Halleri*, III, p. 577.

мяти на какого-нибудь другого агента, завѣдующаго жизненными функціями или на существованіе душъ различныхъ порядковъ?

На разсмотрѣніи подобныхъ гипотезъ Шталь останавливается нѣсколько разъ и отклоняетъ ихъ самымъ энергичнымъ образомъ. Признаніе какихъ-нибудь особыхъ агентовъ, какъ-то: *spiritus vitalis*, *balsamum vitae*, *ens astrale*, *anima vegetativa*, *archeus*—не только не облегчаетъ пониманія дѣла, но, наоборотъ, запутываетъ. Обозначаемыя этими именами сущности имѣютъ назначеніе объяснить воздѣйствіе нематеріальной души на матерію, какъ бы сгладить переходъ между ними, поэтому ихъ снабжаютъ особыми тонко матеріальными свойствами. Такимъ образомъ они сами превращаются въ матеріальную или инструментальную причину, т.-е. становятся излишними. Между тѣмъ для выполненія своихъ функцій они должны обладать очень совершеннымъ знаніемъ времени, мѣста, тѣлесныхъ отношеній—большимъ даже чѣмъ *anima rationalis*, и въ то же время должны понимать душу, т.-е. требуютъ для себя новаго интеллекта. Получается странное положеніе: разумная душа не имѣетъ представленія о томъ, чѣмъ она руководитъ ¹⁾.

Такимъ образомъ, Шталь совершенно сознательно отдѣляетъ свое ученіе отъ возрѣній ванъ-Гельмонта и Парацельса, съ которыми нерѣдко его смѣшиваютъ. Оба названныхъ мыслителя признавали совершенно особую ра-

1) Nam absona penitus est et ingeniorum acumine indigna distinctio illa inter crassius et subtilius materiale, et hujus posterioris majorem convenientiam, et propius aliquod commercium cum immateriali. Secundo loco involvunt talia commenta non solum novum intellectum in istis agentibus, ut scite atque decenter prorsus omnia et undique agere possint: sed et revera, si res condigne aestimetur, majorem, quam in anima rationali. Haec enim agentia sub hac praefiguratione, non solum sciunt, quid, quomodo, quando, quantum ipsa agere debeant: sed intelligunt insuper omnes nutus et exquisitissimos etiam quarumlibet specialissimarum proportionum, quas anima vult, modulos, eosque ita, ut anima cogitat atque vult, exacte exsequi censentur. Cum ex adverso anima rationalis, magis directe cogitans et intelligens, nihil reciproce cognoscat aut percipiat de istis actionibus, rationibus, proportionibus, respectibus etc. (p. 234).

зумную и бессмертную душу и на ряду съ этимъ вторичныя жизненныя сущности (Парацельсъ: архей, *ens astrale*, ванъ-Гельмонтъ: нѣсколько археевъ, *spiritus insiti et influi*), для Штала существуетъ только одинъ принципъ—*„anima rationalis“*. Но тогда остается въ силѣ вопросъ: почему же душа не сознаетъ своего руководительства тѣломъ?

Шталь разрѣшаетъ его слѣдующимъ образомъ. Онъ вводитъ различіе между двумя видами интеллекта, обозначая ихъ по-гречески: *logos* и *logismos* ¹⁾. *Logos* (*ratio*) является простымъ и чистымъ интеллектомъ, имѣющимъ дѣло съ вещами простыми и наиболее тонкими; онъ узнаетъ вещи и различаетъ ихъ (тончайшія различія запаховъ, вкуса, звука, цвѣта), но онъ чуждъ разсужденію, и его воспріятія не остаются въ памяти, такъ какъ для этого необходимы извѣстныя грубыя представленія. *Logismos* (*ratiocinatio*)—разсудочная функція, имѣетъ дѣло со сложными воспріятіями, ихъ сравненіемъ, расчлененіемъ, съ выработкой изъ зрительныхъ и другихъ впечатлѣній, образныхъ фигурныхъ представленій, т.-е. съ такими формами, которыми пользуется память ²⁾. Наличие *logos*'а интеллекта, который не откладываетъ свои впечатлѣнія въ образы памяти и объясняется бессознательность души.

Слѣдуетъ подумать и о томъ, что, производя неоспоримо свойственные ей интеллектуальные акты, душа также поступаетъ бессознательно, не помнитъ, какъ она дѣлала это. Кто можетъ прослѣдить, какимъ образомъ мыслить душа? Какимъ образомъ вызываетъ она произвольныя

1) Этому вопросу Шталь посвятилъ даже особое разсужденіе, на которое и ссылается. Я его не могъ видѣть.

2) *Distinctio illa, alibi a nobis commendata inter logon et logismon, rationem et ratiocinationem, intellectum simpliciter et collectionem e multitudine rerum qualitercunque intellectarum, inter agnitionem, cognitionem, et distinctam imo diffusam cogitationem* (p. 47).

Ego distinguendum esse arbitror inter logon et logismon, intellectum simplicem, simpliciorum, imprimis autem subtilissimorum, et ratiocinationem atque comparationem plurium, et insuper quidem per crassissimas circumstantias sensibiles, visibiles atque tangibiles notorum. (p. 238).

движенія въ актѣ бросанія камня на извѣстное разстояніе, въ поднятіи ноги до опредѣленной высоты; какъ оцѣнивается она пріятное и непріятное? Если она безсознательно производитъ интеллектуальныя и волевыя дѣйствія, что удивительнаго, если она не сознаетъ и не помнитъ своего руководительства тѣломъ ¹⁾).

Страницы, посвященныя вопросу о душѣ, на ряду съ разсужденіями объ основныхъ свойствахъ живого, принадлежатъ къ числу самыхъ замѣчательныхъ изъ всего написаннаго Шталемъ. Кто преодолѣлъ тиски механизма, кто уяснилъ себѣ истинное, крайне ограниченное значеніе физическаго закона сохраненія движенія или энергіи—для того вопросъ объ отношеніи души къ движенію встанетъ во всей его огромности, такъ же какъ онъ предсталъ передъ Шталемъ. И рѣдко гдѣ въ міровой литературѣ можно найти такое до грубости простое и отчетливое выраженіе его, освобожденное отъ всякихъ хитросплетеній и отводовъ. *Источникъ всѣхъ движеній природы лежитъ въ душѣ.* Душа человѣка не помнитъ этого потому, что непосредственно переживаетъ это, а разсуждать и помнитъ можно только посредственно, вторично, рефлексивно. Таковъ послѣдній выводъ изъ разсужденій Шталя, и въ то же время основное положеніе органической натурфилософіи.

VII.

Все изложенное является фундаментомъ, на которомъ Шталь строитъ свою физиологію. Эта дисциплина изложена имъ очень стройно и систематично, но только вполнѣ

¹⁾ Imo altius cogitandum est, quod etiam in ipsis adeo ipsius rationis absolute propriis actibus... anima neque ratiocinari, atque simpliciter comparare appareat, nec ullam hujus rei conscientiam, saltem quod hoc agat, nedum memoriam sive quomodo hoc egerit, quod tamen egit, habeat. (p. 239).

Ita in rebus merae voluntatis, jactu ad certam distantiam, intensione motus voluntarii ad certam energiam, sublacione solum pedum, ad graduum altitudinem proportionata etc., praeterea jucunditatis aut adversitatis aestimatione, quid ratiocinii exercetur? (ib`.

своеобразно. Шталь разсматриваетъ процессы въ общихъ чертахъ, поскольку они представляютъ интересъ для врача, желающаго понять болѣзнь и осмысленно примѣнять свое искусство. Поэтому цѣлый рядъ данныхъ анатоміи, химіи, физиологической физики, несомнѣнно извѣстныхъ ему, оставленъ безъ всякаго вниманія. Конечно, на всемъ изложеніи лежитъ неизбѣжный отпечатокъ времени, и для насъ физиологическіе взгляды Шталя, во многомъ представляютъ лишь историческій интересъ. Я изложу ихъ поэтому коротко, останавливаясь на болѣе важномъ.

Жизнь есть прежде всего сохраненіе тѣла, составленнаго изъ веществъ не стойкихъ, крайне легко распадающихся. Для того, чтобы она протекала правильно, необходимо правильное расположеніе органическихъ частей, ихъ цѣлость, точно также правильное, умѣренное теченіе отдѣльныхъ процессовъ и ихъ гармоническая дѣятельность. Все это, вмѣстѣ взятое, образуетъ состояніе здоровья (*sanitas*).

Такъ какъ душа человѣческая въ томъ, что касается ея дѣйствій въ этомъ мірѣ, абсолютно и рѣшительно не можетъ обойтись безъ тѣла: ни ощущать, ни познавать, ни проявлять свою волю—то цѣль тѣла, все его назначеніе (*finis seu scopum*) заключается въ томъ, чтобы служить душѣ. Душа сама и *строитъ* себѣ тѣло и *управляетъ* имъ, оживляетъ и движетъ, безъ содѣйствія постороннихъ двигателей ¹⁾.

Матерія тѣла должна обладать гибкостью, извѣстной мягкостью, для этой цѣли служатъ слизисто-жирныя соединенія (*mixtio mucidoringuis*). Обладая извѣстной степенью влажности и теплоты, они легко подвергаются дѣйствию ферментативныхъ процессовъ. Частицы химическихъ соединеній располагаются въ извѣстной правильности, образуя структуру тѣла—волоконца, поры и т. д. Строе-

¹⁾ Ipsa etiam anima et struere sibi corpus, ita ut ipsius usibus, quibus solis servit, aptum est; et regere illud ipsum, actuare, movere soleat, directe atque immediate, sine alterius moventis interventu aut concursu (p. 234).

ніе тѣла находится въ полной власти души, химическія соединенія только отчасти, такъ какъ распаденіе ихъ идетъ подъ вліяніемъ внѣшнихъ условій и свойствъ, присущихъ имъ самимъ. Но ихъ образованіе—дѣло души; такихъ соединеній, которыя мы встрѣчаемъ въ организмахъ, напимѣръ, эфирныя масла растений, нѣтъ ни въ воздухѣ, ни въ почвѣ, очевидно они строятся въ организмѣ изъ болѣе простыхъ соединеній, поглощаемыхъ изъ воздуха.

Актъ жизненнаго сохраненія достигается путемъ *движенія*. При этомъ съ физиологической точки зрѣнія движенія раздѣляются на удаляющія и приближающія (*remotorii et admotorii*). Первыя должны удалить распавшіяся части изъ состава тканей, вывести ихъ изъ организма, наконецъ отворотить приближенія вредныхъ или угрожающихъ предметовъ; вторыя, наоборотъ, привлекаютъ къ тѣлу необходимыя ему вещества и распредѣляютъ ихъ нужнымъ образомъ. Въ частности, въ тѣлѣ происходитъ троякаго рода движенія: движеніе крови и жидкостей, зависящія отъ сокращенія сердца, тоническія движенія частей, помогающія движенію крови и служащія необходимой основой для третьяго вида—мышечнаго движенія.

Движеніе жидкихъ массъ внутри организма является самымъ главнымъ жизненнымъ факторомъ. Эти массы, въ просторѣчи называемыя кровью, состоятъ изъ крови въ собственномъ смыслѣ, лимфы и сыворотки (*serum*)—онѣ всѣ приводятся въ движеніе сердцемъ. Циркулярное движеніе крови, доказанное въ 1628 г. Гарвеемъ, ко времени Шталя сдѣлалось уже общепризнаннымъ фактомъ; вопросъ о движеніи хила и лимфы также въ общихъ чертахъ былъ выясненъ. Но роль легкихъ и процесса дыханія, такъ же какъ происхожденіе животной теплоты, получали совершенно неправильное освѣщеніе. Большинство ученыхъ, слѣдуя еще древнимъ авторитетамъ, предполагало, что источникомъ тепла служатъ особые *spiritus* развивающіеся въ сердцѣ изъ крови, а процессъ вдыханія воздуха имѣеть назначеніемъ охлаждать кровь. Шталь не согласенъ съ

этимъ мнѣніемъ и высказываетъ противоположную гипотезу: движеніе крови черезъ узкіе и чрезвычайно развѣтвленные сосуды легкаго, производя треніе, является источникомъ тепла. Онъ не отрицаетъ возможности поглощенія изъ воздуха какихъ-нб. веществъ въ кровь, но не усматриваетъ необходимости въ этомъ процессѣ.

Движеніе крови даетъ толчокъ для актовъ секреціи и экскреціи. Объясняя эти процессы, Шталь выступаетъ съ сильной критикой механистовъ, предполагавшихъ, что при секреціи частички опредѣленной величины и формы проходятъ черезъ соотвѣтствующія поры органа. Подробно разбирая эту гипотезу, онъ показываетъ, какія трудности она влечетъ за собой и предлагаетъ болѣе простое объясненіе—фильтрацію лимфы съ послѣдующимъ сгущеніемъ и отдѣленіемъ жидкихъ частей отъ твердыхъ.

Не останавливаясь на деталяхъ физиологіи *питанія* Шталя, укажу только главные моменты въ его изложеніи. Они слѣдующіе: 1) аппетитъ, 2) секреція слюны, 3) пребываніе пищи положенное время въ желудкѣ, гдѣ происходятъ процессы ферментации (образованіе фермента въ желудкѣ Шталь отрицаетъ; онъ искалъ его въ слюнѣ), 4) сокращеніе желудка, переходъ пищи въ кишечникъ и послѣдующія сокращенія кишекъ (въ кишечникѣ въ качествѣ пищеварительныхъ соковъ дѣйствуетъ желчь и секретъ поджелудочной железы), 5) окончательное приготовленіе пищевыхъ массъ и ихъ распредѣленіе по организму, 6) ассимиляція.

Актъ ассимиляціи—элективный по самому своему существу: требуется не только подобрать матерію, подходящую для каждой части организма, но и распредѣлить ее совершенно опредѣленнымъ образомъ, приладить, привести въ соотвѣтствіе съ тѣми частями, которыя уже имѣются налицо. Всѣ остальные акты питанія можно назвать органическими, такъ какъ они совершаются при помощи опредѣленныхъ органовъ, актъ ассимиляціи *не органической* (*inorganicus*) въ буквальномъ смыслѣ слова: онъ производится простыми непосредственными движеніями безъ участія специальныхъ

инструментовъ. Выраженіе „душа строитъ себѣ тѣло“ имѣетъ здѣсь непосредственное приложеніе.

Въ вопросѣ о *размноженіи* Шталь въ общемъ стоитъ на точкѣ зрѣнія древнихъ. Онъ признаетъ, что оживляющее начало, душа, передается съ сѣменемъ, но при этомъ отрицаетъ какое-либо значеніе сѣменныхъ нитей, открытых незадолго до этого Гаменомъ и Левенгукомъ; матеріальное начало — тѣло — доставляется матерью. Передается ли душа также отъ матери? Этотъ вопросъ Шталь рѣшаетъ отрицательно, хотя не безъ замѣтныхъ колебаній, ссылаясь въ качествѣ рѣшающей инстанціи на библейскій рассказъ о твореніи. Вообще, въ процессѣ размноженія многое представляется ему темнымъ. Трудно понять, какъ можетъ душа дѣлиться, какъ именно она передается черезъ сѣмя, какъ строитъ она тѣло зародыша. Всѣ эти утвержденія являются, по его мнѣнію эмпирическими, они просто вытекаютъ изъ имѣющихся фактовъ; тѣ, кто требуютъ ихъ непремѣннаго объясненія и, не получая такового, считаютъ свои, противоположные взгляды правильными, заблуждаются, такъ какъ они сами знаютъ не больше. Во всякомъ случаѣ привлекать для объясненія воспроизведенія „пластическія натуры“, „*spiritus genitales*“, ферменты, „*forma informans*“ нѣтъ никакихъ основаній. Здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, правило не увеличивать числа сущностей безъ нужды соблюдается Шталемъ во всей строгости.

За главой о размноженіи слѣдуетъ глава объ *ощущеніи*, въ которой содержатся нѣкоторыя интересныя мысли. Задача органовъ чувствъ прежде всего охранительная — предостеречь организмъ отъ грубыхъ нарушеній извнѣ; они выполняютъ ее совмѣстно съ органами произвольнаго движенія. Такъ какъ забота объ охраненіи принадлежитъ душѣ, то она не можетъ оставаться пассивной въ процессѣ чувствованія (*sensatio*), какъ увѣряютъ приверженцы грубо матеріалистическихъ взглядовъ. Она должна сама активировать дѣятельность органовъ, при помощи которыхъ совершается воспріятіе. Чувствованіе, говоря вообще, есть

состояніе, возникающее въ результатѣ движеній двоякаго рода: одного, идущаго отъ души, другого отъ толчковъ, полученныхъ органами чувствъ ¹⁾. Душа приводитъ тончайшіе нервы, идущіе къ органамъ чувствъ, въ состояніе тонуса или извѣстнаго рода напряженія (*tensio*); когда въ нихъ проявляется другое движеніе, идущее извнѣ, оно измѣняетъ первое, и степень или характеръ этого измѣненія воспринимается душой. Въ качествѣ грубаго сравненія можно привести паука, воспринимающаго всякое дрожаніе натянутой имъ паутины. Воспріятіе отдѣльныхъ вещей, ихъ непосредственное различеніе—дѣло разумнаго интеллекта (*λόγος*, *intellectus rationalis*), о которомъ шла уже рѣчь раньше. За каждымъ воспріятымъ ощущеніемъ, какъ бы по пятамъ, слѣдуетъ особое „чувственное сужденіе“, оцѣнка: одно—пріятно, другое — непріятно, на основаніи котораго строятся дальнѣйшія дѣйствія. Эти оцѣнки не столько акты выбора, сколько чисто волевые; ясно мыслить и обсуждать ихъ человекъ не можетъ.

Основные проявленія жизненной дѣятельности различны въ своей интенсивности и по своему характеру у разныхъ людей и при разныхъ обстоятельствахъ. Здѣсь сказывается вліяніе тѣла на душу и обратно—души на тѣло. Различный химическій составъ главной жидкости организма — крови, большая или меньшая легкость ея движенія обусловливаютъ разницу въ темпераментахъ или комплекціи, представляющихъ большой интересъ для врача. Съ другой стороны душевныя волненія (*animi pathemata*) измѣняютъ характеръ тѣлесныхъ процессовъ. Но что представляютъ изъ себя душевныя волненія, съ которыми такъ часто приходится имѣть дѣло врачу?

Механисты любятъ приписывать ихъ беспорядочному движенію духовъ (*spiritus*) въ тѣлѣ, имѣющему послѣдствіемъ

¹⁾ *Nempe sensatio in genere, formali sua ratione, est modus quidam, e mutuo concursu duorum illorum motuum resultans: primo ejus, quem anima in organis sensoriis praestat, secundo illius, quem subtilia objecta externa organis sensoriis incutiunt (p. 447).*

измѣненіе движенія крови, конвульсіи и другіе физическіе симптомы. Не только лѣнь, но даже стыдно останавливаться на этомъ. Для рационалиста Шталя душевныя волненія сводятся прежде всего къ ошибочнымъ, преждевременнымъ заключеніямъ души, пользующейся недостаточно провѣреннымъ матеріаломъ органовъ чувствъ или представленіями, искаженными памятью ¹⁾. Отсюда уже возникаютъ непомѣрныя желанія или намѣренія, выражающіяся въ двигательныхъ актахъ. Если обратить вниманіе на тѣ двигательные симптомы, которые сопровождаютъ аффекты, то не трудно убѣдиться, что они цѣлесообразны. Напримеръ, приливъ крови къ периферіи и мышцамъ, чрезвычайное усиленіе тонуса въ гнѣвѣ повышаютъ силу и энергію для совершенія насильственныхъ актовъ. Если гнѣвъ можетъ свободно разразиться, для тѣла вреда не послѣдуетъ, но его подавленіе окажетъ вліяніе и на питаніе и на другіе жизненные акты, вызоветъ даже болѣзнь. Другимъ примѣромъ можетъ служить чувство омерзѣнія и тошноты, выражающееся въ рядѣ симптомовъ, какъ бы предназначенныхъ служить для удаленія реального предмета отвращенія, попавшаго въ пищеварительные органы.

Вліяніе души на тѣло сказывается, по мнѣнію Шталя, съ особенной ясностью въ актѣ привычки, которую онъ опредѣляетъ какъ „извѣстную быстроту воспріятія и надлежащаго произведенія различныхъ дѣйствій“. Это явленіе представляетъ большой интересъ для врача, такъ какъ можетъ быть привычка и къ болѣзни.

Въ связи съ воздѣйствіемъ души на тѣло находится очень интересный вопросъ, часто всплывающій у Шталя и послужившій даже предметомъ особаго сочиненія: почему

¹⁾ Scire utique necesse est, quod animi pathemata nihil aliud sint, quam intempestivae et praematurae quaedam conclusiones de rebus vel sensu oblatis, vel nuda interdum fictione secundum memoriam efformatis, sine decente circumstantiarum omnium aut sane potissimarum vere rationalium consideratione, aestimatione morali potius quam directe et simpliciter sensuali expendendarum (p. 383).

животныя болѣютъ рѣже челоуѣка? (De frequentia morborum in homine prae brutis). Отвѣтъ на это даютъ свойства челоуѣческой души, не той, „которая должна быть“, а которая есть въ дѣйствительности. Въ ней нѣтъ простоты, прямоты, простого здоровья; наоборотъ—она извращена, блуждаетъ, склонна къ необдуманнѣмъ рѣшеніямъ, хватается и за то и за другое, нетерпѣлива, непостоянна. Такимъ образомъ она каждую минуту отвлекается отъ задачъ сохраненія тѣла, тогда какъ душа животнѣхъ отвѣчаетъ на полученныя воспріятія простыми заключеніями и немедленно приводитъ ихъ въ исполненіе.

Жизненная дѣятельность, если взять ее въ цѣломъ, подчинена особой законности, связанной съ *временемъ*. Жизнь челоуѣка, которая рѣдко продолжается до 100 лѣтъ, разделена на семилѣтніе періоды; послѣ 40 лѣтъ силы физическія и душевныя идутъ на убыль. Вопросъ, почему *старѣетъ* организмъ, почему *умираетъ онъ естественной смертью*—представляетъ большія трудности. Объяснять это свойствами матеріи, измѣненіемъ органовъ, нельзя: матерія остается все та же, и непонятно, почему въ 70 лѣтъ не можетъ происходить такое же возстановленіе цѣлости организма, какъ и въ молодые годы. Остается приписать это свойствамъ самой энергіи души, ея ограниченности: каждому существу какъ бы отмѣренъ свой вѣкъ.

Ва задачу настоящей статьи не можетъ, конечно, входить изложеніе патологіи и терапіи Штала, но такъ какъ всѣ предшествовавшія разсужденія имѣли въ глазахъ Штала интересъ прежде всего врачебный—то совсѣмъ умолчать о его медицинскихъ взглядахъ, значило бы оставить его характеристику недоконченной.

Такъ какъ вся жизненная дѣятельность обусловливается актами души, то болѣзнь есть не что, иное какъ *perturbata idea regiminis ipsius oeconomiae animalis*—плохое управленіе животнѣмъ хозяйствомъ. Причины болѣзней іатрохиміи видѣли въ измѣненіи соковъ организма, въ ихъ остротѣ; Шталь стоитъ ближе къ іатрофизикамъ и приписываетъ

ихъ главнымъ образомъ увеличенію количества крови (*plethora*) въ результатъ несоотвѣтственнаго питанія, а затѣмъ измѣненію ея движенія, откуда возникаютъ конгестіи и воспаленія. Объ излѣченіи болѣзни заботится сама природа—*аѹтократіа naturae*, какъ говорили гиппократики, съ которыми Шталь вполне согласенъ; поэтому задача врача слѣдить за ходомъ болѣзни и помогать природѣ тамъ, гдѣ возможно. А возможно это далеко не всегда; возстановленіе утраченныхъ частей недоступно искусству: оно можетъ развѣ оживить реакціонную дѣятельность организма—остается способствовать удаленію негодныхъ частей, и въ этомъ главная задача терапіи. При этомъ слѣдуетъ имѣть въ виду, что врачи рядъ симптомовъ считаютъ ошибочно за болѣзни, когда они на самомъ дѣлѣ представляютъ изъ себя цѣлительные приемы природы. Сюда относятся кровотоchenія, особенно геморроидальныя, лихорадка; вмѣшиваться въ нихъ надо очень осторожно.

Соотвѣтственно такимъ взглядамъ, терапія Шталя сводилась главнымъ образомъ къ *evacuantiis*—очистительнымъ, потогоннымъ, кровопусканіямъ—и нѣкоторымъ бальзамическимъ средствамъ. *Alterantia*, т.-е. средства, долженствующія измѣнить составъ организма и такимъ путемъ прямо вліять на болѣзнь, Шталь изгонялъ совершенно; поэтому онъ былъ противъ хины, опія, противъ употребленія желѣзистыхъ минеральныхъ водъ, которыя усиленно рекомендовалъ Фр. Гофманнъ.—Имѣла ли такая терапія успѣхъ? Повидимому—да: *in medendo felix*, говоритъ по этому поводу его лаконичный біографъ.

VIII.

Въ 1708 году, когда появилась въ свѣтъ *Theoria medica vera*, Лейбницу было уже 62 года. Имя его было извѣстно во всѣхъ культурныхъ странахъ Европы; съ большинствомъ видныхъ ученыхъ онъ былъ знакомъ лично и велъ оживленную переписку. Его всеобъемлющій и живой умъ ка-

сался всѣхъ вопросовъ, которые занимали въ то время политиковъ, ученыхъ, духовныхъ; не было такой специальности, въ которой онъ не имѣлъ бы болѣе или менѣе основательныхъ свѣдѣній и не пытался бы составить собственныхъ сужденій. Философскіе взгляды Лейбница къ указанному времени сложились окончательно; они были изложены имъ въ небольшихъ статьяхъ, но пояснялись и комментировались въ безчисленныхъ письмахъ. Не появлялось только Теодицеи (1710), имѣвшей назначеніемъ защитить христіанское понятіе о Богѣ и обезвредить ядовитую критику Пьера Бейля, и Монадологіи (1714), сдѣланной извѣстной послѣ смерти автора (1716).

Освѣдомленный обо всемъ, Лейбницъ, конечно, зналъ о галльскомъ профессорѣ Шталѣ и какъ будто читалъ нѣкоторыя изъ его диссертаций, но особаго сочувствія къ его воззрѣніямъ испытывать не могъ уже по одному тому, что Фридрихъ Гофманнъ, противникъ Шталя, пользовался его симпатіями. Лейбницъ переписывается съ Гофманномъ не только о химическихъ, но и о философскихъ вопросахъ, одобряетъ его направленіе и побуждаетъ написать рациональную теорію медицины ¹⁾. Этотъ трудъ дѣйствительно появился, но позднѣе *Theoriae medicae* и, повидимому, носилъ на себѣ отпечатокъ вліянія Лейбница, такъ какъ въ немъ шла даже рѣчь о монадахъ.

Theoria medica попала въ руки Лейбница приблизительно въ слѣдующемъ году по выходѣ. Лейбницъ прочелъ ея вступительныя разсужденія и, увидѣвши въ нихъ возрожденіе тѣхъ же самыхъ ученій о „пластическихъ натурахъ“ и „археѣ“, которыя онъ раньше опровергалъ ²⁾, счелъ необходимымъ высказаться по поводу книги Шталя. Для чело-вѣка, въ жизни котораго *commercium epistolicum* занимало большую часть времени, это не могло составить затрудненія. Привычной рукой развиваетъ онъ, въ качествѣ пред-

¹⁾ *Leibnitii opera* ed. Dutens, II, 1, p. 261. Письмо помѣчено 1699 годомъ.

²⁾ *Considerations sur les principes de vie et sur les Natures plastiques. Histoire des ouvrages des Savans*, 1705. Dutens II, 1, p. 39.

посылокъ, свои основныя возрѣнія. Положенія, отшлифованныя отъ частаго повторенія, стройно укладываются на бумагу; кое-гдѣ вставляется новая фраза, новый, пришедшій въ голову оборотъ, который можетъ лучше отгѣнить мысль. За вступленіемъ слѣдуютъ короткія возраженія, въ томъ порядкѣ, какъ они возникли при чтеніи. Очевидно Лейбницъ читалъ съ перомъ въ рукахъ и тутъ же набрасывалъ замѣтки. *Animadversiones*, какъ называетъ онъ самъ это писаніе, не имѣло формы письма, и *vir celeberrimus Georgius Ernestus Stahlius* именовался тамъ въ третьемъ лицѣ. Предназначалось ли оно для печати, остается невыясненнымъ ¹⁾, во всякомъ случаѣ экземпляръ его былъ отправленъ Шталю.

Вступленіе содержитъ, какъ я уже упоминалъ, сжатое изложеніе основныхъ положеній Лейбница, для болѣе подробнаго ознакомленія читатель отсылается къ статьямъ въ *Acta Eruditorum* и *Diarium Gallicum* (*Journal des Savans*) ²⁾. Оно отличается всѣми качествами, присущими перу Лейбница: ясностью и изяществомъ стиля, строгой послѣдовательностью мыслей, и представляетъ выгодный контрастъ съ тяжеловѣсной латынью Шталя.

Во главу угла полагается законъ достаточнаго основанія: нѣтъ ничего безъ основанія, или нѣтъ истины, основанія которой человѣкъ, въ совершенствѣ понимающій ее, не могъ бы привести и такимъ образомъ показать, какъ возникаетъ она изъ истинъ болѣе первыхъ по природѣ. Отсюда слѣдуетъ: всѣ свойства и проявленія вещей можно вывести изъ ихъ собственной природы и состоянія; въ частности, все происходящее въ матеріи, выводится изъ предшествовавшаго состоянія матеріи при помощи законовъ движенія.

¹⁾ G. G. Leibnitii *Animadversiones circa assertiones aliquas Theoriae medicae verae Clar. Stahlii cum ejusdem Leibnitii ad Stahlianas observationes Responsionibus* напечатано въ изд. Dutens; Tomus II, 2, p. 131—161.

²⁾ Разумѣются очевидно: *Systeme nouveau de la nature*. (*Journal des Savans* 1695) и *De ipsa natura sive de vi insita, actionibusque creaturarum etc.* (*Acta Eruditorum* 1698).

Тотъ, кто старается объяснить тяготѣніе особой первичной силой притяженія—здѣсь Лейбницъ дѣлаетъ выпадъ противъ Ньютона—погрѣшаетъ противъ приведенной истины и прибѣгаетъ къ чуду. На самомъ дѣлѣ, притяженіе должно быть выведено изъ матеріи, фигуры, движенія и представляеть изъ себя не что иное, какъ скрытое толканіе (*impulsionem occultam*).

Но, хотя всѣ явленія матеріи объяснимы механически, не все объяснимо въ ней изъ одного матеріальнаго начала—являющагося пассивнымъ—или изъ однихъ математическихъ принциповъ. Иначе ни одно тѣло, какъ бы оно ни было велико, не можетъ противустоять ни одному малѣйшему движенію. Поэтому—какъ было раньше установлено Лейбницемъ въ противовѣсъ Декарту—въ тѣлахъ кромѣ матеріальнаго существуетъ и *формальный* принципъ, первичная энтелехія, изъ модификаціи которой возникаетъ фигура (*cujus ex modificatione oritur figura*). Если матеріальный принципъ подчиняется математикѣ, формальный слѣдуетъ метафизическимъ правиламъ, напимѣръ: дѣйствіе не можетъ превышать причину, и т. д. Хотя матерія и слѣдуетъ законамъ механики, но сами механическіе законы имѣютъ болѣе глубокое основаніе.

Ряду внутреннихъ причинъ—массѣ и энтелехіи или матеріи и формѣ, соотвѣтствуетъ рядъ причинъ внѣшнихъ, *дѣйствующихъ* съ одной стороны, *конечныхъ* съ другой. Дѣйствующія причины могутъ быть или частными—предшествующее состояніе матеріи, или общей—такой является разумъ Создателя. Такъ какъ Создатель разумѣетъ все, онъ все направляетъ къ извѣстной цѣли, поэтому конечныя причины также могутъ быть частными и общими. Частныя выступаютъ прежде всего въ живыхъ тѣлахъ, которыя суть божественныя машины, созданныя Имъ для извѣстнаго рода дѣйствій, но онѣ имѣются вездѣ, даже тамъ, гдѣ для насъ скрыты или неясны. Общія финальныя причины проявляются въ общей Гармоніи.

Такимъ образомъ, существуетъ двойной параллелизмъ:

1) между матеріей и формой, или, что то же, между тѣломъ и душой; 2) между царствомъ дѣйствующихъ и царствомъ конечныхъ причинъ. Параллелизмъ этотъ находитъ себѣ полное объясненіе въ системѣ *предустановленной гармоніи*, которую впервые развилъ самъ Лейбницъ (*quod produxi prius*). Богъ изначала установилъ все такъ премудро, что золотой цѣпью одно развивается изъ другого: душевныя явленія изъ предшествовавшихъ явленій души по законамъ конечныхъ причинъ, матеріальныя—изъ явленій матеріи по законамъ причинъ дѣйствующихъ. Эти два ряда развиваются независимо другъ отъ друга: здѣсь рядъ движеній, тамъ—рядъ стремленій; каждый идетъ самъ по себѣ, другъ въ друга они не врываються, но приведены Богомъ въ полное соотвѣтствіе. Когда душа желаетъ произвести что-либо, машина тѣла сама по себѣ уже готова производить дѣйствія, обусловленные предшествовавшими ея движеніями; съ другой стороны душа, воспринимая движенія тѣла, черпаетъ лишь новыя воспріятія изъ ряда предыдущихъ, и только кажущимся образомъ движенія тѣла оказываютъ вліяніе на ея состоянія.

Въ виду такого строгаго параллелизма дѣйствующихъ и конечныхъ причинъ возможно пользоваться разсмотрѣніемъ конечныхъ причинъ для открытія неизвѣстныхъ намъ законовъ дѣйствія. Это будетъ дозволительнымъ эвристическимъ приемомъ, но не больше. Самъ Лейбницъ съ успѣхомъ воспользовался такимъ приемомъ при выведеніи законовъ движенія свѣтового луча ¹⁾. Предполагая, что природа производитъ движеніе луча отъ одной точки къ другой легчайшимъ путемъ (*via facillima*), онъ вывелъ отсюда рядъ законовъ: прямолинейнаго движенія луча, отраженія, преломленія и т. д. При помощи такого искусственнаго приѣма можно достигъ многого въ изученіи животной экономіи и даже въ медицинской практикѣ. Принимая во вниманіе цѣли Создателя и стремленія души, можно предвидѣть дѣйствія,

¹⁾ Unicum opticae catoptricae et dioptricae principium. Acta Eruditorum 1682.

Вопросы философіи, кн. 114.

не достаточно ясно вытекающія изъ законовъ движенія. Но для этого совершенно излишне вводитъ какія-нибудь особыя „пластическія натуры“, могущія якобы строить тѣло. Такъ какъ параллелизмъ между тѣломъ и душой полный, и каждому движенію соотвѣтствуетъ ясное или неясное представленіе, то вполне понятно, что душевныя волненія матери могутъ сопровождать физическія измѣненія въ тѣлѣ зародыша, понятно также, что процессы развитія и перестройки тѣла сопровождаются извѣстнаго рода, хотя и смутными, воспріятіями, но ошибочно ставить ихъ въ непосредственную причинную зависимость.

Врачи съ давнихъ поръ обращали вниманіе на значеніе конечныхъ причинъ въ дѣлѣ медицинской практики; Парацельсъ и Гельмонтъ вводили для объясненія цѣлесообразныхъ явленій особыхъ агентовъ. Но то, что у этихъ авторовъ имѣется истиннаго, то согласуется и съ положеніями его, Лейбница, и для введенія археевъ, гилархическихъ началъ и т. п. нѣтъ никакой нужды. Въ новѣйшее время Шталь возобновилъ эти старыя доктрины, очистилъ ихъ и приспособилъ снова къ медицинѣ.

Таковы вкратцѣ вступительныя замѣчанія Лейбница, далѣе слѣдуютъ частныя возраженія, числомъ 31. Они не систематизированы, а слѣдуютъ порядку страницъ, на которыя сдѣланы ссылки. Читатель, знакомый съ взглядами Шталя, можетъ напередъ угадать, какіе пункты вызвали возраженія. Излагать ихъ всѣ подрядъ нѣтъ никакой необходимости, я укажу поэтому лишь главные пункты, выдвинувъ на первый планъ принципиальныя несогласія.

Случай и цѣль (возраженіе 1). Шталь правильно замѣчаетъ различіе между тѣмъ, что происходитъ случайно и что согласно опредѣленной цѣли, но это различіе относится только къ различной степени очевидности. Въ дѣйствительности все направлено къ извѣстной цѣли, и случай имѣетъ мѣсто только благодаря нашему незнанію.

Механизмъ и организмъ (возраж. 1, 2, 13). Каждый организмъ есть механизмъ, только болѣе тонкій и божествен-

ный (*divinior*). Органическія тѣла природы на самомъ дѣлѣ суть божественныя машины; допустить въ нихъ что-нибудь, что было бы чуждымъ механизму—нельзя. Въ этомъ отношеніи Лейбницъ не желаетъ идти противъ знаменитаго положенія современниковъ (*nes praeclara recentiorum decreta everti velim*): въ тѣлѣ все подчиняется механическимъ, т.-е. рациональнымъ основаніямъ. По мнѣнію Штала, химія не можетъ объяснить, какимъ образомъ душевныя волненія вызываютъ такія сильныя сотрясенія въ тѣлѣ. Лейбницъ думаетъ какъ разъ наоборотъ: изъ данныхъ химіи можно заключить, что въ тѣлѣ происходятъ взрывы, подобныя огневымъ (*explosiones, pyriis similes*). Поэтому наше тѣло можно назвать машиной не только гидравлическо-пневматической (согласно обычному представленію), но и огненно-взрывчатой (*sed et pyriam*).

Жизнь (8, 9). Различіе между живыми тѣлами и химическими соединеніями подмѣчено Шталемъ превосходно, но въ вопросѣ о сущности жизни ихъ взгляды расходятся. Шталь видитъ жизнь въ самосохраненіи, какъ если бы живыя существа наподобіе жидкостей стремились падать внизъ, для Лейбница главное въ воспріятіи и стремленіи (*in percensione et appetitu*). Функции питанія, возстановленія, размноженія относятся, по мнѣнію Лейбница, къ растительной силѣ (*ad vim vegetandi*), вытекающей изъ структуры машины. Явленія, аналогичныя растительной функции, замѣчаются и въ тѣлахъ неживыхъ, напримѣръ, *пламени*, которое само питаетъ и сохраняетъ себя. Впрочемъ, спорить о названіяхъ не слѣдуетъ: пускай Шталь называетъ жизнью то, что другіе произрастаніемъ (*vegetationem*).

Душа и ея функции (4, 20, 21, 23, 28, 29, 30). Душа не можетъ быть отдѣлена отъ тѣла. Лейбницъ какъ извѣстно, въ этомъ отношеніи заходилъ такъ далеко, что признавалъ особаго рода тѣло, соединенное съ душой до рожденія существа и послѣ его смерти. Но, не смотря на это, онъ не можетъ согласиться съ Шталемъ, что всѣ дѣйствія и помыслы души направлены на тѣлесное, такъ какъ разумъ

тѣснѣе связанъ съ Богомъ, чѣмъ съ тѣломъ. Другой пунктъ разногласія—отношеніе души къ движенію. Шталю чудовищнымъ кажется предположеніе, что движенія тѣла, какъ нормальныя, такъ и патологическія, не находятся во власти души, но найдутся многіе, для которыхъ чудовищнымъ покажется положеніе Штала. Если бы душа имѣла власть надъ тѣлесной машиной, почему бы ей не приказывать тѣлу, что угодно. Напримѣръ, если мы прыгаемъ силой души, почему мы не можемъ прыгнуть до любой высоты. Удивительно также, почему большая или меньшая сила, медленность и быстрота, непрерывность и прерывистость движенія должны зависѣть не отъ органическаго расположенія тѣла, а отъ души. Вѣдь установлено, что взрывы, ферментации и другія внутреннія движенія мѣняются въ силѣ въ зависимости отъ соотношенія между жидкостями и сосудами; неравномѣрное, прерывистое теченіе жидкостей можетъ быть достигнуто даже въ грубыхъ механизмахъ.

То же относится и къ дѣятельности души въ процессѣ ощущенія, какъ его рисуетъ Шталь. Если представлять себѣ ощущеніе такимъ образомъ, какъ бы не пришлось признать душу тѣлесной и смертной, или считать душой *spiritus cogitans*. Почти такъ же, какъ Шталь, рассуждалъ и Гоббсъ. Вообще же, по мнѣнію Лейбница, неправильно считать всякое дѣйствіе (*actum*) мѣстнымъ движеніемъ. Движеніе происходитъ только въ матеріи, оно связано съ тѣлеснымъ агрегатомъ, а не съ душой—монадой; собственныя, внутреннія дѣйствія души состоятъ въ воспріятіи и стремленіи и связаны съ субстанціей простой, не имѣющей частей.

Анатомія и химія (10, 11, 12, 18). Лейбницъ беретъ подъ защиту анатомію и химію, значеніе которыхъ для врачей Шталь сводитъ до минимума. Эти науки нельзя считать бесполезными на томъ основаніи, что сейчасъ ихъ значеніе невелико; оно можетъ быть больше въ будущемъ. Особенно велико значеніе анатоміи для хирургіи. Что касается химіи, то эта наука представляетъ большую важность по-

тому, что всѣ тѣла относятся къ ея области, разъ мы будемъ трактовать ихъ какъ массы, а не какъ структуры. Въ частности, Лейбницъ желаетъ болѣе точнаго опредѣленія *glutinositatis animalis*, о которой говоритъ Шталь.

Медицинскіе вопросы (24, 25). Эксперименты надъ дѣйствіемъ летучей мочевой соли (*sal volatile urinosum*) на организмъ, которыя порицаетъ Шталь, по мнѣнію Лейбница, не заслуживаютъ такого порицанія. Какъ въ вопросѣ о химіи и анатоміи, такъ и здѣсь, Лейбницъ шире смотритъ на вещи, не забывая изъ-за настоящаго о будущемъ; онъ признаетъ въ полной мѣрѣ значеніе экспериментовъ, даже если они не дадутъ ничего положительнаго, лишь бы они не вредили больнымъ. Въ вопросѣ объ *alterantia* Лейбницъ рѣшительно противорѣчитъ Шталю: хина и опій являются дѣйствительными средствами. Одни изъ *alterantia* дѣйствуютъ на *spiritus* (которыя Лейбницъ признавалъ), другія на жидкости организма.

Этимъ исчерпываются возраженія Лейбница: дальше 160-й страницы, т.-е. первыхъ разсужденій Шталя они не идутъ. Самый тонъ возраженій очень сдержанный, вездѣ отдается должное проницательности и знаніямъ Шталя. Все въ цѣломъ производитъ впечатлѣніе мягкаго поученія, какъ и слѣдовало ожидать отъ человѣка, склоннаго по природѣ къ примиренію и въ то же время увѣреннаго въ правотѣ своихъ взглядовъ.

IX.

Получивъ посланіе Лейбница, Шталь разсердился и обидѣлся. Онъ вообще съ большой страстностью относился къ противникамъ (*in adversarios aser*, по выраженію Галлера), но въ данномъ случаѣ его задѣло за живое многое. Во-первыхъ, Лейбницъ не прочелъ до конца его книги; объ этомъ наглядно свидѣтельствовали ссылки на страницы, обрывающіяся на 160-й, когда въ книгѣ было больше тысячи. Во-вторыхъ, Лейбницъ какъ будто упрекалъ его въ несогласіи съ Откровеніемъ и поставилъ его даже на одну доску

съ матеріалистомъ Гоббсомъ. Наконецъ, не будучи спеціалистомъ въ области медицины, онъ вступаетъ въ пререканія по спеціальнымъ вопросамъ, которые Шталь обдумывалъ всю жизнь. Шталь относился, по его собственнымъ словамъ, съ большимъ уваженіемъ къ знаменитому мужу, хотя сочиненій его не читалъ. Много лѣтъ назадъ попалась ему въ руки Лейбницева *Theoria motus abstracti*, но такъ какъ многое ему тамъ было непонятно, прежде всего самая идея абстрактнаго движенія, то онъ отложилъ книгу въ сторону и дальнѣйшими произведеніями его не интересовался.

Несмотря на крайній недостатокъ времени, Шталь рѣшился, однако, написать отвѣтъ, желая, чтобы Лейбницъ глубже вошелъ въ его аргументацію и прочелъ, по крайней мѣрѣ, всю книгу. Онъ посвятилъ составленію отвѣта дней 10—12 и даже написалъ его, противъ обыкновенія, собственноручно. Въ результатѣ получился трактатъ, разъ въ семь больше возраженій Лейбница.

Долгое время отъ Лейбница не было отвѣта. Шталь считалъ уже вопросъ исчерпаннымъ и своего противника побѣжденнымъ, но вотъ, года черезъ полтора, получились новыя объясненія Лейбница. Они были написаны болѣе сухимъ тономъ, мѣстами съ явной досадой на челоуѣка, не хотящаго понять совершенно ясныхъ аргументовъ, и не выходили изъ рамокъ первыхъ возраженій. На каждую реплику Шталя давался отвѣтъ, въ большинствѣ случаевъ сходный съ тѣмъ, что Лейбницъ писалъ раньше. Въ концѣ письма Лейбницъ, не безъ ядовитости, замѣчаетъ, что онъ ограничивается сказаннымъ, иначе ему пришлось бы написать большую книгу, а соотвѣтственно этому долженъ увеличиться и будущій отвѣтъ Шталя.

Не найдя въ отвѣтѣ ничего новаго и усмотрѣвъ въ одномъ мѣстѣ, что Лейбницъ признаетъ нематеріальность двигателя, Шталь успокоился. Но его друзья и высокіе покровители, знавшіе о его полемикѣ съ Лейбницемъ, посоветовали предать дѣло гласности. Нужно замѣтить, что въ это время Шталь былъ уже въ Берлинѣ, при дворѣ Фрид-

риха Вильгельма I-го, не любившаго Лейбница. Поддавшись этимъ внушеніямъ, Шталь собралъ всю переписку, прибавилъ новыя разъясненія къ послѣднему письму Лейбница, снабдилъ все предисловіемъ, въ которомъ разсказалъ исторію полемики, и издалъ въ 1720 году цѣлую книгу подъ названіемъ „*Negotium otiosum*“—„Праздное занятіе“¹⁾. Лейбница въ это время уже давно не было на свѣтѣ.

Передавать въ подробности весь потокъ разсужденій, который изливалъ негодующій Шталь, было бы совершенно излишне и скучно для читателя. Къ тому же Шталь занимался почти исключительно разъясненіемъ собственныхъ взглядовъ и обращалъ очень мало вниманія на основныя положенія своего противника. Онъ разсказываетъ, что первоначально имѣлъ намѣреніе разобрать взгляды Лейбница и даже написалъ объ этомъ, но потомъ, зная, что знаменитый мужъ не выноситъ противорѣчія, оставилъ это дѣло. Впрочемъ примѣчанія, добавленныя впоследствии, содержатъ въ себѣ критику нѣкоторыхъ положеній Лейбница.

Большинство возраженій Лейбница (Шталь упорно называетъ ихъ *dubitationes*) кажутся Шталю слишкомъ общими и не имѣющими прямого отношенія къ темѣ; ихъ нужно было бы сузить и формулировать болѣе конкретно. Затѣмъ, въ большинствѣ случаевъ Лейбницъ опровергаетъ, не приводя никакихъ основаній: Шталь въ *Theoria medica* подробно, а *priori* и а *posteriori* разбираетъ каждый вопросъ, онъ придаетъ большое значеніе такой основательности, гордится ею—а Лейбницъ просто противорѣчитъ его выводамъ. Самый способъ возражать, не приводя своихъ мыслей въ систему, носить легкомысленный французскій отпечатокъ и мало пригоденъ для диспута; въ противовѣсъ

¹⁾ Подробное заглавіе этой любопытной книги таково: *Georgii Ernesti Stahlii Negotium otiosum seu Σκιαμαχία, adversus positiones aliquas fundamentales Theoriae verae medicae a Viro quodam celeberrimo intentata, sed adversis armis conversis enervata. Πολλοῖς ἀντιλεγεῖν μὲν ἔθος περὶ παντός ὁμοίως, Ὁρθῶς δ' ἀντιλεγεῖν οὐκ ἔτι τοῦτ' ἐν ἔθει. Qui possunt, si volunt, judicanto; qui volunt, sed non possunt, abstinento. Halae, 1720. 4^o.*

этому Шталь излагаетъ свой отвѣтъ по школьнымъ правиламъ. Каждый пунктъ расчленяется на четыре части: сначала устанавливается, относится ли возраженіе къ темѣ, затѣмъ выясняется истинный смыслъ собственнаго положенія, разбираются основанія возраженія и выводится заключеніе. Каждый изъ этихъ отдѣловъ въ свою очередь цифрами или буквами подраздѣляется на отдѣльныя части. Въ результатѣ Шталь возводитъ такое сложное и запутанное зданіе, разобраться въ которомъ довольно мудрено. Я изложу его отвѣты въ томъ же порядкѣ, въ какомъ были изложены мной возраженія Лейбница и тутъ же коснусь дальнѣйшихъ моментовъ полемики.

Случай и цѣль. Шталь настаиваетъ на своемъ основномъ различеніи бытія и возникновенія. Если обращать вниманіе на то, какъ возникаютъ вещи (*ut fiant*), то различіе между случаемъ и цѣлью является совершенно естественнымъ и неоспоримымъ. Камень, отброшенный ногой животнаго при его движеніи, служитъ примѣромъ акта случайнаго, такъ же какъ гибель той или иной мухи отъ яда. Эта гибель не могла быть цѣлью созданія данной мухи. Въ концѣ-концовъ, все, что сотворено Богомъ, сотворено имъ *для* цѣли,—т.-е. всегда можетъ быть использовано въ какихъ нибудь цѣляхъ—но не все сотворено *прямо ради* извѣстной цѣли (*facta utique esse ad fines, sed non directe propter fines*), не все имѣетъ цѣль въ себѣ. Организмъ имѣетъ такую цѣль, случайная куча камней ее имѣть не можетъ.

Въ отвѣтномъ письмѣ Лейбницъ продолжаетъ отстаивать свою позицію, ссылаясь на предвидѣніе Бога и на слова Писанія, что ни одинъ волосъ не упадетъ безъ воли Бога. Онъ признаетъ различіе между машиной и агрегатомъ, но, по его представленіямъ, каждая частица матеріи содержитъ въ себѣ цѣлое множество живыхъ существъ—машинъ, почему и трудно разсуждать о цѣляхъ Божества. Удобство разсужденія, на которое въ сущности опирается Шталь, не аргументъ.

Интересно отмѣтить, что вся описанная полемика о цѣ-

ляхъ и случаѣ чрезвычайно напоминаетъ такой же споръ древнихъ греческихъ философовъ. Еще атомисты утверждали, что все дѣлается въ силу необходимости, и что случай есть причина, невѣдомая человѣческому разуму. Аристотель ставитъ и рѣшаетъ вопросъ иначе: случай можно считать причиной особаго рода, случайно то, что не является для даннаго существа естественной цѣлью. Шталь занимаетъ ту же позицію, что и Аристотель; Лейбницъ въ этомъ случаѣ примыкаетъ къ атомистамъ.

Организмъ и механизмъ. Положеніе, что всякій организмъ есть механизмъ, слишкомъ обще и ученія Штала не затрагиваетъ; отождествлять эти два понятія нельзя, такъ какъ обратное положеніе: всякій механизмъ есть организмъ, очевидно не вѣрно. Механическое играетъ роль общаго и матеріальнаго момента въ понятіи органа, но форма не матерія и общее не частное. Замѣчаніе Лейбница о томъ, что организмъ *machina non solum hydraulico-pneumatica, sed et rurgia*, Шталь считаетъ за лучшее пройти молчаніемъ: о такихъ вещахъ между людьми образованными не можетъ быть спора, такъ какъ это простая болтовня. Это пренебрежительное замѣчаніе Лейбницъ въ своемъ отвѣтѣ возвращаетъ противнику: организмъ есть пневматическо-гидравлическо-взрывчатая машина, и это ясно для всѣхъ, кто не увлекается химерическими принципами въ родѣ дѣлящихся душъ или археевъ, не имѣющихъ никакого смысла, если не разрѣшить ихъ въ механизмы. Такимъ образомъ, и въ этомъ пунктѣ каждый остается при своемъ.

Жизнь. Шталь протестуетъ противъ утвержденія, что жизнь состоитъ въ способности тѣла сохранять самое себя; жизнь есть актъ, при помощи котораго душа охраняетъ тѣло. Мнѣніе Лейбница, что не только функціи питанія, но и размноженія вытекаютъ изъ силъ, присущихъ тѣлу, т.-е. изъ свойствъ машины, является совершенно необоснованнымъ, голымъ утвержденіемъ. Аналогія между жизнью и пламенемъ кажется Шталю натяжкой: если и можно проводить аналогію, такъ между пламенемъ и вѣтромъ, разно-

сящимъ пыль.—Въ своемъ отвѣтѣ Лейбницъ продолжаетъ настаивать на правильности этой аналогіи.

Душа и ея функціи. Эти вопросы вызвали, конечно, самые обширные разговоры съ обѣихъ сторонъ. Чего-нибудь принципиально новаго оба противника сказать не могли, такъ какъ они раньше уже достаточно высказались по этому поводу. Шталь неумоимо отстаиваетъ свое пониманіе, не желая уступить ни пяди, и дѣлаетъ Лейбницу нѣсколько серьезныхъ возраженій, затрогивающихъ дѣйствительно слабые пункты его ученія. Утвержденіе Лейбница, что душа тѣснѣе соединена съ Богомъ, чѣмъ съ тѣломъ, кажется Шталю недоказаннымъ. Богъ, какъ говоритъ апостоль, познается изъ Его дѣлъ, слѣдовательно, при посредствѣ тѣла душа доходитъ до Его познанія. Затѣмъ Шталь подробно останавливается на возраженіи Лейбница, что душа, если бы она имѣла власть надъ тѣломъ, могла бы заставить его прыгнуть какъ угодно высоко, и доказываетъ его неправильность. Всякій агентъ дѣйствуетъ соотвѣтственно восприимчивости того предмета, на который падаетъ его дѣйствіе, таково старинное общеизвѣстное положеніе. Величина движенія опредѣляется, такимъ образомъ, не только природой агента, но и природой объекта. Съ другой стороны душа сама конечна, слѣдовательно конечна и ея энергія; но при этомъ о величинѣ ея энергіи нельзя судить по обычнымъ тѣлеснымъ проявленіямъ, такъ какъ въ извѣстныхъ случаяхъ она можетъ достигнуть громаднхъ размѣровъ. Таковъ, приблизительно, смыслъ длинныхъ разсужденій Шталя.

Центръ тяжести всей аргументаціи Шталя въ вопросѣ о душѣ лежитъ въ анализѣ понятій машины и движенія. Шталь не можетъ понять, какимъ образомъ, въ силу чего, движеніе можетъ быть присуще простымъ тѣламъ и машинамъ. Когда мы сравниваемъ организмъ съ искусственной машиной, не слѣдуетъ упускать изъ виду строителя и управляющаго, т.-е. лицъ, сообщающихъ движеніе, такъ какъ способность къ самостоятельному движенію не свойственна ни одной машинѣ. Ссылки въ этомъ случаѣ на всемогуще-

ство Бога—котораго нельзя оспаривать — совершенно недоказательны, точно такъ же нѣтъ основаній признавать постоянное вмѣшательство Бога. Далѣе, „законы движенія“, о которыхъ постоянно говорятъ современные механисты, желая сдѣлать понятнымъ дѣйствіе естественнаго автомата, кажутся Шталю понятіемъ слишкомъ общимъ, неяснымъ и непригоднымъ для выраженія природы вещей. Всякое движеніе связано прежде всего съ двигателемъ, дѣйствующимъ агентомъ, и весь нервъ вопроса лежитъ въ его опредѣленіи. Лейбницъ категорически заявляетъ, что душа не можетъ двигать тѣло. На какомъ основаніи? Что она не матеріальна? Это умозаключеніе ложно. Вѣдь движеніе только проявляется въ тѣлѣ, само оно не есть тѣло или что-нибудь матеріальное и совершенно не связано съ сущностью матеріи. Движеніе можетъ быть и въ нематеріальномъ -- всѣ душевныя функціи есть своего рода движеніе, и Аристотель совершенно правильно выражается въ одномъ мѣстѣ, что душа какъ бы совершаетъ прогулку (*deambulat*).

Наконецъ, самъ Лейбницъ, заимствуя оружіе изъ древняго хранилища, признаетъ въ качествѣ двигательнаго принципа *энтелехию*, нѣчто безтѣлесное и нематеріальное. Кажется, чего же тогда спорить? Но дѣло въ томъ, что Лейбницъ снабжаетъ такимъ принципомъ лишь отдѣльныя частицы, а въ системѣ, полученной изъ соединенія частицъ напр., въ тѣлѣ слона, признаетъ наличность *системнаго движенія*, не допуская, что душа, приложенная къ системѣ, можетъ ее двигать. Пусть весь міръ понимаетъ это, Шталь долженъ сказать, что онъ не понимаетъ: *je n'y vois goutte*.

Что касается упрека въ матеріализаціи души, то Шталь далекъ отъ этого, поскольку сущность матеріи состоитъ въ пассивности, отсутствіи собственной дѣятельности. Но онъ не можетъ признать такой нематеріальности, которая состоитъ въ отрицаніи всѣхъ явленій, свойственныхъ матеріи. Душа имѣетъ два пункта соприкосновенія съ тѣлеснымъ: во-первыхъ, она конечна (это относится къ ея дѣятельности), во-вторыхъ, она обладаетъ совершенно опредѣленной дѣя-

тельностью, имѣющей своимъ объектомъ тѣлесное, проявляющейся вмѣстѣ съ тѣломъ, въ тѣлѣ, ради тѣла. Такой нематеріальности, которая исключала бы двигательную способность, у души нѣтъ. Безсмертіе души, извѣстное изъ Откровенія, есть милость Бога.

Въ обстоятельномъ отвѣтѣ Лейбницъ разбираетъ по пунктамъ отвѣтъ Штала, отклоняетъ его возраженія и, попутно, вновь излагаетъ свое ученіе, дополняя пробѣлы перваго письма. Читатель, знакомый съ Монадологіей, не найдетъ въ немъ ничего новаго, а поэтому я считаю излишнимъ излагать его.

Оставляя въ сторонѣ отвѣты Штала на другіе, частные вопросы, въ которыхъ онъ несомнѣнно чувствовалъ подъ ногами твердую почву (*domi sum*), остановимся немного на его возраженіяхъ противъ системы Лейбница. Къ предустановленной гармоніи Шталь отнесся совершенно отрицательно: онъ видѣлъ въ ней необоснованную гипотезу. Насколько можно понять, говоритъ онъ, предустановленная гармонія есть то же самое, что другіе называютъ законами природы—въ томъ смыслѣ какъ принято говорить о якобы положительномъ божественномъ законѣ (*de lege quasi positiva divina*), согласно которому все происходитъ такъ, какъ происходитъ. Но переходить отъ наблюдающихся явленій (*a posteriori*) къ первоначальной истинной гармоніи можно только на основаніи очень обширнаго опыта. Для этого требуется принять во вниманіе различіе между тѣлами возникшими, но не повторяющимися въ силу необходимости, и тѣлами вновь и вновь повторяющимися, требуется полное пониманіе системы міровыхъ движеній (*motuum macrocosmico systematicorum*), знаніе физики, химіи и т. д. Иначе, великолѣпныя названія и обширныя концепціи сведутся къ простымъ мнѣніямъ, или придется сразу прибѣгнуть къ фразѣ: Богъ такъ хотѣлъ (*Deus ita voluit*), но это—философія престолярды (*quae est plebis philosophia*). Если же разумѣть гармонію между дѣятельнымъ агентомъ и страдательнымъ объектомъ, попросту старинное правило:

quod agens agat secundum receptivitatem patientis, — къ чему тогда прибѣгать къ новымъ терминамъ? А если *свободный* агентъ осмѣливается на то, сдѣлать чего онъ не можетъ, какъ это свойственно человѣческой душѣ, — гдѣ же тогда будетъ предустановленная гармонія? Или придется прибѣгнуть къ предустановленной дисгармоніи?

Другимъ пунктомъ нападеній Штала служатъ монады. Повидимому, Шталь сначала не совсѣмъ ясно понималъ мысль Лейбница; онъ говорилъ о физическихъ монадахъ, т.-е. повторялъ обычную ошибку лицъ, впервые знакомящихся съ системой Лейбница. Впослѣдствіи, когда Лейбницъ обратилъ его вниманіе на это обстоятельство, онъ исправилъ ошибку. Но основная мысль его возраженія осталась та же: въ установленіи безконечнаго множества монадъ, въ томъ, что эти монады нераздѣльно приданы другимъ тѣламъ — агрегатамъ, въ томъ, что энтелехія движетъ, а душа только чувствуетъ, Шталь видитъ *multiplicatio entium praeter necessitatem*. Исходя изъ такихъ положеній, никакъ нельзя придти къ предустановленной гармоніи: внести порядокъ въ этотъ хаосъ можетъ только постоянное вмѣшательство Бога.

Х.

Tu ais, ego nego. Ты говоришь да, я — нѣтъ; такъ формулировалъ Шталь свою полемику съ Лейбницемъ. Привести враждующія стороны къ какому-нб. соглашенію она, конечно, не могла. Шталь былъ упрямъ всегда, Лейбницъ сдѣлался упрямѣе къ старости; время для усвоенія новыхъ взглядовъ для обоихъ уже миновало. Если Шталь, привыкшій къ конкретному образу мыслей, многого просто не могъ понять въ своемъ противникѣ, то Лейбницъ, конечно, прекрасно понималъ, что хочетъ сказать Шталь, но онъ считалъ эту точку зрѣнія превзойденной, относился къ ней какъ къ своего рода наивному реализму.

Въ результатѣ получилось нѣчто удивительное: два лица, признававшіе безусловную необходимость органическаго

пониманія природы, разошлись буквально по всѣмъ пунктамъ и разстались врагами. Радль въ своей исторіи біологическихъ ученій помѣщаетъ Лейбница и Штала въ одну главу, носящую названіе: Реакція противъ механическихъ теорій. Онъ увѣряетъ, что Лейбницъ принужденъ былъ сдѣлать такія уступки механизму изъ противорѣчія Шталю, и что въ новое время Дришъ вновь приблизился къ Лейбницу ¹⁾. Это, конечно, невѣрно и показываетъ лишь не вполне достаточно знакомство Радля съ философіей Лейбница. Кассиреръ, спеціально изучавшій Лейбница, ставитъ ему въ заслугу именно механистическое трактованіе жизни и совершенно правильно указываетъ, что съ неовитализмомъ Лейбницъ не имѣетъ ничего общаго ²⁾.

Говорить объ органической натурфилософіи Лейбница конечно нельзя. Одно время онъ дѣлаетъ попытки въ этомъ направленіи, когда, отвернувшись отъ крайностей картезіанства, начинаетъ усиленно говорить объ Аристотелѣ. Онъ дополняетъ безжизненную матерію Декарта внѣдреніемъ въ нее первичной формы или энтелехіи и выводитъ отсюда какимъ-то не совсѣмъ яснымъ путемъ ту вторичную матерію, снабженную силой, съ которой должна имѣть дѣло механика и съ которой всегда оперировалъ Ньютонъ. Но на этомъ дѣло и останавливается: Лейбницъ переходитъ къ частностямъ и начинаетъ спорить съ картезіанцами объ измѣреніи количества движенія. Затѣмъ центръ тяжести его философіи переносится на монады, „эти настоящіе атомы природы“, отождествляемые имъ съ нематеріальной душой. Монады не имѣютъ никакого отношенія къ движенію, онѣ только воспринимаютъ и стремятся; онѣ недоступны вліянію со стороны другихъ существъ, и сами не могутъ вліять на теченіе событій. Станнымъ образомъ, съ монадами отождествляются и энтелехіи, введенныя раньше какъ одно изъ основныхъ механическихъ понятій—

¹⁾ *Radt.* Geschichte der biologischen Theorien seit dem Ende des 17 Jahrhunderts. I. Theil. Leipzig. 1905., p. 76.

²⁾ Leibniz. Hauptschriften. Bd. II. Einleitung von Cassirer, p. 22.

но на ряду съ этимъ полностью остается прежняя механика, и реальное, конкретное понятие матеріи и силы становится совершенно неуловимымъ ¹⁾.

Собирать изъ всѣхъ 15000 писемъ Лейбница кусочки и строить изъ нихъ заплаты на его опубликованныя системы представляется мнѣ дѣломъ безнадежнымъ. Надо признать, что его натурфилософія не была додумана до конца. Органической она могла быть только въ томъ случаѣ, если бы Лейбницъ не отвергалъ „пластическія натуры“ и тому подобныя понятія, а призналъ бы ихъ основой органическихъ тѣлъ, тѣмъ *vinculum substantiale*, которое превращаетъ агрегатъ въ существо. Тогда и между царствомъ духа и царствомъ матеріи могъ быть установленъ полный параллелизмъ, такъ какъ центральная монада (душа) имѣла бы свой тѣлесный эквивалентъ, сообщавшій единство цѣлому и направлявшій его движенія. Подобную мысль высказалъ впоследствии Дришъ, вводя психоидъ какъ біологическій эквивалентъ души. Лейбницъ этого не сдѣлалъ, и въ спорѣ съ Шталемъ онъ является передъ нами представителемъ крайняго механизма.

Шпренгель, авторъ Прагматической исторіи медицины, вышедшей въ самомъ началѣ 19-го вѣка и содержащей много цѣнныхъ указаній о Шталѣ и его послѣдователяхъ, указываетъ на картезіанское происхожденіе возрѣній Шталя на матерію. Она является въ *Theoria medica* чѣмъ-то совершенно пассивнымъ, получающимъ движеніе извнѣ, такъ же какъ въ системѣ Декарта. Извѣстная доля сходства здѣсь, конечно, есть, но слѣдуетъ имѣть въ виду, что представленіе Шталя о матеріи нельзя черпать только изъ его медицинскихъ сочиненій, оно выработывалось имъ при его занятіяхъ химіей. А въ этой наукѣ возникло уже ясное представленіе о химическомъ сродствѣ, объ особой формѣ, которая опредѣляетъ свойства того или иного соединенія.

¹⁾ Подробная сводка ученій Лейбница о матеріи дана А. И. Введенскимъ. Ученіе Лейбница о матеріи въ связи съ монадологіей. Журналъ минист. народн. просвѣщ., 1886, январь.

Дальнѣйшее развитіе этихъ взглядовъ должно было привести Штала къ совершенно иному понятію о матеріи, чѣмъ у Декарта, но онъ нигдѣ не сводитъ въ одно своихъ воззрѣній на природу: онъ слишкомъ поглощенъ задачами частныхъ наукъ.

Въ числѣ ученыхъ 17-го вѣка, считавшихъ душу жизненнымъ принципомъ и являющихся такимъ образомъ предшественниками Штала, Шпренгель и другіе особенно указываютъ на Клода Перро (Perrault). Этотъ ученый въ „Физическихъ опытахъ“, вышедшихъ въ 1680 году, доказываетъ вліяніе души на различныя тѣлесныя проявленія ¹⁾. Между прочимъ онъ указывалъ, что нечувствительность жира и костей зависитъ отъ того, что душа мало озабочена поддержаніемъ этихъ частей, почему и имѣетъ о нихъ лишь смутныя представленія. О Парацельсѣ и Гельмонтѣ, какъ ближайшихъ предшественникахъ Штала, уже была рѣчь; Лейбницъ неоднократно сопоставляетъ Штала съ англійскими виталистами Моромъ и Кедвортомъ. Такимъ образомъ, лицъ, у которыхъ Шталь могъ заимствовать свое ученіе, хоть отбавляй.

Разбирая этотъ вопросъ, слѣдуетъ имѣть въ виду, что Шталь не упоминаетъ ни одного изъ приведенныхъ авторовъ, кромѣ Гельмонта. Если бы онъ заимствовалъ у нихъ что либо существенное, онъ первый заявилъ бы объ этомъ, какъ неоднократно дѣлалъ это относительно Бехера. Воззрѣнія же Гельмонта Шталь считаетъ ошибочными, находя въ нихъ совершенно излишнее увеличеніе жизненныхъ началъ. Но есть философъ, о которомъ почему-то умалчиваютъ историки, и который могъ оказать вліяніе на ученіе Штала, это—Аристотель. Шталь нѣсколько разъ упоминаетъ о немъ и воздастъ должное правильности его основного взгляда на жизненный принципъ; нѣкоторыя мѣста указываютъ на хорошее знакомство его съ сочиненіями Аристотеля. Въ общемъ отношеніе Штала къ Аристотелю

¹⁾ *Sprengel*, 5 Th., p. 5.

вполнѣ свободное: онѣ полемизируетъ съ нимѣ по вопросу о химическихъ соединеніяхъ, о понятіи природы, и далеко не является перипатетикомѣ. Но если мы сравнимъ ученіе о душѣ Аристотеля и Штала, то въ основной концепціи найдемъ много общаго.

Весьма вѣроятно, что вліяніе Аристотеля въ этомъ пунктѣ не было прямымъ, а шло черезъ посредство церкви, которая своимъ ученіемъ о душѣ близко примыкала къ Аристотелю и такимъ образомъ популяризировала его взгляды. Обращаясь къ главному представителю христіанской философіи на Западѣ—Томѣ Аквинскому ¹⁾, мы найдемъ у него почти такое же ученіе о душѣ, какъ и у Штала. Душа движетъ тѣло и сохраняетъ его; она едина, и въ ней одной соединяются всѣ функціи: вегетативная, чувствующая интеллектуальная. Она присутствуетъ во всемъ тѣлѣ, и у животныхъ является смертной. Мы встрѣчаемся здѣсь какъ разъ съ тѣмъ пунктомъ, въ которомъ Шталь рѣзко расходился съ Лейбницомъ: душа для схоластиковъ не представляется отрицаніемъ всѣхъ свойствъ матеріи, субстанціей, замкнутой въ своихъ переживаніяхъ; она помѣщается въ пространство, въ ней есть что-то общее съ матеріей, которую она движетъ, это—„живая“ душа. Въ нѣкоторыхъ частныхъ вопросахъ Шталь думаетъ иначе; духъ свободнаго изслѣдованія къ 18-му вѣку окрѣпъ, и протестантъ Шталь сознательно слѣдуетъ ему ²⁾. Сюда относится дѣлимость души, ея передача черезъ посредство сѣмени и т. д. Но въ цѣломъ Шталь все-таки оставался вѣрующимъ христіаниномъ, и чѣмъ меньше его научные взгляды отличались отъ догматовъ церкви, тѣмъ болѣе прочной считалъ онѣ свою позицію.

Говоря о вліяніяхъ, которыя испытывалъ тотъ или иной

1) См. De veritate fidei catholicae contra gentiles, s. Summa philosophiae. Tomus 1, liber 2., главы, относящіяся къ душѣ.

2) Перечисляя причины увеличенія числа научныхъ работъ въ его время, Шталь, ставитъ на второмъ мѣстѣ: libertas sentiendi in rebus minus directe ad religiones pertinentibus (quamlibet in his etiam passim satis libera sit publice sentiendi potestas). (p. 164).

ученый или философъ, о тѣхъ заимствованіяхъ, которыя онъ дѣлалъ, не слѣдуетъ переоцѣнивать эти факторы. Главное не въ нихъ, а въ той ни съ чѣмъ не сравнимой оригинальности творчества, которая присуща всякому крупному мыслителю. Шталъ былъ такой самобытной натурой, и онъ черпалъ свою мудрость не столько изъ книгъ и размышленій надъ ними, сколько изъ собственнаго опыта и наблюденій. Онъ не обладалъ поразительной гибкостью ума, чисто славянской широтой взглядовъ и универсальностью, присущими Лейбницу, но, отмежевавъ себѣ извѣстную область, съ нѣмецкой основательностью перерабатывалъ ея матеріалъ, создавалъ изъ него систему и былъ готовъ защищать ее до конца. *Intrepido sto pro meis, stent alii pro suis.*

XI.

Нелишнимъ будетъ бросить взглядъ на дальнѣйшую судьбу занимавшихъ насъ ученій, поскольку они связаны съ именами Шталя и Лейбница.

Я не буду говорить о нѣмецкихъ врачахъ, послѣдователяхъ Шталя, хотя ихъ было довольно много,—желающій можетъ найти подробное перечисленіе ихъ у Шпренгеля. Они представляли изъ себя, повидимому, самую заурядную посредственность и постепенно похоронили идеи своего учителя. Самымъ выдающимся изъ шталианцевъ былъ англійскій врачъ Уайтъ. Во второй половинѣ 18-го вѣка медицинскіе взгляды Шталя находятъ сочувственное отношеніе въ Монпелье и держатся тамъ еще въ 19-мъ вѣкѣ. Доказательствомъ этому служитъ переводъ сочиненій Шталя на французскій языкъ, произведенный въ 50-хъ годахъ.

Гораздо большее вліяніе оказали основныя фізіологическія идеи Шталя на развивающіяся біологическія науки. Каспаръ Фридрихъ Вольфъ, положившій въ *Theoria generationis* (1759) прочный фундаментъ исторіи развитія растений и животныхъ, открыто заявляетъ, что онъ держится взгля-

довъ Шталя ¹⁾. Но, излагая свои работы, Вольфъ избѣгаетъ термина „душа“ и говоритъ о „vis essentialis“. Такимъ образомъ, анимизмъ Шталя переходитъ въ витализмъ. Къ Вольфу примыкаетъ Блюменбахъ съ своимъ „nisus formativus“—Bildungstrieb, который онъ выдѣляетъ, какъ особую силу изъ vis essentialis ²⁾. Блюменбахъ сочувственно относится къ Шталю, о чемъ свидѣтельствуется приведенная мною раньше выписка, и считаетъ долгомъ возстановить его память. Изъ французскихъ ученыхъ Борде (Bordeu) въ своихъ изслѣдованіяхъ о железахъ (которымъ онъ придавалъ чрезвычайно большое значеніе), а за нимъ Бартезъ (Barthez), оба изъ школы Монпелье, во многомъ вдохновляются Шталемъ. Послѣдній авторъ, какъ и Вольфъ, отбрасываетъ душу и вводитъ болѣе неопредѣленный „princípio vitale“. Витализмъ школы Монпелье подхватываетъ и развиваетъ Биша; съ другой стороны идеи Вольфа и Блюменбаха содѣйствуютъ развитію витализма въ Германіи. Въ первой четверти 19-го вѣка витализмъ становится ходячимъ ученіемъ и находитъ себѣ талантливаго и яркаго выразителя въ лицѣ Іоганна Мюллера.

Дѣло Шталя такимъ образомъ не заглохло, но оно претерпѣло большую метаморфозу. Никто изъ ученыхъ, сочувствующихъ Шталю, не говоритъ о душѣ, многіе раздробляютъ жизненный принципъ, возвращаясь къ временамъ ванъ Гельмонта, и даже у Іоганна Мюллера мы встрѣчаемъ душу, какъ нѣчто отдѣльное отъ жизненной силы. Упомянутая объ ученіи Шталя, І. Мюллеръ дѣлаетъ ему упрекъ, что онъ помѣстилъ въ одинъ рядъ сознательныя проявленія души съ дѣйствіемъ слѣпой организующей силы, подчиненной вѣчнымъ законамъ ³⁾.

Іоганнъ Мюллеръ былъ послѣднимъ виталистомъ этой эпохи. Уже при его жизни началась сильная критика жиз-

¹⁾ Theoria generationis, 3-я часть, § 255, примѣч. 4. (Ostwald's Klassiker N 85, p. 81).

²⁾ Blumenbach. Ueber den Bildungstrieb. 2 Aufl. Göttingen. 1791. p. 32.

³⁾ I. Müller. Handbuch der Physiologie 2. Aufl. Coblenz. 1835. 1 Bd., p. 24.

ненной силы; къ числу принципіальныхъ ея противниковъ принадлежалъ и ближайшій сотрудникъ Мюллера—Дюбуа-Реймонъ. Въ 40-хъ годахъ бой развернулся по всей линіи: Лотце, Карль Людвигъ, Гельмгольцъ, Брюкке, всѣ молодыя силы физиологіи объявили себя механистами, и Дюбуа-Реймонъ прочель умирающей жизненной силѣ блестящую отходную ¹⁾.

Съ тѣхъ поръ имя Шталя цитировалось нерѣдко, но уже какъ типичнаго представителя давно опровергнутаго заблужденія. Интересоваться имъ, а тѣмъ болѣе читать его, не имѣло смысла.

Но вотъ и устои механизма стали въ свою очередь колебаться. Самъ Дюбуа-Реймонъ сталъ признавать, что не все въ природѣ можетъ быть объяснено аналитической механикой. А къ 20-му вѣку возрожденіе витализма стало совершившимся фактомъ. Оно произошло самостоятельно, безъ связи съ предшествовавшей эпохой витализма. Гансъ Дришъ твердой рукой установилъ витализмъ, какъ научную гипотезу современности, какъ единственно возможное, въ его глазахъ, объясненіе біологическихъ фактовъ. При этой окказіи вспомнили и о Шталѣ, его похвалили, но довольно сдержанно ²⁾: признаніе жизненной силы душой большинству неовиталистовъ нравилось такъ же мало, какъ и виталистамъ предыдущей формаціи. Даже психовиталисты мюнхенской школы, полагающіе психическое въ основу объясненія жизни и эволюціи, протестуютъ противъ признанія субстанціальности души. Только Карль Камилло Шнейдеръ, неутомимый вѣнскій зоологъ и психологъ, признаетъ душу, какъ одно изъ жизненныхъ началъ, на ряду съ энтелехіей и жизненной силой, возстановляя такимъ образомъ традиціи предшественниковъ Шталя.

Такова судьба Шталя. Прослѣдить вліяніе Лейбница труднѣе, такъ какъ оно не связано съ какой-ниб. одной

1) Ueber die Lebenskraft. 1848. Reden von Emil du Bois Reymond. Leipzig. 1887.

2) См. *Driesch*. Vitalismus als Geschichte und als Lehre. Leipzig, 1905.

идеями, а потому гораздо шире и разнообразнѣе. Но въ томъ, что касается натурфилософіи, имя Лейбница связано съ механизмомъ и съ „эволюціей“. Я разумѣю здѣсь не эволюцію въ смыслѣ Дарвина, а ученіе о предсуществованіи въ зародышѣ всѣхъ частей взрослога организма въ видѣ зачатковъ, которые развертываются при развитіи (*prae-delineatio*). Это ученіе, приведенное Лейбницемъ въ связь съ безсмертіемъ всѣхъ живыхъ существъ, мѣняющихъ въ актѣ рожденія и смерти свои оболочки, какъ Арлекинъ мѣняетъ свое платье (по образному сравненію самого Лейбница), было усвоено Бонне и развито имъ въ философской фантазіи: *Palinogénésie philosophique* (1769). Ученіе Лейбница о непрерывности въ природѣ (*lex continui*) было применено тѣмъ же Бонне къ построению лѣстницы существъ (*échelle des etres*), игравшей въ 18-мъ вѣкѣ такую же роль, какъ дарвинизмъ въ 19-мъ. Интересно отмѣтить, что ожесточенными противниками эволюціонистовъ Галлера и Бонне были какъ разъ К. Фр. Вольфъ и Блюменбахъ, послѣдователи Штала.

Далѣе, идеи Лейбница въ соединеніи съ законами Ньютона послужили основой для патера Босковича при выработкѣ его знаменитой динамической теоріи матеріи, сводившей всѣ явленія природы къ одному закону: дѣйствию другъ на друга центровъ силъ, въ зависимости отъ ихъ разстоянія. Объ этомъ свидѣтельствуетъ самъ Босковичъ ¹⁾. Идеями Босковича пользуется и Кантъ, а сто лѣтъ спустя знаменитый физикъ Вилльямъ Томсонъ.

Но, можетъ быть, самое главное и самое роковое вліяніе было оказано Лейбницемъ на Канта. Не слѣдуетъ обманываться тѣмъ, что Кантъ въ критическомъ періодѣ освободился отъ Лейбница и создалъ свою систему отчасти въ

¹⁾ *Boscovich. Philosophiae naturalis Theoria etc. Viennae 1759. Systema exhibit medium inter Leibnitianum et Newtonianum, quod nimirum et ex utroque habet plurimum et ab utroque plurimum dissidet* (p. 1). Habet id quidem ex Leibnitii Theoria elementa prima simplicia ac prorsus inextensa (ib.). Такимъ образомъ, монады Лейбница превратились у Босковича въ элементы матеріи.

противовѣсь предустановленной гармоніи. Въ своихъ натур-философскихъ взглядахъ Кантъ вѣрно слѣдуетъ традиціи Лейбница: природа есть сплошь механизмъ, царство необходимости, причинъ дѣйствующихъ,—телеологія является субъективнымъ принципомъ, и свобода находитъ свое оправданіе лишь въ умопостигаемомъ мірѣ. *Principia philosophiae naturalis mathematica*, вліяніе которыхъ на Канта признается всѣми, укрѣпляли Канта въ его взглядахъ на неорганическую природу, но почерпнуть у Ньютона опору для механическаго пониманія жизни, съ полной ясностью проведеннаго въ Критикѣ способности сужденія, Кантъ не могъ. Здѣсь Декартъ, Лейбницъ—вся философія 17-го вѣка.

Оригинальной творческой идеей критики Канта, по признанію неокантіанцевъ, является апріоризмъ, трансцендентализмъ; онъ доставляетъ Канту безчисленныхъ послѣдователей и въ наше время. Но механизмъ, устраненіе цѣлей никакой органической связи съ трансцендентализмомъ не имѣютъ уже по одному тому, что телеологія глубоко вѣдрена въ тайники человѣческаго духа. Органическая натур-философія можетъ прекрасно ужиться съ апріоризмомъ, недаромъ передовые представители марбургской школы заявляютъ, что истинная философія какъ „методъ“ не есть что-либо разъ навсегда установленное, но находится въ постоянномъ развитіи. И если мы въ настоящее время видимъ неокантіанцевъ въ рядахъ противниковъ витализма, то это показываетъ лишь, насколько живъ въ философіи духъ 17-го вѣка, а вмѣстѣ съ нимъ идеи Лейбница. Борьба Лейбница и Штала, механизма и параллелизма съ одной стороны, живого взаимодействія души и тѣла съ другой, продолжается и понынѣ. Но Лейбница знаютъ и чтутъ всѣ; пусть же тѣ, кому дорого органическое пониманіе природы, не забываютъ о Шталѣ.

Вл. Карповъ.

Ученіе Спинозы объ атрибутахъ.

I.

Ученіе Спинозы объ атрибутахъ и ихъ отношеніи къ субстанции есть, какъ извѣстно, одинъ изъ наиболѣе спорныхъ, и трудныхъ вопросовъ исторіи философіи. Основная трудность заключается здѣсь въ необходимости согласовать единство и единственность субстанции съ двойственностью (или безконечной множественностью) атрибутовъ, мыслимыхъ также, какъ реальныя сущности. Мы узнаемъ, съ одной стороны, что атрибуты суть только стороны или моменты единой субстанции; и Спиноза иногда выражается такъ, какъ будто различіе между атрибутами и самостоятельность каждаго изъ нихъ есть нѣчто только кажущееся и субъективное. Атрибутъ, согласно самому опредѣленію его, есть то, что разумъ *воспринимаетъ* въ субстанции, какъ нѣчто, *какъ бы* образующее ея сущность (Ethic. I, def. IV: *tanquam ejusdem essentiam constituens*). Въ болѣе ранней формулировкѣ этого опредѣленія (Epist. IX, 1663 г.) субъективизмъ и релятивизмъ понятія атрибута выступаетъ еще ярче: атрибутомъ называется здѣсь субстанція «въ отношеніи разума, *приписывающая* ей нѣкоторую данную сущность»¹⁾; и различіе между атрибутами сравнивается съ различіемъ между двумя именами одного и того же лица. Субстанція по существу едина, и только «*постигается*» подъ двумя атрибутами, или «*выражается*» въ нихъ²⁾. Съ другой стороны, атрибуты, въ отличіе

¹⁾ «Respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis» (Письмо къ Симону де Фрису, B. de Spinoza Opera recogn. van Vloten et Land, ed. altera 1895, v. II, p. 224. Сочиненія Спинозы цитируются нами всюду по этому—малому—изданію Флотена и Ланда).

²⁾ Тамъ же. Ср. Eth. II, prop. 7 schol. Въ Tract. brevis атрибуты называются даже *модусами* въ отношеніи субстанции, отъ которой они зависятъ (1-ый діалогъ, Op. III, p. 17).

отъ модусовъ, принадлежатъ не только къ подлинной, но и къ основополагающей реальности (*natura naturans*). Въ нихъ выражается адекватное знаніе (*Eth. II, prop. 40, schol. 2*). Въ т. наз. «Краткомъ трактатѣ» Спиноза обстоятельно доказываетъ, что атрибуты не могутъ быть вымысломъ, не могутъ создаваться человѣческимъ сознаніемъ, ибо они ясно постигаются, какъ безконечности, превышающія человѣческое несовершенство ¹⁾. Наконецъ,—что важнѣе всего,—понятіе атрибута какъ будто вполне подходитъ подъ опредѣленіе субстанции: если субстанція «есть то, что есть въ себѣ и познается черезъ себя, т.-е. понятіе чего не нуждается въ понятіи другой вещи, изъ котораго оно должно было бы образоваться» (*Eth I, def. 3*), то и объ атрибутахъ утверждается, что каждый изъ нихъ «долженъ постигаться черезъ самого себѣ» (*Eth. I, prop. 10*). Если сочетать это положеніе съ рационалистическимъ принципомъ соответствія между порядкомъ идей и порядкомъ вещей (*Eth. II, pr. 7*), необходимо прійти къ выводу, что каждый атрибутъ долженъ существовать самостоятельно и обособленно. Какимъ образомъ, при этихъ условіяхъ, атрибуты все же не суть отдѣльныя субстанции, а суть лишь принадлежности единой субстанции—этого Спиноза не показываетъ; онъ только догматически утверждаетъ, что «нѣтъ ничего яснѣе этого» (*Eth. I, prop. X, schol*).

Противорѣчія въ философскихъ системахъ—явленіе нерѣдкое, и врядъ ли найдется хоть одна система, въ которой, въ томъ или иномъ ея пунктѣ, нельзя было бы указать какой-либо неясности или недоговоренности, при чемъ болѣе точный анализъ, восполняющій пробѣлы мысли, обнаруживаетъ въ такихъ случаяхъ безусловное, но незамѣченное авторомъ системы противорѣчіе. Такія противорѣчія могутъ быть «разрѣшены» развѣ только дальнѣйшимъ развитіемъ системы, но въ предѣлахъ исторически данной системы они неустранимы и должны быть просто констатируемы, какъ таковыя; нерѣдкія попытки послѣдователей устранить эти противорѣчія съ точки зрѣнія самой данной системы обыкновенно связаны съ искаженіемъ историко-философской правды ²⁾. Но въ рассматриваемомъ случаѣ мы имѣемъ

¹⁾ *Corte Verhandeling*, 1 ч., гл. 1 (*Op. III, 1—7*).

²⁾ Достаточно вспомнить о „толкованіяхъ“ системы Канта. Въ настоящее время уже и для самихъ кантіанцевъ ясно, что эти „толкованія“ суть, собственно, измѣненія и исправленія исторически данной системы Канта.

дѣло съ явленіемъ исключительнымъ: противорѣчіе здѣсь дано не въ скрытомъ видѣ и во всякомъ случаѣ не есть результатъ простого недосмотра. Въ системѣ, изложенной въ «геометрическомъ порядкѣ», это противорѣчіе лежитъ какъ бы совершенно открыто въ первыхъ же опредѣленіяхъ и теоремахъ. Достаточно сопоставить опредѣленіе субстанции, какъ того, что «постигается черезъ себя» съ *первой* же теоремой объ атрибутахъ (Eth. I, проп. X), утверждающей, что «каждый атрибутъ субстанции постигается черезъ себя», чтобы это противорѣчіе бросилось въ глаза. И прежде, чѣмъ приписать Спинозѣ столь грубый недосмотръ, совершенно необходимо попытаться объяснить его мысль въ болѣе благопріятномъ для него духѣ. Правда, то обстоятельство, что этотъ вопросъ возбудилъ такіе споры и доселѣ остается неразрѣшеннымъ, несомнѣнно свидѣтельствуешь, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ какой-то предѣльной проблемой, недостаточно ясно очерченной у самого Спинозы и не окончательно имъ рѣшенной. Но невозможно допустить, чтобы въ его системѣ не нашлось никакихъ опорныхъ точекъ для объясненія этой трудности.

Но какъ можно разрѣшить это противорѣчіе? На первый взглядъ, здѣсь возможно только одно: просто устранить одинъ изъ членовъ противорѣчія. Если единство и единственность субстанции непримиримы съ множественностью атрибутовъ, то можно было бы утверждать, *либо*, что Спиноза въ дѣйствительности совсѣмъ не признавалъ единства субстанции, а что міръ распадался для него на отдѣльныя субстанции, тождественныя атрибутамъ, *либо* же—что для Спинозы множественность атрибутовъ есть нѣчто только кажущееся, чисто субъективное, тогда какъ подлинная реальность принадлежитъ лишь единой и неразложимой субстанции. Первое изъ этихъ объясненій въ строгомъ и чистомъ видѣ, насколько намъ извѣстно, не было никѣмъ предложено, хотя въ литературѣ о Спинозѣ и имѣется попытка рѣшительно отрицать его монизмъ¹⁾. Нѣтъ надобности доказывать, что такое объясненіе противорѣчило бы самой основной и центральной мысли всего міровоззрѣнія Спинозы: монистическій характеръ системы Спинозы, непреложность и абсолют-

1) Въ старой книгѣ К. Thomas'а, Spinoza als Metaphysiker, Königsberg 1840, гдѣ Спинозѣ приписывается атомистическое раздробленіе бытія. Ср. Trendelenburg, Histor. Beitr. zur Philosophie, B. II, стр. 77.

ная необходимость, съ его точки зрѣнія, *единой* божественной субстанціи есть истина, доказывать которую значило бы оскорблять читателя. Гораздо больше имѣетъ за себя противоположное изъ мыслимыхъ здѣсь объясненій, предложенное, какъ извѣстно, Иоганномъ Эрдманномъ. По мнѣнію Эрдманна, атрибуты у Спинозы выражаютъ не подлинную метафизическую реальность, которая принадлежитъ лишь единой субстанціи, а только субъективное отраженіе реальности въ человѣческомъ сознаніи. Атрибутъ подобенъ разноцвѣтнымъ очкамъ, сквозь которыя наблюдатель видитъ одноцвѣтную, саму по себѣ, реальность; онъ существуетъ только «въ разумѣ», тогда какъ внѣ разума, или объективно, реальна одна лишь субстанція ¹⁾. Не подлежитъ сомнѣнію, что опорныя точки для эрдманновскаго толкованія дѣйствительно встрѣчаются въ сочиненіяхъ Спинозы: выше мы сами привели нѣкоторыя изъ нихъ. Но столь же несомнѣнно, что имѣются и свидѣтельства Спинозы, явно противорѣчащія этому толкованію: достаточно указать на то, что атрибуты (вмѣстѣ съ субстанціей) принадлежатъ къ *natura naturans*, тогда какъ разумъ, созданіями или отраженіями котораго они должны, будто бы, являться, относится у Спинозы къ *natura naturata*, къ модусамъ. Далѣе, хотя вытекающій изъ такого пониманія феноменализмъ,—какъ справедливо замѣчаетъ Эрдманнъ,—не есть открытіе Канта, а былъ извѣстенъ и ранѣе, но, во всякомъ случаѣ, системѣ Спинозы онъ совершенно чуждъ; нигдѣ у Спинозы мы не найдемъ указанія, что познаніе черезъ атрибута есть неадекватное познаніе.

Вообще, можно сказать, что всѣ толкованія такого *радикальнаго* типа, основанныя на *устраненіи* одного изъ членовъ антиноміи, уклоняются отъ исторически правдиваго пониманія системы Спинозы. Къ нимъ примѣнимы слова Шеллинга, сказанныя по другому поводу: они подобны врачу, который вмѣсто излѣченія больного органа просто его отсѣкаетъ. Если разсматриваемое противорѣчіе вообще разрѣшимо, то удовлетворительное его разрѣшеніе предполагаетъ не уничтоженіе, а преодоленіе его: нужно показать, какъ въ системѣ Спинозы единство

¹⁾ I. Erdmann. Versuch einer wissenschaftl. Darstellung der Gesch. der Philosophie I, 2. 1836, стр. 60 и сл. Vermischte Aufsätze 1846. Grundriss der Gesch. der Philosophie, 3 Aufl. 1878, стр. 57 и сл.

субстанціи сочетается съ множественностью атрибутовъ, поскольку то и другое мыслится, какъ *объективная истина*.

Если обратиться къ наличнымъ попыткамъ толкованія, сохраняющимъ оба противорѣчащихъ элемента мысли Спинозы, то въ нихъ, однако, также нельзя найти сколько-нибудь удовлетворительнаго рѣшенія вопроса. Часть изъ нихъ не даетъ никакого настоящаго объясненія, а только болѣе или менѣе удачно перифразируетъ неясныя сужденія Спинозы или иллюстрируетъ ихъ какими-либо наглядными схемами; другая часть прямо уклоняется отъ духа системы Спинозы. Последнее нужно сказать о толкованіи Куно-Фишера, который понимаетъ атрибуты какъ различныя *силы* единой субстанціи. Это толкованіе опирается исключительно на одно мимоходомъ брошенное замѣчаніе юношескаго «Краткаго трактата» и рѣшительно противорѣчитъ математическому или рационалистическому характеру системы Спинозы, для котораго, напротивъ, всякое реальное дѣйствіе превращается въ логическую связь ¹⁾. Объясненіе Виндельбанда, по которому атрибуты въ отношеніи субстанціи аналогичны разнымъ измѣреніямъ единого пространства, есть образецъ остроумной символической иллюстраціи, которая, однако, по существу ничего не разъясняетъ. Проще, скромнѣе и несомнѣнно ближе всего къ духу Спинозы толкованіе Тренделенбурга, для котораго атрибута суть различныя логическія *опредѣленія* или выраженія субстанціи, подобныя различнымъ математическимъ уравненіямъ, выражающимъ одну и ту же геометрическую реальность ²⁾. Что Спиноза мыслилъ атрибуты, какъ объективно-правомѣрныя разнородныя опредѣленія или выраженія единой субстанціи—въ этомъ нѣтъ сомнѣнія, и это достаточно ясно высказано имъ въ цитированномъ уже письмѣ къ де-Фрису. Но весь вопросъ въ томъ, какъ возможна такая разнородность опредѣленій единой субстанціи; и этотъ вопросъ не только не разрѣшенъ, но и не затронутъ Тренделенбургомъ.

¹⁾ Куно-Фишеръ, Ист. нов. фил. т. II, стр. 389 и сл., ср. стр. 238. Мѣсто, на которое опирается К. Фишеръ—Tract. brev. II, с. 19. Ср. удачныя возраженія Тренделенбурга, Histor. Beiträge, III, стр. 365—70. Въ „Этикѣ“ и въ письмахъ не только нельзя найти подкрѣпленія этого пониманія, но оно даже косвенно опровергается всѣми объясненіями Спинозы.

²⁾ Trendelenburg, Histor. Beiträge zur Philosophie, V. II; 1855, статья: «Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg», и V. III (1867), статья «Ueber

II.

Прежде, чѣмъ изслѣдовать вопросъ объ атрибутахъ въ ихъ отношеніи къ субстанціи, необходимо уяснить вопросъ о взаимномъ отношеніи между самими атрибутами. Оставляя пока въ сторонѣ допускаемую Спинозой безконечную множественность атрибутовъ, всмотримся въ взаимное отношеніе между тѣми двумя атрибутами, которыя только и доступны человѣческому сознанию и о которыхъ исключительно идетъ рѣчь у Спинозы: между «протяженностью» и «мышленіемъ».

Господствующее, можно сказать, почти общераспространенное мнѣніе усматриваетъ въ этихъ атрибутахъ обозначеніе двухъ *онтологическихъ* сторонъ или частей бытія: «физической» и «психической». Что это онтологическое различіе *укладывается* у Спинозы въ различіе между двумя атрибутами и подчиняется послѣднему—объ этомъ, конечно, не можетъ быть спору: противоположность между «душой» и «тѣломъ» изслѣдуется имъ съ точки зрѣнія отношенія между двумя атрибутами. Весь вопросъ въ томъ, что здѣсь чему подчинено: есть ли ученіе объ атрибутахъ и ихъ взаимное отношеніе съ самаго начала лишь отвлеченное выраженіе онтологическаго отношенія между «душевымъ» и «тѣлеснымъ», или же послѣднее отношеніе *подводится* подъ первое, которое само по себѣ имѣетъ иной, самостоятельный смыслъ.

Здѣсь, прежде всего, одно общее соображеніе можетъ сдѣлать правдоподобнымъ второе рѣшеніе. Раціонализмъ — который во всякомъ случаѣ образуетъ существенную составную часть міровоззрѣнія Спинозы—склоненъ, какъ извѣстно, разсматривать всѣ реальныя связи и отношенія по образцу логическихъ ¹⁾. Эта точка зрѣнія возведена въ систему именно Спинозой и опредѣляетъ специфическій характеръ его пантеизма: вся совокупность явленій бытія мыслится имъ, какъ математическая система, внѣ-временно вытекающая, по образцу логической зависимости, изъ общей природы цѣлаго. Не естественно ли допустить, что и

die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinoza's Werken und deren Ertrag für Spinoza's Leben und Lehre».

¹⁾ См. превосходную вступительную статью проф. А. И. Введенскаго „Декартъ и раціонализмъ“ къ русскому переводу „Метафизическихъ размышлений“ Декарта.

отношеніе между «физическимъ» и «психическимъ» должно у него также явиться преобразеннымъ въ этомъ духѣ, т.-е. въ нѣкоторой *лоцизированной* формѣ? Съ точки зрѣнія раціонализма здѣсь возможно лишь одно изъ двухъ: или абсолютный разрывъ между этими двумя областями, именно въ виду ихъ качественной разнородности, недопускающей логическаго перехода между ними, какъ это имѣетъ мѣсто въ системѣ Декарта и окказіонализма, — или же, поскольку отвергается такое дуалистическое раздробленіе бытія, преодоленіе этой качественной разнородности и преобразеніе психофизическаго отношенія въ какое-то иное, логически прозрачное отношеніе. Для того, чтобы міръ не былъ безнадежно расколотъ на двѣ разныя и обособленныя части, «физическое» и «психическое» должны оказаться качественно-тождественными. Послѣднее, однако, совершенно невозможно, поскольку «физическое» и «психическое» мыслятся, какъ отдѣльныя *реальныя части* бытія: какъ бы и гдѣ бы ни проводить границу между ними, она должна быть опредѣляема качественной разнородностью разграничиваемыхъ областей; и исторически именно въ системѣ Декарта эта разнородность дошла до самой рѣзкой и непримиримой противоположности между «мыслящей» и «протяженной» субстанціей. Слѣдовательно, раціонализмъ не выполнилъ бы своей задачи, если бы не замѣнилъ здѣсь онтологическое отношеніе между качественно разнородными частями реальности какимъ-либо инымъ отношеніемъ, которое можно было бы надѣяться свести къ логической связи.

Нѣтъ нужды гадать, какъ это возможно. Въ системѣ Спинозы эта замѣна совершена вполне отчетливо: отношеніе между «психическимъ» и «физическимъ» мыслится здѣсь ближайшимъ образомъ, какъ *гносеологическое отношеніе* между субъектомъ и объектомъ, или между «идеей» и «вещью». Знаменитое положеніе 7-е второй части «Этики»: «порядокъ и связь идей таковъ же, какъ порядокъ и связь вещей», кладетъ основу разсмотрѣнія психо-физическаго соотношенія съ точки зрѣнія гносеологической связи между «идеями» и «вещами». Это положеніе, съ одной стороны, формулируетъ раціоналистическій принципъ тождества логической и реальной связи и, вмѣстѣ съ тѣмъ, именно это тождество между мыслью и реальностью полагаетъ, какъ основу ученія объ отношеніи двухъ атрибутовъ. Для объясненія тождества между «мыслящей» и «протяженной» субстанціей схолія

къ указанному положенію предлагаетъ гносеологическій примѣръ: кругъ, какъ геометрическое тѣло, и кругъ, какъ идея, суть не двѣ разныя вещи, а одно и то же—одинъ кругъ, лишь «выраженный двумя способами». Идея и реальный предметъ, образующій ея содержаніе, не существуютъ раздѣльно: то, что дѣйствительно есть, есть нѣчто единое, которое мы попеременно можемъ разсматривать то какъ идею, т.-е. модусъ мышленія, то какъ предметъ, т.-е. модусъ протяженности. «Это,—прибавляетъ Спиноза,—представляли себѣ какъ бы въ туманѣ нѣкоторые изъ евреевъ, которые именно утверждаютъ, что Богъ, разумъ Бога и понимаемая имъ вещи суть одно и то же». И именно изъ единства субъекта и объекта, или идеи и ея предмета, выводится необходимость одного и того же порядка въ обѣихъ областяхъ. Отношеніе между атрибутами и опредѣляемое имъ отношеніе между «душой» и «тѣломъ» объясняются какъ отношеніе между «мыслящимъ» и «мыслимымъ». Психо-физическій монизмъ разсматривается, какъ выводъ изъ *гносеологическаго монизма*.

Оставимъ пока въ сторонѣ болѣе точное разсмотрѣніе этого гносеологическаго монизма, и присмотримся вкратцѣ, какъ обосновывается и развивается у Спинозы эта мысль о тождествѣ гносеологическаго отношенія съ психо-физическимъ. Мы имѣемъ здѣсь совершенно своеобразный строй мысли, который, по аналогіи съ столь усердно обсуждаемымъ теперь психологизмомъ въ гносеологіи, можно назвать *гносеологизмомъ въ психологіи*: всѣ психологическія отношенія и закономерности здѣсь выводятся изъ гносеологическаго отношенія между идеей и ея предметомъ. Непосредственно, конечно, двѣ пары понятій: «душевное—тѣлесное» и «мыслящее—мыслимое» отнюдь не совпадаютъ между собой. Область «психическаго» объемлетъ не только «мышленіе» или «идеи», но и инныя, не-познавательныя и не-интеллектуальныя явленія; и съ другой стороны, «мыслимое» включаетъ въ себя не только «тѣлесное», но и «душевное». Еще труднѣе отождествить обѣ связи между каждой изъ этихъ паръ понятій: «психическое» дано конкретно въ видѣ индивидуальной душевной жизни, которая, въ противоположность гносеологическому субъекту, непосредственно связана лишь съ даннымъ индивидуальнымъ тѣломъ (съ опредѣленнымъ организмомъ) и притомъ связана не гносеологическимъ, а реальнымъ отношеніемъ; психическій коррелятъ физиологическихъ процессовъ (какъ бы мы ни мыслили

это соотношеніе), конечно, не совпадаетъ съ познавательнымъ «отраженіемъ» объекта въ познаніи: ощущеніе, на примѣръ, зубной боли есть не то же самое, что образъ тѣлеснаго процесса гніенія, совершающагося въ больномъ зубѣ. Всѣ эти трудности должна преодолѣть гносеологическая концепція психологіи, и можно напередъ сказать, что по существу задача эта останется неразрѣшенной. Сравнительно легко, и въ согласіи съ господствовавшей интеллектуалистической психологіей, удастся Спинозѣ свести всѣ душевные процессы на «идеи». Отрицаніе признаваемыхъ еще Декартомъ волевыхъ явленій, какъ особаго типа психическихъ процессовъ, требовалось у Спинозы уже въ интересахъ ученія о несвободѣ воли и всего интеллектуалистическаго обоснованія этики; эмоціональная же сфера—область «аффектовъ»—разсматривается, какъ совокупность ощущеній или «идей» о тѣлесныхъ «аффекціяхъ», т.-е. о полезныхъ или вредныхъ для самосохраненія организма фізіологическихъ процессахъ. Труднѣе справиться съ тѣмъ обстоятельствомъ, что «мыслимое» не ограничивается областью тѣлеснаго или протяженнаго: какъ возможна «идея души», если душа есть сама не что иное, какъ «идея» и если всякая идея есть непосредственно «идея тѣла»? Спиноза выходитъ изъ этого затрудненія черезъ указаніе, что всякое знаніе включаетъ въ себя и предполагаетъ также знаніе о самомъ себѣ; поэтому «идея тѣла» есть вмѣстѣ съ тѣмъ «идея этой идеи» и въ этомъ смыслѣ «идея души» (Eth. II, проп. 21, schol.; проп. 43, schol.; ср. Tract. de intell. emend., Op. I, p. 11). «Идея» или «душа» есть не слѣпое, а сознательное, т.-е. сознающее само себя отраженіе тѣлесной реальности ¹⁾. Въ этой концепціи яснѣе всего выраженъ гносеологизмъ психологіи Спинозы: психологія, т.-е. знаніе о душѣ, есть не что иное, какъ знаніе о знаніи, въ отличіе отъ знанія объ объектахъ, т.-е. тѣлахъ. «Идея души, т.-е. идея идеи, есть не что иное, какъ форма идеи, поскольку она разсматривается, какъ состояніе мышленія, безъ отношенія къ объекту» (Eth. II, проп. 21, schol.). Правда, въ этомъ объясненіи трудность не столько устранена, сколько просто констатирована. Дѣло въ томъ, что, по собственному ученію Спинозы, знаніе о знаніи не отличается отъ знанія объ объектахъ

¹⁾ Ср. тонкое и правильное разъясненіе этого понятія у Куно-Фишера, „Исторія нов. фил.“ т. II, стр. 489—496.

и есть именно не что иное, какъ сознательное знаніе объ объектахъ: гносеологія не имѣетъ предмета, отдѣльнаго отъ онтологіи; напротивъ, психологія фактически и у Спинозы есть особая область знанія. Это противорѣчіе сказывается у Спинозы въ томъ, что ему все же не удается найти недвусмысленное мѣсто для «идеи души», или самосознанія. Положеніе 21 2-й части «Этики» утверждаетъ, что «идея души такимъ же образомъ соединена съ душой, какъ сама душа соединена съ тѣломъ»; но такъ какъ послѣднее соединеніе есть гносеологическая связь между двумя атрибутами, то отсюда должно было бы слѣдовать, что самосознаніе предполагаетъ *третій* атрибутъ, который такъ относился бы къ мышленію, какъ мышленіе къ протяженности. Однако, въ схолиі къ тому же положенію говорится, что «идея души и сама душа есть одна и та же вещь, которая рассматривается подъ однимъ и тѣмъ же атрибутомъ мышленія»; это объясненіе, взятое само по себѣ, дѣлаетъ терминъ «идея души» совершенно ненужнымъ и бессмысленнымъ удвоеніемъ понятія, все равно, какъ если бы мы образовали понятіе «тѣло тѣла». И точно также остается непонятнымъ, какимъ образомъ возможно сосредоточиться на идеѣ, какъ таковой, т.-е. на «состояніи мышленія безъ отношенія къ объекту», если «мышленіе» есть именно не что иное, какъ «отношеніе къ объекту». Послѣдній источникъ этихъ трудностей, конечно, лежитъ въ томъ, что гносеологическое понятіе «знанія» по существу невозможно отождествить съ психологическимъ понятіемъ «мышленія». Гносеологизмъ въ психологіи разбивается о тѣ же противорѣчія, что и психологизмъ въ гносеологіи.

И, наконецъ, третья и наибольшая трудность: связь «души» съ «тѣломъ» должна оказаться тождественной связи «идеи» съ «объектомъ»! «Душа» есть у Спинозы не что иное, какъ «идея дѣйствительно существующаго тѣла»; живое индивидуальное сознаніе, приуроченное къ отдѣльному организму или—въ виду необходимаго здѣсь панпсихизма—къ каждой частицѣ матеріи и къ каждому комплексу ея частицъ, должно быть понято, какъ «идея», т.-е. какъ представленіе о данной части матеріи; душа человѣка есть въ отношеніи человѣка то же, что идея круга—въ отношеніи самого круга, какъ тѣлесно-геометрической фигуры. Разъ это основное *coup de force* совершено, все остальное развивается съ полной послѣдовательностью. Изобразивъ парал-

лелизмъ между тѣлеснымъ и душевнымъ въ индивидуальномъ существѣ, какъ частный случай и слѣдствіе общаго *гносеологическаго* монизма, Спиноза далѣе беретъ показать возможность адекватнаго и универсальнаго знанія, какъ результата элементарной (и фактически совершенно ирраціональной) психофизической связи въ ограниченномъ индивидѣ. Чтобы понять огромную трудность этой задачи, достаточно сравнить простую, ясную, сжатую теорію знанія, какъ она изложена въ «Трактатѣ объ усовершенствованіи разума», съ колоссально-сложнымъ лабиринтомъ мысли во 2-ой части «Этики». Изумительна ясность и проницательность мысли, съ которою Спинозѣ удается здѣсь показать, что въ смутной идеѣ собственнаго тѣла, образующей сущность индивидуальной души, уже таится и можетъ быть вскрыто сперва смутное же, эмпирическое знаніе другихъ тѣлъ, затѣмъ знаніе на основѣ общихъ понятій и, наконецъ, адекватное знаніе «вѣчной и безконечной сущности Бога» и всего, вытекающаго изъ нея мірового порядка. Но все же просторъ для этой теоріи созданъ лишь съ помощью основнаго логическаго скачка, въ силу котораго изолированное индивидуальное сознаніе, реагирующее внутри себя на физическія раздраженія, самовольно подмѣнено «идеєю», отражающей, «какъ въ малой каплѣ водѣ», бытіе всей вселенной. Мы далеко вышли бы за предѣлы нашей темы, если бы дали здѣсь подробный анализъ тѣхъ трудностей, которыя таятся здѣсь, въ этомъ отождествленіи гносеологическаго монизма съ психофизическимъ параллелизмомъ. Достаточно указать, что наличность обособленныхъ индивидуальныхъ сознаний, изъ которой, какъ изъ эмпирическаго факта, исходитъ самъ Спиноза, здѣсь окончательно уничтожается, растворяясь въ текучести и взаимопроникновеніи отдѣльныхъ «идей», объединенныхъ единымъ атрибутомъ космическаго или божественнаго мышленія. Далѣе, всевѣдѣніе, которое является здѣсь, въ сущности, достояніемъ не только каждой человѣческой души, но и души мельчайшаго атома, противорѣчитъ натуралистической психологіи самого же Спинозы, согласно которой каждое индивидуальное сознаніе ограничено силами и способностями того тѣла, къ которому оно приурочено. Теорія знанія Спинозы колеблется здѣсь между гносеологическимъ монизмомъ, для котораго содержаніе сознанія тождественно съ объективной реальностью вселенскаго бытія, и сенсуалистиче-

скимъ скептицизмомъ, усматривающимъ въ знаніи лишь субъективную реакцію индивидуальной души на тѣлесные процессы въ организмѣ. И если этотъ сенсуалистическій оттѣнокъ мысли не преграждаетъ пути для развитія гносеологіи адекватнаго знанія, то только потому, что при каждомъ отвѣтственномъ ходѣ мыслей онъ исчезаетъ, и слѣпая душевная реакція подмѣняется снова тождествомъ между «идеей» и ея «объектомъ». Словомъ, гносеологизмъ въ психологіи удается лишь постольку, поскольку сама психологія подмѣнена гносеологіей—поскольку «душа», въ смыслѣ индивидуальнаго сознанія, въ его реальной зависимости отъ тѣла, въ этой части системы Спинозы присутствуетъ только по имени, по существу же вытѣснена гносеологической категоріей «идеи».

Всѣ эти трудности и противорѣчія въ психологіи познанія у Спинозы интересуютъ насъ здѣсь лишь постольку, поскольку они являются показателями опредѣленной точки зрѣнія, съ которой Спиноза истолковываетъ проблему психофизической связи. Точка зрѣнія эта есть, повторяемъ,—гносеологическій монизмъ. Поэтому не только терминъ «психофизическій параллелизмъ», но и терминъ «психофизическій монизмъ» не передаетъ точно своеобразія этой точки зрѣнія. Сущность ея состоитъ не въ простомъ отрицаніи взаимодѣйствія между физическими и психическими явленіями, и даже не въ утвержденіи ихъ *реальнаго* единства, какъ метафизическаго тождества эмпирически разнородныхъ сторонъ бытія, а только въ признаніи ихъ *логическаго* или *раціональнаго* тождества, какъ тождества между «идеей» и ея «объектомъ». Потребность раціонально постигнуть всѣ реальныя соотношенія, сдѣлать ихъ логически прозрачными, влечетъ къ тому, что ирраціональная связь между «тѣлеснымъ» и «душевымъ» толкуется, какъ гносеологическое единство между предметомъ и идеей. Для Спинозы не существуетъ «физическаго» и «психическаго», не только, какъ реальныхъ обособленныхъ областей бытія, но и какъ качественно-разнородныхъ сторонъ единаго бытія; эта двойственность есть лишь та своеобразная двойственность съ *единымъ содержаніемъ*, которая дана въ тождествѣ между идеальнымъ и реальнымъ аспектомъ бытія. При всей парадоксальности этой точки зрѣнія, какъ *психологической теоріи*, она не стоитъ изолированно въ исторіи мысли; ея связи съ болѣе ранними умозрѣніями мы коснемся ниже;

здѣсь же отмѣтимъ, что по существу она въ наше время воспроизводится въ психологіи эмпириокритицизма и школы «имманентной философіи». Если оставить въ сторонѣ несущественные для насъ оттѣнки въ различіяхъ формулировокъ, то психологія Авенариуса и Шуппе воспроизводитъ въ основныхъ чертахъ гносеологическій монизмъ психологіи Спинозы. Въ отношеніи Авенариуса имѣется и генетическая связь: его система возникла подъ непосредственнымъ вліяніемъ углубленнаго изученія Спинозы ¹⁾.

То обстоятельство, что психологія у Спинозы не только подчинена гносеологіи, но и сливается съ ней, такъ что ученіе о душѣ въ ея отношеніи къ тѣлу есть просто логическое слѣдствіе изъ ученія объ отношеніи мышленія къ его объекту, придаетъ особенное значеніе гносеологическому монизму въ системѣ Спинозы. Съ другой стороны, это вплетеніе психофизической проблемы въ гносеологическую, въ особенности въ той формѣ, въ какой оно изложено во 2-ой части «Этики», гдѣ внѣшній ходъ мыслей (въ противоположность указанной нами ихъ внутренней логической связи) производитъ впечатлѣніе обратной зависимости гносеологіи отъ натуралистической психологіи, есть одна изъ причинъ, почему гносеологическій монизмъ Спинозы остается доселѣ недостаточно замѣченнымъ. Между тѣмъ, достаточно сопоставить изложеніе теоріи знанія въ «Этикѣ» съ «Трактатомъ объ усовершенствованіи разума», чтобы убѣдиться, что чистый гносеологическій монизмъ и универсализмъ—въ противоположность дуализму и индивидуализму въ гносеологіи Декарта—есть краеугольный камень всей системы Спинозы. Ученіе о совпаденіи истинной идеи съ ея объектомъ, о бессмысленности сомнѣнія въ знаніи, какъ таковомъ, и о томъ, что всякое рефлектированное знаніе о знаніи логически не можетъ предшествовать знанію о самомъ объектѣ, а, наоборотъ, опирается на него—эти ученія дѣлаютъ Спинозу предшественникомъ имманентной философіи и объективнаго идеализма, и могутъ быть надлежащимъ образомъ оцѣнены лишь теперь, послѣ

¹⁾ См. *Avenarius*. Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten Phase zur dritten. Leipzig. 1868—работа, которая, несмотря на нѣкоторую схематичность, много даетъ для уясненія развитія системы Спинозы.

того преодоленія гносеологическаго субъективизма, которое достигнуто современной теоріей знанія или которое, по крайней мѣрѣ, составляетъ предметъ ея стремленія ¹⁾.

III.

Гносеологическій характеръ соотношенія между атрибутами даетъ ключъ къ уясненію отношенія атрибутовъ къ субстанціи. *Подъ субстанціей, коротко говоря, разумѣется не что иное, какъ то истинное единство, въ которомъ непосредственно дана связь между мыслящимъ и мыслимымъ, субъектомъ и объектомъ.* Мы имѣемъ здѣсь дѣло съ строжайшимъ двуединствомъ: всякое содержаніе знанія, съ одной стороны, распадается для насъ на идею и ея предметъ, на мышленіе и мыслимое; и съ другой стороны, то и другое суть не разныя реальности, и даже не качественно-различныя стороны одной реальности, а какъ бы лишь искусственно-изолированныя, разсудочно фиксированныя соотносительныя моменты единого, абсолютно-тождественнаго содержанія. Все мыслимое есть мыслимая «протяженность», все «протяженное» есть протяженный объектъ мышленія; каждая сторона сама по себѣ немислима внѣ другой, и обѣ вмѣстѣ образуютъ нераздѣлимое единство. Это единство мысли и ея содержанія Спиноза называетъ субстанціей, ибо лишь оно существуетъ подлинно само въ себѣ (*in se est*) и не нуждается ни въ чемъ иномъ для своего бытія, тогда какъ заключенныя въ немъ соотносительныя моменты «мышленія» и «протяженности» суть лишь отвлеченно фиксированныя стороны этого субстанціального бытія, его «атрибуты», не существующіе реально внѣ послѣдняго. На вопросъ: въ чемъ состоитъ истинная реальность, Спиноза отвѣчаетъ: въ томъ цѣломъ и внутренне-единомъ содержаніи, которое для «разсудка», т.-е. для логически фиксированнаго знанія, непосредственно распадается на соотносительныя моменты мышленія и мыслимаго («протяженнаго»), но которое само по себѣ есть не сумма разнородныхъ частей, а абсолютное единство.

Этотъ смыслъ понятія субстанціи и ея отношенія къ атри-

¹⁾ Въ превосходномъ въ иныхъ отношеніяхъ „Введеніи въ философію“ Н. О. Лоссаго, въ которомъ дано изложеніе теорій знанія новой философіи съ точки зрѣнія „интуитивизма“, это значеніе Спинозы, къ сожалѣнію, совсѣмъ не учтено.

бутамъ является для насъ необходимымъ выводомъ изъ гносеологическаго характера соотношенія между атрибутами у Спинозы. Мы должны теперь точнѣе уяснить своеобразіе этого ученія, и подтвердить наше пониманіе, показавъ связь этого ученія съ остальными сторонами системы Спинозы.

Прежде всего, ученіе это предполагаетъ какъ бы двойкаго рода истину: истину рациональную, т.-е. выраженную въ логически фиксированныхъ понятіяхъ, и истину, которую можно назвать мистической и которая состоитъ въ непосредственномъ созерцаніи высшаго тождества логически раздѣльныхъ понятій. Съ точки зрѣнія чистаго рационализма, для котораго «отчетливая идея» выражаетъ абсолютную природу объекта, двойственность атрибутовъ не можетъ быть преодоленна: «мышленіе» есть нѣчто *иное*, чѣмъ «протяженность», и никогда съ ней не можетъ слиться; «идея круга», напр., какъ указываетъ самъ Спиноза, непротяженна, не имѣетъ периферіи и центра и, слѣдовательно, не тождественна съ самимъ кругомъ, какъ геометрическимъ тѣломъ. Съ другой стороны, однако, Спиноза непосредственно убѣжденъ, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ единой и абсолютно-простой реальностью; «кругъ» и «идея круга», какъ мы знаемъ, суть одна и та же вещь, и лишь *это* познаніе выражаетъ подлинную или абсолютную реальность; и по сравненію съ нимъ логическое различеніе двойственности атрибутовъ имѣетъ лишь относительное или условное значеніе: раздѣльное бытіе атрибутовъ выражаетъ не абсолютную природу субстанціи, а лишь субстанцію въ «отношеніи разума, приписывающаго ей нѣкоторую данную сущность». Необходимо отдать себѣ ясный отчетъ, что означаетъ здѣсь эта «относительность» понятія атрибута. Это не есть феноменализмъ. Разумъ отнюдь не обладаетъ у Спинозы—какъ это думалъ Эрдманнъ—какими-то разноцвѣтными очками, въ силу которыхъ онъ окрашиваетъ свой объектъ, т.-е. вносить въ него нѣчто положительное, что реально въ немъ не содержится. Напротивъ, атрибутъ дѣйствительно выражаетъ нѣкоторую реальную сущность субстанціи. Но онъ выражаетъ ее *раздѣльно*, онъ обособляетъ ее отъ иной сущности, тогда какъ въ абсолютной реальности обѣ сущности присутствуютъ, какъ нѣчто единое. Уподобляя атрибутъ различнымъ «цвѣтамъ», можно, въ духѣ Спинозы, сказать: абсолютное бытіе имѣетъ единый цвѣтъ, въ которомъ разумъ усматриваетъ смѣ-

шеніе двухъ разнородныхъ цвѣтовъ. Если, напр., мы видимъ цвѣтъ, который мы называемъ «красновато-желтымъ», то непосредственно намъ дано нѣчто абсолютно простое и неразложимое, въ отличіе, напр., отъ поверхности пестрой, раскрашенной двумя цвѣтами; «разумъ» же какъ бы разлагаетъ простое впечатлѣніе на элементы и «усматриваетъ» въ немъ смѣсь двухъ цвѣтовъ. Точно также «мышленіе» и «протяженность» не творятся «разумомъ», не «привносятся» имъ въ бытіе, какъ чисто субъективные, нереальные приатки: они дѣйствительно выражаютъ природу субстанціи, и лишь ихъ раздѣльность, то, что субстанція выражена черезъ *два отдѣльныя* сущности, есть искусственная абстракція, въ которой «разумъ» нѣкоторымъ образомъ видоизмѣняетъ, какъ бы транспонируетъ въ иную, только ему присущую тональность, абсолютное бытіе, какъ таковое. Субстанція не есть ни мышленіе, ни протяженность, не въ томъ смыслѣ, что то и другое въ ней не присутствуетъ, а лишь въ томъ смыслѣ, что въ ней нѣтъ двойственности этихъ сущностей, какъ обособленныхъ элементовъ.

Вполнѣ естественно, почему Спиноза не могъ точно и недвусмысленно выразить это ученіе и почему оно должно было породить столько недоразумѣній. *Раціоналистическая форма изложенія и терминологія системы Спинозы неадекватна мистической сущности его мысли.* Ученіе о высшемъ единствѣ разнороднаго, ученіе, для котораго «отчетливая идея» выражаетъ не абсолютную, а лишь относительную правду бытія, не можетъ быть съ полной опредѣленностью формулировано въ терминахъ раціонализма. Тѣмъ не менѣе, оно намѣчено все же достаточно ясно, чтобы можно было найти ему подтвержденіе въ цѣломъ рядѣ положеній Спинозы и выявить его изъ того полускрытаго состоянія, въ которомъ оно дано у Спинозы.

Одно мѣсто въ сочиненіяхъ Спинозы, *если сопоставить его съ его источникомъ*, сразу и чрезвычайно ярко подтверждаетъ, какъ мыслилъ онъ единство субстанціи въ его сочетаніи съ разнородностью атрибутовъ. Это мѣсто есть глава 5-ая 2-ой части «Cogitata metaphysica», посвященная «простотѣ Бога» («de simplicitate Dei»). «Простота» Бога, т.-е. невозможность мыслить его, какъ нѣчто сложное, состоящее изъ отдѣльныхъ частей, есть исконное убѣжденіе Спинозы, которое онъ неоднократно и на разные лады повторяетъ и которое укрѣпилось въ немъ, въ-

роятно, задолго до того, какъ развилась его система. Въ указанномъ мѣстѣ Спиноза обсуждаетъ вопросъ, какъ примирима «простота» Бога съ наличностью въ немъ множества атрибутовъ. Рѣшеніе Спинозы состоитъ въ томъ, что «всѣ различія, которыя мы устанавливаемъ между атрибутами Бога, суть только «различія разсудка», и эти атрибуты по существу не различаются между собой» («omnes distinctiones quas inter Dei attributa facimus, non alias esse quam Rationis, nec illa revere inter se distingui», Op. III, p. 214). Что же значитъ «разсудочное различіе», *distinctio Rationis*? Для объясненія этого термина Спиноза ссылается на классификацію различій у Декарта (Princip. philos. I, 60—62). Различіе можетъ быть *реальнымъ*, *модальнымъ* и *разсудочнымъ*. Реальное различіе есть различіе между двумя субстанціями; модальное различіе есть, съ одной стороны, различіе между двумя модусами одной субстанціи, а, съ другой стороны, различіе между модусомъ и самой субстанціей; разсудочное же различіе («*distinctio rationis*») есть различіе между субстанціей и ея атрибутомъ, *вне котораго немислима сама субстанція*. Къ этому Спиноза прибавляетъ отъ себя: «Изъ этихъ трехъ различій возникаетъ всякое сложеніе (*Compositio*). Первое сложеніе возникаетъ изъ двухъ или нѣсколькихъ субстанцій... Второе—изъ связи разныхъ модусовъ. Третье же не возникаетъ, а только мыслится разсудкомъ, чтобы легче постигнуть вещь (*tertia denique non fit, sed tantum Ratione quasi fieri concipitur, ut eo facilius res intelligatur*). И все, что не слагается двумя первыми способами, должно считаться простымъ». (*ibid.*, p. 214).

Для того, чтобы надлежащимъ образомъ уяснить это существенное разсужденіе, необходимо обратиться къ его источнику—Декарту. Термины «субстанція», «модусъ» и «атрибутъ» употребляются у Декарта, какъ извѣстно, въ нѣсколько шаткомъ и неопредѣленномъ значеніи. Однако, «атрибутомъ» онъ предпочтительно называетъ тѣ качества, которыя образуютъ «природу и сущность данной субстанціи» (Princ. phil. I, 53), какъ протяженность—въ тѣлесной субстанціи, и мышленіе—въ мыслящей. Отъ модусовъ онъ отличается тѣмъ, что есть неизмѣнное качество; поэтому, напр., въ Богѣ имѣются только атрибуты, а не модусы и «качества», потому что въ немъ немислимо никакое измѣненіе; и точно такъ же въ сотворенныхъ вещахъ то, что всегда остается неизмѣннымъ, должно считаться атрибутомъ

(*ibid.*, I, 56). Опираясь на это понятие атрибута, Декартъ такъ излагаетъ понятие *distinctio rationis*: «Разсудочное различіе состоитъ между субстанціей и однимъ изъ ея атрибутовъ, въ которыхъ она сама не можетъ быть постигнута, или между двумя такими атрибутами одной субстанціи. Оно узнается по тому, что нельзя составить яснаго и отчетливаго представленія объ этой субстанціи; если исключить изъ нея этотъ атрибутъ, или что нельзя ясно воспринять одинъ атрибутъ отдѣльно отъ другого. Такъ, напр., каждая субстанція перестаетъ существовать, когда перестаетъ длиться, и поэтому она лишь въ мышленіи отличается отъ своей длительности». За этимъ примѣромъ *distinctio rationis* Декартъ приводитъ и другой примѣръ, принципиальнаго значенія котораго онъ совершенно не сознаетъ и содержаніе котораго, въ сущности, идетъ въ разрѣзъ со всей гносеологіей и метафизикой Декарта, и именно этотъ примѣръ выражаетъ все ученіе Спинозы объ атрибутахъ и послужилъ, безъ сомнѣнія, ближайшимъ толчкомъ для окончательнаго его уясненія. «Точно такъ же, говорится далѣе—*всѣ состоянія мышленія, содержаніе которыхъ мы относимъ къ предметамъ, лишь разсудочно отличаются отъ предметовъ, о которыхъ они мыслятся, и другъ отъ друга въ одномъ предметѣ*» (*Princ. phil.*, I, 62). Мы видимъ: подъ *distinctio rationis*, подъ «разсудочное» или относительное различіе между субстанціей и атрибутомъ подводится также различіе между идеей и ея предметомъ—гносеологическое различіе между мышленіемъ и мыслимымъ объектомъ. Достаточно присоединить къ этому убѣжденіе Спинозы въ тождествѣ гносеологическаго отношенія съ психофизическимъ, т.-е. мысль, что объектомъ мышленія служитъ протяженность¹⁾, и мы получаемъ точную формулу изложеннаго выше ученія объ отношеніи атрибутовъ къ субстанціи: мышленіе и протяженность, находясь въ отношеніи

1) Необходимо, впрочемъ, отмѣтить, что по крайней мѣрѣ въ одномъ мѣстѣ Спиноза допускаетъ, что мышленіе имѣетъ своимъ объектомъ не только протяженность, но и „всѣ другіе атрибуты субстанціи“. Это мѣсто находится во 2-мъ приложеніи къ „Краткому трактату“—„О человѣческой душѣ“. (Op. III, p. 102). Впрочемъ, въ „Краткомъ трактатѣ“ именно гносеологическое пониманіе соотношенія между атрибутами еще отсутствуетъ; между атрибутами допускается *причинная связь* и душа опредѣляется, какъ представленіе въ мыслящемъ атрибутѣ, *возникающее* изъ природы реально существующаго предмета, т.-е. изъ „модификаціи всѣхъ безконечныхъ атрибутовъ, подобно протяженности имѣющихъ душу“ (*ibid.*).

идеи и ея предмета, отличаются другъ отъ друга и отъ объемлющаго ихъ цѣлаго («субстанціи») лишь разсудочно. Идеальная и реальная сторона бытія суть лишь разсудочно фиксированныя, а не объективно различныя части единого цѣлаго ¹⁾.

Такимъ образомъ, ученіе Спинозы о тождествѣ въ субстанціальномъ бытіи атрибутовъ мышленія и протяженности слагается, собственно, изъ двухъ моментовъ: 1) изъ общаго мистическаго сознанія совпаденія въ абсолютномъ бытіи разнородныхъ логическихъ [опредѣленій, и 2) изъ подведенія подъ это единство гносеолого-монистическаго отношенія между атрибутами. Эти два момента образуютъ исторически различимые этапы въ развитіи міровоззрѣнія Спинозы. Такъ какъ послѣдній изъ этихъ моментовъ, надѣмся, достаточно разъясненъ, обратимся теперь къ первому.

Ученіе о совпаденіи въ абсолютномъ бытіи разнородныхъ логическихъ опредѣленій—о *coincidentia oppositorum*—не составляетъ, конечно, самостоятельнаго открытія Спинозы. Какъ ни мало, къ сожалѣнію, изслѣдована исторія этой доктрины, мы все же знаемъ, что это ученіе, въ той или иной формѣ, составляетъ едва ли не необходимую принадлежность всѣхъ мистическихъ міровоззрѣній. Первую принципиальную его формулировку даетъ Гераклитъ; въ иной, болѣе скрытой формѣ, а именно въ отношеніи между мышленіемъ и бытіемъ, оно можетъ быть обнаружено у Парменида; оно стоитъ въ центрѣ гносеологическихъ размышленій въ гениальныхъ позднѣйшихъ діалогахъ Платона (въ «Парменидѣ», «Софистѣ» и «Филебѣ»), въ которыхъ

1) Слѣдуетъ имѣть въ виду для оцѣнки историческаго значенія этого мѣста Декарта, т.-е. его вліянія на Спинозу, что параллелизмъ между Декартомъ и Спинозой въ этомъ пунктѣ распространяется и на внѣшнюю исторію понятія *distinctio rationis* у обоихъ. Оба принимаютъ это понятіе не сразу. Въ указанномъ мѣстѣ „*Principia philosophiae*“ (I, 62) Декартъ самъ отмѣчаетъ, что прежде (именно въ „Отвѣтѣ на первыя возраженія противъ Метафизическихъ Размышленій“) онъ еще не различалъ *distinctio rationis* отъ *distinctio modalis*. Точно такъ же Спиноза въ „Краткомъ трактатѣ“, въ которомъ несомнѣнное вліяніе картезіанства все же еще очень слабо и поверхностно, знаетъ *только distinctio realis* и *modalis* (Прилож. I, 2-я аксіома, Ор. III, р. 97), различіе между атрибутами считается *реальнымъ* (тамъ же, 3-я аксіома), тогда какъ въ первомъ изъ діалоговъ, включенныхъ въ „Краткій трактатъ“, отношеніе атрибутовъ къ субстанціи признается *аналогичнымъ модальному* отношенію (Ор. III, р. 17). Декартово „*distinctio rationis*“, такимъ образомъ, заполнило пробѣлъ, который, очевидно, ощущался самимъ Спинозой.

прежняя обособленность и неподвижность «идей» замѣняется ихъ живымъ взаимопроникновениемъ (*κοινωνία*). Систематическое развитіе оно получаетъ въ новоплатонизмѣ, міровоззрѣніе котораго всецѣло проникнуто убѣжденіемъ въ абсолютномъ единствѣ и простотѣ высшаго начала, несмотря на многообразіе истекающаго изъ него эмпирическаго содержанія. Отсюда оно переходитъ въ средневѣковую христіанскую, іудейскую и арабскую мистику, и затѣмъ, съ возрожденіемъ платонизма, снова открывается цѣлымъ рядомъ мыслителей переходной эпохи, изъ которыхъ достаточно упомянуть о Николаѣ Кузанскомъ и Джордано Бруно. Казалось бы, странно встрѣтить въ составѣ этого теченія строжайшаго раціоналиста—Спинозу. Однако, со времени открытія «Краткаго трактата» и возбужденнаго имъ болѣе внимательнаго изученія историческихъ корней системы Спинозы, не остается ни малѣйшаго сомнѣнія, что въ ней мы имѣемъ не чистый раціонализмъ, а своеобразное сліяніе раціонализма съ мистицизмомъ, какъ бы наслоеніе раціонализма на первоначальный пластъ мистицизма. Изслѣдованія Зигварта, Авенаріуса, Іоэля, Фрейденталья показали съ полной неопровержимостью, что Спиноза никогда не былъ правовѣрнымъ картезіанцемъ, и что система Декарта явилась лишь толчкомъ къ переработкѣ и систематизаціи совершенно инороднаго міровоззрѣнія, сложившагося въ немъ независимо отъ Декарта. Положительныя утвержденія этихъ изслѣдователей, правда, повидимому, далеко расходятся между собой: одни (Іоэль) выводятъ ученіе Спинозы изъ іудейскаго богословія Маймонида и Хоздай Крескаса, другіе—изъ средневѣковой и новой схоластики (Фрейденталь), третьи (Зигвартъ и Авенаріусъ)—изъ Дж. Бруно. При ближайшемъ разсмотрѣніи, однако, обнаруживается, что эти утвержденія далеко не такъ несогласимы между собой, какъ это кажется на первый взглядъ. Если остеречься отъ безнадежныхъ и бессмысленныхъ попытокъ прямого «выведенія» какого-либо крупнаго и истинно оригинальнаго міровоззрѣнія изъ чужой «системы», т.-е. если принять во вниманіе, что единственнымъ подлиннымъ источникомъ его является всегда своеобразный философскій геній его творца, который въ окружающихъ его теченіяхъ находитъ какъ бы лишь строительный матеріалъ и орудія для своего творчества и выбираетъ изъ нихъ лишь то, что органически родственно ему, то зависимость Спинозы *въ этомъ смыслѣ* одновременно отъ іудей-

скаго богословія, схоластической литературы и мыслителей эпохи Возрожденія есть вполнѣ удостовѣренный фактъ, который, конечно, не означаетъ «эклектизма» или неоригинальности его собственной системы; и точный разборъ, какая доля вліянія принадлежитъ каждому изъ этихъ факторовъ въ отдѣльности, предполагалъ бы механическій учетъ силъ въ томъ таинственномъ процессѣ философскаго творчества, самое понятіе котораго противорѣчитъ возможности такого механическаго учета и расчета ¹⁾. Еще болѣе существенно то обстоятельство, что всѣ теченія мысли, изъ которыхъ черпалъ Спиноза, въ конечномъ итогѣ сводятся къ одному источнику: къ новоплатонической мистикѣ. Поэтому, какъ бы интересно ни было изслѣдованіе умственныхъ вѣяній, непосредственно окружавшихъ Спинозу и дѣйствовавшихъ на него, оно имѣетъ все же второстепенное значеніе по сравненію съ уясненіемъ того общаго духа, который проникаетъ ихъ всѣхъ и который съ самаго начала былъ органически родственъ философскому генію Спинозы; и это есть духъ мистическаго пантеизма, систематизированный въ новоплатонизмѣ. Исконное единство всѣхъ вещей въ абсолютно простой божественной первоосновѣ есть глубочайшее міроощущеніе Спинозы, подтвержденія котораго онъ искалъ и находилъ и въ іудейскомъ богословіи, и въ схоластикѣ, и въ натуралистической философіи Возрожденія. Въ имѣющихся у насъ документахъ духовнаго развитія Спинозы этотъ мистическій пантеизмъ изложенъ въ двухъ формахъ: натуралистической и раціоналистической; и грань между ними образуетъ открытіе изложеннаго выше гносеологи-

1) Работа Зигварта (*Spinoza's neuentdeckter Tractat etc. Gotha 1866*) и Фрейденталя (*Freudenthal, Spinoza und die Scholastik, въ «Philosophische Aufsätze, Zeller gewidmet», Leipzig 1887*) столь документально и съ такой строгой критичностью показали близость Спинозы къ Дж. Бруно и, по меньшей мѣрѣ, основательное знакомство его съ схоластической литературой, что въ этомъ отношеніи не остается никакихъ сомнѣній. Болѣе тенденціозный характеръ носятъ изслѣдованія Жоëля; однако, и Жоëлю удалось показать тѣсную связь Спинозы съ іудейскимъ богословскимъ умозрѣніемъ. Для признанія этой связи достаточно, впрочемъ, уже одного того, что 7-ое положеніе 2-ой части „Этики“, формулирующее какъ бы центральную ось, вокругъ которой вращается вся система Спинозы, упоминаетъ въ схолии о „quidam Hebraeorum“.—Тотъ же Фрейденталь съ полнымъ безпристрастіемъ и широтой подвелъ итогъ всѣмъ многообразнымъ вліяніямъ, которымъ подвергся и Спиноза, въ своей книгѣ „*Spinoza, Sein Leben und Lehre*“, В. I, 1904, стр. 32—51.

ческаго пониманія соотношенія между атрибутами. Натуралистическій пантеизмъ—согласно превосходному разъясненію Зигварта—изложенъ въ «Краткомъ трактатѣ», гдѣ онъ лишь механически, а не внутренне согласованъ съ картезіанствомъ. Любопытно, прежде всего, развитіе понятія атрибута у Спинозы. Хотя уже въ «Краткомъ трактатѣ» Спиноза признаетъ «подлинными» атрибутами (*eigene eugenschappen*,—по другому списку: «*die men waaralijk Gods eigenschappen noemen kan*») только мышленіе и протяженность (Op. III, p. 15), однако, понятіе атрибута вообще еще употребляется въ широкомъ, неопредѣленномъ смыслѣ качества (или неизмѣннаго качества; ср. выше объ атрибутѣ у Декарта), лишь съ оговоркой, что остальные «атрибуты» Бога—его «единственность, вѣчность, неизмѣнность и т. п.—должны разсматриваться только, какъ «внѣшнее отношеніе», какъ нѣчто, хотя и «присущее Богу», но не выражающее, «что Онъ есть» (*Ibid.*) ¹⁾. И ученіе о единствѣ атрибутовъ въ Богѣ развивается (во 2-ой гл. 1-ой части «Кр. трактата») въ отношеніи атрибутовъ въ этомъ широкомъ, неопредѣленномъ смыслѣ. Единство это доказывается тремя аргументами: 1) всеобъемлющимъ характеромъ Бога или природы: безконечное и совершенное существо есть существо, «о которомъ должно высказываться все во всемъ», ибо «*все должно имѣть всѣ атрибуты*» (Op. III, p. 11, p. 7 прим.); 2) единствомъ естественной законмѣрности въ природѣ, въ силу котораго всѣ вещи, вмѣстѣ взятыя, образуютъ единый міръ; 3) тѣмъ, что лишь природа, взятая въ цѣломъ, имѣетъ внутреннюю необходимость бытія, тогда какъ всѣ отдѣльныя части или стороны ея, если брать

1) Сходную терминологию мы находимъ въ „*Cogitata metaphysica*“, во 2-й части которыхъ изслѣдуются „атрибуты“ вѣчности, единства, безмѣрности, неизмѣнности, простоты, жизни, разума, воли, могущества и т. п., тогда какъ протяженность и мышленіе—въ сознательномъ приспособленіи къ Декарту—называются „двумя высшими родами субстанцій“. Изъ указанныхъ атрибутовъ нѣкоторые—вѣчность, единство, неизмѣнность—выражаютъ дѣйствительную сущность Бога (*actuositatem ejus essentiam*), другіе, въ родѣ разума, жизни, могущества и т. п.—только излагаютъ способъ его существованія (*ejus modum existendi exponant*).—Еще въ „Этикѣ“ сохранился случайный слѣдъ этого стараго неопредѣленнаго употребленія понятія „атрибутовъ“: въ схол. I къ полож. 40 второй части говорится, что душа можетъ представлять многія тѣла совмѣстно подъ однимъ „атрибутомъ“, именно „подъ атрибутомъ существа, вещи и проч.“

ихъ *обособленно* (*afzonderlyk*), не обнаруживаютъ такой необходимости (*ibid.*, p. 12). Единство бытія есть здѣсь, такимъ образомъ, лишь выраженіе цѣлостности природы, которая объемлетъ собою все и въ отношеніи которой все, что представляется отдѣльной вещью или самостоятельнымъ атрибутомъ, есть лишь частное опредѣленіе, немислимое внѣ связи съ цѣлымъ. Это чисто натуралистическое описаніе единства цѣлаго, какъ всеобъемлющаго и внутренне-связнаго космоса, подкрѣпляется, однако, въ третьемъ аргументѣ болѣе глубокой мыслью, образующей основу понятія субстанціи у Спинозы: лишь безконечное и неисчерпаемое никакими частными опредѣленіями бытіе, какъ таковое, лишь субстанція космоса, въ отличіе отъ всѣхъ логически отдѣлимыхъ ея частей или сторонъ, имѣетъ внутреннюю необходимость; одна лишь эта космическая субстанція есть *causa sui*, нѣчто, понятіе чего немислимо, какъ *отвлеченное* понятіе, не гарантирующее реальности его предмета, а есть именно понятіе въ себѣ существующаго бытія. Здѣсь мы имѣемъ основную и первичную концепцію субстанціи и атрибутовъ, которая была сохранена Спинозой и позднѣе, но углублена ученіемъ о гносеологическомъ единствѣ атрибутовъ. Субстанція или космосъ въ цѣломъ есть единственное бытіе, какъ таковое, или—выражаясь современнымъ гносеологическимъ языкомъ—единственный *предметъ* знанія, въ отличіе отъ выражаемаго въ логическихъ опредѣленіяхъ *содержанія* знанія; всякое частное опредѣленіе, говоритъ ли оно о качествахъ или о частяхъ сущаго, представляющихся самостоятельными вещами (позднѣйшее различіе между атрибутами и модусами здѣсь еще почти не проводится и не играетъ никакой существенной роли), не улавливаетъ самой субстанціи, а лишь говоритъ *о ней*, высказываетъ какое-либо отдѣльное ея свойство, необходимость котораго ясна лишь въ его связи съ цѣлокупнымъ, превышающимъ всѣ логическія опредѣленія бытіемъ. Космосъ есть, слѣдовательно, все же не только натуралистическое единство всѣхъ вещей; онъ есть абсолютное единство бытія, субстанція, всѣ мнимо-отдѣльныя части которой суть лишь отвлеченно-взятая свойства, не имѣющія реальности внѣ отношенія къ ней самой. Вполнѣ опредѣленно указывается, что описаніе природы, какъ цѣлаго, объемлющаго всѣ части, неадекватно ея внутренней сущности: понятія «части» и «цѣлаго» не выражаютъ никакой реальности, а

суть лишь «разсудочныя опредѣленія» (*wezens van reden, entia rationis*), такъ что въ самой природѣ нѣтъ ни цѣлаго, ни частей (Op. III, p. 13); она есть абсолютное единство, которое не можетъ быть разложено на части, подобно механизму (*ibid*). Здѣсь вполне явственъ мистическій характеръ этого ученія: всякая качественная или количественная опредѣленность въ содержаніи бытія, все, что можетъ быть логически выдѣлено и отчетливо выражено въ понятіи, есть не самостоятельная реальность, а лишь зависимый моментъ единого логически неопредѣленнаго и неисчерпаемаго бытія, которое есть «все во всемъ».

Цѣлый рядъ ученій «Этики» уясняется изъ этой натуралистической мистики «Краткаго трактата». Мы видѣли, что, по опредѣленію субстанціи и атрибута, они должны были бы, въ сущности, совпадать между собой: «атрибутъ постигается черезъ себя» и этимъ удовлетворяетъ существующему признаку субстанціи. Тѣмъ не менѣе, только о субстанціи говорится, что она «*est in se*»; атрибутъ же долженъ существовать лишь въ субстанціи. Это совершенно противорѣчитъ раціоналистическому положенію о тождествѣ между реальной и идеальной связью и прямо предполагаетъ, что *логическая* независимость содержанія атрибута совмѣщается съ его реальной зависимостью отъ субстанціи. Разгадку даетъ приведенное указаніе «Краткаго трактата»: все, что принимается логически *обособленно* (*afzonderlyk*), съ точки зрѣнія мистическаго единства реальности есть именно несамостоятельный моментъ цѣлаго. И если, согласно «Этикѣ», и субстанція, и атрибутъ одинаково «*per se concipitur*», то понятіе *concipere* берется здѣсь въ двухъ совершенно различныхъ значеніяхъ, хотя это различіе и остается неформулированнымъ въ раціоналистической терминологіи «Этики»: атрибутъ *отвлеченно* постигается, какъ замкнутая логическая опредѣленность, субстанція «постигается» мистически, какъ реальное единство разнородныхъ опредѣленій; именно поэтому атрибутъ есть только та сущность, которую разсудокъ «воспринимаетъ» въ субстанціи или «приписываетъ» ей. Мистическое единство субстанціи отражается также въ «Этикѣ» въ ученіи о недѣлимости субстанціи и о непримѣнимости къ понятію Бога признака единства въ его только относительномъ, числовомъ смыслѣ (ср. выше о «простотѣ Бога» по ученію «*Cogitata metaphysica*»). Наконецъ, отсюда же объясняется странное на первый взглядъ, не получающее никакого

употребленія въ системѣ ученіе о безконечномъ числѣ атрибутовъ въ субстанціи или Богѣ. Это ученіе производитъ непосредственно впечатлѣніе чего-то ребяческаго: какъ будто для полноты божественной реальности недостаточно того, что каждый атрибутъ ея выражаетъ «вѣчную и безконечную сущность», и необходимо наградить ее какой-то безконечностью въ квадратѣ, безконечнымъ числомъ безконечныхъ атрибутовъ! И дѣйствительно, въ «Этикѣ», гдѣ подъ единствомъ атрибутовъ разумѣется соотносительная гносеологическая связь между мышленіемъ и его объектомъ, трудно найти мѣсто для безконечнаго числа другихъ атрибутовъ и остается непостижимой недоступностью ихъ для человѣческаго сознанія—вопросъ, который былъ поставленъ Чирнгаузенемъ и остался по существу неразрѣшеннымъ Спинозою (Epist. LXIII—LXIV, Op. II, p. 389—392). «Краткій трактатъ» не оставляетъ сомнѣній въ значеніи этого ученія. Въ немъ утвержденіе безконечнаго числа атрибутовъ связано съ указаннымъ широкимъ пониманіемъ атрибута, какъ качества (или неизмѣннаго качества) вообще, и смыслъ его состоитъ въ томъ, что никакое конечное число качественныхъ опредѣленностей или логически фиксированныхъ содержаній не можетъ исчерпать ирраціональной полноты субстанціи, природы всесовершеннаго существа. Это ученіе образуетъ полную аналогію понятію «качественной безконечности» у Гегеля: бытіе потеряло бы свою мистическую природу, неуловимую для логическихъ опредѣленій, если бы безъ остатка разлагалось на конечное число качествъ; каждое опредѣленное качество есть, напротивъ, лишь частный случай, предполагающій безконечную полноту неопредѣлимаго *иного* ¹⁾. Отъ этого сознанія логической неисчерпаемости бытія Спиноза не могъ отказаться и тогда, когда ему уяснилось, что абсолютное бытіе есть единство основной гносеологической двойственности мышленія и его объекта.

Еще рѣзче обнаруживается мистическій характеръ міровоззрѣнія Спинозы въ ученіи «Краткаго трактата» объ интуитивномъ знаніи; и здѣсь этотъ мистическій характеръ идетъ уже прямо

¹⁾ „Краткій трактатъ“, какъ уже было отмѣчено выше, допускаетъ и познаваемость, т.-е. отраженіе въ атрибутѣ „мышленія“, не только тѣлеснаго бытія, но и всѣхъ остальныхъ безчисленныхъ атрибутовъ.

вразрѣзъ со всей остальной натуралистической концепціей пантеизма. Но сперва необходимо вкратцѣ опредѣлить позднѣйшее систематическое ученіе Спинозы о познаніи.

Рѣзкое противопоставленіе интуитивнаго знанія, какъ высшаго и единственнаго абсолютно-самодостовѣрнаго, всѣмъ другимъ родамъ знанія—не только слѣпой вѣрѣ въ авторитетъ и «смутному» эмпирическому знанію, основанному на «памяти и воображеніи», но и знанію, опирающемуся на доказательства и осуществляемому въ отчетливыхъ понятіяхъ—это противопоставленіе проводится во всѣхъ произведеніяхъ Спинозы, и уже его одного достаточно, чтобы признать, что раціонализмомъ не исчерпывается міровоззрѣніе Спинозы. Правда, противоположеніе непосредственнаго усмотрѣнія истины логическимъ разсужденіямъ имѣется и у Декарта, и играетъ у него существенную роль въ его борьбѣ съ недостовѣрностью схоластическихъ теорій и въ связи съ образцовымъ значеніемъ у него математическаго и въ частности геометрическаго знанія. Но у Декарта непосредственное усмотрѣніе касается лишь немногихъ аксіомъ, изъ которыхъ остальное знаніе должно быть методически выведено: дѣло идетъ объ открытіи послѣднихъ самоочевидныхъ основъ знанія. У Спинозы, наоборотъ, всякая истина—принципіально даже наиболѣе сложная и производная—можетъ быть открыта и раціонально, черезъ посредство доказательства изъ общихъ положеній, и интуитивно, черезъ непосредственное созерцаніе. Примѣръ, которымъ всюду (въ «Кратк. тракт.», «Тракт. объ усоверш. разума» и «Этикѣ») пользуется Спиноза, есть рѣшеніе задачи на «тройное правило», и непосредственное усмотрѣніе четвертаго числа противопоставляется здѣсь методическому рѣшенію задачи на основаніи правилъ ариѳметики. Въ связи съ этой оцѣнкой дискурсивнаго знанія, какъ хотя и истиннаго, но не высшаго и не вполнѣ самоочевиднаго знанія, стоитъ своеобразное, чрезвычайно сложное отношеніе Спинозы къ общимъ и отвлеченнымъ понятіямъ. Мы должны отказаться здѣсь отъ интересной задачи обстоятельнаго анализа этого отношенія; достаточно отмѣтить, что, несмотря на сенсуалистическій концептуализмъ въ психологіи общихъ понятій (какъ «общихъ образовъ»), въ теоріи знанія Спиноза стоитъ на точкѣ зрѣнія строжайшаго логическаго реализма: это совершенно ясно видно и изъ ученія о познаніи, какъ оно изложено во 2-й части «Этики» и, въ особенности, изъ гносеологиче-

скихъ положеній 5-й части «Этики»¹⁾. Тѣмъ не менѣе, познаніе на основаніи общихъ понятій («второй родъ познанія») считается хотя истиннымъ, но не вполне совершеннымъ. Однако изложеніе его отличія отъ «третьяго рода познанія» у Спинозы не вполне отчетливо и согласовано. Различіе это есть, *прежде всего*, чисто психологическое различіе между символическимъ мышленіемъ въ словахъ или конкретныхъ образахъ и дѣйствительнымъ осуществленіемъ содержанія отвлеченнаго знанія (ср. напр., *Tract. de intell. emend.*, Op. I, p. 8, прим. 2). *Логически* интуитивное знаніе есть, съ этой точки зрѣнія, не что иное, какъ сполна осуществленное дискурсивное знаніе, знаніе, состоящее изъ сочетанія отчетливыхъ, т.-е. логически фиксированныхъ идей. Съ другой стороны, «третій родъ познанія» есть познаніе «съ точки зрѣнія вѣчности» или отнесеніе всѣхъ идей къ Богу, т.-е. къ тому послѣднему цѣлому, частями котораго онѣ являются. Съ этимъ связано извѣстное убѣжденіе Спинозы въ отрицательномъ характерѣ всякаго опредѣленія, въ смыслѣ логическаго отграниченія (*omnis determinatio est negatio*). Ясное или интуитивное познаніе есть, съ этой точки зрѣнія, познаніе, которое не останавливается на *отдѣльныхъ*, логически обособленныхъ и опредѣленныхъ содержаніяхъ, а отъ нихъ восходитъ до ихъ общей связи въ цѣломъ; и психологическое осуществленіе познанія въ понятіяхъ въ томъ и состоитъ, что усматривается зависимость каждаго отдѣльнаго понятія отъ его высшаго логическаго основанія, именно абсолютной и безконечной сущности Бога. Здѣсь, въ сущности, сталкиваются два логическихъ пониманія, различіе которыхъ Спиноза, повидимому, не усмотрѣлъ до конца или, по крайней мѣрѣ, не изложилъ съ полной отчетливостью, и которая можно назвать логическимъ атомизмомъ и логическимъ универсализмомъ. Осуществленіе знанія можетъ усматриваться либо во *внутренней опредѣленности* его содержанія и въ абсолютной его отграниченности отъ всего иного (идеаль «отчетливаго знанія» у Декарта), либо же, напротивъ, въ его связи съ цѣлымъ, въ томъ, что каждое частное содержаніе постигается, какъ нѣкоторая функція цѣлаго и опредѣляется по

¹⁾ Въ „Краткомъ трактатѣ“ (ч. I, гл. I) мы встрѣчаемъ даже строго платоническую формулировку логическаго реализма: „Сущности вещей существуютъ вѣчно и вѣчно пребываютъ неизмѣнными“.

его мѣсту въ общей системѣ знанія. «Интуитивное знаніе», «познаніе sub specie aeternitatis» у Спинозы выражаетъ именно послѣдній идеаль знанія, и рѣзкость его противопоставленія «второму роду знанія» свидѣтельствуесть, что Спиноза сознавалъ глубокое различіе между раціоналистическимъ идеаломъ логическаго атомизма и его собственнымъ логическимъ универсализмомъ. То обстоятельство, что познаніе «второго рода» онъ также называетъ адекватнымъ и что онъ вообще сохраняетъ неприкосновеннымъ картезіанскій критерій «отчетливаго» знанія, показываетъ, съ другой стороны, что онъ все же колеблется между логическимъ атомизмомъ и универсализмомъ. Явные черты компромисснаго рѣшенія лежатъ на опредѣленіи интуитивнаго знанія въ «Этикѣ», какъ знанія, идущаго «отъ адекватной идеи формальной сущности какихъ-либо атрибутовъ Бога къ адекватному познанію сущности вещей» (II, рг. 40, schol. 2). Это опредѣленіе особенно интересно и тѣмъ, что въ немъ видно, насколько ясность именно понятія атрибута у Спинозы страдаетъ отъ смѣшенія у него раціоналистической теоріи знанія съ мистической. Всѣ частныя идеи растворены здѣсь въ общей идеѣ атрибута; но каждый атрибутъ самъ по себѣ имѣетъ особую, внутренне-опредѣленную «формальную сущность», какъ будто совершенно независимую отъ его отношенія къ другимъ атрибутамъ и къ цѣлостной сущности субстанции. Это ученіе совершенно противорѣчитъ ученію объ атрибутахъ, какъ лишь относительныхъ или «разсудочно» фиксированныхъ моментахъ субстанции, и, строго говоря, должно было бы вести къ признанію невозможности адекватнаго знанія о самой субстанции или о соотношеніи *между* разными атрибутами. Всѣ колебанія объясняются изъ непретвореннаго до конца сочетанія у Спинозы раціоналистическаго и мистическаго ученія о знаніи.

Тѣмъ большаго вниманія заслуживаетъ идеаль мистическаго знанія, какъ онъ выраженъ въ «Краткомъ трактатѣ». Правда, въ этомъ произведеніи менѣе всего можно найти послѣдовательную и строго продуманную теорію знанія. Она высказывается въ немногихъ, логически довольно смутныхъ словахъ; но эти слова достаточно ярко показываютъ, что первоначально Спиноза подъ «третьимъ родомъ знанія» разумѣлъ совершенно особое, такъ сказать, металогическое знаніе, по существу противоположное знанію въ логически фиксированныхъ понятіяхъ. Этимъ

третьимъ родомъ познанія, который одинъ называется здѣсь «яснымъ познаніемъ» («klare Kennisse») признается то познаніе, «которое совершается не черезъ разсудочное убѣжденіе (overtuiging van reden), а черезъ переживание самихъ вещей и наслажденіе ими (gevoelen en genieten van de zaake zelve)» (Op. III, p. 42). Напротивъ, «второй родъ познанія (раціональное познаніе) называется *второй*, такъ какъ вещи, которыя мы познаемъ только разсудкомъ, не усматриваются нами сами по себѣ, и лишь черезъ разсудочное убѣжденіе намъ извѣстно, что дѣло должно обстоять такъ, а не иначе» (ibid.). Для интуитивнаго знанія не нужно никакого *логическаго метода* («kunst van reden») ¹⁾.

Изъ этихъ немногихъ сужденій ясно видно, что въ эпоху «Краткаго трактата» Спиноза *искалъ* знанія, которое не было бы оторвано отъ вещей, а какъ бы обнимало сами вещи и сводилось къ погруженію личности въ само бытіе; и по сравненію съ этимъ знаніемъ всякое познаніе на основѣ разсужденій и отвлеченныхъ понятій есть только вѣра, ибо оно не владѣетъ самими вещами и лишь отдаленно указываетъ на нихъ. Противоположность между разсудочнымъ разсужденіемъ и погруженіемъ сознанія въ сами вещи есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, противоположность между знаніемъ *понятій* и знаніемъ *вещей*: ибо именно знаніе понятій есть знаніе лишь *о вещахъ*, а не знаніе *самыхъ вещей*. Идеаль знанія есть переживание *конкретной полноты* реальности, а не фиксированія отдѣльныхъ отвлеченныхъ чертъ въ ея содержаніи.

Мистическая теорія знанія высказана, однако, въ «Краткомъ трактатѣ» скорѣе, какъ программа, требующая осуществленія, чѣмъ какъ систематически развитая теорія. Общефилософское значеніе, которое Спиноза придавалъ этой программѣ, ясно видно изъ того, что въ «Трактатѣ объ усовершенствованіи разума» (Op. I, p. 6) высшимъ благомъ и конечной цѣлью духовнаго совершенствованія признается «*познаніе единства духа со всей природой*» (Cognitio unionis, quam mens cum tota Natura habet).

¹⁾ Ibid. Въ латинскомъ оригиналѣ, надо полагать, стояло „ars ratiocinandi“; Флотенъ въ своемъ латинскомъ переводѣ передаетъ словомъ „logica“, Schaarschmidt въ нѣмецкомъ переводѣ — „logische Methode“. Съ опредѣленіемъ интуитивнаго знанія въ „Кр. трактатѣ“ согласуется и то мѣсто „Тракт. объ усов. разума“, гдѣ достовѣрность опредѣляется, какъ „способъ, которымъ мы чувствуемъ (sentimus) формальную сущность“ (Op. I, p. 11).

Но именно это требованіе должно было остаться неосуществленнымъ при томъ *натуралистическомъ* пантеизмѣ, на почвѣ котораго стоитъ Спиноза въ «Краткомъ трактатѣ». Въ рѣзкомъ отличіи отъ позднѣйшаго ученія, атрибуты признаются здѣсь находящимися въ отношеніи *взаимодѣйствія*. Правда, и здѣсь уже отрицается *прямая* причинная связь между отдѣльными состояніями мышленія и состояніями протяженности, но косвенно эта связь все же сохраняется въ силу *взаимодѣйствія* между самими атрибутами. Душа объясняется, какъ идея, «возникающая» изъ реального предмета въ атрибутѣ мышленія, и тѣлесная реальность рассматривается всюду, какъ причина ея отображенія въ мышленіи, въ мірѣ идей ¹⁾. Единство же между духовнымъ и тѣлеснымъ, а слѣдовательно, и между идеей и ея объектомъ, обосновывается лишь *натуралистически* понимаемымъ единствомъ всѣхъ атрибутовъ въ природѣ, какъ цѣломъ. Съ этой точки зрѣнія идеаль мистическаго знанія, какъ *слиянія* духа съ познаваемымъ міромъ, остается неосуществимымъ: познаніе можетъ развѣ только «отражать» вещи, и даже это тождество между копіей и оригиналомъ должно оставаться проблематичнымъ, поскольку идея есть продуктъ ея объекта; и во всякомъ случаѣ то и другое остается двумя реально обособленными областями. Мы видѣли, что въ «Этикѣ» пускается въ ходъ огромный аппаратъ разсужденій, чтобы согласовать этотъ *натуралистическій* сенсуализмъ съ *гносеологическимъ* монизмомъ; но если *тамъ* это согласованіе удается, то только потому, что отношеніе души къ тѣлу съ самаго начала было отождествлено съ *монистически* мыслимымъ отношеніемъ между идеей и ея объектомъ, и этотъ *гносеологическій* монизмъ, выраженный въ 7 положеніи 2-ой части «Этики», образуетъ послѣднюю основу всей теоріи знанія. Здѣсь же, въ чисто *натуралистической* *гносеологіи* «Краткаго трактата», «слияніе духа со всей природой» или знаніе, состоящее въ «переживаніи самихъ вещей», остается идеаломъ, осуществимость котораго не можетъ быть показана. *Метафизическая* психологія «Краткаго трактата» сама по себѣ допускаетъ только сознаніе, обусловленное тѣлесными *воздѣйствіями*, т.-е. чув-

¹⁾ Эта сторона ученія „Краткаго трактата“ превосходно анализирована Зигвартомъ, ук. соч., стр. 52 и сл. Убѣдительность его изложенія избавляетъ насъ отъ необходимости подтверждать нашъ суммарный отчетъ прямыми цитатами.

ственно-эмпирическое знаніе. Именно это знаніе разсматривается въ «Этикѣ», какъ *низшій* родъ знанія, какъ смутное и искаженное знаніе, которое, однако, неизбежно, поскольку «душа воспринимаетъ вещи по обычному порядку природы» (Eth. II, pr. 29 coroll.) Съ особенной рѣзкостью «Трактатъ объ усовершен. разума» противопоставляетъ истинную идею всякаго рода ложнымъ и измышленнымъ идеямъ, «берущимъ начало отъ воображенія, т.-е. отъ случайныхъ и отрывочныхъ ощущеній, которыя возникаютъ не изъ могущества самого разума, а отъ внѣшнихъ причинъ, когда тѣло во снѣ или наяву подвергается различнымъ движеніямъ» (Op. I, p. 26).

Когда и какъ сложился у Спинозы тотъ гносеологическій монизмъ, съ помощью котораго ему удалось преодолѣть смутное и несовершенное сочетаніе натурализма съ мистицизмомъ въ «Краткомъ трактатѣ», установить съ точностью невозможно. Несомнѣнно лишь то, что рѣшающимъ толчкомъ было здѣсь болѣе глубокое и проникновенное размышленіе надъ системой Декарта. Ученіе о «естественномъ свѣтѣ» у Декарта, признаніе у него критерія истины въ ясныхъ и отчетливыхъ идеяхъ, и прежде всего сознаніе образцоваго значенія математическаго, и въ особенности геометрическаго знанія, которое Спиноза почерпнулъ у Декарта, явилось для Спинозы поводомъ къ пересмотру его собственной натуралистической психологіи знанія и вмѣстѣ съ тѣмъ къ уясненію внутренней противорѣчивости декартова «сомнѣнія» и гносеологическаго дуализма. Результатомъ этихъ размышленій было основное убѣжденіе, что «кругъ» и «идея круга» — и, слѣдовательно, вообще «объектъ» и его «идея» суть не разныя реальности и не обособленныя стороны единой реальности, а соотносительные моменты, въ разныхъ аспектахъ выражающіе строжайшее тождество бытія, какъ таковаго. Особенно замѣчательно — и это заслуживаетъ быть отмѣченнымъ не только для характеристики историческаго развитія Спинозы, но и для общей оцѣнки роли историческихъ вліяній въ философскихъ системахъ, — что черезъ посредство рационализма Декарта и Спинозы *возродилось*, въ болѣе совершенной и продуманной формѣ, то мистическое сознаніе единства и простоты бытія или тождества духа съ природой, которое было ему близко съ самаго начала, и первое выраженіе котораго онъ находилъ въ іудейской, новоплатонически окрашенной мистикѣ.

Не разъ уже упомянутая нами схолия къ 7 положенію 2-ой части «Этики» не оставляетъ въ этомъ ни малѣйшаго сомнѣнія. Для иллюстраціи единства между идеями и вещами она приводитъ, съ одной стороны, математически-картезіанскій примѣръ тождества между «кругомъ» и «идеей круга» и, съ другой стороны, непосредственно передъ этимъ, мысль, которую «какъ бы въ туманѣ» высказывали «нѣкоторые евреи», утверждавшіе тождество между «разумомъ Бога» и «постигаемыми имъ вещами». Натуралистическая концепція «Краткаго трактата» была отодвинута на задній планъ передъ ученіемъ о мистическомъ единствѣ субстанціи, какъ тождества сознанія съ его объектомъ. Взаимодѣйствіе между атрибутами замѣняется ихъ гносеологическимъ единствомъ, и «идея», какъ естественное, причинно-обусловленное «отраженіе» тѣлеснаго бытія въ области мысли, низводится на степень низшаго, эмпирическаго знанія, вытѣсняемая адекватной идеей какъ «выраженіемъ» абсолютнаго бытія въ тождественномъ ему атрибутѣ мышленія. Тѣмъ не менѣе, этотъ натуралистическій мистицизмъ, хотя принципиально и преодоленный въ ученіи о субстанціи, какъ *гносеологическомъ* тождествѣ сознанія и его объекта, психологически остается ингредиентомъ міровоззрѣнія Спинозы, какъ бы бессознательно окрашиваетъ его систему и въ ея позднѣйшей формѣ, и отражается и въ ея терминологіи: изъ него истекаетъ мало подходящая для окончательнаго содержанія мысли Спинозы пресловутая формула: *Deus sive natura*. Система, основанная на идеѣ, что «мышленіе» или сознаніе и его объектъ—реальный міръ природы—суть соотносительные моменты единаго, внутренне тождественнаго бытія, по существу не можетъ быть *натурализмомъ*. Отъ послѣдняго она такъ же далека, какъ отъ его противоположности—идеализма. Замыселъ Спинозы направленъ на міровоззрѣніе, въ которомъ были бы преодолены односторонности натурализма и идеализма, въ которомъ ни субъективная, идеальная сторона бытія, ни объективно-реальная его сторона не составляла бы *въ отдѣльности* высшаго основанія для характеристики цѣлаго, и лишь обѣ вмѣстѣ въ своей неразрывной связи выражали бы его общую природу ¹⁾. Однако, осуществленіе этого замысла остается несовершеннымъ, стѣсняемое одновре-

¹⁾ Это превосходно показалъ Тренделенбургъ въ своемъ изслѣдованіи «Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg» (Hist. Beiträge zur Philoso-

менно въ двухъ направленіяхъ: *раціонализмъ* заставляеть Спинозу излагать это идеально-реальное единство преимущественно въ понятіяхъ идеально-логическаго ряда; міръ растворяется въ совокупность логическихъ связей, внѣвременно вытекающихъ изъ ихъ высшаго основанія, и эта «геометрическая» система логическихъ чертъ вытѣсняетъ изъ картины міра всѣ черты реальной жизни и дѣйственности; съ другой стороны, *натуралистическое* міровоззрѣніе юношеской эпохи отражается на терминологіи и внѣшнемъ строеніи системы и производитъ обманчивое впечатлѣніе, будто идеальная сторона бытія подавлена механистическимъ и сенсуалистическимъ натурализмомъ. Гигантскія усилія геніальнаго ума, чтобы впитать въ себя позднѣйшія наслоенія натурализма и раціонализма и ассимилировать ихъ въ стройную систему съ исконнымъ мистическимъ ощущеніемъ «единства духа со всей природой», оказались все же недостаточными. Но гдѣ найдется вообще система, осуществленіе которой соотвѣтствовало бы ея замыслу? Быть можетъ, ни одинъ творческой философскій геній не въ силахъ надлежащимъ образомъ высказать въ систематической формѣ предносящую ему картину бытія. И, съ другой стороны, именно поэтому всякая философская система должна быть объясняема не изъ того, что сумѣлъ высказать ея творецъ, а изъ того, что онъ *хотѣлъ* высказать. Въ этомъ смыслѣ основой міровоззрѣнія Спинозы остается сознаніе абсолютнаго бытія, какъ мистически постигаемой цѣлостности, объединяющей въ себѣ тѣ два соотносительныхъ момента мышленія и его объекта, на которые она распадается для отвлеченнаго гносеологическаго анализа.

Въ заключеніе укажемъ вкратцѣ, какъ, на основаніи изложенныхъ выше соображеній, рисуется намъ исторія духовнаго развитія Спинозы. Оно прошло по существу три фазиса, изъ которыхъ лишь послѣдніе два отмѣчены литературными документами, и хронологическія грани между которыми, разумѣется, не могутъ быть опредѣлены съ полной точностью. Первоначальное смутное пантеистическое міровоззрѣніе, проникнутое новоплатонической мистикой, образовалось у Спинозы на почвѣ знакомства съ іудейскимъ богословіемъ и было укрѣплено также

phie, В. 2), не отмѣтивъ лишь, къ сожалѣнію, что основу этого міровоззрѣнія образуетъ ученіе о гносеологическомъ единствѣ атрибутовъ.

черезъ изученіе схоластической литературы, которому Спиноза отдался, вѣроятно, еще до выхода изъ іудейской общины. За этимъ слѣдовалъ періодъ, когда умъ Спинозы болѣе тѣсно соприкоснулся съ натуралистическими вѣяніями литературы эпохи Возрожденія—, вѣроятно, во время особенной близости съ кружкомъ ванъ-Энде¹⁾. Къ этому же періоду относится и первое, сравнительно поверхностное вліяніе философіи Декарта: результатъ размышленій этого періода изложенъ въ «Краткомъ трактатѣ», вѣроятно, около 1661 года²⁾, на которомъ, какъ уже было упомянуто, особенно сильно отразился натуралистическій пантеизмъ Дж. Бруно. Написанное вскорѣ послѣ этого «Изложеніе началъ философіи Декарта» послужило началомъ для болѣе углубленной переработки картезіанства, тогда какъ присоединенныя къ нему «Метафизическія размышленія» болѣе точно опредѣляютъ отношеніе новаго міровоззрѣнія къ понятіямъ схоластической философіи³⁾. Картезіанская теорія знанія претворилась у Спинозы въ ученіе о гносеологическомъ единствѣ атрибутовъ, въ силу котораго стало возможнымъ изложить въ строго систематической формѣ то первоначальное мистическое сознаніе единства духа съ природой, которое имѣлось у Спинозы, несомнѣнно, уже въ первомъ періодѣ. Свидѣтельствомъ основополагающаго значенія, которое съ этого момента пріобрѣла для Спинозы гносеологическая проблема, является неоконченный «Трактатъ объ усовершенствованіи разума»; онъ имѣлъ цѣлью показать, что высшая цѣль духовнаго совершенствованія—мисти-

1) Значеніе этого кружка, и вообще рационалистически-натуралистической атмосферы тогдашней нидерландской мысли для міровоззрѣнія Спинозы прекрасно показано у *Meinsma: Spinoza und sein Kreis*, нѣм. пер. Berlin, 1909.

2) Ср. *Freudenthal, Das Leben Spinoza's*, стр. 99 и сл. Напротивъ, мнѣніе Авенаріуса, что включенные въ трактатъ «діалоги» выражаютъ особый, ранній періодъ міровоззрѣнія Спинозы, по внутреннимъ и внѣшнимъ основаніямъ не можетъ быть поддерживаемо.—Нѣтъ надобности специально объяснять, въ чемъ допускаемые нами три періода развитія Спинозы не совпадаютъ съ «тремя фазисами», изображенными у Авенаріуса.

3) Таково, по убѣжденному разъясненію Фрейденталя («*Spinoza und die Scholastik*»), специальное назначеніе *Cogitata metaphysica*. Это произведеніе, въ которомъ нѣкоторые мотивы мышленія Спинозы выражены особенно ярко, доселѣ еще остается недостаточно изслѣдованнымъ; Фрейденталь—единственный историкъ философіи, который основательно изучилъ его—да и то лишь съ генетической точки зрѣнія.

ческое единеніе съ Богомъ — достижима черезъ ясное познаніе вещей, въ силу гносеологическаго единства сознанія съ его объектомъ. Метафизическое міровоззрѣніе третьяго, послѣдняго періода систематически выражено въ «Этикѣ». Въ немъ, правда, учтены натуралистическіе мотивы второго періода, но они играютъ въ немъ второстепенную роль, и Спиноза дѣлаетъ попытку подчинить ихъ мистически-гносеологическому монизму. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ этотъ зрѣлый періодъ Спиноза вновь яснѣе созналъ истинность своего исконнаго мистическаго міровоззрѣнія, которое было теперь систематизировано въ терминахъ картезіанства и первоначальная сущность котораго, однако, постоянно прорывается сквозь тѣсную броню рационалистической схемы¹⁾. Эти три фазиса міровоззрѣнія Спинозы приблизительно соотвѣтствуютъ тремъ періодамъ его жизни: періоду самобытныхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ органически связанныхъ съ духомъ національной среды отроческихъ и раннихъ юношескихъ богословскихъ исканій, періоду юношескаго разрыва со средой и увлеченія новыми идеями и періоду зрѣлой и вполне самостоятельной умственной жизни. И, какъ это часто бываетъ въ развитіи личности, третій періодъ, періодъ законченной зрѣлости, болѣе близокъ къ первой, исходной точкѣ и органической основѣ міровоззрѣнія, чѣмъ переходный періодъ умственныхъ скитаній юности, когда личность впервые отрывается изъ своихъ корней и склонна недоцѣнивать старое и перецѣнивать новое. Натуралистическій пантеизмъ Спинозы есть лишь переходный этапъ между религіозно-мистическими корнями его умозрѣнія и его завершонной метафизической системой, выражающей мистическое сознаніе абсолютнаго въ ученіи и гносеологическомъ единствѣ мышленія и его объекта.

1) Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ новоплатоническіе мотивы проступаютъ въ «Этикѣ» гораздо ярче, чѣмъ въ «Краткомъ трактатѣ». Въ обоихъ произведеніяхъ «Богъ» и «природа» терминологически суть тождественныя понятія, но въ «Этикѣ» это высшее единство, несмотря на его метафизическую имманентность природѣ, мыслится по своей *логической природѣ* болѣе удаленнымъ отъ *natura naturata*, чѣмъ въ «Краткомъ трактатѣ». Ср., напр., характерное *эманатистическое* ученіе о постепенномъ убываніи совершенства при переходѣ отъ первичнаго къ производному въ заключительной схоли 2-ой части «Этики» и гармонирующее съ нимъ, рѣзко противорѣчащее рационализму утвержденіе, что «обусловленное отличается отъ своей причины именно тѣмъ, что оно получило отъ нея» (Eth. I, pr. 17, schol.).

IV.

Абсолютный объект мистическаго созерцанія, котораго мы достигаемъ черезъ уясненіе гносеологическаго единства мыслящаго и мыслимаго, Спиноза называетъ тремя именами: «субстанціей», «Богомъ» и «природой». Именно въ этихъ обозначеніяхъ скрывается своеобразіе его системы, отличающее ее отъ иныхъ системъ гносеологическаго монизма. Правда, они далеко не равноцѣнны. Мы уже указали, что терминъ «природа» не вполне соотвѣтствуетъ содержанію мысли Спинозы и есть въ «Этикѣ» лишь наслѣдіе переходнаго періода міровоззрѣнія Спинозы. Единство «мышленія» и «протяженности» можно было бы назвать природой лишь въ томъ случаѣ, если бы эти атрибуты были связаны съ субстанціей какимъ-либо естественнымъ, натуралистическимъ отношеніемъ, напр., причинной связью или отношеніемъ качественной принадлежности, какъ это приблизительно имѣло мѣсто въ «Краткомъ трактатѣ»; поскольку же цѣлое въ завершенной системѣ Спинозы есть гносеологическое единство идеальнаго и реальнаго, поскольку монизмъ Спинозы въ его послѣднемъ основаніи есть не психофизическій, а именно гносеологическій монизмъ, — абсолютное единство атрибутовъ не можетъ быть тождественно съ «природой», а должно выходить за ея предѣлы. Этому требованію Спиноза, по крайней мѣрѣ отчасти, и удовлетворяетъ рѣзкимъ разграниченіемъ между *natura naturans* и *naturata*. Лишь *natura naturata* правомѣрно можетъ быть названа природой, тогда какъ *natura naturans* — чистая идея протяженности и чистая идея мышленія, какъ и ихъ взаимная связь — вполне соотвѣтствуетъ тому, что на языкѣ Канта называется логическимъ условіемъ возможности природы.

Напротивъ, обозначеніе этого абсолютнаго единства «Богомъ» по существу не можетъ возбуждать никакихъ недоумѣній. Дѣло идетъ, конечно, не объ объективной истинности понятія Бога у Спинозы, а о субъективной правомѣрности у него этого обозначенія въ отношеніи его предмета. И въ этомъ отношеніи мы исходимъ изъ общаго утвержденія, что номинальное опредѣленіе понятія Бога, объемлющее всѣ возможныя представленія о немъ, не можетъ предполагать никакихъ общеобязательныхъ внутреннихъ, качественныхъ признаковъ въ его содержаніи, а всецѣло обосновывается отношеніемъ этого объекта къ рели-

гіозному сознанію вѣрующаго: Богомъ каждый вправѣ называть объектъ *своего* религіознаго чувства, ту инстанцію бытія, въ отношеніи которой личность переживаетъ специфическія эмоціи религіознаго порядка. И такъ какъ въ настоящее время никто уже не сомнѣвается въ искренности религіознаго умонастроенія Спинозы, то споръ о правомѣрности *этого* обозначенія лишенъ содержанія. Абсолютный объектъ мистическаго созерцанія, безконечное единство идеальнаго и реальнаго, фактически воспринимался Спинозой, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ высшій и единственный объектъ религіознаго поклоненія, и въ этомъ смыслѣ онъ имѣлъ полное основаніе назвать его Богомъ. Болѣе того: хотя бесспорно возможны и иныя, болѣе конкретныя и богатяя представленія о Богѣ, чѣмъ у Спинозы, но столь же бесспорно, что всякое преодоленіе конечнаго и приближеніе къ безконечному — и въ томъ числѣ, прежде всего, преодоленіе логической отграниченности между «сознаніемъ» и «бытіемъ» и непосредственное созерцаніе ихъ тождественной первоосновы — есть, по меньшей мѣрѣ, и *приближеніе* къ религіозной первоосновѣ жизни. Гносеологическій монизмъ, до конца продуманный и интуитивно пережитый, носитъ всегда характеръ мистическаго сознанія. Своеобразіе религіозности Спинозы заключается лишь въ томъ, что его мистическое сознаніе всецѣло сосредоточивается на одномъ только этомъ объектѣ, на субстанціи, какъ единствѣ мыслящаго и мыслимаго, и исчерпывается имъ.

Въ тѣсной связи съ этимъ стоитъ третье — или точнѣе, первое — наиболѣе существенное съ философской точки зрѣнія обозначеніе абсолютнаго единства, какъ «субстанціи». Субстанція у Спинозы означаетъ абсолютное, безусловно-самодовлѣющее *бытіе*. Поэтому этотъ терминъ, прежде всего, выражаетъ то, что гносеологическій монизмъ мыслится Спинозой *въ понятіяхъ реализма*. Подобно тому, какъ канто-фихтевскій идеализмъ мыслить гносеологическій монизмъ въ понятіяхъ идеальнаго ряда, черезъ расширеніе понятій «сознанія», «я» или «разума», такъ Спиноза мыслить гносеологическій монизмъ черезъ расширенное понятіе *бытія*. Но «субстанція» Спинозы означаетъ не только это. Бытіе, объемлющее идеальный и реальный рядъ, есть именно абсолютное и самодовлѣющее бытіе: оно не нуждается ни въ чемъ иномъ, и не имѣетъ надъ собой ничего высшаго. Бытіе въ смыслѣ единства идеальнаго съ реальнымъ есть

высшая, безусловно-универсальная категорія въ системѣ Спинозы. Своеобразіе этой системы въ томъ и состоитъ, что, выражая гносеологическое единство онтологическимъ терминомъ бытія, она не ищетъ и не допускаетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, никакой подлинной онтологической *основы* для этого единства, никакой *особой* реальности, изъ которой вытекала бы эта гносеологическая связь. Гносеологія и онтологія неразличимы у Спинозы: онѣ имѣютъ одинъ и тотъ же предметъ — бытіе, какъ единство реального и идеального. Его научный интересъ такъ же исключительно сосредоточенъ на этой категоріи, какъ и его религіозное чувство. Основная мысль спинозизма, развитая черезъ сочетаніе картезіанскаго рационализма съ новоплатонической мистикой, сводится именно къ такому абсолютному сліянію идеального съ реальнымъ, при которомъ, съ одной стороны, все объемлетъ бытіемъ и, съ другой стороны, бытіе исчерпывается своимъ тождествомъ съ идеальнымъ и безъ остатка растворяется въ немъ. Если у Канта и Фихте бытіе творится знаніемъ, то у Спинозы знаніе творится бытіемъ: логическое вытекание слѣдствій изъ основанія есть не что иное, какъ реальное истеченіе вещей изъ Бога. Но, съ другой стороны, въ отличіе отъ другихъ онтологическихъ системъ, это отношеніе строго обратимо у Спинозы: реальная связь вещей съ первоосновой не имѣетъ какого-либо болѣе глубокаго, скрытаго отъ логической связи, такъ сказать, болѣе онтологическаго значенія — она цѣликомъ исчерпывается именно этой логической связью, ибо бытіе не имѣетъ какихъ-либо корней внѣ себя самого въ томъ своемъ значеніи, въ которомъ оно есть единство идеального съ реальнымъ. Поэтому, если мы признали основой системы Спинозы гносеологическій монизмъ, то этимъ должна быть только подчеркнута противоположность этой системы онтологическимъ построеніямъ въ *обычномъ* смыслѣ слова «онтологія»; для самого же Спинозы гносеологическій монизмъ есть тѣмъ самымъ и онтологическій монизмъ; оба момента у него настолько тождественны между собой, что нельзя говорить вообще объ отношеніи между ними, и строго говоря, оба термина одинаково неадекватны для выраженія мысли Спинозы.

Своеобразіе системы Спинозы, ея отличіе отъ другихъ построеній—идеалистическихъ и реалистическихъ—этимъ, думается, достаточно опредѣлено. Тѣмъ не менѣе, поскольку си-

стема Спинозы есть вообще гносеологическій монизмъ въ мистико-реалистической формѣ, она совсѣмъ не стоитъ такъ изолированно въ исторіи философіи, какъ это принято обычно допускать. Она представляетъ явленіе сравнительно исключительное только въ ряду классическихъ системъ *новой философіи*. Здѣсь ей близка лишь система Шеллинга и новѣйшія построенія имманентной философіи, особенно въ ея реалистической формулировкѣ у Авенариуса (обѣ эти системы и генетически связаны съ спинозизмомъ). Но, съ другой стороны, она по своему выражаетъ строй мыслей, который близокъ античной философіи и неоднократно въ ней высказывался.

Современная европейская исторія философіи, какъ и современная философская мысль вообще, работаетъ подъ преобладающимъ—можно почти сказать, гипнотизирующимъ—вліяніемъ кантіанства. Отсюда естественно возникаетъ предвзятая мысль, что гносеологическій монизмъ возможенъ только въ формѣ идеализма, и что, слѣдовательно, всякій реализмъ немислимъ на почвѣ гносеологическаго монизма и неизбежно носить характеръ натурализма. Въ отношеніи Спинозы это допущеніе находитъ себѣ мнимое подкрѣпленіе въ натуралистической внѣшности строенія его системы. Такъ какъ, благодаря этому, основной стержень всей системы, гносеологическій монизмъ, остался незамѣченнымъ или, по крайней мѣрѣ, неопѣненнымъ во всемъ его значеніи, то являлся лишь загадочный, внѣ этого стержня, метафизическій аспектъ системы. Ходячее объясненіе ея, какъ «психофизическаго монизма», оставляетъ необъясненнымъ и необъяснимымъ значеніе ея исходнаго понятія—понятія субстанціи: субстанція такъ же далека отъ значенія слѣпой естественной силы, какою она является въ откровенныхъ системахъ механистическаго натурализма, какъ и отъ значенія разумнаго духа въ системахъ спиритуалистическаго натурализма; и система Спинозы представляется какимъ-то неестественнымъ сочетаніемъ мистическаго одухотворенія природы съ атеистическимъ отрицаніемъ духовности ея первоисточника. При этомъ упускалось изъ виду, что именно это сочетаніе характерно и въ нѣкоторыхъ системахъ античной философіи: вѣдь и элейское обоготвореніе бытія, и новоплатоническое постулированіе различія между разумомъ и божественнымъ первоединствомъ соединяютъ мистизмъ съ отрицаніемъ спиритуализма. Сродство между Спино-

зой и этими направленіями античной мысли, впрочемъ, гораздо глубже, чѣмъ это можетъ показаться изъ одной только этой аналогіи; и чтобы понять его, необходимо въ немногихъ словахъ уяснить сущность и исторію гносеологическаго монизма, какъ такового.

Гносеологическій монизмъ лишь исторически, и именно въ исторіи новой философіи, связанъ съ кантовскимъ идеализмомъ. «Коперниканское дѣяніе» Канта состояло, какъ извѣстно, въ томъ, что онъ уничтожилъ господствовавшее въ большинствѣ классическихъ системъ новой философіи представленіе о разъединенности объекта знанія отъ сознанія, *подчинивъ объектъ*, въ качествѣ категоріально обработаннаго представленія, *самому сознанію*. Даже допуская, вмѣстѣ съ современными послѣдователями Канта, что психологизмъ и субъективизмъ этого построенія относятся скорѣе къ его терминологической формѣ, чѣмъ къ внутреннему содержанію, необходимо все же признать, что всякое *подчиненіе* объекта или бытія «сознанію», «мышленію» или «знанію», какъ бы широко и объективно ни брать послѣднія понятія, выражаетъ неадекватно основную мысль гносеологическаго монизма. Уничтоженіе самостоятельности объекта или его оторванности отъ мышленія требуетъ аналогичнаго измѣненія соотнесительнаго понятія «мышленія» или «сознанія». Для характеристики установленнаго Кантомъ единства сознанія и его объекта трудно вообще подыскать точное обозначеніе: его можно было бы точнѣе всего назвать гносеологическимъ «абсолютомъ», какъ таковымъ; всякое же примѣненіе терминовъ, заимствованныхъ изъ одной идеальной или субъективной стороны къ этому цѣлому, связано съ недоразумѣніями и невольно искажаетъ правомѣрную идею гносеологическаго монизма. Такъ, если современная «марбургская школа» называетъ это единство «мышленіемъ», предупреждая, однако, что это совсѣмъ не есть «человѣческое мышленіе» и подчеркивая, что это мышленіе не имѣетъ объекта внѣ себя, не относится ни къ чему иному, какъ къ своему объекту, а «включаетъ» объектъ въ само себя или «творитъ» его изъ себя, то во всякомъ случаѣ ясно видно, что *это* мышленіе есть что-то иное, чѣмъ обычное понятіе мышленія, какъ характеристика одной только идеальной или субъективной стороны гносеологическаго цѣлаго. Поэтому *реалистическая формулировка* по меньшей мѣрѣ столь же правомѣрна для

выраженія гносеологическаго монизма, какъ и эта сублимированная идеалистическая терминологія. Вѣдь и понятіе *бытія* можетъ быть взято въ томъ утонченномъ и вмѣстѣ широкомъ смыслѣ, въ которомъ оно перестаетъ быть тождественнымъ съ «вещнымъ», пространственно временнымъ бытіемъ, съ «существованіемъ», противопоставляемымъ знанію о немъ, и выражаетъ широчайшее понятіе «данности», наличности, очевиднаго вообще. Мы говоримъ: «по меньшей мѣрѣ», потому что по существу такая терминологія—при условіи несмѣшенія этого понятія «бытія» съ болѣе узкими понятіями «существованія», «дѣйствительности» и т. п.—представляется намъ гораздо менѣе искусственной и, учитывая безсознательные оттѣнки смысла съ овъ «бытіе» и «мышленіе», болѣе правомѣрной, чѣмъ терминологія идеализма. Какъ бы то ни было, гносеологическій монизмъ одинаково мало есть идеализмъ и реализмъ при строгомъ соотвѣтствіи понятій «идеальнаго» и «реальнаго» ихъ общепринятому значенію, и одинаково можетъ быть съ приближеніемъ къ истинѣ выраженъ въ формѣ идеализма и реализма при надлежащемъ видоизмѣненіи этихъ понятій.

Если принять это во вниманіе, то станетъ яснымъ, что гносеологическій монизмъ совсѣмъ не есть созданіе Канта. Въ *реалистической своей формѣ* онъ былъ хорошо извѣстенъ античной философіи и, въ сущности, всегда исповѣдывался всякой мистикой, какъ таковой. Ибо всякая мистика есть переживаніе единства духа съ его объектомъ, *бытіе* сознанія въ самомъ объектѣ (что, конечно, не мѣшаетъ этому объекту быть «трансцендентнымъ» въ отношеніи эмпирической дѣйствительности). И именно этотъ гносеологическій монизмъ, въ формѣ мистическаго реализма, составляетъ даже одну изъ наиболѣе преобладающихъ тенденцій античной философіи¹⁾. Съ строгой ясностью онъ выраженъ у Парменида. Его формула: «одно и то же есть мысль, и то о чемъ она мыслить» (*ταὐτὸν δ'ἔστι νοεῖν τε καὶ*

1) Поэтому совершенно справедливо указаніе кн. С. Трубецкого, что „и античная философія, по своему, утверждается на критическомъ основаніи и не была чисто догматическимъ построеніемъ, вопреки мнѣнію Канта“. Ученіе о Логосѣ, стр. 191.—Историческимъ изслѣдованіямъ марбургской школы принадлежитъ заслуга установленія цѣлаго ряда такихъ «критическихъ основаній» античной гносеологіи,—чему, однако, вредятъ систематическія попытки искусственнаго сближенія ихъ съ кантіанствомъ.

οὐκ ἐστὶ νόημα, Diels, fr. 8), «мыслить и быть есть одно и то же» (fr. 5) выражаетъ вышеизложенную основную идею спинозизма съ совершенной точностью. Этого положенія нельзя понять иначе, чѣмъ какъ формулировку гносеологическаго единства между мышленіемъ и бытіемъ; и если оно обосновывается утвержденіемъ, что «безъ сущаго мысль не найти: она изречается въ сущемъ», то этимъ не просто высказывается недоступность для мысли «небытія», но она и выводится изъ наполненности мысли бытіемъ, изъ сопринадлежности мысли къ бытію, т.-е. утверждается гносеологическій монизмъ въ его реалистической формѣ: «мысль» совпадаетъ съ своимъ содержаніемъ—«бытіемъ», и самая идея небытія невысказима на томъ же основаніи, на какомъ у Спинозы и во всякомъ послѣдовательномъ реалистическомъ гносеологическомъ монизмѣ невысказимо заблужденіе, какъ положительное содержаніе, расходящееся съ «бытіемъ». Отсюда глубочайшее сродство между системами Парменида и Спинозы, несмотря на разнородность всего логическаго аппарата понятій у этихъ мыслителей, раздѣленныхъ болѣе, чѣмъ двумя тысячелѣтіями. Не только единство и единственность, сплошность и недѣлимость, вѣчность и неизмѣнность одинаково характеризуютъ субстанцію Спинозы и «бытіе» Парменида, но и у Парменида это бытіе познается и есть «подъ знакомъ вѣчности»; ибо, конечно, именно внѣвременность бытія выражена въ утвержденіи, что оно «не было и не будетъ, а все вмѣстѣ сплошь и въ единствѣ есть въ настоящемъ» (fr. 8). И такая внѣвременность—въ противоположность безконечной длительности—возможна лишь, когда бытіе объемлетъ и мысль и какъ бы отражаетъ внѣвременность знанія.

Не такъ далеко можетъ итти аналогія между спинозизмомъ и другими явленіями античной мысли; тѣмъ не менѣе, гносеологическій монизмъ въ его реалистической формѣ мы встрѣчаемъ и въ направленіяхъ, которыя далеко отходятъ отъ элейскаго пантеизма, и необходимость этого ясна уже изъ того вліянія, которое имѣло элейское умозрѣніе на дальнѣйшую философію. И съ другой стороны, преодоленіе индивидуалистическаго субъективизма софистики въ сократо-платоновской философіи было вообще невозможно иначе, какъ черезъ посредство гносеологическаго монизма и, слѣдовательно, необходимо должно было снова утвердить его. И дѣйствительно, сколь бы трансцендент-

нымъ ни былъ объектъ знанія у Платона по сравненію съ эмпирической дѣйствительностью, логически онъ является имманентнымъ истинному знанію (въ отличіе отъ «мнѣнія»); душа, по крайней мѣрѣ отчасти, именно поскольку она имѣетъ истинное знаніе, создана изъ субстанціи міра идей; и на вершинѣ платоновской системы, въ «идеѣ добра», Платонъ устанавливаетъ ту высшую мистическую сущность, которая хотя сама по себѣ стоитъ «превыше бытія», но является источникомъ одновременно и познаваемости, и бытія всего сущаго, подобно солнцу, освѣщающему и животворящему міръ. Эта идея добра, конечно, по своему содержанію далеко не совпадаетъ съ «субстанціей» Спинозы; но она выполняетъ въ системѣ Платона функцію, вполне аналогичную функціи «субстанціи» у Спинозы—именно намѣчаетъ ту абсолютную первосущность, въ которой исчезаетъ различіе между мышленіемъ и бытіемъ. Этотъ уже гносеологическій монизмъ рѣзко выраженъ въ ученіи Аристотеля о разумѣ, и внѣ его невозможно понять его метафизику формъ. Разумъ и познаваемое есть у него одно и то же, актуальное познаніе—не что иное, какъ самъ объектъ знанія, и «душа есть нѣкоторымъ образомъ все сущее» (De anima, III, с. 4—8). Лишь непреодолимый дуализмъ между матеріей и формой не даетъ этому гносеологическому монизму воплотиться въ монистическую метафизику. Большинство другихъ системъ античной философіи, какъ предшествующихъ сократо-аристотелевской философіи, такъ и позднѣйшихъ системъ, опирающихся, главнымъ образомъ, на до-сократовское гносеологическое міровоззрѣніе, исповѣдуетъ, правда, гносеологическій дуализмъ, и только на его почвѣ возможенъ былъ столь пышный расцвѣтъ скептицизма въ древности; этотъ дуализмъ преодолевается лишь ученіемъ объ *онтологическомъ* сродствѣ между мыслящимъ и мыслимымъ (которое признается и античными системами гносеологического монизма). Но съ позднѣйшимъ возрожденіемъ платоно-аристотелевскаго умозрѣнія въ сочетаніи съ мистикой восстанавливается опять гносеологическій монизмъ. Съ того момента, когда «идеи» вносятся въ самый божественный разумъ и когда, съ другой стороны, абсолютный дуализмъ между формой и матеріей замѣняется монистическимъ выведеніемъ матеріи изъ самаго «умопостигаемаго» міра, въ системѣ новоплатонизма и родственныхъ ей мистическихъ теченіяхъ гносеологическій монизмъ снова возводится на степень основополагающей философской идеи. «Единое» Плато-

тина, которое лишь во второй своей потенціи, какъ «разумъ», раздѣляется на двойственность мыслящаго и мыслимаго, само же по себѣ одинаково выше и бытія, и разума и вмѣстѣ съ тѣмъ содержитъ въ себѣ или излучаетъ изъ себя то и другое, можетъ быть также поставлено въ полную аналогію съ субстанціей Спинозы, которая и исторически возникла изъ него. Само собою разумѣется, что здѣсь имѣются и глубокія различія, которыя—оставляя въ сторонѣ внѣшнія, исторически обусловленныя оболочки системъ—въ конечномъ итогѣ сводятся, главнымъ образомъ, къ различію между трансцендентностью и имманентностью первоосновы, истекающему изъ нея двуединству идеальнаго и реальнаго. Однако эти различія все же второстепенны по сравненію съ самой идеей гносеологическаго монизма, мыслимаго въ мистико-реалистической формѣ. Система Плотина, совершенно аналогична системѣ Спинозы, отличается тѣмъ, что совсѣмъ не укладывается въ современную классификацію системъ на основаніи признаковъ «идеализма» и «реализма», или «гносеологизма» и «онтологизма», а представляетъ синтезъ, точнѣе говоря, органическое единство того и другого. Кромѣ того, при всей существенности различія между трансцендентностью и имманентностью первоосновъ въ религіозно-философскихъ міровоззрѣніяхъ Плотина и Спинозы, это различіе все же только *относительно*: въ большей или меньшей мѣрѣ оба момента неизбежно присущи всякому мистическому сознанію, и лишь его объекты различно распредѣляются между ними. Болѣе пристальное изученіе новоплатонизма открываетъ въ немъ гораздо бѣльшую роль мотива имманентности Бога, чѣмъ это обычно кажется (напомнимъ, что Целлеръ, въ своемъ блестящемъ анализѣ новоплатонизма, отрицаетъ эманатизмъ этой системы и характеризуетъ ее, какъ *динамическій пантеизмъ*); и, съ другой стороны, Богъ Спинозы хотя и имманентенъ, но не тождественъ природѣ, и въ отношеніи совершенной первопричины къ тому, что изъ нея истекаетъ, несмотря на эту имманентность, явственно выступаютъ, какъ уже было упомянуто, черты эманатизма. Мы не можемъ—да въ этомъ нѣтъ и надобности—прослѣживать дальнѣйшее развитіе гносеологическаго монизма въ его античной формѣ мистическаго реализма; само собою разумѣется, что онъ перешелъ и въ средневѣковую философію, и въ мистическую натуръ-философію эпохи Возрожденія. Его ближайшимъ источникомъ для Спинозы служили отчасти мистическія ученія іудейскаго

богословія, отчасти Дж. Бруно, у котораго гносеологическій монизмъ выраженъ, впрочемъ, лишь въ смутномъ видѣ единства «формы» и «матеріи», но именно въ этомъ видѣ образуетъ удобный переходъ для отождествленія отношенія между атрибутами «мышленія» и «протяженности» съ гносеологическимъ единствомъ мыслящаго и мыслимаго. Точную форму онъ приобрѣлъ у Спинозы, какъ мы видѣли, лишь черезъ переработку рационалистической системы Декарта.

Этотъ итогъ приводитъ насъ къ болѣе общему историко-философскому соображенію. Если усвоеніе картезіанства привело Спинозу къ углубленію и возрожденію мистическаго міровоззрѣнія, непосредственно почерпнутаго изъ новоплатоническихъ источниковъ, то это было возможно лишь потому, что здѣсь имѣлось дѣйствительное внутреннее сродство. Извѣстно, что основа картезіанской гносеологіи—«*cogito ergo sum*» была высказана уже бл. Августиномъ и, слѣдовательно, въ конечномъ итогѣ имѣетъ своимъ источникомъ новоплатонически-христіанскую мистику; и это исторически обнаружилось въ томъ, что картезіанство въ свою очередь породило мистическое ученіе окказіонализма. Еще болѣе очевидно, что «*lumière naturelle*» Декарта если не исторически, то по существу, родственна античному Логосу. Это свидѣтельствуется, что самыя основы новой философіи и, въ частности, гносеологіи совсѣмъ не стоятъ въ столь рѣзкой противоположности къ античному умозрѣнію, какъ это обыкновенно допускаютъ и поклонники, и хулители новой философіи. Мы все еще слишкомъ живемъ во власти давнишняго предразсудка о «новой» философіи, какъ о чемъ-то возникшемъ исключительно изъ борьбы противъ стараго, античнаго и схоластическаго міровоззрѣнія—предразсудка, который былъ жизненно необходимымъ въ моментъ, когда разыгрывалась сама эта борьба, но научную несостоятельность котораго понималъ уже Лейбницъ. Система Спинозы есть лишь одинъ изъ примѣровъ, на которомъ, уясняется, какъ тѣсно связаны—исторически и систематически—даже новѣйшія построенія нашихъ дней—объективный идеализмъ, имманентная философія, интуитивизмъ—съ самыми древними умозрѣніями. Это одинаково важно и для уясненія общей историко-философской перспективы, и для надлежащаго пониманія жизненнаго значенія философіи Спинозы.

С. Франкъ.

Философская концепція Саломона Маймона ¹⁾.

Саломонъ Маймонъ принадлежитъ къ числу мыслителей, надъ которыми судьба и исторія общими силами сыграли злую шутку. Непонятый и неразгаданный въ свое время, онъ былъ такъ же скоро позабытъ въ архивахъ философіи, какъ появился на горизонтахъ философскаго творчества. Больше ста лѣтъ прошло съ тѣхъ поръ, какъ жилъ и мыслилъ этотъ замѣчательный самородокъ, а никто еще до сихъ поръ не оцѣнилъ по настоящему его подлиннаго значенія и для прошлаго, и для настоящаго. Имя Маймона просто значится въ ряду именъ первыхъ кантіанцевъ и по своей исторической и систематической важности приравняется такимъ второстепеннымъ персонажамъ, какъ Якоби, Рейнгольдъ, Энезидемусъ-Шульце, Бекъ. Такъ что пророчество Маймона о самомъ себѣ, что его постигнетъ судьба Спинозы и Юма, т.-е. мыслителя, непризнаннаго лишь современниками, было, повидимому, и слишкомъ благопріятно, и слишкомъ притязательно ²⁾. Исторія предуготовила ему худшее: быть въ свое время замѣченнымъ, но непонятымъ и позабытымъ. Такой печальной судьбѣ Маймона главнымъ образомъ содѣйствовало то, что въ самомъ ближайшемъ временномъ сосѣдствѣ съ его спекуляціями выросли грандіозныя системы Фихте, Шеллинга и Гегеля, совершенно затмившія своимъ блескомъ критическія изслѣдованія и систематическіе опыты нашего мыслителя. И потребностями философіи, и моментомъ своего выступленія, и складомъ своего собственнаго ума, Маймонъ былъ предназначенъ къ критикѣ и самымъ общимъ систематическимъ начертаніямъ ³⁾.

¹⁾ Отдѣльныя части этой работы были прочитаны въ „Московскомъ Психологическомъ Обществѣ“ въ засѣданіи 25-го февраля 1912 г.

²⁾ Streif. 220.

³⁾ Streif. 241—242; Log. 374—375; Untersuch. Vorwort.

Сколь ни оригинальны его выкладки и его попытки указать новый путь философствованія, и сколь ни несправедливо обвиненіе въ «грабежѣ» чужихъ мыслей, такъ легкомысленно и недостойно брошенное ему въ лицо даже самимъ Кантомъ ¹⁾, тѣмъ не менѣе всѣ его философскія спекуляціи совершаются по поводу чужихъ философскихъ системъ, всѣ онѣ такъ или иначе при-слоняются къ чужому мышленію и носятъ предварительный и аналитическій характеръ. Маймонъ какъ бы знаменуетъ собой переходный моментъ. Его стихія—критика и исканіе. Онъ всегда «на пути» и никогда не приводитъ къ безопасному убѣжищу. Что же мудренаго въ томъ, если систематическія зданія, воздвигнутыя великими нѣмецкими идеалистами, совершенно за-слонили собою Маймона не только въ глазахъ современниковъ, но и въ глазахъ послѣдующихъ поколѣній. Тѣмъ болѣе, что ни Фихте, ни Шеллингъ, ни Гегель не потрудились ясно и со-размѣрно показать, чѣмъ обязаны они сами Саломону Маймону, т.-е. какую роль сыграла его философская дѣятельность въ за-рожденіи, становленіи и завершительной кристаллизаціи ихъ собственныхъ идей.

Однако, ограничиться указаніемъ лишь этого обстоятельства, столь неблагопріятно отразившагося на судьбѣ Маймона, и не указать другого, коренящагося въ самомъ способѣ мышленія и изложенія нашего философа, значило бы быть къ нему при-страстнымъ. Какъ и естественно для автодиакта, воспитавшаго свой умъ на Талмудѣ и Каббалѣ и не смогшаго, въ силу ужа-сающихъ матеріальныхъ условій жизни, перевоспитать его въ систематической школѣ новѣйшаго философскаго мышленія, Маймонъ мыслить такъ, какъ будто мечетъ стрѣлы: разбросанно, отрывочно, зачастую безсвязно. Даже въ своихъ наиболѣе си-стематическихъ произведеніяхъ онъ образцово несистематиченъ. Въ его же первомъ, лучшемъ и поразительно проницательномъ трудѣ, носящемъ пророческое названіе «Опыта трансценденталь-ной философіи», эта несистематичность достигаетъ своего апо-гея, дѣлая книгу прямо-таки загадочной, какимъ-то кладомъ за семью печатями. Достаточно будетъ указать хотя бы на то, что она распадается на три части, изъ которыхъ первая предста-вляетъ собою вольный комментарий къ «Критикѣ чистаго разу-

¹⁾ См. письмо къ Рейнгольду отъ 28 марта 1794 г.; ср. Streif. III; Tr. 9.

ма», вторая заключаетъ въ себѣ краткій обзоръ этихъ комментариевъ, т.-е. комментарий къ комментаріямъ; а третья состоитъ изъ замѣчаній къ обѣимъ первымъ частямъ, т.-е. является комментариемъ въ кубѣ. Молва влагаетъ въ уста молодого гейдельбергскаго философа Ласка слѣдующую остроту: будто не «Kants Theorie der Erfahrung» Когена есть комментарий къ «Критикѣ чистаго разума», а, наоборотъ, эта послѣдняя къ книгѣ Когена. Насколько это справедливо, судить здѣсь не мѣсто. Но о Маймоновскомъ «Опытѣ» это сказать не только можно, а и должно. Получить доступъ къ его уразумѣнію можетъ только тотъ, кто проникнетъ во всѣ тайники Кантовскаго мышленія и единымъ взглядомъ обойметъ все разнообразіе коренящихся въ немъ тенденцій. Разумѣется, этого не достаточно; это только *conditio sine qua non*. И чтобы проникнуть въ сокровенныя глубины спекуляціи Маймона, нужна еще упорная и длительная работа надъ его разбросанными, зачастую противорѣчивыми мыслями, постоянная очная ставка ихъ другъ съ другомъ и терпѣливая ихъ систематизація. Можно смѣло сказать, что «Опытъ» Маймона является одной изъ самыхъ трудныхъ философскихъ книгъ, какія знаетъ исторія философіи, и по трудности безусловно превосходитъ отъѣнно трудныя произведенія Фихте. Если присоединить къ этому плохой нѣмецкій языкъ, изобилующій грамматическими ошибками и несуразными оборотами, то будетъ вполне понятно, почему современники Маймона, и безъ того уже испуганные трудностью «Критики чистаго разума», отшатнулись отъ него и сочли болѣе удобнымъ и легкимъ либо сознаться въ своемъ непониманіи, какъ Рейнгольдъ ¹⁾, либо самонадѣянно посмѣиваться, какъ большинство завзятыхъ рецензентовъ.

Надо отдать справедливость Маймону,—онъ ясно сознавалъ эти свои недостатки ²⁾. И потому, минуя философическую толпу, онъ писалъ свои произведенія только для «самостоятельныхъ мыслителей» (*Selbstdenkern*) ³⁾, свободныхъ отъ общепри-

¹⁾ Streif. 208 ff., 215, 234 ff. Кромѣ Рейнгольда полную невозможность понять Маймона чувствовали такіе люди, какъ, на примѣръ, кантіанецъ Карль Христианъ Шмидъ и историкъ философіи Эберштейнъ. См. *Rosental: Salomon Maimons Versuch über die Transcendentalphilosophie* (1893) S. 19.

²⁾ См. Tr. 10 f.; Streif. 186, 208; Log. XXV ff.

³⁾ Kat. XII; Streif. 187.

нятыхъ догмъ и настолькоъ возлюбившихъ истину, чтобы не побояться никакихъ внѣшнихъ и внутреннихъ трудностей. Къ сожалѣнію только, всѣ подлинныя *Selbstdenker*'ы его эпохи были слишкомъ заняты своими собственными системами, чтобы на продолжительное время погрузиться въ работы нашего мыслителя. Тотъ *Selbstdenker*, о которомъ мечталось Маймону, не родился ни въ его дни, ни въ послѣдующее время. И Саломонъ Маймонъ по волѣ злого рока остался почти что за бортомъ великой магистрали философскаго развитія. А, между тѣмъ, значеніе Маймона велико какъ въ прошломъ, такъ и въ настоящемъ. Первымъ дѣломъ, его произведенія представляютъ собою тотъ историческій пунктъ, съ котораго удобнѣе, проще и полезнѣе всего ориентироваться какъ по отношенію къ дѣяніямъ Канта, такъ и по отношенію къ философіи нѣмецкаго идеализма вообще. То, что слишкомъ спрятано еще въ «Критикѣ чистаго разума», что прикрито въ ней одеждами стараго догматическаго фасона, выступаетъ у Маймона рѣзко и ясно подобно зіяющей безднѣ. То, что уже достигается и затвердѣваетъ у Фихте, что окончательно достигнуто и затвердѣло у Гегеля, облекшись въ одежды новаго трансформированнаго догматизма, живетъ у Маймона еще въ движеніи, обнаруживая истинный пульсъ всей философской эпохи. Вращаясь въ атмосферѣ Маймоновскихъ спекуляцій, чувствуешь себя какъ разъ на перевалѣ, на томъ гребнѣ, съ котораго такъ хорошо виденъ уже пройденный путь и съ такой несомнѣнностью намѣчается путь предстоящій. Погрузившись въ тайники Маймонова мышленія, попадаешь въ самый центръ того котла, въ которомъ кипѣла нѣмецкая мысль того времени, приближаешься къ самому интимному мотиву всего движенія. Здѣсь становится совершенно ясно то, чего хотѣлъ Кантъ, но чего онъ не додумалъ до конца и не могъ додумать. Здѣсь съ властной очевидностью вырастаютъ дальнѣйшія требованія и аспираціи, породившія собою великія системы Фихте и Гегеля. Однимъ словомъ, здѣсь взорамъ изслѣдователя открывается оголенный нервъ одной изъ величайшихъ философскихъ эпохъ. Философскія ученія Маймона представляютъ собою самый интимный и вмѣстѣ съ тѣмъ самый характерный моментъ въ становленіи философіи нѣмецкаго идеализма. Какъ безъ Канта не было бы ни Маймона, ни всего этого движенія, такъ безъ Маймона не было бы Фихте и Гегеля, ибо не было бы

процесса развитія кантіанской спекуляціи отъ Канта къ Фихте. Это какъ-то страшно сказать! Но это нужно сказать открыто и опредѣленно, дабы реабилитировать, наконецъ, Маймона исторически и возстановить въ его непризнанномъ достоинствѣ. Маймонова философія есть не побочное и второстепенное явленіе опредѣленной философской эпохи, а необходимый моментъ, синтетическій ингредиентъ общей линіи философскаго развитія, въ силу неблагопріятно сложившихся условій когда-то утерянный и до сихъ поръ еще не найденный.

Однако, этимъ значеніе Маймона въ прошломъ не исчерпывается. Въ его философскихъ спекуляціяхъ яснѣе, чѣмъ гдѣ-либо, обнаруживаются интимныя связи, единящія философское движеніе, начатое Кантомъ, съ классическими представителями философіи всѣхъ предшествовавшихъ эпохъ. Именно здѣсь, у Маймона, находясь въ моментѣ своего становленія, т.-е. самой кипучей и дѣятельной жизни, Кантова доктрина видится принципиально сродною и ученію Платона и христіанской философіи, и Каббалѣ, и Спинозѣ, и Лейбницу, и Юму. Именно здѣсь можно найти неопровержимыя доказательства того, что философія Канта есть продолженіе дѣла другихъ великихъ философовъ, и что переворотъ, ею совершонный, есть то, къ чему шли они и стремились. Выдвинувъ и подчеркнувъ эту непрерывность философскаго творчества, Маймонъ оказалъ громадное вліяніе на системы Фихте, Шеллинга и Гегеля и громадную услугу всему движенію кантіанства вообще.

Не меньше значеніе Маймона и для настоящаго. Все неокантіанское движеніе, выступившее полстолѣтія тому назадъ съ призывомъ: Назадъ къ Канту! безсознательно для себя самого покоится на Маймонѣ. Всѣ идеи, владѣвшія мышленіемъ послѣдняго и возникшія въ его умѣ по поводу «Критики чистаго разума», всѣ онѣ нашли свое примѣненіе въ неокантіанскомъ доразвитіи Кантовской доктрины. И, наоборотъ, нѣтъ ни одной сколько-нибудь значительной мысли у представителей современнаго неокантіанства, которая не была бы уже такъ или иначе, въ той или другой формѣ, высказана Маймономъ. Къ этому послѣднему, какъ къ очагу, приводятся всѣ выступленія неокантіанской мысли. Въ немъ они получаютъ свою ясную связь со всѣмъ предыдущимъ развитіемъ философіи; въ немъ же находятъ оправданіе своего существованія, объясненіе своей

необходимой наличности и оцѣнку своей полувѣковой дѣятельности.

Наконецъ, философская концепція Маймона имѣетъ еще самостоятельное, внѣисторическое значеніе. Въ ея лицѣ философія впервые увидала критическій скептицизмъ, сочетанный съ гносеологическимъ монадологизмомъ. Юмъ и Лейбницъ, проведенные сквозь горнило Кантовскаго критицизма, были синтезированы такимъ образомъ въ одно гармоническое цѣлое, такъ сказать, приведены къ одному знаменателю. Въ результатѣ получилось своеобразное ученіе, свободное отъ всѣхъ признаковъ эклектизма и запечатлѣнное несомнѣнной оригинальностью. Названіе «коалиціонной системы» ¹⁾, данное ему самимъ Маймономъ, потому подходитъ мало, ибо отмѣчаетъ лишь внѣшеисторическую позицію Маймона, а не внутреннюю сущность его доктрины. Да и вообще трудно назвать ученіе Маймона системой. Какъ было уже сказано выше, Маймонъ не систематикъ, а искатель. Его ученіе есть несистематическая система, или, вѣрнѣе, систематическое исканіе ²⁾. Именно въ этомъ его типичность, оригинальность и своего рода единственность. Именно въ этой несистематичности заключается самое цѣнное и поучительное, что дало міру мышленіе этого философа. Типичный *Selbstdenker*, не претендующій ни на званіе ученаго, ни на званіе философскаго архитектора ³⁾, онъ долженъ быть признанъ самымъ подлиннымъ критицистомъ, самымъ подлиннымъ «любовникомъ истины» ⁴⁾ и въ этомъ своемъ классическомъ качествѣ сдѣланъ предметомъ всяческихъ философскихъ подражаній.

Саломонъ Маймонъ родился въ 1754 году ⁵⁾ въ семьѣ бѣднаго еврея-арендатора. Уже съ самаго ранняго дѣтства сталъ онъ обнаруживать незаурядныя способности и громадную любознательность. Его первоначальное развитіе протекало въ самыхъ примитивныхъ жизненныхъ условіяхъ, сначала подъ руковод-

¹⁾ Lebensb. II. 253; Tr. 438.

²⁾ Онъ самъ однажды называетъ свое ученіе „не-системой“ (Tr. 443), хотя и увѣренъ въ томъ, что является представителемъ новой концепціи, вполне опредѣленной и законченной по своимъ основаніямъ (Streif. 219).

³⁾ Streif. III, 186; см. также Lebensb. II. 276—284; Log. 385 ff.

⁴⁾ Tr. 10, 339; Streif. 187, 220, 242; Lebensb. II. Vorrede 3; Logik. 294, 298.

⁵⁾ Есть данныя, чтобы думать, что онъ родился на годъ раньше, т.-е. въ 1753 году (см. *Kuntze*: Die Philosophie Salomon Maimons (1912) S. 502).

ствомъ отца-раввина, затѣмъ въ близлежащей еврейской школѣ и, наконецъ, въ школѣ талмудистовъ, всѣ стадіи которой имъ были пройдены уже къ девяти годамъ. Ему не минуло еще одиннадцати, когда началась его супружеская жизнь и настало время думать о заработкѣ. Но на ряду съ доставлявшими ему средства къ пропитанію учительствомъ, корректированіемъ Священнаго Писанія и пр., онъ продолжалъ съ все большимъ и большимъ рвеніемъ предаваться изученію раввинистической премудрости, такъ что къ шестнадцати годамъ это былъ уже вполне подготовленный раввинъ. Остановиться на этомъ, разумѣется, было невозможно для Маймона. Съ одной стороны, отъ Талмуда его естественнымъ образомъ повлекло къ Каббалѣ, при изученіи которой онъ постигъ пантеистическіе корни еврейской религіи и отдалился отъ наивно-суевѣрнаго содержанія религиозной вѣры. Съ другой стороны, рамки религиозной догматики были для него слишкомъ узки: его влекло къ наукѣ, къ свѣтскому знанію. Два обстоятельства препятствовали Маймону въ этомъ направленіи: незнаніе другихъ языковъ, кромѣ древнееврейскаго и жаргона, и полнѣйшая отрѣзанность отъ тѣхъ центровъ, въ которыхъ совершалась духовная жизнь того времени. И надъ обоими обстоятельствами восторжествовало его могущественное стремленіе къ познанію. Самоучкой преодолевъ трудности нѣмецкаго языка и ознакомившись, затѣмъ, съ цѣлымъ рядомъ специально-научныхъ книгъ, за которыми ему приходилось пѣшкомъ ходить за 30 верстъ къ главному раввину тѣхъ мѣстъ, онъ рѣшился покинуть и семью, и отечество и открывавшуюся ему карьеру раввина, чтобы затѣмъ въ теченіе не одного десятка лѣтъ блуждать по различнымъ городамъ Европы, зачастую впадая въ неописуемую бѣдность и своей прямою и откровенностью повсюду наживая себѣ враговъ и недоброжелателей.

Черезъ Кенигсбергъ и Штетинъ онъ кое-какъ добрался до Берлина, гдѣ его ждали тяжелыя мытарства: берлинская еврейская община отказалась принять его въ число своихъ адептовъ въ виду недостаточной, какъ казалось ея представителямъ, ортодоксальности его религиозныхъ убѣжденій, и онъ былъ принужденъ цѣлые полгода вести въ полномъ смыслѣ слова нищенскій образъ жизни, пока въ Позенѣ ему не посчастливилось наткнуться на человѣка, принявшаго въ немъ живое участіе и устроившаго

ему работу. Нѣсколько лѣтъ провелъ Маймонъ здѣсь, отдавая свой досугъ изученію Маймонида. Судьба ему какъ бы улыбнулась послѣ мучительныхъ мѣсяцевъ бродяжничества. «То было, безспорно, самое счастливое... время моей жизни», пишетъ онъ въ своей Автобіографіи. Но и этому благополучію пришелъ конецъ, благодаря нежеланію Маймона считаться съ людскими суевѣріями и держать свои взгляды про себя. Изъ Позена онъ переѣхалъ въ Берлинъ, на этотъ разъ не нуждаясь уже въ согласіи общины. Здѣсь началось его ознакомленіе съ современной ему философіей. Случайно попала ему въ руки Метафизика Вольфа, возбуждая особенно съ теологической стороны въ немъ рядъ сомнѣній, которыя онъ изложилъ на еврейскомъ языкѣ и послалъ Мендельсону. Это послужило первымъ поводомъ для ихъ личнаго знакомства, сыгравшаго въ жизни Маймона весьма существенную роль въ виду той помощи, которая неоднократно была оказываема ему Мендельсономъ, какъ практически, такъ и теоретически. Вслѣдъ затѣмъ Маймонъ перешелъ къ изученію Локка и Спинозы, поражая всѣхъ глубиною своей критики и удивительной способностью проникать въ сущность вещей. Его внѣшняя жизнь протекала въ это время чрезвычайно безпорядочно. Постоянно нуждаясь въ средствахъ пропитанія, но не зная, что выбрать своей жизненной профессіей, онъ кидался изъ стороны въ сторону, всегда рассчитывая на чью-нибудь чужую помощь. Между прочимъ, онъ три года посвятилъ изученію фармаціи, что не повело, конечно, ни къ какимъ практическимъ результатамъ. Нѣкоторая распущенность съ его стороны, сопровождавшая собою хаотичность его поведенія, и происки вездѣсущихъ недоброжелателей возстановили противъ него и здѣсь тѣхъ людей, отъ которыхъ онъ зависѣлъ, такъ что даже Мендельсонъ порекомендовалъ ему покинуть Берлинъ. Такъ для Маймона начались новыя скитанія. Изъ Берлина онъ попалъ сначала въ Гамбургъ, затѣмъ въ Амстердамъ; послѣ девятимѣсячнаго пребыванія у одного амстердамскаго доброжелателя онъ рѣшилъ вернуться въ Берлинъ. По дорогѣ, въ Гамбургѣ, подъ давленіемъ тяжелыхъ матеріальныхъ условій жизни онъ сдѣлалъ попытку принять христіанство, которая окончилась для него совсѣмъ неудачно, благодаря все той же неспособности притворяться и лицемерить. По случайному стеченію обстоятельствъ ему была дана, затѣмъ, возможность въ теченіе двухъ лѣтъ посѣщать гимназію въ

Альтонъ, при чемъ онъ обнаружилъ, по мнѣнію учителей, совершенно незаурядныя способности къ математикѣ и философіи. Покончивъ съ гимназіей, Маймонъ поѣхалъ въ Берлинъ къ своимъ старымъ друзьямъ за работой. Такъ существовать, какъ существовалъ онъ до сихъ поръ по большей части, было нельзя уже долѣе. Нужно было становиться на свои ноги, ибо источники даровой помощи были совершенно исчерпаны. Мендельсономъ ему было предложено писать для польскихъ евреевъ научныя книги на еврейскомъ языкѣ. Но первая же попытка Маймона въ этомъ направленіи потерпѣла по непредвидѣннымъ обстоятельствамъ полнѣйшее фіаско. Тогда онъ направился въ Бреславль, гдѣ большую пользу принесло ему знакомство съ Гарвэ, который охотно помогъ ему устроиться; но и въ Бреславлѣ Маймону не сидѣлось, и онъ въ четвертый разъ отправился въ Берлинъ.

Тутъ ему впервые попала въ руки «Критика чистаго разума», къ которой онъ былъ уже такъ подготовленъ съ самыхъ первыхъ шаговъ своей умственной жизни самимъ уклономъ своего философствованія, и ознакомленіе съ которой послужило конкретной почвой для возникновенія его перваго и наиболѣе достопримѣчательнаго философскаго сочиненія. Съ этихъ поръ жизнь Маймона получила болѣе однообразный характеръ, распредѣляясь между учительствомъ и другими занятіями, поддерживавшими его скудное существованіе, съ одной стороны, и работой надъ изложеніемъ своихъ собственныхъ мыслей, съ другой. Жилъ онъ чужакомъ, одинокимъ и заброшеннымъ, сохраняя въ душѣ своей жаркую любовь къ истинѣ и полнѣйшее неумѣніе утаивать правду и свои подлинныя взгляды. Въ концѣ концовъ, судьба доставила ему, все же, поклонника, способнаго создать идеальныя условія для его существованія. Но было уже поздно: быстрое нищенство и почти постоянное недоѣданіе подточили организмъ, отняли силы. И Маймонъ скончался въ имѣніи графа Калькрейта въ 1800 году, будучи всего лишь 46 лѣтъ отъ роду. Когда читаешь его автобіографическія повѣствованія о скитаніяхъ и лишеніяхъ его несчастной жизни, то диву даешься и недоумѣваешь, какъ могъ онъ подняться на самую высокую точку философской спекуляціи и не терять занятаго имъ умственнаго положенія при самыхъ тяжелыхъ жизненныхъ условіяхъ? Какъ могъ онъ, бродяга и нищій, возвыситься, до того, чтобы Кантъ открыто сознался въ томъ, что не только никто изъ его про-

тивниковъ не понималъ его и сущность дѣла лучше, но «что вообще только немногіе могутъ обладать такой остротой мысли въ столь глубокихъ изслѣдованіяхъ, какъ господинъ Маймонъ»¹⁾? Какъ могъ онъ, самоучка и дилеттантъ, достичь такой высоты философскаго познанія, чтобы Фихте безъ колебаній заявилъ о своемъ «безграничномъ уваженіи» передъ его талантами²⁾? Поистинѣ великъ человѣческій духъ и преодолагаетъ!

Всѣ сколько-нибудь существенныя произведенія написаны Маймономъ втеченіе 10 лѣтъ между 1790 и 1800 годами. Первое изъ нихъ, Versuch über die Transcendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniss und Anmerkungen, о которомъ уже упоминалось выше, было опубликовано въ 1790 году и является самымъ замѣчательнымъ произведеніемъ нашего мыслителя. Всѣ остальные либо повторяютъ, либо до-развиваютъ въ частностяхъ точки зрѣнія, здѣсь уже ясно высказанныя. И, надо сознаться, несмотря на хаотичность изложенія, плохой нѣмецкій языкъ и внутреннюю трудность самого способа Маймоновскаго мышленія, это первое произведеніе, все же, яснѣе и убѣдительнѣе всѣхъ другихъ, если только дать себѣ трудъ вчитаться въ него и продумать своими силами основныя мысли въ болѣе систематическомъ порядкѣ. Объ его возникновеніи Маймонъ пишетъ въ своей Автобіографіи слѣдующее: «Я изучалъ эту книгу («Критику чистаго разума». — Б. Я.) чрезвычайно любопытнымъ способомъ. При первомъ чтеніи я выносилъ о каждомъ изъ ея отдѣловъ темное представленіе; тогда я старался уяснить себѣ его путемъ самостоятельныхъ размышленій, чтобы вникнуть такимъ образомъ въ мысли автора; а это, вѣдь, и есть то, что называютъ уразумѣніемъ какой-либо системы; ну, а такъ какъ раньше точно такимъ же образомъ я усвоилъ себѣ Спинозу, Юма и Лейбница, то вполне естественно мнѣ было придти къ какой-либо коалиціонной системѣ. Дѣйствительно, такъ и случилось, и я сталъ постепенно излагать ее въ формѣ примѣчаній и поясненій къ «Критикѣ чистаго разума», слѣдомъ за тѣмъ, какъ она развивалась въ моей головѣ. Отсюда и выросла въ концѣ концовъ моя трансцендентальная философія»³⁾.

1) См. письмо къ Герцу.

2) См. *Fichte*: S. Werke I, S. 29, 99, 120 Anm., 227, 388; ср. *Schelling*: S. Werke 1. Reihe Bd. 1. S. 208 Anm., 221, 327.

3) *Lebensb.* II, 252.

Кромѣ того, Маймономъ были написаны еще:

«Philosophisches Wörterbuch oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie in Alphabet-Ordnung» (В. 1, 1791), съ цѣлью такимъ образомъ содѣйствовать уясненію понятій и установленію единой системы философскихъ обозначеній;

«Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. 2 Theile (1792—93);

«Bakons von Verulam neues Organon. Mit Anmerkungen von Salamon Maimon» (В. 1. 1793).

«Über die Progressen der Philosophie» (1793), съ цѣлью коротко формулировать основной смыслъ критическаго скептицизма и поставить его въ связь съ доктринами Вольфа, Лейбница и Канта;

«Streifereien auf dem Gebicthe der Philosophie» (1793), гдѣ изложены взгляды Маймона на прекрасное и напечатана полемиическая переписка его съ Рейнгольдомъ;

«Anfangsgründe der Newtonischen Philosophie von Dr. Pemberton. Aus dem Englischen mit Anmerkungen und einer Vorrede von Salamon Maimon» (Th. 1. 1793).

«Die Kategorien des Aristoteles mit Anmerkungen erläutert und als Propädeutik zu einer Theorie des Denkens dargestellt» (1794);

«Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus» (1794), въ которомъ дана реформа формальной логики и критика догматическаго скептицизма;

«Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntniss und Willensvermögen» (1797), послѣдній трудъ Маймона, въ которомъ онъ еще разъ даетъ изложеніе всѣхъ своихъ взглядовъ съ относительно удовлетворительной систематичностью и послѣдовательностью.

Кромѣ того, перу Маймона принадлежитъ цѣлый рядъ статей въ журналахъ: «Berliner Journal für Aufklärung», «Berliner Monatschrift», «Deutschen Monatsschrift», «Berliner Archiv der Zeit», «Moriz'schen Magazin für Erfahrungs-Seelenlehre», за тотъ же промежутокъ времени.

Данный очеркъ заинтересованъ, главнымъ образомъ, систематической позиціей Маймона. Въ противоположность другимъ изложеніямъ, обычно прислоняющимъ Маймона къ Канту, Рейн-

гольду и т. д. ¹⁾, онъ возьметъ его сначала внѣ исторической обстановки, дабы представить его ученіе во всей присущей ему оригинальности и значительности. И только потомъ вкратцѣ будутъ указаны отношенія Маймона къ величайшимъ мыслителямъ всѣхъ вѣковъ, отъ которыхъ онъ получилъ то или другое философское откровеніе. Въ заключеніе же будетъ произведена кратковременная очная ставка его основныхъ взглядовъ съ философскими ученіями современности, господствующими за послѣднюю четверть вѣка въ Германіи, чѣмъ фактически подтвердится то высокое мнѣніе о Маймонѣ, которое было высказано выше.

Основные черты философской концепціи Маймона.

Три черты характеризуютъ собою въ общемъ философское ученіе Маймона: консциентизмъ, интеллектуализмъ и скептицизмъ.

¹⁾ Ученіе Маймона получило впервые обстоятельное изложеніе лишь у *Erdmann'a*. См. его: *Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant* Bd. 3. 1. Abth. S. 510 ff. Ср. также: *Ed. Zeller: Geschichte der deutschen Philosophie* S. 472 ff.; *Kuno Fischer: Geschichte der neueren Philosophie* Bd. 6 (3. Aufl.) S. 59 ff.; *Windelband: Geschichte der neueren Philosophie* 3. Aufl. Bd. 2 s. 196 ff.—Спеціальныхъ работъ о Маймонѣ очень мало: *Witte: Salomon Maimon* (1876); *Moeltzner: Salomon Maimons erkenntnistheoretische Verbesserungsversuche der Kantischen Philosophie* (1889); *Rosenthal: Salomon Maimons Versuch über die Transcendentalphilosophie in seinem Verhältnis zu Kants transcendentaler Aesthetik und Analytik* въ *Zeitschrift für Philosophie u. ph. Kritik* (1893) Bd. 192. *Böck: Die ethische Anschauungen von Salomon Maimon in ihrem Verhältnis zu Kants Morallehre* (1897). *Rubin: Die Erkenntnistheorie Maimons in ihrem Verhältnis zu Cartesius, Leibnitz, Hume und Kant* (1897), *Gottselig: Die Logik Salomon Maimons* (1908). *Wegener: Die Transzendentalphilosophie S. Maimons* (1909). Всѣ эти работы, за исключеніемъ, можетъ быть, статьи Резенталя, не идутъ дальше наивно и мало-разработанной передачи ученій Маймона. О внутреннемъ постиженіи его критическаго скептицизма и связи этого послѣдняго съ дифференціалистической метафизикой, равно какъ и гносеологическаго фикціонизма, здѣсь нѣтъ и рѣчи.—Много интересныхъ замѣчаній находимъ мы въ книгѣ Ласка: *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (1902) S. 40 f., 44 ff., 52, 121 ff., 133 f., 174, 181; въ *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* Bd. 2 (1892) (см. особенно S. 35 ff.) *Vaihinger'a*, а также въ его большой книгѣ: *Die Philosophie des Als Ob* (1911), см. S. 43, 109 f., 263, 267 f., 273 f., 282, 620. Когда эта статья была уже написана, появился большой, специальный трудъ о Маймонѣ, принадлежащій перу *Fr. Kuntze* (*Die Philosophie Salomon Maimons*. 1912). Если и нельзя быть вполне довольнымъ работой Кунце въ смыслѣ приведенія философскихъ взглядовъ Маймона въ стройное цѣлое, то во всякомъ случаѣ нечего и мечтать о большемъ въ смыслѣ обстоятельности и подробности изложенія этихъ взглядовъ и освѣщенія ихъ историческаго значенія.

§ 1. Консциентизмъ Маймона выражается въ томъ, что сознание получаетъ въ его философіи абсолютный приматъ. Имъ все начинается и кончается. Нѣтъ ничего такого, что не являлось бы въ той или другой формѣ его содержаніемъ, чего нельзя было бы такъ или иначе разрѣшить въ сознание—человѣческое или божественное ¹⁾. Внѣ сознанія не только ничего не существуетъ, но и ничто не возможно; ибо само понятіе «внѣ» предполагаетъ уже сознание, какъ свою основу, есть лишь его разновидность, т.-е. представляетъ собою нѣкоторое отношеніе внутри сознанія ²⁾.

Всѣ возможныя формы дѣствительно-существующаго, возможнаго и необходимаго, всѣ образованія познавательной способности, всѣ предметы воспріятія и ощущенія, всѣ цѣли и объекты волевого стремленія, суть не что иное, какъ опредѣленія, состоянія, выявленія и содержанія сознанія. Это послѣднее—«самое высшее родовое понятіе, самая общая, а потому и самая неопредѣленная функція» ³⁾. Будучи такимъ неопредѣленнѣйшимъ началомъ и изначальнѣйшимъ исходнымъ пунктомъ, оно въ то же самое время надѣлено свойствомъ абсолютной опредѣлимости: оно нигдѣ не существуетъ, какъ таковое, но выявляется въ каждомъ отдѣльномъ или опредѣленномъ сознаніи въ качествѣ его общаго, родового условія ⁴⁾. Само по себѣ, въ своей крайней неопредѣленности, оно является продуктомъ рефлексіи надъ отдѣльными конкретными сознаніями ⁵⁾. Приблизиться къ нему значитъ отказаться ото всякаго опредѣленія въ прямомъ смыслѣ этого слова, значитъ отмыслить всѣ возможныя свойства, всѣ опредѣленныя качества; даже сознание субъекта и объекта должно быть элиминировано ⁶⁾. Для сознанія вообще нѣтъ, стало-быть, вполне адекватнаго выраженія, вполне соответствующаго понятія. Изъ этого не слѣдуетъ, однако, того, что мы лишены всякаго представленія о сознаніи вообще. Ибо представленіе о немъ или понятіе въ широкомъ смыслѣ слова устанавливается какъ разъ тѣмъ, что мы мыслимъ его себѣ, какъ нѣчто предваряющее

1) Tr. 204—206.

2) Tr. 309; Streif. 252 Anm.

3) Kat. 99; Log. 15, 401; Streif. 195.

4) Kat. 100, 143—144; Log. 243; Streif. 209.

5) Kat. 142 f.

6) Tr. 164—165, 193 f.; Log. 243 f.

всѣ возможныя опредѣленія и понятія. Такъ что, въ концѣ концовъ, оно допускаетъ нѣкоторую опредѣленность, а именно: будучи взято, какъ единственное условіе всѣхъ возможныхъ родовъ опредѣленнаго сознанія ¹⁾. Оно есть то неопредѣленное X, которое опредѣляется въ лицѣ a, b, c, и т. д., и для котораго вполне достаточнымъ въ широкомъ смыслѣ опредѣленіемъ является указаніе на эту присущую ему неопредѣленность ²⁾.

Маймонъ указываетъ слѣдующія разновидности этой общей родовой функціи: ощущеніе, созерцаніе, представленіе, понятіе, идея, воленіе, чувство. Первые три представляютъ собою различныя стороны сознанія чувственной данности. Ощущеніе есть элементарный качественный моментъ этой послѣдней, нигдѣ не существующій самъ по себѣ и доступный только анализу рефлексіи. Въ немъ нѣтъ еще объективнаго содержанія, и оно означаетъ собою лишь отношеніе познавательной способности къ субъекту ³⁾. Воспріятіе есть данность, взятая со стороны ея качественной матеріальности и внѣ какого-либо пространственнаго и временнаго оформленія, и состоитъ изъ многихъ ощущеній. Оно тоже есть продуктъ рефлексіи ⁴⁾. Только созерцаніе представляетъ собою дѣйствительное и самостоятельное состояніе сознанія. Въ немъ ощущенія и воспріятія даны во временныхъ и пространственныхъ связяхъ. Созерцаніе—это живая и естественная данность; оно слѣпо и приноситъ съ собою лишь пищу, необходимую для возникновенія и развитія высшихъ функцій сознанія, обнаруживаясь въ этомъ послѣднемъ какъ бы въ видѣ толчка, побуждающаго его къ дѣйствию. Оно также лишено всякаго отношенія къ предмету и является пассивнымъ условіемъ сознанія этого послѣдняго ⁵⁾. Діаметрально противоположна сознательная функція понятія и идеи. Первое изъ нихъ означаетъ собою дѣйствительный синтетическій моментъ познающаго сознанія: оно проясняетъ темноту ощущенія, внутренне связываетъ разобщенные элементы воспріятія и устанавливаетъ законы внѣшне-объединенныхъ созерцаній. Понятіе есть сознаніе основанія, сознаніе того: почему? Тогда какъ созерцаніе представляетъ собою лишь сознаніе того:

1) Log. 244.

2) Kat. 143—144.

3) Streif. 196, 61; Wörterb. 37; Tr. 27 ff., 168, 419 f., 349 f.

4) Streif. 205, 207; Untersuch. 134.

5) Kat. 173; Log. 39 ff; Untersuch. 134 f.

что? Какъ основной рычагъ синтетической дѣятельности познанія понятіе является главнымъ виновникомъ предметности; болѣе того, оно есть творческое начало этой послѣдней. Только въ немъ и черезъ него получаетъ сознание свое отношеніе къ объекту ¹⁾. Подобно понятію, и идея знаменуетъ собою дѣйствительный моментъ познанія; но дѣйствительность ея уже не конститутивно-опредѣляющая, а регулятивная: идея есть сознание задачи, стоящей передъ познавательной способностью, передъ понятіемъ, а именно: задачи найти ко всякому «что» его «почему». Другими словами, идея есть сознание того, какъ надо мыслить и познавать, т.-е. какъ надо работать въ понятіяхъ ²⁾. Представленіе есть сознание данности, но не данности ощущеній и воспріятій а данности предмета; оно предполагаетъ уже дѣятельность понятія и есть данность послѣ-синтетическая, въ то время какъ созерцаніе есть данность до-синтетическая. Представленіе—это какъ бы второе изданіе созерцанія, изданіе улучшенное и исправленное. Въ то время какъ созерцаніе порождается слѣпо-ассоціативной дѣятельностью силы воображенія, представленіе есть продуктъ дѣятельности воображенія, всецѣло подчиненное руководству понятій ³⁾. Что касается до остальныхъ функций познанія, то онѣ, какъ таковыя, означаютъ собою тоже примитивныя черты познанія вообще: активность и эмоціональность. Въ жизни же познанія онѣ измѣняются и дифференцируются въ зависимости отъ только-что перечисленныхъ разновидностей познающаго познанія. Болѣе чувственныя состоянія познанія сопровождаются и болѣе чувственными формами эмоціональнаго и волевого познанія; наоборотъ, акты высшей способности познанія своими сопровождаемыми имѣютъ эмоціонально-волевыя состоянія интеллектуальнаго характера ⁴⁾.

Всѣ эти функции познанія вообще находятся въ самой тѣсной связи другъ съ другомъ и отдѣлены другъ отъ друга могутъ быть только искусственно, путемъ рефлексіи ⁵⁾. Въ ихъ живой связи впервые находятъ свое осуществленіе то, что обычно называется предметомъ. Предметъ есть синтезъ различныхъ сторонъ

1) Tr. 31 ff., 212 ff.; Streif. 196; Eog. 36 ff.; Kat. 168 ff.

2) Tr. 321, 84 ff., 226 ff.; Log. 200 ff.; Untersuch. 155 ff.

3) Streif. 195 f., 211, 230; Tr. 30 f., 349 f.; Untersuch. 59 .

4) Untersuch. 233 ff.; Streif. 101 f., 132.

5) Log. 175 f.

или элементовъ познавательной дѣятельности сознанія вообще, окрашенный въ тотъ или иной эмоціонально-волевой цвѣтъ ¹⁾. При этомъ особенно важной является взаимная, неразрывная связь между сознаніемъ данности и сознаніемъ объективнаго единства (понятія). Сознаніе данности, т.-е. созерцаніе, всегда имѣетъ въ виду дѣятельность мышленія, превращающаго доставляемую ему данность въ реальный предметъ; косвеннымъ образомъ, стало быть, оно имѣетъ въ виду и самый этотъ предметъ въ его будущемъ осуществленіи. Въ свою очередь сознаніе объективнаго единства, т.-е. понятіе, имѣетъ всегда въ виду какую-либо данность, какъ матеріаль своей дѣятельности, какъ случай своего проявленія, долженствующій быть имъ превращеннымъ въ обмысленный, т.-е. реальный предметъ ²⁾. Этимъ съ полнѣйшей очевидностью вскрывается вся внутренняя мнимость пресловутой вещи въ себѣ и вся философская безсмысленность ея понятія. Вещь въ себѣ есть данность, взятая затуманеннымъ игрой воображенія разсудкомъ такъ, какъ будто она была бы уже обмысленнымъ предметомъ. Это—самообманъ сознанія, а не какой-либо дѣйствительно невѣдомый источникъ его познавательной дѣятельности ³⁾. Предположеніе какого-то внѣшняго сознанію фактора, аффицирующаго его таинственнымъ образомъ, заключаетъ въ себѣ *contradictio in adjecto*. Ибо для того, чтобы дать себѣ ясный отчетъ въ его общей сущности, хотя бы только со стороны его аффицирующей дѣятельности, необходимо встать внѣ сознанія и уловить моментъ воздѣйствія этого фактора на сознаніе независимо отъ самаго этого процесса его уловленія. Иначе нельзя учесть того, что приходится на долю сознанія и что доставляется извнѣ, т.-е. въ самомъ процессѣ аффицированія нельзя открыть момента, означающаго собой независимую отъ сознанія вещь въ себѣ. Стать же внѣ сознанія невозможно, ибо всякая точка зрѣнія есть функція сознанія ⁴⁾. Стало быть, и вещь въ себѣ есть моментъ самаго сознанія. Но именно потому она является *contradictio in adjecto*, такъ какъ представляетъ собою такое порожденіе сознанія, которое не хочетъ помнить

1) Streif. 196, 206.

2) Kat. 168—176; Log. 36—40.

3) Log. 241 f., 319 f., 370.

4) Log. 119, 128, 142; Untersuch. 93.

о своемъ происхожденіи. Такъ называемый здравый разумъ, т.-е. повседневная работа мысли, руководимая силой воображенія, изобилуетъ такими предразсудками и самообманами ¹⁾. Въ тотъ моментъ, когда чувственныя состоянія сознанія ждуть своего раціональнаго истолкованія въ понятіяхъ разсудка, вдругъ подвертывается воображеніе, захватываетъ въ свои руки поле дѣйствій, усыпляетъ обиліемъ своихъ образовъ разумъ и затѣмъ полновластно хозяйничаетъ въ его царствѣ, пользуясь его формами и принципами по своему произвольному усмотрѣнію. Передъ сознаніемъ вырастаетъ тогда картина внѣшняго, независимаго отъ него міра; сознаніе попадаетъ во власть самосозданной имъ иллюзіи; надъ нимъ повисаетъ умственный мракъ, содѣянный его же собственными руками. «Созерцаніе предмета не значитъ созерцаніе предмета внѣ сознанія. Это — безсмысленно. Красный цвѣтъ, напримѣръ, есть созерцаніе. Но что при этомъ созерцается? Вещь, внѣ сознанія находящаяся, которая становится въ сознаніи красной, — явная безсмыслица! Склонность такъ объяснять себѣ созерцаніе основывается на легко понятной иллюзіи силы воображенія. Въ созерцаніи краснаго цвѣта не созерцается ничего, кромѣ краснаго цвѣта. Разъ созерцаніе должно имѣть отношеніе къ предмету внѣ себя, то это не значитъ, что оно имѣетъ отношеніе къ предмету внѣ сознанія; оно относится къ предмету сознанія, который, однако, не есть созерцаніе, а какая-либо другая функція сознанія. Созерцаніе относится къ мышленію, подобно тому, какъ это послѣднее къ созерцанію. Созерцаніе есть объектъ мышленія, т.-е. такой объектъ, который мышленіемъ превращается въ мысленный объектъ. Этотъ мысленный объектъ въ свою очередь есть объектъ созерцанія, т.-е. такой объектъ, въ лицѣ котораго этотъ мысленный объектъ созерцается... Предметъ созерцанія бѣлаго цвѣта есть, стало быть, мысленный объектъ, сахаръ, подобно тому какъ объектъ мышленія (синтеза) есть созерцаніе бѣлаго цвѣта» ²⁾. Итакъ, сознаніе вообще самодовлѣюще и вездѣсуще. Въ его десницѣ находитъ свое убѣжище все сущее, все совершающееся. Вещь въ себѣ — вымыселъ разгулявшагося воображенія, уродливый продуктъ неяснаго сознанія. Въ дѣйствительности ея нѣтъ и не можетъ быть; ибо все интра-

1) Untersuch. 56 f.; Streil. 232; Log. 302.

2) Kat. 173—174.

сознательно. Сохранить за нею хоть какой-нибудь смысл возможно лишь въ томъ случаѣ, если предоставить ей какую-нибудь внутренно-сознавательную функцію, т.-е. очистить отъ ея исторической роли. Таковы два главныхъ результата того феноменологическаго анализа, на основаніи котораго построенъ Маймоновскій консціентизмъ.

§ 2. Интеллектуализмъ Маймона находится въ узахъ тѣснаго родства съ его консціентизмомъ и сказывается въ его твердомъ убѣжденіи, что всѣмъ сущимъ управляетъ разумъ (человѣчскій или божественный), что въ разумѣ лежитъ и послѣдній критерій и послѣднее мѣрило всякаго познанія, что разумъ является основной функціей, даже сущностью, человѣческаго духа. Это убѣжденіе красной нитью проходитъ черезъ всю жизнь и все философское творчество нашего мыслителя. Свое первое и уже вполне определенное выраженіе оно находитъ въ томъ рационалистическомъ истолкованіи еврейской религіи, котораго достигаетъ Маймонъ еще на зарѣ своей жизни своими собственными усиліями. Онъ отвергаетъ рѣшительно всѣ туманно-аллегорическія представленія Талмуда и Каббалы, отвергаетъ слѣпое преклоненіе передъ буквой и обрядностью раввинизма и стремится возстановить религію отцовъ своихъ въ ея первичной и разумной естественности. «Меланхолическая и мечтательная религія», такъ повѣствуетъ онъ намъ о первыхъ шагахъ своего духовнаго развитія, «мало-по-малу превратилась въ религію разумную; мѣсто рабскаго служенія Богу заняло свободное развитіе познавательной способности и нравственности; а условіемъ истиннаго счастья мною было признано совершенство» ¹⁾. «Мы предназначены къ тому», говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, «чтобы достигать совершенства путемъ познанія Бога и подражанія его поступкамъ. Молитва есть лишь внѣшній признакъ познанія божественныхъ совершенствъ и, какъ внѣшній результатъ такого познанія, имѣетъ значеніе только для простаго человѣка, который самъ по себѣ не въ состояніи дойти до такого познанія... Мы же, постигая саму цѣль молитвы и будучи въ силахъ достигъ ея непосредственно, не имѣемъ болѣе нужды въ молитвѣ; она является для насъ излишнимъ придаткомъ» ²⁾. «Моя религія повелѣваетъ мнѣ ни

1) Lebensb. II 2—3.

2) Lebensb. I 196—197.

во что не вѣрить, а только мыслить истину и совершать добро» ¹⁾. Утвердившись на этой точкѣ зрѣнія послѣ долговременнаго углубленія въ замѣчательное твореніе Маймонида, Морэ Невохимъ, Маймонъ достигаетъ чисто современной раціоналистической формулировки существа религіи своего народа. Всѣ наслоенія фантазіи, символики и темныхъ чувственныхъ образовъ уничтожаются имъ въ угоду сухимъ систематическимъ выкладкамъ разсудка. Религія уступаетъ, такимъ образомъ, въ душѣ Маймона свое мѣсто философіи; философія же вырастаетъ изъ непреоборимой потребности интеллектуализировать религіозное пониманіе міра. Религію вѣры смѣняетъ послѣдовательная и непоколебимая религія разума, о которой Маймонъ заявляетъ повсюду ²⁾. Онъ не устаетъ клясться въ своей «любви къ истинѣ» ³⁾. Онъ ни на минуту не прекращаетъ своей проповѣди облагораживающаго и даже обоготворяющаго вліянія познавательной дѣятельности. «Я признаю за человѣчествомъ только одинъ интересъ,—интересъ къ истинѣ» ⁴⁾. «Высшая цѣль человѣка—познаніе истины» ⁵⁾. «Нѣтъ ничего болѣе важнаго для человѣка въ дѣлахъ развитія его познанія, улучшенія его моральнаго характера и содѣйствія его счастью, какъ познаніе самого себя» ⁶⁾. Уклоненіе отъ разума и слѣдованіе инымъ побудительнымъ мотивамъ, на примѣръ, указаніямъ силы воображенія, есть осуществленіе царства сатаны, содѣйствіе побѣдѣ Аримана надъ Ормуздомъ, гибель истины и добра ⁷⁾.

1) Witte: Salomon Maimon (1876) s. 39.

2) Въ этомъ отношеніи чрезвычайно характеренъ отвѣтъ пастора, къ которому Маймонъ обратился съ просьбой перевести его въ христіанство и которому откровенно повѣдалъ свой взглядъ на религію. „Вы слишкомъ философъ, чтобы быть христіаниномъ, сказалъ ему пасторъ. Разумъ господствуетъ въ вашей душѣ, а вѣра должна съ нимъ сообразоваться. Вы смотрите на тайны христіанской религіи, какъ на басни, а молитвы ея разсматриваете просто, какъ законы разума. Я не могу сейчасъ быть доволенъ вашимъ религіознымъ признаніемъ“ [см. Witte: Salomon Maimon (1876) S. 39]. Исторіями и анекдотами изъ интимной жизни Маймона, а равно и его афоризмами, показывающими всю глубину проникавшаго его духъ интеллектуализма, переполнена книжка S. J. Wolff'a: Maimoniana oder Rapsodien zur Charakteristik Salomon Maimon's, aus seinem Privatleben gesammelt (1813).

3) Streif. 187, 220, 242; Lebensb. II Vorrede 3; Log. 298.

4) Streif. 187 f.

5) Lebensb. II 150.

6) Wolff: Maimoniana (1813) S. 143.

7) Tr. 302.

Этотъ безграничный интеллектуализмъ проявляется у Маймона, главнымъ образомъ, въ двухъ направлєніяхъ. Во-первыхъ, въ его глазахъ способность мышленія, если не вытѣсняетъ, то совершенно заслоняетъ собою всѣ иныя способности духа и сознанія. Она оказывается центромъ, источникомъ и завершеніемъ духовной жизни; все остальное обладаетъ только вторичнымъ, производнымъ значеніемъ. Дѣло доходитъ до того, что «сознаніе вообще» обозначается, какъ «знаніе вообще» ¹⁾, даже какъ «мышленіе вообще» ²⁾. «Не трудно показать, говоритъ Маймонъ, что всѣ человѣческія побужденія, поскольку человѣческія, могутъ быть разрѣшены въ единую потребность мышленія... Всѣ человѣческія занятія, какъ таковыя, суть болѣе или менѣе мышленіе» ³⁾. «Въ новое время люди постигли, что свободная воля есть не что иное, какъ самъ разумъ, и что этотъ послѣдній долженъ опредѣлять собою не только отношеніе средствъ къ цѣли, но и самую эту конечную цѣль. Основоположенія морали, политики, даже вкуса, должны носить на себѣ печать разума, если только они предназначаются имѣть какое-либо употребленіе» ⁴⁾. Въ полномъ соотвѣтствіи съ этимъ взглядомъ Маймонъ набрасываетъ общую схему своей морали и своей эстетики. Мораль разсматривается имъ безъ колебанія, какъ практическое или прикладное развитіе трансцендентальной философіи ⁵⁾. Это какъ бы этика мышленія. Красота опредѣляется имъ, какъ наибольшая согласованность между проявленіями разсудка и проявленіями продуктивной силы воображенія ⁶⁾; такъ что эстетика становится чѣмъ-то въ родѣ эстетики мышленія. Наконецъ, религія, т.-е. эмоціонально-волевой культъ вѣры, превращается имъ въ односторонній, сухо-интеллектуалистическій культъ разума.

Во-вторыхъ, въ атмосферѣ познанія и его дѣйствій Маймонъ надѣляетъ безусловнымъ регулятивнымъ приматомъ чистую дѣятельность мышленія. Онъ признаетъ три вида познанія: познаніе апостеріорное или эмпирическое, познаніе апріорное или формально-матеріальное и познаніе чисто-апріорное или чисто-

1) Kat. 99.

2) Tr. 16.

3) Tr. 1.

4) Tr. Vorwort.

5) Untersuch. 247, 251, 273.

6) Streif. 80, 101 f.

Вопросы философіи, кн. 114.

формальное, чисто-мысленное ¹⁾. Первое является продуктомъ обработки силой воображенія эмпирическихъ воспріятій, данныхъ въ чувственномъ созерцаніи. Эта обработка совершается согласно законамъ ассоціацій, заключаетъ въ себѣ минимумъ мышленія, играющаго здѣсь роль вспомогательнаго средства, и отличается смутностью и неустойчивостью своихъ представленій. Апостериорныя познанія приблизительны, только вѣроятны и въ своемъ существѣ непродуманы, непоняты и не приведены къ законообразной необходимости. Что сахаръ сладокъ, что солнце растопляетъ воскъ, что огонь въ печкѣ приноситъ съ собою тепло, все это привычныя обобщенія, удобныя въ практической жизни, но лишенныя всякой теоретической цѣнности. Они не показываютъ своихъ основаній. Поэтому, собственно говоря, никакого эмпирическаго познанія и не существуетъ; въ этой сферѣ имѣются только умственныя привычки, умственно-практическія обыкновенія; о законахъ же здѣсь нѣтъ и рѣчи ²⁾. Априорное познаніе есть результатъ мысленной обработки априорно-даннаго матеріала. Матеріаль этотъ хоть и чуждъ мышленію и не является его собственнымъ продуктомъ, но по своей формальной природѣ родственъ мыслительному акту и поддается мысленному учету. Мышленіе въ состояніи конструировать изъ него необходимыя образованія, вполне адекватныя его требованіямъ. Сила воображенія, исполняющая работу такого конструированія, находится при этомъ въ полномъ подчиненіи у способности мышленія. Что прямая есть кратчайшее разстояніе между двухъ точекъ, что углы при основаніи въ равнобедренномъ треугольникѣ равны, что гипотенуза меньше суммы двухъ катетовъ, все это необходимыя, ничѣмъ непоколебимыя и объективныя истины. Ихъ доказательство заключается во всегда возможной ихъ мысленной реконструкціи, при которой матеріаль возникаетъ одновременно съ мысленной его обработкой и непосредственно оказывается ей адекватнымъ ³⁾. Наконецъ, чисто-априорное познаніе представляетъ собою порожденіе самого мышленія. Здѣсь все опредѣляется мыслительнымъ актомъ, и обработка и ея матеріаль. Здѣсь нѣтъ никакой надобности въ дѣятельности силы воображенія.

1) Tr. 168 ff., 420 f., Untersuch. 166 ff.

2) Tr. 70 ff., 107 f., 223 ff., 260 ff., 370 ff.; Kat. 161 f., 166 f., 231 f., Untersuch. 141 f., Log. 371.

3) Tr. 19 f., 55 ff., 168 ff., Unters. 167 f.; Kat. 254.

Разсудокъ несетъ здѣсь всѣ обязанности, исполняетъ всѣ должности, создаетъ всѣ элементы. Что одному и тому же предмету нельзя одновременно приписывать двухъ противоположныхъ свойствъ, что всякая причина имѣетъ свое слѣдствіе и *vice versa*, что всякое явленіе имѣетъ свое основаніе,—все это истины не только абсолютно непоколебимыя, но и совершенно не нуждающіяся для обоснованія своей очевидности въ какомъ-либо данномъ мышленію апріорно или апостеріорно матеріалѣ или въ какой-либо образной (хотя бы апріорной) конструкціи. Онѣ имѣютъ непосредственную и самодовлѣющую значимость ¹⁾. Этотъ послѣдній видъ познанія Маймонъ считаетъ абсолютно-идеальнымъ. По его мнѣнію, задача и цѣль познанія—осуществлять поелику возможно чисто-апріорное мышленіе, постепенно все болѣе и болѣе сужая сферу другихъ формъ познавательной дѣятельности и тѣмъ очищая познаніе отъ вредныхъ вліяній со стороны чувственной данности и силы воображенія въ пользу нераздѣльной власти разсудка.

Въ связи съ этимъ проявленіемъ чистаго интеллектуализма стоитъ у Маймона провозглашеніе примата формы надъ матеріей. Форма есть законъ познанія, внутренній критерій его дѣятельности ²⁾. Чѣмъ дальше пролагается въ познаніи главенство формы, тѣмъ кристальнѣе познаніе, тѣмъ больше въ немъ необходимости, тѣмъ глубже ухватывается существо объективнаго; и вмѣстѣ—тѣмъ свободнѣе становится познавательная дѣятельность, тѣмъ безграничнѣе ея захватъ, тѣмъ крѣпче ея увѣренность ³⁾. Форма есть законъ происхожденія познанія, принципъ его порожденія автономнымъ дѣйствіемъ чистой мысли. Въ противоположность этому, матерія есть утвержденіе брутальной, смутной фактичности, есть признакъ ограниченности и субъективности познанія. Путь познанія идетъ прочь отъ нея, какъ отъ царства сатаны и соблазна ⁴⁾. И основнымъ требованіемъ познанія является требованіе превращенія всей наличной матеріи въ отношенія формы. Это же достижимо лишь путемъ чисто-аналитическаго мышленія. Синтезъ всегда заключаетъ въ себѣ нѣкоторую темную, чуждую чистой мысли подоплеку, нѣкото-

1) Tr. 56 ff., 168 ff., 359 f., 420 f.; Untersuch. 168 ff.

2) Tr. 32 ff., 169 f., 421.

3) Kat. 252 f., Streif. 72.

4) Wörterb. 162—163; Streit. 36; Tr. 302, 414—415, 436—437, 443.

рое основаніе, лежащее внѣ чистаго мышленія ¹⁾). И въ этомъ смыслѣ онъ несовершененъ ²⁾). Повсюду, гдѣ только возможно, синтезъ долженъ быть замѣняемъ анализомъ, а многообразіе синтетическихъ познаній сводимо къ малочисленнымъ аналитическимъ принципамъ. Предѣльнымъ пунктомъ въ этомъ отношеніи будетъ приведеніе всего содержамаго человѣческаго познанія къ одному единственному понятію ³⁾). Но этотъ предѣлъ безконечно отдаленъ и достижимъ только для сверхчеловѣческаго разсудка. *Characteristica generalis*,—предметъ постоянныхъ интеллектуалистическихъ мечтаній Маймона, являясь въ его глазахъ полнѣйшимъ осуществленіемъ такого аналитизма, представляетъ собою лишь идею, къ дѣйствительному выполненію которой человѣческой умъ можетъ приближаться, но осуществить которую онъ не въ силахъ ⁴⁾).

§ 3. Скептицизмъ Маймона стоитъ въ самой тѣсной связи съ его интеллектуализмомъ. Онъ сказывается съ одной стороны въ глубоко идущемъ недоверіи къ фактической наличности необходимаго и объективно-научнаго познанія, а съ другой—въ чрезвычайномъ суженіи юридической компетенціи чистой науки вообще. Предъявляя энергично научному познанію вопросы: *quid juris?* и *quid facti?* Маймонъ подрывается подъ самыя его основанія, расшатываетъ самыя крѣпкіе его устои и въ концѣ концовъ не оставляетъ въ полную собственность науки ни клочка конкретной плодоносной почвы. Духъ сомнѣнія проносится у него по всѣмъ областямъ научнаго знанія, оставляя по себѣ на мѣстѣ цвѣтущихъ долинъ естествознанія, математики и философіи омертвѣлыя пустыни.

Дѣйствительно! Такъ называемое естественнонаучное познаніе не удовлетворяетъ ни вопроса: *quid juris?*, ни вопроса: *quid facti?* Если даже и предположить фактическую наличность необходимыхъ эмпирическихъ познаній (каковыми только и могутъ быть истины естествознанія), то лежащую въ ихъ основаніи необходимость придется признать субъективной и недостаточной; ибо познанія эти не даютъ яснаго представленія о происхожденіи и сущности своего матеріала, т.-е. осуществляютъ собою совер-

1) *Kat.* 100; *Tr.* 178.

2) *Tr.* 64—65, 183, 419.

3) *Tr.* 198.

4) *Tr.* 296 ff.

шенно безотчетное примѣненіе мыслительной дѣятельности къ чему-то чуждому и отъ нея независимому. Какъ возможно такое примѣненіе? Что оно значитъ? Гдѣ его руководящіе принципы? Въ чемъ его подлинное основаніе?—Естествозваніе не даетъ на это никакихъ отвѣтовъ и, поэтому, бессильно передъ юридическимъ скептицизмомъ. Пусть въ его лицѣ находятъ свое фактическое примѣненіе безусловныя истины математики и философіи! Это ничему не помогаетъ. До тѣхъ поръ, пока примѣненіе это не оправдано самимъ мышленіемъ и не сдѣлано объективно-необходимымъ, фактическія истины опытнаго познанія останутся субъективными, т.-е. въ конечномъ счетѣ произвольными и сомнительными истинами ¹⁾. Однако, естествознаніе несостоятельно не только юридически, но и фактически. Въ дѣйствительности нѣтъ никакихъ необходимыхъ эмпирическихъ познаній. Все то, что обозначается этимъ именемъ, представляетъ собою продуктъ дѣятельности силы воображенія, ассоціирующей по произволу различныя данности. Тамъ, гдѣ ассоціированность опредѣленныхъ данностей повторяется часто, создается иллюзія объективной связи, необходимаго познанія. Естествознанія, какъ подлинной науки, стало-быть, совсѣмъ не существуетъ; это—простой агрегатъ умственныхъ привычекъ, высоко вѣроятныхъ обобщеній. Его дѣятельность очень полезна практически человѣку; но о теоретической, чисто-научной цѣнности здѣсь не можетъ быть и рѣчи ²⁾.

Математическое познаніе, не въ примѣръ естествознанію, обладаетъ безусловной фактичностью. Болѣе того: оно представляетъ собою въ извѣстномъ смыслѣ единственный фактъ необходимости познанія ³⁾. Всѣ математическія познанія допускаютъ конструкцію, т.-е. непосредственно-конкретное употребленіе, въ своей единичности вполне достаточное для обоснованія ихъ фактической очевидности. Въ математическомъ познаніи познающему уму родственны не только операціи надъ матеріаломъ, но и самый этотъ матеріаль, состоящій изъ обуславливающихъ всю познавательную дѣятельность ума формъ данности, пространства и времени. «Всѣ математическія понятія одновременно и мы-

1) Tr. 62 ff., 186 f., 192 t.

2) Tr. 72 ff.; Streif. 53, 192 f., 204.

3) Tr. 61 ff., 337, 363; Streif. 15; Kat. 230 ft.

слятся нами и осуществляются въ апріорной конструкціи, какъ реальные объекты» ¹⁾ Здѣсь матеріалъ, стало-быть, не приносится уму какъ бы откуда-то извнѣ, а существуетъ въ немъ самомъ и одновременно съ его формами; даже болѣе того: онъ самъ формаленъ. Осуществленіе формъ и доставленіе матеріала здѣсь совершается однимъ и тѣмъ же актомъ. Въ этой своей фактической очевидности математическое познаніе уподобляется божественному познанію ²⁾. Но это значитъ лишь то, что математическое познаніе имѣетъ однородное съ божественнымъ познаніемъ отношеніе къ познающему субъекту; это не означаетъ еще его юридическаго оправданія. И, дѣйствительно, передъ лицомъ вопроса: *quid juris?* и оно нѣмо, а его необходимость сразу же обнаруживаетъ свой внутренній субъективизмъ ³⁾. «Истинность математическихъ аксіомъ властно встаетъ передъ нами, но остается для насъ совершенно непостигнутой...» ⁴⁾. «Хоть фактъ и остается несомнѣннымъ, но возможность его продолжаетъ быть необъяснимой» ⁵⁾. Хотя математика и есть единственная сфера познанія, гдѣ фактически совершается переходъ отъ общаго къ частному, гдѣ фактически происходитъ примѣненіе мышленія къ отдѣльнымъ предметамъ (напр., математическимъ фигурамъ или числамъ) ⁶⁾, тѣмъ не менѣе, юридическаго оправданія этому не даетъ и она. Какъ возможно примѣненіе чисто-мысленныхъ формъ къ математическому матеріалу, къ чувственной, хотя бы и формальной данности? Гдѣ основаніе такого примѣненія? Въ чемъ его источникъ и внутренній двигатель? Въ чемъ принципъ его происхожденія?—Всѣ эти вопросы обрекаютъ математическое познаніе на чисто-субъективную необходимость, на чисто-человѣческую научность. Только для чувственно-ограниченнаго ума (а таковъ именно нашъ) оно обладаетъ самодовлѣющимъ значеніемъ; для ума же свободнаго отъ такого ограниченія или для мышленія, руководствующагося только своими собственными принципами и не признающаго никакой данности, оно просто случайно, а его значимость лишь

1) Streif. 20.

2) Streif. 20.

3) Tr. 61 ff., 112, 169, 175, 185, 355, 406.

4) Wörterb. 164.

5) Tr. 60.

6) Tr. 406; Streif. 14.

ассерторична; аподиктическая достоверность и объективная необходимость ему не по плечу ¹⁾. Съ точки зрѣнія чистой и самодовлѣющей научности, чуждой всякой чувственности и всякой силы воображенія, значитъ, сомнительно и оно. Тѣмъ сомнительнѣе и произвольнѣе, стало-быть, примѣненіе математическаго мышленія къ эмпирическому матеріалу естествознанія или въ наше время такъ называемое математическое естествознание ²⁾.

Совершенно особенно въ глазахъ Маймона положеніе третьей научной области, т.-е. философскаго познанія. На вопросъ: *quid juris?* здѣсь приходится отвѣчать рѣшительнымъ «да», а на вопросъ: *quid facti?*—столь же рѣшительнымъ «нѣтъ». Философія по задачѣ своей является наукой о чисто-априорномъ мышленіи, т.-е. наукой о наукѣ; наука же, будучи взята въ своемъ подлинномъ значеніи, нигдѣ не дана, ибо даже математика въ концѣ концовъ ненаучна; другими словами, наука представляетъ собою лишь идею познавательной дѣятельности, лишь чистую возможность познанія, а совсѣмъ не какой-либо реальный предметъ ³⁾. Въ такомъ случаѣ философія трактуетъ только объ идеѣ или возможности научнаго познанія, занята изложеніемъ существа науки въ ея возможности, а не въ ея дѣйствительности; и основной ея вопросъ гласитъ: какъ возможно чистое необходимо-объективное научное познаніе ⁴⁾? Ограничившись рамками такой задачи, философія оказывается юридически вполне правомѣрной, такъ какъ не имѣетъ дѣла ни съ какой данностью, весь свой матерьялъ черпаетъ изъ чистаго мышленія и, стало бытъ, въ состояніи указать внутренній законъ каждаго своего образованія. Но это обходится ей не дешево: это лишаетъ ее всякой фактичности. Ибо, ставя себѣ задачу быть наукой объ идеальной научности и повсюду доставлять себѣ матерьялъ своими собственными силами, она сама оказывается идеальной наукой, знаменующей только идею, задачу пограничный пунктъ, и нигдѣ еще не выполненной ⁵⁾; болѣе того, она олицетворяетъ собою самый идеалъ научности вообще, идеалъ чисто-априор-

1) Tr. 185.

2) Log. XXXIII.

3) Streif. 12, 98.

4) Streif. 4, 13, 55; Log. XIX, XXXV, XLVII, 38; Kat. 118 ff.

5) Kat. 118 ff.

наго и совершенно самоотчетнаго мышленія ¹⁾). Это — не наука, какъ нѣкоторое цѣлое познавательныхъ актовъ, а «скорѣе чисто-интеллектуальная тенденція», стремленіе къ единству въ атмосферѣ познавательной множественности, философствованіе ²⁾). Собственно говоря, философіи, какъ таковой, нѣтъ; имѣются только философы, добивающіеся ея, какъ высшей божественной мудрости ³⁾, и потому же самому она — повсюду тамъ, гдѣ осуществляется подлинное постиженіе, дѣйствительное познавательное преодоленіе какого-либо матеріала, т.-е. нѣкоторое приближеніе къ идеалу чистой научности, — будь то въ сферѣ такъ называемыхъ философскихъ дисциплинъ, математики, естествознанія или даже простого жизненнаго опыта ⁴⁾. Если философскія познанія выдѣлены въ особую познавательную группу, то только потому, что въ нихъ человѣческой умъ болѣе всего и чаще всего приближается къ идеѣ апріорнаго мышленія. На самомъ же дѣлѣ, ни одна философская дисциплина не осуществляетъ философіи, а есть лишь наибольшее приближеніе къ ней, какъ такой идеѣ ⁵⁾. Философія есть идея объ идеѣ, возможность о возможности, или же идея идеи, и возможность возможности. Она — идея всесовершеннаго и всенеобходимаго опыта; она — само божество, опредѣляющее собою все остальное ⁶⁾. По отношенію къ философіи человѣческой умъ, такимъ образомъ, осужденъ постоянно балансировать между Сциллой несуществованія и Харибдой неправомѣрности. Метафизика, какъ «наука о вещахъ въ себѣ», т.-е. какъ «совершенное познаніе явленій» ⁷⁾, есть порожденіе божественнаго разума и доступна человѣку только со своей чисто-формальной стороны, только какъ идея. Формальная логика, получающая въ человѣческомъ умѣ, хотъ и отвлеченное, но все же фактическое существованіе, уже заключаетъ въ себѣ юридически-недопустимый моментъ: отнесеніе мышленія къ данности вообще. Трансцендентальная философія, представляющая

1) Streif. 222.

2) Kat. 123; Streif. 221—222; Log. XXXV.

3) Kat. 123.

4) Kat. 121 f., 129; Streit. 222.

5) Streif. 222.

6) Untersuch. 154, Log. XVIII f.

7) Wörterb. 176.

собою въ совокупности съ математикой область необходимыхъ въ глазахъ человѣческаго ума познаній, предполагаетъ вполнѣ опредѣленныя формы чувственной данности: пространство и время ¹⁾ и, передъ лицомъ вопроса *quid juris?* обнаруживаетъ свои скрытыя субъективно-случайныя основы. Наконецъ, практическая философія, занятая примѣненіемъ формы и принциповъ формальной логики и трансцендентальной философіи къ эмпирическому матерьялу, не только не правомѣрна, но и не существуетъ фактически, какъ выражаніе научности, ибо способна лишь на вѣроятныя, приблизительныя и совершенно субъективныя обобщенія. Отсюда ясно, что философія означаетъ собою постоянное примѣненіе скептического метода въ познаніи, т.-е. постоянное сознаніе недостаточности достигаемаго и недостижимости достаточнаго ²⁾.

Итакъ, человѣческой умъ не имѣетъ въ своемъ распоряженіи ни единого твердаго пункта, никакого надежнаго убѣжища. Во всѣхъ своихъ владѣніяхъ и во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ онъ доступенъ послѣдовательному скептицизму. Даже въ наилучшихъ своихъ укрѣпленіяхъ: въ чистой математикѣ и въ чистой философіи онъ необезопасенъ отъ нападенія скепсиса. Ибо первой не хватаетъ полнаго оправданія, а вторая въ своихъ подлинныхъ проявленіяхъ лишена всякой дѣйствительности. При такомъ основномъ убѣжденіи вполнѣ понятно, почему Маймонъ не далъ системы и всю умственную жизнь свою провелъ въ исканіяхъ и борьбѣ... со своимъ собственнымъ скептицизмомъ.

Антиномія философскаго знанія и ея разрѣшеніе.

§ 1. Скептицизмъ Маймона, вызываемый къ жизни философскимъ размышленіемъ о существѣ познанія и міра, бьетъ сильнѣе всего по философіи. Въ то время, какъ естествознаніе вполнѣ довольствуется своими опытными вѣроятностями, а математика—своими неоправданными до конца апріорными конструкціями, при чемъ оба чувствуютъ подъ своими ногами совершенно твердую почву, философское размышленіе, прозрѣвая юридическую неправомѣрность обоихъ родовъ познанія и фактическую несуществоемость перваго изъ нихъ, приходитъ къ

¹⁾ Tr. 337; Kat. 124.

²⁾ Kat. 123 ff., 133 f., 252 ff.

печальнымъ выводамъ относительно природы всего человѣческаго познанія, а въ частности и относительно себя самого. Естествознание и математика, каждое въ своемъ родѣ, обладаютъ въ своихъ глазахъ непоколебимыми или хотя бы вполнѣ достаточными основами, на почвѣ которыхъ затѣмъ совершается возведеніе всѣхъ дальнѣйшихъ строеній; философія, какъ разъ напротивъ, должна начинать съ установленія прочныхъ основаній, предварительно разрушивъ своей критикой предоставленныя ей основы другихъ сферъ сознанія. Передъ другими науками—совсѣмъ еще или наполовину невспаханное поле; передъ философіей—разверзающаяся бездна. Другія науки могутъ спокойно воздѣлывать своими орудіями предназначенную имъ пашню, руководствуясь совершенно опредѣленными максимами и принципами; философія не имѣетъ ни опредѣленной пашни, ни опредѣленнаго плана дѣйствій. Почва разбѣгается у нея подъ ногами; и прежде, чѣмъ воздѣлывать ее, она должна еще заняться ея укрѣпленіемъ. Непосредственнымъ первичнымъ матеріаломъ философіи является, стало быть, антиномія, проникающая собою сущность всего познанія; а непосредственная первичная задача философіи состоитъ въ томъ, чтобы преодолѣть эту антиномію и превратить такую «дурную данность» въ чисто-мысленное и потому правомѣрное образованіе. Философія есть, собственно говоря, олицетвореніе вопроса: *quid juris?*, въ которомъ находитъ свое выраженіе предстоящая ей антиномія. *Quid juris?*, т.-е. какъ оправдать совершающееся познаніе? Какъ соединить въ дѣйствительно-правомѣрномъ синтезѣ чистую апріорную мысль, абсолютно-устойчивую и необходимую по своей сущности, съ мимолетнымъ чувственнымъ матеріаломъ, варьирующимъ изъ момента въ моментъ, изъ мѣста въ мѣсто, отъ индивидуума къ индивидууму? Какъ дать чистому мышленію примѣненіе, безъ котораго оно виситъ въ воздухѣ и обладаетъ только схематической, несущественной значимостью ¹⁾. Это—вопросъ о существованіи самой философіи. Пусть она есть идея объ идеѣ, чистая возможность чистой возможности! Но, чтобы не потерять при этомъ всякаго смысла для человѣческаго познанія, чтобы быть подлинной наукою въ идеѣ, она должна указать и изложить возможность не только чисто-мысленныхъ от-

1) Wörterb. XXII—XXIII; Streif. 16; Untersuch. 170 f.

ношеній, но и ихъ познавательнаго употребленія. Она должна установить апріорный путь осуществленія чистымъ мышленіемъ его плановъ. Въ противномъ случаѣ она обречена на интеллектуальную смерть!

Маймонъ даетъ вопросу: *quid juris?* и сопряженной съ нимъ антиноміи познанія много характеристикъ, связывая ихъ съ другими основными проблемами философскаго мышленія. Первымъ дѣломъ, по его мнѣнію, въ этомъ вопросѣ обнаруживается вѣковѣчная философская проблема формы и матеріи ¹⁾. Между формой и матеріей нѣтъ ничего общаго; онѣ абсолютно гетерогенны ²⁾; болѣе того, онѣ противоположны, полярны, служатъ отрицаніемъ другъ друга. И между тѣмъ, безъ нихъ невозможно познаніе, будучи или пусто или слѣпо. Какъ же объяснить ихъ близость? Въ томъ же вопросѣ, далѣе, говорится чисто-метафизическая проблема души и тѣла или происхожденія міра ³⁾. Душа отрицаетъ собою тѣло; тѣло отрицаетъ собою душу; и, тѣмъ не менѣе, нѣтъ души безъ тѣла и нѣтъ тѣла безъ души; только въ ихъ взаимной (хоть и антагонистической) дѣятельности дѣлаютъ они міръ возможнымъ и понятнымъ. Какъ примирить эти два принципа? Тотъ же вопросъ звучитъ въ цѣломъ рядѣ гносеологическихъ проблемъ. Какъ перебросить мостикъ отъ трансцендентальнаго къ эмпирическому ⁴⁾, отъ общаго къ частному ⁵⁾, отъ понятія къ данности, отъ разсудка къ чувственности ⁶⁾, отъ вещи въ себѣ къ явленію ⁷⁾? Въ немъ же концентрируется, наконецъ, и основная проблема религіознаго сознанія. Какъ сочетать вѣчное съ временнымъ, Творца съ твореніемъ, Бога съ міромъ и человѣкомъ ⁸⁾? Однимъ словомъ, онъ служитъ вѣрнѣйшимъ зеркаломъ интимной жизни всякаго познающаго сознанія; ибо дѣятельность этого послѣдняго никогда не выходитъ изъ рамокъ одной основной задачи—объединить въ одномъ пунктѣ множественность и дать единству множе-

1) Wörterb. 162—163; Tr. 414—415.

2) Tr. 54, 64, 112; Untersuch. 149; Streif. 72.

3) Tr. 62 ff., 362 ff.; Streif. 21 ff.

4) Streif. 16.

5) Streif. 18.

6) Tr. 61 f.

7) Wörterb. 162—163.

8) Untersuch. 149 f., 246 ff., 261 f.; Tr. 365 f.; Streif. 36.

ственное истолкованіе, изъ рамокъ одной основной проблемы— какъ возможенъ вообще правомѣрный синтезъ гетерогенныхъ элементовъ познанія? «Какъ возможно общее и общезначимое познаніе? Объектъ познанія можетъ быть представленъ только, какъ индивидуальный объектъ, какъ отдѣльный объектъ отдѣльнаго субъекта (априорный или апостериорный); и, тѣмъ не менѣе, познаніе должно имѣть значимость не только по отношенію къ этому индивидуальному объекту, но и по отношенію къ каждому объекту, которому присуще данное понятіе; и не только въ глазахъ этого индивидуальнаго субъекта, но и въ глазахъ познавательнаго субъекта вообще. Какъ это возможно, разъ согласно правиламъ логики нельзя умозаключать отъ частнаго къ общему?» ¹⁾. «Какимъ образомъ разсудокъ, функціей котораго является простое мышленіе общихъ формъ или отношеній, имѣющихъ въ виду неопредѣленные предметы вообще, можетъ мыслить именно въ этихъ формахъ особеннымъ образомъ опредѣленные объекты (опредѣленіе которыхъ не заключается въ этихъ общихъ формахъ)? Что побуждаетъ его мыслить эти объекты въ этихъ формахъ, другіе же—въ другихъ» ²⁾? Вѣдь «всѣ чистыя понятія суть, собственно говоря, идеи» ³⁾. Какъ же они реализуются? Какъ оправдать ихъ конкретное употребленіе?

Два разрѣшенія даетъ Маймонъ этой основной антиноміи всего философскаго творчества, или, вѣрнѣе, одно разрѣшеніе съ двумя примѣненіями, однимъ болѣе поверхностнымъ и другимъ болѣе глубокимъ. «Оно основывается, по моему мнѣнію, на томъ», говоритъ онъ, «что нашъ разсудокъ можетъ и долженъ быть разсматриваемъ съ двухъ противоположныхъ сторонъ: 1) какъ абсолютный (неограниченный чувственностью и ея законами), 2) какъ нашъ разсудокъ, сообразно его ограниченію» ⁴⁾. Это значитъ, что разрѣшеніе можетъ и должно быть дано и примѣнительно къ нашему познанію и примѣнительно къ идеѣ высшаго совершеннѣйшаго познанія. Въ первомъ случаѣ оно неизбежно носить болѣе субъективный, во второмъ—болѣе объективный характеръ. Въ первомъ случаѣ разрѣшенію анти-

1) Untersuch. 170.

2) Kat. 229.

3) Tr. 227; Untersuch. 155.

4) Tr. 328.

номіи предлежить слѣдующая схема умственныхъ операцій: «1) чувственность (доставляющая не само сознаніе, а матеріаль къ нему); 2) созерцаніе, порядокъ однокалиберныхъ чувственныхъ представленій въ ихъ апріорныхъ формахъ (времени и пространствѣ), откуда возникаетъ, если и не мышленіе, то хоть сознаніе; 3) понятія разсудка (категоріи), которыя приносятъ съ собою мышленіе, т.-е. представленіе единства во множественномъ; 4) идеи разума, полнота понятій разсудка»¹⁾. Разрѣшеніе же ея заключается въ непосредственномъ отнесеніи понятій разсудка къ апріорнымъ формамъ созерцанія, а среди нихъ въ первую голову къ апріорной созерцательной формѣ времени²⁾. Такое отнесеніе, повидимому, совершенно законно, ибо и время и пространство обладаютъ несомнѣнной формальностью и притомъ присущи самому уму человѣка. Направляясь на формальную данность временныхъ и пространственныхъ образованій, понятія разсудка получаютъ свое непосредственное примѣненіе, т.-е. обнаруживаютъ свою творческую дѣятельность въ созданіи реальныхъ объектовъ временно-пространственной категоріи; таковы на самомъ дѣлѣ предметы математики, которые и реальны и безукоризненно-формальны. Съ другой стороны, время и пространство суть формы эмпирическаго, чувственно-даннаго матерьяла, и, такимъ образомъ, непосредственно связаны съ эмпиріей, съ отдѣльными предметами, которые безъ нихъ невозможны. Черезъ формы созерцанія, значитъ косвеннымъ образомъ, понятія разсудка, т.-е. категоріи, получаютъ свое эмпирическое примѣненіе, а отдѣльные предметы опыта подводятся подъ общія понятія разсудка. «Чтобы сдѣлать себѣ понятнымъ, какимъ образомъ сила сужденія въ состояніи связать предметы чувственности, которые по тому самому не являются ея объектами (ибо чувственность воспринимаетъ объекты, какъ таковые, сила же сужденія сравниваетъ съ нормой разсудка лишь то, какъ они даны чувственности въ отношеніи другъ къ другу), въ какомъ-либо единствѣ сознанія, необходимо имѣть въ виду слѣдующее. Сила сужденія или разсудокъ, функционирующій въ сужденіи, никогда не направляется непосредственно на самые предметы, взятые со стороны ихъ матеріальнаго содержанія, а

1) Tr. 81.

2) Tr. 52, 228, 251; Kat. 233 f.

только на ихъ форму или на то, какъ они даны чувственности. Со стороны своего матеріальнаго содержанія объекты, на дѣлѣ, не мыслятся ни въ какомъ единствѣ сознанія; въ этомъ отношеніи они просто ассоціируются съ ихъ формой, и только эта форма связывается силой сужденія съ нормой разсудка въ какомъ-либо единствѣ сознанія. Возьмемъ тотъ случай, когда правило разсудка заключается въ слѣдующемъ: если x и y могутъ быть предметами сознанія лишь во временномъ слѣдованіи другъ за другомъ (т.-е. въ различные моменты времени), то они отличны другъ отъ друга; чувственность можетъ имѣть красное и зеленое въ качествѣ своихъ данностей только во временной послѣдовательности; сила сужденія отвлекаетъ эту общую форму чувственности (временную послѣдовательность) отъ данныхъ отдѣльныхъ предметовъ и субсумируетъ эту чувственную форму подъ правило разсудка въ единствѣ сознанія; въ свою очередь сила воображенія ассоціируетъ субсумированную подъ правило разсудка форму чувственности съ отдѣльными данными предметами, откуда и возникаетъ сужденіе: красное отлично отъ зеленого» ¹⁾. «Причина имѣетъ объективную реальность потому, что она есть опредѣленіе нѣкоторой временной послѣдовательности и не можетъ, поэтому, быть мыслима безъ этой послѣдовательности, какъ опредѣленіе не можетъ быть мыслимо безъ опредѣлимаго. Временная же послѣдовательность, будучи формой чувственныхъ предметовъ, имѣетъ къ нимъ непосредственное отношеніе. Стало быть, категорія причинности косвеннымъ образомъ получаетъ объективную реальность. И точно также обстоитъ дѣло съ остальными категоріями» ²⁾. «Мы отличаемъ причину отъ дѣйствія при помощи временнаго опредѣленія, которое заключается въ томъ, что причина есть всегда нѣчто предшествующее, а дѣйствіе—нѣчто послѣдующее во времени. И точно такимъ же образомъ дѣло обстоитъ со всѣми остальными категоріями» ³⁾. Такую же самую роль, какую время играетъ въ дѣлѣ объединенія понятій разсудка съ отдѣльными предметами или чувственными явленіями вообще, пространство играетъ въ дѣлѣ объединенія понятій разсудка съ отдѣльными предме-

1) Kat. 231—232.

2) Kat. 219—220.

3) Tr. 214.

тами и чувственными явленіями такъ называемаго внѣшняго міра. Оно есть второй апріорно-формальный моментъ на пути реализаціи категорій, обладающій такой же непосредственностью связи съ ними, какъ и время, но располагающій болѣе ограниченной сферой дѣйствія.

Во второмъ случаѣ антиномія берется въ гораздо болѣе широкомъ разрѣзѣ. Дѣло идетъ не только и не столько о возможности познанія предметовъ, т.-е. не только и не столько о примѣненіи категоріи къ даннымъ созерцаніямъ, сколько о дѣйственномъ опредѣленіи разсудкомъ всей познавательной дѣятельности, стало-быть, о разсудочной возможности самихъ созерцаній, о возможности предметовъ во всемъ ихъ цѣломъ. «Прежде, чѣмъ рѣшать вопросъ о томъ, какъ возможно (объективное и необходимое) познаніе объектовъ опыта, нужно разрѣшить вопросъ о томъ, какъ возможны сами объекты опыта»¹⁾. Какъ возможна данность, какъ возможенъ матеріаль? И разрѣшеніе антиноміи заключается, при этомъ, не въ отнесеніи понятій разсудка къ апріорнымъ формамъ данности, а въ отнесеніи ихъ къ самосозданному разсудкомъ апріорно-формальному матеріалу познанія или, вѣрнѣе, къ самому процессу разсудочнаго продуцированія предметности; другими словами, въ превращеніи всего познавательнаго матеріала въ формальное образованіе. Здѣсь схема умственныхъ операцій познанія принимаетъ слѣдующій видъ: «1) идеи разсудка, т.-е. безконечно-малое каждаго чувственнаго созерцанія и его формъ, которое доставляетъ матеріаль для объясненія происхожденія предметовъ; 2) понятія разсудка и 3) идеи разума»²⁾. Матеріаль познанія въ его подлинной сущности не есть данность созерцанія, не есть «объектъ» воспріятія, а идея³⁾. Если взять ощущеніе или качественный моментъ чувственнаго познанія (созерцанія) въ его примитивномъ, первичномъ состояніи, когда оно еще не обусловлено временной и пространственной формами сознанія, его можно представить себѣ только, какъ элементъ будущаго сознательнаго состоянія (сознанія), какъ физическую точку⁴⁾, какъ диф-

1) Untersuch. 152, 92 f.

2) Tr. 82.

3) Tr. 205.

4) Tr. 27 ff.

ференціалъ будущаго интеграла ¹⁾, какъ идею, къ которой можно приближаться путемъ постепеннаго уменьшенія интенсивности сознанія, но которой нельзя достигнуть, ибо она предѣльна и погранична ²⁾. Будучи взято въ этой своей примитивности, ощущеніе становится ноуменальнымъ, подлиннымъ основаніемъ матеріальной (эмпирической) стороны человѣческаго познанія ³⁾. И сто-то, какъ идею своей собственной дѣятельности, какъ родную ему и близкую цѣль, имѣетъ въ виду разсудокъ, когда мыслить свои категоріи реальнымъ, прикладнымъ образомъ. Истиннымъ предметомъ разсудка является, стало-быть, не созерцаніе и не его формы, а нѣкоторое *Ens reale*, которое есть идея разсудка, элементъ созерцанія, пограничный моментъ между чистымъ мышленіемъ и созерцаніемъ ⁴⁾. «Разсудокъ не подчиняетъ, стало-быть, своимъ апріорнымъ правиламъ чего-либо апостеріорно даннаго», говоритъ Маймонъ; «онъ заставляетъ, скорѣе, это нѣчто возникать согласно этимъ правиламъ; и это, какъ мнѣ кажется, единственный способъ вполнѣ удовлетворительно разрѣшить вопросъ: *quid juris?*» ⁵⁾. «Согласно моей теоріи легко объяснить возможность этого или разрѣшить: *quid juris?* ибо элементы явленій, къ которымъ прилагаются, по моему, чистыя понятія разсудка, сами не суть явленія. Если же спросить, откуда знаетъ разсудокъ, что этимъ элементамъ присущи именно эти отношенія, то я отвѣчу: потому, что онъ самъ дѣлаетъ ихъ при помощи этихъ отношеній своими реальными объектами, а явленія постоянно (до безконечности) приближаются къ нимъ» ⁶⁾. «Однимъ словомъ, подобно тому, какъ мы получаемъ въ высшей математикѣ изъ дифференціаловъ различныхъ величинъ отношенія ихъ самихъ другъ къ другу, разсудокъ (правда неяснымъ образомъ) получаетъ изъ реальныхъ отношеній дифференціаловъ различныхъ качествностей реальныя отношенія самихъ этихъ качествъ» ⁷⁾. «Только о понятіяхъ и идеяхъ можно, стало-быть, судить, тождественны они или различны» ⁸⁾. Ибо «о

1) Tr. 196, 206.

2) Tr. 28 anm., 349 ff.

3) Tr. 32, 328.

4) Tr. 192.

5) Tr. 82.

6) Tr. 192—193.

7) Tr. 355—356.

8) Tr. 113.

созерцаніяхъ, какъ таковыхъ... такъ же мало можно сказать, что они тождественны, какъ и то, что они различны (вѣдь Кантовскій вопросъ: *quid juris?* при этомъ не разрѣшимъ), если только они не будутъ взяты въ свѣтъ своихъ дифференціаловъ или элементовъ...»¹⁾ «Чтобы получить правильное понятіе объ отношеніи тѣлъ другъ къ другу (объ ихъ взаимодействіи) и опредѣлить точно величину этого отношенія, мы должны разложить тѣла на ихъ безконечно-малыя частицы и вывести изъ отношеній этихъ частицъ отношеніе цѣлаго. Это разложеніе, продолжающееся до безконечности, разумѣется, никогда не можетъ быть закончено нами: но оно служитъ намъ, какъ идея...»²⁾ «Когда произносятся сужденіе: огонь размягчаетъ воскъ, то оно относится не къ огню и воску, какъ объектамъ созерцанія, а къ ихъ элементамъ, которые мыслятся разумомъ въ отношеніи причины и слѣдствія»³⁾. «Я формулирую принципъ причинности слѣдующимъ образомъ: если *a* должно предшествовать, а *b* слѣдовать за нимъ (въ воспріятіи), то *a* и *b* должны быть подчинены правилу отношенія максимальной одинаковости»⁴⁾, другими словами, ихъ внѣшнее отношеніе должно имѣть «свое основаніе во внутреннемъ отношеніи (возможно большей одинаковости)»⁵⁾. «Ибо что еще можно понимать въ ученіи о природѣ подъ словомъ причина, какъ не такое развитіе какого-либо явленія и не такое разложеніе его, что между нимъ и предшествующимъ ему явленіемъ осуществится искомая непрерывность»⁶⁾. Такъ что «понятіе причины есть идея, а не категорія... И такъ дѣло обстоитъ со всѣми остальными категоріями»⁷⁾. Дѣйствительно, и понятія субстанціи и акциденціи «имѣютъ значеніе только по отношенію къ границамъ предметовъ опыта (идеямъ), а черезъ ихъ посредство — къ предметамъ самого опыта»⁸⁾. Словомъ, «чувственность доставляетъ намъ дифференціалъ опредѣленнаго сознанія, ... а разумъ добываетъ изъ

1) Tr. 112.

2) Streif. 30.

3) — г. 356.

4) — г. 372.

5) Tr. 262.

6) Tr. 140.

7) Wörterb. 168.

8) Tr. 186.

отношеній такихъ различныхъ дифференціаловъ, являющихся его объектами, отношеніе возникающихъ изъ нихъ чувственныхъ предметовъ»¹⁾.

§ 2. Хотя цѣль обоихъ предлагаемыхъ Маймономъ рѣшеній основной антиноміи человѣческаго познанія и одинакова, они глубоко рознятся и по своей сущности и по своей цѣнности. Первымъ дѣломъ, первое изъ нихъ есть рѣшеніе фактическое, тогда какъ второе—рѣшеніе юридическое. Правда, и это послѣднее предполагаетъ подобно первому въ качествѣ своего исходнаго пункта нѣкоторый фактъ: наличность чувственно-матеріальныхъ состояній познанія, воспріятій²⁾. Но, во-первыхъ, оно не предполагаетъ кромѣ того еще факта апріорно-формальной данности, какъ то дѣлаетъ первое рѣшеніе, а во-вторыхъ, оно придаетъ своему факту только предварительное значеніе субъективно-исходнаго пункта, значеніе повода для дальнѣйшаго развитія мыслей, для преодоленія самой этой фактичности и разрѣшенія ея въ чисто-раціональныя образованія; между тѣмъ какъ первое рѣшеніе сообщаетъ факту апріорно-формальной данности конститутивное значеніе и при его помощи пытается освободить человѣческое познаніе отъ антиномичности. Этимъ оно обрекаетъ себя на неполноту и ограниченность: въ немъ имѣется еще остатокъ антиноміи; ибо «хотя фактъ и не подлежитъ сомнѣнію, возможность его остается неуясненной»³⁾, т.-е. чисто-апріорное мышленіе неосуществленнымъ⁴⁾. Въ противоположность этому, второе объясняетъ возможность фактичности до конца и распространяетъ чисто-апріорное мышленіе на всю сферу человѣческаго познанія. Оно достигаетъ такого результата тѣмъ, что рассматриваетъ чувственный матеріаль, какъ разумокъ въ процессѣ становленія, въ основномъ и существенномъ элементѣ своего творчества⁵⁾. Форма и матерія приводятся этимъ къ одному знаменателю; ибо матерія мыслится, какъ форма въ идеѣ, форма же обращается со своимъ апріорнымъ оформленіемъ не къ чему-то чуждому, а къ самой себѣ въ своемъ элементарно-идеальномъ существованіи⁶⁾. Всякая фак-

1) Tr. 31—32.

2) Tr. 205, 215, 261; Log. 300 f.

3) Tr. 61.

4) Tr. 56—57, 169, 185.

5) Tr. 33 ff.

6) Wörterb. 162—163; Tr. 82, 186, 192 f.

тичность изгоняется, такимъ образомъ, а на ея мѣсто становится чисто-разсудочная динамичность. Познаніе освобождается отъ готовыхъ образованій, ибо въ дѣйствительности оно всегда— въ процесѣ дѣйствія и совершенія. Его матерія есть его всегдашнее самоначинаіе и составляетъ изъ самыхъ общихъ актовъ постояннаго заложенія имъ основъ своей собственной предметности¹⁾. Въ качествѣ такихъ актовъ разсудка, констатирующихъ собою въ идеѣ матерію, фигурируютъ такъ называемыя рефлексіонныя понятія: одинаковость, различность, противоположность, и т. д. «Такъ, напримѣръ, разсудокъ мыслить сначала объекты, которые опредѣляются въ своей связи отношеніемъ максимума одинаковости или, что тоже, минимума различности. Эти объекты онъ мыслить затѣмъ въ формѣ гипотетическаго сужденія»...²⁾, откуда и возникаетъ реальный объектъ. Такимъ образомъ, матеріей для формъ являются тоже формы, которыя, по ихъ осново-положеніи и зачатіи чистаго мышленія, служатъ путеводными звѣздами для всей дальнѣйшей дѣятельности разсудка³⁾.

Во-вторыхъ, первое рѣшеніе служитъ укрѣпленію синтетизма, тогда какъ второе имѣетъ въ виду идеаль всесовершеннаго анализа. Основной законодательной нормой для перваго является форма различія, обуславливающая собою возможность всякаго синтеза⁴⁾. Ибо синтезъ есть соединеніе гетерогенныхъ моментовъ, связующихся въ немъ, но не перестающихъ отъ этого быть по существу своему различными. Въ синтезѣ субъектъ и предикатъ никогда не тождественны. Въ синтезѣ взаимозависимость частей всегда односторонняя; всегда къ одной изъ нихъ, какъ къ основанію, относится другая, лишь какъ признакъ или свойство. Въ синтезѣ всегда сочетается понятіе съ данностью, т.-е. всегда есть брутальный (пусть даже и а priori данный) моментъ⁵⁾. Самое большее, чего можетъ достигнуть синтезъ въ дѣлѣ отождествленія своихъ частей, это—ихъ аналитически-синтетической связи, т.-е. тождества въ субъектѣ при наличности

1) Tr. 349 ff.

2) Tr. 213, см. также 116, 129—130, 186, 192, 205.

3) Tr. 116, 192.

4) Tr. 345 f., 389 f., 112 f.

5) Tr. 84 ff; Untersuch. 174 ff.

различія въ понятіи его. Такъ, напримѣръ, сужденіе: всякая причина имѣетъ свое слѣдствіе аналитично, ибо слѣдствіе необходимо вытекаетъ изъ причины: но въ то же время оно синтетично, ибо понятіе слѣдствія совсѣмъ не вытекаетъ изъ понятія причины¹⁾. Это показываетъ, что синтезъ есть только ступень къ анализу: анализъ же является дѣйствительной цѣлью познанія, исключая всякую данность, всякую разницу между субъектомъ и понятіемъ субъекта съ одной стороны и между субъектомъ и предикатомъ съ другой. Въ анализѣ осуществляется полная тождественность моментовъ познанія, равносторонняя зависимость его элементовъ, отсутствіе какой-либо brutальной матеріальности²⁾. Анализъ олицетворяетъ собою царство разсудка, преодолѣніе формой матеріи, приведеніе различности къ ея предѣльному минимуму. «Безконечный анализъ» служитъ руководящей регулятивной идеей абсолютнаго познанія³⁾. «Всѣ понятія должны быть въ концѣ концовъ сведены къ одному понятію, всѣ истины — къ одной истинѣ⁴⁾. Мыслить аналитически значитъ понимать достаточное основаніе, значитъ прозрѣвать само «почему»⁵⁾, само «правило возникновенія»⁶⁾, саму «необходимость возможности»⁷⁾, т.-е. объективную необходимость познанія⁸⁾. Аналитическое мышленіе есть чисто-априорное мышленіе *κατ' ἐξουχίην*⁹⁾. Однимъ словомъ, аналитизмъ есть идеаль всякаго, въ томъ числѣ и синтетическаго, познанія и служитъ человѣческому уму надежнѣйшей путеводной звѣздой.

Въ третьихъ, первое рѣшеніе въ качествѣ своего идеальнаго носителя имѣетъ въ виду «сознаніе вообще», тогда какъ второе мѣтитъ въ «безконечный разсудокъ». «Сознаніе вообще» получаетъ у Маймона не только феноменологическое значеніе, но означаетъ собою также и высшій достижимый человѣческимъ умомъ идеаль познанія: высшее единство во множественномъ.

1) Log. 402 f.; kat. 216 ff., 210 f.

2) Tr. 112 f.; 389 f.

3) Streif. 46.

4) Tr. 198.

5) Tr. 106, 420 f.

6) Tr. 33, 171, 274, 277, 327, 357; Streif. 72; Kat. 182.

7) Tr. 171.

8) Tr. 174, 253, 392, 405.

9) Tr. 169, 420 f.

Имъ, какъ верховнымъ масштабомъ, должна измѣряться значимость отдѣльныхъ синтезовъ. Въ немъ человѣческое познаніе находитъ высшую гарантію своей необходимости. «Предназначаемая къ познанію множественность должна состоять изъ двухъ частей, изъ коихъ одна можетъ быть предметомъ сознанія вообще сама по себѣ, внѣ ея связи съ другою, эта же другая — только въ ея связи съ первой и благодаря этой связи.... Это отношеніе къ сознанію вообще предшествуетъ, стало-быть, какъ общее, отношенію къ единству сознанія, какъ частному, и является апріорнымъ критеріемъ послѣдняго» ¹⁾. Другими словами, сознаніе вообще есть объективное основаніе единства множественнаго матеріала въ субъективномъ, индивидуальномъ сознаніи. Но, будучи въ этомъ смыслѣ объективно-необходимо и идеально, оно раздѣляетъ общую судьбу человѣческаго познанія: оно связано съ данностью brutальной фактичностью; оно имѣетъ въ виду данность апріорныхъ формъ чувственности: времени и пространства. Именно эта апріорная данность играетъ роль главнаго, самостоятельнаго момента въ синтезѣ, совершенномъ по его масштабу ²⁾. — Иное дѣло безконечный разсудокъ. Для него вещь и ея представленіе и понятіе одно и то же ³⁾. Однимъ актомъ онъ и мыслить, и творить. «Въ его присутствіи формы являются одновременно и объектами мышленія; другими словами, онъ самъ создаетъ всевозможные виды связи и отношеній между вещами (идеями)» ⁴⁾. «Онъ мыслить всевозможныя реальныя отношенія между идеями, какъ ихъ принципами, чѣмъ для него вполне опредѣляется каждая вещь въ ея сущности» ⁵⁾. «Изъ понятія наименьшаго созданія онъ развиваетъ понятіе всего возможнаго» ⁶⁾. «Онъ мыслить всевозможные объекты въ ихъ внутреннихъ взаимоотношеніяхъ другъ съ другомъ или согласно тому, какъ они возникаютъ другъ изъ друга, т.-е. всегда согласно аналитическому правилу» ⁷⁾. Онъ «мыслить себѣ всевозможныя понятія сразу и самымъ совершеннѣйшимъ образомъ

1) Untersuch. 100, 102, 110, 115, 117, 139 f., 219.

2) Kat. 229—236; log. 181 ff.; Untersuch. 100 f., 108 ff., 121 f.

3) Tr. 365.

4) Tr. 64—65.

5) Tr. 86.

6) Streif. 42.

7) Tr. 422.

безо всякаго отношенія къ чувственности»¹⁾. Онъ «достигаетъ... максимальнаго совершенства»²⁾. Онъ «мыслить всѣ реальныя объекты не только согласно принципу противорѣчія, но такъ, какъ мы мыслимъ себѣ объекты математики (хотя и гораздо совершеннѣе), т.-е. онъ порождаетъ ихъ въ этомъ ихъ мышленіи»³⁾, «т.-е. онъ порождаетъ ихъ черезъ конструкцію; эти объекты создаются имъ сообразно идеалу высшаго совершенства, вообще доступнаго матеріи»⁴⁾. Между нашимъ разсудкомъ и безконечнымъ разумомъ существуетъ, стало-быть, слѣдующее различіе: «послѣдній начинаетъ съ общаго и спускается (при помощи опредѣленія) все ниже и ниже къ частному, дѣлая это путемъ подлинно-безконечныхъ рядовъ. Каждый содѣянный имъ такимъ образомъ синтезъ представляетъ собою реальный предметъ, который находится со всѣми другими въ отношеніи субординаціи и координаціи (какъ видъ и родъ или же какъ различныя виды одного рода). Наоборотъ, первый начинаетъ съ частнаго и поднимается (путемъ абстрагированія) все выше и выше къ общему... Онъ приближается къ безконечному разуму безконечно. Идея полнаго его достиженія имъ есть идея ихъ воссоединенія»⁵⁾. «Все наше познаніе, сколь далеко оно ни шло бы, лишь простая схема для познанія такой познавательной способности»⁶⁾. Намъ доступна только высота «сознанія вообще», стоящаго какъ бы между нашимъ конечнымъ разсудкомъ и безконечнымъ разумомъ Бога.

Въ четвертыхъ, первое рѣшеніе относится къ реальному мышленію, тогда какъ второе—къ идеальному познанію. Реальное мышленіе, играющее роль центрального понятія въ Маймоновой трансцендентальной философіи, отличается и отъ формальнаго мышленія, и отъ эмпирическаго познанія. Въ противоположность первому оно имѣетъ въ виду не совершенно неопредѣленные предметы, а предметы, опредѣленные уже возможностью своей опредѣлимости, опредѣленные отнесеніемъ этого мышленія къ условіямъ всякаго предмета дѣйствительности, т.-е. къ

1) Tr. 183.

2) Streif. 35.

3) Streif. 20.

4) Streif. 36.

5) Tr. 443, см. также: Untersuch. 244—245, 246—247.

6) Untersuch. 263.

формамъ данности (времени и пространству) ¹⁾. Вся математика есть продуктъ реального мышленія, представляя собою совокупность чисто-формальныхъ образованій на почвѣ апріорно-матеріальной данности ²⁾. Въ противоположность эмпирическому познанію оно формально, имѣетъ въ виду не конкретные предметы, а лишь ихъ формальную возможность. Въ этой своей роли оно апріорно реализируетъ апріорныя формы разсудка, устанавливая тѣмъ объективно-необходимое ихъ употребленіе. Характерной формой его дѣятельности является не синтезъ и не анализъ, а аналитически-синтетическое сужденіе, о которомъ рѣчь была выше ³⁾.—Идеальное познаніе есть распространеніе реального мышленія на весь познавательный матеріаль, есть освобожденіе его отъ ограниченія формами чувственной данности и отнесеніе его къ элементамъ чувственного матеріала, какъ къ идеямъ разсудка. Идеальное познаніе есть осуществленіе формализаціи всѣхъ матеріальныхъ данностей, есть уразумѣніе возможности каждаго конкретного образованія, т.-е. конструкція его по присущему ему правилу его матеріального возникновенія. Другими словами, идеальное познаніе есть превращеніе всѣхъ эмпирическихъ познаній въ познанія отношеній, есть разложеніе объектовъ на умственные операции, есть разрѣшеніе силы воображенія въ разсудокъ или силу сужденія ⁴⁾. Въ немъ синтетическая дѣятельность реального мышленія замѣняется чисто-аналитической дѣятельностью чисто-апріорного мышленія; при чемъ анализъ этотъ—не бесплодный и схематическій, какъ анализъ формальной логики, а плодоносный и полный конкретныхъ проявленій, въ своей дѣятельности подобный творческому анализу высшей математики ⁵⁾.

Наконецъ, въ-пятыхъ, первое рѣшеніе есть рѣшеніе трансцендентальное, тогда какъ второе есть рѣшеніе метафизическое. Первое довольствуется простымъ основаніемъ человѣческаго познанія, даннымъ фактически въ видѣ апріорныхъ формъ характеризующей собою человѣческое мышленіе чувственности, и не вопрошаетъ дальше объ обоснованіи этого основанія, не предъявляетъ требованія пояснить разумно и его существованіе. Транс-

1) Kat. 153 ff., 206—213, 249 ff.

2) Streif. 20, 192; Untersuch. 148.

3) Kat. 210.

4) Streif. 12, 42, 128, 133; Tr. 169, 212 ff., 429.

5) Streif. 34, 46.

цендентальная философія «имѣетъ въ виду трансцендентальный предметъ, т.-е. нѣчто, безъ чего не можетъ быть мыслимъ никакой реальный предметъ, а именно время и пространство, которыя являются матеріей для апріорныхъ предметовъ и формой для апостеріорныхъ»¹⁾. Этотъ трансцендентальный предметъ—ея послѣднее основаніе. Въ противоположность этому второе рѣшеніе ищетъ болѣе глубокихъ основаній; оно жаждетъ не простаго, а достаточнаго основанія²⁾; оно хочетъ знать все «почему» и не довольствуется простымъ «если-то»³⁾; оно требуетъ подлиннаго *cognitio philosophica*⁴⁾, подлиннаго уразумѣнія вещей въ себѣ⁵⁾, ноуменальной сущности феноменовъ⁶⁾. И оно удовлетворяетъ это требованіе тѣмъ, что признаетъ нашу чувственность «несовершеннымъ разсудкомъ»⁷⁾, рассматриваетъ пространство и время, какъ «понятія разсудка, хотя и не ясно сознанья, о связяхъ и отношеніяхъ вещей вообще»⁸⁾, какъ затуманенныя чувственностью схемы рефлексіоннаго понятія различія вообще⁹⁾, и видитъ послѣднее (достаточное) основаніе всей дѣятельности нашего мышленія въ стремленіи уподобиться безконечному разсудку и въ соотвѣтствующемъ этому стремленію отнесеніи категорій разсудка къ матеріи, взятой въ ея возникновеніи, въ ея безконечно-маломъ элементѣ, въ ея идеѣ. «Благодаря сведенію созерцаній къ ихъ элементамъ, мы получаемъ возможность опредѣлять новыя отношенія между ними, что открываетъ намъ доступъ въ метафизику, какъ науку»¹⁰⁾. «Ибо метафизика есть наука... о границахъ (идеяхъ) явленій или о послѣднихъ членахъ ихъ рядовъ»¹¹⁾.

§ 3. Итакъ, предлагаемыя Маймономъ разрѣшенія основной антиноміи познанія рознятся другъ отъ друга въ самыхъ существенныхъ пунктахъ. Лучше всего будетъ формулировать эту

1) Tr. 337.

2) Tr. 106, 420 f.

3) Tr. 106.

4) Tr. 420.

5) Wörterb. 176; Tr. 239, 296; Streif. 206, 207.

6) Tr. 32.

7) Tr. 183, 65.

8) Tr. 64.

9) Streif. 260. ff.; Untersuch. 184 ff.

10) Tr. 196.

11) Wörterb. 177.

ихъ разницу слѣдующимъ образомъ: первое изъ нихъ существуетъ для людей и сдѣлано по ихъ человѣческой мѣркѣ, второе—для боговъ и сдѣлано по божественному масштабу. Этимъ сразу же подчеркивается преходящій, случайный характеръ перваго и идеальный характеръ второго. Первое, собственно, даже не разрѣшеніе, а только маска разрѣшенія. Оно дѣлаетъ слишкомъ большую уступку человѣчности, чтобы быть удовлетворительнымъ. Правда, человѣческое познаніе фактически стоитъ на немъ крѣпко; но въ глазахъ безпристрастной критики эта крѣпость покупается цѣною предразсудка, цѣною слѣпой вѣры въ опредѣленный фактъ. Зато второе разрѣшеніе не заключаетъ въ себѣ никакихъ концессій. Оно юридично съ ногъ до головы. Изъ него изгнаны всѣ предразсудки, всѣ роды фактичности. Оно не знаетъ никакой данности и беретъ всякую предметность въ моментъ ея порожденія или ея становленія. Но, по тому самому, оно лишено всякаго фактическаго результата, т.-е. оно недоступно реализаціи въ человѣческомъ познаніи. Разрѣшая принадлежащую ему антиномію *in abstracto*, оно оставляетъ ее совершенно нетронутой въ сферѣ человѣческаго мышленія *in concreto*; это послѣднее можетъ лишь приближаться къ нему до безконечности, но никогда не достигнетъ его. Такимъ образомъ, въ обоихъ случаяхъ человѣческое познаніе остается въ дѣйствительности недостаточно-обоснованнымъ, а антиномія въ томъ или иномъ смыслѣ недостаточно-разрѣшенной. Но Маймонъ и не гонится за этимъ. Его скептическая точка зрѣнія заставляетъ его довольствоваться лишь указаніемъ простой возможности разрѣшенія. Готовое разрѣшеніе такъ же невозможно въ его глазахъ, какъ и всякое готовое познаніе. Другими словами, единственнымъ разрѣшеніемъ антиноміи можетъ быть, по его мнѣнію, только установленіе той или иной ея «разрѣшимости»¹⁾.

Тѣмъ не менѣе, онъ не ограничивается такимъ установленіемъ и, въ зависимости отъ обстоятельствъ, акцентуируетъ то одно, то другое изъ рѣшеній; при этомъ, пріобрѣтеніе въ цѣнности и въ вѣсѣ однимъ изъ нихъ сказывается явнѣйшимъ образомъ въ потерѣ ихъ другимъ. Если имъ выдвигается первое рѣшеніе, что случается въ сферѣ трансцендентальной философіи, о реальнѣйшимъ познаніемъ объявляется реальное мышленіе,

1) Tr. 32 ff., 171, 349 f.; Streif. 12, 98.

т.-е. разумъ, ограниченный формально-априорной данностью времени и пространства; идеальное же познание безконечнаго разсудка объявляется фикціей ¹⁾. Синтезъ полагается, при этомъ, въ основаніе анализа ²⁾, математическое познание разсматривается, какъ образцовое ³⁾. Разложеніе созерцаній на элементы, т.-е. идеи разсудка, признается простымъ вспомогательнымъ средствомъ, освобождающимъ разумъ отъ эмпирической данности, но тѣмъ не менѣе не отрывающимъ его совершенно отъ эмпирии, т.-е. воспріятій ⁴⁾. И, наконецъ, сама вспомогательная фикція, т.-е. безконечный разумъ, порождающій міръ изъ дифференціаль-ныхъ элементовъ, получаетъ налетъ синтетизма и представляется по образу и подобию математическаго познанія, только въ «болѣе совершенной формѣ» ⁵⁾. Наоборотъ, въ томъ случаѣ, когда Маймонъ поднимается на высоту метафизическихъ спекуляцій, высшая реальность признается имъ за божественнымъ разумомъ, за идеями: «идея совсѣмъ не сонъ; ее слѣдуетъ скорѣе назвать божественнымъ внушеніемъ; я думаю, что нѣтъ большей противоположности, чѣмъ между идеей и сномъ. Въ этомъ послѣднемъ нѣтъ порядка, нѣтъ плана, въ немъ царитъ голый случай; въ идеѣ же заключается подлинный порядокъ, всеохватывающій планъ» ⁶⁾. Идея есть «основаніе реальности всего нашего познанія» ⁷⁾. Элементы матеріи, идеи разсудка, согласно которымъ безконечный разумъ мысленно творитъ весь матеріальный міръ, являются тогда въ глазахъ Маймона не фикціями, а подлинно-реальными предметами ⁸⁾, изъ реальности которыхъ только и можно вывести реальность эмпирическаго міра. Синтетическая природа реального мышленія признается тогда имъ за несовершенное состояніе разсудка, за ограниченіе его чуждыми ему условіями, за темное безсознательное состояніе его подлинной аналитической природы ⁹⁾. А эта послѣдняя мыслится по анало-

1) Streif. 17, 29 ff., 202, 271; Wörterb. 36—49; Log. XXXV, 202 ff., 210.

2) Untersuch. 176 ff.

3) Streif. 20, 46, 192 f.; Tr. 363. f.

4) Log. 206.

5) Streif. 20; Tr. 100, 250, 443.

6) Tr. 327.

7) Tr. 328.

8) Tr. 196, 366.

9) Tr. 64 ff., 183.

гій съ анализомъ высшей математики въ противоположность всѣмъ внутренно-синтетическимъ операціямъ геометріи, ибо, какъ думаетъ Маймонъ, «геометрическія положенія могутъ быть доказаны съ гораздо большей точностью при помощи *methodo indivisibilium* или дифференціального счисленія, чѣмъ обычнымъ путемъ»¹⁾.

Сообразно этому перемѣщается у Маймона и квалификація познанія, какъ необходимаго, объективнаго, общезначимаго и истиннаго. Въ первомъ случаѣ всѣ эти эпитеты присоединяются къ реальному мышленію, къ установленію познавательнаго синтеза въ терминахъ сознанія вообще. Типомъ объективнаго, необходимаго и истиннаго познанія объявляется математическое познаніе. Критеріями его признаются рядомъ съ формами мышленія вообще категоріи, въ своемъ примѣненіи ограниченныя временемъ и пространствомъ. А идеальное познаніе безконечнаго разсудка опредѣляется, какъ проблематичное.—Наоборотъ, во второмъ случаѣ необходимость, объективность, общезначимость и истинность признаются только за подлинно-аналитическимъ мышленіемъ божественнаго разума. «Въ глазахъ безконечнаго разсудка ассерторически-синтетическія сужденія должны стать аподиктичны, а аподиктично-синтетическія—аналитичны»²⁾. «Объективная необходимость можетъ быть приписываема только тѣмъ утвержденіямъ, которыя имѣютъ въ виду предметъ вообще, какъ, напр., принципъ противорѣчія»³⁾. «Существуетъ внутренняя и внѣшняя необходимость; первая имѣетъ мѣсто въ аналитическихъ сужденіяхъ, вторая—въ синтетическихъ»⁴⁾. «Я считаю... всѣ синтетическія утвержденія чисто-субъективными истинами, т.-е. для меня необходимымъ способомъ мыслить опредѣленный объектъ. Они не имѣютъ, стало-быть, значимости по отношенію къ объекту вообще, ни по отношенію къ данному опредѣленному объекту въ его связи съ каждымъ мыслящимъ существомъ вообще»⁵⁾. «Синтетическое правило вообще не является необходимымъ въ цѣляхъ объективной реальности съ точки зрѣнія неограниченнаго и чувственностью нетронутаго разсудка. Этотъ послѣдній мыслить всѣ возможныя вещи согласно ихъ внутрен-

1) Tr. 274.

2) Tr. 93.

3) Tr. 174—175.

4) Tr. 253.

5) Tr. 405.

нимъ отношеніямъ другъ къ другу или согласно тому, какъ они возникаютъ другъ изъ друга, т.-е. всегда согласно аналитическому правилу» ¹⁾. «Кромѣ объективной связи вещей другъ съ другомъ (путемъ одинаковости, противопоставленія и т. п.), имѣются еще субъективныя связи; я имѣю въ виду... существенныя связи, присущія цѣлому роду, т.-е. связи, осуществляющіяся черезъ формы нашей познавательной способности и относящіяся къ объектамъ вообще; на примѣръ, субстанція и акциденція, причина и дѣйствіе и т. п.» ²⁾. «Они устанавливаются не объективно согласно общимъ основаніямъ мышленія вообще, а всего лишь согласно неизвѣстнымъ намъ субъективнымъ основаніямъ, благодаря чему я и не признаю ихъ за общія истины, а просто за реальныя утвержденія въ силу присущей имъ общности въ нашихъ глазахъ» ³⁾. Дѣло доходитъ до того, что необходимость категорій именуется апостериорной ⁴⁾, а форма различія объявляется субъективной формой и чувственнымъ затемнѣніемъ единой формы высшаго разума, т.-е. формы тождественности или одинаковости ⁵⁾. И соотвѣтственно этому объ истинѣ утверждается: «чѣмъ менѣе она чиста, т.-е. чѣмъ болѣе ей въ основаніе полагаются апостериорныя понятія и сужденія, тѣмъ менѣе пригодна она быть общимъ масштабомъ объективной цѣнности всѣхъ вещей въ ихъ отношеніи другъ къ другу» ⁶⁾. Подлинная необходимость, подлинная объективность, подлинная общезначимость и подлинная истинность могутъ найти свое дѣйствительное осуществленіе, стало-быть, лишь въ системѣ совершеннѣйшаго аналитическаго идентизма. А такой системой можетъ быть только божественное познаніе.

Б. Яковенко.

(Окончаніе слѣдуетъ).

1) Tr. 418—419.

2) Tr. 305.

3) Tr. 413—414.

4) Tr. 423—424.

5) Tr. 111—112, 150, 344—346.

6) Tr. 408.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

- Ардонъ, Я. Кто мы. Спб. 1912. Ст. 64. Ц. 50 к.
- Васильевъ, Н. П. Наши социалисты. Ст. 72. Ц. 10 к.
- Его же. Правда о кадетяхъ. Стр. 95. Ц. 10 к. Спб. 1912 г.
- Вороновъ, Н. Г. Основанія социологіи. Москва. 1912. Ст. 122.
Ц. 75. к.
- Dubois. Психоневрозы и ихъ психическое лѣченіе. Спб. 1912.
Ст. XVII + 397. Ц. 3 р.
- Жиркевичъ, А. В. Пасынки военной службы. Вильна. 1912.
Стр. 503. Ц. 1 р. 75 к.
- Кейра, Ф. Воображенія и различныя формы его у ребенка.
Научно-популярная педологическая библіотека. Вып. IV. Спб.
1912. Стр. 103. Ц. 40 к.
- Клавдій. Пѣсни старости. Москва. 1911. Стр. 154. Ц. 75 к.
- Клейнъ, Ф. Вопросы элементарной и высшей математики. Ч. I.
Одесса. 1912. Стр. XIX + 486. Ц. 3 р.
- Коноровъ, М. И. Учебная коллекція психологическихъ прибо-
ровъ и таблицъ. Научно-популярная педологическая библіотека.
Вып. III. Спб. 1912. Стр. 40. Ц. 25 к.
- Лѣбъ. Жизнь. Одесса. 1912. Стр. 30. Ц. 30 к.
- Левитовъ, П. В. Изъ курса христіанскаго нравственнаго бого-
словія. Екатеринославъ. 1912. Стр. 138. Ц. 60 к.
- Любомудровъ, И. М. Введеніе въ философію Огюста Конта.
Починка. 1912. Стр. II + 33. Ц. 15 к.
- Матеріалы къ исторіи и изученію русскаго сектантства и старо-
обрядчества. Подъ ред. Вл. Бончъ-Бруевича. Вып. V.

Собраніе сочиненій Г. С. Сковороды. Т. I. Съ біографіей Сковороды. М. И. Ковалинскаго. Спб. 1912. Стр. XV + 544. Ц. 4 р.

Монтелли, Ал. Какъ возможно научное познаніе? Николаевъ. 1912. Стр. 24. Ц. 15 к.

Новыя идеи въ педагогикѣ. Неперіодическое изданіе, выходящее подъ ред. Г. Г. Зоргенфрея. Сборникъ № 1. Самоуправленіе въ школахъ. Спб. 1912. Стр. II + 166. Ц. 80 к.

Новыя идеи въ философіи. Неперіодическое изданіе, выходящее подъ редакціей Н. О. Лосскаго и Э. Л. Радлова. Сборникъ № 2. Борьба за физическое міровоззрѣніе. Спб. 1912. Стр. II + 188. Ц. 80 к.

Нѣгинъ. Грядущій Фаустъ. Драматическая поэма. Рязань. 1912. Стр. 153. Ц. 30 к.

Полежаевъ, Петръ. За шесть лѣтъ, 1906—1912. Спб. 1912. Ст. 175. Ц. 25 к.

Seliber, G. La structure du protoplasme. 1911.

Его же. А. Stöhr. Der Begriff des Lebens. 1912.

Руссель, Ч. Т. Гдѣ находятся умершіе. Торжокъ. 1912. Стр. 16. Ц. 5 к.

Usnadse, D. Wladimir Ssolowiw: seine Erkenntnisstheorie und Metaphysik. Halle a S. 1909. Стр. 167.

Сикорскій, И. А. Основы алкогольной политики въ Россіи. Кіевъ. 1912. Стр. 24. Ц. 20 к.

Труды и протоколы Педагогическаго Общества при Императорскомъ Казанскомъ университетѣ. Вып. II. Казань. 1912. Стр. 48.

Психотерапевтическая бібліотека. VII.

Waldstein, L. Подсознательное «Я». Москва. 1913. Стр. III. Ц. 60 к.

Флоровскій, Г. В. Новыя книги о Владимірѣ Соловьевѣ. Одесса. 1912. Стр. 18.

Энриквесь, Ф. Проблемы науки. Перев. съ итальянск. подъ ред. А. Бачинскаго и Г. Шпетта. Москва, 1911. Стр. 209. Ц. 1 р. 75 к.

Леллеръ, Э. Очеркъ исторіи греческой философіи. Перев. С. Л. Франка. Москва. 1912. Стр. VI + 246. Ц. 1 р. 80 к.

Znamierowski, C. Der Wahrheitsbegriff im Pragmatismus. Warschau. 1912. Стр. 88.

Шиммельпфенгъ, В. Къ вопросу объ обезпеченіи кредитныхъ взаимоотношеній. Спб. 1912. Стр. 24.

Энгельмейеръ, П. Философія техники. Вып. I. Москва. 1912.
Стр. 96. Ц. 80 к.

Издательство «Посредникъ».

Вальтеръ. Въ царствѣ природы. Книга вторая, вторая ступень изученія природы. Ц. 85 к.

Е. Горбунова и Н. Лунзеръ. Живыя числа, живыя мысли, руки за работой. Первый годъ обученія въ школѣ и семьѣ ариометикѣ. Ц. 35 к.

Н. М. Шулайковъ. Неурожай 1911 г. и задачи агрономіи юго-востока европейской Россіи. Ц. 10 к.

Ф. Джюветтъ. Берегите ваше здоровье. Что надо дѣлать, чтобы быть здоровымъ. Азбука гигиены для дѣтей въ школѣ и семьѣ. Ц. 55 к.

И. Горбуновъ-Посадовъ. Къ русскимъ учителямъ начальной, средней и высшей школы. Учитель и школа въ борьбѣ съ народнымъ пьянствомъ. Ц. 35 к.

Марго Группе. Новое руководѣліе. Книга для школы и семьи. Вып. I. Ц. 50 к.

Каталогъ. «Учебныя книги для школы и семьи. Подъ редакціей И. Горбунова-Посадова».

Толстой, Л. Н. Хаджи Муратъ, прост. изд. Ц. 12 к., сред. изд. Ц. 14 к., на бум. Верже. 16 к.

Его же. Записки сумасшедшаго, прост. изд. Ц. 1½ к., сред. изд. Ц. 2 к., на бум. Верже. Ц. 3 к.

Его же. Записки матери, прост. изд. Ц. 1½ к., сред. изд. Ц. 2 к., на бум. Верже. Ц. 3 к.

Его же. Послѣ бала, прост. изд. Ц. 1½ к., сред. изд. Ц. 2 к., на бум. Верже. Ц. 3 к.

Его же. Что я видѣлъ во снѣ, прост. изд. Ц. 1½ к., сред. изд. Ц. 2 к., на бум. Верже. Ц. 3 к.

Его же. Отъ ней всѣ качества, прост. изд. Ц. 1½ к., сред. изд. Ц. 2 к., на бум. Верже. Ц. 3 к.

Его же. Дьяволъ, прост. изд. Ц. 5 к., сред. изд. Ц. 6 к., на бум. Верже. Ц. 7 к.

Его же. Фальшивый купонъ, прост. изд. Ц. 5 к., сред. изд. Ц. 6 к., на бум. Верже. Ц. 7 к.

Его же. Отецъ Сергій, прост. изд. Ц. 5 к., сред. изд. Ц. 6 к., на бум. Верже. Ц. 7 к.

Его же. И свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ, прост. изд. Ц. 5 к., сред. изд. Ц. 6 к., на бум. Верже. Ц. 7 к.

Его же. Алеша Горшокъ, прост. изд. Ц. 1 к., сред. изд. Ц. 1½ к., на бум. Верже. Ц. 2 к.

Его же. Дѣтская мудрость, прост. изд. Ц. 4 к., сред. изд. Ц. 5 к., на бум. Верже. Ц. 6 к.

Его же. Ходынка, прост. изд. Ц. 1½ к., сред. изд. Ц. 2 к., на бум. Верже. Ц. 3 к.

Его же. Посмертныя записки Федора Кузьмича, прост. изд. Ц. 3 к., сред. изд. Ц. 4 к., на бум. Верже. Ц. 5 к.

Его же. I. Отецъ Василій, II. Иеромонахъ Исидоръ, прост. изд. Ц. 1½ к., сред. изд. Ц. 2 к., на бум. Верже. Ц. 3 к.

Его же. Разказъ для дѣтей, прост. изд. Ц. 1 к., сред. изд. Ц. 1½ к., на бум. Верже. Ц. 2 к.

Его же. I. Кто убійца. II. О судѣ. III. Два спутника, прост. изд. Ц. 1½ к., сред. изд. Ц. 2 к., на бум. Верже. Ц. 3 к.

Его же. Нѣтъ въ мірѣ виноватыхъ, прост. изд. Ц. 4 к., сред. изд. Ц. 5 к., на бум. Верже. Ц. 6 к.

Его же. Исторія улья, прост. изд. Ц. 1 к., сред. изд. Ц. 1½ к., на бум. Верже. Ц. 2 к.

Его же. Тихонъ и Маланья, прост. изд. Ц. 4 к., сред. изд. Ц. 5 к., на бум. Верже. Ц. 6 к.
