

2К 17102 100

29 175

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

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И ПСИХОЛОГИИ.

ЖУРНАЛЪ,

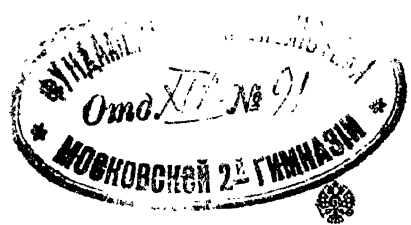
основанный проф. Н. Я. Гротомъ и А. А. Абрикосовымъ.

ГОДЪ XXI.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга V (105).

НОЯБРЬ-ДЕКАБРЬ.—1910 г.



МОСКВА.

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

Цименовская ул., соб. домъ.

Библиотека "Руниверс"

СОДЕРЖАНІЕ.

| | <i>Стр.</i> |
|--|-------------|
| Отъ редакціи | V. |
| Памяти Вл. С. Соловьева. Л. Лопатина | 625 |
| Владимиръ Соловьевъ и его дѣло. Кн. Евгенія Трубецкого | 637 |
| Природа въ философїи Вл. Соловьева. С. Булгакова . . . | 661 |
| Джемсъ, какъ религіозный мыслитель. С. Котляревскаго . | 697 |
| Н. И. Пироговъ, какъ типъ русскаго. В. Чижа | 720 |
| Этика Д. Юма. Краткія критическія замѣчанія. Н. Виноградова | 746 |
| ----- | |
| Гносеологическая проблема. (Къ критикѣ критицизма). Н. Бердяева | 281 |
| Природа философскаго сомнѣнія. В. Эрн | 309 |
| ----- | |
| Критика и библиографія. | |
| I. Обзоръ книгъ. | |
| St. v. Dunin-Borkowski. S. J. Der junge De-Spinozas Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. Münster i. W. Aschendorff. 1910. Mit zwei Vierfarbendrukken, dreizehn Autotypien und sieben Faksimiles. XXIII+633. В. Половцовой | 325 |
| I. V. Séverac. „Vladimir Soloviev“. Introduction et choix de textes traduits pour la première fois par—Docteur ès Lettres, professeur de philosophie. Paris. 1910. В. Шилкарскаго | 333 |
| II. Библиографическій листокъ | 337 |
| Извѣстія и замѣтки. | 340 |
| Полемика. | |
| Отвѣтъ проф. Новгородцеву. В. Савальскаго | 341 |
| Г. Савальскій о самомъ себѣ и о другихъ. П. Новгородцева | 382 |
| Матеріалы для журнальной статистики | 390 |
| Объявленія. | |
| ----- | |

Надъ свѣжей могилой Л. Н. Толстого нѣтъ мѣста для критическаго анализа. Русское общество еще не пережило этого событія, намъ еще трудно оцѣнить истинные размѣры постигшей насъ національной утраты, истинное значеніе того духовнаго наслѣдія, которое мы получили. Сейчасъ мы еще чувствуемъ болѣе инстинктомъ, чѣмъ разсудкомъ, но чувствуемъ какъ непреложную истину, какая большая пустота съ уходомъ изъ жизни Толстого осталась въ современной культурѣ—не только Россіи, но и всего человѣчества—несмотря на все богатство, многообразіе и многогранность этой культуры. Кончина Л. Н. Толстого есть величайшее опроверженіе того взгляда на человѣческую жизнь, который въ безличныхъ стихіяхъ исторіи стремится растворить свободную и живую человѣческую личность.

И въ русскомъ философскомъ сознаніи Л. Н. Толстой оставляетъ неизгладимый слѣдъ. Мы имѣемъ въ виду здѣсь не его непосредственныхъ послѣдователей. Величіе усопшаго

и выражалось, въ томъ, насколько плоды его духовнаго творчества мало соотвѣтствовали какой-нибудь сектантской замкнутости. Русская философская наука обязана Толстому прежде всего несравненнымъ по глубинѣ проникновеніемъ въ душевную жизнь отдѣльнаго человѣка, общественныхъ союзовъ и народныхъ массъ и творческому возсозданію этой жизни. Она обязана ему и постановкой тѣхъ великихъ, при всей кажущейся простотѣ и элементарности, нравственныхъ вопросовъ, о которыхъ такъ склонна забывать всякая схоластика, не способная выйти за предѣлы логическаго формализма. Она обязана, наконецъ, ему единымъ живымъ примѣромъ творческой геніальности. И если критическая оцѣнка того, что во всѣхъ этихъ направленіяхъ совершено Толстымъ, должна быть отложена, тѣмъ сильнѣе потребность въ немъ, для кого философская мысль и философское образованіе — есть жизненное дѣло, вмѣстѣ со всей Россіи склониться, — склониться передъ незабвенной могилой.

Памяти Вл. С. Соловьева. ¹⁾

Десять лѣтъ прошло съ тѣхъ поръ, какъ умеръ Вл. С. Соловьевъ, а если имѣть въ виду, какъ много испытаній, увлеченій и страшныхъ разочарованій пережито русскимъ обществомъ за эти десять лѣтъ, періодъ, отдѣляющій насъ отъ послѣднихъ дней жизни Соловьева, невольно долженъ показаться еще гораздо болѣе длиннымъ. Во многихъ отношеніяхъ мы неузнаваемо измѣнились съ тѣхъ поръ, и въ мѣру этой перемѣны отодвинулось отъ насъ то, что занимало и волновало насъ въ годы вдохновенной дѣятельности Соловьева. Онъ и самъ какъ будто ушелъ отъ насъ далеко, но тѣмъ рельефнѣе обрисовываются для насъ общія и основныя черты его духовнаго облика.

Этотъ обликъ пріобрѣтаетъ тѣмъ большую яркость, чѣмъ менѣе онъ похожъ на все, что мы видимъ передъ собою теперь. Вл. С. Соловьевъ представлялъ чрезвычайно сложную, — или, какъ теперь любятъ выражаться, многогранную, — и въ то же время очень цѣльную натуру. Въ немъ сочетались, казалось бы, несовмѣстимыя противоположности, и все же образъ его поражалъ единствомъ основного тона и наглядно воплощалъ въ себѣ одно общее коренное настроеніе. Глубокая религіозность съ ранняго дѣтства и черезъ всю жизнь, за исключеніемъ краткаго перерыва въ годы юности, — и полное свободомысліе. Напряженная сосредоточенность мощнаго и замѣчательно ори-

¹⁾ Рѣчь, произнесенная въ засѣданіи Психологическаго Общества, посвященную въ памяти Вл. С. Соловьева 6 ноября 1910 г.

гинального философскаго ума на самыхъ трудныхъ и возвышенныхъ проблемахъ жизни и знанія,—и чрезвычайная общительность, дѣлавшая его незамѣнимымъ собесѣдникомъ, отзывчивымъ товарищемъ, задушевнымъ, и любящимъ другомъ. Рѣдкая самобытность мысли, съ раннихъ лѣтъ заставлявшая его на все смотрѣть по-своему,—и удивительно развитая способность усвоить и проникаться чужими взглядами, лежавшая въ основаніи его громадной начитанности въ самыхъ разнообразныхъ областяхъ, которая давалась ему какъ-будто сама собою, безъ всякихъ особыхъ усилій съ его стороны. По существу аскетическій и печальный взглядъ на условія чувственнаго земнаго существованія, соединенный съ очень серьезной, искренней и строгой постановкой идеала душевной чистоты,—и ясная жизнерадостность, страстная пылкость темперамента, способность къ безавѣтнымъ сердечнымъ увлеченіямъ, которыя нерѣдко проносились опустошающими бурями въ его потрясенномъ духѣ. Мистическое прозрѣніе въ глубочайшій смыслъ жизни, скорбное сознаніе ея внутренняго трагизма,—и неизсякаемый юморъ, свѣтлая веселость, дѣтски заразительный хохотъ, котораго не забудетъ никто изъ знавшихъ Соловьева лично. Изумительная терпимость къ чужимъ мнѣніямъ, позволявшая ему близко сходитья съ людьми совсѣмъ другого умственнаго и духовнаго склада, чѣмъ онъ самъ,—и горячій задоръ въ спорахъ даже о незначительныхъ предметахъ. Безпечность, доходящая до безалаберности, въ устройствѣ своихъ личныхъ дѣлъ,—и трогательная заботливость о чужихъ дѣлахъ, не только готовность, но и тонкое практическое умѣніе помочь въ чужой нуждѣ. И много можно было бы привести еще такихъ же паръ противоположностей, и всѣ онѣ такъ гармонически уживались въ своеобразномъ единствѣ личности Соловьева, что его никакъ нельзя вообразить безъ нихъ. И на всемъ этомъ лежала такая прочная и неистребимая печать внутренняго благородства, высшаго аристократизма души, что онъ органически былъ неспособенъ подчинять

свою волю какимъ-нибудь пошлымъ и низкимъ побужденіямъ. Высокій строй духа былъ прирожденъ ему и оттого въ немъ не поколебали его никакія житейскія испытанія и никакія переменны судьбы, и онъ донесъ его до могилы.

Таковъ былъ Соловьевъ, какъ человѣкъ. Въ какихъ общихъ чертахъ рисуется намъ въ настоящее время его дѣятельность? И въ этомъ отношеніи насъ поражаетъ его богатая многосторонность. Прежде всего это былъ очень крупный писатель: не только изъ русскихъ философовъ никто не писалъ лучше его, онъ въ этомъ отношеніи смѣло можетъ выдержать сравненіе съ лучшими философскими писателями всѣхъ временъ. Съ полнымъ основаніемъ можно сказать, что онъ создалъ образцовый русскій философскій языкъ, поражающій своею ясностью, мѣткостью, изяществомъ и простотою. Правда, онъ не сразу достигъ такой высокой виртуозности философскаго изложенія: въ его первыхъ вещахъ, быть можетъ, подъ влияніемъ его увлеченія сочиненіями корифеевъ нѣмецкаго идеализма, его языкъ иногда является чрезмѣрно отвлеченнымъ, отдѣльныя формулы кажутся загадочными и вычурными, нѣкоторые диалектическіе переходы мысли представляются слишкомъ сложными и даже искусственными. Но чѣмъ дальше развивалась его литературная дѣятельность, тѣмъ болѣе онъ овладѣвалъ своимъ удивительнымъ искусствомъ слова. Въ произведеніяхъ послѣднихъ лѣтъ жизни, какъ стилистъ, онъ никакъ не ниже Шопенгауэра. Возвышенный душевный подъемъ рядомъ съ яркими вспышками благодушнаго юмора и беспощадной ироніи, обаятельная оригинальность взглядовъ по всѣмъ задѣваемымъ вопросамъ, безъ всякихъ преднамѣренныхъ усилій быть оригинальнымъ во что бы то ни стало, энергія и картинность оборотовъ рѣчи, богатство и неожиданность сопоставленій, задушевная убѣжденность аргументаціи, глубина и простота мысли, захватывающій блескъ полемическихъ приемовъ — все это въ нихъ сплетается въ одно неотразимое художественное впечатлѣніе. Въ своихъ „Трехъ разговорахъ“ онъ далъ такіе прекрас-

ные образцы столь часто и обыкновенно столь неудачно примѣняемой философскими писателями діалогической формы изложенія философскихъ выводовъ, что ихъ можно сравнить съ лучшими діалогами Платона. Вообще, въ писаніяхъ этого времени литературный талантъ Соловьева достигаетъ своего высшаго расцвѣта.

Лучшій русскій философскій писатель, Вл. С. Соловьевъ одновременно былъ однимъ изъ лучшихъ русскихъ публицистовъ. По условіямъ своей литературной дѣятельности ему, конечно, приходилось рѣже выступать на публицистическомъ поприщѣ, чѣмъ Каткову или Аксакову, но по таланту онъ былъ едва-ли ниже ихъ. Я не говорю уже о томъ, что въ широтѣ своихъ идеаловъ, въ своемъ отвращеніи ко всякимъ проявленіямъ самодовольнаго націонализма, произвола и безправія, въ своихъ гуманныхъ и либеральныхъ симпатіяхъ, въ высотѣ своихъ нравственныхъ требованій отъ христіанской политики и христіанскаго соціального строя, онъ имѣлъ огромное преимущество передъ сейчасъ названными публицистами, особенно первымъ изъ нихъ.

Философъ и публицистъ, Соловьевъ былъ въ то же время поэтъ. Его стихотворенія постигла своеобразная судьба. Онъ самъ не придавалъ имъ значенія, смотрѣлъ на нихъ, какъ на случайную игру своихъ настроеній и даже какъ будто извинялся за нихъ, когда издавалъ ихъ въ видѣ маленькаго сборника. Приблизительно такъ же относилась къ нимъ и публика: въ нихъ видѣли что-то случайное, не-серьезную забаву талантливаго челоуѣка въ чуждой ему области. Теперь уже невольно приходится глядѣть на нихъ иначе. Протекшее послѣ смерти Соловьева десятилѣтіе, несмотря на прихотливую смѣну литературныхъ направленій и вкусовъ, оказалось надъ ними безсильнымъ — они не потеряли своей красоты и свѣжести, они даже выросли и выдвинулись въ своихъ оригинальныхъ и крупныхъ достоинствахъ. Физіономія Вл. С. Соловьева, какъ поэта, постепенно опредѣлилась и получила устойчивый обликъ:

теперь онъ стоитъ передъ нами, какъ талантливый поэтъ—романтикъ въ лучшемъ значеніи этого слова. Ласкающая музыкальность стиха, оригинальность и богатство иногда загадочныхъ образовъ, захватывающая искренность настроенія, шемящая тоска о невозвратномъ прошломъ, неожиданныя молніи свѣтлаго смѣха, глубоко прочувствованное разочарованіе предъ картинами окружающей реальной жизни съ ея ничтожествомъ, глупостью и жестокостью и томительные порывы къ нездѣшному міру въ его нетлѣнной красотѣ—вотъ что составляетъ непреходящій ароматъ поэзіи Соловьева. Не могу здѣсь не упомянуть о юмористическихъ стихотвореніяхъ Соловьева, его пародіяхъ и шаржахъ,—въ нихъ онъ достигаетъ такого совершенства, что къ нимъ нельзя приравнять никакихъ другихъ произведеній этого рода въ русской литературѣ, даже талантливыхъ произведеній знаменитой компаніи Кузумы Пруткова. Немногимъ писателямъ удавалось такъ забавно играть контрастами, такъ непринужденно соединять торжественное съ зауряднымъ, такъ незамѣтно переходить отъ искреннихъ движеній лирическаго подъема къ ихъ карикатурному преувеличенію, съ такимъ драматическимъ паэосомъ громоздить наивныя несообразности и такъ пронизывать эти капризные созданія своего необузданнаго фантазирования заразительною веселостью, которая неуловимо сливается съ серьезной ироніей надъ нелѣпостями человѣческаго существованія. Вообще я думаю, что если бы Соловьевъ родился пятьдесятъ лѣтъ раньше и дѣйствовалъ въ эпоху, когда трудно было сдѣлаться философомъ по профессіи, изъ него вышелъ бы крупный поэтъ изъ той блистательной плеяды, которая создала новую русскую литературу.

Въ наши дни Соловьевъ сталъ философомъ и проявилъ такую мощь и оригинальность мысли, которая во всякой болѣе культурной странѣ надолго обезпечили бы ему широкую популярность и общее признаніе. Мнѣ уже приходилось говорить раньше, что Вл. Соловьевъ былъ первымъ самостоятельнымъ русскимъ философомъ, что онъ создалъ

свою собственную философскую систему, очень смѣлую по замыслу, тонко продуманную въ своихъ подробностяхъ, которую приходится цѣнить тѣмъ болѣе высоко, что всѣмъ ея содержаніемъ онъ шелъ противъ господствовавшихъ въ его время теченій и не побоялся пробивать свой особый путь. Онъ подвергаетъ глубокомысленной и чрезвычайно остроумной критикѣ философскія начала позитивизма, материализма, отвлеченнаго идеализма кантовскаго и гегелевскаго типовъ и обнаруживаетъ ихъ несостоятельность и непригодность въ качествѣ основъ законченнаго міросозерцанія. Онъ показываетъ, что чувственный міръ даетъ намъ только наши собственные субъективныя переживанія, наши ощущенія и воспріятія, которыя ничего намъ не говорятъ о реальности вещей внѣ насъ; что, съ другой стороны, нашъ разумъ, поскольку мы захотимъ искать истины въ его чисто отвлеченной дѣятельности, ничего не доставляетъ намъ, кромѣ искусственныхъ абстракцій, которыя также ничему насъ не научатъ о дѣйствительномъ существѣ вещей. Онъ показываетъ наконецъ, что истинная реальность не можетъ заключаться во внѣшнихъ матеріальныхъ свойствахъ предметовъ,—въ ихъ протяженности, непроницаемости и подвижности, потому что внѣшность есть понятіе относительное, — потому что все внѣшнее подразумѣваетъ внутреннее, — потому что въ основѣ всякой внѣшней принудительной силы, какъ ея неизбежно мыслимый коррелятъ, лежитъ самоопредѣляющаяся внутренняя сила. Ничто объективное невозможно безъ субъекта, ничто матеріальное немислимо безъ духа. Итакъ, только духу принадлежитъ настоящая дѣйствительность: все, что кажется *недуховнымъ*, съ неизбежностью вырастаетъ изъ духовныхъ отношеній.

Внутренняя духовность всякаго бытія, реальность только духовнаго—въ этомъ первая и основная метафизическая идея міросозерцанія Вл. С. Соловьева. А къ ней съ неизбежностью примыкаетъ вторая идея: о *всеединствѣ сущаго*. Если все реальное духовно, то и первое начало вещей есть беско-

нечный духъ. Богъ есть живой, свободный духъ, Онъ—творческая любовь, Онъ создаетъ міръ, какъ нѣчто отличное отъ него и въ то же время близкое къ нему, долженствующее осуществить въ себѣ полноту Его мысли и Его воли. Поэтому онъ не только начало самого себя и своей единой жизни, Онъ въ то же время начало и всего различнаго отъ него, всего, что обладаетъ какою бы то ни было реальностью, —Онъ *всеединое абсолютное*, которое все въ себѣ объединяетъ. Міръ потому только существуетъ, что въ немъ долженъ реализоваться идеаль совершеннаго творенія. Но міръ, какъ мы наблюдаемъ его, далеко не отвѣчаетъ такому представленію объ идеальномъ совершенствѣ: во всемъ его строѣ ярко сказываются слѣды колоссальной трагедіи, — великаго отпаденія твари отъ своего Божественнаго источника. Вселенная рисуется нашему чувственному опыту рѣзкими чертами внутренняго распада: въ ней все раздвинуто и разрознено пространствомъ и временемъ, отдѣльные ея элементы замкнуты въ себѣ и непроницаемы другъ для друга, она вся охвачена слѣпой стихійной борьбой, протекающей по желѣзнымъ законамъ механической необходимости. Такимъ міръ данъ намъ, но не такимъ онъ долженъ быть. Извращеніе, внесенное въ бытіе грѣхопадениемъ міровой души, не можетъ продолжаться вѣчно. Богъ есть любовь. Онъ хочетъ правды и добра, а не злобы, —гармоніи, а не борьбы и эгоизма. Онъ создалъ міръ, чтобы въ немъ имѣть свое живое подобіе, а не отрицаніе, и міръ *долженъ* выполнить это свое назначеніе. Этимъ опредѣляется внутренній смыслъ мірового процесса въ его цѣломъ: онъ состоитъ въ постепенномъ просвѣтлѣніи и одухотвореніи темныхъ стихій, въ возрастающемъ уподобленіи природы Божественному замыслу. Въ этомъ внутреннемъ преображеніи вселенной центральное мѣсто принадлежитъ человѣку, какъ одновременному носителю природныхъ стихій въ своемъ тѣлесномъ организмѣ и потенцій Божественнаго разума въ своемъ духѣ. На человѣкѣ лежитъ грандіозная задача спасенія и внутренняго освященія міра. Но она явно не по

силамъ человѣку природному, который въ своей чувственности и своемъ эгоизмѣ самъ поработенъ темнымъ стихіямъ міра; только человѣкъ, всецѣло возвысившійся надъ такимъ рабствомъ и свободный отъ него, человѣкъ, сдѣлавшій волю Божию своею волею, можетъ дѣйствительно обожествить міръ. Таковъ *Богочеловѣкъ*, и онъ явился въ исторіи человѣчества въ лицѣ Иисуса Христа, и съ тѣхъ поръ космическій процессъ повернулся въ своихъ внутреннихъ двигателяхъ. Дальнѣйшая задача человѣчества въ томъ, чтобы оно все освятилось и очистилось и не только въ отдѣльныхъ людяхъ, но и въ своемъ цѣломъ—во всѣхъ подробностяхъ своей церковной, общественной и экономической организаціи. И когда это наступитъ, тогда пробьетъ великій часъ освобожденія міра отъ рабства мраку. Вселенная измѣнится; изъ нея исчезнетъ бездушная борьба, исчезнетъ страданіе, исчезнетъ смерть, и созданный Богомъ міръ явитъ собою истинное воплощеніе вѣчныхъ идеаловъ добра и красоты. Въ этомъ спасеніи всего живого чрезъ Богочеловѣчество заключается окончательный смыслъ идеи о Богочеловѣчествѣ, третьей руководящей идеи въ міросозерцаніи Соловьева, которая представляетъ связующее звено между его философскимъ и религіознымъ ученіемъ.

Философскія изслѣдованія Соловьева составляютъ, какъ я думаю, самую прочную и незыблемую часть его жизненнаго дѣла. Это, конечно, не значить, чтобы онъ не высказывалъ мнѣній, иногда очень спорныхъ, и чтобы его система и въ своемъ цѣломъ не вызвала никакихъ возраженій. Но все же мнѣ кажется, что какъ бы ни мѣнялись индивидуальныя настроенія философовъ, но если только философія будетъ рѣшать свойственные ей вопросы, а не отворачиваться отъ нихъ, философскія сочиненія Соловьева никогда не потеряютъ своей огромной цѣны. Этому служить ручательствомъ чрезвычайная своеобразность его взглядовъ, тонкость и широкая многосторонность его философскихъ анализовъ, глубина, остроуміе и неотразимая

сила его аргументации: такія качества должны быть дороги въ глазахъ каждаго мыслителя, какихъ бы взглядовъ онъ самъ ни держался. Точно также его величественное, поэтическое, полное задушевной, пламенной убѣжденности міросозерцаніе не можетъ безслѣдно затеряться между другими порожденіями искреннихъ и серьезныхъ думъ надъ вѣковѣчными проблемами человѣческой мысли.

Тѣмъ досаднѣе, что въ философскомъ творествѣ Соловьева послѣдовалъ продолжительный перерывъ, и оно черезъ это осталось незаконченнымъ, что его литературная дѣятельность только первая семь лѣтъ была сосредоточена на философіи, а потомъ онъ только мимоходомъ касался чисто-философскихъ проблемъ и вернулся къ нимъ опять лишь въ послѣдніе годы своей жизни. Въ его послѣднихъ философскихъ трудахъ намѣчается какая-то важная перемѣна въ его міросозерцаніи, онъ какъ-будто дѣлаетъ серьезные принципиальныя уступки своимъ прежнимъ противникамъ, но въ чемъ эта перемѣна состояла, и къ чему бы она привела, такъ и осталось невыясненнымъ: смерть вырвала его въ самомъ началѣ его попытокъ пересмотрѣть свои прежніе взгляды. Въ промежуткѣ между этими двумя періодами Соловьевъ былъ весь охваченъ религіозными, даже церковными вопросами, въ связи съ вопросомъ о національномъ значеніи Россіи, и они вовлекли его въ долговременную и тяжелую борьбу, которая принесла ему много горя и непріятностей, но не дала внутренняго удовлетворенія.

Какъ это могло случиться? Я укажу на двѣ интересныя особенности въ душевномъ складѣ Соловьева. Прежде всего онъ обладалъ чрезвычайнымъ реализмомъ мистическаго сознанія. Это былъ настоящій мистикъ, непосредственно воспринимавшій близость и полную дѣйствительность невидимаго духовнаго міра, что нерѣдко выражалось у него въ различныхъ аномальныхъ переживаніяхъ. Эта сила мистическаго чувства давала религіознымъ вопросамъ въ его глазахъ исключительно важное и совершенно реальное значеніе. Во-вторыхъ, у него была непоколебимая вѣра въ

близкое завершение историческаго процесса. Въ этомъ онъ сходилъ съ своими современниками: вѣра въ исторію, въ прогрессъ, въ скорое и окончательное торжество надъ жизнью всѣхъ культурныхъ идеаловъ и водворение среди людей земнаго рая, представляла своего рода религію русскихъ интеллигентныхъ слоевъ второй половины прошлаго вѣка. Въ годы юности, въ эпоху увлеченія матеріализмомъ, эта вѣра у Соловьева не имѣла ничего мистическаго: онъ просто былъ очень послѣдовательнымъ и убѣжденнымъ социалистомъ. Но потомъ, съ общей переменной міросозерцанія, она пріобрѣтаетъ все болѣе мистическій колоритъ и сливается съ преобразованною вѣрою во второе пришествіе. Подобно хиліастамъ первобытной церкви, Соловьевъ удивительно конкретно былъ убѣжденъ въ близости великаго переворота, которымъ долженъ закончиться космическій и историческій процессъ. Этотъ переворотъ предносился его воображенію, какъ торжество свободной теократіи, т. е. полного осуществленія Божественной правды въ организациіи человѣчества. Какими историческими путями можетъ водвориться на землѣ истинный, свободный теократическій строй? И въ рѣшеніи этого вопроса у Соловьева можно отмѣтить два періода. Сначала онъ держался широкаго мистическаго толкованія и предвидѣлъ въ скоромъ будущемъ интенсивное изліяніе высшихъ духовныхъ силъ, которыя направятъ человѣчество къ его верховному назначенію. Но дѣйствительность не оправдала этихъ надеждъ; а между тѣмъ вѣра въ близкій переворотъ у Соловьева все-таки не поколебалась. Тогда онъ сталъ искать среди существующихъ историческихъ силъ такую, которая была бы наиболѣе приспособлена къ тому, чтобы организовать человѣчество на христіанскомъ идеалѣ, и остановился на римскомъ католициствѣ: вѣдь именно католичество въ прошлой человѣческой эволюціи представляетъ главное русло развитія христіанства и важнѣйшій очагъ его культурныхъ вліяній; именно въ католициствѣ всѣ государственныя и общественныя силы принципиально подчинены высшему духовному авторитету, и оно

всегда стремилось къ реализаціи такого подчиненія. И вотъ Соловьеву стало казаться, что въ соединеніи церковей подъ главенствомъ папы лежитъ ближайшій путь къ свободной организаціи челоѳчества на началахъ христіанской правды.

Быль ли Соловьевъ католикомъ? Несомнѣнно, онъ имъ не былъ, какъ бы искренно ни доказывали иногда его обращеніе въ католичество. Онъ постоянно и настойчиво отрицалъ свой переходъ въ католическую церковь, а онъ былъ челоѳкъ правдивый и не лгалъ никогда. Когда онъ умиралъ, онъ позвалъ православнаго священника, исповѣдовался у него и причастился, хотя не было никакихъ препятствій пригласить католическаго. Вообще, въ католической церкви онъ цѣнили ея организаторскую мощь въ челоѳческомъ обществѣ, но онъ рѣшительно отрицалъ, чтобы только въ ней одной было возможно спасеніе. Онъ всецѣло примыкалъ къ тому взгляду, что вѣроисповѣдныя перегородки до неба не доходятъ, и думалъ, что спастись можно во всякой церкви, даже во всякой религіи. Онъ вѣрно говорилъ мнѣ о себѣ: „Меня считаютъ католикомъ, а между тѣмъ я гораздо болѣе протестантъ, чѣмъ католикъ“.

Въ проповѣди соединенія церковей подъ главенствомъ папы заключался источникъ жизненной драмы Вл. С. Соловьева. Для него это соединеніе представляло не только теоретическій интересъ, въ его немедленномъ осуществленіи онъ видѣлъ историческое назначеніе Россіи и весь смыслъ предшествующей эволюціи челоѳчества. И вотъ въ своихъ призывахъ къ столь важной, въ его глазахъ, задачѣ онъ остался совсѣмъ одинокимъ: за единичными исключениями, за нимъ никто не пошелъ. Его прежніе единомышленники относились къ его проповѣди или равнодушно, или прямо враждебно. Его новые союзники высоко цѣнили его беспощадную полемику съ падающимъ славянофильствомъ и приверженцами существующаго церковнаго строя и восхищались его блестящей защитой свободы слова и вѣротерпимости, но соединеніемъ церковей они интересовались еще менѣе, чѣмъ его противники. Къ тяжелому нрав-

ственному одиночеству у Соловьева, съ теченіемъ времени, постепенно присоединилось горькое разочарованіе въ дѣлѣ, за которое онъ такъ долго и горячо ратовалъ. Въ его „Повѣсти объ антихристѣ“ ясно видно, какъ поблекли его надежды на будущее возрожденіе церкви.

Что сказать объ окончательныхъ результатахъ дѣятельности Вл. С. Соловьева? Онъ очень много далъ—особенно въ философіи. Самостоятельная русская философія начинается съ него свое существованіе, и она сразу получила въ его лицѣ первостепеннаго мыслителя. Въ вопросахъ историческихъ, церковныхъ, общественныхъ онъ часто колебался, быть можетъ, заблуждался и обманывался. Допустимъ все это—вѣдь нѣтъ въ самомъ дѣлѣ на свѣтѣ непогрѣшимыхъ людей. Но онъ былъ честный, пламенный, неутомимый искатель правды на землѣ, и онъ вѣрилъ, что она сойдетъ на землю.

Л. Лопатинъ.

Владимір Соловьевъ и его дѣло.

— — —

Ровно десять лѣтъ тому назадъ Московское Психологическое Общество впервые почтило на торжественномъ своемъ собраніи память Соловьева. Въ то время надъ свѣжей его могилой скорбь о дорогомъ почившемъ заставляла говорить преимущественно объ одномъ, *о томъ, что мы въ немъ утратили*. И говорившіе воскрешали въ своихъ рѣчахъ то, что отошло отъ насъ въ вѣчность,—духовный обликъ отшедшаго.

Теперь передъ нами ставится другая задача. Намъ предстоитъ говорить не столько о томъ, что мы утратили въ Соловьевѣ, сколько о томъ, что мы въ немъ имѣемъ, о томъ, что на вѣки наше. Сквозь призму вновь накопившихся переживаній Соловьевъ кажется намъ иногда человѣкомъ другой эпохи: его жизнь и дѣятельность представляется намъ далекимъ прошлымъ. Но именно это отдаленіе ставитъ насъ въ особо благоприятныя условія, чтобы отдѣлить въ этой дѣятельности вѣчное отъ временнаго, разглядѣть въ этомъ прошломъ неумирающее настоящее.

И прежде всего намъ надлежитъ отмѣтить здѣсь, что въ ученіи Соловьева *есть* нѣчто сверхвременное, что пребываетъ въ смѣнѣ явленій и въ чередованіи историческихъ эпохъ. Это сверхвременное есть то самое, что Соловьевъ считалъ важнѣйшимъ своимъ дѣломъ—его ученіе о смыслѣ жизни, или, что то же самое,—его ученіе о Богочеловѣчествѣ.

Здѣсь сплетаются воедино всѣ нити его мысли, все его ученіе философское и религіозное. Вопросъ, обсуждавшійся

въ нашей литературѣ, чѣмъ больше былъ Соловьевъ—философомъ или религіознымъ проповѣдникомъ—просто не имѣетъ смысла: ибо то и другое въ Соловьевѣ—одно. Какъ философъ, какъ проповѣдникъ, богословъ и публицистъ онъ училъ одному и тому же.—„Азъ есмь путь и истина и жизнь“—этими словами Христовыми Соловьевъ самъ резюмируетъ всю свою философію—всю свою проповѣдь. Онъ доказываетъ, что иного жизненнаго пути, иного смысла жизни быть не можетъ.

И ходъ его мысли настолько же простъ, насколько и оригиналенъ. Ему нетрудно доказать, что въ основѣ всей нашей духовной жизни лежитъ вѣра въ Абсолютное или Безусловное,—вѣра необходимая и неустраиваемая, потому что она предполагается каждымъ актомъ нашей мысли и каждымъ движеніемъ нашей воли. Умъ нашъ предполагаетъ безусловную *истину*, которая служить критеріемъ во всѣхъ нашихъ сужденіяхъ: безъ этого мы не могли бы познавать: безъ этой вѣры въ безусловное какъ основаніе и критерій познанія весь процессъ нашей мысли превращается въ бессмыслицу. Воля наша предполагаетъ предметъ безусловно достойный желанія—*добро*, ради котораго стоитъ жить; если бы не было безусловнаго добра, всякое желаніе наше стало бы суетнымъ и жить было бы незачѣмъ. Наконецъ, чувство наше предполагаетъ ту безусловную *красоту*, безъ коей не можетъ быть для насъ полнаго наслажденія, а, слѣдовательно,—и совершеннаго блага.

Въ нашемъ познаніи мы имѣемъ дѣло со множествомъ *частныхъ* истинъ; но всякая частная истина предполагаетъ единую истину, одинаковую для всѣхъ,—т.-е. истину *всеобщую и безусловную*. Мы судимъ о множествѣ относительныхъ, конечныхъ предметовъ, намъ являющихся. Но, разъ намъ дано относительное, конечное, производное,—необходимо *есть* абсолютное и первоначальное. Разъ намъ даны явленія, необходимо *есть* и безусловная основа являющагося. Признавать существованіе какого либо конечнаго, относительнаго предмета или явленія—значить утверждать

что онъ *есть* въ безусловномъ. Вѣрить въ нашу мысль, въ ея способность познать истину, хотя бы относительную и частную—значить предполагать безусловное или абсолютное. Предположеніе безусловнаго въ насъ столь же необходимо, сколько и непосредственно: оно есть основаніе всякаго нашего сужденія: въ немъ и черезъ него мы судимъ все то, что мы судимъ.

Такъ же точно безусловное или абсолютное есть предположеніе или смыслъ всякаго нашего желанія—желательное, въ концѣ-концовъ—то-же, что *цѣнное*; всякій актъ нашей воли непременно направленъ на какую-нибудь цѣнность. Но цѣнности относительныя всегда предполагаютъ цѣнность *безусловную*—т.-е. такую, которая можетъ служить только цѣлью, а не средствомъ. Всякій актъ нашей воли предполагаетъ, что *есть* нѣчто желательное само по себѣ, а не ради чего либо другого.

Всей нашей мыслью мы утверждаемъ Безусловное какъ истину, которая служитъ критеріемъ и цѣлью нашего познанія; всей нашей жизнью мы предполагаемъ Безусловное какъ цѣнность, какъ Добро, ради котораго стоитъ жить. Иначе говоря—вся жизнь наша и все наше разумѣніе покоится на религіозномъ предположеніи. Ибо то Абсолютное которое дѣйствительно можетъ наполнить смысломъ наше жизненное стремленіе,—есть Богъ.

Человѣкъ отличается отъ всей прочей твари своимъ стремленіемъ жить сознательно, *разумно*; чтобы жить, ему нужно вѣрить въ *смыслъ* своей жизни. Но эта вѣра предполагаетъ, что смыслъ или разумъ есть во всемъ существующемъ. Моя жизнь есть ничтожная часть міроваго цѣлага. Если бессмысленно цѣлое, то бессмысленна и часть. Или есть универсальный разумъ, осуществляющійся во всемъ, или его нѣтъ ни въ чемъ.

Вѣрить въ безусловное, какъ смыслъ жизни, значить предполагать, что оно все въ себѣ объединяетъ, всему служить основаніемъ, цѣлью и средоточіемъ. Иначе говоря,—безусловное есть *всегдиное*; ибо оно есть то, въ чемъ все и всѣ едино.

Съ этой точки зрѣнія становится понятнымъ то центральное мѣсто, которое должна занять религія въ жизни человѣка. По Соловьеву она выражаетъ собою связь человѣка и міра съ безусловнымъ началомъ и средоточіемъ всего существующаго. Очевидно, что, если признавать дѣйствительность такого безусловнаго начала, то имъ должны опредѣлиться всѣ интересы, все содержаніе человѣческой жизни и сознанія; отъ него должно зависѣть и къ нему относиться все существенное, что человѣкъ дѣлаетъ, познаетъ и производитъ. Если мы допустимъ безусловное средоточіе, то всѣ точки жизненнаго круга должны соединяться съ нимъ равными лучами. Безусловное, Божественное должно быть для человѣка всѣмъ; оно должно господствовать надъ цѣлымъ его существованіемъ; но если такъ, то и религія должна быть для насъ всѣмъ во всѣмъ: для всякаго, кто признаетъ религіозное начало, религія должна пріобрѣсти всеобъемлющее, центральное значеніе.

Все это дѣлаетъ понятнымъ, почему именно христіанство, а не какая-либо другая вѣра представляетъ собою совершенное и высшее выраженіе религіи. Именно въ основномъ христіанскомъ ученіи о Богочеловѣчествѣ выражается совершенное и полное проникновеніе человѣка Богомъ.—И въ этомъ заключается основаніе, почему христіанство не можетъ быть превзойдено и упразднено какой либо иной формой религіознаго сознанія.

Во всѣхъ религіяхъ, какія были и есть, всегда выражалось исканіе Бога, стремленіе человѣка къ нему. Сознательно или бессознательно,—человѣкъ всегда вкладываетъ въ религіозное чувство свою *личную надежду*.—Для религіознаго чувства мало вѣрить въ Бога: нужно еще надѣяться на возможность соединенія его съ человѣкомъ: наше жизненное стремленіе предполагаетъ такого Бога, который бы наполнялъ смысломъ нашу человѣческую жизнь. Только въ христіанствѣ выразились во всей ихъ полнотѣ эти два неустрашимыхъ религіозныхъ требованія—вѣра въ Бога и вѣра въ человѣка.

Въ другихъ религіяхъ богосознаніе не достигло своей законченной полноты и совершенства. Религіи Востока исходятъ изъ вѣры въ Бога, какъ безусловное и совершенное; но въ нихъ человѣкъ не находитъ себѣ мѣста: въ нихъ божественное понимается какъ безличное единство, въ которомъ исчезаетъ вся множественность конкретныхъ существъ: все индивидуальное, конкретное, конечное, а, стало быть и все человѣческое съ этой точки зрѣнія превращается въ пустую видимость, въ исчезающее, призрачное бытіе. Этотъ безчеловѣчный Богъ восточныхъ религій не можетъ наполнить смысломъ жизни человѣка и остается ему чуждымъ. Но именно въ этомъ обнаруживается недостаточность и односторонность этихъ религій. *Доведенное до конца*, понятіе совершеннаго Бога ничего не исключаетъ и не подавляетъ: оно есть единство всего существующаго, слѣдовательно и единство нашего человѣческаго міра; но это и значить, что совершенный Богъ открывается въ единствѣ божескаго и человѣческаго, т.-е. въ Богочеловѣчествѣ.

Съ другой стороны до-христіанскія религіи Запада проникнуты вѣрой въ человѣческое начало: эта тенденція къ обожествленію человѣка сначала выражается въ поклоненіи челоѣкообразнымъ божествамъ и, наконецъ, находитъ себѣ классическое выраженіе въ культѣ кесаря въ императорскомъ Римѣ. Ясно, что и эта вѣра въ человѣка, *доведенная до конца*—приводитъ къ иной, высшей формѣ богосознанія. Вѣра въ человѣка, какъ высшее, безусловное начало—не имѣетъ смысла: ибо нелѣпо вѣрить въ безусловность того, что обречено смерти. Вѣра въ человѣка имѣетъ смыслъ только въ томъ предположеніи, что человѣкъ—возможный обладатель безсмертія—вѣчной и полной жизни. Но такой полнотой вѣчной жизни человѣкъ можетъ обладать не въ своей отдѣльности, а только въ единеніи съ безусловнымъ и всецѣлымъ,—съ Богомъ, какъ началомъ всякой жизни: ясно такимъ образомъ, что идея Богочеловѣчества выражаетъ собою всю правду религіознаго исканія какъ Вос-

Вопросы философіи, кн. 105.

тока, такъ и Запада,—то безусловное содержаніе религиознаго сознанія, безъ коего религія превращается въ бессмыслицу.

Абсолютное по самому своему понятію есть то же, что *совершенное, всецѣлое*. Въ немъ—полнота всякаго бытія, и внѣ его истиннаго бытія быть не можетъ; поэтому цѣль всего существующаго есть соединеніе съ Абсолютнымъ. Абсолютное, Божественное есть то, чего жаждетъ, ищетъ вся тварь. Въ Богочеловѣчествѣ, т.-е. въ соединеніи совершеннаго Бога съ вершиной міровой эволюціи, человѣкомъ, это безотчетное стремленіе всей твари достигаетъ наконецъ своей цѣли. Поэтому Богочеловѣчество есть не только узелъ всемірной исторіи, но центральное событіе всего міроваго процесса. Если міръ имѣетъ основаніемъ и цѣлью своею Абсолютное, если все, что есть, жаждетъ приобщиться къ совершенной, божественной жизни, то вся міровая эволюція должна быть направлена къ созданію существа, достойнаго и способнаго стать носителемъ и проводникомъ Божественнаго въ міръ.

А такимъ существомъ является человѣкъ: это видно изъ сравненія его съ прочими тварями. Изъ всѣхъ существъ одинъ лишь человѣкъ обладаетъ формой всеединства въ своемъ сознаніи и способностью осуществлять всеединство въ своей жизни. Сознаніе другихъ, низшихъ существъ поглощено *частными* впечатлѣніями: одинъ лишь человѣкъ способенъ къ отвлеченію; онъ одинъ можетъ возвыситься до общихъ представленій, до сознанія *единства* мірозданія, всеобщаго его смысла и Логоса. Слѣдовательно, въ отличіе отъ прочихъ существъ одинъ человѣкъ обладаетъ мыслью, которая можетъ стать органомъ всеединства или безусловнаго; онъ одинъ есть носитель *образа всеединства*, который есть образъ Божій. Точно также онъ одинъ можетъ осуществлять этотъ образъ въ своей жизни. Животное не въ состояніи освободиться отъ своего естественнаго эгоизма: оно роковымъ образомъ живетъ *для себя*, утверждаетъ себя исключительно. Одинъ человѣкъ—носитель универсальнаго

сознанія—обладаетъ способностью жить и жертвовать собою для всего, для цѣлаго. Поэтому только онъ можетъ быть проводникомъ всеединства въ міръ, т.-е. осуществлять въ мірѣ подобіе Божіе.

Эти качества человѣка дѣлаютъ его завершеніемъ естественной эволюціи, центромъ тяготѣнія для всѣхъ низшихъ ступеней природнаго бытія. Этотъ естественный процессъ завершающійся рожденіемъ человѣка, представляется Соловьеву въ такомъ видѣ.

„Земля, бывшая въ началѣ пустою, темною и безформенною, потомъ постепенно проникаемая свѣтомъ, образуемая и населяемая, земля лишь въ третій космогоническій періодъ впервые неясно ощутившая и безотчетно выразившая вложенную въ нее творческую силу въ сонныхъ и безсвязныхъ образахъ растительной жизни, въ этихъ смутныхъ порывахъ и первыхъ сочетаніяхъ земного праха съ небесною красотою; земля, которая въ этомъ растительномъ мірѣ *выступаетъ изъ себя* навстрѣчу небесныхъ вліяній, потомъ отдѣляется отъ себя въ свободномъ движеніи земныхъ животныхъ и поднимается надъ собою въ воздушномъ полетѣ птицъ небесныхъ; земля, разсѣявшая свою душу живу въ безчисленныхъ видахъ растительной и животной жизни, наконецъ сосредоточивается, приходитъ въ себя и получаетъ ту форму, въ какой она можетъ стать лицомъ къ лицу съ своимъ Владыкой и принять отъ него прямо дыханіе жизни“.

Тутъ Соловьевъ оставляетъ безъ вниманія упрекъ въ геоцентризмѣ и въ антропоцентризмѣ, который обыкновенно дѣлается христіанству. Хотячье возраженіе, которое высказывается съ этой точки зрѣнія, сводится къ заявленію, будто христіанство совершенно не вяжется съ астрономіей, которая доказываетъ существованіе безчисленныхъ міровъ. Спрашивается, могутъ ли имѣть для этихъ міровъ опредѣляющее значеніе событія нашей планетной исторіи? Можетъ ли спасеніе всего міра, въ томъ числѣ и другихъ, можетъ быть, также населенныхъ міровъ,—зависѣть отъ нашей земли?

Нетрудно убѣдиться въ слабости этихъ возраженій. Христіанское вѣроученіе и астрономія не могутъ даже столкнуться между собою по той простой причинѣ, что они вращаются въ разныхъ плоскостяхъ. Христіанство остается всецѣло въ сферѣ религіозной и метафизической: никакихъ астрономическихъ положеній оно не провозглашаетъ, вслѣдствіе чего оно и не можетъ быть опровергнуто астрономіей. Оно ни въ какомъ случаѣ не дѣлаетъ землю *физическимъ* центромъ вселенной. Утвержденіе же, что воплотившійся на землѣ Христосъ есть спасеніе *всему міру*, имѣетъ характеръ чисто религіозный и метафизическій, а потому никакими естественно-научными данными опровергнуто быть не можетъ.

Впрочемъ, — въ устахъ противниковъ христіанства указаніе на „безчисленные міры“ нерѣдко пріобрѣтае тѣсмысль метафизическій. Такъ, напр., всякому изъ насъ, вѣроятно приходилось встрѣчаться съ утвержденіемъ, будто земля какъ *физически ничтожная* часть вселенной, не можетъ быть ея *метафизическимъ центромъ* — цѣлью всего мірового процесса.

Тутъ уже мы имѣемъ дѣло не съ естественной наукой, а съ откровенной метафизикой. Но и при этомъ условіи въ доводахъ противниковъ христіанства есть явное недоразумѣніе. Допустимъ, что для христіанства наша планета есть въ самомъ дѣлѣ метафизическій центръ мірозданія. Можетъ ли это вѣрованіе быть опровергнуто указаніемъ на *физическое* ничтожество земли? Должно ли метафизически цѣнное и высшее быть непременно огромнымъ физически и превосходить низшее своими размѣрами въ пространствѣ? Если бы такъ, то даже въ предѣлахъ нашей земной планеты *вышшимъ* существомъ былъ бы не человекъ, а, конечно, слонъ. Ясно, что метафизическое значеніе земли, какъ и всѣхъ вообще существъ не должно измѣряться пространственнымъ масштабомъ. Метафизическій центръ вообще не есть пространственная величина. Поэтому метафизически значительное и даже безусловно цѣнное можетъ или отсутствовать въ пространствѣ или быть физически ничтожнымъ. Метафизическій центръ вселенной можетъ во *времennomъ*

явленіи замкнуться въ тѣсныя физическія границы, раскрыть свое *духовное* значеніе въ самой глубинѣ физической немощи, въ предѣлахъ планеты, которая съ космографической точки зрѣнія—ничтожная пылинка.

Аргументы, заимствованные изъ космографіи настолько не задѣваютъ христіанство въ его сущности, что оно можетъ безъ труда ихъ признать и обратить въ свою пользу простымъ отвѣтомъ. „Да, слабое, ничтожное, немощное міра сего избралъ Богъ, дабы посрамить сильное“. Всякія указанія на физическое ничтожество земли только подчеркиваютъ духовное величіе совершившагося въ ея предѣлахъ Боговоплощенія, а въ этомъ несомнѣнно заключается одна изъ важнѣйшихъ сторонъ христіанскаго ученія.

Такимъ образомъ упрекъ въ геоцентризмъ не есть возраженіе даже въ томъ случаѣ, если христіанство признаетъ землю *метафизическимъ* центромъ вселенной. Но, спрашивается, дѣйствительно ли связанъ этотъ метафизическій геоцентризмъ съ самой сущностью христіанства? Существенно ли для христіанскаго вѣроученія утвержденіе, что—„Слово стало плотью“ только въ предѣлахъ земной планеты? Обязанъ ли вѣрующій христіанинъ признавать, что жители другихъ безчисленныхъ міровъ, буде таковыя существуютъ, не услышали благой вѣсти о боговоплощеніи?

Мнѣ кажется наоборотъ, геоцентрическая гипотеза съ христіанской точки зрѣнія—только одна изъ возможныхъ. Вѣра въ универсальное значеніе Боговоплощенія нисколько не колеблется допущеніемъ, что оно могло явиться *всюду* т.-е. не только въ нашей планетѣ, но и въ другихъ населенныхъ мірахъ. Христіанство вообще не заключаетъ въ себѣ какой-либо обязательной для своихъ сторонниковъ космографіи. Оно одинаково мирится и съ предположеніемъ иныхъ міровъ, заселенныхъ существами, сотворенными по образу Божию и съ допущеніемъ, что эта вершина эволюціи достигнута въ человѣкѣ *только* въ предѣлахъ нашей земной планеты. Съ христіанской точки зрѣнія, вселенная во всякомъ случаѣ должна быть *единымъ храмомъ Божиимъ*:

такова безусловная цѣль мірового процесса. Но этотъ храмъ, какъ готическій соборъ, можетъ въ предѣлахъ *здѣшняго* существованія заостряться или въ единомъ шпигѣ или во множествѣ вершинъ.

Явилось ли Богочеловѣчество въ другихъ мірахъ въ своемъ высшемъ выраженіи или же развитіе этихъ міровъ остановилось на промежуточныхъ ступеняхъ, во всякомъ случаѣ эти ступени тяготеютъ къ нему какъ смыслу всего существующаго. Если Богъ есть дѣйствительно Безусловное, то никакая планета, никакое свѣтило и созвѣздіе не можетъ имѣть иной цѣли, кромѣ воплощенія въ себѣ этого безусловнаго. Вся цѣль и задача эволюціи солнечныхъ системъ сводится къ тому, чтобы уготовить среду для Боговоплощенія, родить изъ себя существо, способное стать посредникомъ всеединства, способное принять въ себѣ Бога; цѣль эта можетъ быть достигнута какъ при геоцентрической, такъ и при противоположной гипотезѣ. Сущность человѣка выражается въ томъ образѣ Божіемъ, коего онъ является носителемъ, въ его универсальномъ сознаніи, въ его способности воспринимать и осуществлять *всеединство* въ своей жизни и дѣятельности. Если гдѣ-либо кромѣ земной планеты существуютъ такіе живые носители образа Божія, то вопросъ о томъ, сходны ли они съ человѣкомъ въ другихъ отношеніяхъ, теряетъ всякій интересъ. Для насъ важно отмѣтить только, что ихъ существованіе, ихъ участіе въ божественномъ и безусловномъ нисколько не противорѣчитъ ученію объ универсальномъ богочеловѣчествѣ. Ибо единая сущность богочеловѣчества можетъ раскрываться во множествѣ явленій.

Совмѣщаясь какъ съ геоцентрическою, такъ и съ противоположною гипотезою, христіанство во всякомъ случаѣ не мирится съ предположеніемъ бессмысленныхъ міровъ. Возможно, что временно цѣлыя созвѣздія существуютъ въ видѣ космической пыли; но выраженіе „пыль“ должно быть понимаемо тутъ только въ физическомъ, но отнюдь не въ метафизическомъ значеніи. Метафизически все преисполнено

безусловнымъ смысломъ, всякая пылинка должна ожить въ безусловномъ: и не только души,—тѣла небесныя и земныя должны участвовать въ грядущемъ всеобщемъ одухотвореніи. Воплощеніе Абсолютнаго и воскресеніе въ немъ міра должно быть благою вѣстью для всего, что живетъ, на землѣ ли или среди созвѣздій. Кто проникнется вѣрой въ единый архитектурный планъ, объемлющій вселенную, тотъ перестанетъ волноваться сомнѣніями о существованіи лишнихъ міровъ и лишнихъ камней, еще не нашедшихъ мѣста въ универсальномъ зданіи. Въ единой, вѣчной и подлинной дѣйствительности нѣтъ ничего бессмысленнаго или лишняго. Она есть царство телеологической необходимости.

Оцѣнивая съ этой точки зрѣнія ученіе Соловьева о богочеловѣчествѣ, мы найдемъ въ немъ, быть можетъ, недостатки по формѣ, но не недостатки по существу. Астрономическими соображеніями оно во всякомъ случаѣ не подрывается. Если окажется, что есть на свѣтѣ невѣдомые намъ міры, заселенные разумными существами, то, говоря словами Евангелія (Іоанна X, 16), это можетъ значить только, что у Христа „есть другія овцы, которыя не сего двора“, которыхъ также надлежитъ привести къ единству всемірнаго стада. Ученіе объ универсальномъ значеніи Богочеловѣчества, которое для Соловьева является основнымъ, этимъ только подчеркивается и доводится до конца.

Этимъ ученіемъ исчерпывается вся философія Соловьева, вся его религія и жизненная мудрость. Все, чему онъ училъ, все, что онъ воспѣвалъ въ стихахъ и въ прозѣ, есть сплошное утвержденіе Богочеловѣчества, какъ начала и конца—первообраза, творческаго начала и нормы всякой практической дѣятельности. Для него Богочеловѣчество — не только ученіе: оно есть вмѣстѣ съ тѣмъ то единственное *дѣло*, которое человѣкъ призванъ дѣлать на землѣ. Призваніе человѣка есть прежде всего *теурія* т.-е. осуществленіе *дѣла* Божія на землѣ какъ въ личной, такъ и общественной жизни. Дѣло же Божіе заключается въ томъ, чтобы все

человѣчество, а черезъ него вся тварь *стали едино* въ Богѣ. Сынъ земли, человѣкъ—отъ нея получаетъ жизнь низшую, естественную. Но именно отсюда возникаетъ его посредническая задача, его обязанность возратить землѣ эту жизнь преобразенною въ свѣтъ и въ духъ животворящій. Если черезъ него и его разумъ земля поднялась до небесъ, то черезъ него же, черезъ его дѣйствіе небеса должны сойти на землю и наполнить ее. Черезъ него весь внѣбожественный міръ долженъ стать единымъ живымъ тѣломъ, всецѣлымъ воплощеніемъ божественной мудрости.

Нетрудно убѣдиться, что это философское ученіе представляетъ собою классически ясное выраженіе глубочайшаго религіознаго настроенія. Соловьевъ всѣми фибрами своей души переживалъ то, чему онъ училъ: его устами говорить человѣкъ, для котораго Богъ есть все, который дѣйствительно вложилъ въ Бога *все свое сердце*, умъ, волю и чувство.

„Богъ есть всеединое“; это положеніе не ново. Мы встречаемъ его уже у неоплатониковъ, у Августина, Скота Эригены, у нѣмецкихъ мистиковъ и у Шеллинга. Но какое богатство своеобразныхъ, существенно новыхъ переживаній сумѣлъ вложить Соловьевъ въ старую формулу! „*Богъ есть всеединое*“,—для нашего философа это значить, что Богъ объединяетъ въ себѣ безпредѣльное разнообразіе живыхъ, дѣятельныхъ силъ. Онъ не есть абстрактное единство, какъ „Абсолютное“ раціоналистовъ: въ немъ—цѣлый міръ идей-первообразовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ живыхъ существъ; и все богатство здѣшняго, земного—ничто въ сравненіи съ этой вѣчной полнотой, съ этой реальной красотой Божественнаго космоса. Именно благодаря богатству своей внутренней жизни, Богъ не сливается со здѣшнимъ. „Именно для того, чтобы Богъ различался безусловно отъ нашего міра, отъ нашей природы, отъ этой видимой дѣйствительности, необходимо признать въ немъ *свою* особенную вѣчную природу, свой особый вѣчный міръ. Въ противномъ случаѣ наша идея Божества будетъ скуднѣе, отвлеченнѣе, нежели наше представленіе видимаго міра“.

Но съ другой стороны именно благодаря этому богатству содержанія міра идей въ Богѣ, все здѣшнее находитъ въ Немъ свое назначеніе, свою цѣль, свою вѣчную обитель. И центральное мѣсто въ этомъ мірѣ вѣчныхъ замысловъ Божіихъ принадлежитъ человѣку—посреднику и объединителю всей твари въ Богѣ. Его Богъ отъ вѣка избралъ, какъ органъ всеединства. Идея Богочеловѣчества есть вѣчная и центральная идея, въ которой объединяется вся Премудрость Божія.

Соловьевъ не даромъ самъ отмѣчаетъ свою близость съ древне-русскимъ благочестіемъ. Его ученіе живо переноситъ въ то религіозное настроеніе, которое нашло себѣ яркое изображеніе въ живописи нашихъ древнихъ храмовъ. Въ нихъ молящійся входитъ въ соприкосновеніе не съ мертвымъ, пустымъ и абстрактнымъ Абсолютнымъ. Здѣсь раскрывается божественный міръ, преисполненный безчисленныхъ силъ и возможностей, густо населенный образами. Со всѣхъ сторонъ онъ смотритъ на насъ міриадами человѣческихъ очей. И среди этого Богочеловѣческаго міра центральное мѣсто занимаетъ изображеніе Софіи—Премудрости Божіей, существа Божескаго и вмѣстѣ человѣческаго. Ей наши предки всюду воздвигали храмы. И въ этомъ культѣ выразилась самая глубина религіознаго настроенія, самая сокровенная его сущность. Для религіознаго чувства не можетъ быть ничего цѣннѣе вѣры въ *человѣчность* Божественной Премудрости.

Въ настроеніи Соловьева эта вѣра преобладала. Среди философовъ всѣхъ вѣковъ трудно найти мыслителя, болѣе проникнутаго сознаниемъ непосредственной близости къ человѣку области мистической, Божественной. Словно земной міръ сталъ для него окончательно прозрачною завѣсою, сквозь которую онъ непрестанно созерцалъ невидимый, запредѣльный свѣтъ горы Фаворъ. Онъ заранѣе видѣлъ землю преображенною и одухотворенною. Но, можетъ быть, именно благодаря этому онъ не отдавалъ себѣ яснаго отчета въ разстояніи между двумя мірами. Помнится, однажды онъ

говорилъ мнѣ: „Одного не понимаю—страха Божія, отказываюсь понять, какъ можно бояться Бога“. При этомъ онъ залился своимъ звучнымъ, заразительнымъ и вмѣстѣ страннымъ хохотомъ.

Въ этомъ замѣчаніи и въ этомъ смѣхѣ—весь Соловьевъ, все то положительное, что есть въ его религіозномъ настроеніи. Но здѣсь же сказывается и то, чего не хватало въ этомъ настроеніи,—граница религіознаго генія философа. Его глубоко жизнерадостная душа была преисполнена живымъ, непосредственнымъ ощущеніемъ совершившагося и грядущаго преображенія и воскресенія. Но онъ далеко не въ достаточной мѣрѣ чувствовалъ и проникалъ умственнымъ взоромъ—пропасть между Богомъ и непросвѣтленнымъ, *здышимъ* человѣкомъ, ту смертельную скорбь, которая вызываетъ кровавый потъ и побѣждается только крестною смертью. Ему недоставало того ощущенія *бездны грѣховной*, которая такъ сильно звучитъ въ творествѣ Достоевскаго; въ его непониманіи „страха Божія“, и въ особенности въ смѣхѣ, который вызывала въ немъ эта мысль, чувствовалось что-то безконечно юное, чтобы не сказать—дѣтское. Именно потому, что ему было дано въ созерцаніи такъ близко подойти къ Божественному, онъ недостаточно чувствовалъ, какъ оно еще далеко отъ нашей дѣйствительности. И здѣсь—источникъ важнѣйшихъ, основныхъ его заблужденій.

Это—тотъ самый оптической обманъ, въ который впалъ апостоль Петръ на горѣ Фаворъ. Онъ *потерялъ сознание границъ*, отдѣляющихъ грѣховное, здышнее, человѣческое отъ Божественнаго: тотчасъ небесное видѣнье закуталось для него романтической дымкой. И *земная* мечта заговорила его устами: „Господи, хорошо намъ здѣсь быть: если хочешь, сдѣлаемъ здѣсь три куши, Тебѣ одну и Моисею одну и одну Илію“. Но громъ небесный прогремѣлъ въ отвѣтъ о послушаніи Сыну Божію. А сынъ Божій говорилъ съ Иліею и Моисеемъ о крестной своей смерти, „объ исходѣ Его, который Ему надлежало совершить въ Іерусалимѣ“. И раз-

летѣлось въ прахъ земное „хорошо намъ здѣсь“. Второе окончательное и всеобщее преображеніе можетъ быть только вѣнцомъ всеобщихъ страданій. Земля, не пережившая страстей Христовыхъ, не въ состояніи удержать въ себѣ сіяніе свѣтлыхъ ризъ Спасителя. Чтобы стать жилищемъ Абсолютнаго, она должна принять *свою крестную муку*.

Въ этомъ евангельскомъ повѣствованіи мы найдемъ полную и всестороннюю оцѣнку жизненнаго дѣла Соловьева. Что онъ видѣлъ свѣтлыя ризы Божества и возвѣстилъ въ огненныхъ срокахъ грядущее Преображеніе,—въ этомъ заключается то вѣчное, что онъ сдѣлалъ. Но къ этому вѣчному у него примѣшались земныя иллюзіи и утопіи—все та же мечта о трехъ кушахъ,—попытка утвердить Божественное въ формахъ здѣшняго, непросвѣтленнаго существованія.

Въ особенности это характерно для его юношескихъ произведеній. Я не имѣю ни намѣренія, ни возможности вдаваться здѣсь въ подробное изложеніе его философскихъ воззрѣній. Укажу лишь одну яркую, типическую черту, которая поражаетъ у него и въ этикѣ, и въ теоріи познанія, и въ метафизикѣ и въ богословскихъ разсужденіяхъ. Это — отсутствіе какихъ-либо границъ между областью мистическою, сверхъестественною, божественною и порядкомъ естественнымъ, здѣшнимъ—земнымъ. Мы видимъ у него полнѣйшую мистификацію всего природнаго, естественнаго и рядомъ съ этимъ—поразительно смѣлую, подчасъ даже дерзкую рационализацию мистическаго.

Съ одной стороны вся здѣшняя дѣйствительность насквозь мистична, во всякомъ своемъ явленіи преисполнена таинственныхъ силъ и божественнаго содержанія; съ другой стороны, когда мы читаемъ разсужденія Соловьева о св. Троицѣ и о другихъ тайнахъ потусторонняго міра, у насъ исчезаетъ самое впечатлѣніе тайны: все кажется намъ здѣсь черезчуръ рациональнымъ, понятнымъ, естественнымъ. Въ Соловьевѣ соприкасаются двѣ крайности: онъ совершенно не допускаетъ даже обыкновеннаго познанія

безъ участія мистическаго элемента: простое познаніе какого-либо явленія въ повседневномъ будничномъ опытѣ для него невозможно безъ соприкосновенія познающаго съ вѣчной идеей, т.-е. съ самой божественной сущностью; и съ другой стороны онъ же въ своихъ теософскихъ построеніяхъ считаетъ возможнымъ выводить а ргіогі ученіе о св. Троицѣ изъ понятія бытія, словно какую-то геометрическую теорему.

На самомъ дѣлѣ обѣ эти крайности представляютъ собою проявленіе одной и той же черты—общаго источника всѣхъ недостатковъ соловьевскаго мышленія. Въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ одно и то-же забвеніе границъ двухъ міровъ. Границы эти нарушаются въ обѣ стороны; и оттого-то здѣшнее возводится въ мистическое, а мистическое нерѣдко трактуется какъ здѣшнее, черезчуръ легко, просто и поспѣшно укладывается въ категоріи нашего разсудка.

Въ произведеніяхъ ранняго и средняго періода Соловьева съ этой чертой связывается замѣтная пантеистическая струя въ его философіи. Правда, Соловьевъ съ самаго начала противопоставляетъ свое міросозерцаніе пантеизму; но попытки его отдѣлиться отъ послѣдняго удаются далеко не въ полной мѣрѣ. Съ одной стороны здѣшняя дѣйствительность у него утрачиваетъ свою самостоятельность по отношенію къ міру божественному: она понимается то какъ его явленіе, то какъ обманчивая ложная его видимость. Говоря словами Соловьева: внѣбожественный міръ есть „не что иное, какъ міръ божественный, субъективно переставленный и опрокинутый“. Но съ другой стороны въ этомъ же отождествленіи Божественнаго и здѣшняго кроется противоположная опасность—принять земное за горнее. Пусть здѣшнее въ ученіи философа превращается въ полупрозрачный покровъ Божественнаго. Отъ времени до времени онъ сгущается въ облако, которое заслоняетъ собою свѣтъ горы Фаворъ.

Это замѣтно не въ однихъ теоретическихъ построеніяхъ, но въ особенности въ тѣхъ практическихъ планахъ преоб-

разованія человѣческаго общества, коими поглощено вниманіе философа въ средній періодъ его творчества съ первой половины восьмидесятыхъ до второй половины девяностыхъ годовъ. Соловьевъ и тутъ исходитъ изъ той же центральной идеи—Богочеловѣчества; но незамѣтно для него самого къ ней примѣшивается его земная мечта.

Онъ хочетъ осуществленія въ земной человѣческой жизни царствія Христова, и въ этомъ заключается подлинно христіанскій элементъ его идеала. Но съ другой стороны онъ отождествляетъ царствіе Христово со всемірной теократіей. Въ этомъ отождествленіи двухъ несоизмѣримыхъ величинъ и заключается тотъ прахъ земной, прилипшій къ крыльямъ, который отягощаетъ мысль философа и задерживаетъ ея небесный полетъ.

Не имѣя возможности подробно излагать здѣсь это построеніе, я намѣчу лишь основныя его черты. Соловьевъ исходитъ изъ совершенно правильнаго требованія, чтобы абсолютное, божественное стало *всѣмъ* для человѣка, чтобы оно господствовало во всѣхъ сферахъ его жизни и личной и соціальной. Разъ религія есть для человѣка—откровенье безусловнаго, оно не можетъ быть для него только *чѣмъ-нибудь*, оно или все или ничего. Отсюда—наша обязанность подчинить ея руководству всѣ области умственной и практической нашей жизни—всѣ наши интересы политическіе и соціальные.

Преображеніе Христово должно стать началомъ преображенія всей человѣческой жизни; въ этомъ—безукоризненно правильный выводъ Соловьева; но, какъ только онъ пытается провести это требованіе въ жизнь, у него тотчасъ исчезаетъ чувство разстоянія между божественнымъ и здѣшнимъ: земные образы завладѣваютъ его воображеніемъ. И онъ пытается утвердить царство преображеннаго человѣчества въ рамкахъ церковно-государственной организаціи.

Онъ ждетъ спасенія человѣчества отъ совмѣстнаго дѣйствія трехъ властей, которымъ надлежитъ господствовать надъ міромъ—отъ первосвященника, царя и пророка. Пер-

восвященникъ пасеть стадо Христово—церковь; православный царь съ неограниченной властью править государствомъ согласно указаніямъ первосвященника. И наконецъ,—вольный проповѣдникъ слова Божія—пророкъ—наставляетъ въ духѣ любви святителя и царя, а съ ними вмѣстѣ и все христіанское общество. Никакого принужденія въ отношеніяхъ властей нѣтъ. Царь совершенно свободно подчиняется первосвященнику какъ сынъ отцу, и оба совершенно свободно повинуются велѣніямъ Божиимъ, даннымъ черезъ пророка; столь же добровольно все христіанское стадо подчиняется своимъ вождямъ—духовному и мірскому. Ибо христіанская теократія будущаго—совершенно добровольный, свободный богочеловѣческій союзъ.

И всѣ вмѣстѣ осуществляютъ на землѣ правду—царствіе Христово: миръ между народами, миръ между классами, социальную правду въ отношеніяхъ экономическихъ и взаимную любовь во всѣхъ политическихъ отношеніяхъ.

Уже въ этихъ немногихъ чертахъ ясно чувствуется глубокая фальшь всей этой теократической идиллии. Всѣ опредѣленія теократіи, даваемая Соловьевымъ, по существу двойственны и противорѣчивы.

Съ одной стороны она представляется въ видѣ какого то земного рая, гдѣ преобразается не только человѣкъ, но и вся тварь; самыя животныя становятся друзьями человѣка. Она—настоящее царствіе Божіе, „совершенное обладаніе Божіе“. Самое грѣхопаденіе—не что иное, какъ отпаденіе отъ теократіи. И рядомъ съ этимъ, въ тѣхъ же произведеніяхъ теократія изображается, какъ только временная, земная организація, вынужденная несостоятельностью человѣчества, его грѣхомъ и незрѣлостью: когда упразднится грѣховное состояніе, не будетъ надобности и въ теократіи. Несовмѣстимость этихъ утвержденій не требуетъ доказательствъ. Если теократія, какъ „совершенное обладаніе Божіе“, есть царство человѣка преображеннаго, то она, очевидно, не можетъ быть только временной средой для воспитанія человѣка грѣховнаго.

И самое сочетаніе словъ „свободная теократія“ такъ же противорѣчиво, какъ „круглый квадратъ“ или „деревянное желѣзо“. Теократія есть *свободный* богочеловѣчскій союзъ; но въ мірскомъ порядкѣ ею править *самодержавный* государь, который осуществляетъ царствіе Христово въ своемъ государствѣ вопреки безбожнымъ стихіямъ современнаго общества! Представимъ себѣ въ составѣ теократической христіанской имперіи магометанъ, іудеевъ и просто невѣрующихъ! Могутъ ли они быть свободными участниками христіанскаго служенія государства? Не ясно ли, что для нихъ теократія—внѣшняя, насильственная норма? Этотъ недостатокъ у Соловьева усиливается тѣмъ, что по его схемѣ въ теократіи государство становится частью церкви, *соціальнымъ тѣломъ Христовымъ*. И такимъ образомъ человѣкъ можетъ стать членомъ богочеловѣческаго союза вопреки своимъ убѣжденіямъ,—не какъ вѣрующій, а какъ подданный.

Всѣ эти противорѣчія и многія другія, о которыхъ я распространяться не стану, коренятся въ одномъ общемъ источникѣ,—въ противоестественной попыткѣ Соловьева включить государство какъ составную часть въ царствіе Божіе. Это—все та же попытка св. Петра построить три кущи для Христа, Моисея и Иліи. Мірская, принудительная организація, по самому существу своему рассчитанная на человѣческія преступленія и пороки, явно не годится въ жилище преображенному Богочеловѣчеству.

Ошибка Соловьева въ данномъ случаѣ есть нѣчто большее, чѣмъ простое теоретическое заблужденіе: она глубоко коренится въ его настроеніи. Съ теократіей связывается его земная любовь и земная мечта. Когда онъ говоритъ о теократическомъ государствѣ, онъ думаетъ о *царствѣ русскомъ*. Онъ видитъ призваніе Россіи въ томъ, чтобы создать новую священную римскую имперію будущаго и тѣмъ доставить вселенской церкви то политическое могущество, которое ей нужно, чтобы возродить и спасти Европу. Государственный мечъ Россіи въ союзѣ съ пастырскимъ жезломъ римскаго первосвященника долженъ покорить народы Христу.

Незамѣтно для самого Соловьева къ его идеалу царствія Божія тутъ прилѣпляется націоналистическая мечта о земномъ, государственномъ величіи и могуществѣ Россіи. Онъ говоритъ объ этомъ могуществѣ всякій разъ, когда заходитъ рѣчь о національномъ мессіанствѣ Россіи, объ ея „идеѣ“; тутъ общій смыслъ его разсужденій сводится къ тому, что для спасенія міра въ теократіи необходимо всесвѣтное могущество нашей обширной Имперіи и что, въ свою очередь, теократія удесятеритъ свѣтское могущество народа, который станетъ ей вѣрнымъ слугою и орудіемъ.

Здѣсь намъ окончательно выясняется природа той романтической дымки, которая въ средній періодъ дѣятельности нашего философа застлала его умственный взоръ. Въ концѣ міра—воскресеніе мертвыхъ, но прежде этого конца—всемирная теократія, а въ ней національное торжество Россіи, окруженной небывалымъ величіемъ и блескомъ,—вотъ общій тонъ теократической проповѣди Соловьева. Это все то же „хорошо намъ здѣсь“ апостола Петра, если не въ ученіи, то въ сопровождающемъ его настроеніи.

То, что „сначала во времени“ предшествуетъ концу міра, въ теократической утопіи философа изображается слишкомъ яркими, радужными красками. Неудивительно, что подлинный конецъ и окончательный идеаль—царствіе Божіе—по сравненію кажется блѣднымъ, а иногда и вовсе теряется въ облакахъ.

Здѣсь мы получаемъ возможность отвѣтить на основной вопросъ, поставленный въ началѣ этого чтенія. Вѣчное въ твореніяхъ Соловьева, это его ученіе о Богочеловѣчествѣ, какъ о движущемъ началѣ, центрѣ и концѣ міровой эволюціи; а временное,—это та романтическая греза, которая связывается съ этой идеей въ произведеніяхъ перваго и средняго періода философа.

Романтизмъ этотъ у Соловьева въ большей своей части унаслѣдованъ отъ его предшественниковъ; онъ сплетается изъ многихъ элементовъ, которые всѣ коренятся въ условіяхъ мѣста и времени. Тутъ есть традиціонная, старо-рус-

ская мечта о Москвѣ, какъ о третьемъ Римѣ, въ теченіе многихъ вѣковъ передававшаяся отъ поколѣнія къ поколѣнію; къ ней присоединяются унаслѣдованныя отъ славянофиловъ и Достоевскаго мысли о національномъ мессіанствѣ Россіи и славянофильскій же культъ самодержавія, какъ сверхправового начала. Ко всему этому примѣшивается собственный тонкій націонализмъ Соловьева, котораго онъ не могъ окончательно побѣдить; наконецъ, здѣсь есть и специфическая романтика семидесятыхъ годовъ, навѣянная событіями царствованія Царя-Освободителя. Когда Соловьевъ говорилъ о теократической миссіи Россіи, ему всегда вспоминался актъ 19 февраля, внушенный христіанскимъ отношеніемъ къ образу Божію въ человѣкѣ, грезилась освободительная война 1877 г., эта безкорыстная жертва Россіи въ борьбѣ за христіанъ-единовѣрцевъ. Самый образъ царя-теократа для него находилъ яркое олицетвореніе въ обликѣ императора Александра II-го. О немъ Соловьевъ говорилъ мнѣ однажды: „настоящій политическій медиумъ“.

Словомъ, романтическая греза теократіи коренится въ такихъ историческихъ переживаніяхъ и впечатлѣніяхъ, которыя разъ навсегда унесены потокомъ времени. Самому Соловьеву пришлось пережить мучительныя разочарованія. Въ теченіе долгихъ годовъ онъ, мечтавшій о величій возрожденной Россіи, видѣлъ въ ней сплошную мерзость запустѣнія. Образъ смерти навязывался ему всею современной ему русской дѣйствительностью. Ея прикосновеніемъ разрушались всѣ его мечты о родинѣ. Церковь, долженствующая побѣдить міръ и вмѣсто того сама побѣждаемая міромъ, распавшаяся на части, какъ тѣло, разставшееся съ душой и у насъ въ Россіи превратившаяся въ родъ приказа; „мертвое тѣло русскаго бюрократизма“, которое по словамъ Аксакова, приводимымъ Соловьевымъ, разлагается и душитъ духовную жизнь въ своихъ объятіяхъ. Общество апатичное и равнодушное къ безобразію окружающей жизни, общество, о которомъ нельзя сказать, живо оно или мертво, и если живо, то зачѣмъ оно существуетъ. И

наконецъ, во что превратилась власть, которая въ мечтѣ философа долженствовала воплотить божественную любовь на землѣ?

Вмѣсто того, чтобы стать орудіемъ Божескаго царства, она явила въ себѣ мертвый и мертвящій ликъ византійскаго абсолютизма. Среди этихъ удручающихъ его образовъ философъ живетъ въ предвидѣннн грозы, нависшей надъ Россіей. Уже въ 1889 году онъ говоритъ: „ближайшее будущее готовить намъ такія испытанія, какихъ не знала исторія“. А въ 1894 году онъ уже явственно слышитъ раскаты грома на дальнемъ Востокѣ.

О, Русь, забудь былую славу:
 Орель двуглавый сокрушень,
 И желтымъ дѣтямъ на забаву
 Даны клочки твоихъ знаменъ.
 Смирится въ трепетѣ и страхѣ,
 Кто могъ любви завѣтъ забыть,—
 И третій Римъ лежитъ во прахѣ,
 А ужъ четвертому не быть.

Подъ вліяніемъ новыхъ впечатлѣній пала мечта о третьемъ Римѣ, которая съ самаго начала была лишь временнымъ придаткомъ въ ученіи Соловьева. То не было только разочарованіе въ русской государственности и общественности: Соловьевъ понялъ, что государственность вообще не можетъ послужить жилищемъ Божественной славы. Тѣмъ самымъ рухнула утопія теократіи. Въ концѣ своей жизни философъ съ ней разстался. Это совершенно ясно обнаруживается въ „Трехъ разговорахъ“—въ послѣднемъ крупномъ его произведеніи.

Въ той картинѣ будущаго человѣчества, которая здѣсь изображается, для теократіи совершенно не остается мѣста. Россія не только не является теократической имперіей, но не составляетъ даже особаго самостоятельнаго царства. Нѣтъ вообще теократическаго царя, потому что монархическое начало всюду пошатнулось; нѣтъ

и теократическаго народа, потому что христіане въ мірѣ составляютъ ничтожное меньшинство. Наконецъ, римскій первосвященникъ, изгнанный изъ Рима, живетъ изъ милости въ Петербургѣ, но подь условіемъ воздержанія отъ пропаганды внутри страны. Словомъ, для теократіи Христовой на свѣтѣ не остается элементовъ. За то къ концу вѣковъ осуществляется пародія на любимую мечту Соловьева—бѣсовская теократія съ первосвященникомъ-лжепапой и царемъ-антихристомъ во главѣ. И вмѣстѣ съ теократіей отходить къ антихристу самое государство: передъ концомъ вѣковъ исчезаетъ съ лица земли самая христіанская государственность.

Такова послѣдняя и заключительная стадія въ развитіи возрѣній Соловьева. Въ ней временное отдѣлилось отъ вѣчнаго. Разсѣялся земной миражъ, заслонявшій собой высочайшія вершины горняго міра, теократія отпала, какъ ветхая чешуя; и Соловьеву открылось видѣнье подлиннаго царствія Христова, бывшее изначала предметомъ его исканій, то самое о которомъ говорится въ заключительной страницѣ „Трехъ разговоровъ“.

„Евреи бѣжали къ Іерусалиму, въ страхѣ и трепетѣ зывая о спасеніи къ Богу Израилеву. Когда святой городъ былъ уже у нихъ въ виду, небо распахнулось великою молніей отъ востока и до запада, и они увидѣли Христа, сходящаго къ нимъ въ царскомъ одѣяніи и съ язвами отъ гвоздей на распростертыхъ рукахъ. Въ то же время отъ Синая къ Сіону двигалась толпа христіанъ, предводимая Петромъ, Іоанномъ и Павломъ, а съ разныхъ сторонъ бѣжали еще иныя восторженные толпы“.

Когда небесный громъ разбилъ земную мечту философа, онъ услышалъ то самое, о чемъ этотъ громъ нѣкогда прогремѣлъ въ отвѣтъ св. Петру на горѣ Фаворъ: „Сей есть Сынъ мой возлюбленный, въ которомъ мое благоволеніе, Его слушайте“.

Соловьеву не было дано ясно высказать, каковы должны быть съ этой новой точки зрѣнія задачи человѣка на землѣ

и какова должна быть оцѣнка земныхъ формъ человѣческаго общенія. Здѣсь предѣлъ его творчества, и мы на этомъ съ нимъ и разстанемся. Въ заключительномъ видѣніи „Трехъ разговоровъ“ выразилось все то вѣчное, что мы въ немъ имѣемъ.

Теперь послѣ вновь накопившихся переживаній онъ намъ особенно дорогъ и близокъ. Мы также пережили свою пору радужныхъ утопическихъ надеждъ. Русское общество мечтало о скоромъ, близкомъ осуществленіи царства правды на землѣ, въ которомъ наступить полное общественное обновленіе. Всѣ мы такъ или иначе участвовали въ созиданіи нашего земного рая, той преображенной земли, гдѣ должно царствовать преображенное человѣчество.

Но Россія еще не выстрадала своего просвѣтленія, не приняла еще своей послѣдней крестной муки; а потому рухнула наша хижина, построенная изъ негоднаго, наполовину сгнившаго матеріала.

Пусть же ея крушеніе откроетъ намъ глаза на великую тайну, повѣданную намъ Соловьевымъ. Рушится все то, что не имѣетъ безусловнаго основанія. Уносится временемъ все то, что не имѣетъ корней въ сверхвременномъ. Но вѣчно пребываетъ Безусловное, Всеединое, и безсмертенъ человѣкъ, какъ сосудъ, орудіе и проводникъ божественнаго въ міръ.

Или міръ не имѣетъ смысла, или смыслъ этотъ есть совершенное Богочеловѣчество. Въ немъ—надежда всей твари, начало преображенія для всякаго человѣка и для всякаго народа.

Кн. Евгеній Трубецкой.

«Природа въ философіи Вл. Соловьева ¹⁾».

Мм. гг.

Великія творенія [человѣческаго духа подобны горнымъ вершинамъ: ихъ бѣлоснѣжные пики поднимаются передъ нами все выше и выше, чѣмъ дальше мы отъ нихъ отходимъ. По нимъ мы ориентуемся въ пути, они всегда остаются передъ нашими глазами. Временемъ такъ испытывается подлинное величіе, какъ разстояніемъ высота горъ. Мы отошли всего на 10 лѣтъ отъ дня кончины Соловьева, и какъ измѣнилась уже историческая перспектива, какъ выросъ онъ предъ нашими глазами, какое мѣсто онъ начинаетъ занимать въ нашихъ душахъ. Взамѣнъ высокоумно-пренебрежительнаго незамѣчанія—изъ Назарета можетъ ли что произойти!—полнаго почти игнорированія его философскаго творчества мы замѣчаемъ жадное всасываніе, органическое усвоеніе основныхъ началъ его философіи. Я не преувеличиваю, и посейчасъ все это остается еще слишкомъ слабо и недостаточно. Но я помню хорошо, что было 10 лѣтъ тому назадъ, когда философіи Соловьева просто почти не знали и интересовались только его публицистикой. Теперь уже и философское творчество Соловьева постепенно становится неотъемлемой принадлежностью русской культуры и русскаго самосознанія, какъ поэзія Пушкина и Лермонтова, какъ романы Достоевскаго и Толстого, какъ творчество Тургенева и Чехова. Растетъ число лицъ, со-

¹⁾ Докладъ, прочитанный (съ сокращеніями) въ засѣданіи Психологическаго Общества, посвященномъ памяти Вл. С. Соловьева, 6 ноября 1910 г.

знающихъ, насколько Соловьевъ нуженъ для современности, а также и тѣхъ, кому онъ существенно помогъ въ критическіе моменты духовнаго роста, кто чтитъ его какъ одного изъ своихъ учителей и утѣшителей. Благодаря многомотивности его философіи, имя Соловьева объединяетъ людей съ разнымъ духовнымъ прошлымъ и настоящимъ,—философовъ и поэтовъ, социологовъ и естествовѣдovъ, марксистовъ и декадентовъ, священниковъ и мірянъ, правыхъ и лѣвыхъ. Каждый находитъ *свою* къ нему дорогу, получаетъ отъ него отвѣты на *свои* вопросы, выдѣляетъ свой излюбленный мотивъ изъ полнозвучнаго аккорда. Мнѣ тоже хочется сегодня выдѣлить одинъ изъ жизненныхъ мотивовъ философіи Соловьева, именно поставить предъ вашимъ духовнымъ взоромъ ликъ природы, какъ видѣлъ его Вл. Соловьевъ.

Два кошмара угнетаютъ современное сознание въ философіи природы: механической матеріализмъ и идеалистической субъективизмъ. Первый превращаетъ міръ въ бездушную машину, въ мертвый механизмъ, второй—въ гносеологическую схему, въ голую возможность познания, матерію опыта, тоже пассивную, лишенную собственной жизни. Оба эти направлення мысли, философія чистаго объекта и философія чистаго субъекта, матеріализмъ и субъективный идеализмъ, практически объединяются, однако, въ механическомъ міровоззрѣніи: для обоихъ нѣтъ живой природы, а есть лишь механизмъ, проецируемый или въ объектъ или въ субъектъ. Между этими двумя полюсами и мечется смущенный духъ. Матеріализмъ есть, въ извѣстныхъ предѣлахъ, естественная и неустранимая форма человѣческаго самочувствія въ его наивной непосредственности, и этого практическаго матеріализма не въ состояніи уничтожить никакой идеалистической гипнозъ. Человѣкъ чувствуетъ себя природнымъ существомъ, чрезъ свое тѣло связаннымъ со всѣмъ природнымъ міромъ. Эта связь есть слишкомъ элементарный и несомнѣнный фактъ жизни, чтобы можно было надолго о немъ забывать, и разныя матеріалистическія теоріи—философскій матеріа-

лизмъ, экономическій матеріализмъ, новѣйшій „монизмъ“—представляютъ собою лишь попытки философски посчитать съ этой непосредственной данностью, ее истолковать. Этотъ естественный уклонъ мысли въ сторону матеріализма, какъ бы ни были неудовлетворительны матеріалистическія теоріи, не можетъ быть побѣжденъ просто идеалистическимъ отрицаніемъ матеріи. Легко діалектически разрѣшать матерію въ наше представленіе или въ иллюзію, какъ бы въ сонъ, лишая ее всякой теплоты и красочности, но эта идеалистическая критика, сильная въ тиши замкнутаго кабинета, не обладаетъ, однако, жизненной убѣдительностью и безмолвствуетъ предъ лицомъ строгой правды жизни, предъ лицомъ голода, болѣзни, рожденія, смерти. Кромѣ того, это идеалистическое пренебреженіе къ матеріи должно считаться и съ ея способностью къ просвѣтленію въ созданіяхъ искусства, въ красотѣ природы, въ возможномъ благородствѣ и красотѣ человѣческаго тѣла. Проникновенно говорить объ этомъ У. Джемсъ: „для человѣка, когда-либо смотрѣвшаго на лицо своего мертваго ребенка или отца, одинъ тотъ фактъ, что матерія *сумѣла* на время принять эту драгоценную форму, долженъ былъ бы сдѣлать матерію навсегда священной. Какъ бы ни былъ *принципъ* жизни,—матеріальный ли онъ или нематеріальный,—но матерія во всякомъ случаѣ помогаетъ ему и подчиняется всѣмъ цѣлямъ жизни. Эта дорогая намъ тѣлесная оболочка находилась въ числѣ возможныхъ для матеріи воплощеній“ ¹⁾. Отсюда понятно, что сухой, механической матеріализмъ у душъ поэтическихъ и нѣжныхъ принимаетъ форму религіозно-окрашеннаго гилозоизма, послѣднее время съ налетомъ гетевской пантеистической мистики. Тѣмъ не менѣе послѣдовательный матеріализмъ неизбежно разлагается отъ внутреннихъ противорѣчій. Сознаніе и познаніе, волю и дѣйствіе, вообще всю жизнь духа съ его запросами, идеалами, съ его свободой, не въ силахъ объяснить матеріализмъ.

¹⁾ У. Джемсъ. Прагматизмъ, стр. 62—3.

Однако тотъ, для кого матеріализмъ становится хотя и пережитымъ, но еще внутренно не превзойденнымъ міровоззрѣніемъ, кто, разставшись съ нимъ, все же сохраняетъ въ себѣ неизгладимую память объ этомъ интимномъ переживаніи, найдетъ ли онъ успокоеніе въ господствующимъ идеалистическихъ ученіяхъ, чуждыхъ всякаго матеріализма, но именно поэтому безсильныхъ его окончательно преодолѣть? Ибо отвести глаза отъ предмета не значитъ еще его устранить, и разсматривать міръ изъ окна кабинета, откуда онъ представляется не живымъ, а лишь нарисованнымъ, не значитъ еще возвыситься надъ нимъ. Идеализмъ, какъ онъ есть въ господствующихъ теченіяхъ кантіанства, фихтеанства и неокантіанства, спасаетъ духовную личность отъ матеріализма, но цѣною обезкровленія міра, а вмѣстѣ съ нимъ и человѣка. Послѣдній превращается въ гомункула, замкнутаго въ ретортѣ и наглухо отдѣленнаго отъ другихъ людей и отъ міра. Этому гомункулу соотвѣтствуетъ и „міръ въ карманномъ форматѣ“, какъ мѣтко и зло выразился Шеллингъ по адресу Фихте по поводу этого идеалистическаго міра. Возможно ли міровоззрѣніе, стоя на почвѣ котораго можно было бы быть и матеріалистомъ, т.-е. мыслить себя въ реальномъ единствѣ съ природою и человѣческимъ родомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ утверждать и самобытность человѣческаго духа съ его запросами, съ его постулатами о сверхприродномъ, божественномъ бытіи, освѣщающемъ и осмысливающимъ собой природную жизнь? Таковъ вопросъ, который глубоко затаенъ въ душѣ у многихъ и многихъ людей нашего времени. Именно этой потребности современнаго духа и идетъ навстрѣчу ученіе Вл. Соловьева о природѣ, къ которому онъ самъ примѣнилъ однажды характерное названіе „религіознаго матеріализма“ и которое, въ болѣе строгомъ философскомъ стилѣ, можно опредѣлить какъ конкретный натурфилософскій спиритуализмъ или панпсихизмъ. Что же такое представляетъ собою этотъ религіозный матеріализмъ, не есть ли это явно противорѣчивое соединеніе несоединимыхъ

понятій? Напротивъ, онъ притязаетъ быть ихъ синтетическимъ единствомъ. Религіозный матеріализмъ, вмѣстѣ съ матеріализмомъ, признаетъ субстанціальность матеріи, метафизическую реальность природы. Онъ считаетъ человѣка не духомъ, заключеннымъ въ футляръ матеріи, но духовнотѣлеснымъ, природнымъ существомъ, метафизическія судьбы котораго неразрывно связаны съ природнымъ міромъ. Но въ то же время, въ противоположность матеріализму, онъ видитъ въ матеріи не одинъ только мертвый механизмъ атомовъ или силъ, съ эпифеноменомъ жизни. Въ противоположность этой метафизикѣ всеобщей смерти, абсолютнаго механизма, онъ отстаиваетъ первичность и всеобщность жизни, развивающейся въ цѣлемеханизмѣ природы. и для него различіе между живымъ и неживымъ остается не качественнымъ, но количественнымъ. „Послѣдовательная мысль должна выбирать между двумя положеніями: или ни въ чемъ, даже въ человѣкѣ, даже въ насъ самихъ нѣтъ одушевленной жизни, или она есть во всякой природѣ, различаясь только по степенямъ и формамъ. Ибо нѣтъ никакой возможности, оставаясь на научной почвѣ, отдѣлить человѣка въ этомъ отношеніи отъ остальнаго міра... Весь видимый міръ... есть продолжающееся развитіе или ростъ единаго живого существа“¹⁾.

И подъ личиной вещества безстрастной
Вездѣ огонь божественный горитъ...

Но кто дѣлаетъ подобное утвержденіе, будь ли то Шеллингъ или Вл. Соловьевъ, не имѣетъ ли противъ себя все научное естествознаніе? Не изучаетъ ли оно природу только какъ механизмъ и не увѣнчивается ли это изученіе колоссальнымъ успѣхомъ? Однако, чтò же даетъ право естествознанію свое условное, методологическое отношеніе къ природѣ, свои рабочія гипотезы, которыхъ притомъ столько же, сколько отдѣльныхъ наукъ, превращать въ общее ученіе о природѣ, утверждать, что природа *въ цѣломъ* выгля-

1) Собр. соч. В. С. Соловьева, т. VI, 468.

доть такъ же, какъ видить ее физика, химія, кристаллографія, механика, что природа есть только механизмъ, а не цѣлѣ-механизмъ, т.-е. универсальный организмъ? Не значить ли это смѣшивать гербарій и музей съ храмомъ природы или лежащій на анатомическомъ столѣ трупъ приравнивать живому человѣку? Не совершается ли при этомъ безсознательное природоубійство? Смотрѣть на природу непосредственно, наивнооткрытыми, дѣтскими глазами теперь составляетъ двусмысленную привилегію поэтовъ. Беклину можно писать своихъ наядъ и сказочныхъ сатировъ, и сами фанатики механистической философіи не прочь на нихъ полюбоваться въ видѣ отдыха. Но въ серьезъ принимать это оживотвореніе природы предоставляется только поэтамъ да дѣтямъ. Чтò же, замѣчаетъ по этому поводу Соловьевъ, „можетъ быть, существуетъ двѣ истины: одна для поэзіи, другая для науки? Но наука тутъ не при чемъ; она не отвѣчаетъ за ложные выводы, которые дѣлаются изъ ея достовѣрныхъ данныхъ въ силу односторонняго направленія мысли, возобладавшаго въ извѣстную эпоху. Наука никогда не доказывала — да по существу дѣла и не можетъ доказывать, — что міръ есть *только* механизмъ, что природа есть *только мертвое* существо. Различныя науки изслѣдуютъ природу *по частямъ* и находятъ между этими частями механическую связь; но такой естественной науки, которая изслѣдовала бы вселенную въ ея единствѣ и цѣлости, вовсе не существуетъ, а логика, обязательная и для наукъ, не позволяетъ отъ анализа частей и ихъ внѣшней частичной связи дѣлать окончательное заключеніе о всеобщемъ характерѣ или смыслѣ цѣлаго. Вѣдь и въ тѣлѣ живого человѣка всѣ его части и частицы связаны между собой механически, — это не мѣшаетъ ему, однако, быть одушевленнымъ существомъ... Точно также и механизмъ всей природы есть только слаженная совокупность для проявленія и развитія всемірной жизни“. Вѣдь и „для микроскопическихъ глазъ мухи вовсе не существуетъ цѣлое гармоническое очертаніе человѣка или человѣческаго лица

съ его выраженіемъ, да и для нашего собственнаго глаза самое прекрасное и одушевленное лицо превратилось бы при микроскопическомъ изслѣдованіи въ безформенную массу грубыхъ тканей и клѣтокъ, механически нагроможденныхъ безъ всякой законченности и единства“ ¹⁾). Но этотъ ликъ природы, невидимый въ микроскопъ, открывается просвѣтленному созерцанію святого и творческой интуиціи мыслителя и поэта.

Механическій монизмъ философіи естествознанія опирается на одну общую и апіорную предпосылку, которая не можетъ быть доказана въ наукѣ, ибо сама ее обосновываетъ, это именно предположеніе непрерывной законмѣрности, проникающей собою всю вселенную, или единого космическаго механизма. Исторически это убѣжденіе зарождается въ іудейско-христіанскомъ монотеизмѣ, связано съ вѣрой въ Единого Творца и Вседержителя единого міра. Эти религіозные корни науки иногда вскрываются и теперь. Такъ, напр., Кристофъ Зигвартъ прямо утверждаетъ, что лишь монотеизмъ іудейской и христіанской религіи былъ почвой для идеи всеобъемлющей, изслѣдующей единые законы науки ²⁾).

¹⁾ Ibid., 466—7.

²⁾ «Политеизмъ, вилящій въ мірѣ лишь раздѣльными областями независимыхъ другъ отъ друга силъ, по своей природѣ чужды стремящейся къ единству наукѣ. Наоборотъ, монотеизмъ іудейской и христіанской религіи далъ плодотворную почву для идеи всеобъемлющей, изслѣдующей единые законы вселенной науки. Иначе въ какой же другой формѣ могла впервые явиться идея, что небо и земля объемлются единой мыслью и что человѣкъ призванъ понять эту мысль, если не въ вѣрѣ въ Единого Творца, создавшаго небо и землю и сотворившаго людей по образу Своему? Въ какой формѣ можно было выразить энергичнѣе, что нѣтъ ничего случайнаго и что вещи не кое-какъ переплетаются въ своихъ запутанныхъ путяхъ, какъ не въ мысли о Провидѣніи, безъ воли котораго не падаетъ на землю воробей?.. Достаточно взглянуть на истинныхъ основателей великихъ основоположеній современнаго изслѣдованія, на Галилея и Кеплера, чтобы увидать, чѣмъ была для нихъ христіанская идея о Богѣ. Изслѣдованіе законовъ, въ которыхъ все опредѣляется мѣрою и вѣсомъ, имѣеть для Галилея смыслъ, лишь если мы вѣримъ въ постоянство и непрерывную всеобщность законовъ природы, а эта вѣра имѣеть своимъ основаніемъ вѣру во всемогущаго и мудраго Творца,

Античный міръ, если не считать отдѣльныхъ философскихъ теченій, остается чуждымъ этому универсальному механизированію жизни; тогда все было „полно боговъ“, силы природы мыслились какъ боги; и онъ изнемогалъ отъ своего политеизма, принимавшаго форму полидемонизма. Міръ былъ какъ бы раздѣленъ на обособленныя сферы, находящіяся въ вѣдѣніи отдѣльныхъ демоновъ, и самъ великій Панъ, всебогъ, былъ только однимъ изъ многихъ.

Нужно было освободиться отъ этого полидемонизма для того, чтобы человѣчество могло вступить на путь систематическаго и послѣдовательнаго овладѣнія природой, и этотъ экзорцизмъ, изгнаніе демоновъ, совершенъ былъ христіанствомъ. Однако, изгоняя демоновъ, христіанство не превратило міра въ бездушный механизмъ; вмѣстѣ съ великимъ Паномъ еще не умерла природа, напротивъ, она приобщилась—черезъ воплощеніе Слова и таинства Церкви—къ новой, благодатной жизни, взамѣнъ прежней одержимости, она получила обѣтованія обоженія и грядущаго прославленія. Христіанство въ своемъ цѣльномъ подлинномъ ученіи необходимо содержитъ въ себѣ то, что Соловьевъ называлъ религіознымъ матеріализмомъ, и что утрачено въ современномъ философскомъ сознаніи. Но въ этой утратѣ сказались уже вліянія новѣйшей философіи, такъ называемаго раціонализма, имѣющаго два образа: матеріализма и субъективнаго (трансцендентальнаго) идеализма. Эта двойственность раціонализма выразилась уже въ изначальномъ противопоставленіи отца этой философіи Декарта:—*res cogitans*, міръ познанія, и *res exstans*, міръ вещей. Произошелъ незримый, но ошутительный разрывъ человѣка съ природнымъ міромъ, породившій это расщепленіе субъекта и объекта. Философія перестала разсматривать

устройшаго міръ по опредѣленнымъ цѣлямъ; равнымъ образомъ сужденія и вычисленія Кеплера исходятъ изъ мысли, что въ мірѣ можно найти гармонію, которая должна быть дѣломъ [безконечнаго интеллекта]. *Christoph Sigwart. Kleine Schriften. Zweite Reihe. 2-te Ausg. Freiburg i. B. 1889. Ueber die sittlichen Grundlagen der Wissenschaft, 13—14.*

человѣка въ природѣ и жизнь какъ она есть въ реальной, неразсѣченной дѣйствительности, она предстала лишь какъ мѣръ отношеній, а не сущностей, какъ механизмъ причинъ и слѣдствій.

Рационализмъ не могъ, конечно, совершенно уничтожить болѣе жизненной философіи, достаточно назвать имена Лейбница съ его монадологіей, Гете, Шеллинга, Фехнера, Фр. Ф. Баадера, и даже Шопенгауэра и Гартмана, Лотце и Вундта, однако на сторонѣ его стоитъ не только научный позитивизмъ и материализмъ, но и современная „научная“ философія, т.-е. гносеологическій идеализмъ. Строго говоря, это есть не рационализмъ, не поклоненіе *ratio*, разуму, но *разсудочность*, построеніе философіи по схемамъ научнаго разума, т.-е. разсудка. Въ смѣшеніи этихъ глубоко различныхъ понятій разума и разсудка повиненъ и самъ отецъ критицизма Кантъ, который подъ именемъ критики чистаго разума далъ критику чистаго разсудка. Различая и противопоставляя разумъ и разсудокъ, я вижу въ нихъ разныя употребленія мыслительной силы, присущаго намъ космическаго логоса. Но единство корня не устраняетъ между ними возможныхъ и даже неизбежныхъ столкновений; истины умозрѣнія, необходимыя для разума, могутъ казаться совершенно неприемлемы для разсудка, и тѣ, кто отождествляетъ разумъ съ разсудкомъ, объявляютъ всѣ противоразсудчныя истины противоразумными (таково напр., распространенное отношеніе къ ученію тріуптостасности Единого Божества). Разсудокъ ориентируетъ насъ въ дѣйствительности на основѣ закона причинности, какъ универсальнаго начала, не терпящаго ограниченій. Мѣръ для разсудка есть самозамкнутый механизмъ, который можетъ быть выраженъ въ идеальномъ предѣлѣ, какъ единая математическая формула, символизирующая міровую закономерность. Такимъ же механизмомъ или машиной является для разсудка и человѣкъ. Поэтому міровой механизмъ это и есть самъ разсудокъ, предписывающій, какъ сказано въ Кантовскихъ „Пролегоменахъ“, свои законы природѣ. Разсудочна въ

этомъ смыслѣ вся наука; научное постиженіе міра всецѣло основывается на этихъ предположеніяхъ разсудка, и выясненіе этого его а priori составляетъ безсмертную заслугу критики чистаго разсудка у Канта. Но при этомъ неизбѣжно возникаетъ и дальнѣйшій вопросъ,—о предѣлахъ разсудочности вообще. Есть ли она единственное правомѣрное употребленіе разума, и правъ ли Кантъ, ограничивая законную, плодотворную дѣятельность разума разсудочностью? Возможно ли правомѣрное употребленіе разума поверхъ разсудочности и глубже ея? Иначе этотъ же вопросъ можно выразить такъ: справедливо ли придается здѣсь основоположеніямъ разсудка исчерпывающее онтологическое значеніе? являются ли рамки разсудочной гносеологіи вообще границами постигаемаго бытія? есть ли разсудочное или научное постиженіе міра и окончательное, или послѣдняя истина о мірѣ? На всѣ эти вопросы давались и даются различные и даже противоположные отвѣты, и философски безспорнаго здѣсь нѣтъ ничего.

Научное постиженіе ориентируетъ насъ въ мірѣ какъ совокупности вещей, нами созерцаемыхъ и имѣющихъ сдѣлаться предметомъ нашего активнаго воздѣйствія. Пассивность, вещьность, чистая объектность и потому безжизненность этого міра составляетъ его неотъемлемое свойство. Разсудокъ знаетъ лишь вещи, для него нѣтъ ничего живого, т.-е. невещнаго. Даже явленія жизни существуютъ для него только какъ эпифеномены механизма, но не какъ самостоятельныя, не сводимыя къ вещамъ начала бытія. Поэтому чисто разсудочная или, что то же, научная философія необходимо безжизненна, весь міръ она опрыскиваетъ мертвой водой. Поэтому же у живыхъ существъ нѣтъ и не можетъ быть до конца послѣдовательной разсудочной философіи: ненавистный „психологизмъ“ оказывается въ ней неистребимъ, даже Спиноза изъ мертвой пустыни своего вещнаго детерминизма спасается въ amor Dei intellectualis, т.-е. все-таки живое, ибо любовное; постиженіе міра, который оказывается поэтому Substantia sive natura sive Deus.

И Кантъ спасается изъ царства чистой разсудочности въ практической, т.-е. живой разумъ, цѣною внутренняго дуализма спасая личность. И наиболѣе радикальные представители философіи разсудочности неизбѣжно оставляють возможность „практически“ устраиваться внѣ зависимости отъ нея.

Разсудочная ориентировка въ жизни (идеаль „чистаго трансцендентализма“, съ исключеніемъ всякаго „психологизма“) мыслима только при полномъ упраздненіи живого человѣческаго существа, въ его конкретной цѣлостности, т.-е. предполагаетъ такую дѣйствительность, которая по отношенію къ нашей теперешней дѣйствительности оказывается совершенно трансцендентной, иноприродной. Разсудочность, примѣняемая какъ онтологія, есть поэтому самая радикальная метафизика трансцендентнаго, какъ ревниво она себя отъ этого ни оберегаетъ. Человѣкъ все-таки не превращается въ то безкровное, безличное единство чистой апперцепціи, или гносеологической субъектъ, какого только и признаеть разсудочная философія. Онъ все-таки есть *живой* субъектъ, конкретное я, совершенно неразложимое и непостижимое, какъ механизмъ, схемами разсудка. Можно объявить это живое я несущественнымъ „психологизмомъ“, или пучкомъ представлений, разлагающихся въ механизмъ, рефлексомъ физико-химическихъ процессовъ и т. д. и т. д.; но спрашивается, кто же это объявляетъ, какъ не то же само живое конкретное я, и какъ можетъ я усомниться въ я? Это не выполнимо даже въ отвлеченіи и абсолютно невозможно — истина, почувствованная въ философіи Фихте. Поэтому Декартъ въ своей формулѣ *cogito ergo sum*, т.-е. я пользуюсь разсудкомъ и, слѣдовательно, существую, уже выразилъ всю ограниченность и условность разсудочной философіи, которая разсудкомъ хочетъ обосновывать жизнь и бытіе, между тѣмъ какъ самъ онъ есть порожденіе жизни. Формула Декарта должна быть переставлена: *Sum, ergo cogito, ergo dubito, ergo ago, ergo laboro*. Можно принять метафизическую формулу: *amo, ergo*

sum, ибо въ любви—высшее проявленіе жизни, но нельзя разсудочностью обосновывать бытіе.

Поэтому разсудочная философія, предъ лицомъ великаго основнаго и непосредственнаго факта—жизни въ ея конкретности всегда останется отвлеченностью, о которой справедливо скажетъ Мефистофель:

Grau, theurer Freund, ist jede Theorie
Und grün des Lebens goldner Baum.

Дѣйствительность, какъ мы ее знаемъ, не исчерпывается разсудочными категоріями, а только ихъ терпитъ, допускаетъ. Она глубиннѣе, нежели рисуется въ схематическихъ проекціяхъ и чертежахъ разсудочности. Она содержитъ въ себѣ сверхразсудочный и въ этомъ смыслѣ совершенно ирраціональный остатокъ или, точнѣе, основу, которая не поддается ни подъ микроскопъ, ни подъ анатомическій ножъ, ни подъ схемы разсудочности. Дѣйствительность гораздо глубже, богаче, таинственнѣе, нежели ее рисуетъ намъ разсудочность. По глубокомысленному сравненію Бергсона, разсудокъ относится къ жизни синематографически: то, что существуетъ, какъ единый и слитный актъ жизни, онъ разлагаетъ на безконечное множество причинно связанныхъ между собою моментовъ. При движеніи синематографической ленты они опять сливаются въ цѣльное изображеніе, однако мы имѣемъ уже отнюдь не живое единство, но лишь безжизненный синематографъ.

Жизнь не потому только не исчерпывается разсудочнымъ сознаниемъ, что оно имѣетъ дѣло лишь съ обезжизненнымъ содержаніемъ, но и потому, что въ ней осуществляется конкретное нераздѣльное единство воли, чувства и разума. Я существуетъ не въ раздѣльномъ видѣ какъ гносеологическій субъектъ, по вѣдомству департамента гносеологіи, или волящій,—департаментъ этики, или чувствующій,—эстетики, таковая тріупостасность я, введенная Кантомъ и унаслѣдованная отъ него неокантіанствомъ, есть условная фикція. Та дѣйствительность, которая намъ непосредственно

дана въ внутреннемъ опытѣ, обладаетъ основнымъ качествомъ жизни, все обезжизненное и не-живое нами познается только въ отношеніяхъ къ жизни, въ терминахъ жизни; механизмъ вещей въ непосредственномъ опытѣ намъ невѣдомъ. Живое я непосредственно находитъ себя въ таинственномъ и загадочномъ единствѣ съ не-я или съ природой, для него есть другое я, т.-е. *ты*, оно способно чувствовать какъ *мы* и противопоставляетъ себѣ *вы*. Въ я дано не-я, ты, мы и вы, цѣлый міръ, живой и трепетный. Для разсудочно-механическаго, обезжизнивающего пониманія онъ не доступенъ, живое для него не существуетъ въ своей самобытности и автономности; оно допустимо лишь какъ атрибутъ механизма, коему предоставлено влачить жалкое безпаспортное существованіе на правахъ психологизма и субъективизма за предѣлами orbis terrarum познанія.

Въ виду явной недостаточности разсудочной философіи, ея неадекватности жизненному опыту вопросы о томъ, что лежитъ за предѣлами разсудочности, т.-е. вопросы метафизики, неизбежно возникаютъ силою вещей, обладаютъ неистребимой живучестью. Конечно, возможна и сейчасъ является наиболѣе распространенной чисто негативная метафизика, истолковывающая смыслъ метафизическихъ вопросовъ по-Кантовски, какъ паралогизмы, или недоразумѣнія, или же вѣчныя задачи разума. Но и отрицаніе метафизики или ея „разъясненіе“ представляетъ собою уже одно изъ метафизическихъ ученій, и кто же отважится утверждать, кромѣ фанатиковъ разсудочности, что оно есть единственно возможное. По крайней мѣрѣ, не исторія философіи, которая на Кантовское *нѣтъ* отвѣтила величественнымъ *да* метафизики Шеллинга и Гегеля, Шопенгауэра и Гартмана, и все говорить, что и теперь назрѣваетъ новая творческая эпоха въ метафизической мысли.

Разумъ познаетъ сущее только въ его отношеніяхъ, но не въ существѣ; дѣйствительность является одновременно и разумной, причастной разуму, доступной ему, какъ различеніе

и связь, и запредѣльной, трансцендентной для разума, какъ воля, какъ чувство, какъ любовь. Граница мысли есть мысль, всякая философія рационалистична, мыслить въ понятіяхъ разума, но разумъ знаетъ не глубину дѣйствительности, а только ея грани. Этимъ невыразимымъ и недомыслимымъ сущностямъ разумъ можетъ дать только символическое выраженіе въ понятіяхъ и не долженъ никогда забывать объ этомъ символизмѣ. Но, въ отличіе отъ расщепленности, метафизика не уничтожаетъ, не обходитъ, какъ опасныхъ препятствій, этихъ явнымъ образомъ алогичныхъ данностей, но, символизируя ихъ въ понятіяхъ, стремится построить систему разума, какъ схему этой дѣйствительности живой и конкретной. Разумъ стремится дать философію жизни, разумокъ знаетъ лишь механизмъ. Для первой существуетъ живой человѣкъ въ живой природѣ, для второго—заводная машина въ безжизненномъ механизмѣ, „вертящійся вертель“, „летающая стрѣла“, мнящіе себя свободными. Основное понятіе философіи есть, по моему убѣжденію, не *cogito*, а *vivo*.

Богъ есть Богъ живыхъ, а не мертвыхъ.

Разумъ сталкивается съ разумкомъ. Возникаетъ вопросъ объ размежеваніи ихъ компетенціи; разумъ долженъ очертить область разсудка, обосновать возможность расщепленнаго, научно-опытнаго знанія. Вопреки притязанію расщепленности подчинить философію наукъ, выражающемуся въ идеалѣ научной философіи, необходимо философски объяснить фактъ науки, а не „ориентировать на немъ“ философію. Это есть проблема философіи науки, философскаго наукословія, потребность въ которомъ вновь замѣтно назрѣваетъ въ современной мысли (Бутру, Бергсонъ, Пуанкаре, прагматисты). И все отчетливѣе обрисовывается „прагматическій“ характеръ науки. Становясь по отношенію къ міру въ научную позу, надѣвая на себя ледяную личину разсудка, рѣшаясь „не плакать, не смѣяться, но понимать“, человѣкъ вырываетъ у природы если не ея тайны, закрытыя холодному разсудку, то ея секреты, по-

лезные для жизни. Разсудочность имѣеть глубокіе корни въ утилитарно-прагматическомъ отношеніи къ природѣ. И современный прагматизмъ только разгласилъ тайну рационализма, сдѣлавъ своимъ боевымъ принципомъ то, что молча потихоньку дѣлала и дѣлаеть европейская мысль въ новѣйшую эпоху. И если ужъ искать истиннаго родоначальника прагматизма, а вмѣстѣ и наиболѣе тонкаго его представителя, то это былъ Кантъ, обосновавшій условность и относительность, антропоморфизмъ всего человѣческаго опыта, а вмѣстѣ съ тѣмъ пытавшійся замкнуть мысль въ этой оградѣ субъективизма. И Шиллеръ съ Протагоровскимъ „человѣкъ есть мѣра вещей“ лишь договариваетъ недоговоренное Кантомъ; но это же самое дѣлается теперь и въ неокантіанствѣ. Однако, если прагматизмъ какъ научная практика представляетъ собой нѣчто естественное, необходимое и законное, то, провозглашенный въ качествѣ философіи, онъ есть самоубійство разсудочности, какъ и всякій радикальный скептицизмъ. И неудивительно поэтому, что онъ вызвалъ противъ себя наибольшую враждебность именно среди тѣхъ, чью тайну онъ такъ прямодушно разгласилъ.

Тѣмъ не менѣе наука, или вообще разсудочная мысль, при всей относительности и условности своихъ истинъ и понятій, есть прежде всего фактъ, требующій своего объясненія. И это объясненіе можетъ быть дано только на основаніи онтологическаго предположенія, совершенно выводящаго за предѣлы разсудочной философіи, именно, что логическая связь вещей, устанавливаемая въ разныхъ ракурсахъ дѣятельностью разума и разсудка, не субъективна только, но объективна, принадлежитъ природѣ вещей, и познаніе возможно только въ силу причастности нашего разума къ разуму вещей. Наше познаніе возможно лишь постольку, поскольку логична сама дѣйствительность и поскольку мы реально приобщаемся въ немъ къ Логосу. Другими словами, наука обосновывается въ метафизикѣ.

На основаніи сказаннаго о характерѣ разсудочной фило-

софии легко заключить, чѣмъ является въ ней природа. Говоря словами Шеллинга, „общій недостатокъ всей ново-европейской философіи, начиная съ Декарта, въ томъ, что для нея не существуетъ природы, что у нея нѣтъ живой основы“ ¹⁾. Природа есть лишь возможность явленій, основа опыта, нѣкоторое, вполне неопредѣленное нѣчто, оформляемое познавательными категоріями разсудка. Это тотъ ирраціональный толчокъ, которымъ не-я стучится въ я въ системѣ Фихте и въ нѣкоторыхъ доктринахъ современнаго неокантіанства. Причѣмъ это понятіе діалектически разлагается на двѣ противоположности, представленныя въ двухъ основныхъ направленіяхъ разсудочной философіи: идеализмъ и матеріализмъ. Природа въ разсудочной философіи познается только какъ механизмъ, сплошная цѣпь причинъ и слѣдствій. „Въ природѣ можно безъ удивленія видѣть (говорить Кантъ въ первомъ изданіи *Критики Чистаго Разума*) одну лишь коренную способность всего нашего познанія, именно трансцендентальную апперцепцію, то единство, только благодаря которому она и можетъ быть названа объектомъ всего возможнаго опыта, т.-е. природой, и именно поэтому можно необходимо познать это единство, а priori.“ Слѣдовательно, природа есть лишь зеркало нашей познавательной субъективности, нѣчто „метеорическое“. Въ такой призракъ превращается природа у Канта, а еще больше у Фихте и въ новѣйшемъ неокантіанствѣ радикально идеалистическаго направленія. Съ другой стороны, разсудочная философія, не искушенная критицизмомъ, впадаетъ неизбежно въ механическій матеріализмъ. Она прямо разсматриваетъ природу какъ связную, хорошо слаженную машину, какъ систему атомовъ или силъ. Въ качествѣ рабочей гипотезы естествознанія, по справедливому замѣчанію Ланге (въ *Исторіи матеріализма*); эта точка зрѣнія оказалась весьма пригодной, но отнюдь не въ философіи. Въ сторонѣ отъ этого торнаго пути европейской

¹⁾ Шеллингъ. Философскія изслѣдованія о сущности человѣческой свободы, 24.

мысли стоитъ лишь Шеллингъ съ его натурфилософіей, генеалогія которой восходитъ не только къ Канту, но и къ мистической философіи Бёме, Баадера и восточнаго христіанскаго умозрѣнія, да еще Фехнеръ, оказавшій вліяніе на Вундта, и Гартманъ. Природа умираетъ въ новой философіи, и это несмотря на ростъ пантеистическихъ настроеній. Если видѣть въ механическомъ міровоззрѣніи философскую истину, тогда придется сказать, что разсудочная философія совершила огромнѣйшее историческое дѣло, открыла, дѣйствительно, новую эру въ исторіи сознанія. И наоборотъ, если видѣть въ его торжествѣ лишь абerraцію мысли, тогда необходимо признать, что въ немъ философія сдѣлала шагъ назадъ по сравненію съ античной и средневѣковой мыслью или, выразимся точнѣе, перебаливаетъ какой-то своей специфической болѣзнью, невѣдомой прежнимъ эпохамъ. Природа, которая нѣкогда была живою для человѣка, теперь для него омертвѣла, произошло какъ будто новое изгнаніе Адама изъ рая. Природа открыла свои секреты, но затаила свою тайну. Античный человѣкъ находить въ природѣ цѣлый сонмъ живыхъ существъ. Въ шелестѣ Додонскаго дуба онъ слышитъ божественный оракуль, и ручей шепчетъ ему свою сказку. Также и философская спекуляція античности возвышается до величественныхъ ученій о міровой душѣ у Платона и Плотина и о природномъ цѣлемеханизмѣ Аристотеля, при чемъ оба эти ученія составляютъ драгоцѣннѣйшее философское наслѣдіе античности, переданное ею грядущимъ вѣкамъ, поистинѣ *кτῆμα εἰς αἰ.* Великій Панъ умираетъ, когда надъ міромъ водружается Крестъ, но съ нимъ не умираетъ природа. Освобожденная отъ чаръ вакхическаго оргіазма и стряхнувшая оковы полидемонизма, она возрождается къ новой мистической жизни. Она вздымается на встрѣчу приклонившемуся небу и приѣмлетъ воплощающійся Логось, выражая свое свободное согласіе на Высшую волю. Устами непорочнѣйшаго своего созданія, пречистой Дѣвы, говоритъ природа: „се раба Господня, да будетъ мнѣ по

слову Твоему“. Матерія становится богоматеріей, изъ нея рождается Богоматерь, чрезъ которую совершается воплощеніе Слова, а съ нимъ начинается новая космическая эпоха. Природа въ человѣкѣ черезъ церковь становится способной къ обоженію, и это получаетъ явное свидѣтельство въ таинствѣ Тѣла и Крови. Этотъ религіозный матеріализмъ проникаетъ всю христіанскую догму, формулируется въ твореніяхъ отцовъ и учителей церкви,—назовемъ хотя св. Аѳанасія Александрійскаго, — получаетъ догматическое выраженіе на вселенскихъ соборахъ и опредѣляетъ церковную практику. Судьбы природы, стенающей и ожидающей своего освобожденія, отнынѣ связываются съ судьбами человѣка, „повинувшаго“ ее; новое небо и новая земля входятъ уже необходимымъ элементомъ въ составъ христіанской эсхатологіи. Новыя вѣрованія, связанныя съ новымъ религіознымъ опытомъ, находятъ выраженіе и въ новыхъ философскихъ спекуляціяхъ православнаго востока и запада, въ твореніяхъ Оригена, блаженнаго Августина, св. Григорія Нисскаго, св. Максима Исповѣдника, Псевдо-діонисія Ареопагита, І. Скота Эригены, а позднѣе средне-вѣковыхъ и новѣйшихъ мистиковъ, у итальянскихъ натур-философовъ эпохи возрожденія, въ ученіяхъ Лейбница, Шеллинга, Баадера. И тѣмъ не менѣе надо констатировать, что съ началомъ господства разсудочной философіи, съ вѣка Декарта, Спинозы, Канта и новѣйшаго критицизма и матеріализма, эта философская традиція рѣзко обрывается. Получается впечатлѣніе, что произошелъ какой-то подпочвенный, мистическій сдвигъ, изсякли какіе-то подземные источники, питавшіе собою эту традицію. Какъ будто мертвящій вѣтръ пронесся надъ тварью, и поникли ея лики. Въ сознаніи это и выразилось въ преобладающемъ вліяніи разсудочной философіи, въ вѣнняхъ такъ называемаго просвѣтительства. Борьба съ нимъ, естественно, должна выразиться въ стремленіи къ такому философскому міровоззрѣнію, которое, не умаляя значенія науки и вообще разсудочности, а отводя ей свое мѣсто, философски возвышалась

бы надъ ней, снова возстановляла бы связь челоѣка съ сердцемъ природы. Такова проблема натурфилософїи, какъ она представилась уже философскому генію Шеллинга. И еще отчетливѣе ставится она въ философїи Соловьева: чрезъ природу какъ объектъ естествознанія прозрѣвать природу какъ сущее, въ механизмѣ увидѣть организмъ, въ бездушнѣй природѣ познать Божію тварь—такова одна изъ самыхъ центральныхъ задачъ метафизики Соловьева, а его ученіе о природѣ и міровой душѣ есть одно изъ самыхъ центральныхъ его ученій, притомъ особенно интересное именно для нашего времени. Мы вступаемъ въ эпоху начинающагося кризиса разсудочной философїи, едва ли не совершившей уже полный циклъ своего развитія. Не только въ философїи, но и въ самомъ естествознаніи зарождаются и крѣпнуть теченія, которыя, если мысленно продолжить ихъ, приведутъ насъ въ русло античныхъ идей о міровой душѣ или христіанскаго ученія объ обожающейся твари. Твердыня механическаго матеріализма научно поколеблена. Въ религіозномъ сознаніи нашихъ дней также замѣтна неудовлетворенность одностороннимъ пониманіемъ христіанства, какъ индивидуально-этическаго ученія, снова нарождается потребность въ христіанской натурфилософїи. Наконецъ, и въ дѣйственномъ, практическомъ сознаніи челоѣчества по-новому ощущается проблема объ отношеніи челоѣка къ космосу. Мы живемъ въ вѣкъ небывалаго и, повидимому, еще находящагося только въ началѣ хозяйственнаго овладѣнія природой. Міръ пластиченъ, онъ послушенъ нашей волѣ, провозглашаетъ современный прагматизмъ, и въ этой пластичности насъ убѣждаетъ каждый новый шагъ въ покореніи природы, въ этомъ непрерывномъ ея очеловѣченіи. Да, міръ пластиченъ, но что же значить эта пластичность, можно ли ее философски понять, объяснить возможность, установить предѣлы? Это ставить предъ философскимъ сознаніемъ совершенно новую—или, по крайней мѣрѣ, въ такой формѣ никогда еще не стоявшую—проблему философїи хозяйства. И всѣ эти про-

блемы связаны съ общей философiей природы. Это — вопросы, которые выходятъ за предѣлы научнаго естествознанiя въ область метафизики природы. Это грандиозное по замыслу ученiе о природѣ никогда не было проработано Соловьевымъ въ законченную систему. Мы имѣемъ не рисунокъ, а скорѣе чертежъ, хотя и сдѣланный рукою мастера, но мѣстами незаконченный и не разъ передѣлывавшiйся въ частностяхъ. Въ разныя эпохи и въ разной формѣ возвращается онъ къ этому ученiю: въ философскихъ трудахъ, въ критикѣ и публицистикѣ, въ поэзiи и, какъ мы теперь знаемъ, въ частной перепискѣ. Вездѣ предносятся предъ нимъ Она, Вѣдая Женственность, Божественная Софiя, Душа мiра. И это дѣлаетъ изложенiе и истолкованiе этого ученiя, въ особенности съ его вариантами, вообще довольно затруднительнымъ. Наиболѣе систематическое выраженiе оно получаетъ въ „Чтенiяхъ о Богочеловѣчествѣ“ и во французскомъ трактатѣ *la Russie et l'Église universelle*); но и между ними имѣются немаловажные варианты (напр., въ изображенiи творенiя мiра Богомъ). Это ученiе вводитъ насъ притомъ въ центральный лабиринтъ Соловьевской мысли. Поэтому я долженъ заранѣе отказаться отъ мысли сдѣлать его здѣсь общедоступнымъ и ограничусь лишь краткимъ указанiемъ на его основныя черты.

Въ разсматриваемомъ ученiи Соловьева мы видимъ переливы и отраженiя многихъ предшествовавшихъ философскихъ ученiй, которыя онъ объединяетъ въ широкомъ синтетическомъ охватѣ: здѣсь чувствуется Платонъ и Плотинъ, и Аристотель, и христіанское богословiе, Лейбницъ и Кантъ, Шопенгауэръ и Шеллингъ. Можно съ полнымъ убѣжденiемъ сказать вмѣстѣ съ кн. С. Н. Трубецкимъ, что едва ли можно назвать „въ новѣйшей исторiи мысли синтезъ болѣе широкой, чѣмъ тотъ, который былъ задуманъ имъ съ такой глубиной, такъ ясно, стройно и смѣло“ ¹⁾. И если теперь иногда раздаются голоса, которые отрицаютъ фило-

¹⁾ Собр. соч. кн. С. Н. Трубецкого, т. I, 348.

софскую оригинальность Соловьева на томъ основаніи, что его творчество находится въ ясной и несомнѣнной связи съ исторіей мысли, продолжаетъ міровую философскую традицію, то этимъ только обнаруживается непониманіе задачъ и предѣловъ индивидуальнаго творчества. Ближе всего Соловьевъ въ разсматриваемомъ ученіи стоитъ, безспорно, къ Шеллингу второго и третьяго періода, въ отдѣльныхъ пунктахъ соотвѣтственныя ученія Шеллинга глубже и геніальнѣе, но даже поставленный рядомъ съ этимъ удивительнымъ мыслителемъ нашъ философъ не теряетъ своей индивидуальности, а, кромѣ того, отличается отъ него болѣе позднимъ историческимъ возрастомъ и слѣдовательно большей широтой синтеза. Природа есть живое существо, природа есть сущее, природа есть абсолютное. Но въ отличіе отъ пантеизма, хотя и постигающаго жизнь природы, но отождествляющаго ее съ божествомъ, у Соловьева природа есть лишь *другое* Бога, Его твореніе и образъ, второе абсолютное, становящееся имъ въ процессѣ, во времени. Въ ученіи Соловьева проводится ясная грань между Творцомъ и тварью, но вмѣстѣ съ тѣмъ устанавливается и тѣсная связь. Вмѣстѣ съ Беме, Баадеромъ и Шеллингомъ Соловьевъ учитъ о природѣ въ Богѣ, потому имѣющей вѣвременное и предвѣчное существованіе. Божеству принадлежитъ положительное всеединство, потенціальная множественность идей или существъ, связываемая единящимъ началомъ Логоса, второй влостаси. Этому произведенному единству Соловьевъ усваиваетъ библейское названіе Софіи. „Софія есть тѣло Божіе, матерія Божества, проникнутая началомъ божественнаго единства. Осуществляющій въ себѣ или носящій это единство Христосъ, какъ цѣлый божественный организмъ — универсальный и индивидуальный вмѣстѣ—есть и Логосъ и Софія (III, 106)... Это „все“, которое содержится въ божественномъ единствѣ и первоначально имѣетъ свое бытіе только въ немъ, само по себѣ есть лишь потенція бытія, первая матерія или не-сущее (μὴ ὄν).

„Божество эту потенцію бытія вѣчно *осуществляетъ*, всегда наполняетъ безпредѣльность существованія такимъ же безпредѣльнымъ, абсолютнымъ содержаніемъ, всегда утоляетъ имъ безконечную жажду бытія, всему сущему свойственную“ (III, 124—5). Но въ каждой изъ частныхъ сущностей, входящихъ въ это всеединство и составляющей собой не все, а лишь частное, одно изъ многого, и не могущей быть непосредственно всѣмъ, „абсолютная полнота бытія открывается какъ безконечное стремленіе, какъ неутолимая жажда бытія, какъ темный, вѣчно ищущій свѣта огонь жизни“ (125), какъ безпредѣльное (*ἄπειρον*). „Это безпредѣльное, которое въ Божествѣ есть только возможность, никогда не допускаемая до дѣйствительности (какъ всегда удовлетворяемое или отъ вѣка удовлетворенное стремленіе), здѣсь—въ частныхъ существахъ—получаетъ значеніе коренной стихіи ихъ бытія, есть центръ и основа всей тварной жизни (*μητήρ τῆς ζωῆς*)“ (125). Въ „распаленномъ колесѣ жизни“ эта безпредѣльная слѣпая жажда, неугасающая первоволя, неусмиранный, хотя и скованный хаосъ чувствуется какъ стихія ужаснаго, ослѣпляющая наше ночное сознаніе.

На міръ таинственныхъ духовъ,
Надъ этой бездной безъимянной
Покровъ наброшенъ златотканый
Высокой волею боговъ

Но когда ночь отбрасываетъ этотъ покровъ, то

...бездна намъ обнажена,
Съ своими страхами и мглами
И нѣтъ преградъ межъ ей и нами:
Вотъ отчего намъ ночь страшна.

Соловьевъ мастерски сумѣлъ опѣнить и философски истолковать проникнутую этой стихіей поэзію Тютчева, которой посвятилъ глубокомысленный этюдъ. И съ особеннымъ проникновеніемъ останавливается онъ надъ вѣщими стихами Тютчева о темномъ корнѣ мірового бытія, о первобытномъ хаосѣ, на этомъ ясновидѣннѣ философа-поэта.

О чемъ ты воешь, вѣтръ ночной,
 О чемъ ты сѣтуешь безумно?
 Что значить странный голосъ твой
 То глухожалобный, то шумный?
 Понятнымъ сердцу языкомъ
 Твердишь о непонятной мукѣ
 И роешь и взрываешь въ немъ
 Порой неистовые звуки.
 О, *страшныхъ* пѣсенъ сихъ не пой
 Про древній хаосъ, про родимый!
 Какъ жадно міръ души ночной
 Внимаетъ повѣсти любимой!
 Изъ смертной рвется онъ груди
 И съ *бозпредѣльнымъ* жаждетъ слиться...
 О, бурь уснувшихъ не буди:
 Подъ ними хаосъ шевелится!..

Свѣтъ освѣщаетъ тьму, но въ то же время и предполагаетъ ее, и побѣда надъ хаосомъ являетъ его положительное преодоленіе, вотъ почему корни бытія глубоко погружаются въ темныя нѣдра.

Свѣтъ изъ тьмы: надъ черной глыбой
 Вознестися не могли бы
 Лики розъ твоихъ,
 Если бъ въ сумрачное лоно
 Не впивался погруженный
 Темный корень ихъ.

Положительное всеединство есть организмъ живыхъ идей или, какъ можно выразиться съ Лейбницемъ, монады. Но если у Лейбница монады „не имѣютъ оконъ“ другъ для друга и общаются лишь на основѣ предустановленной гармоніи, то у Соловьева онѣ соединены узами любви ¹⁾,

¹⁾ Я не останавливаюсь здѣсь на томъ философскомъ истолкованіи, которое Соловьевъ даетъ сотворенію природнаго міра. Онъ колеблется при томъ между, по крайней мѣрѣ, двумя вариантами этого истолкованія: въ „Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ“ твореніе описывается такъ, что божество сопрягается актомъ своей воли (первая вѣпостась) съ идеями, изъ которыхъ каждая воспринимаетъ этотъ актъ по-своему и становится „въ душу живу“.

представляющей собою основное космическое начало. Въ мірѣ душъ, т.-е. въ нашемъ природномъ мірѣ, центральное мѣсто принадлежитъ человѣчеству. „То второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софіи, есть начало человѣчества, есть идеальный или нормальный человѣкъ. И Христось, въ этомъ единствѣ причастный человѣческому началу есть человѣкъ, или, по выраженію священнаго писанія, второй Адамъ“ (III). Хотя человѣкъ появляется въ природѣ на опредѣленной ступени ея развитія и ведетъ временное и эмпирически измѣнчивое существованіе, но какъ умопостигаемая сущность онъ предвѣчно есть, и „допущеніе безконечнаго существованія *посль смерти* никакъ не вяжется съ ничтожествомъ *до рожденія*“ (117). И, наоборотъ, разсматривать человѣка исключительно какъ результатъ эволюціи и трансформациі, т.-е. въ концѣ-концовъ сводить его происхожденіе къ абсолютной случайности, конечно, противорѣчило бы основамъ метафизики Соловьева. Но въ то же время идея эволюціи, послѣдовательнаго развитія во времени, составляетъ необходимую часть системы Соловьева, однако, эту эволюцію онъ понимаетъ не какъ дѣло абсолютнаго случая или творчество изъ ничего, но лишь какъ выявленіе силъ, заложенныхъ въ мірозданіи, поэтому и сама эволюція въ основахъ и задачахъ своихъ есть процессъ телеологическій. Отмѣчу кстати, что въ этомъ пунктѣ чрезвычайно приближается къ Соловьеву Ch. Renouvier въ своемъ интересномъ трактатѣ „Le personalisme“, 1903, излагающемъ ученіе о мірѣ какъ твореніи Божіемъ, и объ его эволюціи какъ о процессѣ, возвращающемъ лишь вложенныя въ міръ сѣмена.

Во французской же книгѣ „La Russie et l'église universelle“ твореніе состоитъ въ томъ, что Божество воздерживается отъ осуществленія своего всемогущества и, освобождая отъ своей воли, даетъ свободу самостоятельному существованію твари. Также колеблется Соловьевъ и при согласованіи этого ученія съ библейскимъ разсказомъ о сотвореніи міра, наиболѣе приближаясь къ нему во французской книгѣ и „Судьбахъ теократіи“. Нельзя отдѣлаться однако отъ того впечатлѣнія, что полной внутренней устойчивости въ этомъ вопросѣ Соловьевъ такъ и не достигъ.

Человѣкъ въ его вѣчномъ и доприродномъ состояніи разсматривается Соловьевымъ не какъ индивидъ или особь и не какъ агрегатъ ихъ или общество, но какъ „цѣльный, универсальный и индивидуальный организмъ“ (116). Въ человѣкѣ находятъ сознаніе и единство все, и въ этомъ смыслѣ человечество есть міровая душа, „она занимаетъ посредствующее мѣсто между множественностью живыхъ существъ, составляющихъ реальное содержаніе ея жизни, и безусловнымъ единствомъ Божества, представляющимъ идеальное начало и норму жизни“ (129). „Заключая въ себѣ и божественное начало, и тварное бытіе, она не опредѣляется исключительно ни тѣмъ, ни другимъ и слѣдовательно пребываетъ свободной“ (ibid.). Но если въ божественномъ мірѣ все находится въ единствѣ и гармоніи, то откуда же зло, дисгармонія, муки этого міра? Откуда въ немъ временность или процессъ, т.-е. разорванность, частичность, дискурсивность, наконецъ, смерть? Не станетъ ли существованіе этого міра еще болѣе загадочнымъ и непонятнымъ, если принять ученіе о природѣ въ Богѣ и о вѣчномъ существованіи человечества какъ міровой души? Соловьевъ отвѣчаетъ на эти вопросы такъ: „тотъ міръ, который по слову апостола, весь во злѣ лежитъ, не есть какой-нибудь безусловно отдѣльный отъ міра божественнаго, состоящій изъ своихъ особенныхъ существенныхъ элементовъ, а это есть только другое, недолжное *взаимоотношеніе* тѣхъ же самыхъ элементовъ, которые образуютъ и бытіе міра божественнаго. Недолжная дѣйствительность природнаго міра есть разрозненное и враждебное другъ къ другу *положеніе* тѣхъ же самыхъ существъ, которыя въ своемъ нормальномъ отношеніи, именно въ своемъ внутреннемъ единствѣ и согласіи входятъ въ составъ міра божественнаго... природа въ своемъ противоположеніи съ Божествомъ можетъ быть только другимъ положеніемъ или *перестановкой* извѣстныхъ существенныхъ элементовъ, пребывающихъ субстанціально въ мірѣ божественномъ“ (122). „Одинъ изъ нихъ представляетъ единство

всѣхъ сущихъ, или такое ихъ положеніе, въ которомъ каждый находитъ себя во всѣхъ и всѣ въ каждомъ; другой же напротивъ, представляетъ такое положеніе сущихъ, въ которомъ каждый въ себѣ или въ своей волѣ утверждаетъ себя внѣ другихъ и противъ другихъ (что есть зло) и тѣмъ самымъ претерпѣваетъ противъ воли своей внѣшнюю дѣйствительность другихъ (что есть страданіе)“ (122). Происхожденіе зла, составляющаго общую болѣзнь міра необъяснимо причинами физическими, оно можетъ найти только метафизическое объясненіе въ премірномъ отпаденіи міровой души отъ Бога и утраты ею вслѣдствіе этого способности быть единящимъ центромъ творенія. „Міровая душа содержитъ въ единствѣ всѣ элементы міра, лишь поскольку она сама подчиняется воспринимаемому ею божественному началу, поскольку она имѣетъ это божественное начало единственнымъ предметомъ своей жизненной воли, безусловной цѣлью и средоточіемъ своего бытія“ (130). Но какъ свободная, міровая душа можетъ измѣнить центръ своего стремленія. „Обладая всѣмъ, она можетъ хотѣть обладать имъ *иначе*, чѣмъ обладаетъ, т.-е. можетъ захотѣть обладать имъ *отъ себя* какъ Богъ, можетъ стремиться, что бы къ полнотѣ бытія, которая ей принадлежитъ, присоединилась и абсолютная *самобытность* въ обладаніи этой полнотой,—что ей не принадлежитъ. Въ силу этого міровая душа можетъ отдѣлить относительный центръ своей жизни отъ абсолютнаго центра жизни Божественной, можетъ утверждаться внѣ Бога“ (131). Но, „останавливая свою волю на самой себѣ, сосредоточиваясь въ себѣ, она отнимаетъ себя у всего, сама становится лишь однимъ изъ многихъ... Единство мірозданія распадается тогда на множество отдѣльныхъ элементовъ, всемірный механизмъ обращается въ механическую совокупность атомовъ... частные элементы всемірнаго организма теряютъ въ ней свою общую связь и, предоставленные самимъ себѣ, обрекаются на разрозненное эгоистическое существованіе, корень котораго есть зло, а плодъ—страданіе. Такимъ образомъ вся тварь подвергается

суетѣ и рабству тлѣнія не добровольно, а по волѣ подвергнувшаго ее, т.-е. міровой души, какъ единого свободнаго начала природной жизни“ (131). „Отпавшій отъ божественнаго единства природный міръ является какъ хаосъ разрозненныхъ элементовъ. Множественность распавшихся элементовъ, чуждыхъ другъ другу, непроницаемыхъ другъ для друга, выражается въ реальномъ *пространствѣ*. Вытекающая изъ механическаго взаимодействія элементовъ сложная система внѣшнихъ силъ, толчковъ и движеній образуетъ міръ *вещества*“, и „постепенная реализація идеальнаго всеединства составляетъ смыслъ и цѣль міроваго процесса. Какъ подъ божественнымъ порядкомъ все *вѣчно есть* абсолютный организмъ, такъ по закону природнаго бытія все постепенно *становится* такимъ организмомъ *во времени*“ (132—3). Душа міра, потерявъ первоначальную единящую силу, становится лишь потенціей и смутнымъ стремленіемъ къ такому единенію. Дѣйствующей силой единенія становится уже само божественное начало. „Здѣсь божественное начало стремится къ тому же, къ чему и міровая душа,—къ воплощенію божественной идеи или къ обожествленію (*theosis*) всего существующаго чрезъ введеніе его въ форму абсолютнаго организма“ (134). Но это возсоединеніе можетъ совершиться только на основѣ *свободы*, а слѣдовательно, продолжительнымъ и мучительнымъ историческимъ процессомъ. Сначала устанавливается внѣшнее единство—въ законѣ тяготѣнія, затѣмъ послѣдовательными ступенями развитіе міра достигаетъ жизни органической и, наконецъ, появленія человѣка. „Въ человѣкѣ міровая душа впервые внутренно соединяется съ собственнымъ Логосомъ въ сознаніи какъ чистой формѣ всеединства“ (138). Поэтому „человѣкъ является естественнымъ посредникомъ между Богомъ и матеріальнымъ бытіемъ, проводникомъ всеединящаго божественнаго начала въ стихійную множественность,—устроителемъ и организаторомъ вселенной“ (138). Какъ и міровая душа, онъ имѣетъ свободу выбора,—онъ воленъ утверждать себя отдѣльно отъ Бога и повторять въ себѣ изначальное грѣхопаденіе

міровой души, становится благодаря ему вмѣсто центра снова периферіей ¹⁾. Единство его сознанія превращается въ пустую форму, ждущую своего наполненія. „Это внутреннее усвоеніе сознаніемъ абсолютнаго содержанія (по необходимости постепенное) образуетъ новый процессъ, субъектомъ котораго является міровая душа въ формѣ дѣйствительнаго подчиненнаго міровому порядку человѣчества“ (140). Здѣсь понятіе о міровой душѣ приближается къ понятію Кантовскаго трансцендентальнаго субъекта, устанавлиющаго своими категоріями объективность познанія. (Впрочемъ, это отождествленіе его съ міровой душой сдѣлано было лишь кн. С. Н. Трубецкимъ, но вполне въ духѣ Соловьева.) Начинается историческій процессъ. Божественное начало дѣйствуетъ въ человѣческой исторіи какъ подавляющее темныя силы просвѣтляющее и, наконецъ, перерождающее. Для этого „Божественный Логосъ рождается какъ дѣйствительный индивидуальный человѣкъ“ (147). „Иисусъ Христосъ, второй Адамъ,—не только индивидуальное, но универсальное существо, обнимающее собой все возрожденное, духовное человѣчество“ (151). „Человѣчество, воссоединенное съ своимъ божественнымъ началомъ чрезъ посредство Іисуса Христа, есть *церковь*, и если въ вѣчномъ первобытномъ мірѣ идеальное человѣчество есть тѣло божественнаго Логоса, то въ природномъ, происшедшемъ мірѣ *церковь* является какъ тѣло того же Логоса, но уже воплощеннаго, т.-е. исторически обособленнаго въ богочеловѣческой личности Іисуса Христа“ (159). Но достиженіе этой полноты въ человѣчествѣ „обусловлено тѣмъ же, чѣмъ въ Богочеловѣческой личности, т.-е. самоотверженіемъ человѣческой воли и свободнымъ подчиненіемъ ея Божеству“ (160). Предѣломъ этого процесса является возстановленіе изначальнаго всеединства, брачная вечеря Агнца и уготовавшей себя Невѣсты, новая Кана Галилейская. Это необходимо связано съ преображеніемъ твари и съ всеобщимъ воскресеніемъ,

¹⁾ Этотъ пунктъ особенно темно изложенъ у Соловьева и, очевидно, не достигъ въ его мышленіи полной ясности.

предваряемымъ воскресеніемъ одного, Первенца изъ мертвыхъ. Это воскресеніе Соловьевъ разсматриваетъ не только какъ постулатъ вѣры, но и какъ заключительное звено міровой эволюціи, какъ внутренне необходимое ея завершеніе (онъ колебался въ разныя времена жизни относительно степени участія въ немъ самого человѣчества, мысля его то какъ воскрешеніе силами объединившагося, овладѣвшаго природой человѣчества—подъ вліяніемъ Н. Θ. Θεодорова, то какъ творческій актъ Божіей воли). Но онъ не мирился съ тѣмъ представленіемъ, которое глубоко залегло въ современныхъ теоріяхъ земного прогресса, съ забвеніемъ отцовъ, со стороны счастливыхъ потомковъ, унаслѣдовавшихъ блага прогресса. „Какимъ образомъ“, спрашиваетъ онъ въ *Смыслъ любви*, „окончательное и высшее состояніе можетъ быть основано на несправедливости, неблагодарности и забвеніи? Человѣкъ, достигшій высшаго совершенства, не можетъ принять такого недостойнаго дара; если онъ не въ состояніи вырвать у смерти *всю* ея добычу, онъ лучше откажется отъ безсмертія“. „Наше личное дѣло, поскольку оно истинно, есть общее дѣло всего міра,—реализація и индивидуализація всеединой идеи и одухотвореніе матеріи“ (VI, 410—11). Безсиленъ подвигъ Пигмаліона, изваявшаго изъ мрамора божественное тѣло, и не спасетъ Евридики отъ мрака Аида побѣда Алкида, спасаетъ только Орфей, въ образѣ котораго въ катакомбахъ изображался Христось:

Волны пѣсни всепобѣдной
 Потрясли Аида сводъ,
 И владыка смерти блѣдной
 Эвридику отдаетъ („Три подвига“).

Здѣсь дана только общая схема метафизики природы у Соловьева. Я далеко отъ того, чтобы видѣть въ имѣющихся наброскахъ Соловьева совершенно законченное ученіе, напротивъ, скорѣе это—тема для будущей разработки, гениальная интуиція. Но и въ теперешнемъ видѣ эти идеи и темы представляютъ драгоцѣнное наслѣдство для рус-

ской философской мысли, для творческаго ихъ развитія.

Seid ihr. Brüder, der Erde treu, восклицаетъ Ницше-Заратустра, но въ качествѣ опоры для этой „вѣрности землѣ“ находитъ только убійственное по своей безпросвѣтности ученіе объ ewige Wiederkehr. Нельзя вырваться изъ этого раскаленнаго круга жизни хотя бы въ небытіе или въ нирвану ни аскезой, ни резиньяціей, нельзя умертвить волю къ жизни: вѣчное повтореніе, вѣчная тоска! Но вѣрность землѣ проповѣдуетъ именно христіанство, которое такъ слѣпо и такъ страстно ненавидѣлъ Ницше въ своемъ дневномъ сознаніи, хотя, быть можетъ, не менѣе страстно влекся къ нему въ своемъ темномъ инстинктѣ. И вѣрности землѣ учитъ и философъ христіанства Соловьевъ. Глубоко заблуждаются относительно христіанства тѣ, кто понимаетъ его аскетику въ буддійскомъ или же платоническомъ смыслѣ, какъ міроотречность и принципиальное осужденіе плоти. Напротивъ, оно есть ученіе о „святой тѣлѣности“, ¹⁾ о святой плоти, навѣки связанной съ духомъ. Смерть сильна произвести только временное раздѣленіе, но оно снова преодолевается въ воскресеніи. „И какъ нѣкогда земля въ силу дѣйствія на нее Духа Божія произвела изъ себя въ лицѣ Адама твореніе *сверхземное* — разумнаго человѣка, подобнымъ же образомъ въ послѣдствіи сама человѣческая природа въ силу вновь нашедшаго на нее Духа Божія породила въ лицѣ Христа существо *сверхчеловѣческое*. Адамъ—сынъ земли, но не просто земля, а, такъ сказать, *Богоземля*; Христосъ — сынъ человѣческой, но не просто человѣкъ, а *Богочеловѣкъ*. Совершенный плодъ земли— больше, чѣмъ земля, и совершенный плодъ человѣческой природы— больше, чѣмъ человѣкъ...

И рвется все въ божественной отвагѣ

Себя перерастаи,

Стремится прахъ земной къ небесной влагѣ

Чтобъ раемъ расцвѣсти ²⁾.

¹⁾ Ср. въ статьѣ Соловьева о еврействѣ, т. IV, 138.

²⁾ Сбор. соч., IV, 555.

Но если земля, въ дѣйствительности, есть богоземля, то матеріальная природа есть не дьяволь, и не временная темница, а лишь „недостроенная обитель богочеловѣческаго духа“, ¹⁾ и „вѣрить въ природу — значитъ признавать въ ней сокровенную свѣтлость и красоту, которыя дѣлають ее *Тьломъ Божиимъ* (отъ этого пункта строится эстетика Соловьева). Истинный гуманизмъ есть вѣра въ *Бого-человѣка*, и истинный матеріализмъ есть вѣра въ *Бого-матерію*“ ²⁾. Можно поэтому упрекать матеріализмъ за недостаточность уваженія къ матеріи, которую онъ мыслить только какъ слѣпое и безжизненное начало, всецѣло подвластное законамъ механизма. Можно упрекать идеализмъ за недостаточность вѣры въ идею, которой отводится мѣсто или въ безвоздушномъ пространствѣ трансцендентальнаго сознанія, или же лишь на грани матеріальнаго бытія, просвѣтлять которое изнутри она не способна. Можно упрекать, далѣе, эволюціонизмъ въ томъ, что онъ такъ узко понимаетъ свою собственную идею и ставитъ предѣлы эволюціи тамъ, гдѣ долженъ совершиться послѣдній и рѣшительный шагъ въ міровомъ развитіи. Можно, наконецъ, упрекать гуманизмъ въ невѣрїи въ человѣка, разъ онъ отказывается ему въ способности безсмертія и тѣмъ низводитъ его къ временному и случайному явленію.

Но не звучитъ ли для насъ все это ученіе о природѣ чѣмъ-то роднымъ и сыздавна знакомымъ? Это—не Гете съ его пантеизмомъ яснаго дневнаго сознанія, хотя и оживляющимъ природу, но черезчуръ погружающимъ въ нее человѣка, и не Л. Толстой, въ своемъ художественномъ творествѣ также приближающийся къ пантеизму Гетевского типа, но объ этомъ (о «матери сырой землѣ») поетъ народная наша пѣсня, но это Тютчевъ, Ал. Толстой, Фетъ, но это—Достоевскій. „Любите все созданіе Божіе,—почааетъ старецъ Зосима,—и цѣлое, и каждую песчинку. Ка-

¹⁾ Ibid., 135.

²⁾ Собр. соч., III. 196.

ждый листикъ, каждый лучъ Божій любите! Любите животныхъ, любите растенія, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь, и тайну Божию постигнешь въ вещахъ. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далѣе и болѣе, на всякъ день. И полюбишь, наконецъ, весь міръ уже всецѣлою, всемірною любовью“.

„Люби повергаться на землю и лобызать ее. Землю цѣлуй и неустанно и ненасытно люби, всѣхъ люби, все люби, ищи восторга и изступленія сего. Омочи землю слезами радости твоя и люби сіи слезы твои. Изступленія же сего не стыдись, дорожи имъ, ибо есть даръ Божій, великій, да и не многимъ дается, а избраннымъ“. И когда, вѣрный завѣтамъ почившаго старца, Алеша въ эту великую и таинственную ночь своей жизни, отойдя отъ святыни его праха, повергается и плача цѣлуетъ грудь матери-земли, раскрывшейся принять дорогіе останки, „какъ будто нити отъ всѣхъ этихъ безчисленныхъ міровъ Божіихъ сошлись разомъ въ душѣ его, и она вся трепетала, соприкасаясь мірамъ инымъ... И никогда, никогда не могъ забыть Алеша во всю жизнь свою потомъ этой минуты“. И Вл. Соловьевъ также не былъ только философомъ міровой души. И онъ, какъ Алеша, пережилъ „такую минуту“, позналъ ее мистическимъ опытомъ. Можно, конечно, этому и не вѣрить или объяснять это какъ-нибудь «медицински», только несомнѣнно, что мистическія переживанія, связанные съ міровой душой, составляли наиболѣе интимный, а потому и наиболѣе основной фактъ его душевной жизни, и онъ зналъ, о чемъ говоритъ, философствуя о міровой душѣ; для него это была не умозрительная только идея, но опытная истина. Здѣсь онъ присоединяется къ ряду мистиковъ, носителей опытнаго богопознанія, о которыхъ не можетъ не знать всякій, приближавшійся къ его истокамъ. Въ письмахъ Соловьева, уже опубликованныхъ, въ біографическихъ матеріалахъ, отчасти еще не вполне опубликованныхъ, сквозитъ этотъ особый, своеобразный мистическій опытъ. Но важнѣйшее свидѣтельство о немъ даетъ намъ поэзія Со-

Соловьева. Для многихъ представляется случайнымъ и не имѣющимъ особеннаго значенія то обстоятельство, что Вл. Соловьевъ былъ, кромѣ всего остального, еще и подлиннымъ, Божьею милостью, поэтомъ. Но такъ можно смотрѣть лишь при условіи, если видѣть въ поэзіи эстетическую игру и отрицать въ ней особое постиженіе истины, а, слѣдовательно, и внутреннюю связь между философіей и поэзіей. Но искусство, по глубокому замѣчанію Шеллинга, есть документъ философіи, и поэзія Соловьева также является документомъ его философіи. Въ этой послѣдней мы находимъ немало наноснаго, временнаго и случайнаго, и лишь то, что есть и въ поэзіи, получаетъ неоспоримую печать и философской подлинности. Соединеніе даровъ философіи и поэзіи, мистики и спекуляціи, взаимно восполняющихъ и усиливающихъ одинъ другой, представляетъ собой исключительно рѣдкое явленіе въ исторіи человѣчества. Есть философы, силою мысли превосходящіе или равняющіеся съ Соловьевымъ, и немало поэтовъ, въ огромной степени превосходящихъ Соловьева съ его небольшимъ томикомъ стихотвореній, хотя и состоящимъ въ большинствѣ своемъ изъ поэтическихъ перловъ. Но для того, чтобы найти аналогичную комбинацію этихъ дарованій въ одномъ лицѣ, намъ придется въ исторіи мысли отступить глубоко назадъ, быть можетъ до Платона, философа, — поэта и мистика, съ которымъ не даромъ такъ интимно роднился духъ Соловьева. И основной мотивъ поэзіи Соловьева опредѣляется все тѣмъ же мистическимъ переживаніемъ природы, какъ Мировой Души, какъ Софіи. Она влечетъ его къ себѣ во образѣ Вѣчной Женственности, облеченная красотой. Она, царица, открывается и въ природѣ, и въ любви, и въ молитвѣ. Она чуется и въ хаотической стихіи, и въ покоѣ бытія. Ея музыкой проникнута вся поэзія Соловьева, и это придаетъ ей высокую оригинальность и совершенно особую, чарующую прелесть. Съ дѣтскихъ лѣтъ и до послѣднихъ знаетъ онъ ее и рвется къ ней навстрѣчу.

Вся въ лазури сегодня явилась
 Предо мною парица моя,—
 Сердце сладкимъ восторгомъ забилось,
 И въ лучахъ восходящаго дня
 Тихимъ свѣтомъ душа засвѣтилась,
 А вдали, догорая, дымилось
 Злое пламя земного огня.

Или въ другомъ стихотвореніи:

Ты непорочна, какъ снѣгъ за горами,
 Ты многодумна, какъ зимняя ночь,
 Вся ты въ лучахъ, какъ полярное пламя,
 Темнаго хаоса свѣтлая ночь!

А въ извѣстномъ стихотвореніи, въ которомъ онъ рассказываетъ свои „Три (мистическія) свиданія“, такъ описывается видѣніе въ Сахарской пустынѣ:

И въ пурпурѣ небснаго блистанья
 Очами, полными лазурнаго огня,
 Глядѣла ты, какъ первое сіянье
 Всемирнаго и творческаго дня.
 Что есть, что было, что грядетъ во вѣки—
 Все обнялъ тутъ одинъ недвижный взоръ...
 Синѣютъ подо мной моря и рѣки,
 И дальній лѣсъ, и выси снѣжныхъ горъ.
 Все видѣлъ я и все одно лишь было,—
 Одинъ лишь образъ женской красоты...
 Безмѣрное въ его размѣрѣ входило, —
 Передо мною, во мнѣ одна лишь ты.
 О лучезарная! тобой я не обмануть:
 Я всю тебя въ пустынѣ увидалъ...
 Въ моей душѣ тѣ розы не завянутъ,
 Куда бы ни умчалъ житейскій валь.

Еще невольникъ суетному міру,
 Подъ грубою корою вещества
 Такъ я прозрѣлъ нетлѣнную порфиру
 И ощутилъ сіянье божества.

Да, онъ прозрѣлъ ее и передалъ намъ, слѣпорожденнымъ и слѣпотствующимъ, это свое прозрѣніе, какъ драгоценный даръ. И неужели мы не примемъ благочестиво этого дара, или же лишь тупо насмѣемся надъ нимъ? Да не будетъ!

М. Г.! Сегодня, въ десятилѣтнія поминки Вл. Соловьева, мы празднуемъ именинный день русской философіи, и потому не неумѣстно обратиться мысленнымъ взоромъ къ ея задачамъ и призванію, которое все еще въ будущемъ, но все же имѣетъ нѣкоторое, хотя и небольшое, прошлое. И въ этомъ прошломъ уже обнаружались ея черты, определяемые ея особыми задачами и проблемами. И это своеобразие ея темъ и ея задачъ отразилось и на характерѣ ученія Вл. Соловьева о природѣ съ его религіознымъ матеріализмомъ или конкретнымъ натурфилософскимъ спиритуализмомъ. И именно въ этомъ направленіи яснѣе всего обнаруживается ея отличіе отъ современной западной философіи, въ которой, на ряду съ матеріализмомъ, преобладаетъ отвлеченный идеализмъ. Всего рельефнѣе это выражается въ новѣйшемъ протестантскомъ (Ричліанскомъ) богословіи, которое понимаетъ Бога главнымъ образомъ какъ нравственный міропорядокъ, а религію—преимущественно какъ этику, въ Христѣ же видитъ равви Иисуса, показавшаго на себѣ, какова должна быть истинная религія и лишь въ этомъ смыслѣ имѣющаго сверхъ-историческое значеніе. Вся религіозная космологія и мистика выбрасывается за бортъ, другими словами, природа передается въ безраздѣльное вѣдѣніе естествознанія, міръ религіозно опустошается. Изъ поля зрѣнія западной философіи, вскормленной въ лонѣ протестантизма, послѣ Шеллинга почти совершенно исчезла идея, выраженная въ этихъ величественныхъ словахъ: *καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, и Слово плоть бысть* (Іо. I, 14). И не случайно, что эта тема, какъ предметъ философскаго умозрѣнія, проявилась уже при первыхъ самостоятельныхъ шагахъ русской философіи въ частности въ системахъ Соловьева и кн. С. Н. Трубецкаго. Ученіе

о воплощенномъ Словѣ, въ качествѣ религіознаго догмата преимущественно ввѣренное православному Востоку и опредѣляющее его религіозную стихію, было уже однажды побѣдоносно раскрыто и защищено греческимъ востокомъ въ творческую эпоху вселенскихъ соборовъ. Нынѣ оно снова должно быть раскрываемо и защищаемо русскимъ востокомъ въ философскомъ умозрѣніи и въ художественномъ творествѣ, и по этому пути пошли уже первые зодчіе русской культуры, одного изъ которыхъ мы нынѣ поминаемъ. Задача эта не легка при современномъ состояніи философіи и науки и господствующихъ въ нихъ теченіяхъ. Трудна она и какъ наиболѣе поздняя, а потому и наиболѣе синтетическая задача, сильная, можетъ быть, лишь отдаленному будущему. Но глядя поверхъ сумрачнаго настоящаго и обращаясь лицомъ къ этому туманному будущему, въ которое можно только вѣрить и надѣяться, мнѣ хочется повторить призывный кличъ одного изъ выразителей русскаго культурнаго самосознанія, чью память мы также благодарно совершали въ этомъ году, А. С. Хомякова:

Услышь же гласъ судьбы, воспрянь въ сіяньи
новомъ,

Проснися, дремлюшій Востокъ!

С. Булгаковъ.

Джемсъ, какъ религіозный мыслитель.

„Не религіозная философія Джемса порождена его философскимъ ученіемъ, а самый прагматизмъ ожилъ лишь тогда, когда въ его пустыхъ и холодныхъ сосудахъ заструилась горячая и трепетная кровь религіознаго міросозерцанія“. Эти слова С. В. Лурье, автора предисловія къ русскому переводу „Многообразія религіознаго опыта“ достаточно объясняютъ, почему нельзя, говоря о своеобразной философіи прагматизма, столь связанной съ именемъ Джемса, пройти мимо тѣхъ отвѣтовъ, которые онъ далъ на вѣчные вопросы о вѣчномъ и его отношеніи къ временному—прежде всего къ человѣку. Но эти отвѣты заслуживаютъ вниманія не только въ качествѣ матеріала для характеристики великаго американскаго мыслителя. Духовный обликъ Джемса чрезвычайно своеобразенъ и привлекателенъ въ своей свѣжести, въ своемъ энергичномъ отпорѣ правовѣрью школы и притязательности—секты, но столь же чужда ему суетная погоня за оригинальностью и парадоксами, стремленіе скрыть то, что взято изъ окружающей духовной атмосферы. Его отвѣты органически связаны съ великими теченіями въ религіозно-философской мысли, они имѣютъ тамъ прошлое и, думается, имѣютъ и будущее.

Прежде всего для насъ чрезвычайно интересенъ тотъ методъ, который примѣняетъ авторъ въ „Многообразіи религіознаго опыта“—сочиненіи въ этомъ смыслѣ наиболѣе характерномъ и важномъ, хотя данный методъ горячо защищается Джемсомъ и въ другихъ сочиненіяхъ. Онъ предла-

гаетъ намъ не отвлеченную дедукцію изъ метафизическихъ предпосылокъ, онъ предлагаетъ намъ путь опыта и наблюденія—но опыта и наблюденія, чуждаго тѣхъ предвзятостей и предразсудковъ, жертвами которыхъ такъ часто оказываются именно люди, претендующіе на самый правовѣрный и строгій эмпиризмъ. Это путь, за которымъ у самого Джемса стоятъ многолѣтнія психологическія изслѣдованія, тщательность которыхъ соединяется съ гениальной, можно сказать, интуиціей въ воссозданіи душевной жизни: впрочемъ, качествъ первокласснаго психолога не отымаютъ у него и наиболѣе рѣшительные противники его философіи. Главный матеріаль Джемса—„человѣческіе документы“—тѣ факты религіозной исторіи, относительно которыхъ возможно разногласіе въ истолкованіи, но невозможно отрицаніе ихъ наличности. Надо сказать, что основная въ этой области работа Джемса—его „Многообразіе религіознаго опыта“—уже по необыкновенно богатому собранію такихъ фактовъ представляетъ совершенно исключительный интересъ, если даже брать его отдѣльно, какъ своеобразную религіозно-историческую хрестоматію.

Итакъ, передъ нами развертывается яркая картина „религіознаго опыта“. Но что отличаетъ этотъ опытъ, эти переживанія отъ другихъ? Религію отвлеченно опредѣлить по Джемсу нельзя, такъ какъ не существуетъ обособленнаго религіознаго чувства, отдѣльной элементарной эмоціи, присущей каждому переживанію безъ исключенія: религія есть „совокупность чувствъ, дѣйствій и опытовъ отдѣльной личности, поскольку ихъ содержаніе устанавливаетъ отношеніе къ тому, что они почитаютъ божествомъ“. Въ послѣдней своей книгѣ „Множественный міръ“ („A Pluralistic Universe“) Джемсъ еще сильнѣе подчеркиваетъ специфическое въ религіозномъ опытѣ—то, что не можетъ быть объяснено психологическими аналогіями съ другими типами опытовъ.

Эти переживанія имѣютъ свои психо-физиологическія основы, какъ имѣетъ ихъ вся душевная жизнь человѣка, но

послѣднія нисколько не могутъ вліять на нашу оцѣнку. Джемсъ нисколько не боится признать относительную истину доводовъ того, что онъ называетъ „медицинскимъ матеріализмомъ“: съ равнымъ правомъ можно было бы ими воспользоваться противъ признанія цѣнности за какими бы то ни было переживаниями—хотя бы за той же самой научной мыслью. По словамъ Джемса, адепты этого матеріализма обнаруживаютъ глубокую наивность, „воображая, что они покончатъ съ Апостоломъ Павломъ, объяснивъ его видѣнія на пути въ Дамаскъ какъ эпилептической припадокъ“. „Никогда въ области естественныхъ наукъ никто не позволилъ бы себѣ отвергнуть чьи либо мнѣнія изъ-за того, что авторъ ихъ показался бы невропатомъ. Мнѣнія въ этой области всегда испытываются на пробномъ камнѣ логики и опыта, какова бы ни была при этомъ нервная система ихъ автора. Такъ бы слѣдовало поступать и съ религиозными воззрѣніями. Ихъ цѣнность можетъ быть познана только путемъ непосредственнаго примѣненія къ нимъ оцѣнивающихъ сужденій, основанныхъ, во-первыхъ, на нашей собственной интуиціи, и, во-вторыхъ, на добытыхъ опытомъ знаніяхъ объ отношеніи этихъ воззрѣній къ нашимъ моральнымъ потребностямъ и ко всему, что мы называемъ истиной“.

Эти религиозныя переживанія чрезвычайно разнообразны, но все-таки можно опредѣлить два основные типа людей по тому, какъ эти переживанія въ нихъ протекають—два типа, указанные уже Ньюманомъ, давшимъ имъ имя „рожденныхъ однажды“ и „рожденныхъ дважды“. Если, какъ говоритъ Джемсъ въ „Прагматизмѣ“, „исторія философіи является въ значительной мѣрѣ исторіей своеобразнаго столкновенія человѣческихъ темпераментовъ“, то это еще болѣе слѣдуетъ сказать объ исторіи религіи. Одни люди рождаются подъ знакомъ безмятежной жизнерадостности, которая иногда дѣлаетъ ихъ совершенно нечувствительными къ темнымъ сторонамъ міра: никакія бури и душевные перемены не омрачатъ ихъ жизненнаго пути. Таковъ былъ вели-

чайшій изъ американскихъ современныхъ поэтовъ Уитманъ, пѣвецъ радужнаго аспекта природы. Таковъ былъ и святой Францискъ, окруженный своими ближайшими учениками,— вся община жила однимъ настроеніемъ. Эти люди исповѣдуютъ „религію душевнаго здоровья“, и они охотнѣе призываютъ ближняго къ покорности „высшей волѣ“, чѣмъ къ напряженной борьбѣ. Совершенно иначе слагается жизнь дважды рожденныхъ—тѣхъ, которые прошли черезъ жгучія муки, черезъ чувство собственнаго безсилія, видѣли себя во власти зла—и спаслись отъ этой власти лишь цѣною полнаго совлеченія ветхаго человѣка, полнаго пережденія. Не случайно столько величайшихъ религіозныхъ геніевъ прошло свой путь въ Дамаскъ.

Крупнымъ вкладомъ въ исторію религіи является тотъ психологическій анализъ, которому Джемсъ подвергъ эти столь знакомые ей факты обращенія. Эти обращенія такъ часто имѣютъ видъ чего-то совершенно немотивированнаго, внезапнаго разрыва въ обычной цѣпи психическихъ состояній—достаточно вспомнить хотя бы геніальное по яркости и глубинѣ изображеніе Исповѣди Августина—и люди, черезъ нихъ прошедшіе, естественно склонны мыслить ихъ какъ чудо. Въ глазахъ Джемса, однако, „процессъ душевнаго возрожденія даже въ этихъ изумительныхъ случаяхъ внезапнаго обращенія необходимо разсматривать какъ вполне натуральное явленіе, результаты котораго, правда, загадочны и въ иныхъ случаяхъ совершенно необъяснимы, но причины и теченіе котораго нисколько не болѣе чудесны, чѣмъ всякій другой возвышенный или низменный процессъ душевной жизни человѣка.» Научный отвѣтъ по Джемсу здѣсь можетъ быть полученъ изъ новѣйшихъ данныхъ относительно такъ называемаго сублиминальнаго сознанія тѣхъ окраинъ, которыя окружаютъ, такъ сказать, свѣтлый центръ нашего сознанія. Силы, зарождающіяся въ этой сублиминальной области духа, могутъ автоматически вторгаться въ обычное теченіе сознательной жизни. Это вторженіе намъ знакомо изъ нашего ежедневнаго обихода. Но вѣдь и

люди, вѣрующіе въ сверхъестественное происхожденіе мгновенныхъ обращеній, принуждены согласиться, что яснаго и безошибочнаго признака, ихъ отличающаго, здѣсь не существуетъ; „истинное доказательство того, что душа человѣка прошла черезъ второе рожденіе, можетъ заключаться лишь въ томъ, что человѣкъ готовъ служить божьему дѣлу, готовъ все претерпѣть ради него и вполне освободиться отъ любви къ своему тѣлесному бытію“.

Тайна обращенія не въ самомъ психологическомъ процессѣ, который имѣетъ много аналогій, а въ его результатѣ—въ томъ духовномъ состояніи, которое именуется святостью. Подъ святостью Джемсъ понимаетъ такое господство религіознаго чувства, когда послѣднее становится въ центрѣ всей духовной жизни и начинаетъ опредѣлять всю дѣятельность человѣка; святость обозначаетъ высшій расцвѣтъ этой жизни, она создаетъ въ человѣкѣ чувство особой интимной связи съ верховной силой и производитъ безграничный подъемъ и ощущеніе свободы, соответствующее исчезновенію грани личной жизни. Изображеніе этого идеала святости, иллюстрированное множествомъ примѣровъ, замѣчательно не только сказавшимся въ немъ мастерствомъ Джемса, какъ тонкаго и глубокаго знатока душевной гаммы. Оно лучше всего объясняетъ разницу между религіозными и этическими переживаніями, которую устанавливаетъ Джемсъ. „Въ психологическомъ отношеніи есть огромная пропасть между двумя способами пріятія міра, между холоднымъ подчиненіемъ необходимости у стойковъ и восторженной ясностью христіанскихъ святыхъ“, между категорическимъ императивомъ Канта и словами Христа объ игѣ, которое благо, и бремени, которое легко. Но разница не только психологическая: она можетъ быть установлена и въ терминахъ оцѣнивающаго сужденія. Одна мораль слишкомъ бѣдна своимъ содержаніемъ. „Въ чисто человѣческомъ мірѣ, лишенномъ Бога“, говоритъ Джемсъ и въ этуодѣ „о моральной жизни“—„призывъ къ нашей моральной энергіи лишенъ своей высшей двигательной силы.

Правда, жизнь и въ такомъ случаѣ по преимуществу этическая симфонія, но разыгрывается она въ предѣлахъ пары жалкихъ октавъ, и безконечная скала цѣнностей не открываетъ ея. И дѣйствительно, многіе изъ насъ, подобно сэру Джону Стефенсу, готовы расхохотаться при мысли, что энергичное настроеніе можетъ быть возбуждаемо въ насъ требованіями отдаленнаго потомства—а между тѣмъ это послѣдній аргументъ религіи человѣчества. Мы недостаточно горячо любимъ этихъ людей будущаго, мы, можетъ быть, тѣмъ менѣе ихъ любимъ, чѣмъ больше слышимъ о ихъ превосходствѣ, о томъ, что они въ среднемъ будутъ долготѣнѣе и образованнѣе, будутъ освобождены отъ войнъ и преступленій, будутъ сравнительно мало страдать и болѣть и вообще обладать всякими отрицательными преимуществами. Этотъ идеалъ слишкомъ ограниченъ, говоримъ мы, черезчуръ хороша пустота за его предѣлами, ему не достаетъ отгѣнка безконечности, таинственности—и собственно какое намъ до него дѣло. Не стоитъ мучиться самимъ или мучить другихъ въ настоящее время ради этихъ милыхъ существъ будущаго“. Итакъ, какое мѣсто занимаетъ святость въ общей экономикѣ человѣческой жизни.

Извѣстно, какіе ожесточенныя нападки вызвалъ самый принципъ прагматизма: критики отождествляли его съ грубымъ утилитаризмомъ, даже съ біологической приспособляемостью, которая возводится въ мѣрило истинности и лжи. Конечно, подобное пониманіе, хотя оно и можетъ найти для себя кажущуюся опору въ не всегда достаточно осторожныхъ выраженіяхъ прагматиста, въ томъ числѣ и самого Джемса, нисколько не соотвѣтствуетъ подлинному духу прагматизма. Какъ напоминаетъ Джемсъ, „противъ притязаній метода раціонализма прагматизмъ всегда выступаетъ въ полномъ вооруженіи, но онъ никогда не защищаетъ—по крайней мѣрѣ въ исходномъ своемъ пунктѣ—какихъ нибудь опредѣленныхъ специальныхъ теорій, онъ не имѣетъ никакихъ догматовъ, не выставляетъ никакихъ особыхъ уче-

нѣй, онъ имѣетъ только свой методъ“. Словомъ, прагматизмъ есть могущественное орудіе мысли, но все въ конечномъ счетѣ зависитъ отъ того употребленія, которое изъ него будетъ сдѣлано, отъ той природы, которая въ немъ отразится. И лучшимъ разъясненіемъ недоразумѣній, связанныхъ съ прагматическимъ методомъ, можетъ служить какъ разъ указанная характеристика святости. Вѣдь есть многое въ религіозныхъ переживаніяхъ, что обыкновенному здравому смыслу не можетъ не казаться опасными преувеличеніями, разрушающими жизненное равновѣсіе общества. Конечно, и въ области религіи есть комплексы образовъ и чувствъ, которые неизбѣжно откидываются по мѣрѣ поступательнаго движенія человѣческаго духа, но лишь безнадежная близорукость и духовная скудость можетъ соблазняться несоотвѣтствіемъ высшаго религіознаго вдохновенія и мудрости вѣка сего. Функція святыхъ остается неизмѣримо великой, ибо они суть создатели добра. „Святые со своимъ избыткомъ милосердія являются великими хоругвеносцами этой вѣры, лучами свѣта, прорѣзающими тьму. Они отдѣльные сверкающіе на солнцѣ брызги великаго потока—предтечи новой жизни. Мѣръ еще не съ ними и потому среди его суетныхъ дѣлъ жизнь святыхъ часто кажется ему лишенной смысла. А между тѣмъ призваніе ихъ жизни—оплодотворять мѣръ, оживлять тѣ сѣмена добра, которыя безъ нихъ не дали бы всходовъ. Послѣ того какъ святой пройдетъ передъ нами, мы не можемъ болѣе оставаться такими, какими были раньше. Пламя всегда порождаетъ пламя. И безъ того чрезмѣрнаго довѣрія, которое высказываютъ святые къ достоинству человѣка, мы погрузились бы въ состояніе духовнаго застоя. „И мы должны согласиться, что милосердіе и любовь къ ближнему при всей чрезмѣрности ихъ проявленія, какъ мы наблюдаемъ у нѣкоторыхъ святыхъ, должны быть признаны творческой соціальной силой, стремящейся осуществить въ человѣчествѣ ту степень добродѣтели, которую одни святые считаютъ возможной“. Это достаточно далеко отъ „грубаго

утилитаризма“ и—что особенно существенно—как мы уже указывали съ точки зрѣнія Джемса, такой миссіи никогда не въ состояніи выполнить одно отвлеченное моральное улучшение людей. Даже извѣстная степень аскетизма, естественно выростающая на почвѣ религіознаго подъема, но столь трудно развиваемая путемъ простыхъ напоминаній о нравственномъ долгѣ, есть нѣчто въ социальномъ смыслѣ благотѣльное. Полное отсутствіе аскетизма, безудержное господство матеріальныхъ привязанностей, означало бы неизлѣчимую нравственную болѣзнь, угрожающую въ настоящее время народамъ англо-саксонской расы съ ихъ культомъ успѣха болѣе чѣмъ кому нибудь другому.

И развѣ этотъ идеаль святости нуждается въ прагматической защитѣ лишь противъ притязаній здраваго смысла? Что можно отвѣтить на ту апологію эгоистическихъ и хищныхъ склонностей человѣческой природы, которую далъ Ницше, этотъ непримиримый противникъ христіанской святости. Джемсъ не находитъ здѣсь нужнымъ апеллировать къ абсолютной цѣнности святости—ему достаточно защитить цѣнность относительную—и здѣсь онъ могъ взять даже критерій непосредственной приспособляемости, которымъ пользовался въ своей этикѣ Спенсеръ, и показать, какъ и при такомъ сопоставленіи идеаль Ницше не выдерживаетъ критики. Если брать вопросъ вполнѣ отвлеченно, святой приспособленъ къ болѣе совершенному типу общества, чѣмъ этотъ идеаль. Но есть приспособленіе болѣе высокое, не опредѣляемое личной судьбой индивидуума—приспособленіе къ болѣе широкимъ историческимъ условіямъ, къ образованію въ мірѣ закваски новой высшей жизни. Апостоль Павелъ былъ обезглавленъ, но онъ внесъ въ міръ эту закваску и въ этомъ смыслѣ явился побѣдителемъ враждебныхъ силъ.

Если Джемсъ съ такой выразительностью и теплотою характеризуетъ прагматическую цѣнность святости, которая есть высшій плодъ религіозныхъ переживаній, то онъ отнюдь не отстраняетъ основного вопроса всякой религіозной фи-

лософii: на чемъ основывается признаніе религіозной истинности? Отвѣтомъ должна здѣсь служить теорія мистическаго опыта, которая, по взгляду Джемса, въ конечномъ счетѣ опредѣляетъ эту истинность.

Мистицизмъ по самому своему складу принадлежитъ къ числу наиболѣе трудно изслѣдуемыхъ, наименѣе уловимыхъ явленій душевной жизни: тѣмъ не менѣе можно установить четыре главные признака, служащіе здѣсь критеріемъ: неизрѣченность, интуитивность, кратковременность и бездѣятельность воли. Мистическія состоянія не могутъ быть выражены сколько нибудь адекватнымъ образомъ и переданы тому, кто ихъ не испытываетъ. Относясь къ сферѣ чувствъ, они содержатъ нѣкоторый познавательный элементъ, въ нихъ происходитъ откровеніе истинъ, закрытыхъ для разсудка, они вообще очень кратковременны и послѣ исчезновенія съ трудомъ воспроизводятся въ памяти. Наконецъ, они характеризуются особой парализованностью воли, которая какъ будто находится во власти высшихъ силъ. Эти мистическія переживанія очень разнообразны и степень религіознаго содержанія, въ нихъ заключеннаго, также крайне измѣнчива: начинается ихъ рядъ случаями чисто физиологическаго экстаза, явленіями, которыя изучаются даже въ психіатрическихъ клиникахъ, а кончаются состояніями, гдѣ человѣкъ получаетъ величайшее доступное ему озареніе. Всѣ великія религіи признавали мистическій опытъ и различали его степени—мы находимъ это и въ буддизмѣ, и въ браманизмѣ, и въ исламѣ и въ христіанствѣ, но какова цѣнность подобнаго опыта, разсматриваемаго, такъ сказать, гносеологически?

Здѣсь Джемсъ приходитъ къ положенію, которое, по его мысли, способно отразить всякую рационалистическую критику: мистическія состоянія совершенно авторитетны для тѣхъ, кто ихъ испытываетъ. „Наши собственныя рациональныя вѣрованія основываются на доказательствахъ, которыя по природѣ своей совершенно сходны съ тѣми доказательствами, которыя и приводятся мистиками въ оправданіе ихъ

вѣрованій. Подобно тому, какъ наши чувства являются для насъ совершенно достаточной гарантiей реальныхъ фактовъ, такъ и мистическія состоянія, доставляя непосредственное ощущеніе реальности тѣмъ, кто пережилъ ихъ, являются доказательствомъ дѣйствительнаго существованія вещей, постигнутыхъ мистическимъ опытомъ. Изъ примѣровъ мы видимъ, что мистическія состоянія протекаютъ безъ участія дѣятельности нашихъ пяти чувствъ, являясь, какъ и эти чувства, непосредственными источниками познанія. Граница этой авторитетности заключается въ ея субъективности: мистики не имѣютъ права требовать, чтобы откровенія, доставляемые ихъ переживаніями, принимались тѣми, кто не проходилъ черезъ такой опытъ и не имѣетъ къ нему особеннаго влеченія. Вѣдь откровенія, содержащіяся въ мистическихъ переживаніяхъ, крайне разнообразны: въ философіи Санкіи они приводятъ къ дуализму, въ философіи Веданты—къ монизму. Испанскіе мистики совершенно чужды того пантеистическаго настроенія, которое такъ характерно для нѣмецкихъ. Итакъ, эта достовѣрность лишь субъективная, но она достаточна, „чтобы совершенно дискредитировать притязанья не-мистическихъ состояній на исключительное право устанавливать опредѣленія того, во что мы вѣримъ.» Рационализмъ оперируетъ истинами отвлеченными и отраженными и въ этомъ смыслѣ не можетъ претендовать ни на какую большую достовѣрность. Поэтому безсильнымъ оказывается и интеллектуализмъ, желающій поставить объекты вѣры на строго логическія основанія. Отсюда склонность принижать роль чувства въ религіи, склонность характерная для такихъ людей, какъ Кэрдъ и Ньюманъ: послѣдній хотѣлъ видѣть въ психологіи такую же науку о Богѣ, какъ астрономія—наука о звѣздахъ. Въ заключеніи къ „Многообразію религіознаго опыта“ Джемсъ указываетъ на ростъ современнаго интереса къ философіи, который и вызывается религіозными потребностями: тѣмъ важнѣе раскрыть, что „радикальный эмпиризмъ“, есть болѣе естественный союзникъ религіи,

чѣмъ какая бы то ни была діалектика. Притязанія этого интеллектуализма не могутъ быть оправданы и съ точки зрѣнія прагматической: нельзя обосновать истинности теологическихъ утверждений, хотя бы доказанныхъ по всѣмъ правиламъ логики, разъ эти истины не оказываютъ никакого вліянія на религіозную жизнь. Впрочемъ, если интеллектуалисты такъ охотно обращаются къ „объективному разуму“, они вообще упускаютъ изъ виду, что подъ этимъ именемъ у нихъ скрываются выраженные въ отвлеченныхъ терминахъ—обобщенныя и обезцвѣченныя данныя личныхъ переживаній.

Душу и сущность религіозныхъ переживаній составляетъ молитва, можно сказать, именно она проводитъ точную грань между ними и чувствами, эстетическимъ и моральнымъ. Поэтому, въ конечномъ счетѣ истинность религіи зависитъ отъ того, обманчиво или нѣтъ молитвенное состояніе сознанія. Вѣрующіе люди сохраняютъ твердое убѣжденіе, что это состояніе не остается безрезультатнымъ, но и просто безпристрастные наблюдатели не могутъ отвергать, что, „благодаря молитвѣ, энергія, которая безъ молитвы должна была бы оставаться скованной, освобождается и реализуется—будь это субъективно или объективно—въ мірѣ явленій“. Здѣсь человѣческая природа ближе чѣмъ гдѣ-нибудь соприкасается съ потусторонней областью: молитва есть внутреннее общеніе съ тѣмъ духовнымъ міромъ, по отношенію къ которому міръ видимый только незначительная часть: плодомъ этого общенія бывають психическія и даже матеріальныя перемѣны въ окружающемъ насъ мірѣ, и этого достаточно, чтобы мы видѣли здѣсь нѣчто гораздо большее, чѣмъ простую иллюзію.

Но этому съ другой стороны нисколько не противорѣчить, что есть множество формъ и типовъ подобнаго общенія, что есть великое многообразіе религіозныхъ переживаній и многообразіе результатовъ этихъ переживаній. Это совершенно соотвѣтствуетъ плюралистическому міровоззрѣнію, столь энергично защищаемому во всѣхъ работахъ

Джемса, въ особенности послѣдней (A pluralistic Universe). „Весь міръ качествъ“, по Джемсу,—это міръ почти несвязанныхъ между собой частей. Каждая изъ нихъ говоритъ только „я есмь то, что я есмь“ и говоритъ это только относительно себя съ абсолютной монотонностью. „Тѣ единства, которымъ всѣ эти качества, по выраженію Платона, причастны—я, пространство, время—для большинства изъ нихъ являются единственнымъ принципомъ связи“. Нѣтъ, слѣдовательно, космическаго предопредѣленія и нѣтъ принудительнаго единства, которое мы въ ослѣпленіи разсудочной гордости, въ забвеніи того, что природа не обязалась намъ быть логичной, вводимъ въ міръ.

Именно индивидуальность религіознаго опыта дѣлаетъ его неуязвимымъ для науки. Абстрактное знаніе никогда не можетъ быть адекватнымъ: оно остается въ своей большей части простымъ собраніемъ рабочихъ гипотезъ. Научное же мышленіе по существу отвлеченно и безлично; оно имѣетъ дѣло только съ символами реальности, но оно безпомощно останавливается передъ индивидуальнымъ: а лишь въ индивидуальномъ мы касаемся реальностей въ точномъ смыслѣ этого слова. Чувство нашей личной участи въ общей судьбѣ въ концѣ концовъ и опредѣляетъ степень нашей жизненной активности. Поэтому всякія теоріи религіи, какъ пережитка, основаны на полномъ заблужденіи. „Только въ религіозной жизни касаемся мы подлинной реальности въ той единственной точкѣ, которая доступна намъ“. Это и отводитъ ей вѣчное мѣсто въ исторіи челоуѣчества. Чѣмъ болѣе будетъ накапливаться и объясняться психологическій матеріалъ, тѣмъ болѣе станетъ яснымъ, что „сознательное „я“ челоуѣка является непосредственнымъ продолженіемъ болѣе широкаго по объему „я“, которое въ критическія минуты порождаетъ спасительный опытъ и даетъ положительное содержаніе религіозному переживанію, которое, можно думать, совершенно и объективно истинно во всемъ своемъ дѣйствительномъ объемѣ. Истинность эта провѣряется дѣйствительностью: то, что произ-

водить измѣненія въ области реального, должно быть само реальнымъ“. Такое доказательство, по Джемсу, вовсе не похоже на пари Паскаля, о которомъ онъ вспоминаетъ въ „Зависимости воли отъ вѣры“. Отъ человѣка зависитъ выбрать между вѣрой въ существованіе Бога и невѣріемъ; выбравъ первое, онъ выиграетъ все, если Богъ дѣйствительно существуетъ, а въ противномъ случаѣ не теряетъ ничего. Поэтому, если бы даже среди безконечнаго числа шансовъ за существованіе Бога былъ только одинъ, то на него слѣдовало бы поставить все достояніе. „Итакъ, примите святую воду и служите мессу, а вѣра придетъ“. Джемсъ полагаетъ, что обратившіеся въ вѣру за подобную спекуляцію заслуживали бы лишенія вѣчной награды, если бы она даже существовала. Дѣло не въ произвольномъ расчетѣ, дѣло въ томъ критеріи истинности, который у насъ остается, разъ мы въ качествѣ эмпириковъ отказываемся отъ рационалистической доктрины объективной достовѣрности. Теизмъ основанъ на чувствѣ эмоціональнаго примиренія съ Богомъ, на единствѣ съ нимъ, но это единство, совершенно отличное отъ субстанціального тождества, въ сущности имѣетъ лишь практической смыслъ. Джемсъ сознательно подчеркиваетъ „чистоту и скромность“ теизма въ теоретической области. Онъ представляетъ золотую середину между одинаково бесплодными, одинаково догматичными гностицизмомъ и агностицизмомъ.

Болѣе точно содержаніе этого теизма можетъ быть установлено только гипотезой, и Джемсъ подчеркиваетъ, что его собственная гипотеза совершенно субъективна. Онъ лично склоняется къ супранатурализму частичнаго или грубаго типа; по его выраженію, универсальный супранатурализмъ слишкомъ подвергается риску превратиться въ философскую доктрину. Конкретный супранатурализмъ можетъ служить предметомъ соблазна для людей, которымъ привиты метафизическіе навыки мысли, но онъ понятенъ здравому смыслу простыхъ людей. Онъ не требуетъ безконечности объекта религіи, онъ не исключаетъ даже свое-

образнаго политеизма. Но это странное допущеніе есть вѣроятно символъ нерасположенія Джемса къ монизму; по-видимому, здѣсь дается только парадоксально-яркая форма отрицанія доказуемости этихъ общепризнанныхъ положеній религіознаго опыта и отрицанія ихъ практической неизбѣжности. Характерно, что и здѣсь Джемсъ подчеркиваетъ необходимость гораздо болѣе глубокаго вниманія къ гипотезамъ плюрализма, чѣмъ то, которое обычно имъ удѣляется.

Если мы будемъ искать корней этой своеобразной религіозной философіи, то мы прежде всего должны искать ихъ на родной Джемсу почвѣ. Исторія религіозной жизни Америки обыкновенно почти игнорируется при оцѣнкѣ американской культуры, оцѣнкѣ часто необычайно легкомысленной и предубѣжденной. Въ дѣйствительности всѣ крупные изслѣдователи этой культуры уже отмѣтили исключительно важное мѣсто, которое принадлежало въ ней религіи. Вспомнимъ хотя бы блестящія страницы, которыя посвятилъ Токвилль этой религіозной основѣ, наложившей свой отпечатокъ на американскую демократію—и здѣсь осторожный Брайсъ повторяетъ его выводы. Чрезвычайно велико разнообразіе религіозныхъ теченій, и все-таки они стекаются въ одно русло. Догматическій элементъ религіи заслоняется ея морально-общественнымъ воздѣйствіемъ на окружающую жизнь; въ Америкѣ люди привыкли судить дерево по плодамъ задолго до уроковъ прагматической и гуманистической философіи. „Догма разъединяетъ, мораль соединяетъ“, говорилъ Адлеръ, основатель общества моральной культуры. Эти черты сдѣлали возможнымъ такое развитіе терпимости въ атмосферѣ ненаружимаго моральнаго единства, которое непонятно старой Европѣ: въ глазахъ послѣдней факты, какъ конгрессъ религій въ Чикаго въ 1892 г., должны представляться чѣмъ то искусственнымъ, причудливымъ и бесполезнымъ. Даже католицизмъ, пересаженный на американскую почву, католицизмъ, покорно признавшій и сил-

лабусы и догматъ непогрѣшимости, проявляетъ какую-то удивительную способность подойти гармонически къ новой окружающей его стихіи взаимной терпимости и социальнаго сотрудничества. Болѣе того, рѣшенія ватиканскаго собора привѣтствовались амѣриканскими католиками, которые получали возможность не думать о догматахъ, а лишь о жизненномъ примѣненіи; „это—раздѣленіе труда, при которомъ американскій католицизмъ освобождается отъ того, къ чему онъ не чувствуетъ себя ни способнымъ, ни призваннымъ“ (Гекенъ). Архіепископъ Айрлэндъ съ юношескимъ пафосомъ раскрывалъ передъ изумленными католиками Стараго Свѣта картину національной католической церкви, осуществившей девизъ Лакордера и Монталамбера: „Богъ и свобода“. Съ другой стороны и американскій режимъ отдѣленія церкви и государства по духу какъ нельзя болѣе далекъ отъ домогательствъ яacobинскаго антиклерикализма, столь распространеннаго въ романской Европѣ, какъ нѣтъ здѣсь мѣста и для догматическаго клерикализма.

Общества моральной культуры, требующія лишь одной вѣры—вѣры въ силу добра, представляютъ какъ бы предѣльный типъ этой религіозной эволюціи, пережитой съ 1626 г., когда создалась первая протестантская церковь Новаго Свѣта—ню-плимутская. Но во всей массѣ американскихъ исповѣданій, во всемъ потокѣ ея культурной жизни религія не растворяется безъ остатка въ морали. Ни Эмерсонъ, ни Чаннингъ, два величайшихъ выразителя этого своеобразнаго религіознаго синкретизма, при всемъ проникновеніи религіи социальными началами,—последнее объясняетъ неожиданныя симпатіи Чаннинга къ католицизму—при всемъ практическомъ складѣ ихъ духа не были только моралистами. Равнодушіе къ догмату еще не означаетъ бѣдности религіознаго переживанія.

Джемсъ взялъ всѣ сильныя стороны этой традиціи. Именно Америка могла научить его цѣнить эту социально-прагматическую способность религіи; но въ силу своей несравненной психологической прозорливости онъ могъ гораздо

отчетливѣе отдѣлить религіозныя переживанія отъ чисто моральныхъ. Вѣрованье способно сдѣлаться источникомъ огромной моральной энергіи и плодотворной работы надъ преобразованіемъ окружающаго насъ міра, и даже здѣсь лежитъ высшее ручательство за его достовѣрность; но само оно сохраняетъ самостоятельность, какъ совершенно своеобразный опытъ. И здѣсь Джемсу особенно помогло его глубокое вниманіе къ мистическимъ состояніямъ духа съ ихъ полной, хотя и субъективной убѣдительностью. Близость къ американскимъ унитаріямъ XIX вѣка, представителямъ духа свободомыслія въ христіанствѣ, не лишаетъ его способности интимно понимать и старыхъ пуританъ, съ ихъ суровымъ мистицизмомъ, который закалялъ героическую волю. А энергичныя напоминанія о многообразіи религіознаго опыта, о невозможности признать какую-либо его разновидность, такъ сказать за ортодоксальный образецъ—достаточно запечатлѣны гармоніей со всей религіозной культурой Америки.

Но Джемсъ овладѣлъ и содержаніемъ европейской религіозно-философской мысли. Логическій абсолютизмъ гегельянства, которому онъ посвятилъ интересный этюдъ въ Множественномъ мірѣ явился для него какъ бы противоположнымъ полюсомъ—той точкой, гдѣ особенно явственно вскрываются противорѣчія интеллектуализма. Джемсъ и здѣсь проявляетъ благородное безпристрастіе въ оцѣнкѣ; онъ готовъ признать, что неожиданное распространеніе, которое получило гегельянство въ англо-саксонскомъ мірѣ, выражаетъ полезную реакцію противъ традиціоннаго англійскаго эмпиризма, но его методъ, отказавшійся отъ всякихъ различій, отъ признанія множественности въ вещахъ, приходитъ неизбежно къ софизмамъ, а его абсолютное—безполезно для дедуцирующаго ума. Поэтому Джемсъ съ такимъ удовлетвореніемъ останавливается на Фехнерѣ, работа котораго отмѣчена здоровымъ контрастомъ со схоластикой и безжизненными абстракціями, у котораго такъ мало рационалистической аргументаціи и такъ много геніальныхъ

аналогій. Поэтому же понятно его глубокое сочувствіе и вдумчивый интересъ къ Бергсону. Вообще, Джемсъ, оставаясь вполнѣ оригинальнымъ, чутко относился ко всякимъ теченіямъ, направленнымъ противъ интеллектуализма и монизма.

На этой почвѣ уясняется глубокое сродство Джемса самымъ крупнымъ явленіямъ новѣйшей религіозной жизни. Мы невольно вспоминаемъ о той школѣ Ричля, которая дала, такъ сказать, тонъ новѣйшей нѣмецкой богословской наукѣ и вытѣснила вліяніе тюбингенцевъ съ ихъ гегельянствомъ. И для Ричля интеллектуализмъ есть путь, приводящій къ величайшему искаженію религіи, которая можетъ быть только дѣломъ вѣры, а не знанія, и современные протестанты должны завершить борьбу со схоластикой, которую началъ Лютеръ. Содержаніе религіозной жизни не факты, а цѣнности; Евангеліе истинно, ибо оно достойно быть истиннымъ. Откровеніе вплетено въ ткань исторіи, религіозное сознаніе отсюда его извлекаетъ—и это извлеченное содержаніе уже становится достояніемъ разума практическаго, а не теоретическаго. Развѣ мы не чувствуемъ въ этихъ мысляхъ нѣкотораго поворота въ сторону прагматическаго истолкованія религіи? Правда, Ричль желаетъ вернуться назадъ—къ раннему неискаженному протестантизму; онъ едва ли чувствовалъ всю психологическую мощь современной свѣтской культуры: наконецъ, онъ остается совершеннымъ теологомъ, со всей характерной тренировкой ума—теологомъ, думающимъ строить зданіе своей системы изъ специфически-религіознаго матеріала, очищеннаго отъ примѣси науки и философіи. Простое чувство кажется ему слишкомъ безформеннымъ и неопредѣленнымъ: на мѣсто схоластической теологіи нужно найти другое прочное основаніе для церкви: самый жизненный интересъ протестантизма—охранить ее отъ растворенія въ религіозномъ индивидуализмѣ.

Въ этомъ смыслѣ Джемсъ ближе къ Шлейермахеру. Пслѣдній былъ также проникнутъ чувствомъ многообразія религіозныхъ переживаній, многообразія ихъ содержанія,

также обладалъ глубокой способностью распознавать эти переживанія при самыхъ различныхъ психологическихъ окраскахъ, также сознавалъ, что въ этомъ многообразіи нѣтъ никакого умаленія достоинства и святости вѣры: въ основѣ послѣдней лежитъ чувство безконечнаго въ конечномъ, и чувство зависимости отъ этого безконечнаго. При всемъ консерватизмѣ традиціонной лютеранской церковности, Шлейермахеръ болѣе чѣмъ кто-нибудь смогъ наложить печать своего духа на весь новѣйшій протестантизмъ, и этотъ протестантизмъ силой вещей приводится къ признанію правъ многообразія.

Съ другой стороны, сколько точекъ соприкосновенія у Джемса съ представителями католическаго модернизма, который повидимому надо признать самымъ знаменательнымъ и крупнымъ явленіемъ въ современной религіозной жизни. Не разрывая величественнаго вѣкового преемства, которое само по себѣ представляетъ источникъ огромной силы, модернисты ищутъ примирить авторитарный духъ церкви съ чувствомъ правъ индивидуальнаго самоопредѣленія и съ тѣми культурными цѣнностями, съ которыми современное человѣчество разстаться не можетъ. Они стремятся подготовить это примиреніе, также отказываясь отъ догматическаго интеллектуализма, который освященъ въ католической церкви авторитетомъ ея doctor angelicus Тома Аквинскаго—авторитетомъ, какъ извѣстно, до сихъ поръ обязательнымъ въ католическомъ преподаваніи. Они также въ основу вѣры кладутъ непосредственный внутренній опытъ человѣка, также признаютъ здѣсь законъ развитія, также вкладываютъ въ догмы смыслъ символовъ, цѣнныхъ для нашей духовной жизни. Они, наконецъ, тяготеютъ къ признанію имманентности естественнаго и сверхъестественнаго. Люди, подобные Леруа и Блонделю, можетъ быть, глубже, чѣмъ кто-либо поняли, какія религіозныя потенціи заключаются въ прагматизмѣ. Если и внѣшняя исторія модернизма не можетъ кончаться энцикликами Пія IX, если исходъ этого поистинѣ трагическаго столкновенія между

лучшими силами католической мысли и правящей іерархіей не можетъ быть предсказанъ, то идейное вліяніе, оказанное модернизмомъ, уже теперь поддается нѣкоторому учету. Высказанныя мысли нашли откликъ во всѣхъ концахъ католическаго міра, и онѣ не могутъ пройти безслѣдно уже потому, что вызвавшій ихъ къ жизни конфликтъ католицизма и свѣтской культуры остается въ полной силѣ.

Сказанное помогаетъ оцѣнить историческое мѣсто религиозно-философскихъ положеній Джемса. Чрезвычайно индивидуальный, онъ, однако, идетъ не въ одиночествѣ по своему пути. Но это историческое мѣсто предрѣшаетъ ли нашу оцѣнку? Вѣдь религиозный прагматизмъ не въ правѣ требовать, чтобы его судили исключительно прагматически—въ смыслѣ приспособляемости къ господствующимъ теченіямъ вѣка.

Мы уже видѣли, какое положительное религиозное содержаніе раскрываетъ передъ нами Джемсъ. Но я бы хотѣлъ напомнить уже приведенныя слова относительно прагматизма, который не имѣетъ никакихъ общихъ ученій и догматовъ, а имѣетъ лишь методъ; въ извѣстномъ смыслѣ это приложимо и къ религиозной философіи Джемса. Она расчищаетъ тѣ преграды, которыя стоятъ передъ творческой энергіей вѣрующаго, она научаетъ его безтрепетно смотрѣть въ глаза современной науки, признавать всѣ права эмпирическаго знанія, она, наконецъ, убѣждаетъ, что съ той точки, гдѣ соприкасается сознательная и бессознательная сфера человѣческаго духа, послѣдняя имѣетъ дѣло не съ фикціей, а съ чѣмъ-то вполнѣ реальнымъ. Но далѣе все зависитъ отъ самого человѣка: онъ свободенъ держать, онъ неотвѣтственъ за эту свободу; ему предстоитъ не истолковывать отъ вѣка данную книгу, а вписывать въ нее новыя строки.

Религиозный субъективизмъ достаточно часто критиковался, и противъ Джемса, при всемъ его психологическомъ различіи отъ Шлейермахера, могутъ быть обращены доводы, направленные противъ послѣдняго. Насколько они силь-

ны? У кого было болѣе развитое чувство космическаго объективнаго порядка, чѣмъ у Гете—вспомнимъ хотя бы его „Nach ewigen ehrnen Grossen Gesetzen müssen wir alle unseres Daseins Kreise vollenden“—и гдѣ мы найдемъ большее оправданіе религіознаго субъективизма, чѣмъ въ безсмертныхъ словахъ Фауста въ его признаніи: „Gefühl ist alles, Nam' ist Schall und Rauch“. Можно, конечно, доказывать недостаточность этой основы для созиданія на ней организованнаго и цѣлостнаго религіознаго единства. И однако какой другой путь къ такому единству для современнаго человѣчества, чѣмъ осознанная гармонія переживаній. Единство, наложенное, такъ сказать, сверху, выражающееся въ общемъ признаніи какой-либо формулы, какого-то внѣшняго источника авторитета, кажется поверхностнымъ и скуднымъ. Религія ищетъ большаго. Между тѣмъ, растущее многообразіе религіознаго опыта есть слишкомъ несомнѣнный фактъ душевной жизни, чтобы мы могли съ нимъ не считаться. Можно ли въ этомъ многообразіи найти нѣчто большее, чѣмъ простую анархію? Отъ того или другаго отвѣта на этотъ вопросъ зависитъ и нашъ взглядъ на судьбы цивилизованнаго человѣчества. Если нѣтъ, то всѣ современные конфликты между религіей и культурой должны лишь обостряться, достигая той степени болѣзненности, при которой окончательный разрывъ неизбеженъ. Если да, передъ нами открываются всѣ возможности для новаго расцвѣта религіозной жизни и для установленія той подлинной терпимости, внѣ которой никакое коренное моральное обновленіе современныхъ обществъ немыслимо. Нужно только отказаться отъ монистическихъ предразсудковъ, столь пагубныхъ и для религіозной, и для научной свободы. Правовѣріе монизма есть худшее и наиболѣе безпощадное изъ всѣхъ правовѣрій, и борьба съ нимъ Джемса есть сама по себѣ его великая культурная заслуга. А затѣмъ остается довѣріе къ человѣческой природѣ, которое способно безконечно многими путями подниматься къ божеству.

Я могъ бы на этомъ закончить, но Джемсъ возбудилъ слишкомъ большое вниманіе и большой интересъ именно у насъ въ Россіи и кажется невозможно признать это случайнымъ, видѣть лишь нашу чрезмѣрную впечатлительность и отзывчивость на „последнія слова“ западной философіи и науки. Джемсъ дѣйствительно соприкасается съ нѣкоторыми особенностями нашего духовнаго склада, какъ онъ проявился въ исторіи русскаго просвѣщенія. Схоластическій интеллектуализмъ, противъ котораго борется Джемсъ, лишь въ незначительной степени оказался нашимъ умственнымъ недугомъ. Быть можетъ самое это качество являлось слѣдствіемъ нѣкоторыхъ культурныхъ измѣненій недостаточной сильной логической тренировки, недостаточнаго интереса къ чистымъ теоретико-познавательнымъ проблемамъ, недостаточной вообще привычки безусловно отдѣлять область теоретическаго и практическаго разума—но оно неоспоримо. Можно было бы установить точки соприкосновенія у Джемса съ тѣмъ, что въ философіи славянофиловъ было наименѣе условнаго, наиболѣе живого. Съ другой стороны, безспорнымъ для русской науки является принадлежашее къ лучшимъ, драгоцѣннѣйшимъ ея традиціямъ тяготѣніе въ сторону естествознанія—высокая оцѣнка въ ней эмпиризма не въ смыслѣ философскихъ притязаній, а въ смыслѣ плодотворнаго пользованія опытомъ и наблюденіемъ, и насъ не можетъ не привлекать глубоко постоянное стремленіе Джемса—не навязывать эмпирической наукѣ своихъ метафизическихъ гипотезъ, а послушно и внимательно слѣдовать за ея путеводной нитью—стремленіе, которое такъ своеобразно у него сочетается съ супранатурализмомъ.

Но духовный обликъ Джемса этимъ не исчерпывается. Остается еще мѣсто, которое онъ отводитъ человѣческой волѣ съ ея свободой и съ ея отвѣтственностью. Величайшая терпимость, какъ будто бы сочетается съ величайшей требовательностью. Мы не привыкли ни къ тому, ни къ другому, но не чувствуемъ ли мы явственно, что Джемсъ

здѣсь вплотную подходитъ къ самымъ жгучимъ проблемамъ нашей современной культуры.

Передъ современнымъ русскимъ обществомъ встали великіе вопросы—вопросы не только о пересмотрѣ его духовнаго достоянія, но и о какомъ то новомъ актѣ самосознанія и самоопредѣленія. На фонѣ внѣшней, часто столь насъ гнетущей, безсодержательности жизни они съ тѣмъ большею настойчивостью ждутъ своего разрѣшенія, и если мы не можемъ логически формулировать, то инстинктивно ощущаемъ, насколько съ ними связана и возможность, и судьба нашего національнаго возрожденія. Эта связь и даетъ современнымъ исканіямъ, какъ бы ни смотрѣли на нихъ, опредѣленный историческій смыслъ; но создается ли дѣйствительно какая нибудь духовная основа для этого возрожденія?

Недавно у насъ господствовалъ такъ называемый философскій реализмъ, подъ которымъ понимались отчасти матеріалистическое, отчасти позитивистское міровоззрѣніе. Защита идеализма тогда являлась сама по себѣ извѣстнымъ актомъ мужества, защитой свободы противъ застывшаго догматизма. Теперь идеалистамъ уже не нужно доказывать своихъ правъ на существованіе—они общепризнаны, и борются противъ ограниченности и произвольности стараго матеріализма и позитивизма—значить ломиться въ открытую дверь. Но внѣшнему признанію отвѣчаетъ ли внутренній ростъ идеалистической мысли? Мнѣ кажется, люди, искренно дорожащіе поступательнымъ движеніемъ этой мысли, не могутъ не испытывать въ настоящее время глубокихъ сомнѣній, и не разъ они имѣютъ поводъ вспомнить старое мудрое изреченіе: избавьте насъ отъ нашихъ друзей, а отъ враговъ мы сами избавимся. Они не могутъ не испытывать тягостнаго разочарованія, когда подъ флагомъ идеализма сомнительнаго вкуса реторика принимается за вдохновенный паеосъ, когда преодолѣніе эмпиризма понимается какъ освобожденіе отъ всякой научной методологіи, а иногда и элементарной логики. И, наконецъ, въ важнѣйшей области

современныхъ исканій—религіозной—особенно останавливаетъ на себѣ эта роковая неспособность отдѣлить вѣчное отъ облакающей его обветшалой формы, которую все равно унесетъ гераклитовскій потокъ вещей. Нельзя достаточно сожалѣть, что пробудившійся религіозный интересъ русскаго общества сталкивается съ этимъ пагубнымъ заблужденіемъ, болѣе чѣмъ какія нибудь отрицательныя доктрины способнымъ питать всѣ антирелигіозныя настроенія и страсти. И если мы слушаемъ проповѣди, изобильныя нравоченія, постоянные призывы къ покаянію въ своихъ и чужихъ грѣхахъ—то мы не видимъ самаго главнаго—чтобы приведены были въ дѣйствіе какія нибудь новыя творческія силы. Кто овладѣетъ тайною ихъ пробужденія, мы не знаемъ, но тѣмъ болѣе должны мы дорожить всякимъ источникомъ свѣта, который среди нашихъ исканій даетъ намъ извѣстную увѣренность, готовность идти далѣе. У Джемса мы и можемъ взять то, что составляетъ его главную силу,—это бодрящее, какъ утренній горный воздухъ, безстрашіе передъ жизнью съ ея безконечнымъ многообразіемъ, но и безконечными возможностями, осуществлять которыя призываетъ человѣка чувство его связи съ высшимъ міромъ, у грани коего онъ стоитъ. Правда, это не проповѣдь, это простое настроеніе, но оно заражаетъ не только искренностью, непритязательностью и въ то же время глубиною человѣка, память о которомъ насъ здѣсь собрала; оно влечетъ насъ, ибо мы въ немъ предчувствуемъ зародыши вѣры, которая дѣйствительно сможетъ двинуть горы.

С. Котляревскій.

Н. И. Пироговъ, какъ типъ русскаго.

И научныя работы, и практическая дѣятельность Николая Ивановича Пирогова оказали немало вліянія на наше развитіе, были тщательно изучаемы и хорошо извѣстны почти всѣмъ образованнымъ людямъ. До сихъ поръ никто не обратилъ вниманія на чисто русскій характеръ Н. И.: безспорно, Пироговъ былъ типическимъ русскимъ. Изученіе характера, всего душевнаго склада Н. И. особенно важно въ виду многосторонней его дѣятельности. Это не былъ узкій специалистъ; Н. И. былъ практической врачъ, ученый, философъ, педагогъ, государственный дѣятель, помѣщикъ, общественный дѣятель. Изученіе характера Н. И. возможно потому, что онъ оставилъ намъ „Дневникъ стараго врача“, въ которомъ сообщилъ часть своей біографіи и повѣдалъ нѣкоторыя свои мысли. Къ сожалѣнію „Дневникъ“ не законченъ, и потому характеристика Н. И. Пирогова, какъ типическаго русскаго человѣка, обречена на незаконченность; но безспорно, что имѣющійся матерьялъ долженъ быть изученъ въ указанномъ мною направленіи.

Мы должны вполнѣ довѣрять правдивости и искренности Николая Ивановича, писавшаго на склонѣ своей жизни, въ Дневникѣ: „Я остался русскимъ въ душѣ, сохранивъ и хорошія и худыя свойства моей національности“ (т. I. стр. 368). Дѣйствительно, Н. И. былъ вполнѣ русскій человѣкъ; такая яркая личность не можетъ не носить въ себѣ основныхъ свойствъ той національности, къ которой принадлежитъ. Только потертыя, расплывчатыя фигуры лишены на-

ціональности; общеизвѣстно, что наиболѣе лишена свойств національности, наиболѣе международна современная аристократія.

Николай Ивановичъ категорически утверждаетъ, что онъ остался вѣренъ православію. „Если я спрошу себя теперь, какого я исповѣданія? то отвѣчу на это положительно: *православнаго*, того въ которомъ родился и которое исповѣдывала моя семья“ (т. I. стр. 201). Философъ и натуралистъ искренно почиталъ обряды церкви, былъ настолько щепетилень въ этомъ отношеніи, что многимъ непонятна такая его обрядовая строгость. „На страстной я хотѣлъ говѣть, но побоялся испортить только что оправившійся отъ болѣзни желудокъ“ (Севастопольскія письма ст. 101).

Пироговъ вмѣстѣ съ русскимъ народомъ исповѣдовалъ православіе и глубокую преданность къ Монарху. „Одно изъ самыхъ лучшихъ свойствъ нашего народа уваженіе и полное довѣріе къ верховной власти“ (т. I. ст. 283). Едва ли кто усомнится въ полной искренности въ этомъ отношеніи Н. И.; эти строки имъ были написаны за полгода до смерти (2—5 марта 1881 г.), выражали глубокое убѣжденіе всей его жизни. Н. И. горячо любилъ свой народъ, умѣлъ цѣнить его хорошія и худыя свойства“; его сужденіе, конечно, имѣетъ высокую цѣнность.

Православный, преданный верховной власти, Н. И. всегда былъ вѣренъ русской народности; это былъ органически, непосредственно русскій человекъ, любившій свое родное даже тогда, когда „свое“ давило и причиняло страданіе. „Я отъ 17 до 30 лѣтъ, окруженный чуждою мнѣ народностью въ Дерптѣ, среди которой жилъ, учился и училъ, не потерялъ однако же нисколько привязанности и любви къ отчизнѣ, а потерять въ ту пору было легко: жилось въ отчизнѣ не весело и не такъ привольно, какъ хотѣлось жить въ 20 лѣтъ“. (Т. I. стр. 105), Н. И. какъ крупная, рѣзко очерченная личность, оставался вполне русскимъ въ Дерптѣ, не смотря на свою молодость; онъ вполне понималъ хорошія стороны чужой среды, находилъ нравы

дерптскихъ студентовъ лучше, чѣмъ нравы студентовъ московскихъ, но „даже вовсе и не имѣлъ никакой охоты знакомиться съ студенческимъ [бытомъ въ Дерптѣ“ (I с. 347). Онъ лишь добродушно замѣчаетъ: „а въ Дерптѣ надо было наоборотъ сознаться: что нѣмцу здорово, то русскому смерть“ (I. 346), поэтому о перенесеніи на нашу почву хорошаго въ этихъ нравахъ нечего и думать; для такого вполне русскаго человѣка, какимъ былъ Н. И., эта жизнь, несмотря на ея хорошія стороны, прямо невозможна. Ярко выраженная національность Н. И. именно проявляется тѣмъ, что онъ, проживъ болѣе двѣнадцати лѣтъ „среди чуждой народности“, усвоивъ вполне европейскую науку и культуру, остался вполне русскимъ человѣкомъ; особенно важно, что онъ провелъ „среди чуждой народности“ именно тѣ годы своей жизни, когда складываются убѣжденія и взгляды, былъ многимъ обязанъ чуждой народности. Если бы нужны были еще доказательства, что теряютъ свою національность даже подъ воздѣйствіемъ высшей культуры только слабые, рыхлые, то примѣръ Н. И. могъ бы послужить къ тому убѣдительнымъ аргументомъ. Крупная, сильная личность не можетъ быть безъ яркой національности, не можетъ потерять своей національности.

И по своему высокому умственному развитію, и по своему нравственному совершенству, Пироговъ не могъ не быть патриотомъ; это очевидно. Но самый патриотизмъ Н. И. былъ чисто русскій, національный, характерный для лучшихъ русскихъ людей. Едва ли можно сомнѣваться, что патриотизмъ каждаго народа выражаетъ его національный характеръ, имѣетъ особую окраску; патриотизмъ итальянца значительно отличается отъ патриотизма испанца или англичанина.

Пироговъ не кричалъ о своей любви къ Россіи; объ этомъ глубоко, горячѣе чувствѣ истинные патриоты не любятъ заявлять *orgbe et urbi*. Только въ тяжкіе дни Севастопольской осады, въ интимномъ письмѣ къ женѣ изъ-подъ его пера вылилось нѣсколько строкъ, и то онъ писалъ о

своемъ патриотизмѣ лишь по поводу общей распушенности: „я люблю Россію, люблю честь родины, а не чины, это врожденное; его изъ сердца не вырвешь и не передѣлаешь, а когда видишь передъ глазами какъ мало дѣлается для отчины собственно изъ одной любви къ ней и ея чести, такъ поневолѣ хочешь уйти отъ зла, чтобы не быть по крайней мѣрѣ бездѣйственнымъ свидѣтелемъ“ (Севас. пис. стр. III).

Какъ истинно русскій патриотъ, Н. И. не закрывалъ глазъ на наши недостатки и пороки; какъ тонкій наблюдатель и глубокій мыслитель, онъ подмѣтилъ и оцѣнилъ дурное въ нашей жизни и искренно скорбѣлъ о нашемъ несчастіи. „Мы странны, національно странны и въ нашей оригинальности и въ нашемъ подражаніи. Въ оригинальности мы хотимъ перещеголять всѣхъ другихъ, выдумать разомъ что-нибудь такое, что другимъ никакъ бы не могло придти на умъ. Въ подражаніи мы или рабски подражаемъ или же стараемся попасть опять - таки разомъ на самую послѣднюю степень“ (т. I. с. 263). Можно лишь пожалѣть, что у насъ позабыта эта мѣткая характеристика, сдѣланная великимъ мудрецомъ. Столь же глубоко другое заключеніе. „Зато, гдѣ нужно соображеніе и здравый смыслъ, чтобы понять, что до многаго хорошаго у другихъ нельзя достигнуть, не переживъ сначала всѣхъ фазъ его развитія—тамъ мы пасъ“ (т. I. стр. 264). Увы и это сужденіе Н. И. оказалось пророческимъ; весьма возможно, что эти дурныя свойства нашего характера оказались особенно вредны, именно, потому, что многіе наши лучшіе дѣятели слѣдовали примѣру самого Пирогова, т.-е. стремились „уйти отъ зла, чтобы не быть, по крайней мѣрѣ, бездѣйственнымъ свидѣтелемъ“.

Н. И. ясно понималъ недостатки и правящихъ сферъ, и нашей интеллигенціи; какъ настоящій мудрецъ, онъ не могъ сваливать всю отвѣтственность нашихъ неустройствъ только на первыхъ или вторыхъ, какъ то обычно дѣлаютъ поверхностные умы.

Въ Севастополѣ онъ хорошо ознакомился съ властью иму-

щими. „Но, право, если взглянешь на эту смѣсь нашей посредственности, безталанства, односторонности и низости, то поневолѣ, какъ ни велика надежда на Бога и храбрость войска, начинаешь опасаться за участь Севастополя“ (Сев. пис. с. 112).

Не менѣе рѣзко онъ характеризовалъ нашу интеллигенцію, „наше facsimile культурнаго сословія—трень-брень: кое-какое чиновничество, кое-какое купечество, кое-какое духовенство, все частичное“ (т. I. с. 254). Послѣднія строки были написаны 4 марта 1881 г., слѣдовательно, вытекали изъ наблюдений въ теченіе всей жизни. Тяжело было умирать Н. И. съ такими мрачными мыслями.

Горячо любившій все родное, Пироговъ безпристрастно относился къ чужому, цѣнилъ въ другихъ народностяхъ заслуживающее уваженія. Чисто по-русски онъ объясняетъ эту особенность русскаго патріотизма. „Намъ не трудно быть безпристрастными къ чужому. У насъ свое дѣйствительно и существенно хорошее рѣдкая птица“ (т. I. с. 367).

Какъ чисто русскій человѣкъ, Н. И. съ уваженіемъ, но безъ симпатіи относился къ нѣмцамъ-балтамъ... „съ нѣмцами и съ культурнымъ духомъ нѣмецкой націи остался навсегда связаннымъ узами уваженія и благодарности, безъ всякаго пристрастія къ тому, что въ нѣмцѣ дѣйствительно нестерпимо для русскаго, а можетъ быть и вообще для славянина“ (т. I. ст. 268). Н. И. съ его глубокимъ русскимъ патріотизмомъ, уважалъ патріотизмъ другихъ національностей. „Вѣдь не можемъ мы въ самомъ дѣлѣ винить націю—и націю, очевидно, даровитую и высоко-культурную, что она предпочитаетъ и старается предпочитать свое чужому“ (т. I. с. 367).

Наблюдая жизнь другихъ народностей, Н. И. сумѣлъ найти въ ней хорошее, достойное уваженія и подражанія; ему не доставляло удовольствія находить доказательства превосходства собственной народности сравнительно съ другими, какъ то дѣлаютъ квасные патріоты; нѣтъ, онъ искренно желалъ, чтобы русскіе переняли у другихъ на-

родовъ то, что составляло силу и величіе послѣднихъ. Такъ, занимая высокій постъ попечителя Одесскаго Учебнаго Округа, онъ помѣщаетъ въ Одесскомъ Вѣстникѣ большую статью объ Одесской Талмудъ-Горѣ; въ этой горячо написанной статьѣ Пироговъ описываетъ прекрасное устройство этой школы и настоятельно совѣтуетъ русскимъ подражать евреямъ въ ихъ заботахъ объ образованіи дѣтей. Если принять во вниманіе, какъ въ то время всѣ относились къ евреямъ, смотрѣли на нихъ сверху внизъ, то увѣщаніе попечителя учебнаго округа, обращенное къ русскому обществу, подражать евреямъ является настоящимъ подвигомъ.

Пироговъ, не интересовавшійся студенческой жизнію въ Дерптѣ, обратилъ вниманіе на хорошія свойства эстовъ; „эсть, несмотря на свою неразвитость, не лѣнивъ, настойчивъ и терпѣливъ; это могъ каждый изъ насъ замѣтить, вышедъ въ поле и наблюдая, съ какимъ настойчивымъ трудомъ надо было орать пахарю на почвѣ, усѣянной валунами“ (т. I. с. 372). Отъ наблюдательности Н. И. не ускользнула даровитость латышей.

Н. И., по своимъ вкусамъ и привычкамъ былъ вполне русскій; онъ, насколько извѣстно, тяготился жизнію за границей; несомнѣнно, что если бы онъ пожелалъ жить за границей, то могъ бы, пользуясь своими связями, оставаться тамъ и послѣ 1866 г. Я думаю, что весьма ясно свидѣтельствуется чисто русскій складъ Н. И. то обстоятельство, что онъ пятнадцать лѣтъ прожилъ въ деревнѣ; въ этомъ отношеніи Пироговъ составляетъ исключеніе среди нашихъ ученыхъ и сановниковъ, по выходѣ въ отставку живущихъ въ большихъ городахъ и курортахъ. Н. И. родился въ Москвѣ, всю свою жизнь провелъ въ городахъ, но когда закончилась его научная и общественная дѣятельность, его потянуло въ деревню, на лоно природы. Какъ лучший сынъ земледѣльческаго народа, Н. И. выше всего цѣнилъ деревню, уединенную жизнь на лонѣ природы. Онъ располагалъ достаточными средствами, чтобы жить по своему вкусу, и

какъ извѣстно, не соскучился въ своемъ имѣннѣи, не покидалъ его иначе, какъ по необходимости. Онъ не скучаль среди полей и снѣговъ, не желаль пользоваться удобствами большихъ городовъ; узнавъ о своей неизлѣчимой болѣзни, Н. И. поѣхаль умирать въ свою деревню, гдѣ и переносилъ предсмертныя страданія, какъ истинный христіанинъ.

Чтобы покончить съ характеристикой Н. И. въ этомъ отношеніи, укажу еще на три черты характера Пирогова, свидѣтельствующія о его чисто-русской натурѣ.

Н. И. любилъ наши обычаи, цѣнилъ русское хлѣбосолюство; даже въ тяжелые дни Севастопольской осады нарушение княземъ Меншиковымъ русскаго обычая вызвало со стороны Пирогова порицаніе. „Съ утра (1 января) заперъ (Меншиковъ) ворота на замокъ, не принималь никого и не дѣлаль визитовъ; это по-моему не худо, а худо то, что онъ никого не угостилъ обѣдомъ... Это не по-русски“ (Севаст. пис. 55). Это замѣчаніе въ письмѣ къ женѣ ясно указываетъ, что Н. И. не нравилось отступленіе, даже мелкое, отъ нашихъ добрыхъ обычаевъ.

Въ Дневникѣ, на страницахъ 89—96, живо описана жизнь кота Пирогова; съ такою любовью, съ такою чуткостью могъ описывать душу животнаго только соотечественникъ авторовъ Муму и Холстомѣра; безспорно, что ни въ одной литературѣ нѣтъ такого теплаго, такого проникновеннаго описанія страданій животныхъ какъ въ нашей. Мишка Пирогова можетъ занять почетное мѣсто рядомъ съ Муму и Холстомѣромъ.

Очень цѣнно замѣчаніе Пирогова: „Весьма отличительная черта въ характерѣ русскаго народа, отличающая его отъ западныхъ націй и даже отъ южныхъ славянъ это совершенное отсутствіе бережливости“ (т. I, с. 289). И въ этомъ отношеніи Н. И. былъ вполне русскій. „Ко многимъ моимъ недостаткамъ и слабостямъ того времени я отношу еще неумѣнье и нежеланіе вести счетъ деньгамъ“ (т. I, стр. 402). Самъ Пироговъ придаетъ настолько большое

значение этому недостатку, что неоднократно къ нему возвращается. „Получивъ въ началѣ мѣсяца жалованье, я никогда не могъ свести концы съ концами, и нерѣдко случалось въ Дерптѣ, что къ концу мѣсяца я сидѣлъ безъ чаю или безъ сахара“ (т. I, с. 403). Какъ человекъ въполнѣ правдивый, Н. И. не скрывалъ своего недостатка; нерасчетливость и неаккуратность Пирогова въ денежных дѣлахъ была дѣйствительно чисто русская; такъ изъ Севастополя онъ писалъ женѣ: „Пожалуйста, не забудь написать, сколько пожертвованныхъ денегъ я взялъ съ собою; я теперь свожу счеты, мнѣ кажется было 4000; но ты справишься съ письмами Безбородко, сколько онъ прислалъ—я забылъ“ (Сев. пис. 87). Только у насъ лица высокаго развитія и несомнѣнной честности могутъ быть такъ неаккуратны съ общественными деньгами. Н. И. прекрасно понималъ, какая точность необходима по отношенію къ пожертвованнымъ на больныхъ деньгамъ, но, какъ извѣстно, натура сильнѣе разсудка.

Лучшія стороны русскаго характера нашли себѣ самое полное воплощеніе въ личности Николая Ивановича—это нравственная чуткость, строгость къ самому себѣ, безусловная искренность и правдивость.

Вся наша художественная литература, вся наша критика ясно свидѣтельствуютъ, что для русскихъ самые важные, самые жгучіе вопросы—это вопросы нравственной жизни. Для русскихъ главное—это этическая сторона жизни; болѣе всего вниманія русскіе отдають вопросамъ нравственности. Это настолько общеизвѣстно, что едва-ли нужно останавливаться на этомъ вопросѣ ¹⁾.

¹⁾ Профессоръ Сижорскій утверждаетъ, что „славяне вообще и русскіе въ частности отличаются наклонностью къ внутреннему анализу, въ особенности къ анализу нравственному“ (Сборникъ научно-литературныхъ статей „Черты изъ психологіи славянъ“, стр. 52). Также говоритъ Осипъ Лурье: „Всякій народъ создаетъ философію, которая ему свойственна и которая отражаетъ его національную душу. Характеръ русской философіи по существу моральный“. „Общая мысль русскихъ философовъ—это мораль“. (Ossip Lourie. La philosophie russe contemporaine. p. 161, 162). Къ такимъ же заклю-

„Дневникъ стараго врача“ прежде всего поражаетъ скромностью автора. Если бы этотъ дневникъ былъ переведенъ на иностранный языкъ, при чемъ были бы опущены философскія и психологическія разсужденія автора, иностранецъ, незнакомый съ именемъ Пирогова, подумалъ бы, что этотъ дневникъ принадлежитъ самому обыкновенному профессору хирургіи, извѣстному нѣкоторымъ товарищамъ по специальности. Ни одного намека на крупныя заслуги, ни малѣйшаго чванства, увы, столь частаго у великихъ ученыхъ, въ этомъ дневникѣ мы не находимъ. О своихъ заслугахъ, о своихъ успѣхахъ Н. И. не находитъ нужнымъ вспоминать; отъ всего Дневника вѣетъ удивительной скромностью и правдивостью. Кто встрѣчаться съ современными знаменитыми учеными, тотъ согласится со мною, что Н. И. составляетъ въ этомъ отношеніи крайне рѣдкое исключеніе. Повторяю, что „Дневникъ стараго врача“ совершенно не похожъ на обычныя автобіографіи: Н. И. ничего хорошаго о себѣ не говоритъ, не сообщаетъ о своихъ триумфахъ, не описываетъ своихъ подвиговъ. Лишь однажды онъ упоминаетъ о своемъ успѣхѣ; но припомнить почти сорокъ лѣтъ спустя и найти нужнымъ описать *такой* успѣхъ могъ только человекъ крайне скромный, выше всего цѣнившій уваженіе добродѣтельныхъ людей. „Появленіе на свѣтъ 1-й части моихъ клиническихъ анналовъ доставило мнѣ, почти въ одно и то же время, пріятность и выгоду... Энгельгардтъ (профессоръ минералогіи), цензоръ и ревностный піэтистъ, неожиданно является ко мнѣ, вынимаетъ изъ кармана одинъ листъ моихъ анналовъ, читаетъ вслухъ, взволнованнымъ голосомъ и со слезами на глазахъ, мое откровенное признаніе въ грубѣйшей ошибкѣ діагноза, въ одномъ случаѣ, причинившей смерть больному; а за признаніемъ слѣдоваль упрекъ своему тщеславію и самомнѣнію. Прочитавъ, Энгельгардтъ жметъ мою руку, обнимаетъ меня и разстроганный до нельзя уходитъ“.

чешіямъ пришли Legras (Au pays russes) и Fouillée. (Esquisse de psychologie des peuples europeens).

„Этой сцены я никогда не забуду; она была слишком отраднa для меня“. Если судить по „Дневнику стараго врача“, этотъ успѣхъ былъ наиболѣе дорогъ для Пирогова. Умалчивая о своихъ заслугахъ и добрыхъ дѣлахъ, Н. И. подробно, не щадя себя, останавливается на своихъ недостаткахъ, своихъ дурныхъ поступкахъ, но „Дневникъ стараго врача“ ничуть не похожъ на Confessions Ж. Ж. Руссо; это не болѣзненное стремленіе къ самообвиненію и самобичеванію; нѣтъ, это воспоминанія правдиваго, нравственно чуткаго человѣка.

Н. И. ясно сознавалъ собственное несовершенство, горячо желалъ быть правдивымъ: „Притомъ я эгоистическій самоѣдъ и потому опасаюсь самого себя, чтобы описаніе моего внутренняго быта во всеуслышаніе не было принято мною самимъ за тщеславіе, желаніе рисоваться и оригинальничать, а все это не повредило бы внутренней правдѣ, которую я желалъ бы сохранить въ наичистѣйшемъ видѣ въ моихъ запискахъ“. Вотъ это-то стремленіе къ внутренней правдѣ и составляетъ главную цѣнность „Дневника стараго врача“. Такой дневникъ могъ оставить человѣкъ, ненавидящій позу и рисовку, горячо любящій внутреннюю правду.

Искренняя правдивость—основной фонъ „Дневника стараго врача“; описывая свою жизнь, Н. И. не умолчалъ и о своихъ недостаткахъ. „У насъ у всѣхъ на днѣ души довольно грязи; если, опустившись на это дно, ее взбаламутишь, то потомъ самъ не отличишь чистаго отъ грѣховнаго“— Н. И. зналъ какъ трудно разобраться даже въ собственныхъ недостаткахъ, ужасался, какъ человѣкъ одаренный чуткой совѣстью, этихъ недостатковъ. Какъ чисто русскій человѣкъ, Н. И. былъ далекъ отъ того, чтобы считать себя совершенствомъ; онъ ясно понималъ, что онъ человѣкъ грѣшный и самъ ужасался своему нравственному несовершенству. Онъ, какъ русскій интеллигентъ, былъ замученъ „рефлексіей“, самоанализомъ; не думаю, чтобы мы уступали въ этомъ отношеніи интеллигенціи другихъ странъ. Жгучее и

постоянное недовольство собою—прямо характерно для русскаго интеллигента и, вѣроятно, для русскаго человѣка вообще, но, понятно, мы мало знаемъ народъ, чтобы судить, насколько тамъ развито „самоѣдство“. Н. И. два раза называетъ себя самоѣдомъ („Я, какъ самоѣдъ“. I. 6.), поэтому едва ли это случайно сорвавшееся съ пера слово. Н. И. дѣйствительно былъ „самоѣдомъ“. „Иногда ни съ того, ни съ сего приходятъ мысли до того низкія и подлыя, что при первомъ своемъ появленіи изъ тайника души, невольно бросаютъ въ краску“ (I. с. 6.).

Н. И. не вспоминалъ о своихъ заслугахъ, о своихъ добрыхъ и хорошихъ дѣлахъ, но не забывалъ о своихъ дурныхъ поступкахъ; онъ подробно описываетъ свои ошибки, свои проступки, съ поразительною откровенностью; но въ „Дневникѣ стараго врача“, нѣтъ того патологическаго отѣнка, который бросается въ глаза въ Confessions Ж.-Ж. Руссо.

Пироговъ правдиво и строго относится къ себѣ, строже чѣмъ его современники и даже противники; но эта строгость и указываетъ на высокое нравственное развитіе Н. И. „Я сознавалъ свои недостатки какъ профессора“ (I. с. 476), пишетъ Н. И. про Дерптскій періодъ своей жизни. „Могъ ли я, молодой, малоопытный человѣкъ быть настоящимъ наставникомъ хирургіи?“ (I. с. 479). Мы знаемъ, какъ высоко цѣнили дѣятельность Пирогова въ это время.

Пироговъ подробно описываетъ какъ онъ два раза по приѣздѣ въ Дерпт хотѣлъ пустить пыль въ глаза; увы, такія выходки, какъ это всѣмъ извѣстно, очень часты въ жизни почти всѣхъ, но Н. И. всю жизнь не могъ забыть объ этихъ, въ сущности, невинныхъ, не причинившихъ никому вреда выходкахъ. „Въ другомъ случаѣ мое самомнѣніе поставило меня въ чистые дураки... случай этотъ памятенъ мнѣ и до сихъ поръ бросаетъ меня въ краску“ (I. с. 398). Это писалъ старикъ, спѣшившій описать свою жизнь; такая нравственная чуткость встрѣчается очень рѣдко.

Пирогова мучило сознание, что онъ оказался неблагодар-

нымъ по отношенію къ лицамъ, сдѣлавшимъ ему добро. „Въ душѣ я никогда не былъ неблагодарнымъ, но увы! на дѣлѣ я не сумѣлъ или даже не захотѣлъ (кто доберется до правды, роясь въ хламъ стараго сердца!) быть благодарнымъ именно тамъ, гдѣ благодарность была священнымъ долгомъ“ (I. с. 301). Къ этой темѣ Пироговъ возвращается на стр. 207. „И за все это, чѣмъ же я отблагодарилъ его? Ничѣмъ, скверная черта...“

Мучили Н. И. воспоминанія о страданіяхъ, причиненныхъ имъ животнымъ при опытахъ (стр. 101 и 242): „Еще тяжелѣе бываетъ мнѣ, когда находить на меня воспоминаніе объ оперированномъ также лѣтъ сорокъ тому назадъ старикѣ“ (I. с. 102); камня въ мочевомъ пузырьѣ не оказалось, и Пироговъ разсердился по поводу этой ошибки настолько, что послалъ старика „къ чорту“.

Н. И., какъ хорошій русскій человѣкъ, желалъ „покаяться“ предъ всѣми въ совершенныхъ имъ проступкахъ; великій знатокъ русской души, Достоевскій, выяснилъ намъ эту черту русскаго характера. Только этимъ можно объяснить столь необычныя въ автобіографіяхъ строки. „Я нерѣдко по недостатку денегъ къ концу мѣсяца оставался день или два безъ сахара, и вотъ, въ одинъ изъ такихъ дней, меня чортъ попуталь взять тайкомъ три-четыре куска сахара изъ жестянки Иноземцева. Онъ какъ-то замѣтилъ это и заперъ жестянку. О, позоръ! дорого бы я далъ, чтобы это не было былью. Кстати повинюсь и въ воровствѣ съ книгами. Я во всю мою жизнь утаилъ, т.-е. взялъ, не отдалъ три книги, а потомъ, когда хотѣлъ ихъ возвратить, то было некому или я отъ стыда откладывалъ все и откладывалъ возвращеніе“. (I. ст. 345). Такая правдивость и искренность возможны только для очень крупнаго человѣка; но желаніе покаяться „повинюсь“—именно характерно для русскаго; сколько я помню, такихъ откровенныхъ признаній я не читалъ ни въ одной автобіографіи.

Для русскаго человѣка добро выше, важнѣе истины и красоты, наука и искусство должны служить нравственности;

главный смыслъ жизни для Н. И. состоялъ въ разрѣшеніи этическихъ проблемъ ¹⁾. Сомнѣніе и горячее желаніе понять смыслъ жизни—вотъ на что были потрачены больше всего душевныя силы Н. И. Онъ ясно сознавалъ, что намъ недостаетъ вѣры въ самихъ себя. „Мы всѣ извѣрились въ себя самихъ“ (I. с. 52), да едва ли мы и имѣемъ право на самоувѣренность. Пироговъ съ его яснымъ и глубокимъ умомъ понималъ, какъ мало у насъ правъ на самоувѣренность. „Есть вещи на свѣтѣ, къ которымъ и такое надежное средство, какъ опытъ, непримѣнимо, а между тѣмъ эти вещи—это вопросы жизни, безъ разрѣшенія которыхъ для себя, хотя бы приблизительно, умирать не хочется“ (I. с. 5). Это жгучее исканіе правды, думаю я, было главнымъ мотивомъ удаленія въ деревню; въ уединеніи, на досугѣ, Н. И. отдался всецѣло размышленіямъ о мучившихъ его чуткую душу вопросамъ.

15 января 1880 г. Пироговъ записалъ въ дневникъ: „Вчера вечеромъ я ѣхалъ съ полеваго тока; было морозно и ясно. Я сидѣлъ въ саняхъ спиною къ заходящему солнцу... Игра и переливы цвѣтовъ изъ зеленоватаго въ палевый и свѣтло-голубой на горизонтѣ и изъ розоваго въ блѣдно-фіолетовый, со множествомъ блестокъ на снѣгу, такъ обворожали меня, мнѣ дышалось студенымъ воздухомъ такъ лѣгко и привольно, что я невольно началъ пародировать упрекъ жизни Пушкина и про себя шепталъ съ намернувшимися на глазахъ слезами: „Не случайный, не напрасный...“ Эстетическое воспріятіе вызвало у Н. И. размышленія о смыслѣ жизни, направило его мысль на поиски правды. Этотъ эпизодъ весьма ясно указываетъ на чисто русскій характеръ Пирогова; ни въ одной странѣ не было литературной критики подобной нашей, искавшей въ художественныхъ произведеніяхъ руководства нравственной жизни. Для Пиро-

¹⁾ Fouillee (*L'Avenir de la metaphysique*. p. 188) прекрасно опредѣлялъ такую дѣятельность „la plus haute action est précisément une speculation sur le grand inconnu“.

гова, какъ чисто-русскаго челоуѣка, красота не имѣла самоудовольющаго значенія.

Также для Н. И. была несомнѣнна первенствующая роль нравственной жизни по сравненію съ умственной: „Напрасно утверждаютъ такіе историки, какъ Бокль, и съ нимъ большая часть новаго поколѣнія, что челоуѣчество обязано преимущественно развитію научныхъ истинъ въ обществѣ, а нравственная нисколько будто бы не содѣйствовала его преуспѣянію, т. е. прогрессу, счастью и благополучію“. „Что было бы этическое наше начало, если бы вѣчная и цѣльная истина не служила ему основою?“ (I. с. 55).

Благоговѣніе передъ „истиной“, горячая любовь къ ней составляютъ сущность всего характера Пирогова, но его русскій скептической умъ подсказываетъ ему недоступность, непостижимость для насъ истины. „Истина такъ свѣтла, что безъ иллюзіи одно только стремленіе къ ней ослѣпило бы уже насъ, поэтому ложь сдѣлалась неизбѣжной для насъ при непреодолимомъ влеченіи къ истинѣ“ (I. с. 56). „Идеальность получаетъ еще болѣе рельефа, когда раскрываетъ неизбѣжныя во всякомъ дѣлѣ ошибки и слабости“.

Само собою разумѣется, что такія высоконравственныя личности, какъ Пироговъ, всюду составляютъ рѣдкое исключеніе, и потому изученіе нравственнаго облика Н. И. не можетъ уяснить намъ состоянія нравственности Россіи въ XIX-мъ столѣтіи. Мы можемъ лишь гордиться тѣмъ, что мы оцѣнили по достоинству Н. И.; наша интеллигенція въ Пироговъ больше всего цѣнила великаго гуманиста, свѣтлую нравственную личность; ни одинъ ученый, ни одинъ общественный дѣятель не возбуждалъ такой преданности къ себѣ, какъ Пироговъ. Многіе не знаютъ всѣхъ научныхъ заслугъ Пирогова, многимъ антипатичны политическіе взгляды Н. И., но для всѣхъ обаятеленъ Пироговъ-гуманистъ. Едва ли я ошибаюсь, объясняя это общее поклоненіе Пирогову тѣмъ, что Н. И. полнѣе, совершеннѣе другихъ олицетворялъ собою нашъ нравственный идеалъ. Положительно нельзя прочесть „Дневникъ стараго врача“ и не

полюбить автора; его писалъ нашъ лучший гражданинъ, всѣмъ намъ понятный.

Возсозданіе нравственнаго облика Н. И. не входитъ въ мою задачу; я ограничусь лишь тѣмъ, что напомнимъ объ основныхъ началахъ морали Пирогова.

Пироговъ, конечно, не могъ мириться съ утилитарной моралью; это мораль англійская какъ вполнѣ вѣрно говорить Ницше ¹⁾, а Н. И. былъ чисто русскій человѣкъ. „И какая нравственность возможна безъ идеала? Тѣ обманываютъ и себя и другихъ, которые полагаютъ основы нравственности въ взаимныхъ интересахъ, эгоизмъ и т. п. Они берутъ одни внѣшнія проявленія, одну, такъ сказать, обрядную сторону нашего нравственнаго быта и не даютъ себѣ труда заглянуть глубже внутрь въ самихъ себя...“

Пироговъ исповѣдывалъ мораль, разработанную французскими мыслителями,— истинный гуманизмъ; именно эта мораль искренно и глубоко воспринята нашей интеллигенціей и, можетъ быть, ранѣе всѣхъ Пироговымъ; весьма возможно, что Н. И. совершенно самостоятельно выработалъ себѣ эти взгляды; его вліяніе было громадно, и потому распространеніе этой морали среди нашей интеллигенціи, до нѣкоторой степени, нужно приписать Н. И. Именно эта мораль родственна мягкой славянской душѣ; не даромъ наша интеллигенція такъ чтитъ Пирогова.

Мораль Пирогова резюмируется полнѣе всего въ его стихотвореніи, посвященномъ А. В. (Севастоп. письма стр. 166 и 170.)

«Быть счастливымъ счастьемъ другихъ—
 Вотъ настоящее счастье, вотъ жизни земной идеаль.
 Любовью къ ближнему чистой, глубокой проникнуть
 быть долженъ,
 Кто счастья земного въ счастья ищетъ другихъ».

Горячая, дѣятельная любовь къ людямъ неразрывна съ уваженіемъ къ человѣку, къ человѣческому достоинству.

¹⁾ Vd. VII: S. 184.

Въ злодѣѣ и добромъ

Идеаль чловѣка должны мы любить...

.....
Идеаль чловѣка чтить мы должны и любить...

Конечно, это настоящая христіанская мораль; если Достоевскій и преувеличивалъ, утверждая, что нашъ народъ полнѣе всѣхъ воспринялъ духъ христіанства, то несомнѣнно, что почитаніе Пирогова указываетъ на большую нравственную чуткость нашей интеллигенціи. Чтобы закончить съ этою стороною духовной личности Пирогова, напомнимъ, что русская натура Пирогова проявилась и въ его отношеніи къ женщинѣ, въ вѣрѣ въ ея морализующее вліяніе. Великая княгиня Елена Павловна „слѣлала переворотъ въ гошпиталяхъ, введя въ нихъ чуткій женскій элементъ при уходѣ за больными“ (Севас. пис. с. 51); „женщины даже въ управленіи многихъ общественныхъ учрежденій болѣе одарены способностями чѣмъ мужчины“ (т. II, с. 506). Кто знаетъ общественную жизнь за границей, тотъ согласится со мною, что нигдѣ нѣтъ столько сторонниковъ равноправія, какъ у насъ, нигдѣ нѣтъ столько вѣры въ высшія способности женщинъ, какъ у насъ.

Много поработавъ для науки, послѣ плодотворной общественной дѣятельности, Н. И., какъ настоящій русскій старецъ, свои послѣдніе годы провелъ въ размышленіи надъ основными проблемами бытія. Въ этомъ отношеніи его подражателемъ является современный „властитель душъ“, также подъ старость измѣнившій свою дѣятельность, съ юношескимъ пыломъ увлекшійся рѣшеніемъ тѣхъ же вопросовъ. Дѣйствительно, сходство между этими двумя мудрецами бросается въ глаза; Пироговъ лучшіе годы своей жизни отдалъ наукѣ, Л. Н. Толстой искусству; оба поработали на педагогическомъ поприщѣ; оба наши великіе мыслителя, достигнувъ высшей славы и полного благополучія, въ послѣдній періодъ своей жизни всецѣло занялись философіей. Л. Н. возвращался къ искусству, Н. И. занимался медицинской практикой, помогая страждущимъ воинамъ

въ 1870—71 гг. и въ 1877—78 гг. Первый періодъ дѣятельности этихъ двухъ лучшихъ согражданъ сходенъ въ томъ отношеніи, что Пироговъ заинтересовалъ Европу русской наукой, Л. Толстой прославилъ во всемъ мірѣ русское искусство. Я не смѣю сравнивать педагогическую дѣятельность Пирогова и Л. Толстого; насколько я могу понять, педагоги болѣе цѣнятъ педагогическую дѣятельность Н. И.; въ качествѣ образованнаго гражданина и профессора, я могу лишь сказать, что педагогическая дѣятельность и Н. И., и Л. Н. имѣетъ сравнительно меньшее значеніе въ ихъ плодотворной жизни: печальнѣйшее положеніе нашей школы является тому доказательствомъ. Мы имѣемъ право гордиться нашей хирургіей и всей медициной, такъ же какъ и нашимъ искусствомъ, но, увы, намъ слѣдуетъ лишь скорбѣть о нашей школѣ.

Вполнѣ понятно, почему философія Л. Н. имѣла у насъ большое вліяніе; къ сожалѣнію Н. И. умеръ сравнительно рано, а при жизни онъ не дѣлился своими мыслями. „Дневникъ стараго врача“ не могъ получить широкаго распространенія; великія мысли въ этомъ драгоценномъ дневникѣ изложены отрывочно, разбросаны, не приведены въ систему, многое изложено очень кратко, намеками. По моему глубокому убѣжденію, въ этомъ послѣднемъ твореніи Н. И. мы имѣемъ самое высшее проявленіе нашей философской мысли. Такъ какъ философія Пирогова уже была предметомъ работъ Пяковского (Пироговъ какъ психологъ, философъ и богословъ. Вопросы философіи 1893) и Д. Добромыслова (Философія Пирогова по его Дневнику. Вѣра и Разумъ 1893), то нѣтъ надобности подробно останавливаться на этомъ вопросѣ.

Въ философіи Н. Пирогова, такъ же какъ и въ философіи Л. Толстого, во главѣ угла стоитъ пониманіе Божества. Пироговъ такъ же какъ и Толстой съ большими душевными муками вырабатывалъ рѣшеніе этого главнаго во всей ихъ философіи вопроса. „Начну съ того, что вѣру я считаю такою психическою способностью человѣка, которая болѣе

въ 1870—71 гг. и въ 1877—78 гг. Первый періодъ дѣятельности этихъ двухъ лучшихъ согражданъ сходенъ въ томъ отношеніи, что Пироговъ заинтересовалъ Европу русской наукой, Л. Толстой прославилъ во всемъ мірѣ русское искусство. Я не смѣю сравнивать педагогическую дѣятельность Пирогова и Л. Толстого; насколько я могу понять, педагоги болѣе цѣнятъ педагогическую дѣятельность Н. И.; въ качествѣ образованнаго гражданина и профессора, я могу лишь сказать, что педагогическая дѣятельность и Н. И., и Л. Н. имѣетъ сравнительно меньшее значеніе въ ихъ плодотворной жизни: печальнѣйшее положеніе нашей школы является тому доказательствомъ. Мы имѣемъ право гордиться нашей хирургіей и всей медициной, такъ же какъ и нашимъ искусствомъ, но, увы, намъ слѣдуетъ лишь скорбѣть о нашей школѣ.

Вполнѣ понятно, почему философія Л. Н. имѣла у насъ большое вліяніе; къ сожалѣнію Н. И. умеръ сравнительно рано, а при жизни онъ не дѣлился своими мыслями. „Дневникъ стараго врача“ не могъ получить широкаго распространенія; великія мысли въ этомъ драгоценномъ дневникѣ изложены отрывочно, разбросаны, не приведены въ систему, многое изложено очень кратко, намеками. По моему глубокому убѣжденію, въ этомъ послѣднемъ твореніи Н. И. мы имѣемъ самое высшее проявленіе нашей философской мысли. Такъ какъ философія Пирогова уже была предметомъ работъ Пясковскаго (Пироговъ какъ психологъ, философъ и богословъ. Вопросы философіи 1893) и Д. Добромыслова (Философія Пирогова по его Дневнику. Вѣра и Разумъ 1893), то нѣтъ надобности подробно останавливаться на этомъ вопросѣ.

Въ философіи Н. Пирогова, такъ же какъ и въ философіи Л. Толстого, во главѣ угла стоитъ пониманіе Божества. Пироговъ такъ же какъ и Толстой съ большими душевными муками вырабатывалъ рѣшеніе этого главнаго во всей ихъ философіи вопроса. „Начну съ того, что вѣру я считаю такою психическою способностью человѣка, которая болѣе

всѣхъ другихъ отличаетъ его отъ животныхъ“ (т. I с. 168). „Мой бѣдный умъ и останавливаясь на вселенной (вмѣсто Бога) благоговѣлъ предъ нею, какъ передъ безпредѣльнымъ и вѣчнымъ началомъ“ (т. I с. 158). „Мой бѣдный, не разъ блуждающій умъ остановился на этомъ признаніи; для меня существованіе верховнаго разума и верховной воли сдѣлалось такою же необходимостью какъ мое собственное умственное и нравственное существованіе“ (т. I с. 172).

Не смотря на значительное различіе религіознаго пониманія Пирогова и Л. Толстого, въ основѣ, по существу, ихъ вѣрованія сходны. „Всеобъемлющая любовь и благодать Святаго Духа это два существенные элемента идеала вѣры Христовой, отличающей ее отъ морали, какъ небо отъ земли“ (т. I с. 178). „Одно мнѣ кажется несомнѣстимымъ съ духомъ ученія Христа—это догматизмъ и доктринерство“ (т. I с. 179). „Вѣруя, что основной идеаль ученія Христа; по своей недосыгаемости, останется вѣчнымъ и вѣчно будетъ вліять на души, ищущія мира, черезъ внутреннюю связь съ Божествомъ, мы ни минуты не можемъ сомнѣваться и въ томъ, что этому ученію суждено быть неугасаемымъ маякомъ на извилистомъ пути нашего прогресса“ (т. I с. 182).

Едва ли можно сомнѣваться, что Н. И., какъ многіе русскіе ученые, рано почувствовалъ утомленіе и разочарованіе. Послѣдній періодъ своей жизни, т.-е. съ 1866 г., онъ уже отдыхалъ отъ работы и мало читалъ; къ такому выводу слѣдуетъ придти на основаніи его собственнаго признанія: „Современная философія безсознательнаго; которой я, признаюсь, не читалъ“ (т. I с. 157). Такъ какъ Пироговъ въ этотъ періодъ своей жизни именно работалъ надъ философскими проблемами, его признаніе объясняетъ намъ, почему Н. И. не удалось разработать и систематизировать свои идеи. Онъ не находилъ нужнымъ изучать философскія творенія, даже наиболѣе интересовавшія современниковъ. Немалое значеніе имѣла и крайняя скромность Пирогова. „Я не претендую на званіе философа“ (т. I с. 23). Не при-

давая большой цѣнности своимъ философскимъ идеямъ, не считая ихъ особенно важными, Н. И. не могъ заняться ихъ разработкой и систематизаціей. Увы, здѣсь мы должны пожалѣть, что „худыя и хорошія свойства нашей національности“ лишили насъ цѣльной философской доктрины великаго нашего мыслителя.

Даже философія Н. И. представляетъ собою самое яркое проявленіе нашего національнаго духа.

Философія Пирогова, по его собственному опредѣленію, есть „раціональный эмпиризмъ“ (т. I с. 44). Едва ли у насъ и возможно другое міропониманіе; раціональный эмпиризмъ наиболѣе соотвѣтствуетъ свойствамъ нашего ума; другое міропониманіе, по крайней мѣрѣ теперь и въ ближайшемъ будущемъ, едва ли у насъ приемлемо. Въ философскомъ міропониманіи ясно и рѣзко проявилось основное свойство ума Н. И. „Я независимый, т.-е. независимый отъ предвзятыхъ мнѣній и доктринъ“ (т. I с. 163). Именно это свойство присуще русскому человѣку; одинъ европейски извѣстный ученый, знавшій (Бенедиктъ) много нашихъ интеллигентовъ, неоднократно бывавшій въ Россіи, говорилъ мнѣ, что залогомъ нашего прогресса онъ считаетъ, что мы болѣе другихъ народовъ независимы отъ предвзятыхъ доктринъ.

Наконецъ, несомнѣнно чисто русское міропониманіе, выработанное и исповѣдуемое почти всѣмъ народомъ, лежитъ въ основѣ міропониманія Н. И. „Я за *предопредѣленіе*. По-моему, все, что *случается*, должно было *случиться* и не быть не могло... Значитъ фатализмъ. Да, какъ умозрѣніе, наиболѣе уживающееся въ моемъ умѣ и потому кажущееся мнѣ наиболѣе логическимъ и послѣдовательнымъ... а послѣдовательно строгое примѣненіе къ жизни ученія о предопредѣленіи должно вести къ полному бездѣйствію“. Очевидно ближайшее сродство міровоззрѣній нашего народа и Н. И.; конечно, основная, общая и народу, и Н. И. идея развита и поставлена Пироговымъ философски, не такъ какъ выражаетъ ее народъ. Такъ же, какъ и нашъ народъ, Пироговъ не исповѣдывалъ послѣдовательнаго фатализма.

Понятно, что въ чисто научной области, какова хирургія, не могли проявиться оригинальныя свойства русскаго ума Пирогова; нужно лишь отмѣтить раннее развитіе Н. И., трезвость ума, отвращеніе къ показному, театральности, ненависть къ доктринерству. Очень скоро молодой ученый понялъ полную несостоятельность хирургіи даже въ лучшихъ клиникахъ; раннее развитіе и трезвость ума Н. И. доказываются тѣмъ, что онъ вполне понялъ и научную несостоятельность, и ремесленное отношеніе къ дѣлу первыхъ корифеевъ хирургіи того времени. Можетъ быть, правильнѣе это отнести на счетъ высокой талантливости нашего великаго хирурга.

Свойства русскаго человѣка проявились въ отвращеніи Н. И. къ показному, къ доктринерству. „Я убѣдился достаточно, что нерѣдко принимались мѣры въ знаменитыхъ клиническихъ заведеніяхъ не для открытія, а для затемненія научной истины“ (т. I с. 480). По поводу нѣмецкихъ хирурговъ, защитниковъ медленнаго производства операций, Пироговъ выразился весьма рѣзко; ихъ пациентовъ онъ называлъ мучениками „безмозглаго доктринерства“ (т. I с. 440). Нашихъ врачей можно винить во многомъ, но безусловно нельзя винить ни въ стремленіи къ шарлатанству, ни въ безмозглому доктринерствѣ. Почти всѣмъ нашимъ врачамъ и шарлатанство, и доктринерство такъ же противны, какъ и нашему великому учителю; въ этомъ отношеніи Н. И. безспорно лучший русскій врачъ. Конечно, я знаю, что шарлатанство и доктринерство нигдѣ не считаются добродѣтелью, но и я видѣлъ въ заграничныхъ „знаменитыхъ клиническихъ заведеніяхъ“ стремленіе пустить пыль въ глаза; даже извѣстные ученые не стѣснялись устраивать фокусы съ внушеніемъ и гипнозомъ. Также удивило меня доктринерство мало даровитыхъ заграничныхъ ученыхъ. Наши врачи всегда слѣдовали завѣтамъ своего великаго учителя; эти свойства ума Пирогова, чисто русскія, всегда у насъ цѣнились очень высоко; такъ какъ Н. И. ихъ воплотилъ въ себѣ болѣе чѣмъ кто либо, то ни одинъ врачъ не пользовался у насъ такимъ почитаніемъ, какъ Пироговъ.

Раннее развитіе Пирогова едва ли можно отнести на счетъ его національности, но, несомнѣнно, русская натура Н. И. проявилась въ томъ увлеченіи, съ которымъ онъ предался научнымъ занятіямъ въ Дерптѣ. Присматриваясь за границей какъ работаютъ наши и мѣстные молодые ученые, я пришелъ къ убѣжденію, что никто не работаетъ съ такимъ увлеченіемъ, какъ русскіе; конечно, не всѣ, а нѣкоторые наши молодые ученые, дорвавшись, если можно такъ выразиться, до работы въ благоустроенной лабораторіи, всецѣло отдаются работѣ, работаютъ запоемъ, забывая обо всемъ на свѣтѣ, кромѣ науки. Такое же мнѣніе я слышалъ отъ заграничныхъ профессоровъ, подъ руководствомъ которыхъ работали русскіе; одинъ извѣстный ученый высказалъ мнѣ удивленіе, почему русскіе, работающіе съ такимъ увлеченіемъ за границей, вернувшись домой, работаютъ такъ мало. Покойный физиологъ Людвигъ говорилъ, что Ворошиловъ былъ самымъ прилежнымъ его ученикомъ; никто не работалъ въ его лабораторіи съ такимъ увлеченіемъ какъ Ворошиловъ; Людвигъ спрашивалъ меня, почему Ворошиловъ не работаетъ дома.

Пироговъ работалъ съ такимъ увлеченіемъ, что Е. И. Майеръ говорила Е. Н. Догановской: „женѣ Пирогова надо опасаться, что онъ будетъ дѣлать эксперименты надъ нею“ (т. I с. 509). Самъ Н. И. говоритъ, что во время своей профессуры въ Дерптѣ, т.-е. съ 1836 по 1841, онъ работалъ по 16 часовъ въ сутки (т. I с. 473). Можно лишь удивляться работоспособности Н. И.: такъ много онъ создалъ въ первый періодъ своей профессорской дѣятельности. Конечно, Н. И. былъ богато одаренъ отъ природы, но вѣдь его работы свидѣтельствуютъ не только о его высококомъ умѣ, но и выдающемся прилежаніи.

Н. И. Пироговъ занялъ каѳедру въ 1836 г.; въ 1841 г. перешелъ на службу въ Медицинскую Академію; официально Пироговъ вышелъ изъ состава профессоровъ М.-Х. академіи въ 1856 г.; фактически же онъ оставилъ академію въ 1854, когда отправился на театръ военныхъ дѣйствій въ Крымъ (Мались. Н. И. Пироговъ, стр. 52).

Конечно, не можетъ быть и рѣчи о томъ, что Н. И. былъ принужденъ покинуть кафедру; онъ былъ извѣстенъ великой княгинѣ Еленѣ Павловнѣ и вообще начальству, что доказывается тѣмъ, что въ 1856 г. онъ получилъ высшій постъ. Несомнѣнно, Пироговъ покинулъ кафедру по собственному желанію; онъ увлекся общественно-педагогическими вопросами съ такимъ же пыломъ, такъ же вполнѣ, какъ въ молодости всецѣло отдался наукѣ. Вся его послѣдующая жизнь свидѣтельствуешь, что наука вообще и хирургія въ частности уже не поглощала его вниманія; она, говоря по-просту, ему надобла. Никто не рѣшится отрицать, что, если бы Н. И. хотѣлъ продолжать научныя работы, онъ могъ бы и въ 1861, и въ 1866 работать въ качествѣ профессора, главнаго врача больницы, директора частной лѣчебницы. Нужно признать, что хирургія уже въ 1856 г. потеряла свою прелесть для Н. И.: свои громадныя свѣдѣнія, пріобрѣтенныя до 1856 г., онъ примѣнялъ и въ 1870—1871 годахъ, и въ 1876—1877 годахъ, занимался хирургической практикой и поселившись въ деревнѣ, но не наука составляла главное въ его жизни за этотъ періодъ.

Итакъ, въ расцвѣтѣ силъ, 46 лѣтъ, Н. И. обрываетъ, по собственному желанію, научную дѣятельность; нѣтъ никакихъ указаній, чтобы когда-либо Пироговъ сожалѣлъ о сдѣланномъ шагѣ. Я не припомню случая, чтобы европейскій ученый, столь же талантливый, какъ Н. И., въ 46 лѣтъ прекратилъ научную дѣятельность; въ этомъ возрастѣ заграничные ученые считаютъ себя на серединѣ пути, работаютъ съ неослабѣвающимъ рвеніемъ, составляютъ планы будущихъ работъ. У нашихъ ученыхъ ранѣе проявляется утомленіе и разочарованіе. Я думаю, что русская натура Н. И. очень ясно проявилась въ этомъ раннемъ разочарованіи наукой. Къ сожалѣнію, Н. И. не успѣлъ описать этого періода своей жизни, и потому мы не знаемъ, что собственно побудило его такъ рано покинуть науку,—было ли это утомленіе, объяснимое продолжительнымъ, крайне напряженнымъ трудомъ, было ли это разочарованіе, т.-е. созна-

ніе, что наука уже не можетъ наполнить жизни, было ли это убѣжденіе, что данныя Богомъ силы можно съ большею пользою примѣнить на другомъ поприщѣ.

Общественная и педагогическая дѣятельность Пирогова была непродолжительна; въ мартѣ 1861 г. состоялось его увольненіе отъ должности попечителя; въ 1862 г. его командировали на 4 года за границу для наблюденія за молодыми русскими учеными. Истинныя причины прекращенія служебной дѣятельности Н. И. неизвѣстны; принято думать, что онъ былъ уволенъ за свой либерализмъ. Теперь едва ли нужно доказывать, что Пироговъ всегда былъ вполне *благонамѣренный* человекъ; „я прожилъ три недѣли (въ 1860 г.) въ Петербургѣ и дѣйствительно не зналъ, чему удивляться: распушенности ли, съ одной стороны, или безалаберности — съ другой; то слышались довольно громко, почти публично, самые ярко-красные бредни и вызовы, то запрещались весьма скромныя журнальныя статьи. Вообще, предшествовавшее непосредственно эмансипаціи время оставило у меня впечатлѣніе чего-то смутнаго, неопредѣленнаго, не позволяющаго понять, должно ли радоваться тому, что предстоитъ, или только рукой махнуть“ (I. с. 244). Несомнѣнно, если бы графу Д. Н. Толстому были извѣстны убѣжденія Пирогова, онъ употребилъ бы всѣ усилія сохранить такого убѣжденнаго монархиста на службѣ.

Весьма поучительны политическія воззрѣнія Н. И. „Я убѣжденъ, что всѣ, желающіе со мной октроированнаго представительства въ Россіи, желаютъ не ослабленія, а упроченія монархической власти. Всѣ съ каждымъ днемъ все болѣе и болѣе убѣждаются, что пришло такое время, когда и вызванный самимъ монархомъ прогрессъ принимается и приноситъ добрые плоды не иначе, какъ при дѣятельномъ и самостоятельномъ участіи общества. (Историческій сборникъ о минувшемъ стр. 19).

„Представительство въ сущности не только не ослабляетъ, но еще укрѣпляетъ самодержавную власть, сообщая проявленіямъ ея большую цѣлесообразность и, такъ сказать,

проницательность, ограничиваетъ же оно власть не болѣе, какъ и всякій законъ, издаваемый самою же властью". (Иб. стр. 50).

Несомнѣнно, что Н. И. покинулъ службу не потому, что принципиально, по своимъ убѣжденіямъ, не могъ служить при данной политической обстановкѣ; его другъ Н. Х. Бунге, какъ извѣстно, умеръ предсѣдателемъ комитета министровъ. Нужно думать, что Н. И. и не особенно хотѣлъ служить; его высокая покровительница Елена Павловна имѣла достаточно вліянія, чтобы Пироговъ получилъ какой-нибудь высокій постъ. Кромѣ того, по своей русской натурѣ Пироговъ едва ли имѣлъ необходимыя на службѣ стойкость и уживчивость.

Н. И. отъ всей души желалъ поработать на пользу Россіи въ Севастополѣ... „у кого еще не остыло сердце для высокаго и святаго, нельзя смотрѣть на все, что дѣлается вокругъ насъ, одностороннимъ, эгоистическимъ взглядомъ“ (Севаст. пис., с. 37). Приѣхавъ въ ноябрѣ 1854 г. въ Севастополь, Пироговъ, возмущенный нашими безобразными порядками, уже весною 1855 г. рѣшаетъ уѣхать изъ Севастополя. Въ письмѣ отъ 29/IV 1855 Н. И. пишетъ женѣ: „О, какъ рады будутъ многія начальства здѣсь, которыхъ я такъ бомбардирую, какъ бомбардируютъ Севастополь, когда я уѣду. Я знаю, что многіе этого только и желаютъ. Это знаютъ и прикомандированные ко мнѣ врачи, знаютъ, что ихъ заѣдятъ безъ меня, и поэтому, несмотря на всѣ увѣренія и обѣщанія, хотятъ за мною бѣжать безъ оглядки. Достанется и сестрамъ“... (Севаст. пис., с. 113). Въ маѣ Н. И. уѣхалъ изъ Севастополя, утомленный борьбою, зная, какъ тяжело отзовется его отъѣздъ на раненыхъ и больныхъ. Нужно прибавить, что высшее начальство цѣнило Пирогова... „меня здѣсь представилъ Сакенъ и къ Аннѣ“... (Сев. пис., с. 111). Тутъ очень ясно проявилась основная черта нашего національнаго характера — недостатокъ стойкости, быстро наступающее утомленіе въ борьбѣ. Можно лишь скорбѣть, что даже такой человѣкъ, какъ Н. И.,

покинулъ самую полезную дѣятельность, утомленный дрягями, утомленный борьбой съ мелкими воришками и лгунишками. Даже наши лучшіе люди не сознаютъ безусловной необходимости бороться со зломъ; вмѣстѣ съ Н. И. они думаютъ: „поневолю хочешь уйти отъ зла, чтобы не быть по крайней мѣрѣ бездѣйственнымъ его свидѣтелемъ“. Пироговъ былъ высоко нравственный человекъ, и потому въ концѣ августа вернулся въ Севастополь; и этотъ разъ онъ не оставался такъ долго, какъ того требовало положеніе больныхъ и раненыхъ: 1 декабря онъ уѣхалъ въ Петербургъ.

Весьма вѣроятно, что Пироговъ покинулъ педагогическую и служебную дѣятельность по тѣмъ мотивамъ, по какимъ онъ уѣзжалъ изъ Севастополя: онъ усталъ въ борьбѣ съ пошлостью.

Н. И. обнаруживалъ, какъ и многіе очень хорошіе рускіе люди и недостатокъ стойкости, и неуживчивость, и неумѣніе приспособляться къ обстоятельствамъ; намъ неизвѣстно, какія мелочныя столкновенія повели къ увольненію его отъ должности попечителя, но мы знаемъ, какъ сильно Н. И. реагировалъ на самыя ничтожныя и неизбежныя на службѣ непріятности. Въ письмѣ къ баронессѣ Э. Ф. Радень, 27/11, 1876, Н. И. писалъ: „По возвращеніи съ Кавказа въ 1847 г. утомленный мучительными трудами, въ нервномъ возбужденіи отъ результата своихъ испытаній на полѣ битвы, я велѣлъ о себѣ доложить военному министру почти тотчасъ же по своемъ пріѣздѣ, и не обратилъ вниманія, въ какомъ платѣ я къ нему явился. За это я долженъ былъ выслушать рѣзкій выговоръ насчетъ моего нерадѣнія къ установленной формѣ отъ г. Анненкова (тогда во главѣ медик. хирург. академіи); я такъ былъ разсерженъ, что со мною приключился истерическій припадокъ (со слезами и рыданіями; я теперь сознаюсь въ своей слабости). Послѣ этой выходки я твердо рѣшился подать въ отставку и проститься съ академіей“.

Я нарочно остановился на этомъ мелкомъ эпизодѣ имен-

но потому, что онъ могъ случиться только съ русскимъ человѣкомъ и даетъ намъ право предполагать, что подобныя же очень мелочныя причины играли немалую роль въ печальномъ для Россіи обстоятельстве: увольненіи Пирогова отъ должности попечителя. Правительство потеряло самаго великаго своего сотрудника, общество лишилось крупнаго дѣятеля; теперь для насъ вполне ясно, что политическія убѣжденія не могли быть причиной оставленія Пироговымъ службы.

Мы можемъ только сожалѣть, что Н. И. такъ рано покинулъ государственную службу; ещё болѣе мы должны скорбѣть о томъ, что этотъ благородный гражданинъ и глубокій мыслитель такъ скоро охладѣлъ къ педагогической дѣятельности. Вѣдь и не занимая должности попечителя, Пироговъ могъ бы работать на педагогическомъ поприщѣ. Я знаю, какъ высоко цѣнятся заслуги Пирогова, какъ педагога. Занимаясь этимъ дѣломъ всего нѣсколько лѣтъ, Пироговъ сдѣлалъ немало для нашего развитія. Это даетъ полное основаніе думать, что если бы Н. И. такъ скоро не охладѣлъ къ этому важному у насъ дѣлу, наша школа не была бы въ такомъ ужасномъ положеніи, въ какомъ—увы! теперь она находится. Такая увѣренность основывается на томъ, что этотъ великій мыслитель подошелъ уже къ основному вопросу въ дѣлѣ воспитанія... „остается только одно наиболѣе надежное средство къ достиженію цѣли воспитанія—это приспособленіе его не къ личной, а къ племенной, расовой или народной особенности (племенной индивидуальности) (1, с. 152).

„Кто сумѣетъ это сдѣлать, тому и книги въ руки. И это дѣло не легкое“... Къ нашему несчастію, у насъ не было педагога, равнаго по дарованіямъ Пирогову, и потому никто не сумѣлъ приспособить нашу школу къ нашей „племенной индивидуальности“, и оттого у насъ, въ сущности, нѣтъ школы, а есть заведенія, выдающія дипломы.

В. Чижь.

Этика Д. Юма. III. Краткія критическія замѣчанія.

I.

Въ своемъ предшествующемъ очеркѣ, посвященномъ изложенію этическихъ воззрѣній Юма ¹⁾, мы охарактеризовали взгляды Юма на двѣ основныя добродѣтели — справедливость и благожелательность. Послѣ анализа этихъ двухъ добродѣтелей Юмъ въ своемъ „Исслѣдованіи о принципахъ морали“ (а также, въ болѣе сжатомъ видѣ, и въ „Treatise“) дѣлаетъ характеристику качествъ чловѣка, которыя примыкаютъ къ этимъ основнымъ типамъ добродѣтели. Всѣ эти качества можно свести, по мнѣнію Юма, къ тремъ группамъ: 1) качества, полезныя намъ самимъ, 2) качества, непосредственно пріятныя намъ самимъ, и 3) качества, непосредственно пріятныя другимъ. Юмъ не дѣлаетъ исчерпывающаго перечня всѣхъ этихъ качествъ, а останавливается только на характеристикѣ наиболее типичныхъ изъ нихъ. Такъ, изъ первой категоріи его вниманіе обращаетъ благоразумная осмотрительность (*discretion*), старательность (*industry*), умѣренность (*frugality*). Въ соотвѣтствіе съ послѣднимъ качествомъ отбѣняются такіе недостатки, какъ скупость и расточительность. ²⁾ Затѣмъ характеризуются болѣе сложныя качества, цѣнность которыхъ опредѣляется большимъ количествомъ условій,—это честность, вѣрность, правдивость ³⁾. Далѣе указывается цѣлый рядъ качествъ,

¹⁾ „Вопросы философіи“, кн. 104.

²⁾ *Enquiry concerning the principles of morals*, pp. 217—222.

³⁾ *Иб.*, p. 222.

родственныхъ ранѣ названнымъ тремъ положительнымъ свойствамъ (осмотрительности, старательности, умѣренности). Къ такимъ качествамъ относятся: воздержность, трезвость, терпѣливость, постоянство, настойчивость, предусмотрительность и т. п. ¹⁾ Въ заключеніе дѣлаются замѣчанія относительно вліянія тѣлесныхъ свойствъ или имущественнаго положенія на тѣ качества, которыя являются предметомъ одобренія. ²⁾

Что касается качествъ, непосредственно пріятныхъ намъ самимъ, то здѣсь Юмъ называетъ общее радостное настроеніе или веселость (cheerfulness), мужество, спокойствіе, способность къ воспріятію возвышеннаго и патетическаго, въ связи съ чувствомъ изящнаго ³⁾. Наконецъ, къ числу качествъ, непосредственно пріятныхъ другимъ, Юмъ относитъ вѣжливость, неподдѣльную искренность и живость въ бесѣдѣ, особенный тактъ въ отношеніи къ другимъ людямъ—въ связи съ различіями пола, возраста, положенія и т. п. и, наконецъ, здѣсь же упоминается такое качество, какъ опрятность ⁴⁾.

Всѣ эти качества, по мнѣнію Юма, являются однимъ изъ источниковъ того уваженія или неуваженія, которое питается къ людямъ, обладающимъ такими качествами. Юмъ не называетъ эти качества прямо добродѣтелями, но онъ думаетъ, что этотъ эпитетъ можетъ быть прилагаетъ къ нимъ, ибо по существу нѣтъ различія между ними и ранѣ охарактеризованными добродѣтелями. Правда, нерѣдко въ этомъ случаѣ указывается на то, что эти качества являются какъ бы произвольными и не предполагаютъ той, въ извѣстномъ смыслѣ, свободной дѣятельности, которая лежитъ въ основѣ сознательной моральной жизни. Но такое различіе едва ли можно признать вполнѣ состоятельнымъ. Такъ, многія изъ этихъ качествъ назывались добродѣтелями

¹⁾ Ib., p. 225.

²⁾ Ib., pp. 206—230.

³⁾ Ib., pp. 231—239.

⁴⁾ Ib., p. 244.

у древнихъ моралистовъ, которые этотъ признакъ произвольности не считали существеннымъ. Затѣмъ, добродѣтель и порокъ могутъ считаться произвольными въ томъ же смыслѣ, какъ таковыми считаются красота и безобразіе. Моральныя сужденія возникаютъ въ связи съ естественнымъ развитіемъ удовольствія и страданія, и мы называемъ дѣйствія хорошими или дурными въ зависимости отъ ихъ отношенія къ общему душевному содержанію опредѣленнаго индивидуума. Наконецъ, что касается свободы воли, то, если понимать ее въ строгомъ смыслѣ слова, ея не можетъ быть ни въ отношеніи качествъ, ни въ отношеніи дѣйствій. Не все произвольное есть свободное. Такъ, наши дѣйствія болѣе произвольны, чѣмъ наши сужденія, но свободы въ собственномъ смыслѣ нѣтъ ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ. Основаніемъ для различія между добродѣтелями (въ строгомъ смыслѣ) и естественными качествами, очевидно, послужило то обстоятельство, что послѣднія (по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя изъ нихъ) почти совершенно не измѣняются подъ вліяніемъ сознательныхъ усилій, тогда какъ первыя подчинены этому воздѣйствію со стороны такихъ стимуловъ, какъ награда и наказаніе, похвала и порицаніе. Но какъ бы то ни было, античные моралисты, не дѣлавшіе въ данномъ случаѣ принципиальнаго различія, стояли на вѣрномъ пути. ¹⁾

Эта краткая характеристика или, скорѣе, перечень этихъ качествъ-добродѣтелей показываетъ, что санкція добродѣтели заключается не въ чемъ-либо внѣшнемъ, а въ тѣхъ свойствахъ полезности и пріятности, которыя присущи какъ ранѣе охарактеризованнымъ добродѣтелямъ — справедливости и благожелательности, такъ и этимъ менѣе значительнымъ качествамъ. Соціальная полезность всѣхъ этихъ качествъ не можетъ подлежать сомнѣнію. Но польза заключаетъ въ себѣ еще одинъ эмоціональный элементъ,

¹⁾ Treatise, III, pp. 363—364; ср. Enquiry concerning the principles of morals, pp. 248—283.

который также является необходимымъ для достиженія счастья. Элементъ этотъ—пріятность или удовольствіе, каковыми свойствами объясняется, между прочимъ, привлекательность полезнаго. Въ обыденной жизни мы постоянно видимъ ссылку на полезность, какъ на основаніе для пробужденія пріятнаго чувства въ отношеніи того, кто обладаетъ этимъ качествомъ. Такъ, едва ли можно сильнѣе похвалить человѣка, чѣмъ какъ выяснивъ полезность его дѣятельности для общества. Даже неодушевленные предметы, какіе-нибудь механизмы, являются предметомъ нашей похвалы только при условіи, если правильность и изящество частей не нарушаютъ ихъ пригодности для опредѣленной полезной цѣли. Наоборотъ, если этого не бываетъ, если въ этихъ механизмахъ осуществляются чисто-геометрическіе принципы, то у насъ едва ли можетъ получиться названное пріятное чувство. Такъ, если бы въ какомъ-либо домѣ всѣ окна и двери представляли собою правильные квадраты, зданіе это едва ли могло бы понравиться намъ: указанная его части слишкомъ мало соответствовали бы своему назначенію, поскольку онѣ такъ мало были бы согласованы съ общимъ строеніемъ человѣческаго организма. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что человѣкъ, поведение котораго является вреднымъ для общества и опаснымъ для всякаго соприкасающагося съ нимъ, долженъ вызывать чувство неодобренія и порицанія у зрителя¹⁾.

Но, конечно, это обстоятельство не даетъ намъ права прилагать эпитетъ „добродѣтельный“ и къ неодушевленнымъ предметамъ. Послѣдніе не могутъ возбуждать своеобразнаго чувства, возникновеніе котораго связано съ сознательнымъ характеромъ человѣческой дѣятельности. Только мыслящія существа, уже въ силу изначальной конституціи своей природы, могутъ порождать эти эмоціи. Если мы приписываемъ способность производить ихъ и неодушевленнымъ предметамъ, то поступаемъ только какъ

1) Enquiry concerning the principles of morals, p. 202.

бы по капризу нашей рѣчи, котораго нельзя принимать въ серьезъ. ¹⁾

II.

Если бы мы теперь попытались резюмировать только что изложенныя этическія воззрѣнія Юма, то это резюме могло бы принять слѣдующую форму и выразиться въ такихъ положеніяхъ.

Юмъ, прежде всего, считаетъ необходимымъ дать обоснованіе моральнымъ принципамъ независимо отъ религіи, поскольку онъ слишкомъ низко цѣнилъ, выражаясь его языкомъ, народныя религіи, исполненныя суевѣрій и фанатизма, которыя являются источникомъ многихъ безнравственныхъ дѣяній. Такимъ образомъ, санкція морали должна быть только въ ней самой, а не внѣ ея, а тѣмъ болѣе не въ области религіи. Этимъ устанавливается извѣстная автономія морали. Затѣмъ, установленіе и обоснованіе моральныхъ принциповъ можетъ идти только эмпирическимъ методомъ, путемъ анализа самаго процесса моральной дѣятельности. Этимъ отвергается апріорная конструкція морали, выходящая въ своихъ построеніяхъ изъ извѣстныхъ абстрактныхъ положеній. Въ этомъ процессѣ анализа моральной дѣятельности дѣйствующій субъектъ долженъ быть взятъ во всей полнотѣ своихъ душевныхъ переживаній, поскольку его дѣятельность есть нѣчто цѣльное, объединенное въ понятіи моральнаго характера, предполагающее опредѣленные мотивы для своего обнаруженія и имѣющее извѣстную объективную цѣнность. Существеннымъ пунктомъ этого анализа является выясненіе природы моральной оцѣнки, въ силу которой одни поступки считаются нравственными, другіе—безнравственными. Здѣсь, прежде всего, отвергается интеллектуалистическая точка зрѣнія въ морали, главными защитниками которой были Кларкъ и Уолластонъ: нашъ интеллектъ, какъ абстрактная дѣятельность, будучи оторванъ отъ конкретныхъ душев-

¹⁾ Ib., p. 202.

ныхъ переживаній, не можетъ считаться, по мнѣнію Юма, источникомъ моральныхъ сужденій. Такимъ источникомъ можетъ быть только чувство, своеобразное состояніе удовольствія или неудовольствія, возникающее при видѣтѣхъ поступковъ, которые мы называемъ добродѣтельными или порочными. Это чувство является непосредственнымъ по характеру своего возникновенія въ опредѣленномъ индивидуумѣ, и съ этой точки зрѣнія его можно сравнить съ эстетическимъ вкусомъ, съ тѣмъ душевнымъ состояніемъ, которое является въ связи съ воспріятіемъ прекраснаго въ его различныхъ формахъ. Такимъ образомъ, мы можемъ признать существованіе особаго моральнаго чувства, которому принадлежитъ рѣшающее значеніе въ нашихъ приговорахъ о томъ, что хорошо и что дурно. Но это чувство требуетъ болѣе глубокаго анализа, въ связи съ выясненіемъ вопроса, почему именно устанавливается такая высокая оцѣнка актовъ, именуемыхъ добродѣтельными, и опредѣляется отрицательное отношеніе къ поступкамъ, которые квалифицируются какъ порочные. Этотъ анализъ ведется на почвѣ изслѣдованія природы двухъ типовъ добродѣтелей—искусственныхъ и естественныхъ. Кардинальною изъ добродѣтелей перваго типа является добродѣтель справедливости, добродѣтели втораго типа группируются вокругъ той особенности человѣческой природы, которую можно назвать благожелательностью. Анализъ добродѣтели справедливости приводитъ къ тому выводу, что чувство справедливости возникаетъ на почвѣ установленія извѣстнаго отношенія между эгоистическими тенденціями человѣческой природы и ея благожелательными склонностями, причемъ здѣсь принадлежитъ большая роль и чисто-внѣшнимъ факторамъ, различнаго рода матеріальнымъ благамъ, пользованіе которыми, при относительной ограниченности ихъ въ количественномъ отношеніи, требуетъ обузданія эгоизма и соблюденія извѣстныхъ правилъ. Такимъ образомъ, конечнымъ основаніемъ для предпочтенія справедливости передъ неспра-

ведливостью является соображеніе пользы и именно пользы для общества, и отсюда—уже для индивидуума. Но это не значитъ, что въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ человѣкъ взвѣшиваетъ всѣ мотивы поступка, оцѣниваетъ всю безконечную возможность предполагаемыхъ послѣдствій своего акта: въ дѣйствительности, такой процессъ не имѣетъ мѣста, и человѣкъ дѣйствуетъ, прежде всего, подъ вліяніемъ благожелательнаго чувства, которое является изначальной принадлежностью его природы. Предпочтеніе однихъ дѣйствій, которыя именуется нравственными, передъ другими, которыя квалифицируются какъ безнравственные, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть выведено изъ эгоистическихъ склонностей человѣческой природы: хотя эти склонности существуютъ какъ фактъ несомнѣнный, однако онѣ являются передъ нами всегда въ соединеніи съ другими задатками — благожелательными, направленными на интересы другихъ людей. Соціальность человѣческой природы есть фактъ, не подлежащій никакому сомнѣнію, и то представленіе объ изначальномъ состояніи человечества, которое мы встрѣчаемъ у Гоббса, является антипсихологической фикціей. Здѣсь громадная роль принадлежитъ тому свойству человѣческой природы, которое называется симпатіей и въ силу котораго мы легко можемъ представить себѣ душевное состояніе другого лица, будетъ ли это радость, печаль или какое-нибудь другое аналогичное состояніе. Такимъ образомъ, если нравственные отношенія возникаютъ на почвѣ установленія извѣстнаго равновѣсія между эгоизмомъ и благожелательностью, то въ этомъ процессѣ опредѣленія моральнаго нѣтъ элемента холоднаго расчета, который предполагается въ чисто-утилитарныхъ системахъ, будетъ ли это система Гоббса или Бентама: у Юма, прежде всего, имѣется въ виду соціальная цѣнность извѣстныхъ поступковъ, и уже отъ этой болѣе широкой цѣнности производится цѣнность индивидуальная, поскольку всякій человѣкъ неизбежно является членомъ общества.

Здѣсь, слѣдовательно, еще имѣеть полную силу концепція, которая ведетъ свое начало отъ античнаго міра и по которой благо государства, какъ соціального цѣлаго, выше блага отдѣльнаго человѣка.

III.

Всѣ указанные пункты въ моральныхъ воззрѣніяхъ Юма находятъ въ извѣстномъ отношеніи къ предшествующимъ направленіямъ англійской этики, и для того, чтобы уяснить относительную оригинальность взглядовъ Юма, необходимо болѣе подробно остановиться на характеристикѣ cadaго изъ этихъ пунктовъ, рассматривая его въ исторической перспективѣ.

Такъ, что касается отношенія къ религіи, какъ санкции морали, то вопросъ этотъ имѣеть довольно длинную исторію, и мы уже часто встрѣчались съ нимъ при обзорѣ доюмовскихъ системъ англійской этики. Что касается рѣшенія этого вопроса, то оно въ общемъ уже не разъ совпадало съ тѣмъ отношеніемъ къ этой проблемѣ, которое мы находимъ у Юма, поскольку здѣсь имѣется въ виду отрицательный взглядъ на религію, какъ на исключительную моральную санкцію. Такъ, еще у Гоббса мы видѣли попытку сдѣлать мораль самостоятельною въ отношеніи религіи, поставивъ даже самую истинность религіи въ зависимость отъ государственной санкции. Затѣмъ, эта же мысль объ автономіи морали встрѣчается и у Шефтсбѣри, при чемъ здѣсь указывались и отрицательныя послѣдствія религіозной санкции и вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлалась попытка найти основаніе для моральной санкции въ области самихъ душевныхъ переживаній. Далѣе, и ближайшіе предшественники Юма, Гетчесонъ и Бэтлеръ, несмотря на свою особенную связь съ церковной традиціей, однако жъ пытались обосновать свои этическія воззрѣнія независимо отъ теологической санкции, опираясь лишь на чисто-психологическія данныя. Наконецъ, даже представители интеллектуалистической морали, Кларкъ Уолластонъ, свои важнѣйшія этическія индукціи обосно-

Вопросы философіи, кн. 105.



вывали также внѣ теологическихъ предпосылокъ, хотя въ конечномъ выводѣ они всегда имѣли передъ собою опредѣленное вѣроученіе христіанской религіи. Такимъ образомъ, Юмъ, въ этомъ пунктѣ своей моральной системы, не является вполнѣ оригинальнымъ, и его связь съ его предшественниками а можетъ быть, и зависимость отъ нихъ, вполнѣ очевидна. Его относительная оригинальность заключается въ томъ, что онъ гораздо категоричнѣе своихъ предшественниковъ смотритъ на традиціонную религію, какъ на тормазъ къ моральному прогрессу, поскольку она въ своихъ конкретныхъ формахъ исполнена суевѣрій и фанатизма, т.-е. такихъ чертъ, которыя являются столь вредными именно съ точки зрѣнія социальныхъ отношеній. Здѣсь именно проглядываетъ столь типичный для этого мыслителя пессимизмъ въ отношеніи религіи, какъ она находитъ для себя конкретное выраженіе въ различныхъ формахъ традиціонной религіозной жизни. Такимъ образомъ, здѣсь не можетъ быть рѣчи о томъ соотношеніи между моральной и религіозной санкціями, которое стараются установить (иногда, правда, довольно замаскированно) не только представители ярко выраженнаго интеллектуализма, какъ Кларкъ и Уолластонъ, но даже и защитники морали чувства, такіе мыслители, какъ Гетчесонъ и Бэтлеръ.

Что касается, теперь, дальнѣйшаго пункта въ этикѣ Юма, то его можно обозначить какъ этической эмпиризмъ, какъ попытку дать истолкованіе и рѣшеніе моральной проблемы отправляясь исключительно изъ данныхъ опыта и отрицая всякій апріоризмъ въ моральныхъ построеніяхъ. Конечно, у Юма не было недостатка въ предшественникахъ и въ этомъ направленіи, и уже упомянутые намъ англійскіе моралины—Гоббсъ, отчасти Локкъ, затѣмъ Шефтсбѣри, Гетчесонъ, Бэтлеръ,—всѣ они пытались опереть свои этическія конструкціи не на какія-либо апріорныя соображенія, а на данныя опыта въ широкомъ смыслѣ, имѣя въ виду какъ анализъ личныхъ переживаній въ процессѣ моральной дѣятельности, такъ и изслѣдованіе эмпирическаго происхожденія

разнообразныхъ моральныхъ нормъ. Поэтому у каждаго изъ упомянутыхъ моралистовъ построение этики предварялось характеристикой душевной дѣятельности, какъ эта послѣдняя рисовалась уму изслѣдователя, въ связи съ его общими философскими и психологическими воззрѣніями. Но мы уже упоминали ¹⁾, что ни одинъ изъ предшествующихъ моралистовъ не далъ намъ такого обстоятельнаго анализа психическихъ переживаній, имѣющихъ мѣсто въ процессѣ моральной дѣятельности, какой мы находимъ у Юма. Юмъ, особенно въ первой редакціи своей основной работы, посвятилъ особое сочиненіе выясненію психологическихъ основъ морали, между тѣмъ какъ одинъ изъ его ближайшихъ предшественниковъ, Гетчесонъ, на это изображеніе психологическихъ переживаній въ актахъ этической дѣятельности, повидимому, смотрѣлъ какъ на второстепенную задачу моралиста. Затѣмъ, основная эмпирическая точка зрѣнія не была послѣдовательно проведена, въ области анализа моральныхъ отношеній, ни однимъ изъ предшествующихъ моралистовъ: она осложнялась или рационалистическими элементами, или же ссылкой на нѣкоторыя изначальныя свойства человѣческой природы, которыя будто бы не могутъ бы сведены, на почвѣ эмпирическаго анализа, къ болѣе простымъ, непосредственно извѣстнымъ намъ психологическимъ даннымъ. Мы знаемъ, что эти рационалистическіе элементы замѣтны у Гоббса, еще рельефнѣе выступаютъ они у Локка, находятъ извѣстное отраженіе и у Бэтлера—въ его ученіи о совѣсти. Что касается инстинктивности въ проявленіяхъ моральной дѣятельности, то эта черта особенно сильно подчеркивается Гетчесономъ, отчасти Шефтсбѣри и, пожалуй, еще нѣсколько раньше—Кумберлендомъ. У Юма впервые мы видимъ попытку сдѣлать эмпиризмъ исчерпывающимъ методомъ объясненія, хотя осуществленіе этой попытки и здѣсь нельзя назвать, какъ мы увидимъ нѣсколько ниже, вполне удавшимся. Съ другой стороны, Юмъ на первый

1) Вопросы философіи, кн. 101.

планъ выдвигаетъ именно анализъ, стремится разложить самые разнообразныя виды душевныхъ переживаній на болѣе простые процессы и свести ихъ, въ концѣ-концовъ, къ болѣе элементарнымъ и изначальнымъ проявленіемъ нашей психики. Правда, въ этомъ процессѣ сведенія сложныхъ психическихъ комплексовъ къ первичнымъ элементамъ наблюдается колебаніе у самого Юма, поскольку во второй редакціи своего трактата о морали онъ склоняется къ умноженію основныхъ объясняющихъ принциповъ, но тѣмъ не менѣе онъ всегда является противникомъ слишкомъ частыхъ ссылокъ на инстинктивныя движенія нашей души, и въ этомъ его существенное отличіе отъ одного изъ его ближайшихъ предшественниковъ, которому онъ несомнѣнно многимъ былъ обязанъ при формулированіи своей концепціи и съ положительной стороны: мы разумѣемъ Гетчесона. Эта сила психологическаго анализа рельефнѣе вскрывается на различныхъ стадіяхъ въ процессѣ изслѣдованія моральной дѣятельности во всемъ ея объемѣ.

Намъ уже извѣстно, что Юмъ представляетъ весь этотъ процессъ въ высшей степени сложнымъ. При разсмотрѣніи природы моральнаго акта мы должны не только обращать вниманіе на внѣшнее выраженіе дѣйствія и на вытекающіе изъ него результаты, но и имѣть въ виду мотивы, которые лежатъ въ основѣ этого дѣйствія. На почвѣ воспріятія всей сложности этого акта въ зрителѣ возникаетъ извѣстное душевное переживаніе, и одной изъ начальныхъ стадій этого переживанія является то, что мы называемъ моральнымъ сужденіемъ, когда извѣстное дѣйствіе квалифицируется какъ хорошее или нравственное, а противоположное ему—какъ дурное или безнравственное. Это произнесеніе моральнаго приговора предполагаетъ, по мнѣнію Юма, постиженіе всего характера человѣка какъ совокупности высшихъ и наиболее устойчивыхъ проявленій человѣческой психики, и не можетъ ограничиваться воспріятіемъ отдѣльныхъ особенностей въ дѣятельности человѣка, которыя могутъ служить выраженіемъ его случайнаго, преходящаго на-

строенія. Но этимъ, конечно, не исчерпывается сфера психологическаго анализа въ этомъ процессѣ изслѣдованія моральной дѣятельности, и здѣсь выступаетъ на сцену одинъ изъ важнѣйшихъ вопросовъ этики—вопросъ объ основаніяхъ въ нашихъ сужденіяхъ о добрѣ и злѣ или вопросъ о санкціяхъ морали. Юмъ опредѣленно ставитъ эту проблему и пытается дать на нее извѣстный отвѣтъ, находящійся въ тѣсной связи съ его взглядомъ на понятіе добродѣтели вообще. Всѣ эти проблемы, конечно, ставились и предшествующими моралистами и, въ частности, ближайшими къ Юму—Гетчесономъ и Бэтлеромъ, но у нихъ мы не всегда находили ясно расчлененными вопросы объ источникѣ моральныхъ приговоровъ и о санкціяхъ морали, тѣмъ болѣе, что вопросъ о санкціяхъ у этихъ мыслителей осложнялся ихъ теологическими соображеніями, которыя, въ силу профессиональнаго положенія авторовъ, иногда совершенно невольно вкрадывались въ ихъ этическія построенія.

Что касается, теперь, перваго изъ намѣченныхъ вопросовъ,—вопроса о природѣ нашихъ моральныхъ различій (выражаясь языкомъ Юма), нашихъ приговоровъ относительно того, что хорошо, и что дурно, то взглядъ Юма, прежде всего, опредѣляется съ отрицательной стороны, поскольку Юмъ является здѣсь противникомъ интеллектуализма въ области морали, въ особенности какъ этотъ интеллектуализмъ былъ формулированъ Кларкомъ и Уолластономъ. Юмъ не является вполне оригинальнымъ въ этомъ пунктѣ, поскольку онъ имѣетъ предшественниковъ въ лицѣ Шефтсбѣри и Гетчесона, но у обоихъ этихъ мыслителей мы не находимъ обстоятельной аргументаціи ихъ взглядовъ, связанной съ самимъ существомъ ихъ психологическихъ воззрѣній. Эти моралисты своей критикѣ не предпосылаютъ изображенія самой природы интеллектуальной дѣятельности, и поэтому при чтеніи ихъ произведеній читатель не всегда ясно представляетъ себѣ, противъ чего именно борются эти мыслители и какъ представляютъ они себѣ роль интеллекта въ актахъ моральной дѣятельности. Ближайшій предшествен-

никъ Юма—Бэтлеръ уже сознательно выбралъ точку зрѣнія компромисса въ этомъ тонкомъ вопросѣ, но отъ этого рѣшеніе обсуждаемой проблемы мало подвинулось впередъ. Что касается Юма, то здѣсь постановки вопроса болѣе опредѣленная: Юмъ имѣетъ въ виду извѣстныхъ представителей интеллектуализма и опровергаетъ ихъ взгляды, опираясь на ясно сформулированныя собственныя психологическія воззрѣнія. Только постоянно держа въ умѣ эти психологическіе взгляды Юма, мы можемъ уяснить себѣ его ученіе о пассивности разума, о бесполезности этой функціи въ процессѣ моральнаго различенія: во всѣхъ этихъ слу-отъ идетъ рѣчь объ абстрактномъ разсудкѣ, изолированномъ отъ нашихъ эмоціональныхъ и волевыхъ переживаній и, въ силу такого абстрактнаго существованія, не способномъ быть мотивомъ нашей воли. Конечно, всегда естественно возникнуть вопросу, существуетъ ли реально такая изолированная психическая функція,—но разъ, вмѣстѣ съ Юмомъ, будетъ данъ на этотъ вопросъ утвердительный отвѣтъ, то едва-ли что можно возразить и противъ всѣхъ тѣхъ выводовъ, которые дѣлаетъ Юмъ, лишая такую функцію всякаго реального значенія въ актѣ моральной дѣятельности. Но независимо отъ того или другого рѣшенія этого вопроса, всегда можно согласиться съ Юмомъ въ бездоказательности того интеллектуальнаго объективизма, который мы встрѣчаемъ у Кларка и Гетчесона, и въ этомъ отношеніи нѣкоторыя воззрѣнія Юма не потеряли своего значенія вплоть до позднѣйшаго времени. Субъективизмъ Юма, понимаемый въ широкомъ смыслѣ слова, поскольку здѣсь разумѣется перенесеніе центра тяжести, въ процессѣ моральной оцѣнки, на внутренній міръ дѣятеля и созерцающаго дѣйствіе, въ противоположность бесплоднымъ попыткамъ найти критерій морали въ анализѣ понятій и ихъ соотвѣтствіи реальному существованію вещей,—такой субъективизмъ едва-ли можетъ считаться преобѣжденнымъ и позднѣйшимъ развитіемъ этики.

Что касается, теперь, положительнаго взгляда Юма на

природу моральнаго критерія, то онъ заключается, какъ мы знаемъ, въ признаніи эмоціональной основы для нашихъ моральныхъ приговоровъ, при чемъ здѣсь разумѣется именно то чувство, которое возбуждается въ человѣкѣ, когда онъ созерцаетъ моральный актъ. Это чувство отличается специфическимъ характеромъ и не можетъ быть смѣшиваемо съ другими видами пріятныхъ переживаній, возникаетъ непосредственно, независимо отъ соображеній личной выгоды, и, благодаря этимъ особенностямъ возникновенія, оно сходно съ тѣмъ, что обычно именуется вкусомъ въ области искусства. Признаніе эмоціональной природы нашихъ этическихъ сужденій, въ связи съ допущеніемъ спеціального моральнаго чувства, конечно, является очень новымъ въ исторіи развитія англійской этики, и мы уже не разъ встрѣчали эту концепцію на протяжении своего обзора разнообразныхъ направленій въ англійской этикѣ. Если опустить довольно неопредѣленное представленіе Г. Мора, съ его *boniform faculty*, стоитъ лишь остановиться на ближайшихъ предшественникахъ Юма: Шефтсбѣри, Гетчесонъ, Бэтлеръ, чтобы замѣтить у нихъ эту концепцію. Эмоціональная окраска нашихъ сужденій признается всѣми этими моралистами и, кромѣ того, всѣ они допускаютъ особую моральную способность, своеобразное этическое чувство, будетъ ли это извѣстная гармонія аффектовъ у Шефтсбѣри, нравственная способность—у Гетчесона, совѣсть—у Бэтлера. Но если мы болѣе внимательно разсмотримъ воззрѣнія каждаго изъ этихъ мыслителей въ отношеніи моральнаго чувства, то увидимъ, что, несмотря на извѣстное сходство ихъ съ концепціей Юма, мы никакъ не можемъ отождествить эту послѣднюю съ какимъ-либо взглядомъ одного изъ упомянутыхъ моралистовъ, и Юмовское представленіе о природѣ этого психическаго комплекса все-таки заключаетъ въ себѣ извѣстное своеобразіе. Такъ, что касается перваго изъ упомянутыхъ мыслителей—Шефтсбѣри, то мы знаемъ, что доминирующей чертой его этическихъ построеній былъ эстетизмъ, и эта тенденція красоты сообщала особый ко-

лорить и тому пониманію моральнаго чувства, которое мы встрѣчаемъ у Шефтсбѣри. Что касается Юма, то эта точка зрѣнія была чужда ему, и мы не встрѣчаемъ у него ни принципа экономіи аффектовъ, ни принципа гармоніи, и его моральное чувство есть нѣчто болѣе своеобразное. Правда, Юмъ сближаетъ процессъ возникновенія моральнаго сужденія съ процессомъ художественнаго постиженія красоты, но это сходство касается непосредственности этихъ психическихъ переживаній, отсутствія элементовъ расчета и преднамѣренности въ этихъ актахъ, а совсѣмъ не предполагаетъ той гармоніи, которая является необходимымъ условіемъ возникновенія эстетической эмоціи. Затѣмъ, несмотря на извѣстное сходство концепціи Юма съ гетчесоновскимъ ученіемъ о благожелательности, мы не можемъ обращать это сходство въ тожество, ибо при этомъ сходствѣ въ воззрѣніяхъ этихъ моралистовъ есть на лицо и опредѣленное различіе. Такъ, универсальную благожелательность, которую Гетчесонъ считаетъ основнымъ свойствомъ человѣческой природы, ни въ какомъ случаѣ нельзя отождествлять съ тѣмъ, что понимается Юмомъ подъ именемъ моральнаго чувства. Гетчесонъ считаетъ эту способность инстинктивной и врожденной, не подлежащей никакому дальнѣйшему анализу. Не такъ думаетъ Юмъ о природѣ моральнаго чувства, которое, по его мнѣнію, является очень сложнымъ продуктомъ. Правда, основаніе для этого своеобразнаго душевнаго переживанія дано въ самой природѣ человѣка, въ видѣ изначальныхъ эгоистическихъ и симпатическихъ тенденцій человѣческаго существа; правда также, что симпатическіе задатки являются, по мнѣнію Юма, очень дѣйственными въ условіяхъ общественнаго существованія, однако только на почвѣ взаимодѣйствія указанныхъ предрасположеній можетъ возникнуть характеризуемое чувство, и его, во всей его конкретной специфичности, никакимъ образомъ нельзя свести къ изначальнымъ и основнымъ свойствамъ человѣческой природы, какъ это допускаетъ Гетчесонъ. Въ своемъ первомъ произведеніи (Treatise) Юмъ

особенно сильно подчеркиваетъ сложность этого чувства, поскольку та форма душевнаго переживанія, которую мы наблюдаемъ въ моральной эмоціи, обязана своимъ происхожденіемъ установленію извѣстнаго равновѣсія между „эгоизмомъ“ и „ограниченнымъ благородствомъ“, какъ выражается Юмъ. Правда, во второй редакціи своего сочиненія о морали Юмъ сильнѣе подчеркиваетъ благожелательныя тенденціи человѣческой природы, однако и здѣсь все сводится въ своеобразно понимаемому чувству симпатіи, и это послѣднее ни въ какомъ случаѣ нельзя отождествлять съ универсальною благожелательностью Гетчесона. Равнымъ образомъ, юмовская концепція не представляетъ собою простаго повторенія и взгляда Бэтлера. Правда, этотъ послѣдній, вопреки Гетчесону, придаетъ большое значеніе и эгоистическимъ тенденціямъ человѣческаго существа, и въ этомъ случаѣ онъ больше приближается къ Юму, однако вопросъ объ установленіи равновѣсія между этими тенденціями и благожелательными склонностями имъ только поставленъ, а не рѣшенъ вполне опредѣленно. Затѣмъ, высшею инстанціей въ процессѣ моральнаго сужденія у Бетлера является совѣсть, которая имѣетъ доминирующее значеніе среди всѣхъ душевныхъ дѣятельностей, причемъ это изображеніе совѣсти носитъ у Бэтлера ярко выраженную рационалистическую окраску. Ничего подобнаго нѣтъ у Юма: послѣдній не утверждаетъ того примата моральнаго сознанія, которое мы находимъ у Бэтлера, и его моральное чувство есть только одна изъ формъ душевныхъ дѣятельностей, наряду съ другими психическими функціями. Съ другой стороны, Юмъ не могъ приписать своему чувству и того рационалистическаго колорита, который есть у Бэтлера и который стоитъ въ полномъ противорѣчій съ столь сильно подчеркнутымъ отрицательнымъ отношеніемъ Юма къ интеллектуализму въ области морали. Такимъ образомъ, взглядъ Юма на самое существо моральнаго чувства не можетъ быть вполне отождествляемъ съ воззрѣніями предшествующихъ моралистовъ, хотя въ этихъ воззрѣніяхъ уже даны элементы для этой концепціи Юма.

То же самое нужно сказать и относительно другой основной проблемы этики—проблемы о санкціяхъ морали. Вопросъ о санкціяхъ, конечно, затрагивался всѣми предшествовавшими моралистами, и мы въ свое время говорили объ этомъ. Мы знаемъ, что одинъ изъ болѣе раннихъ англійскихъ мыслителей, Бэконъ, конечной санкціей считалъ религію или то ученіе христіанства, которое дано въ Евангеліи. Къ этой же санкціи склонялся и Локкъ, несмотря на то, что онъ же является сторонникомъ и утилитарной теоріи. Этотъ принципъ пользы съ гораздо большей силой выдвигается Гоббсомъ, при чемъ рѣшающей инстанціей, при опредѣленіи видовъ полезнаго и при вычисленіи ихъ преимуществъ, является государство, которое, какъ извѣстно, санкціонируетъ и истинность религіи. Что касается ближайшихъ предшественниковъ Юма—Шефтсбѣри, Гетчесона, Бэтлера, то у нихъ мы видимъ попытки найти санкцію для морали внѣ сферы религіи, будетъ ли это принципъ гармоніи у Шефтсбѣри, универсальная благожелательность—у Гетчесона, совѣсть у—Бэтлера. Какъ бы то ни было, во всѣхъ этихъ случаяхъ мы наблюдаемъ перенесеніе санкціи морали въ самую этическую дѣятельность, въ ея психологическія и социальныя основы. Юмъ также, какъ мы знаемъ, ищетъ основанія для моральной санкціи въ самой моральной дѣятельности. Рѣшеніе проблемы о санкціи находится у Юма въ тѣсной связи съ его анализомъ искусственныхъ и естественныхъ добродѣтелей (по терминологіи Юма). Юмъ въ обоихъ своихъ произведеніяхъ, посвященныхъ выясненію моральной проблемы, удѣляетъ слишкомъ много мѣста изслѣдованію добродѣтели справедливости, какъ болѣе типичной изъ категоріи естественныхъ добродѣтелей. Онъ очень подробно останавливается на анализѣ самыхъ разнообразныхъ формъ общественныхъ отношеній и даетъ множество въ высшей степени цѣнныхъ замѣчаній, касающихся самыхъ различныхъ проявленій общественности, поскольку на почвѣ ихъ развивается и та форма взаимныхъ отношеній, которая по преимуществу предполагаетъ соблюденіе справедли-

ности. Здѣсь Юмъ, несомнѣнно, обнаруживаетъ значительную оригинальность, ибо до него никто не привлекалъ такого богатаго соціологическаго матеріала для рѣшенія одной изъ важнѣйшихъ этическихъ проблемъ. Въ этомъ анализѣ, далеко оставляющемъ за собою всѣ соціологическія разсужденія Гоббса, вскрываются очень обширныя знанія Юма изъ области историческихъ наукъ въ широкомъ смыслѣ и обнаруживается его способность разбираться въ самыхъ запутанныхъ, чисто юридическихъ вопросахъ. Результатомъ этого анализа является выводъ, что добродѣтель справедливости цѣнится потому, что она служитъ общимъ интересамъ, интересамъ человѣческаго рода. Такимъ образомъ, здѣсь выступаетъ утилитарный критерій, но съ особой окраской: центръ тяжести здѣсь полагается именно въ общей пользѣ, и индивидуальное благо предполагается здѣсь настолько тѣсно связаннымъ со всѣмъ разнообразіемъ общественныхъ отношеніемъ, что и не можетъ быть рѣчи о томъ, что это благо можно разсматривать какъ совершенно самостоятельное, независимо отъ его соціальной основы. Поэтому здѣсь и не ставится вопроса объ индивидуальномъ счастьѣ, какъ цѣли самой въ себѣ: этотъ взглядъ Юма ясно отличается какъ отъ позднѣйшей формы утилитаризма, которую мы встрѣчаемъ у Бентама, такъ и отъ нѣкоторыхъ формъ античнаго эпикуреизма, гдѣ на первый планъ выдвигалось счастье именно индивидуума. Равнымъ образомъ, эта тенденція Юма не можетъ быть отождествлена и со взглядомъ Гоббса, гдѣ изначальной формой человѣческаго существованія представляется индивидуализмъ въ силу психологическихъ предпосылокъ этого мыслителя (человѣкъ—человѣку—волкъ), когда главнымъ двигателемъ всей дѣятельности человѣка представляется эгоизмъ. Юмъ, какъ мы видѣли, постоянно стремится отграничить себя отъ гоббизма и опирается на отличныя отъ Гоббса психологическія представленія. Эти своеобразныя психологическія предпосылки Юма помогаютъ ему найти и вторую санкцію для морали, которую онъ и усматриваетъ или въ симпатіи (если держаться первой редакціи

его трактата о морали) или въ благожелательныхъ тенденціяхъ нашей природы (если имѣть въ виду, главнымъ образомъ, „Исслѣдованіе о принципахъ морали“). Но несмотря на это различіе, самое существо этой санкціи не измѣняется: все-таки здѣсь на первый планъ выступаютъ социальныя свойства человѣческой природы, и именно въ нихъ самихъ нужно искать и санкціи для тѣхъ дѣйствій, которыя именуются моральными и которыя считаются цѣнными именно съ точки зрѣнія социальныхъ интересовъ. Здѣсь опять сходство Юма со всѣми его ближайшими предшественниками—и Шефтсбѣри, и Гетчесономъ, и Бэтлеромъ, хотя никто изъ этихъ мыслителей не выдвигалъ социального элемента такъ сильно, какъ это дѣлаетъ Юмъ. Мы уже отмѣчали эстетическую точку зрѣнія Шефтсбѣри, инстинктивность морального критерія у Гетчесона, рационалистическій элементъ въ понятіи совѣсти у Бэтлера: всѣ эти особенности не позволяютъ отождествить взглядъ Юма съ воззрѣніями его предшественниковъ. Ближе всего Юмъ стоитъ къ Гетчесону и Бэтлеру, и онъ самъ не отрицаетъ этой близости, особенно въ отношеніи перваго, но все-таки онъ не повторяетъ этихъ моралистовъ: Юмъ не можетъ признать того изначальнаго, независимаго отъ опыта социальной жизни перевѣса благожелательныхъ тенденцій, не сводимыхъ ни къ какимъ болѣе элементарнымъ психическимъ тенденціямъ, съ чѣмъ мы встрѣчаемся у Гетчесона, все-равно какъ для него, при его чисто эмпирическомъ способѣ объясненія, является непонятнымъ и тотъ немотивированный приматъ совѣсти, какъ доминирующей душевной функціи, что мы находимъ у Бэтлера. Все это указываетъ на относительную оригинальность важнѣйшихъ концепцій Юма въ области морали, при всей ихъ тѣсной связи съ предшествующими направленіями англійской этики. Эта связь вскрывается безъ особенныхъ затрудненій, и пониманіе основныхъ положеній этики Юма невозможно безъ постоянного яснаго представленія важнѣйшихъ моральныхъ принциповъ его предшественниковъ. Но при этомъ

анализъ возрѣній предшественниковъ Юма обычно упускается изъ виду воздѣйствіе, исходящее отъ одного, повидимому, очень не крупнаго мыслителя, и при этомъ еще изъ античнаго міра, воздѣйствіе, которое должно быть особенно подчеркнуто, какъ очень значительное для Юма по своимъ общимъ послѣдствіямъ. Мы разумѣемъ Цицерона. Юмъ былъ очень хорошо знакомъ съ сочиненіями этого эклектика и высоко цѣнили ихъ. Объ этомъ свидѣлствуютъ не только частыя ссылки Юма на этого писателя, но и специальное упоминаніе Юма въ письмѣ къ Гетчесону, что онъ, Юмъ, при выработкѣ своихъ моральныхъ возрѣній былъ многимъ обязанъ этому римскому эклектику¹⁾. Внимательное разсмотрѣніе трактатовъ Цицерона, посвященныхъ анализу моральныхъ вопросовъ, только подтверждаетъ это свидѣтельство Юма. Въ особенности здѣсь важны такія сочиненія Цицерона, какъ „De finibus bonorum et malorum“ и еще больше „De officiis“. Послѣдній трактатъ, несомнѣнно, повліялъ на Юма и своею общою конструкціею и своимъ анализомъ такихъ понятій, какъ справедливость, благая дѣятельность, полезность, честность и т. п. Все это дало поводъ одному изъ новѣйшихъ ученыхъ, занятому выясненіемъ громаднаго историко-философскаго и историко-культурнаго значенія Цицерона, сказать, что этика Юма „въ существенномъ—новое изданіе цицероновскаго ученія объ обязанностяхъ“²⁾. Но едва ли, конечно, нужно доказывать все преувеличеніе, которое заключается въ этихъ словахъ, ибо и самое бѣглое сравненіе трактатовъ Юма съ относящимися сюда сочиненіями Цицерона указываетъ на оригинальность англійскаго мыслителя и въ самой постановкѣ моральной проблемы и въ способахъ ея трактованія. Стоитъ лишь вспомнить общую эмпирическую точку

1) Burton J. Life and correspondence of D. Hume, Edinburgh, 1846, v. 1, p. 115 ff.

2) Ср. De officiis, L. I, cc. I—III.

3) Zielinski Th. Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 2 Aufl., Leipzig, 1908, S. 303.

зрѣнія британскаго моралиста и сопоставить ее съ учениемъ Цицерона о врожденности добродѣтели справедливости, въ связи съ извѣстнымъ принципомъ *consensus gentium*.¹⁾ Такимъ образомъ, и это безспорное античное вліяніе ни въ какомъ случаѣ не можетъ заслонить оригинальности этическихъ воззрѣній Юма въ самомъ ихъ существѣ. Но, какъ бы то ни было, всѣ эти важнѣйшіе пункты въ моральномъ ученіи Юма являются очень цѣнными съ точки зрѣнія дальнѣйшаго развитія этики, заключаая въ себѣ такіе элементы, которые, съ одной стороны, вызывали къ себѣ положительное отношеніе, съ другой—являлись объектомъ критики, часто вполне справедливой. Мы остановимся на тѣхъ и другихъ.

IV.

Что касается пунктовъ, вызывавшихъ, главнымъ образомъ, положительное отношеніе со стороны позднѣйшихъ моралистовъ, то здѣсь, прежде всего, обращаетъ на себя вниманіе вопросъ объ отношеніи между религіей и моралью, въ особенности поскольку первая пытается санкціонировать послѣднюю. Мы уже не разъ касались исторіи этого вопроса на англійской почвѣ, отмѣчали попытки освободиться отъ этой зависимости и въ то же время указывали, относительно нѣкоторыхъ англійскихъ моралистовъ, на бесплодность этихъ попытокъ, поскольку теологическая струя все-таки нерѣдко вторгалась въ моральныя конструкціи этихъ мыслителей — часто въ силу ихъ конфессіональнаго или соціальнаго положенія. Юмъ гораздо яснѣе и опредѣленнѣе высказался относительно этого пункта, не давая здѣсь мѣста ни для какихъ сомнѣній. Этимъ онъ вполне открыто сталъ на сторону принципа автономіи въ области морали, принципа, такъ подчеркнутаго въ послѣдствіи Кантомъ и ставшаго однимъ изъ краеугольныхъ камней въ позднѣйшихъ конструкціяхъ морали. Правда, эта автономія имѣетъ въ виду независимость моральной дѣятельности отъ одной

¹⁾ Ср. *De finibus bonorum et malorum*, L. II; *De natura deorum*, L. I.

только санкціи — теологической и не задается анализомъ этого понятія во всемъ объемѣ, однако и въ такой постановкѣ вопроса уже есть нѣкоторый шагъ впередъ, особенно если имѣть въ виду тѣ колебанія по этому вопросу, которыя мы встрѣчаемъ у ближайшихъ предшественниковъ Юма — Гетчесона и Бэтлера.

Далѣе, заслуживаетъ быть отмѣченнымъ методъ изслѣдованія моральной проблемы, принятый Юмомъ. Методъ этотъ — тотъ же, что и въ отношеніи теоретической философіи, о чемъ намъ пришлось уже достаточно говорить въ первой части нашей работы. Юмъ называетъ его эмпирическимъ и противопоставляетъ абстрактному или умозрительному способу разсмотрѣнія этической проблемы, принятому нѣкоторыми изъ его предшественниковъ (въ особенности Кларкомъ и Уолластономъ). Только имѣя въ виду это противопоставленіе, и можно подходить къ оцѣнкѣ этого метода. Могутъ быть различныя мнѣнія по вопросу о томъ, можетъ ли быть построена чисто эмпирическимъ методомъ система морали, претендующая на полное логическое самооправданіе. Но едва-ли можно отрицать односторонность тѣхъ этическихъ построений, которыя имѣли въ виду Юмъ и которыя исходили изъ совершенно немотивированныхъ принциповъ, совсѣмъ незаконно отождествляя моральныя нормы съ математическими схемами. Даже признавая необходимость апіорныхъ предпосылокъ для обоснованія логически — правомѣрной моральной системы, мы можемъ вполне согласиться съ тѣми возраженіями Юма, которыя онъ выдвигаетъ противъ упомянутыхъ построений на почвѣ этихъ произвольныхъ абстрактныхъ принциповъ. Съ другой стороны, цѣнность эмпирическаго метода является безспорной для построения всякихъ теорій въ области морали, если мы будемъ понимать этотъ методъ въ томъ широкомъ смыслѣ, который придаетъ ему Юмъ, характеризуя его не только въ противовѣсъ абстрактному разсмотрѣнію этическихъ вопросовъ, но и постоянно подчеркивая необходимость обращаться къ болѣе глубокому анализу самихъ кон-

кретныхъ явленій, подлежащихъ въ данномъ случаѣ изслѣдованію. Этотъ анализъ предполагаетъ, прежде всего, приложеніе обще-эмпирическаго способа изученія самыхъ разнообразныхъ факторовъ, имѣющихъ мѣсто въ процессѣ моральной дѣятельности, и обращеніе къ апріорнымъ принципамъ можетъ имѣть для себя оправданіе уже послѣ того, какъ исчерпаны эти эмпирическіе способы изслѣдованія, и послѣ того, какъ обнаружилась недостаточность такого рода изученія анализируемыхъ явленій. Такимъ образомъ, и въ этомъ пунктѣ едва ли можно возразить что-либо по существу противъ характеризуемаго принципа Юма. Мы уже не говоримъ о томъ, что очень многія системы морали въ новѣйшее время считаютъ возможнымъ удовлетвориться однимъ этимъ методомъ чисто эмпирическаго изслѣдованія.

Затѣмъ, въ результатѣ этого анализа Юмомъ основныхъ принциповъ этики мы приходимъ къ убѣжденію въ сложности этического процесса, и эта сложность особенно подчеркивается Юмомъ. Здѣсь Юмъ опять не стоитъ въ противорѣчьи съ данными новѣйшей науки о нравственности, также отгѣняющей эту сложность. Разумѣется, могутъ быть значительныя различія въ мнѣніяхъ относительно состава этого моральнаго процесса и относительно значенія каждаго изъ входящихъ сюда элементовъ, но самая сложность его едва ли можетъ быть отрицаема кѣмъ бы то ни было изъ современныхъ моралистовъ. Что касается самихъ этихъ элементовъ, то у Юма, прежде всего, ясно выступаютъ вопросы о мотивахъ и о результатахъ дѣятельности, поскольку въ самой характеристикѣ моральнаго поступка нужно, по мнѣнію Юма, обращать вниманіе на то и другое. Самое это различіе проведено Юмомъ довольно точно и является очень плодотворнымъ съ точки зрѣнія дальнѣйшихъ попытокъ въ рѣшеніи моральной проблемы. Здѣсь именно лежитъ основаніе для того различенія формалистическаго и телеологическаго типовъ въ разсмотрѣннн этической проблемы, какъ это мы наблюдаемъ не только въ позднѣйшемъ англійскомъ утилитаризмѣ, но и у Канта, и у нѣкоторыхъ

представителей новѣйшей нѣмецкой этики (напр., у Паульсена). При обсужденіи природы мотивовъ моральной дѣятельности Юмъ читаетъ необходимымъ брать всю сложность психики опредѣленнаго индивидуума, поскольку она находитъ свое выраженіе во всей совокупности душевныхъ переживаній, именуемой характеромъ, и не ограничиваться только случайными душевными обнаруженіями, хотя бы они имѣли въ данный моментъ и наиболѣе яркое выраженіе, повидимому, занимая доминирующее положеніе въ нашей душѣ. Такою постановкою дѣла Юмъ предвосхищаетъ наиболѣе прочныя конструкціи позднѣйшей морали, гдѣ это значеніе характера, какъ болѣе сложнаго и устойчиваго психическаго комплекса, всегда подчеркивается въ противоположность другимъ, болѣе подвижнымъ и измѣняющимся содержаніямъ сознанія.

Что касается теперь слѣдующаго пункта въ этическихъ воззрѣніяхъ Юма—его отрицательнаго отношенія къ интеллектуалистическому критерию въ области морали, то мы уже достаточно говорили объ этомъ и отмѣчали положительное значеніе этого взгляда, въ особенности поскольку мы видѣли одностороннее проявленіе этого интеллектуализма въ нѣкоторыхъ предшествующихъ англійскихъ ученіяхъ о нравственности. Недостаточность этого способа оцѣнки моральнаго поведенія, когда разумъ берется въ отвлеченіи отъ другихъ душевныхъ переживаній, не требуетъ особенныхъ доказательствъ. На мѣсто этого критерія Юмъ выставляетъ эмоциональную оцѣнку, сближаясь въ этомъ случаѣ съ нѣкоторыми предшествующими представителями англійской морали (въ особенности съ Шефтсбѣри). Этимъ Юмъ, несомнѣнно, глубже смотритъ на дѣло, отмѣняя въ этомъ случаѣ сложность моральнаго процесса и отмѣчая важность элемента чувства въ конкретномъ этическомъ переживаніи. Это послѣднее, въ дѣйствительности, всегда носитъ эмоциональную окраску, которая типически отличаетъ его отъ процесса абстрактной, логически—холодной мысли. Въ этомъ случаѣ Юмъ, конечно,

гораздо ближе къ настоящей дѣйствительности, чѣмъ самые крупные интеллектуалисты. Но, справедливо отгѣняя эмоціональную пророду этического переживанія, Юмъ не впадаетъ въ крайности, если такъ можно выразиться, односторонняго эмоціонализма и не считаетъ чувство изначальнымъ двигателемъ всей нашей дѣятельности. Наоборотъ, онъ справедливо указываетъ на инстинктивный элементъ активности, присущій самымъ элементарнымъ нашимъ актамъ, которые сопровождаются чувствомъ пріятнаго или непріятнаго. Съ этой точки зрѣнія, удовольствіе или неудовольствіе, на раннихъ стадіяхъ активности, рассматриваются не какъ основные мотивы дѣятельности, а только уже какъ результатъ осуществленной активности. Эта послѣдняя имѣетъ самостоятельное значеніе, и основа для нея дана въ самой организаціи человѣка, будемъ ли мы рассматривать послѣднюю съ анатомо-фізіологической стороны или же ограничимся только однимъ психологическимъ анализомъ. Правда, на болѣе высокихъ ступеняхъ активности чувству принадлежитъ болѣе значительная роль и въ качествѣ мотивовъ дѣятельности, когда самое предвкушеніе удовольствія можетъ явиться однимъ изъ стимуловъ къ извѣстному поступку, но и здѣсь это чувство не всегда можетъ быть окончательнымъ мотивомъ, не говоря уже о томъ, что весь этотъ процессъ оказывается возможнымъ только на почвѣ предварительнаго осуществленія дѣятельности. Все это опять указываетъ на исключительную психологическую проницательность Юма, которая помогла ему предвосхитить нѣкоторыя положенія современной волюнтаристической психологіи.

Наконецъ, при характеристикѣ положительныхъ элементовъ въ этикѣ Юма должна быть особенно подчеркнута ея соціальная окраска, находящаяся въ тѣсной связи съ основными психологическими предпосылками его морали. Разумѣется, Юмъ здѣсь не былъ вполнѣ оригиналенъ, поскольку мы и на его родинѣ встрѣчаемъ цѣлый рядъ мыслителей, пытавшихся именно на этой почвѣ разрѣшить моральную

проблему. Но нѣкоторые изъ этихъ моралистовъ отпра- влялись отъ совершенно иныхъ психологическихъ предпосы- локъ, стоящихъ въ противорѣчїи съ психологическою дѣй- ствительностью. Это, напримѣръ, можно сказать о Гоббсѣ, съ его крайне индивидуалистическимъ представленіемъ о самомъ существѣ человѣческой природы. Съ другой сто- роны, и самыя попытки этого и родственныхъ ему мысли- телей построить мораль на почвѣ эгоизма не могли быть удачными, благодаря одностороннему толкованію социаль- ныхъ отношеній между людьми на болѣе раннихъ стадіяхъ человѣческаго существованія. Не избѣжали односторонно- сти и мыслители другого типа, во главѣ съ Шефтсбѣри, выдвигавшіе на первый планъ социальныя инстинкты чело- вѣческой природы. Мы уже видѣли, что самое предста- вленіе объ этой социальности было довольно смутное и неопредѣленное, часто устанавливаемое нѣсколько произ- вольно, безъ достаточнаго углубленія въ самое существо человѣческой природы. Кромѣ того, болѣе правильному представленію о роли этихъ социальныхъ инстинктовъ въ общей суммѣ человѣческой жизни мѣшало привнесеніе эсте- тической точки зрѣнія, которая не всегда была согласована съ тѣмъ принципомъ, который у Шефтсбѣри назывался экономіей аффектовъ. Юмъ, какъ мы знаемъ, признавалъ сходство этического критерія съ эстетическимъ только со стороны ихъ непосредственности и совсѣмъ не считалъ возможнымъ отождествлять свое моральное чувство съ тѣмъ своеобразнымъ ощущеніемъ гармонїи, которое такъ выдвигалъ Шефтсбѣри. Съ другой стороны, и самый анализъ социальныхъ задатковъ человѣческой природы носить у Юма болѣе тонкій характеръ и болѣе глубоко проникаетъ въ самое существо природы человѣка. Этотъ анализъ поста- вляется у Юма въ болѣе тѣсную связь съ дѣйствительнымъ развитіемъ человѣчества, поскольку въ этомъ изображеніи прогресса человѣческаго рода ему удается избѣгать иног- да довольно фантастическихъ представленій его предшест- венниковъ. Этотъ ходъ человѣческой эволюціи рассматри-

вается здѣсь въ связи съ цѣлымъ рядомъ конкретныхъ историческихъ факторовъ, которые играли большую роль въ генезисѣ разнообразныхъ моральныхъ и правовыхъ понятій. Особенно это нужно сказать о тѣхъ частяхъ этическихъ трактатовъ Юма, гдѣ анализируется понятіе справедливости, въ связи съ развитіемъ социальныхъ отношеній вообще. Въ этомъ анализѣ едва ли кто сильнѣе Юма выдвигалъ роль общественнаго элемента, во всемъ широкомъ пониманіи этого термина, въ процессѣ формировація нашихъ основныхъ моральныхъ концепцій. Тотъ колоритъ утилитаризма, который получаетъ моральная теорія Юма въ этомъ процессѣ выясненія генезиса нравственности, имѣетъ свой источникъ именно въ этомъ доминированіи социальнаго элемента. Этимъ, какъ уже мы упоминали, утилитаризмъ Юма ясно отличается какъ отъ болѣе раннихъ, такъ и отъ болѣе позднихъ формъ этого направленія, будетъ ли это утилитаризмъ Гоббса и Локка или позднѣйшій утилитаризмъ Бентама: у Юма прежде всего выступаетъ полезность извѣстнаго поступка для общества и уже отсюда опредѣляется его значеніе для индивидуума. Вообще элементъ социальности очень ярко отбѣняется Юмомъ, и едва ли Юмъ стоитъ здѣсь въ противорѣчій съ главнѣйшими направленіями новѣйшей этики. Наоборотъ, всякая система морали послѣдняго времени, пытающаяся найти для себя болѣе прочную основу, естественно направляетъ свое вниманіе на анализъ социальныхъ отношеній, и подведеніе социологической базы уже въ значительной степени обезпечиваетъ всю, иногда очень сложную этическую конструцію.

V.

Всѣ только что охарактеризованныя особенности моральныхъ конструцій Юма выгодно выдѣляютъ эту этическую теорію среди многихъ другихъ аналогическихъ построеній, которыхъ было такъ много на англійской почвѣ. Но наряду съ этимъ мы находимъ здѣсь цѣлый рядъ пунктовъ, которые являются очень уязвимыми и которые всѣ эти этическія кон-

струкціи Юма, въ ихъ цѣломъ, сдѣлали очень недолговѣчными. Нѣкоторые изъ этихъ пунктовъ касаются самыхъ существенныхъ сторонъ въ моральной проблемѣ, и поэтому отверженіе ихъ, несомнѣнно, заставляетъ признать далеко не окончательнымъ то рѣшеніе этической проблемы, которое мы находимъ въ трактатахъ Юма. Такъ, прежде всего, здѣсь обращаетъ на себя вниманіе самое понятіе о нравственности, которое должно быть поставлено во главѣ этического изслѣдованія и отъ опредѣленія котораго зависитъ ходъ дальнѣйшаго анализа. Обращаясь къ разсмотрѣнію этого понятія въ сочиненіяхъ Юма, мы, къ сожалѣнію, не находимъ вполне точнаго его опредѣленія. Юмъ начинаетъ свое изложеніе съ констатированія самаго факта различія между нравственнымъ и безнравственнымъ, считая этотъ фактъ всѣмъ непосредственно извѣстнымъ и самоочевиднымъ. Но такого утвержденія, конечно, недостаточно, и здѣсь былъ необходимъ болѣе глубокой анализъ, который долженъ былъ бы привести къ точному установленію понятій нравственнаго и безнравственнаго. Правда, въ своемъ дальнѣйшемъ изложеніи Юмъ пытается точнѣе опредѣлить эти понятія, но это ему не всегда удается, и часто намъ трудно указать границу между тѣмъ, что считается нравственнымъ, и тѣмъ, что рассматривается какъ противоположное ему. Еще больше смѣшенія получается въ томъ случаѣ, когда то, что обычно называется моральнымъ, встрѣчается въ сопоставленіи съ нѣкоторыми родственными явленіями, напр., правовыми, или когда наряду съ нимъ называются явленія, повидимому, безразличныя съ моральной точки зрѣнія. Во всѣхъ этихъ случаяхъ концепція „моральнаго“ слишкомъ расширяется, включая въ свой объемъ представленіе о такихъ актахъ, которые не могутъ быть названы нравственными въ собственномъ смыслѣ слова. Это отсутствіе предварительнаго, болѣе глубокаго разсмотрѣнія понятія „нравственнаго“, несомнѣнно, составляетъ очень существенный недостатокъ всѣхъ юмовскихъ анализовъ въ области этики и сильно понижаетъ значеніе его трактатовъ изъ

данной области. Это отрицательное обстоятельство, быть может, объясняется тѣмъ широкимъ значеніемъ термина „моральный“, которое мы находимъ въ англійскомъ языкѣ, когда нерѣдко этотъ терминъ отождествляется съ понятіемъ „духовный“, въ противовѣсъ тѣмъ названіямъ, которыя имѣютъ дѣло съ явленіями природы въ болѣе тѣсномъ смыслѣ словъ и выражаются терминомъ „natural“. Съ другой стороны, на расширеніе этого термина имѣло вліяніе обращеніе Юма къ античной философіи. Мы уже видѣли, какое сильное воздѣйствіе оказали на Юма философскіе трактаты Цицерона, гдѣ также можно констатировать эту неопредѣленность и широту въ употребленіи ранѣе названныхъ терминовъ. Конечно, элементъ оцѣнки не былъ устраненъ изъ этихъ терминовъ и въ философіи римскаго эклектика, но тамъ не была достаточно выяснена та точка зрѣнія, съ которой производилась эта оцѣнка. Такимъ образомъ, здѣсь мы можемъ констатировать скорѣе отрицательное вліяніе на Юма со стороны античной философіи, особенно въ ея эклетической формѣ, какъ эту послѣднюю мы наблюдаемъ въ послѣдній, эллино-римскій періодъ древней философіи. Но это отрицательное воздѣйствіе на Юма античнаго духа сказывается еще сильнѣе въ употребленіе другого термина, который также очень часто эксплуатируется имъ и который, въ то же время, удерживая въ данномъ случаѣ тѣсную связь съ древней философіей, порождаетъ еще въ большей степени неопредѣленность и смѣшеніе въ сферѣ чисто моральныхъ концепцій. Мы разумѣемъ терминъ „добродѣтель“. Юмъ постоянно прибѣгаетъ къ этому названію, и однако же, если бы мы попытались точно опредѣлить смыслъ этого термина у Юма, то едва-ли бы наши попытки увѣнчались желаемымъ успѣхомъ. Тѣ различныя мѣста, въ которыхъ Юмъ комментируетъ этотъ терминъ, скорѣе всего приводятъ къ мысли, что и въ этомъ случаѣ на Юма оказала сильное воздѣйствіе античная мысль. Добродѣтель здѣсь, по большей части, понимается какъ совершенное качество вообще, независимо отъ его моральнаго значенія.

Такъ, дѣйствіе называется добродѣтельнымъ и въ томъ случаѣ, если оно полезно или пріятно намъ самимъ или другимъ. Такимъ образомъ, моральныя явленія недостаточно ограничиваются отъ явленій полезныхъ и пріятныхъ въ широкомъ смыслѣ. Всѣ напряженныя попытки Юма доказать присутствіе особаго рода пріятности въ актахъ, именуемыхъ моральными въ тѣсномъ смыслѣ, не могутъ считаться убѣдительными и не выясняютъ самаго существа нравственнаго дѣянія. Еще больше спутанности вноситъ разъясненіе Юма, что при характеристикѣ моральныхъ поступковъ не нужно обращать вниманія на произвольность или непроизвольность дѣйствія. Все это указываетъ на то, что вліяніе античной философіи на Юма далеко не всегда было вполне плодотворно, хотя здѣсь очень трудно рѣшить, насколько въ данномъ случаѣ было воздѣйствіе въ собственномъ смыслѣ и насколько инициатива въ такомъ пониманіи моральнаго акта принадлежала самому Юму, который могъ въ идеалахъ древней философіи находить только подтвержденіе своимъ, сложившимся при другихъ условіяхъ, философскимъ концепціямъ. Но какъ бы то ни было, это античное вліяніе имѣло мѣсто, и мы уже упоминали, что главное значеніе въ этомъ случаѣ принадлежитъ философскимъ воззрѣніямъ Цицерона. Воздѣйствіе этого эклектика выразилось, между прочимъ, и въ выдвиганіи Юмомъ двухъ типовъ добродѣтелей, естественныхъ и искусственныхъ, и въ связи съ этимъ, въ болѣе подробной характеристикѣ основныхъ добродѣтелей каждаго типа—благожелательности и справедливости. Всѣ эти замѣчанія показываютъ, какъ это обращеніе къ античной философіи сказалось отрицательнымъ образомъ у Юма на самой постановкѣ моральной проблемы, на формулировкѣ и выясненіи важнѣйшихъ пунктовъ этой проблемы. Эти недостатки въ обсужденіи Юмомъ затронутыхъ вопросовъ были отмѣчены, какъ мы увидимъ впоследствии, нѣкоторыми позднѣйшими представителями британской морали и дали поводъ къ болѣе углубленному трактованію этической проблемы.

Эта односторонность и неполнота юмовского анализа самого существа моральной дѣятельности вскрываются и въ отношеніи другихъ важныхъ, ранѣе отмѣченныхъ пунктовъ его основныхъ конструкцій. Такъ, что касается природы нравственного сужденія, то это послѣднее анализируется здѣсь только съ точки зрѣнія лица, созерцающаго моральный поступокъ, и такимъ образомъ, здѣсь не обращается должнаго вниманія на переживанія самого дѣйствующаго лица или виновника поступка. Но и этотъ анализъ душевнаго состоянія созерцателя не можетъ считаться исчерпывающимъ. Такъ, здѣсь наиболѣе типичнымъ психическимъ процессомъ считается моральное чувство, но что изъ себя представляетъ это душевное состояніе, мы затрудняемся сказать. Это состояніе скорѣе опредѣляется отрицательно, поскольку отмѣчается его свое образіе по сравненію съ чисто интеллектуальными процессами. Но въ чемъ заключается особенность этого переживанія какъ эмоциональнаго, чѣмъ оно отличается отъ другихъ родственныхъ психическихъ состояній, возникающихъ при созерцаніи другихъ дѣйствій человѣка, которыя намъ трудно назвать моральными,—это не является достаточно выясненнымъ у Юма. Ссылка на то, что это чувство непосредственно извѣстно намъ и что мы чисто интуитивнымъ путемъ можемъ безъ затрудненія опредѣлить его специфичность, едва-ли можетъ считаться убѣдительною и достаточною съ точки зрѣнія болѣе объективнаго психологическаго анализа. Во всякомъ случаѣ, здѣсь не уясняется самая природа этого чувства и не устанавливается отношеніе его къ другимъ сторонамъ нашей психики. Послѣ анализа Юма намъ все-таки трудно представить, какая же роль принадлежитъ интеллектуальному элементу въ процессѣ моральнаго сужденія. Равнымъ образомъ, для насъ неясно, есть ли въ этомъ процессѣ обнаруженіе активной стороны нашего духа, и если есть, то, въ чемъ именно оно выражается. Далѣе, вѣдь несомнѣнно, анализъ моральнаго процесса можетъ имѣть мѣсто и съ точки зрѣнія самого агента (а не зрителя только), и, быть можетъ, этотъ анализъ является глубоко-цѣннымъ въ интересахъ уясненія

самаго существа моральнаго акта. Едва ли можно спорить противъ того, что изображеніе душевнаго состоянія лица, совершающаго поступокъ, именуемый нами какъ нравственный или безнравственный, должно входить какъ составная часть въ этотъ анализъ моральнаго чувства, даже и въ томъ пониманіи этого переживанія, какое мы находимъ у Юма. Какъ опредѣляется этотъ актъ субъективно, черезъ какія стадіи проходитъ этотъ процессъ моральнаго дѣйствія, какая роль принадлежитъ здѣсь нашему интеллекту и нашей волѣ,—уясненіе всѣхъ этихъ пунктовъ является въ высшей степени важнымъ и совершенно необходимымъ, какую бы моральную теорію мы ни строили. Къ сожалѣнію, все это въ значительной степени игнорируется Юмомъ и потому сильно понижаетъ цѣнность его этическихъ конструкцій. Въ особенности это можно сказать относительно игнорированія элемента активности (въ ея высшей формѣ) въ процессѣ моральнаго дѣйствія. Этотъ элементъ справедливо такъ сильно подчеркивается новѣйшей этикой, а между тѣмъ онъ совсѣмъ остается въ тѣни у Юма: непосредственность моральнаго чувства, опредѣляемая съ точки зрѣнія созерцателя моральнаго поступка, менѣе всего способна вскрыть этотъ элементъ активности.

Наконецъ, если мы обратимъ вниманіе на юмовскій анализъ основныхъ типовъ добродѣтелей—добродѣтели справедливости и добродѣтели благожелательности, то и здѣсь мы встрѣтимъ достаточно неполноты и неясности, что также было справедливо отмѣчено позднѣйшими представителями британской морали. Правда, анализъ добродѣтели справедливости можетъ разсматриваться какъ очень цѣнное пріобрѣтеніе въ области соціологическаго изученія генезиса этого свойства, но мы затруднились бы сказать то же самое въ отношеніи другой добродѣтели—благожелательности. Юмъ удѣляетъ сравнительно много мѣста выясненію природы этой добродѣтели въ обоихъ своихъ трактатхъ, при чемъ во второмъ изъ нихъ дѣлаетъ добавленія, въ связи съ анализомъ этого качества, къ основному тексту сочиненія. И однако, при всемъ томъ, мы не получаемъ здѣсь яснаго и

отчетливаго представленія о самомъ существѣ этой добродѣтели. Такъ, то цѣнность этого качества ставится Юмомъ въ зависимость отъ элемента полезности, присущаго этому свойству, то благожелательности приписывается положительное значеніе самой по себѣ, поскольку это свойство является пріятнымъ и привлекательнымъ непосредственно, независимо отъ той пользы, которую можно извлечь отсюда. Эта неопредѣленность и колебаніе во взглядахъ Юма находятся въ тѣсной связи съ воззрѣніями Юма на роль эгоистическихъ и альтруистическихъ тенденцій человѣческой природы въ общей экономіи человѣческой жизни. Воззрѣнія эти также обнаруживаютъ передъ нами нѣкоторую двойственность и какъ бы нерѣшительность. Съ одной стороны, Юмъ считаетъ себя противникомъ Гоббса и не находитъ возможнымъ присоединиться къ его крайне индивидуалистическимъ представленіямъ о существѣ человѣческой природы, предпочитая въ этомъ случаѣ приблизиться къ воззрѣніямъ противника Гоббса—Шефтсбѣри. Въ этомъ случаѣ благожелательность разсматривается какъ основное свойство человѣческой природы, въ отвлеченіи отъ практическихъ результатовъ, къ которымъ онъ можетъ повести. Съ другой стороны, Юмъ никакъ не можетъ согласиться и съ оптимизмомъ Шефтсбѣри въ отношеніи человѣческой природы и постоянно подчеркиваетъ и эгоистическія тенденціи человѣческаго существа, которыя смягчаются благожелательными влеченіями уже въ связи съ полезностью послѣднихъ въ процессѣ соціальной эволюціи. Это колебаніе проходитъ черезъ оба трактата черезъ Юма, при чемъ въ первомъ изъ нихъ мы видимъ наклонъ скорѣе въ сторону эгоизма, во второмъ—въ сторону благожелательныхъ стремленій. Въ связи съ этимъ находится и ранѣе охарактеризованное различіе во взглядахъ Юма на природу симпатіи, когда симпатія, съ одной стороны, разсматривается какъ общепсихологическое свойство и когда, съ другой стороны, она сближается по своему существу именно съ альтруистическими тенденціями человѣческой природы. Здѣсь и лежитъ источникъ той неопредѣленности, которая

порождается разсмотрѣніемъ обоихъ трактатовъ Юма. Повидимому, Юмъ самъ хорошо сознавалъ эту неопредѣленность, чѣмъ и объясняется цѣлый рядъ оговорокъ и дополнительныхъ разъясненій, которыя онъ дѣлаетъ преимущественно въ своемъ второмъ трактатѣ. Но все это не устраняетъ отмѣченнаго затрудненія, и мы и послѣ этого не можемъ достигнуть полнаго согласованія въ своихъ представленіяхъ о существѣ этики Юма. Особенно неяснымъ является пунктъ объ утилитаризмѣ Юма. Эта неясность обусловливается именно охарактеризованнымъ неопредѣленнымъ представленіемъ о взаимоотношеніи между эгоистическими и альтруистическими тенденціями человѣческой природы. Благодаря этому, намъ не всегда легко вообразить, для кого именно и при какихъ обстоятельствахъ то или другое дѣйствіе можетъ быть полезнымъ. Въ то же время мы не встрѣчаемъ у Юма правильно установленнаго отношенія между полезностью и пріятностью, хотя онъ не разъ пользуется своей классификаціей качествъ, какъ полезныхъ или пріятныхъ и самимъ себѣ и другимъ. Въ этомъ случаѣ гораздо бѣльшая ясность присуща другимъ формамъ утилитаризма, — будетъ ли это утилитаризмъ Гоббса или утилитаризмъ Бентама, — гдѣ мы видимъ ясно выраженные и строго формулированныя предпосылки. Эти качества исходныхъ пунктовъ совсѣмъ не говорятъ о ихъ правильности съ фактической стороны, но они, по крайней мѣрѣ, логически связаны съ тѣми, иногда очень крайними выводами изъ нихъ. Къ сожалѣнію, этого нѣтъ въ этическихъ конструкціяхъ Юма, хотя его представленія объ основныхъ свойствахъ человѣческаго существа, несмотря на ихъ компромиссный характеръ, быть можетъ, ближе къ психологической дѣйствительности, чѣмъ эти крайнія воззрѣнія упомянутыхъ англійскихъ моралистовъ.

Всѣ эти недостатки моральныхъ конструкцій Юма не могли не вызвать дальнѣйшей работы этической мысли на англійской почвѣ, но все это можетъ быть предметомъ особаго очерка.

Н. Виноградовъ.

Гносеологическая проблема ¹⁾.

(къ критикѣ критицизма.)

§ 1.

Проблемѣ гносеологической безусловно принадлежитъ центральное мѣсто въ умственной жизни нашей эпохи. Критическая гносеологія—тончайшій плодъ умственной культуры. Мимо гносеологіи, ея сомнѣній, ея вопрошеній, ея запретовъ пройти нельзя. Если вникнуть въ жизненную основу и жизненный смыслъ проблемы критической гносеологіи, въ ея психологію, то должно будетъ признать, что проблема эта является результатомъ болѣзненной рефлексіи, раздвоенности, почти что какой-то мнительности. Гносеологическій критицизмъ есть гамлетизмъ въ сферѣ философіи, рефлектирующая нерѣшительность дѣйствовать въ области познанія вслѣдствіе нарушенія жизненной цѣльности. Мы не столько познаемъ, сколько рефлектируемъ надъ познаніемъ, проходимъ всѣ стадіи раздвоенія. Гносеологическій гамлетизмъ съ самаго начала предполагаетъ познаніе отсѣченнымъ отъ цѣльной жизни духа, субъектъ оторваннымъ отъ объекта и ему противоположнымъ, мышленіе выдѣленнымъ изъ бытія и гдѣ-то внѣ его помѣщеннымъ. Но наступаютъ времена, когда мысль, утомленная болѣзненнымъ гамлетизмомъ, должна вернуться къ здоровому донъ-кихотизму. Этотъ гносеологическій донъ-кихотизмъ вотъ съ чего начнется.

Мышленіе не можетъ быть отдѣлено отъ бытія и противоположно ему; познаніе не можетъ быть отдѣлено отъ жизни и противопоставлено ей. Мышленіе есть плоть отъ плоти и кровь

¹⁾ Отрывокъ изъ книги.

Вопросы философіи, кн. 105.

отъ крови бытія, познаніе есть плоть отъ плоти и кровь отъ крови жизни. Мышленіе есть бытіе, оно въ бытіи пребываетъ; познаніе есть жизнь, оно въ жизни совершается. Оперировать съ субъектомъ, который внѣ бытія, надъ бытіемъ и бытію всегда противоположенъ, значитъ оперировать съ чистѣйшей фикціей. Всякая гносеологія должна различать субъектъ и объектъ, но это различеніе не есть различеніе субъекта и бытія. Бытіе не есть непременно объектъ, какъ склонны утверждать критическіе идеалисты: оно въ такой же мѣрѣ и субъектъ. Субъектъ и объектъ—одинаково бытіе. Бытію принадлежитъ изначальный и абсолютный приматъ. Различеніе субъекта и объекта совершается внутри самого бытія, и гносеологія не можетъ претендовать на то, чтобы занять мѣсто внѣ бытія. Внѣ бытія нѣтъ мѣста ни для кого и ни для чего, развѣ для царства дьявола. Безуміе разсматривать бытіе, какъ результатъ объективированія и рационализированія познающаго субъекта, ставить бытіе въ зависимость отъ категорій познанія, отъ сужденія. Познающій субъектъ съ своими категоріями, своими сужденіями, своимъ объективированіемъ есть часть бытія, часть жизни. Бытіе ни въ какомъ смыслѣ не зависитъ отъ мышленія и познанія, оно предшествуетъ самому первоначальному познавательному акту, оно скрыто за самимъ этимъ познавательнымъ актомъ. Отношеніе познающаго субъекта къ познаваемому объекту есть отношеніе внутри бытія, отношеніе бытія къ бытію, а не «мышленія» къ «бытію», какъ противостоящихъ другъ другу. Предразсудокъ, что гносеологія должна быть безъ предпосылокъ. Никогда она не могла избавиться отъ предпосылокъ. Да и откуда извѣстно, что предпосылокъ не должно быть? Предпосылкой гносеологіи является не психологія и біологія, а изначальная, отъ познающаго не зависящая реальность бытія и духовной жизни. Ниже станетъ ясно, что эта точка зрѣнія ничего общаго не имѣетъ съ такъ называемымъ «психологизмомъ», который несетъ съ собой вѣчную опасность релятивизма. Гносеологія покоится не на психологіи и не на онтологіи, вообще не на «логии» какой-нибудь, не на наукѣ и знаніи какомъ-нибудь, а на психологическомъ и онтологическомъ, на бытійственномъ. Сама жизнь духа, а не наука о жизни духа, предшествуетъ гносеологіи; въ самой жизни духа, въ самихъ силахъ бытія нужно искать предпосылокъ гносеологіи, а не въ психологіи или другой какой-нибудь «логии». На это не напра-

влены возраженія гносеологовъ противъ психологизма. Жизнь духа, само бытіе, во всѣхъ смыслахъ предшествуетъ всякой наукѣ, всякому познанію, всякому мышленію, всякой категоріи, всякому сужденію, всякому гносеологическому субъекту. Не ученіе о бытіи, а само бытіе предшествуетъ ученію о познаніи. Гносеологи же хотятъ само бытіе вывести изъ гносеологіи, превратить его въ сужденіе, поставить въ зависимость отъ категорій субъекта. Въ бытіи же, а не въ мышленіи, оторванномъ отъ бытія, должно искать твердыхъ основъ знанія. Въ жизни духа можно открыть всѣ качества логики, противоборствующія релятивизму и скептицизму. Гносеологи побѣждаютъ психологизмъ, какъ направленіе, подчиняющее гносеологію психологіи, но никогда не побѣдятъ они направленія, утверждающаго само бытіе до всякой гносеологіи. Не о психологической или біологической гносеологіи рѣчь будетъ идти, а о гносеологіи церковной и космической.

§ 2.

Гносеологія должна начать съ установленія различія между первичнымъ, не рационализированнымъ сознаниемъ и сознаниемъ вторичнымъ, рационализированнымъ, въ то время какъ обычно она начинается съ сознаниа уже рационализированнаго и иного не признаетъ. Но сознанию вторичному, рационализированному не дано сущее и нѣтъ путей къ сущему черезъ разсудочную дѣятельность этого сознаниа. Сущее дано лишь въ живомъ опытѣ первичнаго сознаниа, до рационалистическаго разпаденія на субъектъ и объектъ, до разсѣченія цѣльной жизни духа. Только этому первичному сознанию дана интуиція бытія, непосредственное къ нему касаніе. Сознаніе первичное не объективируетъ и не умерщвляетъ; оно живетъ, познавая, и познаетъ, живя. Риккертъ и его ученики скажутъ, что это первичное сознание есть лишь иррациональное «переживаніе», съ которымъ не имѣютъ никакого дѣла гносеологія и философія, что тутъ можно только «переживать» и нельзя познавать. Но въ этомъ вѣдь вся проблема. Откуда извѣстно, что познаніе не есть переживаніе, оторвано отъ переживанія и противоположно ему? Можетъ ли быть полнота переживаній, иррациональная полнота, въ которой не оказывается мѣста для познанія? Я именно и утверждаю, что въ такъ называемомъ «иррациональномъ переживаніи» или, по моей терминологіи, въ первичномъ, не рационализированномъ сознании,

совершается самое подлинное познание бытія, совершается то касаніе сущаго, которое не можетъ не быть и познаниемъ. Гносеологи произвольно конструируютъ природу познания, и все, что не соотвѣтствуетъ ихъ конструкціи, не хотятъ называть познаниемъ. Гносеологи хотятъ имѣть исключительно дѣло съ фактомъ положительной науки; Кантъ даже исключительно съ фактомъ математическаго естествознанія. Но матеріаль, съ которымъ оперируютъ гносеологи, оказывается слишкомъ бѣденъ и узокъ, чтобы построить полное учене о познаниі. Нужно рѣшительно порвать съ тѣмъ гносеологическимъ предразсудкомъ, что всякое познание есть рационализированіе, объективированіе, сужденіе, дискурсивное мышленіе. Критическіе гносеологи имѣютъ дѣло лишь съ частной и ограниченной формой познания. Кромѣ ихъ царства есть еще безмѣрная и безграничная области познания. Гносеологи же видятъ у вратъ этихъ иныхъ царствъ лишь предѣлъ, за которымъ начинаются иррациональные переживанія, — неизреченная область хаоса и тьмы. Изъ иррациональнаго хаоса и тьмы изнимается лишь маленькая область рационализованнаго и объективированнаго, область сужденія, въ которомъ царитъ цѣнность истины. Я же полагаю, что въ безмѣрной области первичнаго, не рационализованнаго сознанія есть царство свѣта, а не только тьмы, космоса, а не только хаоса. Въ этой области раскрывается Логось, смыслъ міра. Хаось и тьма, «міръ сей», даны именно рационализованному сознанію, сознанію же иному, первичному, данъ «міръ иной», міръ истинно сущаго. Различеніе двухъ сознаній, о которыхъ идетъ рѣчь, и есть различеніе разсудка и разума или малаго и большого разума. Разумъ, большой разумъ познаетъ, познаетъ сущее, его сфера не есть исключительно сфера переживаній, не имѣющихъ никакого отношенія къ знанію. Сами гносеологи выходятъ изъ той сферы, которую считаютъ единственной сферой познания, такъ какъ дѣлаютъ объектомъ своего познания познающій субъектъ, который не поддается объективированію. Въ этомъ основное противорѣчіе гносеологии. Вѣдь у гносеологии нѣтъ органа ея специфическаго познания, обычное дискурсивное мышленіе тутъ недостаточно. Гносеологи хвастаютъ, что работа ихъ предшествуетъ познанію, что сами они надъ познаниемъ; но они не въ силахъ постигнуть тайну познания и трагедію познания. Гносеологи все хотятъ поднять себя за волосы. У нихъ нѣтъ точки опоры и потому ничего они

не могут сдвинуть и перевернуть. Положительная наука есть въ концѣ концовъ единственная точка опоры гносеологовъ, но сама положительная наука можетъ обойтись безъ ихъ услугъ. «Гносеологи»—паразиты науки.

§ 3.

Критическіе гносеологи жаждутъ освободиться отъ психологизма и антропологизма и ставятъ эту проблему очень остро, иногда даже остроумно. Но претензіи на полную свободу отъ психологизма—смѣшны. Роковымъ для гносеологовъ является тотъ фактъ, что философствуетъ человѣкъ, что познаніе совершается въ антропологической средѣ. Гносеологи пытаются преодолѣть этотъ непреодолимый фактъ тѣмъ соображеніемъ, что познаніе совершается въ «сознаніи вообще», въ трансцендентальномъ сознаніи, а не въ индивидуальномъ психологическомъ сознаніи, что сверхъ-индивидуальный субъектъ производитъ сужденія и оцѣнки. Но тутъ гносеологи ясно переходятъ на почву метафизическую и дѣлаютъ предположенія онтологическаго характера. Такъ шло развитіе отъ гносеологіи Канта къ метафизикѣ Фихте, Шеллинга и Гегеля. Новѣйшіе нео-кантіанцы также не въ силахъ удержаться отъ этого рокового перехода къ метафизикѣ и онтологіи. Съ одной стороны гносеологовъ подстерегаетъ метафизика и онгологія (сверхъиндивидуальный субъектъ, сознаніе вообще и т. п.); съ другой—подстерегаетъ психологія и біологія (психофизическая организація, субъектъ психологическій и біологическій). Такимъ образомъ критическая гносеологія фатально разлагается на метафизическій онтологизмъ и психобіологическій позитивизмъ. Она не въ силахъ удержаться на остреѣ иголки и неизбежно падаетъ вправо или влево. Проблема, такъ остро поставленная Гуссерлемъ и взволновавшая весь философскій міръ, не можетъ быть разрѣшена «критицизмомъ» и критической гносеологіей. Самъ Гуссерль выходитъ изъ предѣловъ гносеологіи. Для критической гносеологіи познаніе есть все же дѣло человѣческое и потому освобожденіе отъ психологизма есть поднятіе себя за волосы. И трансцендентальный человѣкъ—все же человѣкъ. Лишь тогда познаніе будетъ свободно отъ психологизма и антропологизма, если опредѣляться оно будетъ не трансцендентальнымъ человѣкомъ, а трансцендентальной вселенной, т. е. церковью. Критицизмъ остается ком-

промиссомъ метафизики (трансцендентальное сознаніе и сверхъ индивидуальная оцѣнка) и позитивизма (отрицаніе трансцендентныхъ реальностей, имманентизмъ, психобиологизмъ въ генетической точкѣ зрѣнія).

Чтобы окончательно освободиться отъ психологизма и антропологизма, необходимо перейти къ космической, *церковной гносеологіи*, утвердиться на почвѣ *соборнаго сознанія*. Критицизмъ есть продуктъ протестантскаго индивидуализма; его антропологическая и психологическая подоплека можетъ быть исторически вскрыта. Критическая гносеологія—человѣческаго происхожденія и гдѣ же ей возвыситься надъ антропологизмомъ, какъ хочетъ Гуссерль и др. Только гносеологія не человѣческаго происхожденія, только гносеологія, открывающая дѣйствіе Духа Божьяго въ философскомъ познаніи, только такая соборная, церковная гносеологія, исходящая отъ изначальной данности Божественнаго Логоса въ насъ, можетъ возвыситься надъ антропологическимъ и психологическимъ релятивизмомъ. Органомъ философствованія является Божественный Логосъ, а не человѣческій разумокъ. Поэтому опасность психологизма и антропологизма остается лишь для тѣхъ, которые не въ силахъ совершить того акта самоотреченія, черезъ который человѣкъ пріобщается къ универсальному разуму. Но Божественный Логосъ живетъ, дѣйствуетъ и сообщаетъ дары благодатнаго познанія лишь въ церкви, лишь въ ея мистическомъ вселенскомъ организмѣ. Въ церкви нѣтъ соборности, нѣтъ большого разума. Вотъ истина, которая не была достаточно постигнута германскимъ идеализмомъ, такъ много сдѣлавшимъ для утвержденія идеи универсальнаго разума, но воспринявшимъ и впитавшимъ протестантскій индивидуализмъ. Даже Гегель не преодолѣлъ антропологизма и психологизма, потому что его Логосъ не былъ церковень, его путь философствованія былъ рационалистическій. Даже Шеллингъ былъ слишкомъ рациональнымъ гностикомъ. Поэтому германскій идеализмъ, значеніе котораго огромно, показалъ лишь безсиліе діалектической мысли въ конечныхъ ея выводахъ; онъ обнаружилъ саморазложеніе разума, какъ начала рационалистическаго. На вѣрномъ пути стоялъ, быть можетъ, лишь одинъ Францъ Баадеръ. Да великій Гете остается представителемъ истинно научнаго духа, полнаго здороваго объективизма, реализма, интуитивизма, врагомъ болѣзненнаго субъективизма и крити-

цизма. Гете былъ въ глубочайшемъ смыслѣ слова церковнѣе, ближе къ міровой душѣ, чѣмъ Кантъ, Фихте и Гегель, и потому осуществлялъ въ своей жизни идеалъ цѣльнаго знанія.

Церковно-соборное сознание предшествуетъ раздѣленію и распаденію на субъектъ и объектъ. Въ церковнаго опыта субъектъ и объектъ неизбѣжно остаются разорванными и раздѣленными и мышленіемъ не могутъ быть воссоединены. Неудача Шеллига тѣмъ объясняется, что онъ пытался часто *философски* утвердить тождество субъекта и объекта, въ то время какъ тождество это должно быть сначала утверждено *религиозно*, а потомъ уже формулировано церковной философіей. Точка зрѣнія церковнаго сознания должна быть открыто провозглашена философіей. Всѣ твердыя основы знанія, устраняющія опасности релятивизма и скептицизма, даны въ церковномъ сознаниі, не въ «сознаниі вообще»,—призракъ, выдуманномъ въ кабинетахъ гносеологовъ, а въ сознаниі церкви, какъ сущаго, какъ живой души міра, соединившейся съ Логосомъ. Только церковное сознание познаетъ сущее; сущее не дано разсудочному и индивидуальному сознанию. Мистическое и религиозное познание не менѣе общеобязательно и твердо, чѣмъ познание научное и рациональное, потому что растетъ изъ нѣдръ церковнаго сознания и церковнаго разума.

§ 4.

Когенъ, самый крайній и, быть можетъ, самый послѣдовательный гносеологъ-неокантіанецъ, полагаетъ, что гносеологія должна быть ориентирована на фактъ положительной науки преимущественно математическаго естествознанія. Сама положительная наука отъ гносеологіи не зависитъ и въ гносеологіи не нуждается, но гносеологія исключительно питается фактомъ существованія науки. Въ сущности не твердость науки обосновывается гносеологіей, а твердость гносеологіи обосновывается наукой и безъ твердости науки никакой почвы не имѣетъ. Не гносеологія побѣждаетъ скептицизмъ и релятивизмъ, а фактъ существованія положительной науки побѣждаетъ. Въ качествѣ паразита «гносеологія» ничего побѣждать не можетъ. Гносеологи вынуждены даже признать, что гносеологическія категоріи могутъ мѣняться въ зависимости отъ состоянія положительныхъ наукъ. Если я попробую усомниться въ твердости математическаго естествознанія, то вся кантіанская гносеологія распадется въ прахъ.

Гносеологія претендуетъ быть апологетикою науки, но въ сущности наука оказывается апологетикою гносеологіи; наука нужна, чтобы гносеологія процвѣтала. Зачѣмъ же существуетъ гносеологія? Къ познанію бытія гносеологія отношенія не имѣетъ, твердости науки не обосновываетъ, скептицизма и релятивизма не побѣждаетъ. Повидимому гносеологія есть товаръ на любителя, есть цѣнители ея самодовлѣющихъ красотъ. Но тогда зачѣмъ же претендовать на общеобязательность и научность? Гносеологія не только имѣетъ предпосылки, но она вся сплошь состоитъ изъ однихъ предпосылокъ, въ ней ничего нѣтъ кромѣ предпосылокъ. Предпосылкой въ гносеологіи является наука и притомъ та наука, которую она захочетъ принять; гносеологія же не является предпосылкой науки. Въ послѣдней главѣ гносеологіи заключено не больше, чѣмъ въ первой главѣ. Гносеологія—схоластика чистой воды; она схоластичнѣе всякой схоластики. Гносеологія цвѣтетъ въ пустынѣ самодовлѣющей мысли, оторванной отъ корней и соковъ. Гносеологическіе цвѣты—не живые цвѣты, а искусственные, бумажные. На всемъ пути гносеологіи нѣтъ органическаго развитія.

Риккертъ захотѣлъ ориентировать гносеологію не только на фактъ естественныхъ, генерализирующихъ наукъ, но и на фактъ наукъ историческихъ, индивидуализирующихъ. У него получалась нѣсколько иная чѣмъ у Когена гносеологія, въ сердцѣ которой заложена цѣнность. Гносеологія, какъ наука о цѣнностяхъ, очень остроумна, но заслуга ея главнымъ образомъ въ томъ, что она есть *reductio ad absurdum* критицизма. Это вѣдь всегда большая заслуга. И вотъ я спрашиваю. Можно ориентировать гносеологію на *фактъ* естественныхъ наукъ, можно ориентировать на *фактъ* историческихъ наукъ, нельзя-ли ориентировать гносеологію на *фактъ* религіознаго откровенія? Въ фактъ религіознаго откровенія нужно повѣрить, чтобы что нибудь на немъ ориентировать. Но вѣдь и въ фактъ положительной науки нужно повѣрить, чтобы что нибудь на немъ ориентировать. Разъ принять фактъ науки, оъ питаетъ. Питаетъ и фактъ религіознаго откровенія, разъ онъ принять. Наука и религія должны были бы быть признаны по меньшей мѣрѣ равноцѣнными, какъ пища для философіи. Если не унижаетъ гносеологію зависимость отъ науки, то почему же унижить зависимость отъ религіи? Почему научная философія свободна,

а религиозная философія—не свободна? Это смѣшной предразсудокъ нашей «научной» эпохи. Лишь гносеологія, которая будетъ ориентирована не только на фактъ науки, но и на фактъ вѣры, фактъ откровенія, только такая цѣльная гносеологія прикасается къ живому существу, постигаетъ познаніе, какъ тайну брака познающаго съ сущимъ. Фактъ вѣры, открывающей сущее, фактъ откровенія сушаго въ вѣрѣ и есть изначальный фактъ, изъ котораго должна исходить гносеологія и философія. Фактъ науки есть фактъ *мыслительный*, фактъ вѣры есть фактъ *сущій*. Сущій фактъ первичнѣе мыслительнаго. Кантіанская гносеологія, ориентированная лишь на фактъ науки, есть вторичная, второсортная гносеологія. Первичная, первосортная гносеологія ориентирована на фактъ вѣры, которая есть и познаніе, и бытіе разомъ.

§ 5.

Для Риккерта и родственныхъ ему гносеологическихъ направлений бытіе есть лишь форма экзистенціального сужденія. Природа дана лишь въ естествознаніи, душевная жизнь—лишь въ психологіи, исторія—лишь въ исторической наукѣ. Внѣ научнаго знанія, въ которомъ и дано всякое раціонализированное бытіе, а бытіе для нихъ само уже есть продуктъ раціонализированія, остаются лишь иррациональныя переживанія, которыя не есть бытіе, которыхъ нѣтъ. Иррациональныя переживанія,—этотъ передѣлъ «критицизма», которыя иные произвольно называютъ мистикой, есть темный хаосъ, въ которомъ ничего нельзя узнать и назвать. Въ этотъ темный хаосъ вносятъ свѣтъ лишь цѣнности и нормы; но онѣ сами раціоналистическія дѣти сознанія. Свѣтъ есть только въ раціонализированномъ сознаніи, въ знаніи; до этого и внѣ этого нѣтъ свѣта и нѣтъ бытія. Это—страшный, убійственный раціонализмъ, для котораго не только наука; знаніе, но и самъ міръ, само бытіе есть результатъ раціонализированія, сужденія. Но вѣдь безуміе думать, что бытіе можетъ зависѣть отъ познанія, что оно дано лишь въ наукахъ, что внѣ сужденія не можетъ быть и рѣчи о бытіи. Нужно очень глубокое поврежденіе здоровья, чтобы придавать познанію такое поистинѣ демоническое значеніе. Правда, эта демоническая роль познанія разыгрывается только въ книгахъ по гносеологіи, только въ книгахъ этихъ бытіе упраздняется, подчиняется сужденію. Но сами эти книги отражаютъ болѣзнь,

поразившую уже саму жизнь. Въдѣ для Канта, не только наука, знаніе, но и самъ міръ, сама природа создается познавательными категоріями, судящимъ субъектомъ. Природа потому только существуетъ, что существуетъ математическое естествознаніе, а математическое естествознаніе предполагаетъ гносеологическія категоріи. Отъ логики и гносеологии зависитъ не только существованіе науки и философіи, но и существованіе самого міра. Это утвержденіе примата познанія надъ бытіемъ послѣдовательно проводитъ Когенъ. Для него научное знаніе и есть бытіе; его рационализмъ не ограничивается никакимъ вторженіемъ ирраціональнаго, какъ у Риккерта. Эта точка зрѣнія фатально должна прійти къ метафизикѣ панлогизма, такъ какъ признаетъ исключительно рациональность, логичность бытія и бытіиственность исключительно рациональнаго, логическаго. Такой ходъ къ гегельянству намѣчается въ современномъ неокантіанствѣ. Гегель остается навѣки образцомъ демоническаго и титаническаго рационализма. Для Риккерта бытіе создается сужденіемъ, устанавливающимъ цѣнности. Это—неофихтеанство. Для Когена бытіе создается категоріями, логическимъ методомъ. Это—неогегельянство. Неокантіанство движется по тому же кругу, по которому двигалось и кантіанство. Не породить-ли оно новаго фейербахіанства и матеріализма? Нужно провѣрить саму исходную посылку рационалистическаго философствованія. Нельзя безнаказанно оторвать растеніе отъ корней его. Не можетъ жить оно безъ питанія корнями. Нормальное же питаніе въ новой философіи давно уже нарушено.

§ 6.

Бытіе, міровую жизнь можно принять лишь изначально, до сужденія, принять полнотой своего духа, не рационализированнымъ своимъ сознаниемъ. Къ бытію, къ жизни міра нельзя прійти, отъ него можно только изойти. Бытіе дано въ началѣ, а не въ концѣ, его нельзя вывести, дедуцировать. Есть интуиція бытія, но нѣтъ къ нему путей дискурсивнаго мышленія. Только безуміе рационализма могло превратить бытіе въ категорію, пристроить его въ сужденіи, поставить въ зависимость отъ познанія. Что бытіе непосредственно, интуитивно дано нашему первичному, цѣлостному сознанию, этого нельзя доказать, нельзя ни изъ чего вывести, это можно только открыть и принять. Нельзя достаточно часто повторять, что изъ бытія мы исходимъ,

а не приходимъ къ нему. Истинная философія, релігіозная философія всегда открываетъ изначальную данность, но открытіе этой изначальной данности есть сложная работа вслѣдствіе помраченія, въ которомъ мы живемъ. Какъ къ бытію вообще, такъ и къ бытію абсолютному, бытію Божьему нельзя прійти, нельзя доказать Бога, можно только изойти отъ Бога, изначально открыть Бога въ себѣ. Но для этого нуженъ подвигъ освобожденія отъ помраченія,—нѣкая мистическая активность. Во вторичномъ, рационализированномъ, разсѣченномъ уже сознаниі бытіе для насъ опосредствуется, отдалается; мы мыслимъ посредственно во всѣхъ смыслахъ. Это—неизбѣжная кара. Идеалистическому визионизму кажется, что въ опосредственномъ познаниі рационализированнаго сознания бытіе конструируется познающимъ субъектомъ и отъ него зависитъ. Въ дѣйствительности рационалистическое сознание и опосредственное познание есть лишь болѣзненное состояніе самого бытія, въ немъ совершившійся разрывъ. Но рационалистическая гносеологія этого не можетъ видѣть, это видно лишь релігіозной философіи, посвященной въ тайны бытія.

Но что же въ такомъ случаѣ знаніе, зачѣмъ знаніе, въ чемъ цѣнность знанія? Рационалисты по одному, эмпирики (рационалистическіе) по другому видѣли въ знаніи отраженіе дѣйствительности въ познающемъ, или адекватное отраженіе или отраженіе измѣненное, точно въ кривомъ зеркалѣ. Познающій субъектъ оказывался копировальной машиной, «разумъ» и «опытъ» копировали дѣйствительность. Но при такомъ пониманіи природы познанія знаніе оказывалось дублированіемъ дѣйствительности, ненужнымъ какимъ то ея повтореніемъ. Если знаніе есть пассивное отраженіе и копированіе, то непонятно, въ чемъ творческая цѣнность знанія. Критицизмъ справедливо возсталъ противъ такого превращенія знанія въ пассивное копированіе и дублированіе дѣйствительности и захотѣлъ утвердить творческую цѣнность знанія, какъ порожденнаго активностью субъекта. Но не удалось этого сдѣлать критицизму, потому что самъ онъ зараженъ всѣми грѣхами рационализма. Рационализмъ изначально предполагаетъ познающаго и познаваемое раздѣльными и противоположными. Тогда начинается рефлексія надъ тѣмъ, каково взаимоотношеніе этихъ двухъ раздѣльныхъ и противоположныхъ началъ. Критицизмъ цѣликомъ принимаетъ эту раздѣльность и

противоположность. Только у познающего субъекта, оторванного от объекта, отсѣченного от бытія, можетъ явиться соблазнъ быть зеркаломъ, отраженіемъ дѣйствительности, быть вѣрной копией дѣйствительности. У познающего субъекта, живущаго въ нѣдрахъ самого бытія можетъ быть лишь желаніе активно творить цѣнности въ самомъ бытіи, развивать бытіе къ совершенству. Другимъ соблазномъ оторваннаго познающего субъекта является желаніе признать себя творцомъ бытія, увидѣть въ дѣйствительности какъ бы копированіе самого себя. При этомъ творческая цѣнность знанія оказывается иллюзорной, ни на что не направленной, ничего не рождающей. Знаніе ни въ какомъ смыслѣ не есть отраженіе, копированіе, дублированіе бытія и ни въ какомъ смыслѣ не есть созданіе, конструированіе бытія. Познающій субъектъ не есть пассивный отражатель бытія и не есть активный его создатель; онъ живой дѣятель въ бытіи, развиватель бытія, повышающій творческую энергію бытія, создатель цѣнностей бытія. Что же такое есть знаніе, въ чемъ его цѣнность, если смотрѣть на само знаніе, какъ на бытіе, на смыслъ познанія, какъ на осуществляющійся въ бытіи?

§ 7.

Знаніе само есть бытіе, живая функція бытія, цѣнность развитія бытія. Знаніе есть актъ самосознанія и самопознанія универсальнаго бытія, къ которому и мы приобщаемся,—функція универсальнаго развитія. Знаніе не есть отраженіе бытія и не есть конструированіе бытія, а есть самораскрытіе бытія, его расчлененіе и оформленіе. Въ актѣ познанія съ самимъ бытіемъ, съ самой реальной дѣйствительностью происходитъ нѣчто такое, въ силу чего бытіе совершенствуется, развивается, осуществляетъ цѣнность. И это происходитъ не въ индивидуальномъ психологическомъ сознаніи, а въ нѣдрахъ универсальнаго бытія. Знаніе есть путь отъ хаоса къ космосу, отъ тьмы къ свѣту, и не потому, что познающій субъектъ своимъ трансцендентальнымъ сознаніемъ оформливаетъ бытіе и распространяетъ на него рacionalesный свѣтъ, а потому, что само бытіе просвѣтляется и оформляется въ актѣ самопознанія. Эту точку зрѣнія я бы назвалъ творческимъ реализмомъ и еще назвалъ бы мистическимъ реализмомъ. Да, знаніе есть цѣнность, въ знаніи совершается творческій актъ, но цѣнность въ самомъ бытіи, творчество въ

его развитіи. Познаніе дерева есть развитіе, совершенствованіе дерева, реальное осуществленіе цѣнности въ растительномъ мірѣ. Это звучитъ парадоксально лишь при поверхностномъ слушаніи. Какъ раньше уже было установлено, мы исходимъ изъ того положенія, что познаніе совершается въ церковномъ, соборномъ, вселенскомъ, божественномъ сознаніи и разумѣ. Въ церковномъ сознаніи дано тождество субъекта и объекта, познающаго и познаваемого, мышленія и бытія. Въ церковномъ сознаніи всякое познаніе есть самопознаніе универсальнаго бытія, переходъ его къ свѣтлому космосу. То, что гносеологамъ представляется лишь идеальной, познавательной цѣнностью, то обладаетъ цѣнностью реальной, бытійственной. То расчлененіе и дифференціація и объединеніе и синтезированіе, которыя даны въ знаніи, совершаются въ самомъ бытіи, въ немъ самомъ побѣждаютъ хаотическую тьму. Еще разъ подчеркиваю: не въ индивидуальной душѣ знаніе есть оформленіе и просвѣтленіе, т.-е. творческое развитіе бытія, а въ самомъ универсальномъ бытіи. Чтобы дерево росло, цвѣло и совершенствовалося, оно должно познаться въ соборномъ, вселенскомъ сознаніи, и это познаніе есть въ то же время самопознаніе. Истинное познаніе какого нибудь объекта есть также и самопознаніе этого объекта, этотъ объектъ—также и субъектъ, субъектъ и объектъ—тождественны. Гносеологія—біологична въ смыслѣ церковной, соборной, вселенской біологіи. Критерій знанія, критерій цѣнности не этический, а біологическій. Это критерій бытія и небытія, жизни и смерти, развитія и упадка. Такъ утверждается тождество бытія и мышленія, не рационалистическаго тождества въ духѣ панлогизма, а мистическаго тождества въ духѣ панбытійственности.

Въ знаніи творческимъ, 'созидающимъ цѣнности факторомъ является Логось, большой разумъ, смыслъ міра. Дѣятельность Логоса, разума, осмысливаетъ бытіе, просвѣтляетъ бытіе, соединяетъ твореніе съ Творцомъ. Поэтому въ знаніи совершается не пассивное отображеніе, а активное овладѣніе. Знаніе потому есть жизнь самого бытія и потому въ самомъ бытіи происходитъ то, что происходитъ въ знаніи, потому такъ, что въ познающемъ субъектѣ и въ познаваемомъ объектѣ, въ мышленіи и въ бытіи живетъ и дѣйствуетъ тотъ же универсальный разумъ, Логось,—начало божественное, возвышающееся надъ противополо-

ложностями. Разумъ же не есть начало разсудочное, интеллектуальное, это—цѣльный духъ въ мірѣ и въ человѣкѣ. Знаніе потому есть цѣнность, что въ немъ бытіе возвращается къ первоисточнику, т.-е. побѣждаетъ безуміе хаотическаго распада. Но такой возвратъ совершается лишь въ живомъ, цѣльномъ знаніи, знаніи подлинно брачномъ. По гениальному выраженію Фр. Баадера: *познавать истину значитъ быть истиннымъ*. Цѣнность знанія въ томъ и заключается, что въ немъ бытіе становится болѣе истиннымъ. Но истину нужно заслужить и потому познаніе истины есть подвигъ цѣльной жизни духа, есть совершенствованіе бытія. Истина заслуживается подвигомъ отреченія отъ разума индивидуальнаго во имя стяжанія разума церковнаго. Только въ церкви растеніе растетъ и познается, внѣ церкви оно погибаетъ и погружается въ тьму.

§ 8.

Языкъ—очень несовершенное и опасное орудіе, онъ насъ подводитъ на каждомъ шагу, рождаетъ изъ себя противорѣчія и запутываетъ. Особенно труденъ сталъ языкъ съ тѣхъ поръ, какъ реальный смыслъ, реальное содержаніе словъ почти утеряно, значеніе словъ стало номинальнымъ. Теперь въ философіи приходится спорить изъ-за cadaго слова, условливаться о значеніи словъ на протяженіи цѣлыхъ томовъ. Пустыя, утерявшія реальный смыслъ слова не подпускаютъ людей другъ къ другу. Мы хотѣли бы прійти другъ къ другу въ гости и поговорить по душѣ, но слова не пускаютъ дальше передней. Гносеологія не только подчиняется этой власти номинализма, но и закрѣпляетъ эту власть. Гносеологическіе споры—главнымъ образомъ споры о словахъ, гносеологическія разногласія—многозначность словъ. Мы все условливаемся, что значатъ слова, непосредственный смыслъ которыхъ утерянъ. Развращающая власть словесности надъ философіей, номинализма надъ реализмомъ тогда лишь будетъ побѣждена, когда будетъ возстановлена непосредственная мистика словъ, не магія словъ, всегда заколдовывающая, а мистика словъ, всегда освобождающая. «Мысль изреченная есть ложь». Этими проникновенными словами поэта (тоже изреченной мыслью) слишкомъ теперь злоупотребляютъ. Насъ хотятъ увѣрить, что всякая изреченность есть рационализированіе, т.-е. убіеніе жизни, скрытой за изреченнымъ. Но бо-

жественное слово было изречениемъ смысла міра, и не было оно ложью. И всякая изреченность, всякое слово, приобщенно къ Логосу, не есть ложь, есть истина. Реальный смыслъ словъ возстанавливается отъ соединенія съ Словомъ—Логосомъ, это Слово не есть уже рационализація. Когда я говорю съ братомъ по духу, у котораго есть та же вѣра, что и у меня, мы не условливаемся о смыслѣ словъ и не раздѣлены словами, для насъ слова наполнены тѣмъ же реальнымъ содержаніемъ и смысломъ, въ нашихъ словахъ живетъ Логосъ. Рационализація словъ, на которой такъ настаиваетъ критическая гносеологія, есть распадъ и разрывъ. Номинализмъ—болѣзнь. Номиналисты-рационалисты не убѣждены, что слова имѣютъ реальное содержаніе, слишкомъ часто для нихъ они звуки пустыя. Для однихъ слова—жизнь, реальность, дѣйствіе, для другихъ слова—лишь слова, лишь названія, лишь звуки. Для критической гносеологіи всякое сочетаніе словъ есть сужденіе, а всякое сужденіе есть рационализація. А объясненіе въ любви, выраженное словами, тоже—рациональное сужденіе? А поэзія, которая всегда есть изреченность, тоже—рациональное сужденіе? Не должна ли быть истинная философія объясненіемъ въ любви двухъ влюбленныхъ? О, тогда поймутъ другъ друга, тогда всѣ слова будутъ полны реального содержанія и смысла. Какъ ужасно, что философія перестала быть объясненіемъ въ любви, утратила Эросъ и потому превратилась въ споръ о словахъ. Религіозная философія всегда есть объясненіе въ любви, и слова ея не рационализированы, значеніе ея словъ не номинальное. Какая ложь, что познаніе исчерпывается рациональнымъ сужденіемъ! Выраженіе любви есть изреченіе высшаго и подлиннаго познанія. Любовь къ Богу и есть познаніе Бога, любовь къ міру и есть познаніе міра, любовь къ человѣку и есть познаніе человѣка. Для однихъ сочетаніе словъ есть рациональное сужденіе, дискурсивное мышленіе, для другихъ то же сочетаніе словъ есть интуиція, сочетаніе полно реального смысла. Этотъ споръ не разрѣшается гносеологіей—это—споръ о принадлежности къ двумъ разнымъ мірамъ, къ міру, въ которомъ все рационализировано, и слова лишены реального значенія, имѣютъ лишь номинально, и къ міру, въ которомъ все дано въ мистической цѣльности и потому слова полны реального значенія. Нельзя доказать, что бытіе есть бытіе, а не форма экзистенціального сужденія, можно лишь пережить тотъ жизненный переворотъ, послѣ котораго пока-

жется безуміемъ превращеніе бытія въ сужденіе. Откуда извѣстно, что истина всегда можетъ быть доказана, а ложь всегда можетъ быть опровергнута? Возможно, что ложь гораздо доказательнѣе истины. Доказательность есть одинъ изъ соблазновъ, которымъ мы ограждены отъ истины.

§ 9.

Несовершенство языка, страшный номинализмъ словъ даетъ кажущееся оправданіе тому ученію современнаго критицизма, согласно которому бытіе есть лишь форма экзистенціальнаго сужденія и внѣ сужденія бытія нѣтъ. И само это утвержденіе подпадаетъ подъ страшную власть номинализма словъ. Всегда опасно оперировать съ словосочетаніемъ «бытіе есть» или «бытія нѣтъ». «Бытіе» прежде всего всегда «есть» и никогда не можетъ быть, чтобы оно «не было». Но что значитъ «есть»? Неужели «есть»—только въ сужденіи? «Есть»—связка сужденія, часть сужденія, при чемъ и тутъ говорятъ, что «есть» есть часть сужденія. Изъ сужденія и его рокового круга нѣтъ выхода въ номинальномъ царствѣ словъ. Неужели же все «есть» только въ сужденіи и внѣ сужденія ничего нѣтъ? Но вѣдь «не есть», «нѣтъ»—тоже часть сужденія. Получается какой-то страшный кошмаръ. Развязать этого узла нельзя, его можно только разрубить. Разрубить этотъ узелъ значитъ радикально порвать съ номинализмомъ словъ, вернуть словамъ ихъ реальное содержаніе и смыслъ. Мистика языка должна преодолѣть кошмаръ формальной логики и номинальной словесности. Я не хочу, цѣльнымъ духомъ, не хочу находиться во власти номинализма языка и формализма логики, для которыхъ «бытіе»—форма сужденія, во всякомъ изреченномъ «есть» дана лишь часть сужденія. И я знаю, что я правъ, разрубая этотъ узелъ, что я служу истинѣ, порывая со всякимъ формализмомъ и номинализмомъ. Если отдаться исключительной власти формально разсудочнаго начала, то мы фатально попадаемъ въ царство номинализма словъ, словъ, лишенныхъ realнаго смысла, формъ, лишенныхъ realнаго содержанія. Только усиленіемъ цѣлостнаго духа можно противиться этому разсудочному формализму и номинализму. Я вѣдь отлично знаю, какой realный смыслъ и realное содержаніе имѣетъ изреченная мною мысль, когда я говорю: «то-то есть», а «того-то нѣтъ». Я знаю, знаю, что не мое бытіе и не

бытіе міра зависить отъ сужденія, отъ связки «есть», а сужденіе со всѣми его частями зависить отъ моего бытія и бытія міра. Да и всѣ это прекрасно знаютъ. Отъ меня же требуютъ, чтобы я притворился, что ничего не знаю и цѣликомъ завишу отъ формализма сужденій и номинализма словъ. Узелъ разрубается тѣмъ, что я исхожу изъ непосредственной и первичной интуиціи бытія, сущаго. Рационализированная изреченность въ сужденіи мысли о бытіи есть лишь условная форма, въ которой для однихъ дано само бытіе, для другихъ дано лишь сужденіе. Одна и та же форма можетъ имѣть разное значеніе въ зависимости отъ того, находимся ли мы во власти номинализма словъ или освободились отъ нея. Къ бытію нельзя прійти путемъ сужденія, нельзя его дедуцировать, нельзя рационально его вывести, изъ бытія можно лишь изойти и въ немъ пребывать. Знаніе предшествуетъ сужденію и въ сужденіи находитъ лишь условную форму своего выраженія, какъ могло бы его найти въ жестяхъ.

Нельзя ставить знакъ равенства между «бытіемъ» и «есть» сужденія. Относительно бытія недозволительна формально номиналистическая игра со словомъ «есть». Этой софистикѣ формализма и номинализма нѣтъ конца, если ей отдаться. Риккертъ кладетъ въ основу своей философіи *цѣнность*, которой окончательно замѣняетъ бытіе. Но и Риккертъ не одинъ разъ приходится обмолвиться словомъ, что *цѣнность есть*, существуетъ, т.-е. что *цѣнность*—бытіе. Если *цѣнности нѣтъ*, не существуетъ, то *цѣнность*—*небытіе*, что тоже нехорошо. *О цѣнности ничего нельзя изречь словами, не можетъ быть ученія о цѣнности, потому что цѣнность должна предшествовать сужденію, не зависить отъ сужденія, а опредѣлять его.* Фрейбургская школа, какъ и всякая другая, не имѣетъ органа для своего ученія о цѣностяхъ. Въ изреченномъ сужденіи всякое ученіе, всякая философія цѣнностей рационализирована. Съ «цѣнностью» дѣло обстоитъ нелучше, чѣмъ «съ бытіемъ», и «цѣнность» и «бытіе» одинаково для рационалистической философіи помѣщаются въ сужденіи. Поэтому позволительно предпочесть бытіе. Критическая гносеология можетъ быть обвинена въ томъ, въ чемъ она всѣхъ такъ любитъ обвинять. Въ ней нѣтъ ничего трансцендентальнаго; все исходитъ изъ фактической данности, на которой она произвольно захотѣла себя ориентировать. Въ сужденіи, изъ которыхъ состоитъ знаніе, не можетъ быть никакой еще гносеоло-

гии, никакой философіи цѣнностей. Гносеологія оказывается невозможной съ точки зрѣнія гносеологіи же. Гносеологія есть лишь выраженіе власти номинализма словъ. Только интуитивная гносеологія внутренне не противорѣчива. Актомъ воли цѣльнаго духа я прекращаю игру съ словомъ «есть» и возвращаюсь къ реализму. Я «есмь» не только въ сужденіи, которое изрекаетъ «такой-то есть», это я слишкомъ хорошо знаю, и всѣ это знаютъ. То же я знаю и о всемъ объемѣ бытія, которое не зависитъ ни отъ какого сужденія, хотя бы отъ сужденія «сознанія вообще», какъ утверждаютъ гносеологи. Номинализмъ словъ одинаково допускаетъ сказать «бытіе есть», «небытіе есть», «бытія нѣтъ», «Богъ есть» и «дыра въ кольцѣ есть». «Бытіе» не зависитъ отъ того, что сужденіе изрекаетъ свое «есть», такъ какъ эта часть сужденія готова назвать существующей и дыру въ кольцѣ. Бытіе-бытію. Это изначально.

§ 10.

Риккертъ и его школа съ одной стороны, прагматизмъ Джемса и Бергсона съ другой—самые замѣчательные и злободневные явленія современной философіи. Бергсонъ и Риккертъ—самые, быть можетъ, крупныя философскія дарованія современной Европы и съ ними поневолѣ приходится считаться. Въ этихъ послѣднихъ результатахъ европейской философіи обостряется до послѣдней степени одна проблема—проблема отношенія рациональнаго и иррациональнаго. Современная философія признаетъ иррациональность бытія, и она же гносеологически утверждаетъ рационализмъ. Это основное противорѣчіе современной философіи. Гносеологія Риккерта до послѣдней степени рационалистична; но тотъ же Риккертъ вмѣстѣ съ Ласкомъ выдвигаетъ проблему иррациональнаго, иррациональности дѣйствительности, иррациональности индивидуальности. Рациональность познанія и иррациональность дѣйствительности оказываются несоизмѣримыми. Познать дѣйствительности нельзя, такъ какъ рациональное не покрываетъ иррациональное, познающій субъектъ не въ силахъ совладать съ хаосомъ, да и дѣйствительности не существуетъ, какъ трансцендентной реальности. Противъ гносеологическаго рационализма возстаетъ прагматизмъ Джемса и Бергсона. Прагматизмъ порываетъ съ отвлеченнымъ познаніемъ, пытается возстановить связь познанія съ жизнью, вновь превратить

познаніе въ функцію жизни,—онъ знаменуетъ собою кризисъ рационалистической философіи. Но прагматизмъ—плоть отъ плоти и кровь отъ крови рационализма, прагматическій иррационализмъ есть лишь обратная сторона рационализма. Джемсъ и Бергсонъ—блестящіе мыслители, заслуги ихъ несомнѣнны, они пытаются вырваться изъ ограниченности рационализма и отвлеченности. Но они остаются въ томъ же кругу, такъ какъ рационализмъ и иррационализмъ пребываютъ въ одной плоскости. Рационализмъ нельзя побѣдить волюнтаризмомъ. Рационализмъ есть царство малаго разума, разсудка. Волюнтаризмъ и иррационализмъ пассуютъ передъ малымъ разумомъ, передъ разсудкомъ, и ограничиваютъ его господство лишь темной, иррациональной волей. Субъектъ и объектъ остаются разорванными и для волюнтаризма и для иррационализма, такъ какъ они не видятъ третьяго начала, общаго для субъекта и объекта, — большого разума, Логоса. Гносеологія, въ основѣ которой лежитъ идея Логоса, разума большого, объединяющаго субъектъ и объектъ, будетъ не рационализмомъ и не иррационализмомъ, а *сверхрационализмомъ*. Рационализмъ и иррационализмъ, эти дѣти одной разорванности и разобщенности, побѣждаются не слабосильнымъ прагматизмомъ, а церковной гносеологіей, церковнымъ сознаниемъ. Современная гносеологія убиваетъ живое брачное познаніе, потому что не въ силахъ соединить рациональное и иррациональное. Бытіе, какъ иррациональное, остается внѣ мышленія, какъ рациональнаго, дѣйствительность остается недоступной познающему. Только допущеніе единаго органическаго разума—Логоса въ субъектѣ и объектѣ соединяетъ мышленіе и бытіе, выходитъ за предѣлы противоположности рациональнаго и иррациональнаго. Но разумъ—Логосъ живетъ и дѣйствуетъ только въ церковномъ, соборномъ, вселенскомъ сознаниіи. Безъ Бога, безъ божественнаго сознаниа не только Бога, но и міра, и человѣка нельзя познать, такъ какъ рациональность субъекта ничего не можетъ подѣлать съ иррациональностью объекта. Всякое подлинное познаніе есть приобщеніе къ соборному разуму, преодоляющему противоположность рациональнаго и иррациональнаго, есть участіе въ самопознаніи абсолютнаго. Прагматизмъ Джемса, иррационализмъ Бергсона, *reductio ad absurdum* всей критической гносеологіи у Риккерта—всѣ эти явленія имѣютъ большое симптоматическое значеніе, помогаютъ выйти изъ кризиса. Но выходъ можетъ быть только къ

церковной гносеологіи, къ церковному сознанию. Тогда поновому будутъ обрѣтены утерянная ясность и утерянный реализмъ.

Вѣчнымъ источникомъ идеализма является Индія. Въ религіи и философіи Индіи даны уже всѣ образцы идеализма со всѣми опасностями иллюзіонизма. Въ религіозномъ и философскомъ сознаниіи Индіи можно найти не только Шопенгауэра, но и Риккерта, и весь трансцендентальный идеализмъ. Въ трансцендентальномъ идеализмѣ сказалось индійское отношеніе къ бытію. Бытіе становится призрачнымъ и эта призрачность бытія отлично соединяется съ позитивной наукой, съ эмпирическимъ реализмомъ. Вѣчнымъ источникомъ реализма является Греція. Въ философскомъ и религіозномъ сознаниіи Греціи дано вѣковѣчное утвержденіе бытія, дано реальное воспріятіе души міра. Греческій реализмъ земли, реализмъ души міра перешелъ во вселенское церковное сознание. Новая религіозная философія имѣетъ главной своей опорой не индійскій трансцендентализмъ, а греческій реализмъ. Реализмъ этотъ хранится въ церкви.

§ 11.

Модное риккертіанство, которое пришлось нынѣ ко двору, есть въ сущности разновидность фихтеанства. Фихте продолжилъ дѣло Канта въ сторону окончательной замѣны бытія долженствованіемъ. Фихтеанство не выноситъ никакого завершенія въ абсолютномъ бытіи. Духъ этотъ требуетъ безконечнаго процесса въ осуществленіи долженствованія. Бога нѣтъ, Богъ долженъ быть, но Бога никогда и не будетъ, такъ какъ процессъ осуществленія Бога—долженствованія не имѣетъ завершенія, не имѣетъ конца. Поэтому духъ фихтеанскій находится во власти дурной множественности, плохой безконечности. Духомъ этимъ пользуются тѣ, которые хотятъ оставить за собой право выбора между безконечнымъ множествомъ послѣднихъ истинъ. Выборъ этотъ никогда не бываетъ послѣднимъ, такъ какъ послѣднее требуетъ завершенія. Духъ этотъ боится того завершенія, конца, который данъ въ абсолютномъ бытіи. Все дальше и дальше отодвигается то, что должно быть сотворено, и такъ безъ конца, безъ разрѣшенія конфликта времени и вѣчности. Это и есть философія цѣнностей, которая неизбѣжно закрѣпляетъ дурную безконечность. Только философія сущаго ведетъ къ хорошей безконечности, къ вѣчности, къ концу.

Неофихтеанская философія цѣнностей плѣняетъ тѣмъ, что она выдвигаетъ и обоготворяетъ творческій актъ. Но этотъ творческій актъ не идетъ отъ сущаго и не идетъ къ сущему, онъ остается призрачнымъ. Абсолютное—становящееся, но не сущее. Живого Бога нѣтъ, есть лишь Богъ нормъ и цѣнностей. Это—кошмаръ, кошмаръ дурной, поистинѣ дурной безконечности. Вѣдь и въ философіи сущаго абсолютное становится въ творческомъ актѣ, но абсолютное—и сущее, Богъ-живъ. Наша эпоха тяготеетъ къ философіи отрицательной безконечности. Но побѣдить философія положительной вѣчности.

Риккертъ очень злоупотребляетъ словомъ «переживаніе». Только чистое «переживаніе» не рационализировано, только въ неизреченномъ и несубъективированномъ «переживаніи» есть «мистика». Но эта чистая, свободная «мистика переживаній», которую, кстати сказать, признаютъ рѣшительно всѣ, всѣ позитивисты и рационалисты, оказывается самымъ ужаснымъ рабствомъ. Мнѣ пикнуть не позволяютъ, не позволяютъ сдѣлать никакого движенія, ни въ чемъ выразиться. Немедленно меня заключаютъ подъ стражу рационализма, сажаютъ въ темницу рационализированія. Мистика переживаній, которую любезно и либерально разрѣшаютъ, ни въ чемъ не можетъ выразиться. Въ качествѣ мистика я ничего не могу дѣлать, ничего говорить, ничего писать. Я могу объективировать себя лишь въ качествѣ рационалиста. Это тоже какой-то кошмаръ. Вѣдь въ извѣстномъ смыслѣ «переживаніе» есть все, и все есть «переживаніе». «Переживаніе» нельзя отдѣлать отъ познанія, и само познаніе совершается внутри «переживаній». Риккертъ предлагаетъ пережить все то, что относитъ къ иррациональному и послѣднему. Но что значить «пережить»? Почему знаніе, культура и пр. не есть жизнь, не есть «переживаніе»? Жизнь есть все. Нельзя выдѣлать изъ жизни философію, искусство, культъ. Я «переживаю», когда познаю; мое познаніе всегда есть «переживаніе». Тѣмъ болѣе художественное творчество есть «переживаніе». «Переживаніе» неизбежно объективируется и выражается. «Переживаніе» мы находимъ не только въ душѣ человѣка, но и въ душѣ міра, въ исторіи, въ культурѣ. Вся культура есть объективированіе мистическихъ «переживаній». Вся культура развивается изъ культа, это исторически и научно установлено; культъ же есть объективированіе религіозной мистики и въ немъ нѣтъ ни-

какой рационализации. Объективированіе, изреченіе, воплощеніе въ актахъ не есть рационализациа, не есть умерщвленіе; это—продолженіе творенія міра, творчество совмѣстное съ Богомъ. Если вы творите совмѣстно съ Богомъ, то ваша философія, ваше искусство, ваша общественность не будутъ рационализированы и умерщвлены; все останется живымъ, творческій актъ будетъ мистиченъ не только въ своемъ источникѣ (въ субъектѣ), но и въ своихъ результатахъ (въ объектѣ). Въ теургическомъ, совмѣстномъ съ Творцомъ творествѣ субъектъ и объектъ тождественны; мистиченъ не только субъектъ, но и объектъ.

У риккертянцевъ получается очень смѣшной выводъ: всѣ мистики, тѣ мистики, которыхъ знаетъ исторія, всѣ эти Эккерты, Бёмы, Сведенборги, Баадеры, Соловьевы, всѣ они оказываются рационалистами. Тѣ, которые писали мистическія книги, совершали мистическія дѣйствія, тѣ не мистики, а вотъ мистики тѣ, которые никогда ни въ чемъ не выражали своей мистики, ни въ словахъ, ни въ дѣйствіяхъ, у которыхъ мистика оставалась въ сферѣ чистаго «переживанія». И святые—не мистики, у нихъ мистика всегда вѣдь въ чемъ-то выражалась, раскрывалась, объективировалась, т.-е. рационализировалась. А вотъ, вѣроятно, тѣ, которыхъ мы знаемъ, какъ явныхъ рационалистовъ и позитивистовъ, тѣ у кого жизнь не была реализациею и объективациею мистики, тѣ, вѣроятно, настоящіе мистики. Можетъ быть, Риккертъ и Когенъ или даже Марксъ и Спенсеръ—настоящіе, чистые мистики; у нихъ вѣдь навѣрное есть «иррациональныя переживанія», и они ни въ чемъ этихъ иррациональныхъ переживаній, не выразили, не объективировали и не реализовали, т.-е. не убили своей мистики рационализированіемъ. Мистикъ тотъ, о комъ даже и догадаться нельзя, что онъ мистикъ, и рационалистъ тотъ, кто является намъ мистикомъ. Мы же на это говоримъ риккертянцамъ и прочимъ критикамъ: руки прочь. Мистики тѣ, которые живутъ мистикой, страдаютъ мистикой, готовы всѣмъ пожертвовать для того, чтобы мистику объективировать и реализовать въ міровой и исторической жизни. Тотъ лишь мистикъ, кто любитъ міръ иной, божественный, и не мистикъ—слишкомъ любящій міръ этотъ.

§ 12.

Реальность не можетъ ни въ какомъ смыслѣ зависѣть отъ рефлексіи, отъ познанія, отъ рационализированія. Всякая позна-

вательно-раціоналістическая рефлексія—вторична и производна, реальность же первична и непроизводна; она дана до всякаго рефлексированія, до самаго раздвоенія на субъектъ и объектъ. Проблема реальности бытія, проблема трансцендентнаго, какъ любить говорить, не можетъ быть ни поставлена, ни рѣшена раціоналістической гносеологіей. Проблема эта разрѣшается положительно до всякой гносеологіи, разрѣшается въ «переживаніи», какъ сказалъ бы Риккертъ, но «переживаніе» это есть уже познаніе. Въ критической гносеологіи проблема трансцендентнаго бытія принимаетъ призрачный характеръ и разрѣшается лишь номинально. Въ трансцендентномъ бытіи никто серьезно, жизненно, полнотой духа не сомнѣвается. Сомнѣнія гносеологовъ—чисто словесныя сомнѣнія. Номиналістическая схоластика—вотъ что такое гносеологическія изслѣдованія трансцендентнаго. Трансцендентное словесно побѣждается гносеологіей. Оно реально утверждается полною жизнью духа. Полнота же и цѣльность жизни духа заключаетъ въ себѣ познаніе, это не риккертовское «переживаніе». Интуитивное, цѣлостное, органическое познаніе совершается въ первичномъ, не раціонализированномъ сознаніи. Модное же слово «переживаніе» лучше было бы окончательно бросить. Этимъ безсодержательнымъ словомъ слишкомъ злоупотребляютъ. Слово это имѣетъ скверный привкусъ и запахъ, оно болѣзненно. Эпохѣ «переживаній» пора положить конецъ. Переживаніе есть полнота опыта—вотъ единственный смыслъ этого слова. А полноту опыта нельзя противопоставлять знанію.

Самую проблему трансцендентнаго пробуютъ устранить тѣмъ, что всякую реальную дѣйствительность рассматриваютъ, какъ содержаніе сознанія. Но этимъ лишь призрачно и словесно отодвигаютъ трансцендентное. Допустимъ, что всякое бытіе есть лишь содержаніе сознанія, имманентно ему, но содержаніе «сознанія вообще», сверхъ индивидуальнаго сознанія, сознанія трансцендентальнаго. Въ этомъ случаѣ роковымъ образомъ само «сознаніе вообще» становится трансцендентнымъ, какъ то и обнаружилось въ германскомъ идеализмѣ начала XIX вѣка. Сверхъиндивидуальное сознаніе неизбѣжно принимаетъ онтологическій характеръ, или какъ у позитивистовъ, оно принимаетъ характеръ психологическій и біологическій. *Основное и неустаримое противорѣчіе критической гносеологіи я вижу въ томъ,*

что для нея трансцендентальное сознание неизбежно превращается въ объектъ, а должно предшествовать всякому объекту. Но если трансцендентальное сознание есть объектъ, а сама гносеологія есть познание, то должно быть нѣчто предшествующее этому объекту, т.-е. предшествующее трансцендентальному сознанию, и должна быть гносеологія гносеологіи, теорія гносеологическаго познания. И такъ до бесконечности. Никогда мы не достигнемъ того, что уже ничего не предполагаетъ раньше, что уже не требуетъ критическаго изслѣдованія. Критическая гносеологія не имѣетъ органа, которымъ могла бы оправдать свои операциі; ея субъектъ является ея же объектомъ и потому гносеологія попадаетъ въ порочный кругъ. На этотъ неисправимый порокъ критической гносеологіи упорно не хотятъ обратить достаточнаго вниманія. Въ концѣ концовъ гносеологическій критицизмъ есть лишь одно изъ метафизическихъ направленій, и притязанія его быть выше всякой метафизики и предшествовать всякому познанию прямо смѣшны. Виндельбандтъ и Риккертъ остроумно пробовали свести всю гносеологію къ долженствованію, къ цѣнности и этимъ привели ее къ абсурду. Это—этически ориентированная метафизика, какъ у Фихте. Въ такой этической гносеологіи нѣтъ никакихъ признаковъ объективной научности. Для этой гносеологіи знаніе въ концѣ концовъ сводится къ вѣрѣ, къ свободѣ выбора, къ этикѣ воли. Тутъ я готовъ вступить за объективную науку. Научное знаніе заключаетъ въ себѣ объективную и неустраимую принудительность; науку нельзя этизировать, нельзя превращать ее въ постулаты долженствованія. Обыкновенные позитивисты правильнѣе смотрятъ на науку, чѣмъ Виндельбандтъ и Риккертъ. Въ позитивной наукѣ долженъ быть утверждёнъ позитивизмъ, а не идеализмъ. Критическій идеализмъ гносеологовъ для науки не только не нуженъ, но даже вреденъ, такъ какъ вноситъ разлагающую рефлексію въ здоровую работу ученыхъ. *Все великое въ наукѣ сотворено духомъ непосредственною, проникающею въ объективность природы реализма, а не рефлектирующею, гносеологическаго идеализма,* не наука предполагаетъ гносеологію, а гносеологія предполагаетъ науку. Это ясно обнаруживается въ школѣ Когена, которая не можетъ существовать иначе, какъ питаясь фактомъ положительной науки, математическаго естествознанія. Еще разъ повторяю: критическая гносеологія есть лишь паразитъ науки,

болѣзненная рефлексія отъ худосочія. Отъ гносеологіи нужно защищать нынѣ саму науку, которой грозитъ опасность отдаленія отъ объективности природы вслѣдствіе рефлектирующаго самоанализа. Науку нужно спасать, а не только метафизику и теологію. Гносеологія отнимаетъ у насъ *природу*.

§ 13.

Нельзя этизировать познаніе подобно Виндельбандту и Риккерту, но должна быть этика познанія. Нельзя нормально познавать безъ этики познанія не потому, что логика и гносеологія имѣютъ исключительно дѣло съ нормами долженствованія, а потому, что познаніе есть функція жизни и предполагаетъ здоровую жизнь познающаго. Позитивная наука имѣетъ творческо-значеніе, въ ней жизнь міра просвѣтляется. Знаніе позитивной науки не есть пассивное состояніе, пассивное отраженіе; оно всегда есть активное усиліе, дѣйствіе въ мірѣ; знаніе всегда «прагматично». Достиженіе истины, просвѣтленіе всегда есть творческая активность познающаго, путемъ которой онъ приобщается къ міровому, соборному разуму. Всякое знаніе, самое даже научно-позитивное предполагаетъ извѣстное самоотреченіе и самодисциплину. Активность знанія есть факторъ *развитія* міра, самораскрытіе и самооформленіе вселенскаго бытія.

Я не предлагаю вернуться къ первоначальной наивности, это было бы невозможно, и это значило бы, что весь процессъ мірового самосознанія совершился даромъ и ничего не завоевалъ. Тотъ дифференцирующій процессъ самосознанія, которымъ наполнена исторія философіи, имѣлъ положительную миссію, онъ ко многому привелъ. Тотъ путь, которымъ мы должны идти, есть, конечно, путь критическій, хотя и не путь «критицизма». Синтетическая цѣлостность жизни духа можетъ и должна быть возсоздана послѣ всѣхъ испытаній критической дифференціаціи, должна быть осуществлена, какъ высшая ступень бытія. Критическій, сознательный, творческій догматизмъ—вотъ къ чему мы идемъ. Нельзя противопоставлять творчество догматизму. Скорѣе можно было бы сказать: творчество невозможно безъ догматизма, безъ догматическаго упора, безъ догматическихъ утвержденій. Только лишенный творчества критицизмъ противоположенъ догматизму. Всѣ творцы—догматики, образъ и подобіе Единаго Творца—Догматика. Творчество и есть позитивный дог-

матизмъ. Отрицательный же критицизмъ есть изсяканіе творчества. Только «догматики» восходятъ по ступенямъ ввысь, развиваются, творятъ, «критики» толкуются на мѣстѣ, вращаются въ кругу. Догматы и есть ступени восхожденія. Восхожденіе по лѣстницѣ познанія невозможно безъ догматовъ, безъ догматовъ нельзя стать на одну ступень, чтобы потомъ перейти на высшую. Догматы—могучее орудіе творческаго перерожденія міра, творческаго его развитія. Безъ догматовъ всегда останемся въ низахъ. Только догматы—лѣстница къ небу и Богу. Только догматическія, органическія эпохи творческія, дерзающія; эпохи исключительно критическія лишены творчества, плоски. Мы добивались критицизма, какъ права, а когда добились, то обѣднѣли и припали къ землѣ. Теперь мы добиваемся права преодолѣть критицизмъ, хотимъ новаго догматизма, укрѣпленнаго на нашемъ богосыновствѣ.

Метафизика превратилась въ жупель, стала синонимомъ рационализма. Можно подумать, что только метафизики—рационалисты, а вотъ критицисты и позитивисты—тѣ не рационалисты. Какая путаница понятій! Спора нѣтъ, что метафизика слишкомъ часто бывала крайнимъ рационализмомъ, не специально метафизика, а вообще философія, цѣлое направленіе человѣческаго мышленія и познанія. Критицисты и позитивисты—только послѣдніе результаты этой рационалистической метафизики, не имъ судить, въ ихъ владѣніи нѣтъ такого мѣста, съ котораго можно было бы наблюдать и изслѣдовать рационализмъ въ метафизикѣ. Рационалисты не могутъ судить о рационализмѣ. Не могутъ осуждать рационализмъ тѣ, которые во всякомъ познаніи и всякомъ объективированіи видятъ рационализацию. Именно тѣ и должны быть названы рационалистами, которые всюду видятъ рационализацию и внѣ рационализации допускаютъ лишь «переживаніе». О рационализмѣ и не рационализмѣ въ метафизикѣ нужно предоставить судить мистикамъ. Психически разстроенный не можетъ быть врачомъ психіатрической лѣчебницы. Рационализмъ есть болѣзнь и расстройство, мистика есть здоровье и нормальность. У рационалистовъ и метафизика будетъ рационалистическая; но метафизика никогда не была рационалистической у мыслителей религіозныхъ, у мыслителей-мистиковъ, прикасающихся къ живой сущности бытія. Метафизика разсудка—рационалистична, но не рационалистична метафизика Логоса. Не всякое знаніе есть

разсудочное сужденіе. Сужденіе есть одно изъ орудій знанія, но живая полнота знанія не можетъ исчерпываться сужденіемъ. Спиритуалистическая метафизика не есть психологизмъ; она не можетъ быть добыта психологической наукой. Духъ данъ въ непосредственномъ, нераціонализированномъ опытѣ, а не въ томъ рационализированномъ опытѣ, съ которымъ имѣетъ дѣло психологія.

§ 14.

Человѣкъ—микрокосмъ, въ немъ дана разгадка тайны бытія,—макрокосма. Вотъ основная истина всякой религіозной метафизики. Этой истинѣ учили мистики всѣхъ временъ. Эта истина утеряна позитивизмомъ, критицизмомъ, эмпиризмомъ, рационализмомъ. Истинѣ этой соотвѣтствуетъ особая гносеологія, отличная отъ господствующихъ гносеологическихъ типовъ,—гносеологія священной философіи. Лишь для церковной гносеологіи становится понятной та истина, что человѣкъ—микрокосмъ. Только церковная гносеологія владѣетъ тѣмъ соборнымъ, большимъ разумомъ, который одинаково живетъ въ субъектѣ и объектѣ, въ человѣкѣ и въ мірѣ. Человѣкъ—микрокосмъ есть столь же многосложное и многосоставное бытіе, какъ и макрокосмъ; въ немъ есть все, отъ камня до Божества. Во всѣхъ оккультныхъ ученіяхъ скрыта въ сущности все та же таинственная истина о человѣкѣ—микрокосмѣ. Осмысливается эта тайна лишь въ церковномъ сознаниі. Лишь микрокосмъ въ силахъ постигнуть макрокосмъ. Человѣкъ потому постигаетъ тайну вселенной, что онъ одного съ ней состава, что въ немъ живутъ тѣ же стихіи, дѣйствуетъ тотъ же разумъ. Человѣкъ—не дробная, безконечно малая часть вселенной, а малая, но цѣльная вселенная. Человѣкъ—вселенная и потому вселенная ему не чужда. Эти двѣ вселенныя—микрокосмъ и макрокосмъ реально, бытійственно соприкасаются и сливаются лишь въ церкви; лишь въ церковномъ разумѣ, церковномъ сознаниі совершается подлинное познаниі макрокосма. Церковь—душа міра и лишь въ премудрой душѣ міра, въ Софіи, оба космоса—малый и большой брачно сливаются въ познаниі. Церковное сознаниі, церковный разумъ есть неосознанная предпосылка всякой гносеологіи, для которой познаниі есть бракъ познающаго съ космосомъ, познающій имѣетъ отношеніе къ бытію и въ бытіи что-то совершаетъ.

Истина не есть отвлеченная цѣнность, цѣнность сужденія. Истина—предметна, она живетъ; истина—сущее, существо. «Я есмь истина». Поэтому истина есть также путь и жизнь. Поэтому знать истину значить быть истиннымъ. Познаніе истины есть перерожденіе, творческое развитіе, посвященіе во вселенскую жизнь. Истина—сущее. Познать истину значить познать сущее. Познать сущее нельзя извнѣ, можно только изнутри. Во внѣшнемъ объективированіи сущее не познается, оно умерщвляется. Лишь углубленіемъ въ микрокосмъ познается макрокосмъ. Углубленіе же въ микрокосмъ не есть субъективизмъ, это разрывъ всѣхъ граней субъективизма. Въ глубинѣ человѣка заложена реальная вселенная, въ немъ живетъ вселенскій разумъ, и найденная въ человѣкѣ вселенная и вселенскій разумъ всего менѣе могутъ быть названы человѣческимъ субъективизмомъ, субъективнымъ человѣческимъ «переживаніемъ». Это путь реализма, объективизма, универсализма, а не индивидуализма, субъективизма, идеализма. Разумъ церковной вѣры есть цѣльный, органическій разумъ, разумъ вселенскій. И свобода дана въ самомъ началѣ философствованія этого разума, въ началѣ, а не въ концѣ. Это—философія свободы, философія свободныхъ. Бытіе, жизнь духа даны изначально, даны сознанію первичному, не рационализированому, сознанію церковному, разуму церковному. Познаніе не есть рационализированіе бытія и жизни, а есть ихъ внутреннее просвѣтленіе, ихъ творческое развитіе. Необходимо прежде всего отказаться отъ рационалистическаго призрака отвлеченной, исключительно интеллектуальной истины. Истина добывается не только интеллектомъ, но и волей, всей полнотой духа. Поэтому истина спасаетъ, истина даетъ жизнь.

Николай Бердяевъ.

Природа философскаго сомнѣнія¹⁾.

Какова природа философскаго сомнѣнія? Въ чемъ его сущность, въ чемъ живой нервъ?

Философское сомнѣніе не можетъ быть понимаемо, какъ чистый *аффектъ*. Но въ то же время оно не есть чисто *умственное* явленіе. Оно есть нѣчто такое, что не укладывается въ обычныя схемы психологическаго наименованія и требуетъ спеціального анализа.

Философское сомнѣніе—это тотъ скрытый двигатель, которымъ создаются всѣ философскія построенія, это тотъ таинственный дѣятель, который творитъ подобно невидимымъ силамъ природы. Онъ всюду и нигдѣ въ отдѣльности. Каждая деталь мысли у каждаго истиннаго философа проникнута изнутри философскимъ сомнѣніемъ, каждый изгибъ міровоззрѣнія имъ вызванъ, архитектурный рисунокъ всего построенія имъ вдохновленъ. И въ то же время у наиболѣе великихъ представителей философскаго сомнѣнія нѣтъ сомнѣнія, какъ внѣшняго метода, какъ сознательно принятаго шаблона. Они не скептики, они искатели. Они не обладатели мнимо неподвижной и мнимо устойчивой позиціи скептической атараксіи, они посреди всеобщаго движенія Вселенной тревожно ищутъ, стараясь разслышать таинственный ритмъ міроваго становленія, разгадать скрытое Слово природы вещей. Опасно смѣшивать философское сомнѣніе съ тѣми различными видами скептическихъ *системъ*, которыя намъ извѣстны изъ исторіи философіи. Между ними такое же отношеніе, какъ между Бекономъ, который любилъ «открывать» новые методы и не зналъ, что съ ними дѣлать, и

¹⁾ Читано pro venia legendi въ Московскомъ Университетѣ 10 мая 1910 года.

Ньютономъ, который методовъ не «открываль» и гениально умѣлъ оперировать съ ними въ реальномъ процессѣ изслѣдованія. Въ комъ больше философскаго сомнѣнія: въ «скептикѣ» Юмѣ или въ «догматикѣ» Платонѣ? Въ «скептикѣ» Бейлѣ или въ «догматикѣ» Эригенѣ? У знающихъ исторію мысли врядъ ли можетъ быть на это два отвѣта. Сомнѣніе, какъ внутренняя и пламенная сила философскаго испытыванія вещей и скепсисъ, какъ внѣшній остывшій результатъ сомнительныхъ разсужденій, общаго почти ничего не имѣютъ.

Чтобы опредѣлить природу философскаго сомнѣнія, необходимо въ цѣльномъ, единомъ и слитномъ переживаніи, осуществляющемъ философское сомнѣніе, хотя бы мысленно различить двѣ стороны: «что» и «какъ» сомнѣнія, его *содержаніе* и его внутреннюю живую, движущую силу. Сомнѣваются всегда въ *чемъ-нибудь* и *почему-нибудь*, т.-е. у сомнѣнія всегда есть то или иное *содержаніе*, и въ то же время отъ всѣхъ другихъ переживаній, всегда тоже имѣющихъ какое-нибудь содержаніе, оно отличается какъ переживаніе *sui generis*, именно какъ *сомнѣніе*, а не что-нибудь иное. Это опредѣленное *качество* сомнѣнія, конституирующее его сущность и есть его чистое «*какъ*». Нечего говорить, что обѣ стороны: и «что», и «какъ» сомнѣнія реально нераздѣлимы; онѣ только мысленно различимы; и не можетъ быть сомнѣнія, ни какъ чистаго аффекта, ни какъ чистаго механическаго счисленія. Въ сомнѣніи всегда въ живомъ единствѣ и нераздѣльно слиты обѣ стороны: и «что» и «какъ».

Нефилософское сомнѣніе, которымъ проникнуты всѣ системы древняго и новаго скептицизма ¹⁾ (я не говорю уже о сомнѣніи патологическомъ), стремится представить дѣло въ такомъ свѣтѣ, что сомнѣніе въ цѣломъ и обѣ стороны его въ частности имѣютъ лишь *отрицательную* сущность, т.-е. въ сущности не имѣютъ никакой сущности. «Что» сомнѣнія признается лишь за *отрицаніе* всякихъ положительныхъ утвержденій (т.-е. утвердительныхъ сужденій), а «какъ» сомнѣнія признается за *воздержаніе* ²⁾ отъ

¹⁾ См. остроумныя разсужденія о скептицизмѣ Вл. Соловьева въ „Критикѣ Отвл. Началь“. Прим. 5 къ стр. 184. Собр. Соч. Т. II, стр. 341. О различеніи философскаго сомнѣнія отъ патологическаго см. Л. М. Лопатинъ. „Положительныя задачи философіи“ Ч. II, стр. 27—30.

²⁾ Этимъ самымъ представители нефилософскаго сомнѣнія раздѣляютъ по существу не отдѣлимые другъ отъ друга „что“ и „какъ“ сомнѣнія, ибо

совершенія какихъ-нибудь положительныхъ утвержденій. Такимъ образомъ и «что», и «какъ» сомнѣнія признаются въ существѣ своемъ *отрицательными*.

Такъ ли это? Дѣйствительно ли сомнѣнію можетъ быть приписанъ такой характеръ?

«Что» сомнѣнія есть извѣстное содержаніе мысли. Всякая мысль осуществляетъ себя въ сужденіяхъ. Для того, чтобы «что» сомнѣнія можно было считать состоящимъ лишь изъ отрицанія, нужно допустить возможность *чисто отрицательныхъ* сужденій. Возможны ли они?

Логика со временъ Аристотеля дѣлитъ сужденія по качеству на *утвердительныя и отрицательныя*¹⁾.

Абсолютно ли это дѣленіе? Другими словами, возможно ли сужденіе, въ которомъ *ничего* бы не утверждалось и которое поэтому въ какомъ-нибудь смыслѣ не было *утвердительнымъ*? Стоитъ только задать этотъ вопросъ, чтобы ясно увидѣть, что такія сужденія, по существу самаго акта сужденія, *невозможны*. Сужденіе, которое *ничего* не утверждаетъ, есть ничего не значащій наборъ словъ. Когда мы говоримъ: А не есть В, мы вносимъ только *поправку* въ наши общія представленія объ А. Если мы раньше думали или были склонны думать, что А есть В, то своимъ сужденіемъ А не есть В, мы только *грамматически* нѣчто *отрицаемъ*, по существу же мы *утверждаемъ* новое положеніе, которое полно можно выразить такъ: то А, о которомъ мы ду-

воздержаніе отъ сужденій есть уже *волевое* настроеніе, которое къ акту сужденія становится въ *вынужденномъ* отношеніи. Тутъ опять, какъ въ картезіанствѣ измышляется искусственная схема: „разсудокъ не судитъ“, „сужденія производятъ лишь *воля*“. И когда воля *рѣшитъ*, что нужно воздерживаться отъ сужденій, разсудокъ повинуется — и получается блаженное состояніе скептической акатаlepsii. Нечего и говорить о надуманной искусственности такого представленія о судящей мысли. Отмѣтимъ въ высшей степени важное *родство* нефилософскаго сомнѣнія съ догматомъ о чистомъ *ratio*, пассивномъ и стоящемъ во *внѣшнемъ* отношеніи къ волѣ. Скептицизмъ, какъ это ни странно, является лишь оборотной стороной, какъ бы изнанкою *раціонализма*. Подобно тому, какъ раціонализмъ предполагалъ возможнымъ застывшее, неподвижное и статическое міровоззрѣніе, такъ и скептицизмъ предполагаетъ возможнымъ застывшее, неподвижное и статическое *отсутствіе* міровоззрѣнія.

¹⁾ ἔστι δὲ εἰς πρῶτος λόγος ἀποφατικὸς κατὰφασιν εἰτα ἀποφασιν.

мали, что оно есть В, на самомъ дѣлѣ *обладаетъ такими свойствами*, которыя несомнѣстимы съ В. Это полное сужденіе по существу утвердительное, остается скрытымъ только потому, что при каждомъ отрицательномъ сужденіи, оно логически *подразумывается*. Наша рѣчь получила бы невозможно громоздкую форму, если бы мы это всегда подразумеваемое, само собой должствующее быть яснымъ, утвердительное содержаніе каждаго отрицательнаго сужденія облекли бы въ слова. Интуитивный характеръ живой мысли прерывно и моментально схватывающій одно содержаніе за другимъ, переполняетъ наше мышленіе энтимемами; и такъ называемыя отрицательныя сужденія могутъ быть приняты за дѣйствительно отрицательныя только благодаря тому, что положительное утвержденіе о чемъ-нибудь, которое лишь ограничивается или уясняется «отрицательнымъ» сужденіемъ, остается у насъ *ἐν ὀρθῳ*¹⁾.

Всякое отрицаніе есть отрицаніе *опредѣленное*; отрицается лишь то, что отрицается. Но *всегда поле отрицанія уже поля утвержденія*. Сколько бы ни отрицалось, всегда область утвержденія будетъ шире. Это необходимо потому, что крайній и предѣльный случай отрицанія можетъ быть мыслимъ въ формѣ отрицанія въ Р. всего того, что утверждается въ S. Это случай такъ наз. въ древности *ἰσοθευεία τῶν λόγων*. Объемъ отрицанія равенъ всему объему утвержденія. Но и въ этомъ случаѣ перевѣсъ все же остается за утверженіемъ. Ибо отрицаніе, чтобы быть обоснованнымъ, должно на чемъ-нибудь базироваться; а эта база уже не можетъ быть отрицательной и необходимо должна быть положительной, т.-е. утвердительной. Констатировать, что мы имѣемъ случай дѣйствительной *ἰσοθευεία*—можно только путемъ новаго акта сужденія. Слѣдовательно, отрицаніе, будучи въ состояніи уничтожить тотъ объемъ утвержденія, который ему противостоитъ въ качествѣ субъекта въ сужденіи, способно сдѣлать это только при помощи того утвержденія, которое служитъ *основаніемъ* сужденія. И значить, какое бы сужденіе ни взять, въ немъ всегда *утвержденія больше, чѣмъ отрицанія*, т.-е. по существу всякое сужденіе

1) Если только правильно такъ объяснять происхожденіе слова *ἐνδύμματα*, которое у Аристотеля имѣетъ совсѣмъ другое значеніе *ἐνδύμματα μὲν οὖν ἐστὶ κολλογισμὸς ἐξ εἰχέτων ἢ σημείων* Anal. пр. II, 27. Kappes Arist. Lexicon S. 27.

утверждаетъ; *всецѣло* и абсолютно отрицательныхъ сужденій не существуетъ ¹⁾).

Отсюда получится убійственный выводъ для скептицизма, какъ устойчиваго міровоззрѣнія. Любая скептическая система мыслима лишь при допущеніи, что возможна такая позиція мысли, при которой *объемъ отрицанія равенъ объему утвержденія*,—что возможна такая точка зрѣнія, при которой путемъ системы отри-

1) Философское сознание, когда оно обращено было на вопросъ объ отрицаніи, всегда рѣшало его въ указанномъ только что смыслѣ. Уже Платонъ въ „Софистъ“ говоритъ: „Не существующаго самого по себѣ нельзя ни правильно произнести, ни сказать, ни схватить умомъ, оно и не мыслимо, и не выразиимо, и не произносимо, и безсловесно“ 238. С. Не менѣе рѣзко говорить Шопенгауэръ: „абсолютное ничто, дѣйствительное nihil negativum даже и немислимо, а каждое nihil этого рода, рассматриваемое съ болѣе высокой точки зрѣнія или подведенное подъ болѣе общее понятіе, всегда оказывается опять-таки лишь nihil privativum. Каждое ничто есть ничто лишь постольку, поскольку оно мыслимо по отношенію къ чему-нибудь другому“. М. к. в. и п. т. 1 кн. IV § 71. Въ новѣйшей логической литературѣ въ вопросѣ объ отрицаніи царить почти единодушіе. Зигвартъ, посвятившій отрицательнымъ сужденіямъ отдѣльную главу и много разъ къ нимъ возвращающійся, говоритъ: „Не можетъ быть никакого синтеза (а безъ синтеза нѣтъ сужденія), никакого объединенія въ одно цѣлое, если субъектъ и предикатъ остаются раздѣльными и не могутъ даже вступить въ единство. Связь, которая раздѣляетъ—это бессмыслица. Напротивъ, какъ въ отрицательномъ, такъ и въ утвердительномъ сужденіи собственно связка (грамматически глагольное окончаніе) имѣетъ совершенно одинъ и тотъ же смыслъ: (к. п.) она должна выражать соотвѣтствующее сужденію положительное отношеніе субъекта и предиката, отнесеніе предиката къ субъекту, она должна пробуждать ту мысль, что предикатъ принадлежитъ субъекту“ (к. п.). Логика, т. 1, стр. 138, русск. пер. І. Давыдова. См. также важное примѣчаніе 36. „Нѣтъ такихъ представленій, которыя были бы отрицательными сами по себѣ“. Тейхмюллеръ Die wirkliche und die scheinbare Welt g. 152 S. Шуппе говоритъ: „Чистое отрицаніе не мыслимо“. „Его нельзя мыслить внѣ предположенія какой-нибудь положительной обусловленности“ Erkenntnisstheoretische Logik § 72 s. 278. Чистаго отрицанія, говоритъ Шуппе въ другомъ мѣстѣ, т.-е. такого, которое не было бы различіемъ одного положительнаго отъ другого—просто нѣтъ“. Grundriss d. Erkenntnissth. und Logik S. 41—42. Еще рѣшительнѣе говоритъ Вундтъ: „Всякое сужденіе первоначально и по природѣ своей утвердительно“ (Logik 1 B. s. 201, 3 Aufl. Къ указанному примѣчанію Зигварта Вундтъ присоединяется ibid. s. 165).—Характерно для этого единодушія и то, что совсѣмъ другой стволъ новѣйшей логики въ лицѣ Дживовса (Основы науки стр. 43, 44), Де-Моргана (Льяръ Англійск. реформаторы логики въ XIX в. стр. 86) энергично подчеркиваетъ положительный характеръ всякаго сужденія.

Вопросы философіи, кн. 105.

пательныхъ сужденій снимается равная ей по объему система какихъ-нибудь утвердительныхъ сужденій, такъ что съ одной стороны уже больше утвердительныхъ сужденій не остается, съ другой это «сняманіе» совершается безъ всякой помощи новыхъ утвердительныхъ сужденій. Мы видѣли, что это невозможно, невозможно съ такою же необходимостью, съ какой невозможно изъ двухъ отрицательныхъ посылокъ вывести *какое-нибудь* заключеніе.

Не входя въ детальный разборъ цѣлой массы логическихъ несообразностей, вытекающихъ изъ этой основной нелѣпости скептицизма, мы вправѣ теперь сказать, что *философское сомнѣніе*, ничего общаго не имѣя съ скептическими системами, не можетъ имѣть той противорѣчивой отрицательной сущности, которую имѣютъ эти послѣднія и должно заключать въ себѣ нѣкоторую *положительную* природу.

Всякая философія, всякая система воззрѣній (а не *чистыхъ* аффектовъ), всякая (не патологическая) интуиція есть непременно группа высказанныхъ, усмотрѣнныхъ или инымъ путемъ въ мысли осуществленныхъ сужденій о томъ «нѣчто», которое всѣмъ предстоитъ, о томъ X, въ которомъ всѣ находятся, о той неизвѣстной «дѣйствительности», которая прямо или косвенно является субъектомъ *всѣхъ возможныхъ сужденій*, ибо *всѣ* сужденія состоятъ или въ предсцированіи этого X какъ субъекта или въ предсцированіи другихъ субъектовъ, *всегда обусловленныхъ* своей подчиненностью, своимъ внутреннимъ тождествомъ съ этимъ X. Но мы только что установили, что всякое сужденіе по существу утвердительно, что не можетъ быть сужденія *всецѣло* отрицательнаго. Въ такомъ случаѣ не можетъ существовать и группы сужденій, въ которой бы отрицанія было бы больше, чѣмъ утвержденія. Другими словами всякая точка зрѣнія, всякій типъ міросозерцанія или мірочувствія въ силу природы самой мысли неизбежно и необходимо *что-нибудь утверждаетъ* объ X, т.-е. о томъ «нѣчто», о той неизвѣстной дѣйствительности, которая, какъ сказано, прямо или косвенно предсцируется въ каждомъ сужденіи. Нѣтъ *двухъ* типовъ міровоззрѣній, изъ которыхъ одно утверждаетъ, другое отрицаетъ. Это благочестивая выдумка—*ria fraus*, пущенная въ оборотъ скептиками и съ удовольствіемъ поддерживаемая т. н. критицизмомъ. *Возможенъ только одинъ типъ міровоззрѣнія—утвердительный.*

Всѣ сначала что-нибудь объ X утверждаютъ и только что-нибудь утвердивши, получаютъ возможность строить дальше системы мнимаго отрицанія истиннаго знанія (скептицизмъ) или системы мнимо-фатальнаго ограниченія знанія (феноменализмъ). Конечно, эти первоначальныя до-скептическія (а также послѣ-скептическія, и до-критическія (а также послѣ-критическія ¹⁾) утвержденія такъ тщательно и заботливо скрываются отъ постороннихъ глазъ, что сами аuctor'ы о нихъ *забываютъ* и съ полной невиновностью невѣдѣнія сознаютъ себя истинными скептиками и истинно трансцендентальными философами. Но это послѣ всего вышесказаннаго не помѣшаетъ намъ понять *коренную* неосуществимость всѣхъ попытокъ путемъ нѣкоторыхъ скрытыхъ утвержденій уничтожать самую идею положительнаго знанія, лежащую въ основѣ философскаго сомнѣнія.

Если, какъ мы показали, всякое сужденіе по природѣ своей утвердительно, если *всякое* міровоззрѣніе, состоящее необходимо изъ группы сужденій, прежде чѣмъ начать отрицать или ограничивать, *уже* нѣчто объ X утверждаетъ, тогда существенная разница между положительными системами воззрѣній и отрицательными, съ точки зрѣнія будто бы большей критичности послѣднихъ—совершенно исчезаетъ. Тогда вся разница между ними сведется на степень лишь одной *внутренней содержательности*.

¹⁾ Примѣромъ до-скептическихъ утвержденій „величайшаго изъ скептиковъ“—Юма, можетъ служить принятіе „напечатлѣнія“ за безусловное „что“ исходнаго пункта. Примѣромъ послѣ-скептическихъ утвержденій Юма, можетъ служить его энергичное отрицаніе *свободы* (въ „Исслѣдованіи“). Его скепсисъ пришелъ къ выводу, что причинное связываніе явленій есть дѣло привычки и *только* привычки. Казалось бы, что отсюда прямой *выводъ*: значить и отрицаніе свободы есть дѣло *только* привычки, покоящейся на придаваніи слишкомъ большаго значенія привычкѣ причинности. Но Юмъ *утверждаетъ* детерминизмъ! Это утвержденіе тѣмъ болѣе замѣчательно, что въ „Диалогахъ“ онъ отрицаетъ значеніе космологическаго доказательства именно потому, что закону причинности, какъ „привычкѣ“, нельзя приписать реально метафизическаго характера. Примѣромъ до-критическихъ утвержденій Канта (чтобы не указывать массы другихъ) можетъ служить принятіе существованія математики, естествознанія и метафизики, и адекватнаго познанія ихъ за безусловное „что“ исходнаго пункта, а примѣромъ послѣ-критическихъ утвержденій Канта можетъ служить пресловутая „вещь въ себѣ“, мѣста которой нѣтъ въ „Критикѣ чистаго разума“ и которая тѣмъ не менѣе занимаетъ двѣ трети міровоззрѣнія Канта.

Всѣмъ системамъ приходится что-нибудь утверждать. Субъектомъ этого утверждснїя необходимо является то X, то неизвѣстное, тотъ загадочный міръ, который и скептиковъ и догматиковъ и трансцендентальныхъ философовъ окружаетъ одинаково загадочнымъ, одинаково безусловнымъ и непостижимымъ образомъ. Всякое утвержденіе прямо или косвенно, но всегда всецѣло относится именно къ этому X, и сужденіе, которое чего-нибудь объ этомъ X не утверждало, прямо немислимо, невозможно,—есть *ens rationis, ens imaginationis*.

X міра одинаково передъ всѣми. Отъ него отвернуться нельзя по самой природѣ судящей мысли. Всякое утвержденіе, для смертныхъ неизбѣжное, есть та или иная *разгадка* этого X.; что бы ни утверждалъ философъ, мало ли, много ли, хорошо или плохо, возвышенно или низменно, глубоко или поверхностно, наконецъ явно или скрытно—заданія у *всѣхъ* одинаковы. Каковы бы ни были результаты, къ чему бы ни пришли философы—все это не можетъ превысить *величины самой задачи*, необъятности самаго факта наличности Сфинкса передъ сознаниемъ человѣка, неизбѣжной данности X'а.

Размѣры загадки—есть безусловно данное, нѣчто первичное, нѣчто такое, въ чемъ находится мысль, чего мысль не можетъ создать уже потому, что *сама мысль есть одинъ изъ моментовъ этой загадки*. Но если такъ, тогда всякое утвержденіе (неизбѣжное утвержденіе), лежащее въ основѣ какой угодно группы суждений объ этомъ X—(т.-е. какой угодно философіи) есть ничто иное, какъ разгадка вселенскаго X, есть ничто иное, какъ притязаніе быть тѣмъ Словомъ, тѣмъ мудрымъ постиженіемъ, отъ котораго Сфинксъ долженъ свалиться въ бездну небытія Священные Оивы, около которыхъ залегло чудовище, требуя или непрерывныхъ человѣческихъ жертвъ или разгадки—это не случайное измышленіе религіозной фантазіи грековъ,—это основной и первичный фактъ человѣческаго сознанія, это нѣчто безусловно присущее мысли, какъ таковой, это то темное основаніе, тотъ таинственный корень, изъ которыхъ она вырастаетъ и въ которыхъ она себя находитъ въ первый же мигъ своего зарожденія.

Каково бы ни было по характеру первоначальное утвержденіе и каковы бы ни были тѣ группы суждений, которыя на основѣ его вырастаютъ, всѣ они неизбѣжно являясь міровой разгадкой—

одинаково притязательны, ибо всѣ притязаютъ быть рѣшеніемъ той задачи, размѣры которой безусловно даны и неизмѣнны. Скептики и критицисты пребываютъ въ жестокомъ самообманѣ¹⁾, думая, что они болѣе скромны и умѣренны въ своихъ притязаніяхъ. Дерзновенія и притязанія у *всѣхъ* одинаковы. Очевидно, дѣло не въ *величинѣ* притязаній, никогда не могущей превзойти *величину* безусловно данной, при всякой мысли неизбежной задачи, а въ томъ *соотвѣтствіи* силъ и творческой мощи, которая существуетъ между величиной задачи, между безконечнымъ многообразіемъ отдѣльныхъ сторонъ и видовъ міровой загадки и тѣми попытками разрѣшить задачу, которыя въ идеѣ должны всесторонне охватывать и покрывать всѣ ея безконечныя стороны.

Теперь мы можемъ подойти ближе къ опредѣленію положительной природы философскаго сомнѣнія. Его истинная задача не въ томъ, чтобы суживать рамки философскаго исканія, не въ томъ, чтобы уменьшать размѣры и величину задачи, стоящей передъ философомъ. Истинная природа философскаго сомнѣнія заключается въ *вѣчно живомъ исканіи такой философіи, которая соотвѣтствовала бы размѣрамъ загадки*. Корень такого сомнѣнія во все болѣе глубоко въ проникновеніи въ сущность загадки, въ растущемъ *удивленіи*²⁾ передъ противорѣчіями всего

1) Самообманѣ, аналогичномъ тому самообману, въ которомъ живутъ воздержные, „скромные“—„добродѣтельные“ люди, которые думаютъ, что они не причастны міровому грѣху, что они не относятся къ тѣмъ „всѣмъ“, „которые во всемъ виноваты“. Чудовище Сфинксъ, подобно міровому грѣху, тяготеетъ надъ всѣми, и кто живетъ въ ложно-оптимистическомъ мірѣ, въ который не падаетъ даже тѣнь отъ чудовища, кто думаетъ поэтому, что Сфинкса вовсе и нѣтъ, считаетъ возможнымъ пробавляться осторожнымъ скептицизмомъ, тотъ, кромѣ логической ошибки, указанной нами, впадаетъ еще въ ложное моральное положеніе съ явнымъ оттѣнкомъ ханжества и лицемерія.

2) Аристотель вмѣстѣ съ Платономъ совершенно справедливо считали началомъ философіи удивленіе: *διὰ τὴν τὴν θαυμάσιον αἰ ἀνθρώπων καὶ οὐ καὶ τὸ πρῶτον ἔρξαιτο φιλοσοφείν*. *Metaph.* I, 2, 982 b, 12. Тоже у Платона *Theat.* 155 D. Zeller *Phil. d. Gr.* V, II, 1, 5115 и 13, II, 2, 162 s. Въ „изумленіи передъ міромъ“—въ „изумленіи передъ обычнымъ и обыденнымъ“ видитъ начало философіи и Шопенгауэръ (Вступительная лекція „Объ изученіи философіи“) и Соловьевъ „Крит. отвл. нач.“ *Собр. соч.* т. II стр. 7 и стр. 337—8. Любопытно, что Спиноза (*Ethic.* p. I приложение къ пол. XXXVI) способности философа постигать все *въ необходимости* противопоставляетъ способность глупыхъ людей *всему удивляться*. Очевидно, это уже другое удивленіе.

даннаго, а два ствола такого сомнѣнія—*творчество* положительныхъ взглядовъ, созиданіе все новыхъ постиженій—и идущая рука объ руку съ этимъ *критика* всѣхъ существующихъ міровоззрѣній, какъ недостаточно охватывающихъ міровую загадку, какъ недостаточно ею проникнутыхъ, какъ не вполне адекватныхъ этой загадкѣ. Задача философскаго сомнѣнія чисто *положительная*: въ каждомъ данномъ вопросѣ, въ каждой детали проблемы—устранять и разбивать положительные воззрѣнія свои или чужія лишь для того, чтобы замѣнить ихъ другими *болѣе* гибкими, *болѣе* обширными, *болѣе* живыми. Къ негативу вселенской загадки нужно найти *позитивъ*. Ложность того или другого позитива не въ томъ, что онъ позитивъ, а въ томъ, что онъ не соотвѣтствуетъ негативу, недостаточно съ нимъ считается, искаженно его воспроизводитъ. Но самая идея позитива есть та идея, безъ которой нѣтъ философіи, и всякая критика позитива какой-нибудь философской системы есть въ существѣ созиданіе новаго позитива, попытка на почвѣ расчищенной другими философами, возвести новое зданіе, создать новое положительное міровоззрѣніе. И только созидатели новыхъ положительныхъ міровоззрѣній суть истинные философы. И только въ ихъ рукахъ и въ ихъ творествѣ становятся цѣнными и годными къ употребленію тѣ «сомнѣнія» и тѣ «ограниченія», которыя имѣются въ скептическихъ или критическихъ системахъ воззрѣній. Въ послѣднихъ эти сомнѣнія не имѣютъ самостоятельной, безотносительной цѣнности, потому что испорчены своей логической зависимостью отъ тѣхъ скверныхъ, скрывааемыхъ позитивовъ, которые необходимо имѣются въ философскихъ карманахъ каждаго представителя архискептической и архикритической системы воззрѣній.

Итакъ «что» сомнѣнія состоитъ, какъ и каждый умственный актъ, въ *сравненіи* данной, готовой формы утвержденія съ тѣмъ идеально-полнымъ и совершеннымъ утвержденіемъ, которое требуется размѣрами и характеромъ вселенской загадки. Въ то время, какъ создается утвержденіе, сомнѣніе изнутри, музыкально проникая его, направляетъ вниманіе на *оцѣнку*, на *взвѣшивание*, которыя масштабомъ своимъ имѣютъ идеальное утвержденіе, латентно содержащееся въ мысли, какъ единственной потенціи истины. Вотъ это то *взвѣшивание* и есть истинное содержаніе сомнѣнія; оно носитъ положительную природу,

ибо необходимо является *переходным* моментомъ, оно полно сѣменами новыхъ утверждений, оно есть *зачатіе* новыхъ болѣе совершенныхъ положительныхъ концепцій. И въ существѣ своемъ это взвѣшиваніе, эта оцѣнка есть *зрѣженіе* новаго сужденія. Въ этомъ отношеніи разумъ совершенно подобенъ совѣсти, а сомнѣніе—раскаянію. Раскаяніе полно *положительнаго* содержанія. Если осуществленный актъ воли не удовлетворяетъ совѣсть, то раскаяніе, въ которомъ осуществляется не удовлетворенность совѣсти, есть не простое *отрицаніе* уже совершеннаго, а нѣкоторое *начало* новаго дѣйствія (хотя бы въ идеѣ). «Сомнѣніе» скептиковъ также относится къ философскому сомнѣнію, какъ «отчаяніе» къ покаянію. И насколько отчаяніе не есть истинное отрицаніе совершеннаго (отреченіе отъ него), настолько и «сомнѣніе» скептиковъ не есть истинное отрицаніе утверждений высшаго разума неудовлетворяющихъ. Какъ скверное дѣйствіе истинно отрицается лишь хорошимъ дѣйствіемъ (т.-е. актомъ воли, хотя бы и чисто внутреннимъ), такъ и дурное, недостаточное утверженіе истинно отвергается лишь новымъ актомъ сужденія, новымъ болѣе совершеннымъ и внимательнымъ утверженіемъ. Извѣстную фразу итальянскаго ученаго *i veri continuatori di una dottrina sono coloro che la negano*—можно перевернуть обратно: истинно отрицать, скажемъ общѣ, какую нибудь мысль могутъ лишь тѣ, кто ее развиваетъ, кто ее *продолжаетъ*.

Обратимся теперь ко второй половинѣ вопроса.

Какова природа скрытаго корня философскаго сомнѣнія, его подземнаго «какъ»?

Если отвлечься отъ всякаго содержанія, отъ всякаго «что» и «почему», въ какомъ видѣ предстанетъ намъ чистая энергія философскаго сомнѣнія, его несмѣшанное, основное *качество*? его, выражаясь прекраснымъ стоическимъ терминомъ, *тѣнос*?

Статично или динамично сомнѣніе? Проспективно или ретроспективно? Куда обращено въ процессѣ философскаго испытыванія вещей: впередъ или назадъ?

Скептикамъ хотѣлось бы представить силу сомнѣнія какъ силу лишь воздержанія. Сомнѣнія обратная сторона увлеченія, созиданія, вѣры. Если творческій порывъ мысли, выходя какъ бы изъ береговъ, подымается въ своемъ увлеченіи кверху—то сила сомнѣнія вызываетъ обратный процессъ,—пониженія, задержки

и остановки. Пока сомнѣніе замедляетъ, понижаетъ и останавливаетъ, оно — реальная, позитивная сила. Но, когда оно эту функцію осуществить, оно никуда больше двигать не можетъ, ибо въ себѣ самомъ, въ сущности оно не имѣетъ и не можетъ имѣть «начала движенія» ἀρχήν τῆς κινήσεως. Подобно тормозу, существо сомнѣнія негативно. Въ себѣ самомъ оно призрачно, мeonично и сила его лишь въ поѣданіи положительныхъ ростковъ мысли, но поѣдая хотя бы безконечно положительное, оно не приобретаетъ само положительной сущности, подобно тому, какъ тощія фараоновы коровы, поѣдая тучныхъ коровъ, остаются попрежнему тощими и безнадежно призрачными. Эта отрицательная концепція сомнѣнія можетъ ли быть принята для объясненія природы *философскаго* сомнѣнія? Не противорѣчитъ ли она его существеннымъ признакамъ?

Если τὸυος сомнѣнія отрицателенъ, тогда τὸυος'а у сомнѣнія просто *нѣтъ*; сомнѣніе не имѣетъ конституирующаго его качества, т.-е. сомнѣнія, какъ сомнѣнія *не существуетъ*.

Этотъ нелѣпый выводъ есть *reductio ad absurdum* отрицательнаго сомнѣнія. Если сила сомнѣнія существуетъ, если дѣйствительность ея въ философіи неоспорима—сомнѣніе необходимо должно имѣть свою «специфическую энергію», свое опредѣленное и потому позитивное «какъ». Еслибъ сомнѣніе будучи въ себѣ отрицательнымъ, т.-е. нѣкоторымъ μὴ ὄν'омъ—могло поглощать въ какомъ угодно количествѣ положительные результаты философскаго изслѣдованія—оно было бы абсолютно *чудеснымъ* явленіемъ, ибо являлось бы прямымъ нарушеніемъ положенія: *ex nihilo nihil fit*. Тогда nihil сомнѣнія непостижимо порождало бы изъ себя тѣ реальныя силы, безъ которыхъ немислимо переведеніе реальныхъ, уже существующихъ результатовъ философскаго изслѣдованія въ чистое, абсолютное небытіе. Но nihil, порождающее изъ себя реальныя силы, которыя, исполнивъ свою функцію въ мірѣ реальностей, опять превращаются въ nihil, т.-е. въ ничто—это или чудо, разомъ опрокидывающее всѣ законы мышленія или фокусъ и недостойный и недостаточно ловкій. Подобный взглядъ опирается внутренно на абсолютную *фикцію*. Тутъ сомнѣніе искусственно отвлекается отъ процессовъ познания, становится чѣмъ-то внѣшнимъ по отношенію къ живымъ актамъ мысли, движетъ ихъ не изнутри, а извнѣ, не силой влеченія, а силой толчка. По этой концепціи, сомнѣніе трансцен-

дентно процессу познанія—нелѣпость, подобная античному *θεός ἀπό μηχανής*. Какъ оно въ такомъ случаѣ движетъ познаніе? Чѣмъ познаніе движется, если сомнѣніе *въ* его? Если это «внѣ» берется въ серьезъ, какъ сомнѣніе можетъ измѣнить направленіе мысли? Какъ оно можетъ осуществиться? Если оно дѣйствительно *въ*,—остановить или измѣнить течение мысли оно можетъ только *насильственно*, только какъ сила внѣшняя, посторонняя, но тогда сомнѣніе есть величайшій врагъ мысли, своей наличностью, просто уничтожающій мысль. Если оно дѣйствительно *въ*, если мысль въ природѣ своей, во внутренней сути своей сомнѣнія не заключаетъ, тогда, чтобы хранить мысль въ ея чистотѣ и свободѣ, нужно оберегать ее отъ всякаго вмѣшательства инородной стихіи сомнѣнія, совершенно такъ же, какъ нужно охранять свободную жизнь мысли отъ гнѣвной жолчи, отъ чисто аффективнаго, т.-е. внѣшняго состоянія раздраженности.

Тогда сомнѣніе только психологично и цѣнности гносеологической представить не можетъ, т.-е. это значитъ отрицать сомнѣніе до конца и лишать его всякаго философскаго смысла. Итакъ, отрицательная концепція, созданная какъ будто бы для упроченія сомнѣнія, на самомъ дѣлѣ сводитъ его на абсолютное «нѣтъ», превращаетъ въ лишенное всякаго интереса и смысла nihil.

Мы должны отбросить лживую фикцію. Сомнѣніе внутренне связано съ мыслью. Оно не внѣ, а въ самыхъ глубинахъ мысли. Оно внутренне проникаетъ всякую *мысль*, музыкально присутствуетъ въ самомалѣйшемъ *движеніи* мышленія; оно *имманентно* процессу познанія. Не тамъ больше сомнѣнія, гдѣ скепсиса больше, а тамъ, гдѣ сильнѣе *энерія* мысли, не тамъ сомнѣніе доведено до высшихъ степеней, гдѣ настроены очень скептически, а тамъ, гдѣ *движеніе* мысли потенцировано до молніеносныхъ сверканій. Гдѣ нѣтъ сомнѣнія, тамъ просто *нѣтъ мысли*; гдѣ содержаніе мысли не охватывается скрытымъ огнемъ сомнѣнія и не плавится имъ *непрерывно*, гдѣ мысль не течетъ *расплавленной* массой реального созерцанія, тамъ нѣтъ мысли, тамъ суррогатъ, поддѣлка, воспоминаніе о мысли или предчувствіе ея, но не сама мысль *in actu*, живая, божественная,—спокойная или бурная, всегда горящая. Сомнѣніе, будучи имманентно актамъ познанія, будучи заложено въ самой природѣ философской мысли, есть

то, чѣмъ *ὀφείτῃ* мысль, оно есть *πρότερον κίνου* философскаго мышленія. Безъ движенія нѣтъ мысли, но движется мысль сомнѣніемъ. Сомнѣніе это то внутреннее, абсолютно неотдѣлимое, имманентное мысли *влечение*, которое конституируетъ философскую мысль, какъ явленіе *suū generis*, занимающее совершенно самостоятельное мѣсто среди другихъ типовъ человѣческой мысли, и не сводимое ни на что другое.

Каково же опредѣленіе *τύπος* этого влеченія?

Всякое философское размышленіе стремится съ поверхности *вглубь*. То, что не затрудняетъ обычное сознаніе, то полно трудностью для философа. То, что для взгляда, равнодушно скользящаго по гладкой лицевой сторонѣ даннаго, не таитъ никакихъ проблемъ, никакихъ вопросовъ, то для философскаго ока полно самыхъ неожиданныхъ поворотовъ, изгибовъ, проваловъ и увлекательной сложности. Сомнѣніе, какъ неизбежная составная часть философскаго размышленія, есть та сила, которая влечетъ философа къ *трудностямъ*, къ *апоріямъ*, которая интенсифицируетъ философское изслѣдованіе тѣмъ, что въ самомъ простомъ и обычномъ вскрываетъ неожиданно сложныя наслоенія Х'овъ, запутанныя переплетенія неизвѣстностей. Безъ различенія Х'овъ, безъ углубленія въ трудности неизвѣстнаго философія даже немислима. Это прекрасно понималъ Аристотель, такъ гениально умѣвшій чувствовать философскія апоріи. Въ началѣ II-й книги Метафизики онъ говоритъ:

«Желающимъ что-нибудь хорошо *разрѣшить* (*εὐπορήσαι*), необходимо сначала хорошо *затрудниться* (*διαπορήσαι*), вѣдь всякое дѣйствительное разрѣшеніе (*εὐπορία*) есть распутываніе (*λύσις*) прежде скопившихся затрудненій (*τῶν πρότερον ἀπορομένων*). Распутывать же не могутъ тѣ, кто не познали узла» (*λύειν δὲ οὐκ ἔστιν ἀγνοούσας τὸν δεσμόν*). И тѣхъ, кто хочетъ философствовать, не умѣя находить трудностей и вскрывать апоріи Аристотель не безъ ироніи сравниваетъ съ тѣми, кто хочетъ идти неизвѣстно куда или кто хочетъ найти неизвѣстно что.

Итакъ, паѳосъ сомнѣнія прежде всего—«затрудниться» овладѣть апоріями данной проблемы, впутаться въ «узелъ», проникнуть въ детали той связанности и сложной переплетенности, которую неизбежно таитъ каждая вещь.

И этотъ моментъ нисхожденія, моментъ отказа мысли отъ всего, что въ ней *есть*, подвигъ самоотверженнаго сораспятія

мысли трудностямъ даннаго—есть моментъ необычайно характерный для самой священной сути философскаго сомнѣнія.

Тутъ въ сомнѣніи обнажается существенно—*двойственная* природа. Оно сразу—и сила и слабость, и мощь и безсиліе. Нисходя и падая въ апоріи, безвольно и въ резиньяции путаясь въ «узель» даннаго, сомнѣніе какъ бы таитъ въ себѣ какую-то *нищету*, какой-то неутолимый голодъ. И въ то же время уже сойдя и овладѣвъ апоріями, уже впутавшись въ сложность «узла», оно вдругъ обрѣтаетъ внутри себя силы, которыя его преобразуютъ. Нищета становится изобиліемъ, алканіе насыщается. Состояніе затрудненности переходитъ въ спокойное состояніе *роста* тѣхъ философскихъ зачатій, которыми оплодотворилось это нисхождение въ апоріи. Тутъ какъ бы вѣчно дѣйствителенъ въ мысли платоновскій мнѣ: въ день рожденія Афродиты Порось, опьяненный нектаромъ, сошелся съ Пеніей и та зачала отъ него Эроса.

Философское сомнѣніе въ послѣднемъ опредѣленіи своемъ есть платоновскій Эросъ, сынъ Изобилія и Нищеты. Поэтому такъ подходитъ къ опредѣленію *τόνος*а философскаго сомнѣнія то, что Платонъ говоритъ объ Эросѣ: «Онъ всегда бѣденъ и вовсе не такъ нѣженъ и красивъ, какъ думаютъ многіе. Онъ грубъ и грязенъ, босъ и бездоменъ... имѣя природу матери онъ вѣчно терпитъ нужду. Но по отцу, онъ стремится къ добру, красотѣ, онъ мужественъ, силенъ, отваженъ... онъ всю жизнь философствуетъ (*φιλοσοφῶν διὰ παντός τῷ βίῳ*)... въ одинъ и тотъ же день при удачѣ цвѣтетъ и полнится жизнью, при неудачѣ вянетъ, вновь оживая благодаря природѣ отца»... ¹⁾.

Подобно Сократу, высшему носителю Эроса, по Платону, сомнѣніе похоже на тѣхъ силеновъ, которыхъ «изображаютъ обыкновенно съ флейтами или свирѣлями въ рукахъ. Раскройте ихъ и вы найдете внутри божество ²⁾. По наружному виду въ аспектѣ Пеніи, сомнѣніе тяжело, трудно, безобразно. Оно требуетъ только отреченія и не даетъ взамѣнъ ничего. Но внутри, въ аспектѣ Пороса, оно таитъ величайшую силу и изобиліе. Оно волнуетъ также, какъ Алкивиада Сократъ: «Когда я слышу его, мое сердце бьется сильнѣе, чѣмъ у неистовствующихъ корибантовъ, изъ глазъ моихъ невольно льются слезы» ³⁾.

¹⁾ Συμπ. 203. D. E.

²⁾ Συμπ. 215. B.

³⁾ Συμπ. 215. E.

Эросъ, окрыляющій философію трепетомъ и волненіемъ, и есть то божество, которое скрыто находится въ силено-образномъ сомнѣніи.

Итакъ:

Мы видимъ, что философское сомнѣніе должно быть мыслимо, какъ имманентное процессамъ познанія. И въ своемъ «что», и въ своемъ «какъ» оно носитъ положительную природу. По своему содержанію оно всегда есть снятіе какого-нибудь ограниченнаго утвержденія во имя безграничнаго, идеальнаго. По своему тождеству оно совпадаетъ съ сыномъ Пеніи и Пороса, зачатымъ въ день рожденія Афродиты.

В. Эрнъ.

КРИТИКА И БИБЛОГРАФІЯ.

Обзоръ книгъ.

St. v. Dunin-Borkowski S. J. Der junge de Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. Münster i. W. Aschendorff. 1910. Mit zwei Vierfarbendruckten, dreizehn Autotypien und sieben Faksimiles XXIII+633 и др.

За нѣсколько послѣднихъ лѣтъ литература о Спинозѣ обогатилась цѣлымъ рядомъ произведеній, изъ которыхъ нѣкоторыя представляютъ собою томы, по объему еще невиданные въ этой области ¹⁾.

Мнѣ представляется желательнымъ остановиться на самомъ новомъ изъ этихъ трудовъ, а именно, на трудѣ Дунинъ-Борковскаго, пока стоящемъ внѣ конкуренціи по «подробности изложенія», причемъ появившійся въ печати томъ является только *первымъ* томомъ—о юности Спинозы—и за нимъ долженъ слѣдовать, по всей вѣроятности, не менѣе внушительный по размѣрамъ, второй томъ объ эпохѣ зрѣлаго возраста Спинозы.

По своему объему, обѣщаніямъ, высказаннымъ въ предисловіи, хорошей внѣшности изданія и многимъ приложеніямъ, правда смѣшаннаго достоинства, это произведеніе въ особенности можетъ обратить на себя вниманіе, и потому тѣмъ болѣе важно отмѣтить его характеръ и сущность его содержанія, для того, чтобы лица, знакомыя съ жизнью и ученіемъ Спинозы, могли

¹⁾ *Fr. Erhardt*, Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik. Leipzig, Reissland. 1908. VII+502 S.

A. Wenzel, Die Weltanschauung Spinozas. Bd. I. Spinozas Lehre von Gott, von der menschlichen Erkenntnis und von dem Wesen der Dinge. Leipzig, Engelmann, 1907. V+479.

представить себѣ, что они могутъ найти въ данномъ произведеніи, а мало знакомые съ философомъ могли подойти съ достаточно-критической оцѣнкой къ претенціозному во всѣхъ отношеніяхъ произведенію патера іезуитскаго ордена.

Историческая личность Спинозы вырисовывается въ настоящее время съ значительной степенью ясности, главнымъ образомъ благодаря трудамъ Фрейденталя и Мейнсмъ ¹⁾.

Отношеніе общества и науки къ ученію Спинозы прошло, какъ извѣстно, цѣлый рядъ фазъ, и только теперь это ученіе можетъ, наконецъ, разсчитывать на соответствующую его содержанію оцѣнку. Краткій, но отчетливый очеркъ этихъ фазъ, въ отношеніяхъ къ Спинозѣ, какъ къ философу и человѣку, и изображеніе тѣхъ связей, въ которыя можетъ быть поставлено его ученіе съ остальными философскими и историческими теченіями, даетъ въ итогѣ многихъ до сихъ поръ произведенныхъ изслѣдованій только что появившаяся статья Бенно Эрдманна, на которую я обращаю попутно вниманіе лицъ, интересующихся Спинозой и дальнѣйшимъ углубленіемъ его міропониманія ²⁾.

Дунинъ-Борковскій въ своемъ изслѣдованіи поставилъ себѣ двѣ задачи: во-первыхъ, прослѣдить развитіе Спинозы съ недостигнутой еще до сихъ поръ ницѣмъ обстоятельностью; во-вторыхъ, дать исторію тѣхъ теченій, которыя, по его мнѣнію, стоятъ въ болѣе или менѣе тѣсной связи съ міровоззрѣніемъ Спинозы. Конечнымъ пунктомъ своего изслѣдованія Дунинъ-Борковскій намѣчаетъ 1657 годъ; такимъ образомъ, главнымъ источникомъ для обсужденія является такъ называемый «Короткій трактатъ» (*Tractatus de Deo etc.*). Но авторъ привлекаетъ къ разсмотрѣнію и всѣ остальные сочиненія Спинозы, особенно во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ онъ пытается доказать заимствованія.

Можно намѣтить слѣдующіе основные пункты въ книгѣ Д.-Б.

Послѣ «почти исчерпывающаго» очерка біографическихъ работъ о Спинозѣ, авторъ даетъ собственное описаніе его дѣтства и юности; затѣмъ слѣдуетъ описаніе развитія руководящихъ идей;

¹⁾ Недавно (1909) появившійся нѣмецкій переводъ съ извѣстнаго произведенія Мейнсмъ (*Meinsma: Spinoza en zijn kring. 1896*) дѣлаетъ его доступнымъ и для лицъ незнакомыхъ съ голландскимъ языкомъ.

²⁾ *Benno Erdmann, Betrachtungen über die Deutung und Wertung der Lehre Spinozas, Genethliakon. Carl Robert zum 8 März 1910. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1910.*

весьма пространными разсужденіями сопровождается выясненіе отношеній Спинозы къ Талмуду и Каббалѣ. Къ нимъ присоединяется вопросъ о вліяніи іудейской схоластики и объ арабскихъ источникахъ. Попутно подвергаются критикѣ нѣкоторыя основы спинозизма.

Путемъ «Пирровой побѣды» надъ скепсисомъ и «минутнаго союза съ натурализмомъ» Спиноза приходитъ, по мнѣнію автора, къ зачаткамъ достовѣрнаго познанія. Вліяніе Гоббса и Декарта разсматривается авторомъ съ различныхъ сторонъ ихъ воздѣйствія. Своимъ собственнымъ открытіемъ авторъ считаетъ установленіе вліянія на Спинозу нѣкоторыхъ второстепенныхъ скрытыхъ философскихъ теченій, мистическихъ направленій и «платоновскихъ тайнъ». Книга заканчивается изложеніемъ отношенія Спинозы къ христіанству, къ этическо-христіанскому сектантству, къ христіанскому мистицизму, съ другой стороны—къ либертинизму его времени и, наконецъ, къ Аристотелю и схоластикамъ.

Путемъ всѣхъ этихъ очень пространныхъ разсужденій авторъ даетъ, по его мнѣнію, «совершенно новое освѣщеніе» (р. IV) развитію Спинозы. Это вѣрно во всякомъ случаѣ въ томъ смыслѣ, что онъ зачастую совершенно перемѣщаетъ тѣ соотношенія тѣней и свѣта на историческомъ изображеніи Спинозы, которыя рисуются намъ изъ трудовъ другихъ изслѣдователей. Подробная критика отдѣльныхъ взглядовъ автора была бы здѣсь не у мѣста; какъ на примѣръ такой детальной критики и тѣхъ результатовъ, къ которымъ она приводитъ, можно указать на появившуюся еще нѣсколько лѣтъ тому назадъ статью Фрейденталя¹⁾, въ которой онъ, отстаивая правильность собственной обработки старѣйшей біографіи Спинозы, вскрываетъ цѣлый рядъ неточностей и неправильностей въ данныхъ Д.-Б. по тому же вопросу²⁾. Этотъ разборъ данныхъ Д.-Б. ясно показываетъ насколько осторожно надо относиться къ его историческимъ изысканіямъ. Фрейденталь отмѣчаетъ, между прочимъ, уже тогда явно выраженную черту въ способѣ изложенія автора, а именно, его крайній апломбъ въ сообщеніи далеко не выдерживающихъ

1) *Freudenthal, I. Ueber den Text der Lucasschen Biographie Spinozas, Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kr., Bd. 126. 189 ff.*

2) См. статью Д.-Б. въ *Archiv f. Gesch. d. Phil., Bd. XVIII. Отвѣтъ Д.-Б. на указ. статью Фрейденталя, данный въ примѣчаніи на стр. 530 разбираемой книги, не ослабляетъ вѣской критики Фрейденталя.*

критики положеній (р. 190); эта же черта чрезвычайно характерна и для даннаго произведенія.

Чтобы показать свойства разбираемой книги, въ настоящемъ случаѣ будетъ вполне достаточно привести изъ нея нѣкоторыя выдержки. Взятая, какъ примѣры, изъ многихъ имъ подобныхъ, онѣ легко дадутъ понятіе о томъ, каково то новое освѣщеніе ученія и личности Спинозы, которое предлагаетъ своимъ читателямъ Д.-Б. Вообще, оно сводится, главнымъ образомъ, къ тому, чтобы заставить видѣть ученіе Спинозы исключительно съ точки зрѣнія зависимостей и аналогій по отношенію къ предшествовавшимъ и современнымъ ему теченіямъ.

Этическіе идеалы Спинозы, притомъ не только идеалы его юности, но его идеалы вообще, по мнѣнію автора, взяты почти цѣликомъ изъ изреченій Талмуда (р. 132 и сл.). Претенціозное стремленіе указать источникъ для всякой детали заставляетъ автора при его «почти что исчерпывающихъ данныхъ» видѣть заимствованія изъ Талмуда даже въ такихъ вещахъ, какъ отрицательное отношеніе Спинозы къ вспыльчивости (р. 133), или въ его положительномъ отношеніи къ труду (р. 140). Открывъ взорамъ читателя цѣлый «лѣсъ цитатъ изъ Талмуда», по выраженію Д.-Б., послѣдній пытается развѣшать по деревьямъ этого лѣса всѣ этическія воззрѣнія Спинозы, не замѣчая, что для этого ему приходится разорвать единое цѣлое на массу не имѣющихъ самихъ по себѣ никакого значенія отрывковъ. Но не только этическіе идеалы Спинозы заимствованы изъ Талмуда: «возможно, что нѣтъ ни одного критическаго толкованія въ «Теолого-политическомъ трактатѣ», которое не было бы внушено тѣмъ или другимъ изъ старыхъ учителей Талмуда или однимъ изъ его экзегетовъ» (р. 123).

Проникая затѣмъ въ «сокровенныя глубины Каббалы», Д.-Б. находитъ, что каббалистическимъ ученіямъ Спиноза обязанъ въ сущности всѣми главнѣйшими руководящими идеями его спекулятивной философіи. «Если кто-нибудь хотѣлъ бы дать набросокъ спиновской спекулятивной философіи, то ему было бы достаточно для этого выписать только теоріи Ерреры» (Herrera) (р. 189).

Иудейскіе философы (Gaon Saadja, Bachja, Ibn Gabirol и др.) приводятся какъ учителя Спинозы относительно различныхъ источниковъ познанія (р. 204 и сл.). Пониманіе свободы воли

у Хаздаи Креска, по мнѣнію автора, «идентично» съ пониманіемъ ея у Спинозы (р. 213). Переходя къ арабскимъ философамъ, авторъ и здѣсь находитъ все тѣ же черты: Спиноза въ своей несамостоятельности черпаетъ отовсюду полными руками. Мысли Аль-Фараби, въ особенности въ той формѣ, въ какой онѣ изложены въ комментаріи Измаила, проникаютъ «въ самый мозгъ Спинозовской спекуляціи» (р. 231). Ученія Аль-Фараби о сущности Бога перенесены «почти дословно» въ Спинозовскую этику (р. 335).

То, чего не достаетъ Спинозѣ въ области теоріи познанія и психологій, онъ «добываетъ себѣ», при томъ не только изъ Декарта, но и «изъ произведеній платонизирующихъ современниковъ» (р. 245). Его теорія познанія—это связанныя другъ съ другомъ теоріи Платониковъ и Декарта (р. 316, 328). Среди всего этого потока заимствованій «моральное легкомысліе» Спинозы склоняетъ его на короткое время «къ союзу съ популярнымъ материалистическимъ натурализмомъ его поверхностныхъ друзей» (р. 277 и сл.).

Таковы примѣры освѣщенія несамостоятельности Спинозы въ общихъ вопросахъ его ученія; въ неменѣе рѣжущемъ свѣтѣ рисуются автору заимствованія Спинозы въ частностяхъ.

Такъ, ученіе Спинозы объ атрибутахъ показываетъ, по мнѣнію Д.-Б., «совершенно поразительное совпаденіе съ ученіемъ о тріединствѣ (р. 342 и сл.). Спиноза запутывается, однако, въ неразрѣшимыхъ трудностяхъ, «такъ какъ онъ пускаетъ въ ходъ взятыя имъ изъ спекуляцій о тріединствѣ аналогіи безъ достаточнаго знанія этого въ высшей степени сложнаго лабиринта мыслей» (р. 346). Что касается безконечной, но недѣлимой протяженности, о которой говоритъ Спиноза, то о ней учили, по мнѣнію Д.-Б., всѣ болѣе тонкіе метафизики 17 вѣка «точь въ точь такъ же», какъ Спиноза (р. 357). Также и возрѣніе на душу, какъ на идею тѣла, ни въ какомъ случаѣ не составляетъ открытія Спинозы (р. 384). Врачъ изъ Праги Маркусъ Марци, «дѣтски набожный и строго вѣрующій католикъ», долженъ быть названъ, какъ самый значительный піонеръ этого ученія (р. 388). Психологическія и виталистическія теоріи англичанина Глиссона, создавшіяся отчасти подъ вліяніемъ Маркуса Марци, «являются настолько глубоко обоснованными въ противоположность къ поверхностному легкомыслію «Короткаго Трактата», что безпо-

лезно и невозможно предполагать воздѣйствіе (на Глиссона) несвязныхъ Спинозовскихъ тезисовъ»; напротивъ, естественно, по мнѣнію автора, предположить обратное, и цѣлый рядъ положеній изъ второй книги «Этики» представляются автору «дословно заимствованными у Глиссона» (р. 392).

Авторъ видитъ у Спинозы повсюду только заимствованія и аналогіи. Не удивительно, поэтому, что Спиноза является для него исключительно «аналогизирующимъ умомъ», «геніемъ собранія» (*Sammelgenie* р. 166), «эклектикомъ» («хотя и не въ дурномъ смыслѣ слова!») (р. 167). Спиноза, по представленію Д.-Б., старается соединить въ себѣ, «какъ въ собирательномъ зеркалѣ, всѣ выдающіяся по значенію мысли, всю мудрость міра» (р. 143). И для этого онъ собираетъ «направо и налѣво» (р. 286). Въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ аналогіи отказываются служить ему, «оказывается несостоятельной и его метафизика» (р. 407). При такихъ обстоятельствахъ понятно, что въ глазахъ автора Спиноза пятнаетъ себя неблагодарностью (р. 126, 137, 224) къ своимъ «учителямъ», имена которыхъ онъ избѣгаетъ приводить «съ досадною скромностью» (р. 42).

Приведенныя выдержки, число которыхъ могло бы быть увеличено въ неопредѣленной степени, достаточно ясно говорятъ о тенденціозности іезуитскаго патера по отношенію къ философу, глазамъ котораго, по мнѣнію Д.-Б., никогда не открывалось «величественное явленіе міровой церкви, сущность сверхестественнаго, историческая и социальная понятность ученія Христа» (р. 486), притомъ только потому, что Спиноза «слишкомъ рано остановился въ своихъ философскихъ изслѣдованіяхъ». Еще съ большою рѣзкостью выступаетъ тенденціозность автора въ освѣщеніи имъ жизни Спинозы, не смотря на то, что въ предисловіи авторъ проповѣдуетъ справедливость и безпристрастіе и пытается придать своимъ нападкамъ характеръ научности. Нѣсколько взятыхъ и здѣсь для примѣра цитатъ смогутъ опять таки наиболѣе очевиднымъ образомъ вскрыть все то же настроеніе автора по отношенію къ Спинозѣ и въ этихъ біографическихъ данныхъ.

Всѣмъ, читавшимъ произведенія Спинозы, хорошо извѣстны его мысли въ началѣ «Трактата объ исправленіи человѣческаго интеллекта (*Tractatus de intellectus emendatione*)». Всякій человѣкъ самой высокой нравственности могъ бы повторить ихъ по от-

ношенію къ себѣ, если бы онъ со всею строгостью разобралъ не только свои поступки, которые со всѣхъ точекъ зрѣнія могли бы быть безупречными, но и свои самыя сокровенные и мимо-летные помыслы. Д.-Б. находитъ нужнымъ толковать ихъ слѣдующимъ образомъ: Спиноза испыталъ на себѣ «тираннію чувственности; онъ страдалъ отъ пожирающей страсти къ богатству и почестямъ и чувствовалъ себя безпомощнымъ передъ этими страстями. Многочисленные друзья, по всей вѣроятности, подстрекали съ своей стороны внутреннія вожделѣнія молодого мыслителя». И если, тѣмъ не менѣе, до насъ не дошло ни одного факта, который говорилъ бы въ пользу какаго-нибудь выдающагося заблужденія Спинозы, то это можно объяснить только тѣмъ, что «надо было невѣроятно многого», «чтобы выдаться въ то время, которое непростительно много простило» (р. 247). Въ сущности, этой одной выдержки было бы достаточно, чтобы оцѣнить стремленіе автора; но не мѣшаетъ отмѣтить, что вся книга полна безчисленными болѣе или менѣе скрытыми инсинуаціями по поводу характера и жизни Спинозы. (См. напр. стр. 115, 152, 198, 243, 255, 449 и мн. др.). И, тѣмъ не менѣе, самому автору чувствуется, что всѣ его обвиненія и ссылки на неприятельность эпохи не достаточны, чтобы быть противопоставленными положительнымъ результатамъ историческихъ изслѣдованій, которыя даютъ достовѣрныя указанія на высоко нравственныя черты жизни и характера Спинозы, не представляя абсолютно никакихъ точныхъ данныхъ для противоположныхъ допущеній. Въ виду этого Д.-Б. прибѣгаетъ еще къ одному средству, а именно онъ пытается, по крайней мѣрѣ, умалить достоинства Спинозы и дѣлаетъ это слѣдующимъ образомъ: «Прямо-таки невѣроятно, говоритъ Д.-Б., какъ мало знакомы историки философіи съ біографіями 17-го столѣтія. Только этимъ можно объяснить то обстоятельство, что они восхваляютъ тихія и прекрасныя добродѣтели Деспинозы, какъ что-то необычное и особенное», и далѣе: «Хотя я знакомъ только съ самой малой долей біографій лицъ, жившихъ съ 1600 по 1700 г., но я съ перваго взмаха могъ бы насчитать сотню лицъ, которыя по нравственной высотѣ стояли наравнѣ, а частью и выше Деспинозы» (р. 474). Авторъ не приводитъ впрочемъ ни одного изъ этой сотни лицъ, не говоря уже объ умолчаніи имъ его критеріевъ сравненія, для которыхъ врядъ ли вообще можно ожидать въ подобныхъ пси-

хологически-сложныхъ случаяхъ какихъ-либо научныхъ основаній.

Какъ видно изъ двухъ послѣднихъ цитатъ, Д.-Б. находитъ нужнымъ измѣнять въ текстѣ имя (*de*) Спиноза въ Деспиноза; однако для этого пока все еще нѣтъ не только «отличныхъ», какъ утверждаетъ авторъ, но и вообще никакихъ рѣшающихъ основаній. Не говоря уже о томъ, что Спиноза самъ въ единственномъ изданномъ имъ самимъ и подъ своимъ именемъ произведеніи пишетъ *De Спиноза* и что ясное раздѣленіе буквъ *D* и *S* въ его постоянно употребляемой имъ печати, говоритъ за отдѣленіе частицы *de*, но и историческія изслѣдованія въ этомъ направленіи и имѣющіеся сырые матеріалы ни въ какомъ случаѣ не ведутъ къ необходимости настоятельно желаемого Д.-Б. измѣненія ¹⁾.

Приведенныхъ выдержекъ достаточно, чтобы представить себѣ общій характеръ разбираемаго произведенія. Какъ положительныя стороны можно отмѣтить необычайную начитанность автора и обусловленные ею небезинтересные, хотя слишкомъ растянутые, историческіе экскурсы, напр., въ описаніи скепсиса 17-го вѣка или религіозно-этическихъ теченій того времени. Для знакомыхъ со Спинозой книга Д.-Б. можетъ представить поэтому въ ея отдѣльныхъ пунктахъ поводъ къ провѣркамъ и болѣе детальнымъ изслѣдованіямъ и, такимъ образомъ, косвенно можетъ дать положительные результаты.

Однако, эти положительные стороны отступаютъ далеко на задній планъ передъ тѣмъ общимъ отрицательнымъ впечатлѣніемъ, которое производитъ «новое освѣщеніе» Д.-Б. личности и ученія Спинозы.

Лицамъ, мало знакомымъ съ другими данными о Спинозѣ, книга Д.-Б. дастъ искаженный образъ Спинозы какъ человѣка и какъ философа. Съ этой стороны, появленіе этой книги не можетъ быть встрѣчено съ сочувствіемъ.

В. Н. Половцова.

¹⁾ См. напр. данныя, приводимыя Фрейденталемъ въ его трудѣ *Die Lebensgeschichte Spinozas etc.* Lpz. 1899: „Urkunden“. 109 ff. См. также *Baltzer, Spinoza's Entwicklungs an*, Kiel 1888 160.

I.-B. Séverac. «Vladimir Soloviev». Introduction et Choix de Textes traduits pour la première fois par—Docteur ès Lettres, professeur de philosophie. Paris 1910.

Въ коллекціи «Les grands philosophes français et étrangers», издаваемой фирмой Louis-Michaud въ Парижѣ, появилась книжка, посвященная Владимиру Соловьеву. Если не считать написанныхъ самимъ Соловьевымъ на французскомъ языкѣ сочиненій: «Россія и вселенская церковь» и «Русская идея», то трудъ Séverac'a представляетъ собою первую попытку познакомить французскую публику съ воззрѣніями великаго русскаго мыслителя. ¹⁾ Авторъ его не впервые пишетъ о идейныхъ теченіяхъ въ Россіи: ему принадлежитъ большая книга объ одной изъ мистическихъ разновидностей русскаго сектантства (La Secte Russe des Hommes-de-Dieu. Paris, Cornély, 1906).

«Введеніе» начинается съ краткаго очерка жизни нашего философа. Отмѣтимъ въ немъ одну маленькую неточность. Говоря о причинахъ ухода Соловьева изъ Московскаго Университета, S. объясняетъ его *дружбой* къ проф. Любимову, за котораго заступился Соловьевъ. На самомъ дѣлѣ, насколько намъ извѣстно, это заступничество было вызвано не мотивами личнаго характера, а принципиальнымъ несогласіемъ съ мѣрой, принятой противъ проф. Любимова профессорскою корпораціей ²⁾.

Послѣ краткой, съ любовью написанной характеристики личности Соловьева, S. даетъ изящное и точное изложеніе его воззрѣній и ихъ общую оцѣнку. Въ виду того, что эта оцѣнка представляетъ для насъ особенный интересъ, мы передадимъ ся наиболѣе существенные моменты.

До Соловьева въ Россіи не было философіи въ томъ значеніи, какое придаютъ этому слову на Западѣ. Причины ея позд-

¹⁾ Попытка издать въ нѣмецкомъ переводѣ „Три разговора“ (покойный кн. С. Н. Трубецкой написалъ для предполагавшагося изданія предисловіе, вошедшее впослѣдствіи въ полное собраніе его сочиненій) не увѣнчалась успѣхомъ. Въ настоящее время, какъ мы слышали, книгоиздательство Ditt'а въ Лейпцигѣ, къ которому перешло изданіе извѣстной „Философской библіотеки“, основанной Кирхманномъ, приступаетъ къ переводу Соловьева на нѣмецкій языкъ.

²⁾ Ср. очеркъ жизни Соловьева, написанный Э. Л. Радловымъ.

няго развитія S. видитъ не въ томъ, что русскихъ не тревожатъ «вѣчные вопросы» о смыслѣ дѣйствительности, составляющіе естественную почву для развитія философскаго творчества,—религіозныя исканія въ народѣ, выразившіяся въ безпримѣрномъ развитіи сектантства, религіозность лучшихъ представителей русской литературы Гоголя, Достоевскаго, Толстого доказываютъ какъ разъ обратное. Главнымъ препятствіемъ для развитія самостоятельной философіи S. считаетъ позднее проникновеніе культуры въ Россію, отсутствіе философской традиціи и связанной съ ней интеллектуальной дисциплины. «Къ этому слѣдуетъ прибавить,—замѣчаетъ S,—то обстоятельство, что юные народы склонны получать отъ иностранцевъ интеллектуальные продукты въ такой же степени, какъ и предметы потребленія. Русская интеллигенція испытала сильное вліяніе со стороны англійской и французской философіи XVIII вѣка, потомъ со стороны позитивизма XIX вѣка». Несмотря на обаяніе своей личности, Соловьевъ не имѣлъ успѣха, какъ философъ,—«*on l'aimait sans le suivre*». Россія, «привыкнувъ получать изъ заграницы свои философскія ученія, не могла рѣшиться имѣть, наконецъ, *своего философа*» (стр. 16).

Идеи Соловьева не отвѣчали «духу времени». Въ то же время ихъ пониманію препятствовала поразительная разносторонность его генія. «По богатству и широтѣ своихъ знаній, по глубинѣ своихъ интересовъ онъ можетъ въ самомъ дѣлѣ быть поставленъ на ряду съ величайшими представителями человѣческаго рода» (стр. 16). Но «несмотря на то, что во всѣхъ его произведеніяхъ выступаетъ прежде всего философъ, содержаніе ихъ отличается крайнимъ разнообразіемъ. Онъ писалъ стихотворенія, причемъ нѣкоторыя изъ нихъ безупречны какъ по совершенству формы, такъ и по чистотѣ вдохновенія. Онъ занимался литературной критикой... съ глубокимъ вниманіемъ останавливался на политическихъ и социальныхъ проблемахъ своего времени, изучалъ социализмъ и политическую экономію. Онъ обнародовалъ рядъ сочиненій по теологіи, и его можно назвать «великимъ учителемъ церкви».

«Ему принадлежатъ многочисленныя изслѣдованія по исторіи философіи и науки». Собственная система Соловьева, опирающаяся «на чрезвычайно глубокое знакомство съ философскими ученіями всѣхъ временъ», обнимаетъ теорію познанія, метафизику

природы и человѣка, теодицею, этику индивидуальную и социальную, ученіе о государствѣ» (стр. 16).

Передавъ при помощи ряда искусно подобранныхъ выдержекъ изъ «Кризиса Западной философіи» и «Критики отвлеченныхъ началъ» главныя положенія этихъ сочиненій и опредѣливъ ихъ основную тенденцію къ гармоническому примиренію религіи, философіи и науки, S. горячо протестуетъ противъ тѣхъ, которые отъ исключительнаго разнообразія элементовъ, вошедшихъ въ систему Соловьева, заключаютъ къ отсутствію творческой силы и оригинальности въ его идеяхъ.

«Онъ видитъ то, что соединяетъ, лучше чѣмъ то, что раздѣляетъ... вмѣсто того, чтобы выдавать свою систему за лишенную какихъ бы то ни было точекъ соприкосновенія съ предшествовавшими, Соловьевъ, напротивъ, заботился больше о томъ, чтобы показать то, чѣмъ онъ былъ обязанъ другимъ, нежели то, въ чемъ онъ никому не былъ обязанъ...» (стр. 20). Дарованіе Соловьева носило не эклектическій характеръ, а синтетическій въ лучшемъ смыслѣ этого слова. «Въ этомъ отношеніи онъ напоминаетъ Лейбница, гению котораго въ значительной степени была присуща эта особенность» (стр. 20.) Соловьевъ посвящалъ всѣ свои силы рѣшенію той же задачи, что и Лейбницъ,—примиренію механическаго естествознанія съ телеологическимъ и религіознымъ взглядомъ на міръ. «Образованная Россія,—говоритъ S.—приняла почти безъ ограниченій позитивистическую философію, весь шумный успѣхъ которой основывался на великихъ открытіяхъ естественныхъ наукъ, по отношенію къ которымъ она представляла собою простое обобщеніе. Такъ какъ чистая наука не могла проникнуть въ область великихъ вопросовъ о судьбѣ міра и человѣка, то (ея поклонники) пришли къ молчаливому соглашенію игнорировать ихъ... Владимиръ Соловьевъ напомнилъ, что наука не въ состояніи удовлетворить ни самоѣ себя, ни человѣческой духъ вообще—самое себя потому, что пользуется принципами, которыхъ она не можетъ объяснить. Человѣческой же духъ наука не можетъ удовлетворить потому, что она—только часть его стремленій. Несомнѣнно, Соловьевъ не думалъ предавать проклятію научное знаніе, какъ мнимое и недостовѣрное, онъ хотѣлъ только показать его дѣйствительную цѣнность, опредѣлить его истинныя границы... Религія и метафизика въ сущности—два аспекта на одну и ту же вещь. Философія—

это опирающаяся на доказательства религія, переводъ мистическихъ откровеній на логически связанныя положенія». «Значить ли это,—спрашиваетъ S.,—что у Соловьева роль философіи сведена, какъ въ средніе вѣка, къ скромной роли *ancillae theologiae*? Безусловно нѣтъ: достоинство философіи не уступаетъ религіи, обѣ онѣ одинаково необходимы въ системѣ цѣльнаго знанія...» (стр. 21).

«Благодаря Соловьеву, у русской философіи есть уже свои національныя традиціи...» (стр. 30). «Литературное и философское движеніе какъ въ настоящемъ, такъ и въ ближайшемъ будущемъ будетъ безусловно непонятнымъ, если игнорировать то важное мѣсто, которое мысли Владимира Соловьева отнынѣ занимаютъ среди идей, волнующихъ русскую интеллигенцію» (стр. 30). S. считаетъ моментъ, когда въ самой Франціи возрождается интересъ къ спекулятивной философіи, особенно удобнымъ для ознакомленія своихъ соотечественниковъ съ идеями великаго русскаго мыслителя. Нельзя не признать, что въ тѣхъ рамкахъ, въ которыхъ S. долженъ былъ держаться, сообразуясь съ общимъ характеромъ коллекціи «*Les grands philosophes*», предназначенной для самыхъ широкихъ круговъ читателей, свою задачу онъ выполнилъ прекрасно.

Вторая часть книги S. состоитъ изъ отрывковъ:

«Философія и Теософія» (изъ «Философскихъ началъ цѣльнаго знанія»), «Воплощеніе божественнаго Логоса»; «Искушенія въ пустынѣ», «Роль Запада и Востока въ обожествленіи человѣка» (изъ «Чтеній о Богочеловѣчествѣ»), «Христіанство и революція» (переводъ «Содержанія рѣчи, произнесенной на Высшихъ Курсахъ 13 марта 1881 года), «О природѣ, о смерти, о грѣхѣ, о законѣ и благодати» и «Образъ Христа какъ провѣрка совѣсти» (изъ «Духовныхъ основъ жизни»), «Аскетизмъ и Нравственность», «О богословскихъ добродѣтеляхъ», «Личность, семья и общество», «Национализмъ и Космополитизмъ» (изъ «Оправданія добра»), «Смертная казнь» (изъ «Права и нравственности»), «Антихристъ» (изъ «Трехъ разговоровъ»), «Идея сверхчеловѣка» и «Тайна прогресса» (изъ «Воскресныхъ писемъ»). Въ концѣ книги данъ дословный переводъ стихотворенія «Бѣдный другъ, утомилъ тебя путь...»

Отмѣтимъ, наконецъ, что въ той же коллекціи «*Les grands philosophes*» вышла книжка Gillouin'a о Henri Bergson'ѣ—показа-

тель непрерывнаго роста интереса къ этому замѣчательному мыслителю.

В. Шилкарскій,

Новыя книги и брошюры, присланныя въ редакцію.

Алавердянцъ, М. Я. Тестъ А. С. Грибоѣдова — Князь Александръ Чавчавадзе — въ характеристикѣ армянскаго историка. Спб. 1910. Ст. 8.

Аргаманова, Серафима. Въ дополненіе къ теоріи О. Вейнингера. Полоцкъ 1910. Ст. 34. Ц. 40 к.

Бондарскій, Б. С. Сокращенныя таблицы десятичной библиографической классификаціи. (Переводъ съ франц.) Москва 1910. Ст. 66. Ц. 50 к.

Валишевскій, К. Смутное время. Перев. съ франц. Спб. 1911. Ст. VI+434. Ц. 2 р. 50 к.

Венгеровъ, В. И. Проектъ научнаго и междунагоднаго языка. Екатеринбургъ 1910. Ст. 51. Въ продажу не поступаетъ.

Вырубовъ, Н. А. Къ вопросу о генезѣ и лѣченіи невроза тревоги комбинированнымъ гипноаналитическимъ методомъ. Москва 1910. Ст. 13.

Гартманъ, Л. М. Объ историческомъ развитіи. Москва 1911. Ст. XVI+128. Ц. 60. к. Изд. «Библиотеки для самообразованія». Вып. VII.

Гартъ. Почему зашаталась Россія. Спб. 1910. Ст. 230. Ц. 1 р. 25 к.

Гёфлеръ, Алоизъ. Основныя ученія логики. Спб. 1910. Ст. IV+219. Ц. 1 р. 50 к.

Голуновъ Александръ. Сосуды скудельныя. Москва 1910. Ст. 181. Ц. 1 р.

Грузенбергъ, Семень. Очерки современной русской философіи. Спб. 1911. Ст. 83. Ц. 50 коп.

Гурій, іеромонахъ. Философія буддизма. Казань 1908. Ст. 31. Его же. Буддизмъ и христіанство въ ихъ ученіи о спасеніи. Казань 1908. Ст. 310. Ц. 1 р. 25 к.

Джемсъ, В. О человѣческомъ безсмертіи. Переводъ со 2 англ. изданія О. А. С. Москва 1911. Ст. 56. Ц. 30 к.

Езерскій, Феодоръ. Русская грамота гражданская и новая народная. Москва 1911. Ст. 32. Ц. 40 к.

Николай Яковлевич Гротъ въ очеркахъ, воспоминаніяхъ и письмахъ товарищей и учениковъ, друзей и почитателей. Спб. 1911. Ст. XXV+410. Ц. 2 р.

Рубакинъ, Н. А. Люди мысли и труда. Москва 1911. Ст. IV+215. Ц. 70 к.

Сланскій, В. В. О границахъ гипнотическаго воздѣйствія и его общественномъ значеніи. Спб. 1910 Ст. 41.

Спиноза, Б. Политическій трактатъ. Перев. съ лат. и примѣч. С. М. Роговина и Б. В. Чередина. Предисловіе проф. С. А. Котляревскаго. Москва 1910. Ст. XX+157. Ц. 1 р.

Freud, S. О психоанализѣ. Москва 1911. Ст. 67. Ц. 50 к.

Фридрихъ, Н. А. Бухара. Этнографическій очеркъ. Спб. 1910. Ст. Ц. 25 к.

Шульговскій, Н. Н. Кружокъ философіи права профессора Л. І. Петражицкаго при Спб. университетѣ. Историческій очеркъ въ связи съ краткимъ изложеніемъ основныхъ идей ученія Петражицкаго. Спб. 1910. Ст. 45. Ц. 50 к.

Эберъ, Марсель. Прагматизмъ. Спб. 1911. Ст. 140. Ц. 85.

Изданія: «Посредника».

Н. В. Гоголь. Ревизоръ. Ц. 4 к., лучш. изд. Ц. 8 к.

В. Лукьянская. Какой вредъ дѣлаетъ человѣку вино. Ц. 2 к., лучш. изд. Ц. 5 к.

Е. Горбунова. Наши зеленые друзья — деревья, Ц. 1 к. лучш. изд. Ц. 3 к.

А. Пакинъ. Пора опомниться. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

В. Чертковъ. Злая забава. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

М. Конопницкая. Убийца. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

И. Старининъ. Получка. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

И. Наживинъ. Бабушка. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

С. Семеновъ. Хорошее житье. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

Его же. Левониха. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

Его же. Мароушка сирота. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

Л. Толстой. Гдѣ любовь тамъ и Богъ. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

А. Пушкинъ. Станціонный смотритель. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

А. Волгинъ. Отказались. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

***** Артабанъ мидянинъ.** Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

Н. Телешовъ. Елка Митрича. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

И. Франко. Къ свѣту. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

М. Конопницкая. Покинутые. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

И. Горбуновъ-Посадовъ. Маякъ № 8. Ц. 40 к.

Л. Толстой.

Его же. Единая заповѣдь. Ц. 12 к.

Ю. Вагнеръ. Разказы о свѣтилахъ небесныхъ, въ обложкѣ.

Ц. 15 к.

Его же. Разказы о растеніяхъ, Ц. 18 к.



Извѣстія и замѣтки.

Профессорами и преподавателями Психо-Неврологического Института организуются въ наступающемъ 1911 году курсы для врачей, желающихъ пополнить свои знанія по вопросамъ психіатріи и неврологіи.

Курсы будутъ читаться въ продолженіе 6 недѣль, съ 15 января по 1-ое марта 1911 года. Лекціи будутъ носить преимущественно практической характеръ и сопровождаться демонстраціей больныхъ.

Въ настоящее время намѣчены слѣдующіе курсы: 1) Патологическая психологія—А. Ф. Лазурскій, 2) клиника душевныхъ болѣзней—П. А. Останковъ, 3) общая психопатологія—А. В. Герверъ, 4) умственная отсталость и врачебная педагогика—А. С. Грибоѣдовъ, 5) болѣзни спинного мозга—М. С. Добро-творскій, 6) діагностика нервныхъ болѣзней—М. Н. Жуковскій, 7) патологическая анатомія нервной системы—В. М. Нарбутъ, 8) болѣзни периферической нервной системы и мышцъ—М. П. Никитинъ, 9) функціональныя нервныя болѣзни—Ю. К. Бѣлицкій, 10) хирургическое лѣченіе нервныхъ болѣзней—Л. М. Пуссепъ, 11) физическіе методы лѣченія нервныхъ болѣзней и травматическія заболѣванія нервной системы—А. И. Карпинскій, 12) бальнеологія и климатологія—Н. Ф. Чигаевъ, 13) Введеніе въ судебную психопатологію—П. Я. Розенбахъ.

Помимо перечисленныхъ курсовъ предполагается курсъ ученія о гипнозѣ, внушеніи и психотерапіи. Означенный курсъ будетъ читаться профессоромъ В. М. Бехтеревымъ или профессоромъ А. В. Герверомъ для г.г. врачей одновременно съ студентами Психо-Неврологического Института.

Плата за слушаніе лекцій опредѣлена въ 30 рублей. Члены Общества взаимопомощи врачей, приѣзжающіе въ С.-Петербургъ для научнаго усовершенствованія платятъ 25 руб.

Запись на курсы производится ежедневно отъ 11 до 1 ч. въ Канцеляріи Психо-Неврологического Института (Невскій пр. № 104). Курсы состоятся при условіи, если запишется не менѣе 20 слушателей.

П о л е м и к а.

Отвѣтъ проф. Новгородцеву.

(По поводу его критической статьи: „Русскій послѣдователь Германа Когена“ (Вопросы философіи и психологіи. Кн. 99, сентябрь—октябрь 1909 г.), направленной противъ моей книги: „Основы философіи права въ научномъ идеализмѣ. Марбургская школа философіи: Когенъ, Наторпъ, Штаммлеръ и др.“. Томъ I. Москва, 1908).

I.

Система Германа Когена «предстаетъ» проф. Новгородцеву «во всей скудости и беспомощности своего кабинетнаго измышленія», а его «русскій послѣдователь», по словамъ проф. Новгородцева, отличается слѣдующими качествами своего характера и особенностями въ отношеніи къ предмету своего изслѣдованія: онъ «стоитъ не на научной, а на схоластической точкѣ зрѣнія», онъ «небреженъ въ подробностяхъ», «неряшливъ въ обработкѣ цѣлаго», словомъ, «дилеттантъ», онъ «пристрастенъ къ Когену», онъ «изложилъ Когена... развѣ только московскаго», далъ «развѣ только Когена-Савальскаго», онъ «вѣритъ въ Когена, какъ мусульманинъ въ Магомета», онъ «совершенно не понимаетъ», «даже и не подозрѣваетъ», «не умѣетъ разбираться въ чужихъ мнѣніяхъ», онъ «стоитъ на пути суевѣрнаго догматизма» и т. п.

Таковы обвиненія. Но чѣмъ суровѣе приговоръ, тѣмъ тщательнѣе должны быть взвѣшены доказательства. Отрицая за противниками всякое значеніе въ наукѣ, тѣмъ самымъ возносятъ себя на высоту, которая обязываетъ ко многому. Естественнo спросить: имѣются ли здѣсь также и достаточныя основанія, или передъ нами выражаясь мягко, печальное недоразумѣніе? Чтобы рѣшить этотъ вопросъ, обратимся къ разбору доказательствъ.

Но прежде нѣсколько словъ pro domo sua. Защита моя противъ проф. Новгородцева можетъ показаться въ нѣкоторой своей части споромъ не по существу. Но это не вина защиты, которая связана тѣмъ, въ чемъ обвиняютъ, и не обязана доказывать больше противъ того, что предъявилъ обвинитель. Если поэтому вниманіе моего критика обращено не только на изложеніе доктрины научнаго идеализма, составляющей предметъ спора, но также (и притомъ въ весьма значительной мѣрѣ) и на характеръ критикуемаго автора, которому приписываются почему-то различныя качества души и сердца, то и мнѣ приходится, къ сожалѣнію, говорить о томъ же. Я остановлюсь, впрочемъ, на характеристикахъ, имѣющихъ объективный интересъ, куда относятся упреки въ дилеттантствѣ и догматизмѣ, затрагивающіе научное достоинство моей работы въ наибольшей степени. Что критикъ мой усердно старается приписать мнѣ, кромѣ того, сектанство, фанатизмъ, мусульманство и т. п., то всѣ эти «возраженія» и ихъ тенденція, любопытныя, какъ полемическій приемъ, подлежатъ обсужденію этическому и отчасти эстетическому. Эту сторону дѣла я обойду молчаніемъ.

II.

На переднемъ планѣ своихъ возраженій проф. Новгородцевъ поставилъ «нѣкоторыя изъ второстепенныхъ упущеній, г. Савальскаго», долженствующія доказать его «дилеттантство въ мелочахъ и подробностяхъ».

Логическая конструкція доказательствъ критика состоитъ здѣсь въ томъ, что въ нихъ мнѣ сначала приписывается невѣрная мысль, а потомъ она съ негодованіемъ опровергается ¹⁾. Что я въ данномъ случаѣ не преувеличиваю, легко показать.

Откуда, спрашиваетъ проф. Новгородцевъ, г. Савальскій взялъ,

¹⁾ „Называется эта ошибка *ignoratio elenchi* или *mutatio elenchi*... въ древности замѣтили, что чаще всего подобная ошибка встрѣчается при спорахъ, когда комунибудь надо когонибудь опровергнуть: взаимно опровергаемаго сужденія своего противника очень часто опровергаютъ другое, а думаютъ, что побѣдили противника. Примѣромъ подобной ошибки служатъ всѣ разсужденія (они могутъ быть по существу вполне правильными), которыя, что называется, не относятся къ дѣлу“. Проф. А. И. Введенскій: „Логика, какъ часть теоріи познанія“. Спб. 1909 стр. 156.

что системы философіи базируютъ всякій разъ на *одномъ* источникѣ познанія; почему онъ утверждаетъ, что матеріализмъ опирается только на чувственный опытъ, когда со времянь Демокрита въ немъ можно обнаружить умозрительные и метафизическіе элементы, почему идеализмъ считается опирающимся только на разумъ, если у цѣлаго ряда идеалистовъ можно отыскать ярко выраженные мистическіе элементы»... на примѣръ, у Шеллинга, какъ замѣчаетъ далѣе мой критикъ, «романтическіе и религіозные».

Критикъ мой пожелалъ не замѣтить, что я говорю не о философахъ, а о системахъ философіи. Цитируя мои слова, онъ передаетъ мою мысль какъ утверждение о томъ, что «*системы философіи базируютъ*» и т. д., а потомъ въ опроверженіе моей мысли ссылается не на системы философіи, а на отдѣльныхъ философовъ, Демокрита и Шеллинга, что далеко не одно и то же, какъ это можно видѣть на примѣрѣ Шеллинга, создавшаго, по указанію Виндельбанда ¹⁾, до пяти философскихъ системъ ²⁾.

Что въ познаніи вообще участвуетъ и чувственность, и разумъ и интуиція—этого не отрицалъ ни одинъ *философъ*. Но споръ шелъ и идетъ о томъ, что является послѣдней инстанціей въ рѣшеніи вопроса объ объективномъ познаніи, и на чемъ, слѣдовательно, можно и должно *базировать* зданіе *систематической* философіи. Поэтому съ гносеологической точки зрѣнія, т.-е. въ отношеніи къ возможнымъ источникамъ познанія, философскія системы обнаруживаютъ тенденцію къ монизму, т.-е. утверженію какого-либо одного изъ источниковъ познанія въ качествѣ критерія и основы объективнаго познанія.

Или проф. Новгородцевъ думаетъ, что принятая въ большин-

¹⁾ Windelband, *Gesch. d. Phil.* 1889, Bd. II, S. 234.

²⁾ Я не говорю уже о томъ, что ссылка на Демокрита, какъ на матеріалиста, по меньшей мѣрѣ спорна. Цѣлый рядъ новѣйшихъ изслѣдователей считаетъ Демокрита не матеріалистомъ, а научнымъ идеалистомъ. См. напр. Cohen, *Plato's Ideenlehre und Mathematik*, Marburg, 1879, S. 2; Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblem*, 1884, S. 164—208; его же, *Ethika des Demokritos. Text und Untersuchungen*, 1893; Kühnemann, *Die Grundlehren der Philosophie*, S. 130 и слѣд.; Enrico de Portu, *Galileis Begriff der Wissenschaft*, 1904, S. 7; Otto Buck, *Die Atomistik und Faradays Begriff der Materie*, 1905, S. 23 и слѣд.; Kinkel, *Geschichte der Philosophie*, 1906, Bd. I. S. 213 и слѣд.; Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, Bd. I. 2 Aufl. S. 55; Hartmann, *Platos Logik des Seins*, 1909, S. 59, 246.

ствѣ исторіі философіи классификація системъ въ отношеніи ихъ къ источникамъ познанія принципиально не вѣрна? Или нельзя назвать ученіе Локка сенсуализмомъ, а ученіе Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта раціонализмомъ, ибо всѣ они пользовались не *однимъ* источникомъ познанія, а нѣсколькими?

Но далѣе, философскія системы прянато классифицировать еще какъ міровозрѣнія и жизнепониманія, напр., матеріализмомъ можно назвать и міровозрѣніе и жизнепониманіе, точно также и подъ идеализмомъ можно разумѣть то и другое. Утверждая въ своей книгѣ, что системы философіи базируются на одномъ изъ трехъ возможныхъ источниковъ познанія: чувственномъ опытѣ, разумѣ, интуиціи, и въ своихъ заключеніяхъ приводятъ къ міровозрѣніямъ матеріализма, идеализма, мистицизма,—я вовсе не хочу сказать, что между источниками познанія и міровозрѣніями существуетъ вотъ такое то отношеніе, а не другое, т.-е., что если кто базируется на чувственномъ опытѣ, то придетъ къ матеріализму, а если на разумѣ, то непременно къ идеализму и т. д.; я просто говорю о системахъ въ отношеніи къ источникамъ познанія: бываютъ такія-то и такія-то; о системахъ, какъ міровозрѣніяхъ: бываютъ такія-то и такія-то. Обѣ классификаціи движутся въ разныхъ плоскостяхъ, и аналогіи между ними всегда будутъ носить, какъ очевидно, случайный характеръ.

Тотъ же порокъ въ доказательствахъ я вижу и въ дальнѣйшихъ возраженіяхъ моего критика, указывающихъ на мои якобы «странныя утвержденія въ области юриспруденціи».

Проф. Новгородцевъ пишетъ: «На стр. 216 г. Савальскій говоритъ объ открытіи огромной важности, дѣлающемъ эпоху въ конструкціи понятій юриспруденціи. Это открытіе заключается въ томъ, что юридическое отношеніе имѣетъ свои апріорныя условія, именно субъектъ, объектъ, отношеніе и правило отношенія».

Долженъ замѣтить, что ни на стр. 216, ни на какой либо другой страницѣ на всемъ протяженіи моей книги я ничего подобного не говорю и не могъ говорить. На стр. 216 я говорю слѣдующее: «...какъ теорія научнаго опыта состояла въ открытіи всѣхъ понятій а ргіогі по ихъ числу, порядку и взаимоотношенію, такъ и теорія юридическаго опыта будетъ состоять въ открытіи его а ргіогі по числу, порядку и взаимоотношенію, при чемъ три дедукціи критической методы должны найти здѣсь свое

приложеніе, приче́мъ и здѣсь рѣшающее значеніе будетъ принадлежать не метафизической и психологической, а трансцендентальной». И далѣе: «субъектъ, объектъ, отношеніе и правило отношенія и суть логическія условія, которыя дѣлають его возможнымъ».

Слививъ между собою этотъ текстъ стр. 216 и возраженіе на него проф. Новгородцева, легко видѣть слѣдующее: во-первыхъ, возраженіе *искажаетъ* прежде всего *буквальный* смыслъ моего утвержденія. Ибо я, какъ видно изъ *буквально* приведеннаго мною текста, говорю объ а ргіоі не юридическаго отношенія, а *юридическаго опыта*, совершенно опредѣленно подчеркивая, что говорю здѣсь объ а ргіоі *юридическаго* опыта по аналогіи съ а ргіоі *научнаго* опыта (т.-е. опыта естествознанія). Что причинное отношеніе конституируется, какъ отношеніе между А (причиной) и В (дѣйствіемъ), это знали и до Канта, но Кантъ первый сказалъ, что причинность есть а ргіоі научнаго опыта («условіе возможнаго опыта»). Точно такъ же, такова мысль въ моей аналогіи, обстоитъ дѣло и въ юриспруденціи. Что юридическое отношеніе конституируется какъ отношеніе между А (субъектомъ) и В (объектомъ)—это, разумѣется, всѣмъ извѣстно. Но я говорю не объ этомъ, я говорю, что юридическое отношеніе есть а ргіоі юридическаго опыта. Не юридическое отношеніе имѣетъ а ргіоі, а оно само есть а ргіоі юридическаго опыта—вотъ буквальный смыслъ моего утвержденія.

Но проф. Новгородцевъ *искажаетъ* здѣсь мою мысль не только по ея буквальному смыслу, но и логически. Приписывая мнѣ утверженіе объ а ргіоі юридическаго отношенія, онъ называетъ эту мысль «банальной». Но, повторяю, я говорю не объ а ргіоі юридическаго отношенія, а объ а ргіоі юридическаго опыта, и затѣмъ, говорю объ а ргіоі не въ банальномъ, а въ Кантовскомъ, въ трансцендентальномъ смыслѣ. Въ связи съ ученіемъ объ а ргіоі юридическаго опыта у меня стоитъ ученіе о метаюридическихъ понятіяхъ, т.-е. о понятіяхъ, заpredѣльныхъ юридическому опыту. Эти понятія я раздѣляю далѣе на трансцендентныя, какъ законъ причинности и, слѣдовательно, всѣ каузальныя теоріи права, и трансцендентальныя, какова идея естественнаго права. Эту архитектуронику понятій съ раздѣленіемъ ихъ на трансцендентныя и трансцендентальныя я отношу къ сущности трансцендентальнаго метода, и ученіе о правѣ, по-

строенное по этому методу, называю «критикой силы юридического сужденія». Къ сожалѣнью, проф. Новгородцевъ не сдѣлалъ ни одного замѣчанія противъ моего пониманія трансцендентальнаго метода, каковую тему *всего* своего изслѣдованія я ставлю уже во Вступленіи (стр. 10, 11, 12) и ни одного замѣчанія противъ моего истолкованія идеи естественнаго права, которой я посвящаю почти весь послѣдній отдѣлъ моей книги.

Вполнѣ естественно, что проф. Новгородцевъ допускаетъ и третью ошибку въ своемъ возраженіи, относя мое утвержденіе, что мысль объ а ргіогіі юридического опыта должно считать открытіемъ огромной важности для науки юриспруденціи, къ числу «второстепенныхъ упущеній». Если бы проф. Новгородцеву удалось доказать, что здѣсь дѣйствительно ошибка и упущеніе, то это была бы далеко не второстепенная ошибка, а ошибка такой важности, которая была бы *prouton* *ferdus* всей моей книги. Однако, проф. Новгородцевъ не только не опровергъ здѣсь моихъ доказательствъ, но даже ихъ не упомянулъ.

Что же касается ученія объ а ргіогіі юридического опыта въ трансцендентальномъ смыслѣ, то здѣсь, не смотря на смѣлое заявленіе моего критика, что де «отъ этого мнимаго открытія юриспруденціи даже не пошевельнется; я наоборотъ утверждаю, что юриспруденція уже «пошевельнулась» и, по крайней мѣрѣ, «шевелится». Въ подтвержденіе своихъ словъ я могъ бы указать на Штаммера, который не такъ далекъ отъ моего мнѣнія. Ибо Штаммеръ въ своей статьѣ: *Unbestimmtheit des Rechtssubjectes* ¹⁾, стремясь дать дедукцію понятія субъекта и объекта права, говоритъ, что «оба эти понятія суть основныя понятія науки права (*Grundbegriffe der Wissenschaft des Rechtes*), т.-е. того метода юриспруденціи, который сводитъ къ единству всякое особое содержаніе права (S 31).

Что «основныя понятія науки права» значатъ на языкѣ Штаммера то же самое, что я называю а ргіогіі опыта въ юридическомъ смыслѣ, въ этомъ не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія. Выполняя же дедукцію этихъ основныхъ понятій въ духѣ научнаго идеализма, Штаммеръ говоритъ: «наша юридическая литература *do сихъ поръ* не даетъ рѣшенія этого вопроса. Сколько я

¹⁾ См. *Zeitschrift für die Juridische Facultät in Giessen zum Universitätsjubiläum*. Giessen, 1907.

вижу, она даже и не ставила вопроса въ такой формѣ» (О. с. S. 21, курсивъ мой).

Что Штаммлеръ, отмѣчая здѣсь новизну своихъ построений, правъ, легко видѣть на замѣчаніяхъ проф. Новгородцева, касающихся субъекта права и содержащихъ цѣлый рядъ недоразумѣній.

Прочитировавъ мои слова: «юриспруденція, какъ намъ извѣстно, различаетъ правоспособность и дѣеспособность юридическаго субъекта и эту послѣднюю считаетъ рѣшающимъ для понятія юридическаго субъекта, такъ какъ правоспособный, но не дѣеспособный есть *persona alieni juris*, а не *persona sui juris*, т.-е. въ юридическомъ смыслѣ не есть вполне родившійся, вполне образовавшійся человѣкъ-лицо», — процитировавъ эти слова, проф. Новгородцевъ замѣчаетъ: «я не допускаю мысли, чтобы г. Савальскій не зналъ, что рѣшающимъ моментомъ для признанія субъекта права является не дѣеспособность, а правоспособность».

Таково возраженіе. Нетрудно видѣть, въ чемъ лежитъ недоразумѣніе. Я говорю о *понятіи* юридическаго субъекта, а мой критикъ говоритъ о *признаніи* юридическаго субъекта. Различая же эти понятія, я употребляю юридическіе термины не «въ разговорномъ ихъ значеніи», какъ хочетъ приписать мнѣ мой критикъ, а именно въ строго-юридическомъ, точнѣе же говоря, въ критико-философско-юридическомъ смыслѣ. Какъ справедливо отмѣтилъ Штаммлеръ въ своей цитированой выше статьѣ, въ проблемѣ субъекта права необходимо различать три вопроса: *что* есть субъектъ права, *кого* данное положительное право считаетъ (признасть) за субъекта права, и можно ли считать (признать) это содержаніе права за принципиально вѣрное или нѣтъ.

Какъ очевидно при малѣйшемъ напряженіи мысли, *понятіе* субъекта права есть логическая величина, есть, въ своемъ составѣ, совокупность признаковъ, совокупность отношеній, по Еллинеку, или, говоря образно, узелъ юридическихъ связей, который можетъ быть больше или меньше; это понятіе есть величина переменная (*variabel*) ¹⁾; можно бы сказать величина отъ 0 до 1 (напр., рабъ и *pater familias*). Эту величину опредѣляютъ такъ называемыя условія правоспособности и дѣеспособ-

¹⁾ Hölder, Ueber natürliche und juristische Personen, 1906, S. 112; 115—117. Binder, Das Problem d. jur. Persönl. 1907, S. 40—41; 61.

ности, какъ рожденіе, возрастъ, подданство, сословіе, религія, здоровье, гражданская честь и проч. Что это понятіе субъекта права, т.-е. логическій составъ этого понятія, опредѣляется не только условіями правоспособности, но и дѣеспособности, въ этомъ едва ли можно сомнѣваться, ибо въ составъ логическаго понятія о субъектѣ права, каковое понятіе не есть ни вещь, ни человѣкъ, а совокупность отношеній (relationes), несомнѣнно входятъ моменты правоспособности и дѣеспособности.

Вѣдь въ томъ разсужденіи, которое беретъ у меня проф. Новгородцевъ, я вовсе не поднимаю вопроса объ отношеніи между правоспособностью и дѣеспособностью. Между прочимъ замѣчу, что то отношеніе между этими понятіями, которое склоненъ, повидимому, утверждать проф. Новгородцевъ а именно, что опредѣляющимъ является здѣсь понятіе правоспособности—далеко на всѣмъ раздѣляется въ литературѣ ¹⁾.

Но я вовсе не затрогиваю этого вопроса. Я говорю о логическомъ составѣ понятія субъекта права. Я говорю и подчеркиваю, что есть *personae sui juris* и *personae alieni juris*, полноправные и неполноправные, различіе между ними въ дѣеспособности.

Что же касается утвержденія проф. Новгородцева, что рѣшающимъ моментомъ для признанія субъекта права является правоспособность, то это и вѣрно и невѣрно. Ибо можно спросить, о какомъ признаніи идетъ рѣчь. Если о признаніи со стороны положительнаго права, то вѣдь положительное право, какъ это показали проф. Петражицкій, знаетъ и такихъ субъектовъ права, какъ священные дубы и рощи, вѣдьмы и лѣшіе и вообще подчеловѣческія и сверхчеловѣческія существа. Очевидно, что о правоспособности всѣхъ такихъ субъектовъ права можно говорить лишь въ очень условномъ, и именно въ техническомъ смыслѣ, въ смыслѣ т.-е. технического момента въ юридическомъ оборотѣ. Если же говорить о признаніи субъекта права не въ смыслѣ положительнаго права, а въ смыслѣ критико-фи-

¹⁾ Es ist eine uns so geläufige Vorstellung, dass beide grundverschiedene Begriffe sind, dass wir ohne Weiteres geneigt sind, eine Vermengung beider für einen groben Verstoß gegen die juristische Anfangsgründe zu betrachten Und doch hat kein Geringerer als Brinz bereits gelehrt, dass die Rechtsfähigkeit „etwas von Handlungsfähigkeit sei“ (Brinz, Pand. II Aufl. S. 175). Binder, Das Problem d. jurist. Pers. 1907. S. 61—62; см. и сл.

лософскомъ и о правоспособности, какъ способности имѣть права въ смыслѣ качества, принадлежащаго съ научно-философской точки зрѣнія только нравственно-разумной природѣ человѣка, то здѣсь получится опять новый порядокъ понятій (см. у меня стр. 242 и примѣчаніе ¹).

Не могу также не выразить своего удивленія и замѣчанію проф. Новгородцева, будто мнѣ не извѣстна формула Гегеля, утверждающая разумность дѣйствительнаго. Проф. Новгородцевъ, бросивъ въ меня здѣсь укоризненное «стыдно не знать» этой формулы, и здѣсь совершенно неосновательно пожелалъ найти случай еще разъ засвидѣтельствовать «дилеттанство» своего противника, который сохраняетъ въ своей головѣ почему-то все время невѣрныя формулы. Проф. Новгородцевъ могъ бы на стр. 107 моей книги прочитать буквально слѣдующее: «Гегель въ своемъ изложеніи категоріи должнаго, слишкомъ энергично подчеркнул моментъ его бытія и, провозгласивъ положеніе, «что дѣйствительно, то разумно», далъ поводъ, хотя и не совсѣмъ основательно, думать, что тѣмъ самымъ въ конечномъ итогѣ построеній Гегеля стирается необходимое различіе категорій сущаго и должнаго». И самая цитата, и ея истолкованіе показываютъ съ очевидностью, что мнѣ извѣстны и точныя слова Гегеля, и ихъ смыслъ. Я очень сожалѣю, что мой критикъ не увидалъ ни этого мѣста моей книги, ни другого на стр. 335, гдѣ я словами Когена говорю: «этотъ послѣдній (т.-е. Гегель) утверждаетъ, что «все дѣйствительное разумно», тогда какъ Кантъ сказалъ бы: «что разумно не есть дѣйствительно, но оно должно сдѣлаться дѣйствительнымъ». вмѣсто того проф. Новгородцевъ указываетъ третье мѣсто (стр. 359), гдѣ я упоминаю мысль Гегеля не въ истолкованіи ея у писателей, стремившихся реабилитировать Гегеля, а беру эту мысль въ томъ другомъ пониманіи Гегеля, которое повело къ утвержденію и признанію разумности именно существующаго, а не дѣйствительнаго.

Но всѣ возраженія моего критика, долженствующія доказать мое дилеттанство, блѣднѣютъ передъ слѣдующимъ.

„На стр. 310,—говоритъ проф. Новгородцевъ,—г. Савальскій пишетъ: «въ рѣшеніи этого вопроса (т.-е. вопроса о значеніи и цѣнности государства) Когенъ стоитъ всецѣло на точкѣ зрѣнія новой и новѣйшей культуры, высказанной впервые Макиавелли и формулированной потомъ у Гого Гроція: «civitas est perfectus

coetus liberorum hominum». «Странно—говорить далѣе проф. Новгородцевъ—, что точка зрѣнія новой и новѣйшей культуры характеризуется у г. Савальскаго формулой, имѣющей весьма древнее происхожденіе». «Если бы, говоритъ далѣе проф. Новгородцевъ, онъ справился хотя бы въ руководствѣ Чичерина по Исторіи политическихъ ученій, онъ узналъ бы, что опредѣленіе Гроція заимствовано у Цицерона и Аристотеля»... И далѣе: «Но всего болѣе странно, что у г. Савальскаго и Макиавелли, и Гуго Гроцій и Когенъ ставятся на одну доску. Непонятно... и т. д.

«Странно»... «еще болѣе странно»... «непонятно»... Мало того, съ увлеченіемъ нагромождая свои возраженія, проф. Новгородцевъ передъ этимъ подготавливаетъ читателя къ еще болѣе «непростительнымъ промахамъ г. Савальскаго», предупредительно замѣчая, что они «относятся къ области философіи права, составляющей специальный предметъ его занятій».

Въ свою очередь спѣшу предупредить читателя, что та же область составляетъ специальный предметъ занятій и проф. Новгородцева. Затѣмъ прошу читателя, интересующагося нашимъ споромъ, послѣдовать совѣту проф. Новгородцева и сдѣлать соответствующія справки. Раскроемъ Исторію политическихъ ученій Чичерина. На стр. 86 перваго тома читаемъ опредѣленіе Цицерона: *Populus autem non omnis hominum coetus, quoque modo congregatus, sed coetus multitudinis, juris consensu et utilitatis, a на стр. 14 второго тома находимъ опредѣленіе Гроція: civitas est coetus perfectus liberorum hominum juris fruendi et communis utilitatis causa sociatus.* Что же касается Аристотеля, то у него находимъ опредѣленіе такое: ἡ δὲ πόλις κοινὴ τῶν ἐλευθέρων ἐστίν ¹⁾.

Обращаю вниманіе, что въ отличіе отъ формулы Аристотеля въ формулѣ Гроція сказано не просто союзъ (*coetus, κοινὴ*), а совершенный союзъ (*perfectus coetus*), а въ отличіе отъ Цицерона сказано: не просто *coetus*, а *perfectus coetus* и не просто *hominum*, а *liberorum hominum*.

О томъ, что эти поправки Гроція къ формуламъ Аристотеля и Цицерона знаменуютъ собою духъ новой культуры и привнесены отчасти и подъ влияніемъ Макиавелли, объ этомъ знаетъ

¹⁾ Aristotelis Op. p. ed. Ac. Bor. Berlin, 1831; т. II. Πολιτικά Г. с. 6. р. 1279, а 21.

каждый студентъ, слушавшій въ свое время курсъ политическихъ ученій у проф. кн. Е. Трубенцова, трактующаго данный вопросъ при *изложеніи ученія Г. Гроція* ¹⁾.

Такимъ образомъ, не говоря уже о томъ, что даже древнѣйшее происхожденіе той или другой формулы можетъ [при случаѣ] характеризовать тенденціи и гораздо позднѣйшей культуры (какъ, напр., тенденціи католической церкви характеризуются формулами, имѣющими весьма древнее происхожденіе, или тенденціи научнаго идеализма марбургской школы характеризуютъ формулы, которыя можно найти у досократиковъ и особенно у Платона), — не говоря уже объ этомъ, въ данномъ случаѣ мы имѣемъ и формулу позднѣйшаго происхожденія. Если поэтому я и ставлю на одну доску Макиавелли, Гуго Гроція и... Когена, то, разумѣется, не въ томъ, въ чемъ они различаются, а въ томъ, что у нихъ есть общаго, — именно въ понятія государства, какъ «совершеннаго союза», состоящаго изъ «свободныхъ людей».

III.

За исключеніемъ «второстепенныхъ упущеній» критикуемаго автора, всѣ остальные свои возраженія проф. Новгородцевъ склоненъ считать, очевидно, возраженіями противъ основного и главнаго. Но съ этимъ едва ли можно согласиться. Дѣло въ томъ, что спору о догматизмѣ, каковой споръ могъ бы дѣйствительно имѣть глубоко философскій интересъ, проф. Новгородцевъ придалъ исключительно личный характеръ.

Какъ очевидно, въ отношеніи ко всякому писателю, выступающему въ философіи, можно говорить о догматизмѣ въ двоякомъ смыслѣ: или о догматизмѣ философской доктрины, имъ защищаемой, или о его личномъ догматизмѣ, т. е. о его догматическомъ отношеніи къ извѣстной доктринѣ, выражающемся въ томъ, что онъ не стремится ее продолжить, восполнить и т. д. Къ сожалѣнію, проф. Новгородцевъ совѣмъ не касается интереснаго и объективно важнаго вопроса о возможномъ догма-

¹⁾ Хотя и Аристотель считалъ государство совершеннымъ союзомъ, однако содержаніе этого понятія въ формулѣ Г. Гроція нѣсколько другое, ибо Г. Гроцій имѣлъ въ виду подчеркнуть въ ней также и свою оппозицію притязаніямъ церкви, стремившейся на ряду съ государствомъ покрыть жизнь человѣка „всеобщностью своихъ задачъ“.

тизмъ въ философіи научнаго идеализма, противникомъ которой онъ является, а говоритъ исключительно о моемъ личномъ догматизмѣ. Но и этотъ вопросъ, самъ по себѣ законный, въ изложеніи проф. Новгородцева получилъ характеръ, весьма далекій отъ обсуженія *sine irae et studio*. И это гѣмъ болѣе прискорбно, что логическія основанія, на которыхъ покоятся эти упреки, далеко не безупречны и, подобно возраженіямъ, разобраннѣмъ нами въ предыдущей главѣ, способны иногда привести въ большое смущеніе. Что я и здѣсь не преувеличиваю, легко показать на примѣрахъ.

Прочитировавъ мою мысль о томъ, что по понятіямъ марбургской школы процессъ интерпретаціи Канта закончился и данъ выходъ черезъ Канта и за Канта, проф. Новгородцевъ пишетъ: «Во всей разбираемой диссертациі едва ли найдется мѣсто болѣе характерное, — тутъ сказался весь ея догматизмъ, вся ея схоластическая вѣра»... Почему же однако? «Добывая свои рѣшенія и отстаивая ихъ отъ нападений скептицизма, наука—аргументируетъ проф. Новгородцевъ— не можетъ считать своего достоянія законченнымъ и неизблемымъ, она предполагаетъ возможность критики, возможность новыхъ рѣшеній» (стр. 648).

Но, прежде всего, развѣ наука и интерпретація Канта одно и то же? Развѣ считать законченной интерпретацію Канта значитъ считать законченнымъ достояніе науки, значитъ отрицать возможность критики и новыхъ рѣшеній? Спѣшу увѣдомить проф. Новгородцева, что научный идеализмъ, къ которому я примыкаю, какъ разъ и утверждаетъ, что наука никогда не можетъ считать своего достоянія законченнымъ, и онъ не только утверждаетъ, но и обосновываетъ это сужденіе. Безконечность научнаго познанія есть основной тезисъ логики научнаго идеализма, точно такъ же какъ безконечность нравственной задачи есть начало и конецъ его этики.

Но далѣе, говоря о томъ, что «интерпретація Канта закончилась», я высказываю взглядъ школы, взглядъ извѣстнаго философскаго направленія, при чемъ говорю о законченности этой интерпретаціи, какъ очевидно, не въ абсолютномъ смыслѣ, а въ относительномъ. Мысль моя здѣсь слѣдующая: интерпретація Канта, стремившаяся дать Канта, какъ законченную систему философіи,—эта интерпретація дана у Когена. Не у Куно-Фишера, не

у Файгингера, не у Виндельбанда, не у Риккерт, не у Паульсена и, какъ я старался показать въ своей книгѣ, также не у проф. Новгородцева, а у Когена. Система (первая) Когена есть примѣръ и образецъ историческаго изслѣдованія кантовской системы, какъ законченной системы. Обращаю вниманіе, говорю: примѣръ и образецъ... того, какъ нужно интерпретировать систему Канта не какъ отдѣльныя фразы и предложенія, а какъ систему. Слѣдовательно, въ абсолютномъ смыслѣ интерпретация Канта не только не окончена, а всего лишь правильно начата, каковую мысль я рѣшительно формулирую у себя на стр. 246, прим. 3.

Не менѣе любопытно и слѣдующее «доказательство». Мое утвержденіе, что въ религіозной проблемѣ я склоненъ слѣдовать ближе Наторпу, а не Когену, а въ рѣшеніи юридической проблемы и проблемы социальной философіи ближе Когену, а не Штаммлеру, проф. Новгородцевъ не нашель объяснить лучше, какъ приведя въ параллель моимъ утвержденіямъ положенія схоластической мудрости, что де въ религіи нужно держаться авторитета Августина, въ медицинѣ Галена и Гиппократ, въ изученіи природы Аристотеля (стр. 640).

Однако, такая аналогія только потому оказалась возможной, что логическую суть моихъ соображеній мой критикъ обошелъ молчаніемъ, а на именахъ остановился. Между тѣмъ, если я говорю, что въ проблемѣ социальной философіи и въ проблемѣ права я склоненъ слѣдовать Когену, а не Штаммлеру, то не въ силу какихъ-либо догматовъ, установленныхъ на вселенскихъ или помѣстныхъ соборахъ, а въ силу основаній логическаго разума. Именно я указаль точно логическія понятія («соціального», «культуры», «науки о цѣляхъ», «richtiges Recht»), въ конструкціи которыхъ Штаммлеръ допустиль извѣстныя ошибки (перечислены мною на стр. 392, прим.), какъ я объясняю потому, что чистота трансцендентальнаго метода затемнена у Штаммлера психологическими тенденціями (стр. 246). И точно также, на основаніи *логическихъ* соображеній я примыкаю въ рѣшеніи религіозной проблемы къ Наторпу, а не къ Когену. Именно я указываю, что Когенъ, растворяя религію въ наукѣ, этикѣ и эстетикѣ, не находитъ, такимъ образомъ, для нея соотвѣтствующаго трансцендентальнаго мѣста, *τόπος ἁγιός*, тогда какъ оно, повидимому, лежитъ въ томъ моментѣ сознанія, которое Шлейер-

махеръ назвалъ чувствомъ безконечнаго (стр. 30, прим.; 193, прим.).

Что общаго здѣсь съ утвержденіями схоластической мудрости? И какой догматизмъ нашель, далѣе, проф. Новгородцевъ въ томъ добросовѣстномъ исканіи истины, съ какимъ я старался внести, по своему крайнему разумѣнію, цѣлый рядъ и другихъ поправокъ и восполненій къ ученію Когена? Напримѣръ: въ проблемѣ самосознанія (328), въ терминѣ наукъ о духѣ (238, прим. 2), въ колебаніяхъ Когена относительно тезиса ориентированія этики именно въ юриспруденціи, а не въ исторіи (194, прим., 247, прим. 4), кромѣ того, въ проблемѣ критики силы юридическаго сужденія (262 и сл.), въ критикѣ категорій естественнаго права (330 и сл.) въ проблемѣ политики права (324, и сл.) и вообще въ критикѣ психологической теоріи права (265 и сл. до 333)?—Не замѣтилъ этихъ исканій мой критикъ, или для доказательства моего догматизма предпочель о нихъ умолчать?

Неменьшія недоумѣнія вызываютъ во мнѣ и дальнѣйшія доказательства моего догматизма.

«Я рѣшительно не знаю,—говоритъ проф. Новгородцевъ,—какъ согласовать.... что Когенъ къ другимъ выводамъ, чѣмъ Кантъ, не пришелъ и однако придалъ «принципально новый смыслъ» и «другое направленіе критической философіи»... Но....но вѣдь въ цитатѣ, приведенной буквально передъ этимъ у проф. Новгородцева, у меня утверждается нѣчто другое, а именно, что Когенъ (дѣло идетъ, нужно замѣтить, о дедукціи моральнаго закона у Канта) «подчеркнулъ другіе моменты этой дедукціи, чѣмъ это дѣлали философы и комментаторы Канта до сихъ поръ, и, такимъ образомъ, далъ другое направленіе для логическаго состава понятій критической философіи. Обращаю вниманіе: говорится не просто «для критической философіи», а говорится: «для логическаго состава понятій критической философіи», что, въ моемъ изложеніи, какъ я не одинъ разъ отмѣчаю въ своей книгѣ, означаетъ не одно и то же. Подъ логическимъ составомъ понятій критической философіи, т. е. понятій, долженствующихъ содержаться въ ней, я разумѣю рѣшеніе проблемы «возвращенія къ Канту». Какъ я старался выяснитъ, я разумѣю здѣсь не только «назадъ къ Канту», но и «впередъ отъ Канта». Первое имѣетъ своей задачей возстановитъ

затерявшееся пониманіе Канта въ его «собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ», а второе имѣетъ задачей продолжить и восполнить ученіе Канта «въ духѣ автора трансцендентальнаго метода». Можно нападать на первое, можно нападать на второе. Но нельзя смѣшивать ихъ. Необходимость такого различенія очевидна хотя бы изъ слѣдующихъ примѣровъ.

Въ «логическомъ составѣ понятій критической философіи» есть, напр., мысль объ этикѣ, какъ наукѣ,—мысль, ясно намѣченная у Канта (см. у меня стр. 114, прим. 1), а въ изложеніи того же самаго Канта, напр., у проф. Новгородцева, «Канта,—какъ думаетъ проф. Новгородцевъ,—въ его собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ»—этой мысли нѣтъ, ибо проф. Новгородцевъ истолковалъ этическое ученіе Канта, какъ «область нашихъ лучшихъ чаяній и упованій» (у меня стр. 82 и слѣд.). Не ясно ли, что по отношенію къ такимъ пониманіямъ Канта, яко бы «въ его собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ», Когенъ и далъ принципиально новый смыслъ и другое направленіе для «логическаго состава понятій критической философіи».

То же самое я долженъ сказать и по вопросу о трансцендентальной дедукціи понятій этики. Проф. Новгородцевъ на стр. 650 дѣлаетъ видъ, будто я упрекаю традиціонное истолкованіе Канта въ томъ, что оно де имѣетъ въ виду Канта, а не «Канто-Когена». Традиціонное пониманіе Канта, хочеть указать мой критикъ, имѣетъ де въ виду Канта въ его «собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ», а Кантъ въ истолкованіи Когена съ его идеей ориентированія этики въ юриспруденціи есть мысль, неизвѣстная Канту въ его «собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ». На это я отвѣчаю. Послѣ той работы, которую произвелъ Когенъ въ своей *Kants Theorie der Erfahrung*, говорить о томъ, что традиціонное пониманіе Канта есть изображение Канта въ его «собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ», есть чистѣйшая наивность (см. далѣе гл. VI). Что же касается ориентированія этики въ юриспруденціи, то этой идеи въ традиціонномъ пониманіи Канта нѣтъ. Но есть ли она у Канта въ его «собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ»?

На этотъ вопросъ едва ли можно отвѣчать безъ оговорокъ. Я въ своей книгѣ старался показать, что отдѣльные моменты трансцендентальной дедукціи понятій этики даны уже у Канта и подчеркнуты у Когена. Они даны въ проблемѣ этики, какъ

науки, и въ освобожденіи ея понятій отъ метафизики и мистики, психологизма и натурализма. Объ этомъ я говорю непрерывно на протяженіи всей III главы своей книги, а суть заключеній резюмирую въ тезисъ IV (см. ниже). Во второй же системѣ Когена эта трансцендентальная дедуція не впервые открыта, а только фиксирована точнѣе и, такъ сказать, вполне технически разработана черезъ и посредствомъ идеи ориентирования этики въ юриспруденціи, почему я и утверждаю, несмотря на всѣ различія, принципиальную тождественность обѣихъ системъ Когена (142 стр.).

И далѣе, что касается формализма Кантовской этики, то и здѣсь я не согласенъ съ замѣчаніями проф. Новгородцева, именно, что де были основанія для упрековъ въ этомъ формализмѣ, что де самъ Когенъ не далекъ отъ этого упрека, между тѣмъ какъ я говорю, что обычный упрекъ Канту въ формализмѣ нравственного закона не имѣетъ никакого смысла.

Прежде всего, нетрудно показать, что Когенъ говоритъ совсѣмъ не о томъ формализмѣ нравственного закона, о которомъ говорили и говорятъ комментаторы. И въ самомъ дѣлѣ, чего собственно искали комментаторы Канта въ его категорическомъ императивѣ? Искали въ немъ конкретнаго содержанія, какъ долженствующаго въ немъ быть и содержаться, такъ что и поэтому думали: либо нужно изъ категорическаго императива дедуцировать это содержаніе, либо, если этого сдѣлать нельзя, отбросить категорическій императивъ, какъ старую и негодную ветошь, какъ «скудость и беспомощность неудачнаго кабинетнаго мышленія». Но Когенъ показалъ здѣсь ошибку комментаторовъ, указавъ, что какъ нельзя дедуцировать изъ закона причинности того или другого случая природы, того или другого спеціальнаго закона (напр. закона газовъ, паденія тѣлъ), такъ нельзя дедуцировать изъ категорическаго императива тѣхъ или другихъ максимъ опредѣленнаго содержанія. Почему же? Потому что и законъ причинности, и законъ свободы не суть законы того или другого случая, не суть спеціальныя законы, а предпосылки и условія всѣхъ возможныхъ спеціальныхъ законовъ (*die Bedingungen der möglichen Erfahrung, der Erfahrung überhaupt*). Что это значитъ? Это значитъ: любое явленіе природы *подводится подъ* законъ причинности и черезъ него конституируется, какъ спеціальннй законъ (напр., газовъ, паденія тѣлъ); любое явленіе

нравственного порядка *подводится подъ* законъ нравственного разума и въ немъ и черезъ него конституируется какъ специальный случай въ царствѣ свободы. По этому же самому и законъ природы, и законъ свободы, согласно Когену, суть *Ideen*, т.-е. *Grundlagen* и въ то же время *Grundlegungen*. Слѣдовательно, дѣло обстоитъ [вовсе не такъ, что нужно искать конкретнаго содержанія въ категорическомъ императивѣ, это все равно, что искать конкретнаго содержанія въ законѣ причинности, а нужно понять категорическій императивъ какъ принципъ нравственности, какъ принципъ критики и оцѣнки разнообразнаго въ этическомъ опытѣ (въ правовой, государственной, политической, частной и семейной жизни). Вотъ *этого* перехода отъ формы къ содержанію, вотъ *этой* связи между формой и содержаніемъ, т.-е. вотъ этого *методическаго* значенія категорическаго императива и не указавъ, утверждаетъ Когенъ, Кантъ.

Словомъ, Когенъ говоритъ о методическомъ значеніи категорическаго императива, котораго не указавъ Кантъ, а не о конкретномъ содержаніи въ формальномъ нравственномъ законѣ Канта, котораго искали комментаторы Канта. Упрекать же Канта въ формализмъ, т.-е. въ томъ, что у него въ понятіи моральнаго закона нѣтъ конкретнаго содержанія—я еще разъ повторяю это, — нѣтъ никакого смысла, ибо это значить не имѣть никакого понятія о томъ, что такое вообще трансцендентальный методъ. Ссылка же проф. Новгородцева на Гегеля, для котораго категорическій императивъ Канта представлялъ извѣстныя затрудненія въ смыслѣ своего якобы нежелательнаго формализма, ничего не доказываетъ и свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что и у Гегеля было невѣрное представленіе о трансцендентальномъ методѣ въ смыслѣ Канта. *Между тѣмъ, этотъ самый* методъ и взять Когеномъ для построенія научной этики. И какъ нельзя упрекать математику и физику въ формализмъ, такъ *по тѣмъ же основаніямъ* нельзя упрекать въ формализмъ и *научную* этику.

IV.

За вычетомъ возраженій, разобранныхъ нами въ предыдущихъ главахъ, получается тотъ остатокъ, который съ нѣкоторыми оговорками можно назвать возраженіями противъ главнаго и основнаго содержанія моей книги.

Говорю съ нѣкоторыми оговорками, потому что и здѣсь критикъ мой часто уклоняется съ прямого пути, полагая важность не столько въ томъ, чтобы выяснить существо спорнаго предмета, сколько въ томъ, чтобы доказать «дилеттантство» противника. Эта именно тенденція и повела, какъ я думаю, къ слѣдующему: осторожно скользя по поверхности проблемъ, мой критикъ часто отдѣльвается сужденіями слишкомъ общаго характера, отрицаетъ безъ доказательствъ тамъ, гдѣ эти доказательства очевидно необходимы, касается при этомъ ряда вопросовъ, которые хотя и затронуты въ моей книгѣ, но не защищаются мною въ качествѣ тезисовъ, и, наоборотъ, обходитъ полнымъ молчаніемъ цѣлый рядъ положеній, которыя я защищаю какъ тезисы.

Въ ближайшихъ двухъ главахъ я постараюсь это показать.

Передъ нами прежде всего цѣлый рядъ замѣчаній въ родѣ слѣдующихъ: что у меня недостаточно выяснено отношеніе Когена къ Фихте, что у меня недостаточно выяснены предѣлы расхожденія и совпаденія двухъ направленій въ философіи: Виндельбанда-Риккерта и Когена, что у меня недостаточно обращено вниманіе на аналогіи между Когеномъ и Гегелемъ, что я не только не рѣшилъ спора между идеализмомъ, позитивизмомъ и мистицизмомъ, но даже его и не поставилъ, что я недостаточно коснулся вліяній на Когена со стороны другихъ философскихъ теченій и другихъ писателей.

Я удивляюсь этимъ замѣчаніямъ не потому, чтобы я считалъ ихъ вѣрными или невѣрными, — не объ этомъ рѣчь, — а потому, что проф. Новгородцевъ придаетъ такимъ замѣчаніямъ *общаго характера* критическое значеніе, долженствующее выяснить тотъ или другой вопросъ или опровергнуть извѣстное заключеніе. Въдѣ въ такихъ замѣчаніяхъ общаго характера нельзя даже усмотрѣть предмета спора. Вотъ, если бы проф. Новгородцевъ указалъ, какіе же заслуживающіе вниманія факты въ вопросѣ о вліяніи на Когена другихъ писателей и философскихъ теченій, кромѣ уже указанныхъ мною ¹⁾, ему извѣстны, а мною не затрону-

¹⁾ Кромѣ, разумѣется, Канта, я указалъ здѣсь на Фр. А. Ланге, привнеся здѣсь поправку къ изложенію этого вопроса у проф. Новгородцева (см. у меня стр. 25, прим. 1); указалъ затѣмъ въ разныхъ мѣстахъ элементы изъ философіи Фихте и Гегеля (см. ниже прим.), указалъ на обратное вліяніе на Когена нѣкоторыхъ его учениковъ, напр. Штадлера (стр. 24, пр.), ука-

ты, или какихъ именно понятій я не коснулся, рѣшая споръ между школами Риккерта-Виндельбанда, съ одной стороны, и Когена—съ другой, или въ какихъ понятіяхъ, уже затронутыхъ мною ¹⁾, я допустилъ, быть можетъ, неправильность въ рѣшеніи спора; или какія же именно аналогіи, напрашивающіяся сами собою, какъ говоритъ мой критикъ, между Когеномъ, съ одной стороны, и Гегелемъ—съ другой, онъ имѣетъ въ виду, кромѣ уже указанныхъ мною ²⁾, и почему неуказанныя мною были бы важны для хода и развитія моихъ разсужденій; далѣе, о какой «не-

заль, далѣе, что, вдумываясь въ тексты Когена, можно видѣть, что онъ считается и съ современными ученіями и теченіями философіи, полемизируя съ ними, но не называя по большей части именъ (стр. 10).

1) Излагая первую систему Когена и анализируя термины Кантовской философіи: критическій методъ, опытъ, трансцендентальный, а priori, чистый, формальный, общеобязательный и необходимый, постулаты, норма, вещь въ себѣ, нумень, примать практическаго разума, свобода, личность, императивъ, долгъ, обоснованіе этики, дѣйствіе, настроеніе, норма, цѣнность, телеологическій критицизмъ, интеллектуальная совѣсть,—анализируя всѣ эти понятія, я всегда цитирую въ параллель построеніямъ Когена и построенія Виндельбанда и Риккерта, или ихъ послѣдователей, между прочимъ, также и построенія проф. Новгородцева. Излагая же вторую систему Когена, я касаюсь, опять же въ параллель построеніямъ Когена, понятій историческаго и индивидуальнаго въ изложеніи Риккерта, понятія общества въ изложеніи Зиммеля, Штаммлера и Кистяковскаго, юридическаго проблемы въ изложеніи, между прочимъ, опять же и проф. Новгородцева. Словомъ, всѣ важнѣйшія понятія въ логикѣ, этикѣ и юриспруденціи я старался, по возможности, полностью перечислить, опредѣлять, въ чемъ контроверса между Когеномъ и другими писателями, трактующими ту же проблему, и затѣмъ, по своему крайнему разумѣнію, такъ или иначе рѣшить контроверзу.

2) Касаюсь мѣстами отношенія между Когеномъ и Гегелемъ, я попутно указалъ, что діалектическій методъ Гегеля отрицается Когеномъ (107, примѣч. 3), что «Абсолютный Духъ» Гегеля считается Когеномъ сланнымъ въ «архивъ чловѣческаго разума» (*ibidem*), что тожество мышленія и бытія, утверждаемое Гегелемъ, какъ сущность всего міроваго процесса, имѣетъ у Когена гораздо болѣе узкое значеніе и относится лишь къ области чистаго познанія (41), что, далѣе, обожествленіе государства у Гегеля и апофеоза государства у Когена хотя и аналогичны, но различны (315, 318, прим.), и что, наконецъ, основную ошибку Гегеля Когенъ видитъ въ односторонности его философіи въ цѣломъ, стремившейся понять міръ только логически (41, 353).

Что же касается философіи права, то здѣсь я сравниваю построенія Когена не съ построеніями Гегеля, а съ построеніями психологической теоріи права Петражицкаго, такъ какъ мнѣ казалось, что такимъ образомъ легче всего выяснитъ ученіе о правовой реальности и правовой законмѣрности въ научномъ идеализмѣ.

выясненности вопроса объ отношеніи Когена и Фихте» говорить мой критикъ, и что хотѣлъ бы онъ прибавить къ тому, что уже сказано у меня ¹⁾; и, наконецъ, какихъ понятій я не коснулся, рѣшая споръ между позитивизмомъ, метафизикой (и мистицизмомъ) и критицизмомъ ²⁾,—если бы проф. Новгородцевъ называлъ точно тѣ отдѣльныя понятія, анализомъ которыхъ въ перечисленныхъ возраженіяхъ онъ у меня не доволенъ, и, съ другой стороны, предложилъ самъ поправки и измѣненія, точно указавъ ихъ, — тогда бы я видѣлъ, въ чемъ полагается предметъ

1) Что касается Фихте, то я указалъ отношеніе Когена къ Фихте въ слѣдующихъ пунктахъ. Когенъ отрицательно относится къ «Wissenschaftslehre» Фихте, такъ какъ оно, по мысли Когена, есть ученіе о наукѣ, въ которомъ нѣтъ науки (стр. 27, пр. 1). Но Когенъ съ большимъ признаніемъ относится къ моральному ученію Фихте и къ его построеніямъ въ области соціальной философіи. Въ изложеніи моральной философіи онъ пользуется терминологіей Фихте (300), привнося однако двѣ поправки существенной важности, именно въ ученіе о приматѣ практическаго разума, которое Когенъ, въ отличіе отъ Фихте, понимаетъ въ методологическомъ, а не въ метафизическомъ смыслѣ (131), и въ ученіе о самосознаніи, гдѣ Когенъ подчеркиваетъ, что самосознаніе конституируется въ *обществѣ* нравственно разумныхъ существъ, такъ что не-Я, противостоящее у Фихте Я, должно быть понято не какъ вещь-объектъ, а какъ другой субъектъ (304, 41, 353). Что же касается соціальной философіи, то въ ея основной мысли, въ признаніи и утвержденіи нравственнаго смысла социализма, Когенъ всецѣло примыкаетъ къ Фихте (231). Основную же ошибку Фихте, односторонность его философскаго характера, Когенъ, повидимому, видитъ въ его стремленіи повяты міръ односторонне этически (41, 353). Этой же односторонностью міропониманія у Фихте объясняются, по моему мнѣнію, ошибки неофихтеанцевъ въ ихъ изложеніи логической проблемы, которую они затемняютъ и искажаютъ привнесеніемъ въ нее этическихъ понятій нормы и должнаго (22, 75).

2) Что касается мистицизма, то я затронулъ лишь нѣкоторыя изъ понятій этого направленія такъ какъ мистицизмъ почти не оказалъ вліянія на разработку понятій въ юриспруденціи (189, пр.); что же касается позитивизма, который оказывалъ и до сихъ поръ оказываетъ вліяніе на философію права, то я далъ разборъ и, по крайней мѣрѣ, стремился къ этому, всѣхъ главныхъ понятій этой философіи: понятія солидарности въ социологіи О. Конта (145), его классификаціи наукъ (150), основныхъ понятій въ Логикѣ Милля (271—275), а разбирая доктрину Петражицкаго, коснулся проблемы этики и права (278 и сл.), а попутно также доктрины Бергбома (203, 207 — 208) и Еллинека. Что же касается метафизики и критицизма безъ метафизики, то объ этомъ я говорю всякій разъ, какъ только ставится проблема вещи въ себѣ (56—78), примата практическаго разума (131 и сл.), научной этики (82 — 130), естественнаго права (202—216).

спора, и могу ли я благодарить критика за цѣнное указаніе или считаю возможнымъ и должнымъ отклонить возраженіе.

Вѣдь всякая критика имѣетъ значеніе и полезна постольку, поскольку она указываетъ, чѣмъ бы должно быть то, что признается какъ несовершенное. Въ противномъ случаѣ возраженія, какъ очевидно, теряютъ всякій смыслъ и значеніе. Ибо они становятся не возраженіями критики, имѣющей цѣлью правильное сужденіе о предметѣ спора, а всего лишь сужденіями вкуса, свидѣтельствующими о тѣхъ впечатлѣніяхъ, которыя при чтеніи получилъ читатель. Такія сужденія имѣютъ личный, субъективный, домашній интересъ. Критическое значеніе ихъ ничтожно, ибо такія возраженія можно выставить противъ *всякой* книги. Всегда можетъ показаться, что у автора недостаточно, неполно, неудачно. Но критика, философская, научная критика спрашиваетъ не объ этомъ, а о томъ, *что* именно недостаточно и *чѣмъ* исправляется, *что* неполно и *чѣмъ* восполняется т. д.

Къ сожалѣнію, такимъ же сужденіемъ личнаго вкуса приходится считать и слѣдующее возраженіе проф. Новгородцева, а именно, что если бы я «произвелъ настоящій анализъ IX главы «Этики чистой воли», то убѣдился бы, что «здѣсь именно этика чистой воли терпитъ свое крушеніе». Къ сожалѣнію, повторяю, проф. Новгородцевъ не указалъ точно, въ какомъ именно понятіи происходитъ это крушеніе, такъ что на такое возраженіе *вообще* мнѣ приходится отвѣтить и репликой вообще: анализировалъ и не вижу крушенія. Въ общей оцѣнкѣ этой главы я скорѣе примкнулъ бы къ мнѣнію Tönnies'a, который говоритъ о ней слѣдующее: эта «теологія» передаетъ намъ духъ Когеновской этики какъ въ экстрактѣ. Ея дедукціи имѣютъ въ себѣ что-то покоряющее (etwas Ueberwältigendes), хотя и не убѣждающее до конца (wenn auch nicht schlechthin Ueberzeugendes). Въ дѣйствительности это и есть самое ядро Кантовскаго ученія, перелитое заново и бросающееся ярко въ глаза. Можно сказать, что его основныя методическія мысли болѣе рѣшительно продуманы здѣсь до конца ¹⁾. Раздѣляя мнѣніе Tönnies'a, о методическомъ значеніи этой IX главы «Этики чистой воли», я такимъ образомъ думаю, что она въ *методическомъ* смыслѣ не при-

¹⁾ Tönnies, Ethik und Socialismus, S. 919, Archiv für. S. W. und S. P. Bd. XXIX, 1909.

бавляет *ничего новаго* къ тому, что говорится въ предшествующихъ и послѣдующихъ главахъ. Мнѣніе проф. Новгородцева о крушеніи Этики чистой воли именно въ IX главѣ представляется мнѣ поэтому загадочнымъ.

Я не могу также согласиться вполне и съ тѣми замѣчаніями моего критика, которыя касаются проблемы юридическаго лица и значенія этого понятія въ ряду другихъ понятій Этики чистой воли. Я вполне согласенъ съ замѣчаніемъ проф. Новгородцева, что понятіе юридическаго лица играетъ центральную и важную роль въ Этикѣ чистой воли, однако, я все же думаю, что проф. Новгородцевъ стремится придать этой идеѣ нѣсколько чрезмѣрное значеніе. Спѣшу оговориться, чтобы быть правильно понятымъ: я хочу сказать не то, что центръ тяжести въ разсужденіяхъ Когена лежитъ *вовсе не* въ понятіи юридическаго лица, я хочу сказать, что онъ лежитъ столько же въ понятіи юридическаго лица, сколько и въ понятіи субъекта права. Ибо *логическій составъ* этихъ понятій одинъ и тотъ же, ибо и здѣсь и тамъ этотъ логическій составъ, по мысли Когена, есть *чистая воля, воля чистаго дѣйствія*. Государство, какъ опредѣляетъ Когенъ, есть и «субъектъ» и «юридическое отношеніе его членовъ», и «юридическое лицо», при чемъ во всѣхъ своихъ дедукціяхъ Когенъ неукоснительно подчеркиваетъ и развиваетъ лишь ту свою главную мысль, что *реальность и закономерность* правового явленія есть *реальность и закономерность* воли *чистаго дѣйствія*. Слѣдовательно, разъясненіе методическаго хода разсужденій Когена нисколько не пострадаетъ отъ того, взять ли отправной точкой понятіе субъекта или понятіе юридическаго лица. Вотъ почему я остановился въ своихъ разсужденіяхъ не на понятіи юридическаго лица, а на понятіи субъекта права, а *вовсе не* потому, будто я не понялъ центральной роли этого понятія въ Этикѣ чистой воли, какъ хочеть думать мой критикъ. Скорѣе я склоненъ предполагать, принимая во вниманіе замѣчанія проф. Новгородцева касательно аргумента юридическаго опыта и понятій правоспособности и дѣеспособности (см. выше глава II), а также и ближайшія слѣдующія, что не мнѣ, а къ сожалѣнію, моему критику осталась неясной роль и значеніе субъекта права и юридическаго лица. Остановился же я не на юридическомъ лицѣ, а на субъектѣ права потому, что имѣлъ передъ собою оригинальнѣйшее ученіе о субъектахъ права проф. Петражиц-

каго и глубокомысленныя замѣчанія по данному вопросу у Канта (и то и другое у меня на стр. 292 и прим.), а также еще и потому, что проблема юридическаго лица по отношенію къ проблемѣ субъекта права является подчиненной, т.-е., другими словами, рѣшеніе ея лежить въ рѣшеніи проблемы субъекта права ¹⁾. Такимъ образомъ то обстоятельство, что я остановился подробно на понятіи субъекта права, а не юридическаго лица, не есть искаженіе ученія Когена, какъ хочетъ думать мой критикъ, а всего лишь недостатокъ полноты въ изображеніи предмета. Дополнительный параграфъ на тему о юридическихъ лицахъ ни въ чемъ не измѣнилъ бы принципиально моего изложенія, а всего лишь восполнилъ бы его.

Перехожу къ тѣмъ замѣчаніямъ проф. Новгородцева, которыя касаются самага главнаго и самага центральнаго понятія Этики чистой воли, идеи ориентированія этики въ юриспруденціи. Изъ всѣхъ возраженій моего критика эта группа его замѣчаній представляется мнѣ почти единственной, гдѣ сдѣлано нападеніе прямо и непосредственно на защищаемый мною тезисъ, гдѣ, кромѣ обычнаго описанія необычныхъ странностей моего характера, есть также стремленіе сказать нѣчто и по существу, гдѣ кромѣ того, содержатся и цѣнныя замѣчанія, съ которыми я не могу не согласиться.

Касаясь этого тезиса, мой критикъ сосредоточиваетъ свое вниманіе на тѣхъ различныхъ изложеніяхъ, въ которыхъ я передаю и разъясняю эту мысль Когена, старается отмѣтить здѣсь всѣ яко бы противорѣчія въ моемъ изложеніи, утверждаетъ, что я будто бы истолковалъ эту мысль Когена упрощенно банально, даже беретъ здѣсь Когена подъ свою защиту противъ меня, указывая, что мысль объ ориентированіи этики въ юриспруденціи хотя и «неудачна», но вполне оригинальна, ибо она приводитъ «къ совершенно особенному построенію этической системы», что будто бы у меня «какъ разъ и не выяснено»; больше того, по мнѣнію моего критика, я даже искажилъ здѣсь подлинную мысль Когена, между прочимъ, въ своемъ истолкованіи того отношенія,

¹⁾ Въ этомъ же направленіи, кстати сказать, движутся разсужденія напр. у Binder'a „Das Problem der juristischen Persönlichkeit“, 1907; Hölder, „Ueber natürliche und juristische Personen“, 1906 и Штаммлера въ цитированной выше статьѣ, см. гл. II.

въ какое онъ ставитъ нравственнаго индивида съ одной стороны и государство—съ другой.

Прежде всего съ удовольствіемъ отмѣчаю, что съ однимъ изъ указанныхъ замѣчаній проф. Новгородцева я вполне соглашаюсь, именно, что мысль объ ориентированіи этики въ юриспруденціи совершенно оригинальна, и что она приводитъ къ совершенно особенному построению этической системы. Что же касается всѣхъ другихъ, то тутъ у меня возникаютъ недоумѣнія, ибо противникъ мой прерываетъ свое изложеніе всякій разъ тамъ, гдѣ оно начинается у него по существу.

Такъ прежде всего, неясно, почему же мысль объ ориентированіи этики въ юриспруденціи нужно считать неудачной. Остается пожалѣть, что проф. Новгородцевъ высказалъ свое сужденіе въ слишкомъ общей формѣ, тогда какъ важность его требовала бы аргументаціи. Вѣдь мысль объ ориентированіи этики въ юриспруденціи есть одно изъ звеньевъ трансцендентальнаго метода, проходящаго черезъ всю систему философіи научнаго идеализма. Въ своемъ основномъ зернѣ эта мысль есть не только мысль этики, но и мысль логики. Опровергнуть философски идею ориентированія этики въ юриспруденціи можно не иначе, какъ опровергнувъ также и идею ориентированія логики въ математикѣ, чего опять-таки нельзя сдѣлать иначе, какъ коснувшись вопроса объ отношеніи между математикой и естествознаніемъ съ одной стороны, и трансцендентальной логикой съ другой.

Такимъ образомъ, назвать неудачной идею ориентированія этики въ юриспруденціи—значитъ назвать неудачнымъ трансцендентальный методъ въ его цѣломъ, какъ методъ научной философіи. Но назвать неудачнымъ не значитъ опровергнуть, ибо методъ философіи нельзя опровергнуть посредствомъ сужденій общаго характера, и не касаясь анализа его главныхъ понятій. Извѣстно вѣдь, что, напримѣръ, діалектическій методъ Гегеля былъ устраненъ въ исторіи мысли не сужденіями личнаго вкуса, а тщательнымъ анализомъ понятій.

Что же касается, далѣе, тѣхъ противорѣчій, которыя хочетъ видѣть мой критикъ въ моемъ изложеніи идеи ориентированія этики въ юриспруденціи, то всѣ эти противорѣчія кажушіяся. Если бы проф. Новгородцевъ исходилъ изъ анализа не отдѣльныхъ фразъ и предложеній моей книги, а изъ анализа ея основныхъ тенденцій и главныхъ мыслей, то онъ бы безъ труда уви-

дѣль, что основная мысль моя въ этомъ пунктѣ разсужденій совершенно опредѣленно формулируется на стр. 216 моей книги, гдѣ я говорю, что ориентированіе этики въ юриспруденціи касается основныхъ понятій этой послѣдней, именно субъекта, объекта отношенія и нормы, и что оно, далѣе, имѣеть своею задачей выяснить логическій и этический составъ этихъ понятій (напр. стр. 299 и сл.). Ориентированіе этики въ юриспруденціи имѣеть, такимъ образомъ, логическій и практический интересъ: логическій интересъ удовлетворяется въ идеѣ научной этики, освобожденной отъ метафизики и мистики, психологизма и натурализма, а практический удовлетворяется въ положеніи *dass die Sittlichkeit auf Erden Wirklichkeit werde* (Eth. d. r. W. S. 371—372; 393, у меня стр. 19 и слѣд.).

Что въ понятіе ориентированія этики и юриспруденціи входитъ далѣе моментъ сравненія ихъ основныхъ понятій между собою съ указаніемъ сходства и различія,—это едва ли подлежитъ и малѣйшему сомнѣнію. Но, разумѣется, все дѣло въ томъ, какъ это сдѣлать, какія понятія взять, какъ провести и установить это сходство и различіе. Проф. Новгородцевъ называетъ эту мысль банальной, указывая, что въ такомъ случаѣ всѣ (?) мы согласны съ Когеномъ. Однако, какъ я указалъ выше (гл. II), подъ это «всѣ мы» не подойдетъ, по крайней мѣрѣ, Штаммлеръ, подойдутъ же лишь тѣ, кто не въ состояніи усмотрѣть разницы между ученіемъ объ а priori юридическаго опыта въ трансцендентальномъ смыслѣ и утвержденіемъ объ а priori юридическаго отношенія (не въ трансцендентальномъ), а въ упрощенно-банальномъ смыслѣ, между понятіемъ субъекта права и признаніемъ субъекта права (см. выше гл. II).

Изъ предыдущаго понятно также, почему проф. Новгородцевъ хочетъ думать, будто я не показалъ, что ориентированіе этики въ юриспруденціи приводитъ къ совершенно особому построению этической системы. А между тѣмъ, я только объ этомъ и говорю. Я все время указываю и подчеркиваю, что дѣло у Когена идетъ о построеніи научной этики, этики, какъ особой научной дисциплины, по тѣмъ же самымъ правиламъ трансцендентальнаго метода, согласно которому строится и научная логика; отсюда и моя полемика съ проф. Новгородцевымъ, который совершенно неожиданно понялъ этику Канта, какъ «область нашихъ лучшихъ чаяній и упованій», отсюда и мои замѣчанія про-

тивъ этики настроенія, отсюда и мои стремленія указать, какъ и почему изъ этики Когена устранены элементы метафизики и натурализма.

Я не согласенъ, наконецъ, и съ тѣмъ замѣчаніемъ моего критика, въ которомъ онъ отмѣчаетъ, будто я искажилъ подлинную мысль Когена въ своемъ истолкованіи отношенія между нравственнымъ индивидомъ съ одной стороны и государствомъ—съ другой. А именно, въ то время какъ Когенъ, отмѣчаетъ мой критикъ, придаетъ руководящую роль для самосознанія государству, я перелагаю се въ самосознаніе нравственнаго индивида.

Однако то, что утверждаю я, говоря о творческой роли индивида въ созиданіи нравственности, и то, что приводитъ мой критикъ, какъ утвержденіе Когена о руководящей роли государства для самосознанія нравственнаго индивида, не стоитъ между собою ни въ коллизіи, ни въ противорѣчій. Ибо первая мысль говоритъ о творческой роли индивида въ созиданіи нравственности, а вторая—о томъ общемъ направленіи, въ какомъ должно двигаться это творчество. Что первый моментъ несомнѣнно имѣетъ мѣсто въ понятіяхъ Этики чистой воли,—это едва ли подлежитъ сомнѣнію. Въдъ основное понятіе идеализма Когена, понятіе *идеи*, является у него не только какъ Grundlage, но и какъ Grundlegung, т.-е. какъ нѣчто творческое, *созидающее* (Erzeugniss und Erzeugung). Это касается не только мышленія, которому, какъ говорить Когенъ, «ничто не дано извнѣ, оно само созидаетъ свое содержаніе», но и воли, ибо дѣйствіе чистой воли, какъ признаніе и утвержденіе въ другомъ лица и самоцѣли (Handlung ist Behandlung), есть творческій актъ воли: Grundlage und Grundlegung, Erzeugniss und Erzeugung. Поэтому и самосознаніе по Когену есть нѣчто созидающееся въ общеніи нравственныхъ лицъ, а не нѣчто данное и готовое, такъ что можно бы было сказать: здѣсь конецъ, исполнились времена, ни шагу далѣе. Здѣсь, мнѣ кажется, нѣтъ разницы между Когеномъ и Фихте, который подчеркиваетъ творческій характеръ нравственнаго дѣйствія, и Когенъ взялъ у Фихте не только этотъ терминъ, какъ слово, но вмѣстѣ сохранилъ и его смыслъ.

Подчеркивая же руководящую роль государства, Когенъ хочетъ указать лишь то общее направленіе, въ какомъ должно идти это моральное творчество индивида, именно оно должно двигаться въ направленіи созиданія совершеннаго государства че-

резь реформы и вообще через справедливое законодательство. Моральное творчество должно идти и стремиться не къ устраненію правового порядка, и не къ замѣнѣ его какимъ-то другимъ, внѣ правовымъ,—«все это мистика и метафизика, не помогающая истинному смыслу самости»,—а къ улучшенію правового порядка, къ его «идеализаціи», т.-е. къ реализаціи въ немъ нравственной идеи. Въ этомъ и полагается вся суть идеи естественнаго права, которая согласно совершенно опредѣленному заявленію Когена, есть нравственная идея, являющаяся критеріемъ для критики и оцѣнки положительнаго права, основой, какъ я старался показать, продолжая здѣсь мысль Когена, критики и политики права.

Что же касается, наконецъ, замѣчаній моего критика о тѣхъ мѣстахъ Этики чистой воли, въ которыхъ говорится о союзѣ государствъ, какъ конечной цѣли политическаго строительства, и той связи, въ какую съ этими идеями ставится здѣсь у Когена идея Бога, то то чрезмѣрное значеніе, которое хочетъ придать этимъ мѣстамъ мой критикъ, видя здѣсь даже крушеніе всей Этики чистой воли,—остается для меня, за отсутствіемъ доказательствъ этого крушенія, непонятнымъ.

V.

Чтобы подвести итоги возраженіямъ проф. Новгородцева, посмотримъ, какихъ тезисовъ и въ какой мѣрѣ касаются эти возраженія. Я утверждалъ въ своихъ тезисахъ слѣдующее: ¹⁾

I. Никакая теорія права не можетъ быть построена иначе, какъ черезъ ориентированіе своихъ основныхъ понятій въ логикѣ и этикѣ, потому что понятіе реальности и законмѣрности правовыхъ явленій есть проблема логики, а также свободы и интереса, съ которыми такъ или иначе оперируютъ всѣ теоріи права, есть проблема и логики, и этики. Нельзя по этому не признать большой цѣнности для всѣхъ теоремъ философіи

¹⁾ Привожу эти тезисы какъ для того, чтобы наглядно показать, въ какой мѣрѣ касаются ихъ возраженія проф. Новгородцева, такъ и для того, чтобы помочь читателю, интересующемуся нашимъ споромъ, разобраться въ моихъ утверженіяхъ. И для той, и для другой цѣли привожу эти тезисы въ болѣе пространной редакціи, чѣмъ какую я далъ имъ при защитѣ своей диссертациі, состоявшейся 14 мая прошлаго года. Я тогда выпустилъ помѣщенные здѣсь объясненія къ тезису IV и V.

права новѣйшихъ построеній въ ученіяхъ представителей такъ называемаго «научнаго идеализма», которые ставятъ себѣ задачу построить научную логику, научную этику и, такимъ образомъ, дать основы для построения дѣйствительно научной теоріи права.

II. Путь къ построению названныхъ дисциплинъ,—по ученію научнаго идеализма,—открывается въ новомъ пониманіи критической философіи Канта, очищенной отъ традиціонныхъ искаженій и преобразованной и продолженной въ духѣ автора трансцендентальнаго метода.

Объясненіе къ тексту. А) Искажаютъ ученіе Канта: а) когда при опредѣленіи критическаго метода, указавъ на его систематическій, въ отличіе отъ генетическаго, характеръ, забываютъ различить виды систематическаго метода: классификаціонный, телеологическій, трансцендентальный, распадающійся на аналитическій (въ „Прологоменахъ“) и синтетическій (въ „Критикѣ чистаго разума“) ¹⁾, б) когда сущность критическаго метода полагаютъ не въ трансцендентальной, а въ метафизической или въ психологической дедукціяхъ; в) когда думаютъ, будто а priori можетъ означать у Канта врожденность; г) когда, полагая, будто „чистый“ у Канта означаетъ „пустой“, „формальный“ означаетъ безсодержательный, „общеобязательный и необходимый“ означаетъ „постулаты“,—характеризуютъ ученіе Канта, какъ формализмъ безъ содержанія или какъ постулатный методъ, допускающій любое содержаніе; д) когда, наконецъ, въ силу указанныхъ недоразумѣній, моральное ученіе Канта, въ которомъ забываютъ еще различить этику чистую и прикладную, характеризуютъ въ признакахъ формализма, отвлеченнаго морализма, априоризма и проч.

В) Продолжаютъ и преобразовываютъ ученіе Канта, когда принимаютъ его критическій методъ какъ правило трансцендентальной дедукціи понятій, т.-е. какъ совокупность и систему априорныхъ принциповъ прогрессирующаго созиданія (Erzeugung, Ursprung) опыта, распадающагося на 1) созиданіе предмета научнаго опыта въ тѣсномъ смѣслѣ (въ математическомъ и описательномъ естествознаніи, 2) на созиданіе предмета нравственнаго опыта (въ различныхъ формахъ правового общенія, 3) на созиданіе предмета эстетическаго опыта (въ произведеніяхъ искусства).

¹⁾ Во избѣжаніе недоразумѣній считаю нужнымъ замѣтить, что аналитическій методъ Прологоменъ и синтетическій методъ Критики чистаго разума суть не столько виды трансцендентальнаго метода, сколько два способа различнаго изложенія той системы принциповъ, которые реконструированы изъ науки путемъ трансцендентальнаго метода, такъ что эти способы изложенія имѣютъ скорѣе педагогическое, чѣмъ принципиально-философское значеніе. См. у Канта. Предисловіе къ Прологоменамъ. Akademie Ausgabe, Bd. IV S. 236, въ изданіи Форлендера, S. 11.

III. Если научная логика возможна, то она должна быть не учением о познании вообще и не учением об идеальном познании, а учением о познании в тѣсномъ смыслѣ этого слова, т.-е. объ апіорныхъ условіяхъ математическаго и описательнаго естествознанія ¹⁾. Задача логики есть проблема (не субъекта, а) объекта познания, и логика излагаетъ всѣ тѣ стадіи мышленія (сужденія), которыя созидаютъ предметъ научнаго познания. Привнесеніе психологическихъ и этическихъ элементовъ сознанія («норма», «должное», «субъектъ») въ обсужденіе логической проблемы должно считать ошибкой («телеологическаго критицизма»), за устраненіемъ которой логика становится «логикой чистаго познания», т.-е. научнаго мышленія.

IV. Если научная этика возможна, то только какъ теорія культурныхъ цѣнностей, рассматривающая культуру какъ цѣлое механизма средствъ и цѣлей, въ которомъ достоинство человѣческой личности рассматривается какъ цѣль въ себѣ, а всѣ прочіе элементы культуры, какъ средство для достиженія этой конечной цѣли.

Объясненіе къ тезису. Въ терминахъ Кантовской философіи такая дисциплина возможна: 1) если въ проблемѣ этики различить часть теоретическую, принципъ которой „дѣйствуй свободно“ (handle frei), отъ этики прикладной, принципъ которой „желай свободно“ (wolle frei); при чемъ понятіе долга и категорическаго императива,—вопреки принятому обыкновенію,—отнести не въ область принциповъ, обосновывающихъ этику-теорію, а въ область прикладной этики, имѣющей въ виду психологическаго индивида; 2) если, далѣе, свободное дѣйствіе, характеризуемое у Канта въ терминахъ: должное, чистая воля, личность, автономія, святость, освободить одинаково какъ отъ метафизическихъ примысловъ, такъ равно и отъ психологизма (натурализма); 3) если истолковать, такимъ образомъ, основныя понятія этики не какъ „вещи и сущности“, а какъ идею съ регулятивнымъ значеніемъ, т.-е. какъ особый этико-телеологическій методъ познания (въ смыслѣ оцѣнки) явленій.

V. Примѣромъ научной этики, разработанной въ духѣ трансцендентальнаго метода Канта, является Этика чистой воли Когена. Она ориентирована въ логикѣ чистаго познания, съ одной стороны, и въ юриспруденціи, съ другой; рассматриваетъ этику

¹⁾ Въ первоначальной редакціи этого тезиса послѣ словъ „и не учениемъ объ идеальномъ познании, а...“ стояло: какъ указалъ уже Милль. Кн. Е. Трубецкой обратилъ на диспутъ мое вниманіе на неудачную редакцію этой мысли, дающую поводъ думать, будто Милль училъ въ своей Логикѣ объ апіорныхъ условіяхъ математическаго и описательнаго естествознанія. Поэтому я опускаю здѣсь эту вставку о Миллѣ.

какъ логику общественныхъ наукъ, а юриспруденцію какъ ихъ математику.

Объясненіе къ тезису. А) Научная этика ориентуется, вполнѣ естественно, въ научной логикѣ, т.-е. ея основныя понятія: „субъектъ“, „самосознаніе“, „дѣйствіе“ излагаются въ логическихъ категоріяхъ: реальности, непрерывности, универсальности (Allheit) NB! Когенъ ориентуется понятія этики не только въ логикѣ, но и въ *основныхъ* категоріяхъ юриспруденціи, разумѣя подъ послѣдними: субъектъ права, объектъ права, юридическое отношеніе и норму права. Это ориентированіе имѣетъ свою тенденцію у Когена не отрицаніе или деградацию этики, а освобожденіе и очищеніе понятій научной этики отъ примысловъ метафизики, мистики, натурализма и анархизма. В) Научная этика есть логика общественныхъ наукъ, потому что: 1) она въ своемъ понятіи личности, какъ соціального явленія, содержитъ теорію общества (въ отличіе отъ механической, органической, психологической—этико-идеалистическую), которая является базой для соціальной философіи, какъ философіи соціального идеализма въ противоположность философіи соціального матеріализма; 2) въ своемъ понятіи исторіи, какъ исторіи культурныхъ цѣнностей, является базой для теоріи историческаго познанія, устраняя при этомъ ошибку Зиммеля, полагающаго будто исторія (методологически) есть часть и продолженіе естествознанія, ошибку Риккерта, полагающаго, что исторія есть наука объ индивидуальномъ, которое уже какъ таковое, будто бы этически цѣнно, и, наконецъ, ошибку въ томъ ученіи о методахъ, которое полагаетъ, будто „генетическій“ и „систематическій“ методы въ цѣломъ познанія мыслятся по типу параллелизма, а не восполненія.

VI. Этика чистой воли Когена представляетъ собою выдающееся явленіе въ исторіи юридическихъ теорій, такъ какъ она содержитъ въ своихъ понятіяхъ «критику силы юридическаго сужденія», т.-е. юридическую теорію, базирующую въ научной логикѣ и научной этикѣ. Она порываетъ съ традиціонной постановкой вопросовъ въ области этой науки и намѣчаетъ въ развитіи ея понятій третій періодъ (критическій послѣ теологическаго и метафизическаго). Она преобразуетъ заново всѣ категоріи школы естественнаго права, влягая въ нихъ новое содержаніе. Именно: 1) естественное состояніе прежней школы естественнаго права, бывшее психологической дедукціей права и государства изъ психическихъ свойствъ человѣческой природы, замѣняется трансцендентальной дедукціей права и государства изъ общихъ условій познанія; 2) идея естественнаго права понимается какъ нравственная идея (не Sein, а Sollen), и въ этомъ качествѣ своемъ какъ принципъ критики, оцѣнки и политики права; 3) вопросъ опредѣленія права ставится какъ во-

прось «о мѣстѣ нахождения правовыхъ явленій», ихъ реальности, ихъ закономѣрности.

VII. Основное содержаніе философіи права, ориентированной въ научной логикѣ и научной этикѣ, утверждаетъ слѣдующія положенія: 1) Юридическій опытъ имѣетъ свои аргюи, которыхъ четыре: субъектъ, объектъ, отношеніе и норма. 2) Мѣсто нахождения правовыхъ явленій должно опредѣлять какъ мѣсто ихъ не въ индивидуальномъ, а въ трансцендентальномъ сознаниі, т.-е. какъ мѣсто юриспруденціи въ классификаціи наукъ. 3) Реальность правового явленія, хотя и есть реальность психическаго акта, однако для юриста, какъ такового, этотъ психическій актъ имѣетъ значеніе не въ качествѣ естественнаго процесса природы, а въ качествѣ «дѣйствія чистой воли». 4) Закономѣрность правового явленія, какъ такового, не есть каузальная, а телеологическая. (Другими словами, правовое отношеніе есть отношеніе не каузальной, а телеологической связанности.) 5) Субъектомъ права можетъ быть только человекъ, отнюдь не сверхчеловѣческія и подчеловѣческія существа. 6) Различіе права и нравственности покоится не въ томъ, будто нравственность состоитъ только изъ императивныхъ нормъ, а право изъ императивно-атрибутивныхъ, а въ различіи юридического субъекта, создаемаго въ правовомъ общеніи, отъ противостоящаго ему этического субъекта, какъ идеи-задачи, лишь отчасти реализуемой въ правѣ. 7) Политика права не есть только каузальная наука, а телеологическая въ ученіи о цѣляхъ и каузальная въ ученіи о средствахъ для достиженія цѣлей. 8) Изъ всѣхъ видовъ общенія, историческихъ и утопическихъ, научный идеализмъ признаетъ болѣе цѣннымъ правовое общеніе въ государствѣ, полагая, что оно является наилучшимъ средствомъ для достиженія болѣе и болѣе совершенныхъ формъ, но всегда правового, общенія.

Что же опровергъ мой критикъ логически и по существу въ этихъ тезисахъ?

О первой половинѣ перваго тезиса полное молчаніе, между тѣмъ какъ онъ лежитъ въ основѣ всего архитектурнаго плана моей книги, являясь конечной цѣлью и лейтмотивомъ всѣхъ моихъ разсужденій. О второй половинѣ того же тезиса нахожу два противорѣчивыхъ замѣчанія, именно: въ началѣ статьи проф. Новгородцева сказано, что «ихъ опыты (т.-е. опыты

философовъ марбургской школы) по этикѣ и философіи права занимають выдающееся и первостепенное мѣсто въ современной философской литературѣ», а въ концѣ сказано: «вдвойнѣ обидно и горько, когда въ области философіи права ищутъ руководства въ мертвящей схоластикѣ Германа Когена».

Что касается второго тезиса, то и въ немъ важнѣйшія и главныя части обойдены молчаніемъ. Такъ о трансцендентальномъ методѣ, какъ *differentia specifica* критическаго метода Канта, собственно и не упомянуто, если не считать мимоходомъ и вскользь брошеннаго замѣчанія на эту тему, а именно *въ придаточномъ предложеніи* на страницѣ 650. Вмѣсто того, чтобы подвергнуть это центральное и главное понятіе всего научнаго идеализма анализу и критикѣ и дать философскій разборъ этого понятія, остановившись на его логической конструкціи, существо которой резюмировано у меня въ тезисѣ II и объясненіи къ нему, проф. Новгородцевъ произноситъ здѣсь, во-первыхъ, цѣлый рядъ такихъ замѣчаній, которыя, какъ я указалъ выше, суть лишь сужденія вкуса (гл. IV) и еще цѣлый рядъ другихъ замѣчаній, которыя переносятъ споръ еѣ *ἄλλα γένοϋς* (гл. III).

Что касается третьяго и четвертаго тезиса, то ихъ мой критикъ обошелъ полнымъ молчаніемъ. Между тѣмъ проблема научной этики и ея возможность или невозможность должна бы вызвать замѣчанія со стороны проф. Новгородцева, такъ какъ здѣсь именно я стою въ прямомъ и сильнѣйшемъ антагонизмѣ съ его пониманіемъ Кантовской этики, какъ «области нашихъ лучшихъ чаяній и упованій».

Но еще слабѣе разобрана вторая половина моихъ тезисовъ.

Такъ, что касается тезиса V, то прямому нападенію со стороны моего критика подверглась въ немъ дѣйствительно важная по своему значенію идея ориентированія этики въ юриспруденціи. Однако, то обстоятельство, что стоящія у меня съ этой идеей въ непосредственной логической связи замѣчанія о субъектѣ права и объ аргюіи юридическаго опыта, мой критикъ въ первой части своей статьи отнесъ къ числу «второстепенныхъ упущеній», а потомъ къ концу статьи выдвинулъ идею юридическаго лица, какъ центральную для построенія этики Когена, и, далѣе, то обстоятельство, что мое утвержденіе объ аргюіи юридическаго опыта онъ понялъ не въ трансцендентальномъ, а въ банальномъ смыслѣ (см. гл. II), все это лишаетъ критиче-

скія замѣчанія проф. Новгородцева всякой силы и значенія. Что же касается того порядка моихъ разсужденій, сущность которыхъ я резюмирую въ объясненіи къ данному тезису подъ литерой В, то эти разсужденія мои обойдены проф. Новгородцевымъ полнымъ молчаніемъ. А между тѣмъ и здѣсь если не проблема социальной философіи и исторіи, то, по крайней мѣрѣ, мои замѣчанія о координаціи методовъ систематическаго и генетическаго разсмотрѣнія должны бы вызвать возраженія моего критика, такъ какъ и здѣсь я стою въ прямой противоположности съ его истолкованіемъ этихъ методовъ въ смыслѣ параллелизма, что, какъ я замѣчаю въ своей книгѣ, стоитъ въ прямомъ противорѣчьи съ ученіемъ Канта о приматѣ практическаго разума.

Далѣе, весь тезисъ VI обойденъ въ сущности молчаніемъ, если не считать весьма спорнаго замѣчанія моего критика по поводу ученія объ естественномъ состояніи у Спинозы и замѣчаній по поводу того же ученія у Локка, Монтескьё и Руссо, замѣчаній сдѣланныхъ совсѣмъ не въ линіи главнаго и основнаго теченія моей мысли.

И, наконецъ, весь тезисъ VII обойденъ полнымъ молчаніемъ.

Такимъ образомъ, изъ нагляднаго сопоставленія моихъ тезисовъ съ одной стороны и возраженій къ нимъ проф. Новгородцева съ другой, слѣдуютъ съ очевидностью два вывода: во-первыхъ, цѣлаго ряда основныхъ и принципиальныхъ утвержденій моихъ проф. Новгородцевъ не только не опровергъ, а ихъ во-все даже и не коснулся; во-вторыхъ, философской критики тѣхъ моихъ утвержденій, которыхъ онъ коснулся, въ существѣ дѣла не произвелъ, но едва лишь ее началъ.

VI.

Но, быть можетъ, проф. Новгородцевъ, если и не устранилъ моихъ тезисовъ, то по крайней мѣрѣ въ спорѣ относительно пониманія Канта и проблемы возвращенія къ Канту онъ въ подкрѣпленіе своихъ замѣчаній ссылался на свою докторскую диссертацию, гдѣ вопросъ этотъ подвергается у него болѣе полному обсужденію,—и здѣсь именно лежитъ основаніе его отрицательнаго отношенія какъ къ моей книгѣ, такъ и ко всей вообще доктринѣ научнаго идеализма марбургской школы?

Дѣйствительно, въ большемъ примѣчаніи, приложенномъ въ концѣ III главы, проф. Новгородцевъ ссылается на свою книгу: «Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ» и защищаетъ въ этомъ примѣчаніи свое пониманіе Канта. Однако, эта защита меня болѣе чѣмъ удивляетъ.

Во-первыхъ, какъ ясно для всякаго, кто хоть сколько-нибудь занимался изученіемъ Канта, проф. Новгородцевъ едва ли правъ, думая, что онъ защищаетъ свои позиціи ссылкой на то, что онъ де имѣлъ въ виду то истолкованіе Канта, которое «всѣ (?) мы называемъ истолкованіемъ Канта въ его собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ». Кто же это «всѣ мы»? Пусть проф. Новгородцевъ назоветъ два-три имени, которыя согласятся между собою во всемъ относительно того, что такое Кантъ «въ его подлинныхъ и собственныхъ ученіяхъ».

Во-вторыхъ, вѣдь я какъ разъ и оспариваю, что изложеніе критической философіи Канта у проф. Новгородцева есть изложеніе Канта въ его собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ. Ибо я въ своей книгѣ утверждалъ, что оно страдаетъ недостатками съ двухъ сторонъ, какъ со стороны своего отношенія къ Канту «въ его собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ», такъ и со стороны своего отношенія къ проблемѣ возвращенія къ Канту. «Построенія автора — пишу я въ примѣчаніи на стр. 83 — движутся внѣ идей марбургской школы философіи, такъ что въ цѣломъ рядѣ положеній критицизма авторъ стоитъ на точкѣ зрѣнія прямо противоположныхъ утвержденій, а именно, что «нравственное начало не подлежитъ критикѣ и обоснованію, а только панегирику и апофеозу, что генетическій и систематическій методы движутся по типу параллелизма, а не восполненія, что вещь въ себѣ есть *ens realis* и причина ноумена, а не вспомогательное только построеніе критической философіи, что примать практическаго разума есть примать одной сущности (воли) передъ другой (познаніемъ), а не примать логическаго *prius*'а въ образованіи понятій, что, далѣе, въ моральномъ ученіи Канта категорическій императивъ составляетъ основополагающее понятіе, а не есть, наоборотъ, моментъ психологической дедукціи моральнаго закона и, слѣдовательно, проблема прикладной этики; что, далѣе, моральный законъ Канта есть крайній индивидуализмъ и формализмъ, а не есть, наоборотъ, вся полнота содержанія и прямое отрицаніе крайняго индивидуализма и проч.»

Вмѣсто этого: «и проч.» я могъ бы прибавить еще: «критическій методъ Канта понимается у проф. Новгородцева какъ систематическій въ противоположность генетическому, при чемъ совсѣмъ не указаны возможные виды систематическаго метода и вовсе нѣтъ анализа трансцендентальнаго метода; далѣе, понятіе «теоретическаго разума» остается, вообще говоря, неопредѣленнымъ, ибо въ немъ не различены такіе важные отдѣлы знанія, какъ математическое и описательное естествознаніе, т.-е. каузальное и телеологическое образованіе понятій».

Но теперь я спрошу, можно ли *текстами изъ Канта* доказать, что весь рядъ утверждений проф. Новгородцева есть изложеніе Канта въ его собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ, а весь рядъ утверждений Когена уже не есть изложеніе Канта въ его собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ? Можно ли доказать положеніе, что «трансцендентальная дедукція понятій» не есть глубочайшая сущность критическаго метода, та самая трансцендентальная дедукція, о которой проф. Новгородцевъ, излагая Канта въ его собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ, даже не упоминаетъ, а Когенъ, наоборотъ, это именно понятіе выдвигаетъ на передній планъ въ системѣ Канта, показывая цитатами изъ Канта, какъ Кантъ не устаетъ повторять и повторять о трансцендентальной дедукціи понятій (см. у меня стр. 51 и слѣд.); или можно ли доказать положеніе, что у Канта нѣтъ понятій телеологии, о каковомъ моментѣ системы Канта проф. Новгородцевъ, излагая Канта въ его собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ, даже не упоминаетъ, а Когенъ, наоборотъ, цитируя критику силы сужденія, выдвигаетъ эти понятія на переднюю линію системы (см. у меня стр. 62—64; 87); или можно ли доказать, что этика, согласно ученію Канта, есть, какъ утверждаетъ проф. Новгородцевъ, излагая Канта въ его собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ, «область нашихъ лучшихъ чаяній и упованій», можно ли доказать это положеніе послѣ того, какъ Когенъ цитатами изъ Канта показалъ, что она, по представленіямъ Канта, есть особая наука (см. у меня стр. 114, прим.) и т. д. и т. д.

Такимъ образомъ, на основаніи не именъ и пристрастій, а на основаніи анализа философскихъ понятій я утверждалъ, что изложеніе Кантовской философіи у проф. Новгородцева не есть рѣшеніе проблемы возвращенія къ Канту.

Но теперь я вижу, что того же самаго мнѣнія сталъ дер-

жаться и проф. Новгородцевъ. Ибо, хотя изложеніе критической философіи Канта и занимаетъ въ его докторской диссертациі почти всю первую половину его книги (стр. 73—158), однако онъ считаетъ, что это изложеніе значительно уступаетъ въ своей основательности изложенію ея у Куно Фишера и Виндельбанда, ибо я, согласно его собственному утвержденію, критикуя здѣсь построенія проф. Новгородцева (а не Виндельбанда и Куно Фишера) «очень облегчилъ свою задачу». Мало того, проф. Новгородцевъ прямо говоритъ, что изложеніе Канта въ его книгѣ есть всего лишь «*краткій очеркъ*», имѣющій въ его трудѣ «*лишь вводное значеніе*».

Или я долженъ понимать иначе заявленіе проф. Новгородцева, помѣщенное въ примѣчаніи, приложенномъ въ концѣ третьей главы, а именно: «Г. Савальскій очень облегчилъ свою задачу, взявъ для разбора мой краткій очеркъ, имѣющій въ моемъ трудѣ лишь вводное значеніе, вмѣсто того, чтобы обратиться къ Куно Фишеру и Виндельбанду?»

Если же я правильно понялъ смыслъ этихъ словъ проф. Новгородцева, то можно считать нашъ споръ о Кантѣ оконченнымъ и странный тонъ его «критической» статьи вполне разъясненнымъ. Вѣдь этотъ «краткій очеркъ», имѣющій по мнѣнію проф. Новгородцева лишь «вводное значеніе» въ его диссертациі, занимаетъ собою почти всю первую половину его книги (стр. 78—158) и содержитъ въ себѣ не болѣе и не менѣе, какъ изложеніе центральныхъ и главныхъ проблемъ Кантовской этики, проблему свободы и необходимости, примата практическаго разума, нумена, ученіе о параллелизмѣ методовъ. И если все это устранить изъ книги, то что же останется въ ней—*sit venia verbo!*—не «вводнаго»? Я поэтому никакъ не думалъ, что облегчаю себѣ проблему, взявъ предметомъ критики трудъ проф. Новгородцева, ибо «всѣ мы» были убѣждены, что проф. Новгородцевъ не только взялъ, по крайней мѣрѣ, все то лучшее, что есть у Куно Фишера и Виндельбанда, но еще и углубилъ и продолжилъ проблему этики Канта.

Но, говоря теперь самъ, что я «очень облегчилъ себѣ задачу», критикуя изложеніе Кантовской этики у него, а не у Куно Фишера и Виндельбанда, онъ такимъ образомъ какъ бы вполне соглашается съ моей критикой. Вѣдь своимъ тезисомъ, что изложеніе критической философіи Канта у проф. Новгородцева не есть рѣшеніе проблемы возвращенія къ Канту, я хотѣлъ сказать

по существу то же самое, что и проф. Новгородцевъ, говоря, что это всего «лишь краткій очеркъ», имѣющей «вводное значеніе»

VII.

Подводя итоги возраженіямъ проф. Новгородцева, я долженъ сказать слѣдующее. Я, разумѣется, далека отъ мысли считать свою книгу совершенной и безъ недостатковъ. Такой книги еще никто не написалъ. Вл. Соловьевъ думалъ даже, что если такая книга вообще возможна, ея авторомъ будетъ антихристъ. Всякая книга нуждается въ исправленіяхъ, особенно же книга, трактующая принципиальные вопросы философіи. Я очень благодаренъ проф. Новгородцеву за совѣтъ исправить свою книгу.

Къ сожалѣнію, его критика по существу дѣла не помогаетъ мнѣ. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ можно бы воспользоваться изъ того, что предложено проф. Новгородцевымъ? Дѣло, разумѣется, не въ мелкихъ исправленіяхъ, а въ основномъ и главномъ; остается ли основное соотношеніе частей въ цѣломъ или нѣтъ? Спрашиваю себя, чего же собственно хотѣлъ бы мой критикъ, что измѣнить, что исправить? Получаю отвѣтъ и совѣтъ: нужно «отрѣшиться отъ ферулы Когена», и тогда все спасено.

Но здѣсь я не могу отдѣлаться отъ смущенія и сомнѣній. Такъ, прежде всего, почему же такая одиозная форма совѣта: «отрѣшиться отъ *ферулы* Когена». Какъ будто дѣло идетъ о какомъ то неблагонамѣренномъ основателѣ неблагонадежнаго кружка! Между тѣмъ, дѣло идетъ не о кружкѣ молодыхъ людей, занимающихся между прочимъ и философіей, дѣло идетъ о философской школѣ, объединяющей въ себѣ лицъ самыхъ различныхъ положеній и даже національностей, явленіи не мѣстномъ, а достойномъ исторіи философіи и уже записанномъ на ея страницы. Дѣло въ существѣ своемъ вовсе не въ Когенѣ, а въ трансцендентальномъ методѣ, какъ методѣ систематической философіи. Но трансцендентальный методъ есть методъ Канта. Слѣдовательно, мнѣ нужно отрѣшиться отъ ферулы и Канта? Больше того, сколько я понимаю, идеализмъ Когена есть всего лишь новая варіація того идеализма, корни котораго даны еще въ Платонѣ, элементы котораго проходятъ въ исторіи мысли между прочимъ и черезъ Декарта, и черезъ Лейбница, достигаютъ своего высочайшаго выраженія въ Кантѣ и послѣ-Кантовской философіи. Слѣдовательно, я долженъ отрѣшиться отъ ферулы идеализма... и научной философіи?

Проф. Новгородцевъ думаетъ наоборотъ. Онъ думаетъ, что научный идеализмъ марбургской школы всего лишь печальное недоразумѣніе въ исторіи мысли, скудость кабинетнаго измышления. Прекрасно, такое мнѣніе возможно, какъ и все на свѣтѣ. Однако, вѣдь ясно, что для философскаго опроверженія философской доктрины, не согласующейся съ нашими философскими убѣжденіями, недостаточно однихъ сердечныхъ сокрушеній о томъ, что де «вдвойнѣ обидно и горько», когда ищутъ философскаго руководства у нашихъ противниковъ.

Руководства въ философіи Когена ищутъ между прочимъ и такія далеко не безызвѣстныя въ философской литературѣ лица, какъ Наторпъ, Штаммлеръ, Кассиреръ. Мало того, есть и признанія со стороны лицъ, стоящихъ по своимъ воззрѣніямъ совершенно самостоятельно по отношенію къ школѣ. Не считая указанія Фалькенберга, въ юбилейной рѣчи о Кантѣ отмѣтившаго книгу Когена «Kants Theorie der Erfahrung» какъ крупное явленіе въ философіи ¹⁾, можно указать на появившіеся въ послѣднее время отзывы объ Этикѣ чистой воли проф. теолога Hermann'a и социолога Tönnies'a, отзывы, далеко не считающіе Этику чистой воли продуктомъ скудоумія и неудачнаго каби-

1) Фалькенбергъ указываетъ выдающуюся проницательность (eminenter Scharfsinn) Когена и говоритъ о значеніи ея слѣдующее: «Der Wert dieser Leistung steht ausser Frage, und ohne Zweifel ist hier ein *Ideal* zur Ausführung gelangt, das bei dem Aufbau der Kantischen Erkenntnisstheorie, freilich nur halb bewusst, mit im Spiele war». Dr. Rich. Falkenberg: „Kant und das Jahrhundert“. 2 Auflage, S. 15.

2) W. Hermann, извѣстный въ Германіи теологъ, называетъ этику Когена не продуктомъ „скудости и безпомощности кабинетнаго измышления“, а „наукой, съ которой приходится считаться *прежде всего*“, Seine Ethik des reinen Willens (2 Aufl. 1907) im Verein mit seiner Logik des reinen Denkens (NB! Очевидная опечатка, ибо логика Когена называется «Logik der reinen Erkenntnis») kann uns Theologen die Wissenschaft representieren, mit der wir uns vor allem auseinanderzusetzen haben. Religion in Cohens und Natorps Ethik, S. 61. Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen, 1909, Januar. Признавая недостатки въ построеніяхъ Когена, не соглашаясь, требуя исправленій, Tönnies говоритъ о Когенѣ не какъ о скудоумномъ философѣ, а называетъ его мыслителемъ (Denker), въ его этикѣ видитъ «сильную мысль» (... man wird nicht leugnen können, dass ein starkes Gedankengebilde vorliegt...); мало того, указываетъ, что даже слабыя стороны построеній Когена тѣмъ яснѣе обнаруживаютъ выдающееся значеніе этой новой системы этики (... dürfte doch ausgesprochen sein, wie sehr die Erinnerung an die schwächeren Seiten der Cohenschen Gedankenbildung nur dazu dienen soll, die hervor-

нетнаго измышленія ²⁾ Можно, далѣе, указать также на цѣлый рядъ явленій въ философской литературѣ, родственныхъ по тенденціямъ построеніямъ въ научномъ идеализмѣ Когена и его школы. Въ области Логики такое положеніе занимаетъ, напри- мѣръ, Шуппе «*Erkenntnisstheoretische Logik*», Гуссерль «*Logische Untersuchungen*», А. И. Введенскій: «Логика, какъ часть теоріи познанія». Спб. 1909. Въ области этики Липпсъ: «*Ethik*». Сюда же нужно отнести и недавно появившуюся статью Риккерта: „*Zwei Wege der Erkenntnisstheorie*“, въ которой опредѣленно и недвусмысленно признается законность и правомѣрность постановки вопроса и методовъ изслѣдованія въ трансцендентальной или чистой логикѣ ¹⁾.

Или проф. Новгородцевъ склоненъ думать, что и здѣсь мы имѣемъ передъ сложностью современныхъ проблемъ всего лишь скудость кабинетныхъ измышленій? Однако, чтобы подобный «юморъ», по счастливому выраженію Риккерта ²⁾, былъ нѣчто большее, чѣмъ «*persönliche Unhöflichkeit*», для этого требуются въ первой линіи и главнымъ образомъ логическія доказательства. Къ сожалѣнію, вмѣсто того проф. Новгородцевъ избралъ другой путь критики, не требующій ни цитатъ изъ Канта, ни цитатъ изъ Логики Когена, ни даже вѣрныхъ и точныхъ цитатъ изъ критикуемой книги г. Савальскаго (см. гл. II и III), не говоря уже о выраженіяхъ, достоинства которыхъ способны вызвать иногда величайшее смущеніе. Въ ученой рецензій проф. Нов-

ragende Bedeutung dieses neuesten System der Ethik in helles Licht zu stellen...) *Ethik und Socialismus*. S. 909, 930. Archiv für S.—W. und S.—P. herausgegeben von Sombart und Weber, November 1909, Band 29, Heft III.

¹⁾ Защищая чистоту трансцендентальнаго метода противъ психологизма той группы неокантианцевъ, которую я назвалъ въ своей книгѣ направленіемъ Виндельбанда-Риккерта, я не могу не привѣтствовать съ живѣйшей радостью этой статьи Риккерта, въ которой до извѣстной степени вижу фактическое оправданіе своей критики, такъ какъ Риккертъ совершенно опредѣленно называетъ психологизмомъ тотъ путь въ теоріи познанія, которымъ онъ двигался до сихъ поръ, и признаетъ законность и даже отчасти намѣчаетъ второй „чисто-логическій“. Какъ разрешится въ концѣ концовъ этотъ кризисъ, переживаемый интереснымъ писателемъ, и удастся ли ему въ общаемой имъ систематической логикѣ дѣйствительно удержать оба пути, какъ равно-законные въ теоріи познанія, покажетъ будущее. Н. Rickert, *Zwei Wege der Erkenntnisstheorie*, Halle, 1909. Первоначально помѣщена въ *Kantstudien* Bd. XIV, Hf. 2.

²⁾ *Op. cit.* S. 7 примѣч.

городцева дѣло идетъ почему-то не столько объ отрицаемой имъ философіи научнаго идеализма и ея методѣ, сколько о лицахъ, участвующихъ въ спорѣ. Въ результатѣ получилась не философская критика понятій, а характеристика дѣйствующихъ лицъ. И какаѣя характеристика!

Русскій послѣдователь Германа Когена рисуется все время исключительно черными красками. Какъ будто проф. Новгородцевъ выступаетъ съ критикой не философскихъ понятій, а въ роли поэта ложноклассической драмы, рисующей злодѣевъ по правиламъ L'art poétique: ужъ если злодѣй, то злодѣй до корня волосъ, ни одной черты человѣческой слабости, совершенный и полный злодѣй: не только сектантъ, но и фанатикъ; не только догматикъ, но суетѣрный догматикъ; не только ошибается порой, но обладаетъ свойствомъ ошибаться — сплошь дилеттантъ.

Что же касается ученія Германа Когена, то это ученіе проф. Новгородцевъ, если и опровергалъ, то все время... отрицаніями безъ доказательствъ (см. выше гл. III со второй половины). Между тѣмъ въ заключеніе, лирически сославшись на «страшную сложность современныхъ проблемъ» (какъ будто кто отрицаетъ эту сложность!), но осторожно умолчавъ о томъ, *въ чемъ*, по его мнѣнію, состоятъ эти проблемы и ихъ сложность и *почему* нужно думать, что передъ нами дѣйствительно проблемы, а не плодъ нашего воображенія (что собственно и требуется доказать), забывъ при этомъ даже о томъ, что философія въ первой линіи стоитъ передъ ложностью не современныхъ, а вѣчныхъ проблемъ, проф. Новгородцевъ вдругъ убѣдился, что его философскій противникъ повиненъ «во всей скудости (!) и беспомощности (!) кабинетнаго (!) измышленія (!)...» т.-е., проще говоря, въ скудоуміи?

Что такая критика не въ состояніи ничего доказать и не можетъ ничего опровергнуть, объ этомъ едва ли нужно говорить. Не знаю, кого эта критика могла бы убѣдить и въ томъ, что въ интересахъ философіи вообще необходимо отрѣшиться отъ философіи Когена. Значеніе и смыслъ этой критики опредѣляются слѣдующими словами Канта, которыми я и закончу свой отвѣтъ проф. Новгородцеву:

«Только очень немногіе, говоритъ Кантъ, прежде чѣмъ взять на себя смѣлость произнести свое сужденіе о томъ или другомъ произведеніи, бросаютъ смѣлый взглядъ на трудъ въ его цѣломъ»

и рассматриваютъ первѣе всего то соотношеніе основныхъ частей, въ какое они могли бы стать, если бы восполнить извѣстные недостатки и исправить погрѣшности. Критика этого рода читателей и есть самая полезная для успѣховъ чловѣческаго познанія. Что же касается остальныхъ, которые не въ состояніи обозрѣть единства большого цѣлаго, которые ворчливо привязываются къ тѣмъ или другимъ мелочамъ, не заботясь о томъ, касается ли ихъ упрекъ, хотя бы и заслуженный, также и цѣнности цѣлаго, и не могутъ ли поправки отдѣльныхъ частей спасти основного плана, неудовлетворительнаго лишь въ мелочахъ, то всѣ эти читатели, только и стремящіеся къ тому, чтобы разбить вдребезги всякое едва начатое научное построеніе, хотя и способны вселить тревогу и страхъ, благодаря тому, что ихъ много, однако сужденіе ихъ, что касается рѣшенія вопроса о томъ, что воистину цѣнно, имѣетъ въ глазахъ разумныхъ людей мало значенія» ¹⁾).

В. Савальскій.

¹⁾ Kants sämtliche Werke. Akademie Ausgabe Bd. II, S. 67 (Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes).

Г. Савальскій о самомъ себѣ и о другихъ.

Si tacuisses, philosophus mansisses.

Прошло болѣе года съ тѣхъ поръ, какъ на страницахъ этого журнала я помѣстилъ свой разборъ столько же претенціозной, сколько и неудачной книги г. Савальскаго о философіи Когена. За это время отношеніе къ названной книгѣ достаточно опредѣлилось. Я не могу, конечно, сослаться здѣсь на отзывы не напечатанные, но для меня интересно отмѣтить, что книга г. Савальскаго встрѣтила рѣшительное осужденіе и со стороны тѣхъ, кто, казалось бы, долженъ былъ взять его подъ свою защиту. Я имѣю въ виду мнѣніе, высказанное въ новомъ философскомъ журналѣ «Логосъ», поднимающемъ то же знамя научнаго идеализма, подъ которое тщится стать и г. Савальскій. Согласіе съ моимъ отзывомъ выражено въ «Логосѣ» однимъ изъ главныхъ сотрудниковъ журнала г. Б. Яковенко. Указывая, что въ русской литературѣ нѣтъ еще достаточно серьезной оцѣнки философіи Когена, г. Б. Яковенко поясняетъ: «Объемистая работа Савальскаго о Когенѣ (Основы философіи права въ научномъ идеализмѣ. 1.1908) проникнута какимъ-то наивнымъ духомъ поклоненія и въ этомъ отношеніи вполне заслуженно вызвала о себѣ такой отзывъ, какой ей данъ проф. Новгородцевымъ.» («Логосъ» № 1, стр. 200 и 240).

Мнѣ нѣтъ необходимости приводить еще и другія данныя для подтвержденія того, что я не былъ одинокимъ въ своемъ отношеніи къ диссертациі г. Савальскаго. Что его первая работа была и его первой неудачей въ научной области, это во всякомъ случаѣ не только мое личное мнѣніе.

При такихъ условіяхъ г. Савальскому слѣдовало бы, кажется, болѣе сознательно отнестись къ сдѣланнымъ ему указаніямъ и

постараться загладить крайне неблагоприятное впечатлѣніе отъ первой своей книги другими работами, болѣе цѣнными. Онъ могъ бы, конечно, ослабить или опровергнуть какія-либо изъ отдѣльныхъ моихъ возраженій, но прежде всего ему слѣдовало бы обратить свою критику на свое собственное произведеніе и на тѣ его особенности, которыя вызвали осужденіе. Г. Савальскій поступилъ какъ разъ наоборотъ: критическій отзывъ о своей книгѣ онъ объявилъ ничтожнымъ и не заслуживающимъ вниманія, а книгу свою вполне удовлетворительной. «Я, разумѣется, далекъ отъ мысли считать свою книгу совершенной и безъ недостатковъ. Такой книги еще никто не написалъ. Вл. Соловьевъ думалъ даже, что если такая книга вообще возможна, ея авторомъ будетъ антихристъ». (Стр. 377). Эта ссылка въ устахъ г. Савальскаго прямо великолѣпна; ее надо усердно рекомендовать авторамъ плохихъ диссертаций. Мы не требовали, конечно, отъ г. Савальскаго, чтобы онъ написалъ такую книгу, «какой еще никто не написалъ», и еще менѣе того ожидали, что именно онъ уподобится антихристу. Но это превосходное сопоставленіе понадобилось ему для того, чтобы занять позицію совершенно неуязвимую. Въ самомъ дѣлѣ, что скажешь г. Савальскому, когда онъ заявляетъ, что лучше его могъ написать только антихристъ.

Справедливость заставляетъ меня признать, что г. Савальскій не ограничился однимъ голословнымъ заявленіемъ, что его книга нуждается въ исправленіи лишь въ той мѣрѣ, какъ и всякая другая книга. Онъ подробно объясняетъ—къ этому и ведетъ вся его статья—что все у него въ порядкѣ и на мѣстѣ, а мои критическія замѣчанія являются просто плодомъ какой-то непонятной и злонамѣренной ворчливости. Благосклонно снисходя къ моей молодости и неопытности, онъ поучаетъ меня, что я собственно началъ не съ того конца: вотъ, если бы я разобралъ то-то и то-то, обратилъ вниманіе на то и то, и вмѣсто того чтобы осторожно скользить по поверхности, отважно спустился въ глубину, ему, г. Савальскому, давно уже доступную, тогда я убѣдился бы, насколько я былъ неправъ, а его книга прекрасна. Для того, чтобы окончательно обратить меня на путь должнаго, г. Савальскій указываетъ мнѣ и на этику, и на эстетику, противъ которыхъ, оказывается, я очень погрѣшилъ, характеризуя его книгу.

Я, конечно, мгновенно раскаиваюсь и рѣшаюсь слѣдовать по пути, указанному моимъ неожиданнымъ руководителемъ. Для этой цѣли обращаюсь къ статьѣ г. Савальскаго и стараюсь проникнуться преподаанными мнѣ разъясненіями. Но тутъ мое рвеніе сразу охлаждается нѣкоторыми досадными препятствіями. Статья моего любезнаго ментора, подобно его книгѣ, имѣетъ видъ очень внушительный: опять многочисленныя примѣчанія, ссылки, упоминанія цѣлаго ряда авторовъ; на каждое мое слово у г. Савальскаго готово десять и даже двадцать словъ, и притомъ весьма солидныхъ и ученыхъ. Но подъ этимъ тяжеловѣснымъ покровомъ наукообразныхъ разглагольствованій я сразу замѣчаю тѣ же особенности, которыя такъ невыгодно отличали диссертацию г. Савальскаго.

Такъ, уже самое первое возраженіе нашего автора свидѣтельствуемъ о томъ, сколько мало взвѣшиваетъ онъ свои слова. «Критикъ мой,—такъ пишетъ г. Савальскій—пожелалъ не замѣтить, что я говорю не о философахъ; а о системахъ философіи. Цитируя мои слова, онъ передаетъ мою мысль, какъ утвержденіе о томъ, что «системы философіи базируются» и т. д., а потомъ въ опроверженіе моей мысли ссылается не на системы философіи, а на отдѣльныхъ философовъ Демокрита и Шеллинга, что далеко не одно и то же, какъ это можно видѣть на примѣрѣ Шеллинга, создавшаго, по указанію Виндельбанда, до пяти философскихъ системъ». Читатель, который возьметъ на себя трудъ заглянуть и въ диссертацию г. Савальскаго, и въ мою рецензію, увидитъ, что оба мы говоримъ объ одномъ и томъ же: сначала о системахъ философіи, создаваемыхъ отдѣльными философами, а потомъ и объ отдѣльныхъ философахъ. Въдь это самъ г. Савальскій въ подтвержденіе своей мысли сослался на отдѣльныхъ философовъ (3 и 4 стр. его диссертациі). Я шелъ по его слѣдамъ, и что мое возраженіе какъ разъ попало въ цѣль, видно изъ того, что теперь при перечисленіи типическихъ рационалистовъ онъ выкинулъ какъ разъ тѣхъ философовъ, относительно которыхъ я замѣтилъ, что они сюда не подходятъ. Все это, конечно, не имѣетъ существеннаго значенія, но важно то, что при этомъ обнаруживается сущность полемическихъ приемовъ г. Савальскаго. Ничего не опровергнувъ въ моемъ возраженіи, онъ вслѣдъ за тѣмъ высказываетъ цѣлый рядъ сужденій, которыя всѣ, можетъ быть, очень справедливы, но имѣютъ

ту, общую особенность, что нисколько не подтверждают положенія, на которое я нападалъ и которое выражено у г. Савальскаго такъ: «творческая игра генія философіи въ непрестанной борьбѣ понятій между собою созидаетъ системы, базируя ихъ *всякій разъ на одномъ изъ трехъ источниковъ познанія*». Зачѣмъ же было эти сужденія приводить? То же повторяется на всемъ протяженіи статьи г. Савальскаго: добрая половина ея совершенно безразлична для предмета нашего спора. Конечно, такъ можно спорить безъ конца; но интересно ли это для кого бы то ни было, кромѣ автора этихъ философическихъ упражненій?

Другой родъ полемическихъ приемовъ г. Савальскаго еще болѣе останавливаетъ меня въ моемъ стремленіи слѣдовать за нимъ по пути его размышленій надъ различными темами изъ области философіи. Я говорю о странномъ фокусѣ, который продѣлывается на глазахъ у читателя въ томъ мѣстѣ, гдѣ для меня приготовленъ самый опасный ударъ. Дѣло идетъ здѣсь о томъ моемъ возраженіи, которое представляется г. Савальскому особенно неосновательнымъ. Въ соотвѣтствіи съ этимъ онъ пишетъ: «всѣ возраженія моего критика, долженствующія доказать мое дилеттанство, блѣднѣютъ передъ слѣдующими...» Далѣе разбирается мое замѣчаніе, что г. Савальскій характеризовалъ точку зрѣнія новой и новѣйшей культуры формулой, имѣющей весьма древнее происхожденіе, но по его словамъ «высказанной *впервые* у Макиавелли и формулированной потомъ у Гуго Гроція». По моему совѣту, г. Савальскій обратился къ руководству Чичерина и убѣдился, что формула, о которой онъ говорилъ, вовсе не высказана впервые у Макиавелли, а дѣйствительно заимствована у Аристотеля и Цицерона. Но для того, чтобы спасти хотя что-нибудь, въ качествѣ элементовъ новаго времени, онъ откладываетъ въ сторону Чичерина и представляетъ дѣло такъ, какъ будто бы въ формулу Гроція вошли дѣйствительно новыя понятія, которыхъ не было у древнихъ мыслителей: «въ отличіе отъ формулы Аристотеля въ формулѣ Гроція сказано не просто союзъ (*coetus, coniunctio*), а совершенный союзъ (*perfectus coetus*), а въ отличіе отъ Цицерона сказано: не просто *coetus*, а *perfectus coetus* и не просто *hominum*, а *liberorum hominum*». Такъ утверждаетъ г. Савальскій. Но что если читатель въ самомъ дѣлѣ наведетъ справку въ руководствѣ Чичерина? Вѣдь онъ найдетъ тамъ именно то, о чемъ г. Саваль-

скій столь тенденціозно умолчалъ: «къ опредѣленію Цицерона Гроціи прибавилъ заимствованный у Аристотеля эпитетъ: *совершенный*» (Ч. 2, стр. 14). А обратившись къ самому Аристотелю, читатель увидитъ, что въ тѣхъ мѣстахъ, которыя имѣетъ въ виду Чичеринъ, государство и опредѣляется именно, какъ союзъ совершенный, и притомъ въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ у Гроція ¹⁾. Что же новаго найдемъ мы у Гроція, если вспомнить, что и понятіе о союзѣ *свободныхъ* людей было уже у Аристотеля? Такимъ образомъ справки и ссылки г. Савальскаго, сдѣланныя имъ неполно и неточно, привели только къ большому для него конфузу. Этотъ конфузъ еще усугубляется тѣмъ обстоятельствомъ, что, вдругъ спохватившись, г. Савальскій огоривается въ примѣчаніи, что собственно и Аристотель считалъ государство совершеннымъ союзомъ, да только въ нѣсколько иномъ смыслѣ, чѣмъ Гроція. Не подождать ли намъ еще и важнѣйшихъ опечатокъ, при помощи которыхъ г. Савальскій исправлялъ иногда въ своей диссертациі смыслъ текста?

Но довольно. Читатель пойметъ, почему я не хочу слѣдовать далѣе за г. Савальскимъ. Изобличать его въ противорѣчіяхъ, недоразумѣніяхъ и ошибкахъ легко, но бесполезно, ибо на мѣсто прежнихъ у него тотчасъ же вырастаютъ новыя. Я уже продѣлалъ однажды эту работу надъ его диссертацией, и не имѣю теперь ни времени, ни охоты повторять то же самое надъ его статьей. Но такъ какъ г. Савальскій и до сихъ поръ пребываетъ въ недоумѣніи относительно задачи моей рецензіи, а вмѣстѣ съ

1) Я могу указать здѣсь г. Савальскому эти мѣста. Ихъ не одно, а нѣсколько, но всѣ они близки по смыслу. Сюда относятся въ особенности: Polit. I, 2. 1252, b, 28; III, 5. 1281, b, 1; IV, 4. 1326, b, 8. (изд. Зуземиля). Я выбираю эти мѣста не произвольно, а на основаніи указаній Гроновія, за которымъ, какъ я имѣю основаніе предполагать, слѣдовалъ въ своемъ утвержденіи и Чичеринъ (Гроновій указалъ два послѣднихъ мѣста изъ III и IV кн. или III и VII по изд. Гейнзія, которымъ онъ пользовался; мѣсто изъ I кн., которое я здѣсь привожу, совершенно аналогично этимъ двумъ мѣстамъ). Если бы г. Савальскій прочелъ комментарий Гроновія и сравнилъ съ этимъ переводъ и парафразу Гейнзія къ „Политикѣ“ Аристотеля, онъ увидѣлъ бы, насколько сходно толкуются опредѣленія Гроція и Аристотеля. Но г. Савальскій не прочиталъ даже какъ слѣдуетъ и Чичерина и взялъ то мѣсто изъ Аристотеля, которое вовсе не является главнымъ и единственнымъ среди Аристотелевскихъ опредѣленій государства. Вотъ это и есть тотъ совершенно недопустимый дилеттантизмъ, который такъ пагубно отразился на книгѣ нашего автора и сплснь проходитъ и чрезъ настоящую его статью.

тѣмъ пытается и читателя ввести въ заблужденіе по этому предмету, то я считаю необходимымъ закончить настоящую замѣтку краткимъ послѣсловіемъ къ моему ранѣе напечатанному отзыву.

Въ своей отвѣтной статьѣ г. Савальскій приводитъ рядъ тезисовъ, которыхъ я не разбиралъ, но по его мнѣнію долженъ бы былъ разобрать. Онъ указываетъ далѣе на то, что я не далъ настоящаго опроверженія Когена, такъ какъ «опровергалъ его отрицаніями безъ доказательствъ». Наконецъ, онъ удивляется, что въ своей рецензій я не подвергнулъ анализу философію научнаго идеализма, хотя и долженъ былъ это сдѣлать. Всѣ эти претензіи являются въ высшей степени неосновательными ¹⁾. Моя критическая статья имѣла своимъ предметомъ не систему Когена и не философію научнаго идеализма, а только и исключительно книгу г. Савальскаго. При этомъ я опредѣлилъ свою задачу слѣдующимъ образомъ: «я предъявлю къ диссертациі г. Савальскаго минимальныя требованія; я разсмотрю, насколько въ его работѣ выполнены общеобязательныя правила научнаго анализа при изложеніи и истолкованіи Когена. Въдѣ это и былъ въ сущности основной и главный предметъ изслѣдованія г. Савальскаго. Посмотримъ что онъ сдѣлалъ въ этомъ отношеніи». Вотъ о чемъ я писалъ, а вовсе не о Когенѣ и не о научномъ идеализмѣ, и вотъ почему я не опровергалъ ни того, ни другого, ни съ доказательствами, ни безъ доказательствъ. Конечно, и книга г. Савальскаго могла бы послужить поводомъ къ критикѣ философскаго направленія марбургской школы и основъ научнаго идеализма, но для этого прежде всего было необходимо, чтобы она была точнымъ выраженіемъ тѣхъ началъ, на защиту которыхъ она выступаетъ. Обращаясь къ произведенію нашего автора, мы находимъ, что это основное требованіе въ немъ не выполнено. Книга изобилуетъ ошибками, противорѣчіями, недосмотрами, и какъ разъ въ той части своей, гдѣ она подходит къ главному своему предмету — изложенію основъ философіи права, — она даетъ лишь искаженный и неправильный образъ

¹⁾ Къ числу такихъ же претензій я отношу и утверженіе г. Савальскаго, будто бы „нашъ споръ о Кантѣ можно считать оконченнымъ“. На самомъ дѣлѣ, съ моей стороны этотъ споръ даже и не начинался, и не только потому что замѣчанія г. Савальскаго о моей книгѣ я считаю для себя не интересными, но прежде всего потому что я признаю ихъ основанными на совершенно ложномъ представленіи о самыхъ главныхъ пунктахъ моего изложенія философіи Канта.

системы Когена. Въ своей рецензiи я показалъ, что ни одинъ изъ самыхъ основныхъ пунктовъ «Этики чистой воли» не выясненъ у г. Савальскаго: почти сплошь они даже непоняты имъ. Его отвѣтная статья только болѣе меня въ этомъ убѣждаетъ. Хотя онъ и согласился, напримѣръ, съ моимъ указанiемъ, что понятiе юридическаго лица дѣйствительно играетъ центральную и важную роль въ «Этикѣ чистой воли», однако и теперь онъ думаетъ, что принципиальной погрѣшности въ томъ, что онъ не выяснилъ этого ранѣе не было никакой. Кто внимательно прочтетъ указанная въ моей рецензiи мѣста изъ «Этики чистой воли», тотъ увидитъ, до какой степени и сейчасъ г. Савальскiй находится въ неясности относительно главныхъ основъ ученiя Когена. То же повторяется и по всѣмъ другимъ пунктамъ, въ которыхъ, какъ указано было мною, г. Савальскiй даетъ неправильное изображенiе «Этики чистой воли»: и по этимъ пунктамъ онъ обнаруживаетъ въ своей статьѣ болѣе полемическаго задора, чѣмъ философскаго стремленiя къ истинѣ. вмѣсто того, чтобы разбирать по существу и шагъ за шагомъ мои возраженiя, онъ высказываетъ рядъ сужденiй, большая часть которыхъ стоитъ лишь въ очень слабой связи съ соответствующими мѣстами его диссертации, подвергшимися моему нападенiю. Читатель легко убѣдится въ этомъ, просмотрѣвъ § IV моей рецензiи, гдѣ я говорю объ «Этикѣ чистой воли», и сравнивъ съ этимъ объясненiя г. Савальскаго. Поколебать мои выводы эти объясненiя никоимъ образомъ не могутъ.

Но если выводы эти были правильны, критику, очевидно, ничего не оставалось, какъ засвидѣтельствовать неудачу разбираемой книги и на этомъ остановиться. Подвергать обсужденiю, на основанiи этой книги, направленiе Марбургской школы было бы въ высшей степени несправедливо. Г. Савальскiй удивляется, что въ моей рецензiи дѣло идетъ «почему-то» не столько о философiи научнаго идеализма, «сколько о лицахъ, участвующихъ въ спорѣ». Если принять во вниманiе, что я имѣлъ въ виду не многихъ лицъ, а только одно и совершенно опредѣленное лицо, — «русскаго послѣдователя Германа Когена» — недоумѣнiе г. Савальскаго разъясняется очень просто. Я характеризовалъ, однако, это лицо, не какъ члена семьи, товарища или гражданина, а только какъ автора совершенно опредѣленной книги, и если характеристика моя не понравилась этому автору, въ этомъ

виновны не правила ложно-классической драмы, какъ онъ это предполагаетъ, а исключительно правила того ложно-философскаго искусства, по которымъ онъ писалъ свою книгу.

Г. Савальскій удивляется и моему заключительному совѣту, который, кстати сказать, онъ передаетъ очень точно. Я рекомендовалъ ему «болѣе серьезно заняться своимъ предметомъ и отрѣшиться отъ ферулы Когена». Къ сожалѣнiю, на первую часть моего указанiя онъ не обратилъ должнаго вниманiя (чѣмъ въ значительной степени и объясняется содержанiе его отвѣтной статьи), а вторую понялъ такъ, будто бы я совѣтую ему отказаться «отъ идеализма и научной философи». Отрѣшиться отъ чьей бы то ни было «*ферулы*» — да будетъ вѣдомо это г. Савальскому — значить прежде всего освободиться отъ того «наивнаго духа поклоненiя», который не однимъ мною отмѣченъ, какъ характерная черта его «научной философи». И пусть г. Савальскій не прячется за тѣхъ настоящихъ представителей научнаго идеализма, о которыхъ я въ своей рецензiи сказалъ, что ихъ опытомъ по этикѣ и философи права принадлежитъ «выдающееся и первостепенное мѣсто въ современной философской литературѣ». Онъ все же останется лишь ихъ неудачнымъ русскимъ послѣдователемъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ я очень прошу г. Савальскаго не приписывать мнѣ такихъ вещей, которыя являются чистымъ плодомъ его своеобразнаго полемическаго искусства. Когда онъ упрекаетъ меня въ томъ, что я обвиняю Когена «въ скудоумiи» (*sic!*), вся нелѣпость такого обвиненiя ложится прежде всего на его изобрѣтателя. Когда онъ утверждаетъ, что я говорю о Когенѣ, какъ будто бы дѣло шло «о какомъ-то неблагонамѣренномъ основателѣ неблагонадежнаго кружка», ясно и тутъ, что юморъ г. Савальскаго не особенно счастливаго рода: онъ, очевидно, забылъ, что уловленiе лицъ неблагонадежныхъ есть функцiя власти полицейской и къ философскимъ занятiямъ отношенiя не имѣетъ.

Что же касается заключительныхъ сужденiй и цитатъ г. Савальскаго, то я не стану напоминать ему ни этики, ни эстетики, хотя и имѣлъ бы на то болѣе основанiй, чѣмъ онъ: я просто обращаю его вниманiе на мудрое латинское присловье, которое все время было у меня въ головѣ, когда я читалъ его отвѣтную статью: «*si tacuisses, philosophus mansisses*».

П. Новгородцевъ.

Материалы для журнальной статистики.

Въ 1910 г. экземпляры журнала „ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ и ПСИХОЛОГИИ“ распределялись по мѣсту подписки слѣдующимъ образомъ:

| №№ | ВЪ ГУБЕРНІЯХЪ. | экз. | №№ | ВЪ ГУБЕРНІЯХЪ. | экз. |
|----|-----------------------------|------|-----|----------------------------|------|
| 1 | Кіевская | 50 | 49 | Астраханская | 6 |
| 2 | Херсонская | 46 | 50 | Витебская | 6 |
| 3 | Харьковская | 27 | 51 | Костромская | 6 |
| 4 | Вольнская | 25 | 52 | Люблинская | 6 |
| 5 | Области Войска Донск. | 24 | 53 | Минская | 6 |
| 6 | Казанская | 23 | 54 | Ставропольская | 6 |
| 7 | Кубанская | 23 | 55 | Бакинская | 5 |
| 8 | Лифляндская | 23 | 56 | Гродненская | 5 |
| 9 | Варшавская | 22 | 57 | Енисейская | 5 |
| 10 | Нижегородская | 21 | 58 | Курляндская | 5 |
| 11 | Саратовская | 20 | 59 | Ковенская | 5 |
| 12 | Полтавская | 19 | 60 | Тобольская | 5 |
| 13 | Таврическая | 17 | 61 | Эриванская | 5 |
| 14 | С.-Петербургская | 16 | 62 | Кутаисская | 4 |
| 15 | Тифлисская | 16 | 63 | Могилевская | 4 |
| 16 | Тамбовская | 16 | 64 | Олонекская | 4 |
| 17 | Томская | 16 | 65 | Черноморская | 4 |
| 18 | Екатеринославская | 15 | 66 | Архангельская | 3 |
| 19 | Пермская | 15 | 67 | Забайкальская | 3 |
| 20 | Виленская | 14 | 68 | Петроковская | 3 |
| 21 | Вятская | 14 | 69 | Сувалкская | 3 |
| 22 | Воронежская | 14 | 70 | Елизаветпольская | 2 |
| 23 | Пензенская | 14 | 71 | Закаспійская | 2 |
| 24 | Ярославская | 14 | 72 | Карская обл. | 2 |
| 25 | Московская | 13 | 73 | Кѣлецкая | 2 |
| 26 | Тульская | 13 | 74 | Самаркандская обл. | 2 |
| 27 | Орловская | 12 | 75 | Сѣдлецкая | 2 |
| 28 | Приморская | 12 | 76 | Якутская | 2 |
| 29 | Вологодская | 11 | 77 | Батумская | 1 |
| 30 | Оренбургская | 11 | 78 | Дагестанская | 1 |
| 31 | Смоленская | 11 | 79 | Калишская | 1 |
| 32 | Тверская | 11 | 80 | Ломжинская | 1 |
| 33 | Амурская | 10 | 81 | Радомская | 1 |
| 34 | Бессарабская | 10 | 82 | Семирѣченская | 1 |
| 35 | Владимірская | 10 | 83 | Семипалатинская | 1 |
| 36 | Новгородская | 9 | 84 | Тургайская обл. | 1 |
| 37 | Подольская | 9 | 85 | Уральская обл. | 1 |
| 38 | Симбирская | 9 | 86 | Ферганская | 1 |
| 39 | Самарская | 9 | 87 | Эстляндская | 1 |
| 40 | Иркутская | 8 | | | |
| 41 | Курская | 8 | | | |
| 42 | Калужская | 8 | II | Итого по губерніямъ | 857 |
| 43 | Рязанская | 8 | III | Москва | 222 |
| 44 | Уфимская | 8 | IV | С.-Петербургъ | 160 |
| 45 | Черниговская | 8 | | За границу | 38 |
| 46 | Псковская | 7 | | | |
| 47 | Сырь-Дарьинская | 7 | | Итого | 1277 |
| 48 | Терская | 7 | | (Безпл. и обмѣнныхъ). | 133 |

Философскія изслѣдованія, == == обзрѣнія и проч.,

издаваемыя подъ редакціей проф. Г. Челпанова.

СОДЕРЖАНІЕ.

- Т. I. Вып. 2-й. **Щербина, А. М.** Ученіе Канта о вещи въ себѣ.
Вайнштейнь, А. Э. Ученіе о реальности по Шубертъ-Зольдерну.
Челпановъ, Г. И. Авенариусъ и его школа.
- Т. I. Вып. 3-й. **Щербина, А. М.** Ученіе Канта о вещи въ себѣ (окончаніе).
Зѣньковскій, В. В. Современное состояніе психофизической проблемы.
Шпеттъ, Г. Г. Проблема причинности у Юма и Канта (Введеніе).
Челпановъ, Г. И. Апріоризмъ и эмпиризмъ (отвѣтъ проф. Гилярову).
- Т. I. Вып. 4-й. **Шпеттъ, Г. Г.** Проблема причинности у Юма и Канта.
Челпановъ, Г. И. Рецензія на соч. И. С. Продана „О памяти“.
Отчетъ о дѣятельности Псих. Семинарія за 1902—1906 г.
- Т. II. Вып. 5-й. **Блонскій.** Ученіе Беркли о реальности.

Цѣна за каждый выпускъ 1 р.

Складъ изданія въ редакціи журнала „Вопросы Философіи и Психологіи“ и въ книжномъ магазинѣ Н. П. Карбасникова, Москва, Моховая, противъ Университета.

РУССКАЯ МЫСЛЬ.

3-го декабря вышла въ Москвѣ декабрьская книжка.

Оглавление: 1) Два стихотворенія.—Николая Морозова. 2) Последнія страницы изъ дневника женщины.—Валерія Брюсова. 3) Въ маленькомъ городѣ. Романъ Гастона Кронье. Съ франц.—Перев. З. Н. Журавской. Оконч. 4) Два стихотворенія.—Федора Сологуба. 5) Андрей Щербина. Романъ.—П. А. Сергѣенка. Оконч. 6) Въ лѣсу. Рассказъ.—В. Тардова (Т. Ардова). 7) Аракчсевъ.—А. А. Кизеветтера. 8) Станный городъ у страннаго моря. Изъ бакинскихъ впечатлѣній.—Съверянина. 9) По „обновленной Турціи“.—В. Я. Богучарскаго. 10) Профессиональное рабочее движеніе и національныя противорѣчія. Письмо изъ Австріи.—А. Глѣбова. 11) П. Д. Боборыкинъ. (1860—1910).—Д. В. Философова. 12) Изъ новыхъ теченій въ области химіи. В. Оствальдъ и возрожденіе атомизма.—М. Н. Попова. 13) Мысли Льва Толстого. I. Слова Толстого.—З. Н. Гиппіусъ. II. Изъ бесѣдъ въ „Ясной Полянѣ“.—И. Ф. Наживина. III. Толстой о Пушкинѣ.—Д. В. Философова. 14) На похоронахъ Толстого. Впечатлѣнія и наблюденія.—Валерія Брюсова. 15) Жизнь и смерть Льва Толстого. I. Смыслъ жизни Толстого. II. Смыслъ смерти Толстого.—Петра Струве. 16) Судьба Льва Толстого.—Максимиліана Волошина. 17) Памяти Льва Толстого.—С. Л. Франка. 18) На смерть Толстого.—С. Н. Булгакова. 19) Въ Россіи и за границей. Обзоры и замѣтки. 1. Политическая жизнь Россіи. А. С. Изгоева.—2. Самоуправленіе въ Россіи. В. С. Голубева.—3. Португальская республика. Л. И. Гальберштадта.—4. Потсдамское свиданіе. П. Б. Струве.—5. Германія на Ближнемъ и Среднемъ Востокахъ. Л. И. Гальберштадта.—6. Разочарованія и предчувствія Антона Крайнего.—7. Синтетическія замѣтки о французской литературѣ 1910 года. Ренэ Гиля.—8. Религіозная жизнь на Западѣ. С. Н. Булгакова.—9. Изученіе русскаго сектантства. Д. В. Философова.—10. Германія въ дѣлѣ воздухоплаванія. М. Л. Франка.—11. Библиогр. отд.

Открыта подписка на 1911 годъ.

УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ:

| | Годъ. | 9 мѣс. | 6 мѣс. | 3 мѣс. |
|--------------------|-------|-------------|------------|------------|
| Съ дост. и перес.: | 15 р. | 11 р. 25 к. | 7 р. 50 к. | 3 р. 75 р. |
| За границу . . . | 17 р. | 12 р. 75 к. | 8 р. 50 к. | 4 р. 25 к. |

Цѣна отдѣльнаго номера въ продажѣ 1 руб. 50 коп.

Принимается подписка и производится ровничная продажа №№ журнала въ Москвѣ: въ конторѣ журнала — Воздвиженка, Вагавьковскій пер., д. № 3; въ кн. магаз. „Звено“, „Образованіе“, М. О. Вольфа, Н. П. Карбасникова и въ конторѣ Н. Печковской; въ Петербургѣ—въ книжн. магаз. Н. П. Карбасникова, М. О. Вольфа и кн. складъ „Право“; въ Вильнѣ и Варшавѣ—въ кн. маг. Н. П. Карбасникова; въ Кіевѣ—въ кн. маг. Н. Я. Оглоблина; въ Одессѣ—въ кн. маг. „Трудъ“ и „Одесскія Новости“; въ Саратовѣ—въ кн. маг. „Новаго Времени“.

ИЗДАНІЯ ЖУРНАЛА „РУССКАЯ МЫСЛЬ“:

Кизеветтеръ, А. А. Мѣстное самоуправленіе въ Россіи. Ц. 50 коп.
Корниловъ, А. А. Общественное движеніе при Александрѣ II. Ц. 1 р. 25 к.
Вильямъ Джемсъ. Многообразіе религіознаго опыта. Ц. 2 руб. 50 коп.
Изгоевъ, А. С. Русское общество и революція. Ц. 1 руб.

Открыта подписка на 1911 годъ на журналы:

1) „Юная Россія“ („ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“)

ежемѣсячный иллюстрированный журналъ для семьи и школы.
СОРОКЪ ТРЕТІЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ.

Журналъ допущенъ къ выпискѣ, по предварительной подпискѣ, въ ученичскія библіотеки среднихъ учебныхъ заведеній, въ городскія, по Положенію 1872 г., училища и въ бесплатныя народныя читальни и библіотеки.

Въ годъ 4 р. 50 к. безъ пересылки, 5 р. съ пересылкой, за границу 7 р.

Въ 1911 г. журналъ „Юная Россія“ („Дѣтское чтеніе“) дастъ всѣмъ подписчикамъ: 12 ЕЖЕМѢСЯЧНЫХЪ КНИЖЕКЪ,

въ составъ которыхъ входятъ: а) повѣсти, рассказы и сказки; б) стихотворенія; в) историческіе очерки и біографіи; г) популярно-научныя статьи; д) снимки съ портретовъ замѣчательныхъ людей, съ картинъ извѣстныхъ художниковъ и проч.

БЕЗПЛАТНЫЯ ПРИЛОЖЕНІЯ: I. Жизнь и поэзія Джорджа Байрона. Литературно-біографическій очеркъ съ приложеніями избранныхъ стихотвореній. Сост. *Н. Я. Абрамовичъ*. II. Маркъ Твэнъ. Юмористическіе рассказы. III. Оскаръ Уайльдъ. Духъ Кентервилья. Сказка въ пересказѣ *Е. Н. Тихомировой*. IV. Джекъ Лондонъ. Домъ Майди. Рассказъ изъ жизни полонезійскихъ островитянь. V. Чарльзъ Робертсъ. Орляный нахлѣбникъ. Разск. VI. Е. Опочининъ. Рассказы изъ русской жизни.

2) „Педагогическій Листокъ“,

журналъ для воспитателей и народныхъ учителей.

СОРОКЪ ТРЕТІЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ.

1 р. 75 к. безъ пересылки, 2 р. съ пересылкой, за границу 3 р.

Журналъ выходитъ 8 разъ въ годъ, книжками до 5 листовъ.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА на оба журнала 6 р. на годъ съ пересылкой, безъ пересылки 5 р.

АДРЕСЪ РЕДАКЦИИ: Москва, Б. Молчановка, д. № 24. Подписка принимается и во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.

Книгопродавцамъ уступка 5⁰/₁₀.

Плата за объявленія въ журналахъ „Юная Россія“ и „Педагогическій Листокъ“: За стр. 40 р., за 1/2 стр. 20 р., за 1/4 станины 10 р., за 1/8 стр. 5 р.
Издательница *Е. Н. Тихомирова*. Редакторъ *Д. И. Тихомировъ*.

При журналѣ „Юная Россія“ и „Педагогическій Листокъ“ организована книжный складъ издацій *Д. И. Тихомирова*: 1) Библіотека для семьи и школы. 2) Учительская библіотека. 3) Учебники *Д. И. Тихомирова*.

Каталогъ высылается бесплатно по первому требованію.

О Т К Р Ы Т Ы Е П О Д П И С К И

на

„Богословскій Вѣстникъ“

1911-й годъ.

(Двадцатый годъ изданія.)

Въ 1911 году Московская Духовная Академія будетъ продолжать изданіе „Богословскаго Вѣстника“ на прежнихъ основаніяхъ по нижеслѣдующей программѣ:

I. Творенія Св. Отцовъ въ русскомъ переводѣ (Св. Кирил. Александр.).

II. Оригинальныя изслѣдованія и статьи по наукамъ богословскимъ, философскимъ и историческимъ, составляющія въ большей своей массѣ труды профессоровъ Академіи.

III. Изъ современной жизни: научно-богословское обозрѣніе важнѣйшихъ событій изъ церковной жизни Россіи, православнаго Востока, странъ славянскихъ и западно-европейскихъ.

IV. Хроника академической жизни: отчеты о магистерскихъ диспутахъ, объ ученыхъ юбилеяхъ, о работѣ научныхъ академическихъ обществъ и кружковъ и о различныхъ перемѣнахъ во вѣшной и внутренней жизни нашей Академіи.

V. Библиографія, рецензія и критика выдающихся новинокъ какъ русской, такъ и иностранной богословско-философской и церковно-исторической литературы.

VI. Приложенія, въ которыхъ будутъ печататься протоколы Совѣта Академіи за 1910 годъ и автобіографическія записки Высокопреосвященнаго Саввы, архіепископа Тверскаго, за 1895—1896 годы.

Въ качествѣ приложенія къ журналу „Богословскій Вѣстникъ“ подписчикамъ его въ 1911 году будутъ предложены

ПЕРВАЯ И ВТОРАЯ ЧАСТИ

Твореній Преп. Ефрема Сирина.

Подписная цѣна на „Богословскій Вѣстникъ“ совмѣстно съ приложеніемъ книги преп. Исаака Сирина

Восемь рублей съ пересылкой.

Прим. Безъ пересылки **семь рублей**, за границу—**десять**.

Допускается подписка на журналъ безъ приложенія (цѣна 7 руб.). Допускается разсрочка на два срока: при подпискѣ 4 руб. и къ 1 іюля 4 руб.; для подписавшихся на журналъ безъ приложенія разсрочка: при подпискѣ 4 руб. и къ 1 іюля 3 руб.

За перемѣну адреса 20 коп.

Прим. Подписчики „Богословскаго Вѣстника“ со всѣхъ изданій редакціи пользуются скидкой отъ 20—30%, въ зависимости отъ размѣровъ заказа.

Адресъ редакціи: Сергіевъ посадъ, Московской губерніи, въ редакцію „Богословскаго Вѣстника“.

Редакторъ орд. проф. Заозерскій.

Вѣра и Разумъ

въ 1911 году.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **два раза** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т.-е. годовичное изданіе журнала состоятъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія свыше 200 печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за границу 12 р. съ пересылкою.

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

Подписка принимается: въ Харьковѣ: въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной семинаріи, въ харьковскихъ отдѣленіяхъ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи; въ кн. магазинѣ П. Д. Сытина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Гостин. дв., № 45. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Открыта подписка

на религіозно-философско-научный журналъ

„ВѢСТНИКЪ ТЕОСОФІИ“.

1911 г. (4-й годъ изданія). 1911 г.

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА:

1) статьи какъ оригинальныя, такъ и переводныя, по Теософіи, по сравнительному изученію религій, оккультизму, изслѣдованію психическихъ силъ, скрытыхъ въ природѣ и въ человѣкѣ, по психологіи и другимъ отраслямъ знанія;

2) свѣдѣнія о теософическомъ движеніи въ Россіи и за границей и о другихъ родственныхъ духовныхъ и общественныхъ движеніяхъ;

3) біографіи выдающихся представителей теософическаго міросозерцанія и общественныхъ дѣятелей;

4) художественно-литературный отдѣлъ, какъ отраженіе въ искусствѣ теософическаго міросозерцанія;

5) отзывы о книгаль, поступающихъ въ редакцію журнала, по вопросамъ теософіи, психологіи и др.;

6) справочный отдѣлъ, вопросы и отвѣты на вопросы подписчиковъ.

Журналъ выходитъ 7-го числа каждаго мѣсяца, книжками въ форматѣ in 8^o не менѣе пяти печатныхъ листовъ каждая, подъ редакціей А. А. Каменской, при участіи Анни Безантъ, доктора Рудольфа Штейнера, Альба, П. П. Батюшкова, Н. К. Болнуса, А. Ф. Вельцъ, В. Д. Гарднера, А. С. Гралевской, С. Н. Давь, Н. К. Гернетъ, М. А. Каменской, К. Кудрявцева, Е. М. Кузмина, Н. Лихачевой, П. Манджарли, Е. Писаревой (Е. П.), М. Станюковичъ, Д. Страждена, О. Д. Форшь, Б. Ф., А. В. Унковской, П. Д. Успенскаго и др. Въ теченіе двухъ лѣтнихъ мѣсяцевъ (іюнь и іюль) журналъ не выходитъ.

Открыта подписка на 1911 годъ

(VII-ой ГОДЪ ИЗДАНИЯ)

НА ЕЖЕМѢСЯЧНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ ДЛЯ ДѢТЕЙ

„СЕМЬЯ и ШКОЛА“.

Журналъ предназначенъ преимущественно для дѣтей средняго возраста (10—12 лѣтъ), которымъ еще мало доступны существующіе у насъ журналы болѣе старшаго возраста. При этомъ „Семья и Школа“ ставитъ своей задачей одинаково примѣняться какъ къ интересамъ дѣтей, учащихся въ младшихъ классахъ среднихъ учебныхъ заведеній, такъ и къ пониманію учениковъ начальной народной школы.

„Семья и Школа“ состоитъ изъ 12-ти ежемѣсячныхъ книжекъ журнала и 6 отдѣльныхъ книжекъ „Библиотеки Семьи и Школы“.

Не привлекая своихъ подписчиковъ никакими преміями, ни такъ называемыми бесплатными приложениями, редакція „Семьи и Школы“ обращаетъ исключительное вниманіе на внутреннее достоинство самаго журнала, на тщательный подборъ матеріала, доступнаго и занимательнаго для дѣтей и выдержаннаго въ педагогическомъ отношеніи, а также и на его изящную внѣшность. Для послѣдней цѣли текстъ журнала тщательно иллюстрируется художественно-исполненными рисунками, и, кромѣ того, въ каждой книжкѣ помѣщаются отдѣльныя картинки.

Имѣя въ виду распространеніе журнала въ школахъ, каждая книжка „Семьи и Школы“ составляется такимъ образомъ, чтобы ее легко было, при желаніи, раздѣлить на части, и большія произведенія, печатавшіяся въ нѣсколькихъ номерахъ, можно было бы въ концѣ года переплести въ одну книгу.

Въ „Семьѣ и Школѣ“ принимаютъ участіе: Е. А. Бакунина, И. А. Бѣловсовъ, Е. Волкова, Г. П. Володьянъ, Н. А. Гольцева, С. Г. Григорьевъ, С. Д. Дрожжинъ, П. Засодимскій, П. П. Инфантьевъ, В. О. Капелькинъ, А. А. Кизеветтеръ, С. А. Князьковъ, Н. К. Кольцовъ, М. А. Круковский, Т. Н. Львовъ, Вл. Львовъ, Д. Н. Маминъ-Сибирякъ, И. И. Митропольскій, И. П. Наживинъ, Н. Новичъ, Юр. Новоселовъ, К. Д. Носиловъ, Сергій Орловскій, О. П. Рунова, С. И. Рербергъ, Р. Рубинова, В. Г. Рудневъ, П. Н. Сакулинъ, А. Серафимовичъ, В. Д. Соколовъ, П. П. Сушкинъ, Н. Д. Телешевъ, М. В. Тиличева, В. Н. Харузина и др.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА за 12 книжекъ „Семьи и Школы“ и за 6 книжекъ „Библиотеки Семьи и Школы“: съ доставкой и пересылкой 3 руб. 50 коп. въ годъ. Безъ доставки въ Москвѣ 3 руб. За границу 6 руб. Подписка на полгода 1 р. 75 к. (принимается исключительно въ редакціи). Подписка безъ доставки принимается въ Москвѣ: въ редакціи, въ конторѣ Н. Печковской и въ книжномъ магазинѣ Н. Карбасникова. Въ редакціи имѣются комплекты журнала за прежніе годы: 1905-ый, 1906-ой, 1907-ой—по 3 руб., 1908-ой—по 5 руб. Журналъ за 1909-ый г. разошелся весь. Пробный номеръ журнала высылается изъ редакціи за три семикопеечныя марки.

Гг. учителямъ, желающимъ ознакомиться съ журналомъ, пробный номеръ высылается бесплатно.

Иногородніе подписчики могутъ обращаться прямо въ редакцію журнала „Семья и Школа“: Москва, Гончарная ул., д. № 17.

Редакторъ-Издатель Вл. Львовъ.

Открыта подписка на 1911 годъ

XXII г.
изданія,

на журналъ

XXII г.
изданія.

„ВѢСТНИКЪ ВОСПИТАНІЯ“.

Журналъ ставитъ своею **задачею** выясненіе вопросовъ образованія и воспитанія на основахъ научной педагогики, въ духѣ общественности, демократизма и свободнаго развитія личности. Съ этою цѣлью журналъ слѣдитъ за развитіемъ педагогическихъ идей, за современнымъ состояніемъ образованія и воспитанія въ Россіи и за границей и даетъ систематическіе отзывы о вновь выходящихъ книгахъ по педагогикѣ, естествознанію, общественнымъ наукамъ, о дѣтскихъ журналахъ, общедоступныхъ и дѣтскихъ книгахъ и друг. Кромѣ того, въ журналѣ помѣщаются научно-популярныя статьи по различнымъ отраслямъ знанія и искусства, литературно-педагогическіе очерки, рассказы, воспоминанія и проч.

Въ журналѣ принимали участіе: д-ръ философіи В. Анри (Victor Henri), Ю. И. Ахенвальдъ, А. Д. Алферовъ, проф. В. М. Арнольди, д-ръ Д. А. Бекарюковъ, акад. В. М. Бехтеревъ, Ю. А. Бунинъ, акад. П. А. Бунинъ, проф. А. В. Васильевъ, В. П. Вахтеровъ, К. Н. Вентцель, Ю. А. Веселовскій, проф. Р. Ю. Вишперъ, прив.-доц. А. В. Горбуновъ, прив.-доц. С. Г. Григорьевъ, прив.-доц. А. Е. Грузинскій, А. Г. Дауге, Е. А. Звягинцевъ, акад. Н. Н. Златовратскій, А. А. Ивановскій, проф. В. Н. Ивановскій, прив.-доц. Н. А. Иванцовъ, д-ръ В. Е. Игнатьевъ, проф. Н. А. Каблуковъ, проф. И. А. Каблуковъ, проф. М. М. Ковалевскій, П. С. Коганъ, д-ръ В. В. Корсаковъ, проф. Н. М. Кулагинъ, прив.-доц. М. Ю. Лахтинъ, Е. І. Лозинскій, А. И. Лотоцкій, С. П. Мельгуновъ, проф. И. И. Мечниковъ, Н. Мировичъ, Н. Ф. Михайловъ, Н. М. Никольскій, акад. Д. Н. Овсяннико-Куликовскій, проф. П. Г. Орманскій, проф. А. П. Павловъ, проф. А. А. Радцигъ, Г. Роковъ, С. Ф. Русова, прив.-доц. П. Н. Сакулинъ, прив.-доц. Е. Д. Сяницкій, Л. Д. Сяницкій, С. Г. Смирновъ, Н. В. Сперанскій, прив.-доц. Б. И. Сыромятниковъ, Г. А. Фальборкъ, проф. А. Ф. Фортунатовъ, Л. Б. Хавкина-Гамбургеръ, В. П. Хопровъ, В. И. Чарнолускій, Н. В. Чеховъ, кн. Д. Н. Шаховской, проф. Ф. Ф. Эрисманъ, д-ръ Вл. И. Яковенко, В. Е. Якушкинъ, Е. Н. Янжулъ, акад. П. И. Янжулъ и многіе другіе.

Журналъ выходитъ 9 разъ въ годъ (въ теченіе лѣтнихъ мѣсяцевъ журналъ не выходитъ); въ каждой книжкѣ журнала боже 20 печатныхъ листовъ.

Подписная цѣна: въ годъ безъ доставки 5 руб., съ доставкой и пересылкой 6 р., въ полгода 3 р.; съ пересылкой за границу 7 р. 50 к.; для недостаточныхъ людей цѣна въ годъ съ доставкой и безъ дост.—5 р.

Подписка принимается: въ конторѣ редакціи (Москва, Арбатъ, Старо-Конюшенный пер., домъ № 32), во всѣхъ почтовыхъ и почтово-телеграфныхъ учрежденіяхъ и во всѣхъ крупныхъ книжныхъ магазинахъ обихъ столицъ. Гг. иногороднихъ просятъ обращаться прямо въ редакцію.

Редакторъ-издатель д-ръ Н. Ф. Михайловъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1911 ГОДЪ (2-Й ГОДЪ ИЗДАНІЯ)

на ежемѣсячный иллюстрированный церковно-общественный журналъ

„СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ МЫСЛЬ“.

Сотрудниками журнала состоятъ: епископъ Иннокентій, епископъ Михаилъ, Я. А. Богатенко, Л. В. Быстровъ, С. И. Быстровъ, Е. В. Воздвиженская, И. В. Галкинъ, Андрей Гордый (псевдонимъ), протоіерей о. Л. Денисовъ, И. В. Жилкинъ, Н. Д. Зенинъ, священникъ о. І. Исаичевъ, Л. Ф. Калашниковъ, профессоръ А. А. Кизеветтеръ, профессоръ С. А. Котляревскій, П. С. Логиновъ, начетчикъ И. А. Лукинъ, С. П. Мельгуновъ, И. Московскій (псевдонимъ), А. А. Пашковъ, священникъ о. В. Плотниковъ, г. Поморецъ (псевдонимъ), Е. Т. Поспѣловъ, А. С. Пругавинъ, И. Ф. Пучковъ, профессоръ М. Рейснеръ, И. Н. Сахаровъ, П. В. Цвѣтковъ, Л. Т. Шанскій (псевдонимъ), К. Н. Швецовъ, П. М. Шестаковъ, П. Н. Шмаковъ, начетчикъ И. В. Шурашовъ и другіе.

Журналъ выходитъ ежемѣсячными книжками не менѣе 6-ти печатныхъ листовъ (96 страницъ) по слѣдующей программѣ: проповѣди и статьи богословско-философскаго и церковно-общественнаго характера, бытовые рассказы, историческія изслѣдованія, очерки, документы и письма, статьи по народному образованію, обзоръ событийъ въ старообрядчествѣ (всѣхъ согласій) и внѣ его, обзорѣніе періодической печати, отзывы о новыхъ книгахъ, отвѣты на вопросы подписчиковъ, церковное пѣніе и объявленія.

Годовые подписчики получаютъ въ видѣ безплатнаго приложенія нигдѣ еще не печатавшійся капитальный трудъ покойнаго начетчика В. Т. Зеленкова „ВЫПИСКИ ИЗЪ СВАТООТЕЧЕСКИХЪ И ИСТОРИЧЕСКИХЪ КНИГЪ“ чч. II и III,—книгу въ высшей степени цѣнную, важную и крайне необходимую каждому духовному лицу, а также начетчикамъ и всѣмъ интересующимся исторіей, ученіемъ и установленіями церкви—старообрядцамъ (безъ различія согласій) и не старообрядцамъ (ч. I-я этого труда, изданная въ 3000 экземплярахъ, разошлась безъ остатка).

Подписная цѣна на журналъ съ приложеніемъ, съ доставкой и пересылкой: на 1 г. 4 рубля, на $\frac{1}{2}$ года 2 р. 50 к., на 1-мѣсяці 50 к. Подписчикъ, доставившій 10 подписокъ на журналъ, 11-й экземпляръ получаетъ безплатно. Допускается разсрочка платежа: при подпискѣ 2 руб., къ 1-му апрѣля 1 руб. и къ 1-му іюля 1 руб. Плата за объявленія: за цѣлую страницу 25 р., подстраницы 15 руб., $\frac{1}{4}$ страницы 8 руб., $\frac{1}{8}$ страницы 5 рублей. Вкладныя объявленія: 1000 вкладокъ до 1 лота—15 руб., до 2 лот.—20 руб., до 3 лот.—25 руб. и т. д. За перемѣну адреса 20 коп.

Подписка на журналъ принимается: въ Москвѣ: 1) Пятницкая, д. 83, кв. 13, редакция журнала „Старообрядческая Мысль“; 2) Лубяно-Ильинскія торгов. помѣш., № 12, у Н. М. Вострякова; 3) Никольская ул., антикварн. книжный магазинъ П. Шибанова; 4) Б.-Каменщичи, д. Уварова у А. В. Зайцева; 5) Мокшова, 14, кв. 1-я, у Ю. Г. Топорковой. Въ С.-Петербургѣ: Апраксинъ двор., корпусъ Ливеняча у П. С. Макарова. Въ Кіевѣ: Подоль, Волжская, 17, книгоиздательство „Знаменное пѣніе“. Въ Саратовѣ: 1) Б.-Сергіевская ул., л. Горина, у С. И. Быстрова; 2) Кузнецкая № 48 у М. И. Немухорова. Въ Н.-Новгородѣ: Звѣздина, № 11, у старообрядческаго діакона о. Артемона Широкова. Въ Вольскѣ, Сар. губ.: Мокшова ул., у старообрядческаго священника о. Іоанна Гриценкова. Въ Хвалыинскѣ, Сар. губ.: у старообрядческаго священника о. Іоанна Исаичева. Въ с. Балашовѣ, Самар. губ., у старообрядческаго священника о. Михаила Зотова. Въ Одессѣ: на Преображенск. ул., № 75, у учителя П. С. Логинова. Въ Запорожьѣ-Каменскомъ, Екатеринослав. губ., у П. Н. Пастухова. Въ Измаилѣ, Бесс. губ.: Екат. ул., бл. Никольскій старообр. церкви у С. И. Петрова. Въ Кронау, Хер. губ.: у Е. А. Торлина. Въ п. Вилково, Бесс. губ.: у старообр. священника о. А. Г. Воробьева. Въ г. Новогоріевскѣ, Хер. губ.: у завѣдыв. Золотаревскимъ учимъ Г. В. Галкина. Въ г. Богородскѣ, Моск. губ.: у В. Е. Макарова. Въ Екатеринославѣ: Златоустовская, № 42, у А. Ф. Гусева. Въ Николаевѣ, Екатеринослав. губ.: уг. Крымской и Почтовой ул., у М. Т. Кушнерова. Въ г. Уральскѣ: у Ф. К. Рѣшетева. Въ Оренбургѣ: Дворянскій пер., № 22, у Т. С. Лазарева. Въ г. Шадринскѣ: у М. Ф. Зарубина. Ялуторовскъ, Том. губ., с. Емуртляинское: у Я. Ф. Ракшова. Въ г. Армавирѣ, Куб. обл.: ст. Прочнооскопская, у Е. С. Богаевского. Въ Ессентукахъ, Терской обл., у учимъ Е. Н. Шмакова.

Редакторъ-издатель В. Е. Макаровъ.

Книгоиздательство „ПУТЬ“,

Знаменка, 11,

при ближайшемъ участіи Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова,
Г. А. Рачинскаго, кн. Е. Н. Трубецкого и В. Ф. Эрнъ.

Отдѣлъ I.

Оригинальные произведенія.

Печатаются:

С. Н. Булгаковъ. „*Два града*“.
Исслѣдованія о природѣ обществен-
ныхъ идеаловъ. Въ 2-хъ томахъ.

Полное собраніе сочиненій **И. В. Кирѣевскаго.** Въ 2-хъ том. съ пор.
Подъ редакціей М. О. Гершензона.

Л. М. Попатинъ. *Статьи и
речи.*

В. Ф. Эрнъ. *Опыты философ-
скіе, критическіе и полемическіе.*

Н. А. Бердяевъ. *Философія сво-
боды.*

Готовятся къ печати:

Кн. Е. Н. Трубецкой. В. С. Со-
ловьевъ и его дѣло.

С. Н. Булгаковъ. Философія хо-
зяйства.

Отдѣлъ II.

ПЕРЕВОДЫ.

Печатается.

Владиміръ Соловьевъ.

РОССІЯ И ВСЕЛЕНСКАЯ ЦЕРКОВЬ.

РУССКАЯ ИДЕЯ,

Переводъ съ французскаго Г. А. Рачинскаго.

Готовятся къ печати.

Вендландъ. — Эллинистическо-
римская культура въ ея отношеніи къ
еврейству и христіанству.

Зейпель. — Хозяйственно-этичск.
взгляды отцовъ церкви.

Августинъ. — Исповѣдь.

Леруа. — Догматы и критика.

Дюшенъ. — Исторія христіанской
церкви.

Отдѣлъ III.

„РУССКІЕ МЫСЛИТЕЛИ“.

Въ этотъ отдѣлъ войдетъ единый по замыслу рядъ монографій, посвящен-
ныхъ всестороннему историческому изученію какъ личности и жизни, такъ и
мировозрѣнія всѣхъ крупныхъ представителей русской мысли. Каждая моно-
графія (въ 12—15 печатныхъ листовъ) будетъ снабжена портретомъ и библио-
графическими указаніями.

Г. С. Сноворода. — В. Ф. Эрнъ, **Ф. И. Тютчевъ.** — В. И. Ивановъ,
Н. В. Гоголь. — В. В. Зеньковский, **А. С. Хомяковъ.** — Н. А. Бердяевъ,
А. А. Козловъ. — С. А. Аскольдовъ, **о. Серап. Машкинъ.** — П. А.
Флоренскій.

Въ дальнѣйшемъ предполагаются монографіи о Бухаревѣ, Соловьевѣ, кн.
С. Трубецкомъ, Н. Федоровѣ, Н. Кирѣевскомъ, М. Сперанскомъ, Новиковѣ,
К. Леонтьевѣ, Б. Чичеринѣ.

Издательница М. К. Морозова.

30 годъ
изданія

ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА НА 1911 Г.

30 годъ
изданія

„РЕБУСЪ“ Старѣйшій въ Россіи популярно-научный ЖУРНАЛЪ

по вопросамъ спиритуализма, психизма, медиумизма и мистики.

Обзоръ и изслѣдованіе малоизвѣстныхъ теорій и фактовъ: *телепатіи, ясновидѣнія, чтенія мыслей, раздвоенія личности, одержанія, сомнамбулизма, животнаго магнетизма, медиумизма, гипнотизма, явленій спиритуализма и другихъ оккультныхъ явленій и фактовъ.*)

Спорные вопросы науки и жизни.

За прошлые года въ журналѣ, въ числѣ прочихъ статей, были напечатаны: проф. *Х. Майерса*.—„О послѣсмертномъ существованіи“ и „Приживленные призраки“; проф. *А. Бутлерова*.—„Статья по медиумизму“; *А. Аксакова*.—„Анимизмъ и спиритизмъ“; проф. *Н. Вагнера*.—„Фотографія невидимой руки“; *А. Дассье*.—„Позитивизмъ въ области спиритуализма“; проф. *Ш. Ринне*.—„Слѣдуетъ ли изучать спиритизмъ?“; д-ра *Ж. Максвелла*.—„Феномены психизма“; проф. *Ч. Ломброзо*.—„Непокойные дома“; *А. Шопенауэра*.—„О духовидѣніи“; д-ра *Дю-Прелля*.—„Душа, какъ организующее начало“ и „Магія, какъ естествознаніе“; *М. Сабуровой*.—„Смерть—только метаморфоза“; проф. *Шарко*.—„О сомнамбулизмѣ и гипнотизмѣ“; д-ра *Охоровича*.—„Лекціи о животномъ магнетизмѣ“; *Руксель*.—„Спиритизмъ и оккультизмъ“; *А. Уоллеса*.—„Духовный дарвинизмъ“; проф. *В. Крукса*.—„Объ относительности человѣческихъ знаній“; *П. Чистякова*.—„Исторія волшебства и суевѣрій“; „Кантъ, какъ спиритуалистъ“; „Радій и ясновидѣніе“; „Чтеніе мыслей“; „Магіи—quadrivium“; „Тайны общества и франкъ-масонство“; д-ра *Лрикса*.—„Множественность чело-вѣческой личности“; Ст. *Мозеса*.—„Ученіе духовъ социальное, религиозное и этическое“; *А. Болтина*.—„Догматы христіанской церкви съ точки зрѣнія спиритизма“; *Губаже*.—„Метемпсихозъ (переволоченіе)“; проф. *В. Джемса*.—„Отчетъ о проявленіи духа д-ра Р. Ходжсона“ и др.; затѣмъ сообщенія о работахъ русскаго спиритуалистическаго общества, лондонскаго общества психическихъ изслѣдованій и др.

Выходятъ не менѣе 2-хъ разъ въ мѣсяцъ выпусками отъ одного до 3-хъ печатныхъ листовъ. Статьи по мѣрѣ надобности сопровождаются пояснительными чертежами, рисунками и портретами.

Помѣщаются отзывы о новыхъ и старыхъ книгахъ; совѣты, разъясненія и отвѣты редакціи на запросы и письма подписчиковъ. Въ литературномъ отдѣлѣ будутъ помѣщаться повѣсти, рассказы, и новеллы, соотвѣтствующіе направленію журнала.

Подписная цѣна: въ Россіи: на годъ 5 руб., на $\frac{1}{2}$ года 3 руб.
За границу на годъ 6 р., на $\frac{1}{2}$ года 3 р. 50 к.

Отдѣльный номеръ въ продажѣ 25 к. (можно высылать почтовыми марками).

Подписка принимается: въ Москвѣ: въ редакціи журнала — Арбатъ, домъ Толстого, и во всѣхъ книжныхъ магазинахъ въ Россіи.

Ред.-Изд. П. А. Чистяковъ.

ГОДЪ ВТОРОЙ.

Открыта подписка на 1911 годъ на журналъ

ПСИХОТЕРАПІЯ.**Обозрѣніе вопросовъ психическаго лѣченія и прикладной психологіи,**

журналъ, издаваемый при участіи М. М. Асатіани, А. Н. Бернштейна, Ю. В. Каннабиха, Н. Е. Осипова, подъ редакціей Н. А. Вырубова.

Журналъ выходитъ шестью книгами въ годъ, не менѣе трехъ листовъ каждая. Подписная цѣна на годъ съ доставкой и пересылкой четыре рубля, за границу—пять рублей. Цѣна отдѣльной книжки 90 коп. Подписка принимается въ конторѣ редакціи „ПСИХОТЕРАПІИ“: Москва, Тверская, 68. Телеф. 108-41.

Статьи въ заказныхъ бандеролахъ просятъ направлять по адресу редакціи. Авторы помѣщаемыхъ въ журналѣ оригинальныхъ статей получаютъ бесплатно 25 оттисковъ. О каждой книгѣ, присланной въ редакцію, будетъ заявлено въ ближайшей книжкѣ журнала.

Открыта подписка на 1911 годъ

на еженедѣльную общественно-педагогическую газету

ШКОЛА и ЖИЗНЬ

съ ежемѣсячными приложеніями.

Въ газетѣ приняли участіе въ числѣ прочахъ, слѣдующія лица: проф. М. М. Алексѣенко, Х. Д. Алчевская, акад. В. М. Бехтеревъ, проф. П. И. Боррманъ, проф. В. А. Вагнеръ, В. П. Вахтеровъ, акад. В. И. Вернадскій, В. А. Гердь, проф. Н. А. Гредескулъ, проф. Д. Д. Гриммъ, Я. Я. Гуревичъ, Е. А. Звягинцевъ, проф. П. Ф. Каптеревъ, проф. М. Я. Капустинъ, проф. Н. И. Карѣевъ, проф. М. М. Ковалевскій, акад. А. Ф. Кони, проф. Н. Н. Ланге, проф. И. В. Лучинскій, проф. А. А. Мануйловъ, П. И. Милуковъ, проф. А. П. Печаевъ, акад. Д. Н. Овсяннико-Куликовскій, Ф. Ф. Ольденбургъ, А. Н. Острогорскій, А. Б. Петрищевъ, И. И. Петрункевичъ, А. С. Пругавинъ, Ф. И. Родичевъ, Н. А. Рубакинъ, М. А. Стаховичъ, Д. И. Тихомировъ, графъ П. И. Толстой, проф. Г. В. Хлопнянъ, В. И. Чарнолускій, проф. Г. И. Челпановъ, Н. В. Чеховъ, акад. И. И. Янжулъ и многіе другіе,—подъ общей редакціей Г. А. Фальборка.

Изъ иностранныхъ ученыхъ, между прочимъ, общала свое участіе въ газетѣ слѣдующія лица: проф. Рене Вормсъ, Шарль Жидъ, извѣстный французскій педагогъ Брюссонъ, де-Гревъ и др.

Редакція газеты имѣетъ корреспондентовъ въ разныхъ городахъ Имперіи и специальныхъ корреспондентовъ въ Гос. Совѣтѣ и Гос. Думѣ.

Подписная цѣна:

| | На годъ. | На 6 м. | На 3 м. |
|---|----------|---------|---------|
| Съ доставкой въ Петербургѣ и пересылкой въ города Имперіи | 6 руб. | 3 руб. | 2 руб. |

Для учащихъ въ начальныхъ городскихъ училищахъ допускается разсрочка по 1 р. за каждыя 2 мѣсяца.

Подписка и объявленіе принимаются въ Главной Конторѣ, Спб., Кабинетская, д. Губернскаго Земства, № 18.

Редакторъ Г. А. Фальборкъ.

Издатели: { Н. В. Мѣшковъ.
Г. А. Фальборкъ.

ВЪСТНИКЪ ОПЫТНОЙ ФИЗИКИ И ЭЛЕМЕНТАРНОЙ МАТЕМАТИКИ.

Выходитъ 24 раза въ годъ отдѣльными выпусками, не менѣе 24 стр. каждый, подъ редакціей приватъ-доцента В. Ф. Кагана.

Программа журнала: оригинальныя и переводныя статьи изъ области физики и элементарной математики. Статьи, посвященныя вопросамъ преподаванія математики и физики. Опыты и приборы. Научная хроника. Разныя извѣстія. Математическія мелочи. Темы для сотрудниковъ. Задачи для рѣшенія. Рѣшенія предложенныхъ задачъ съ фамиліями рѣшившихъ. Упражненія для учениковъ. Задачи на премию. Библиографическій отдѣлъ: обзоръ специальныхъ журналовъ; замѣтки и рецензіи о новыхъ книгахъ.

Статьи составляются настолько популярно, насколько это возможно безъ ущерба для научной стороны дѣла.

Условія подписки: Подписная цѣна съ пересылкой: за годъ 6 руб., за полгода—3 руб. Учителя и учительницы низшихъ училищъ и всѣ учащіеся, выписывающіе журналъ непосредственно изъ конторы редакціи, платятъ за годъ 4 руб., за полугодіе 2 руб. Допускается разсрочка подписной платы по соглашенію съ конторой редакціи. Книгопродавцамъ 5% уступки.

Журналъ за прошлые годы по 2 р. 50 к., а учащимся и книгопродавцамъ по 2 р. за семестръ. Отдѣльные номера текущаго семестра по 30 к., прошлыхъ семестровъ по 25 коп.

Адресъ для корреспонд.: Одесса. Въ редакцію „Вѣстника Опытной Физики“.

ВТОРОЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ.

ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА НА 1911 ГОДЪ НА

„Вопросы Права“

журналъ научной юриспруденціи, издаваемый при ближайшемъ участіи:

А. С. Алексѣева, А. Э. Вормса, П. В. Гидулянова, Б. А. Кистяковского, И. А. Кистяковского, С. А. Котляревскаго, П. И. Новгородцева, Г. С. Фельдштейна и А. Л. Форштетера.

До сихъ поръ выразили согласіе на сотрудничество слѣдующія лица:

А. Л. Байковъ, В. Н. Бенешевичъ, М. П. Бобинъ, П. М. Богаевскій, А. А. Боровой, М. Н. Гернетъ, А. В. Горбуновъ, В. М. Гордонъ, В. Э. Грабаръ, Г. В. Демченко, Н. В. Давыдовъ, Е. Н. Ефимовъ, А. И. Елистратовъ, В. Б. Ельяшевичъ, А. А. Жижиленко, А. А. Жилинъ, А. В. Завадскій, М. Д. Загрядковъ, И. А. Ильинъ, В. Л. Исаченко, Гр. Л. А. Комаровскій, Ф. Ф. Кокошкинъ, В. А. Краснокутскій, П. И. Люблинскій, Ф. И. Леонтовичъ, Н. А. Максимейко, В. С. Малченко, С. П. Мокринскій, В. М. Нечаевъ, Н. И. Паленко, М. Я. Пергаментъ, А. А. Пюнтковский, С. В. Познышевъ, І. А. Покровскій, Н. Н. Полянскій, Н. Н. Розинъ, С. Е. Сабининъ, Е. Е. Спекторскій, Б. И. Сыромятниковъ, Л. Я. Тауберъ, Ф. В. Тарановскій, Е. Н. Томниковскій, И. Н. Треницынъ, князь Е. Н. Трубецкой, В. А. Удинцевъ, А. Н. Фатѣевъ, А. Н. Филипповъ, Б. Н. Фрезе, В. М. Хвостовъ, И. И. Чистяковъ, Л. В. Шалландъ, Г. Ф. Шершеневичъ, С. А. Шумаковъ, А. С. Яценко и др.

Журналъ **Вопросы права** выходитъ четыре раза въ годъ книгами около десяти листовъ: въ февралѣ, маѣ, октябрѣ и декабрѣ.

Подписная цѣна: въ годъ 6 рублей съ пересылкою и доставкою.

Цѣна отдѣльной книги 2 руб.

Адресъ редакціи: Москва, Каложинъ пер., д. № 10.

Редакторъ-издатель Г. С. Фельдштейнъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА

УЧЕНЫЯ ЗАПИСКИИМПЕРАТОРСКАГО Казанскаго Университета
на 1911 годъ.

Въ Ученыхъ Запискахъ заключаются:

- I. Отдѣлъ Наукъ.
- II. Отдѣлъ критики и библиографіи.
- III. Университетская лѣтопись.
- IV. Приложенія: университетскіе курсы профессоровъ и преподавателей, памятники историческіе и литературные, съ научными комментаріями, и памятники, имѣющіе научное значеніе и еще не обнаруженные.

Ученыя Записки выходятъ ежемѣсячно книжками въ размѣрѣ не менѣе 13 листовъ, не считая извлеченій изъ протоколовъ и особыхъ приложеній.

Подписная цѣна въ годъ со всеми приложеніями съ пересылкою 7 р. Подписка принимается въ Правленіи Университета.

Редакторъ А. Пюнтковскій.

Годъ изданія сорокъ шестой.

„Астраханскій Листокъ“

будетъ выходить въ 1910 году подъ прежней редакціей и при томъ же составѣ постоянныхъ сотрудниковъ.

Объявленія изъ губерній: Нижегород., Казанск., Симбирск., Самарск. и Саратов. и изъ Закаспійск. края и Кавказа, а также объявленія казенныя, банкирск. конторъ, жел. дорогъ и газетныя принимаются непосредственно конторою редакціи (Мало-Демид., соб. д.), всё же прочія исключительно центральной конторою Л. и Э. Метцль и К^о (Москва, Мясницк., д. Сытова). Плата за объявленія со строки петита: передъ текстомъ 20 коп., послѣ текста 10 коп.

Подписная цѣна съ пересылкою:

1 годъ—7 руб. 50 коп., 1/2 года—3 руб. 75 коп., 3 мѣс.—2 руб. — коп.,
1 мѣс.—1 руб.

Редакторъ-издатель В. И. Склабинекій.

ВѢСТНИКЪ ЕВРОПЫ,

издаваемый **М. М. Ковалевскимъ**, подъ редакціей **К. К. Арсеньева**, при ближайшемъ участіи: **И. В. Жилкина**, **М. М. Ковалевского**, **Н. А. Котляревскаго**, **В. Д. Кузьмина-Караваева**, **Д. Н. Овсяннико-Кулиновскаго**, **А. С. Поснинова**, **М. А. Славинскаго**, **Л. З. Слонимскаго** и **К. А. Тимирязева**.

Въ 1911 г. журналъ такъ же, какъ и въ 1909 и 1910 гг., кромѣ прежнихъ отдѣловъ будетъ заключать обзорѣніе провинціальной жизни, обзоры новыхъ явленій въ мірѣ науки, литературы, искусства и постоянныя корреспонденціи изъ главныхъ центровъ Запада. Въ журналѣ будутъ помѣщаться снимки съ портретовъ общественныхъ дѣятелей и художественныя репродукціи по отдѣлу искусствъ.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

| | На годъ. | На ½ года. | На ¼ года. |
|----------------------------------|-------------|------------|------------|
| Безъ доставки въ Спб. и Москвѣ . | 15 р. 50 к. | 7 р. 75 к. | 3 р. 90 к. |
| Съ доставкой въ Спб. и Москвѣ . | 16 " — | 8 " — | 4 " — |
| Съ пересылкой | 17 " — | 8 " 50 " | 4 " 25 " |
| За границу | 19 " — | 9 " 50 " | 4 " 75 " |

Подписка принимается: 1) въ конторахъ журнала: въ Спб., Моховая, 37 (телеф. 74—51), въ Москвѣ, Б. Никитская, 5 (телеф. 57—86), въ Одессѣ, Софійевская, 23, 2) во всѣхъ лучшихъ книжныхъ магазинахъ и 3) во всѣхъ почтовыхъ учрежденіяхъ Имперіи.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1911 г.

(XIX-й годъ изданія.)

на ежемѣсячный литературный и научный журналъ

Русское Богатство,

издаваемый подъ редакціей **Вл. Г. Короленко**

и при ближайшемъ участіи: **Н. О. Анненскаго**, **А. Г. Горнфельда**, **Діонео**, **С. Я. Елпатьяевскаго**, **А. И. Иванчинъ-Писарева**, **П. В. Мокіевскаго**, **В. А. Мякотина**, **Ө. Д. Крюкова**, **А. В. Пѣшехонова**, **А. Б. Петрищева**, **Н. С. Русанова** (**Н. Е. Кудрина**), **А. Е. Рѣдько** и **П. Ф. Якубовича** (**Л. Мельшина**).

Подписная цѣна съ дост. и перес. годъ — 9 р.; 6 мѣс. — 4 р. 50 к.; 4 мѣс. — 3 р.; 1 мѣс. — 75 к. Безъ доставки: годъ — 8 р.; 6 мѣс. — 4 р. За границу: годъ — 12 р.; 6 мѣс. — 6 р.; 1 мѣс. — 1 р.

Подписка принимается: Въ С.-Петербургѣ — въ конторѣ журнала, Баскова ул., 9. Въ Москвѣ — въ отдѣленіи конторы, Никитскій бульваръ, д. 19. Въ Одессѣ — въ книжномъ магазинѣ „Одесскія Новости“, Дерibasовская, 20, въ магазинѣ „Трудъ“, Дерibasовская ул., д. № 25. Подписка отъ книжныхъ магазиновъ принимается только на цѣлый годъ и дѣлается уступка 40 к. съ экземпляра.

Въ 1911 году будетъ продолжаться (35-й годъ) изданіе

ЖУРНАЛА

„ИЗВѢСТІЯ МОСКОВСКОЙ ГОРОДСКОЙ ДУМЫ“.

Журналъ выходитъ два раза въ мѣсяцъ книжками отъ 10 до 15 печ. листовъ и раздѣляется на два отдѣла, по 12 номеровъ въ каждомъ: **общій отдѣлъ**, посвященный разработкѣ вопросовъ городской жизни въ Россіи и за границей, и отдѣлъ **официально-справочный**. Цѣна журнала съ пересылкой во всёъ городъ Россіи:

| | Отдѣлъ общій | Отдѣлъ оф.-справ. | Оба отдѣла. |
|----------------|----------------|-------------------|-------------|
| За 12 мѣсяцевъ | 4 руб. 40 коп. | 4 руб. 40 коп. | 8 руб. — к. |
| „ 6 „ | 2 „ 20 „ | 2 „ 20 „ | 4 „ — „ |
| „ 3 „ | 1 „ 20 „ | 1 „ 20 „ | 2 „ — „ |
| „ 1 „ | — „ 40 „ | — „ 40 „ | — „ 80 „ |

Московскимъ Городскимъ Управленіемъ издается ежемѣсячный журналъ „Бойни“, посвященный вопросамъ боевскаго дѣла.

Цѣна журнала 3 р. за годъ и 2 р. за 6 мѣсяцевъ, съ пересылкой и доставкой.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:

Москва, Городская Управа, Воскресенск. площадь, зданіе Думы. Телеф. 262—91.

Открыта подписка на 1911 годъ

НА ЖУРНАЛЪ

ДЛЯ НАРОДНАГО УЧИТЕЛЯ.

(5-й годъ изданія).

ОРГАНЪ НАРОДНАГО УЧИТЕЛЬСТВА.

Выходятъ 20 разъ въ годъ книжками отъ 2—4 листовъ.

Журналъ ставитъ своей основной задачей: 1) содѣйствовать обновленію нашей школы на началахъ, диктуемыхъ современной научной педагогикой и запросами русской жизни; 2) содѣйствовать объединенію работниковъ по народному образованію для достиженія наибольшей успѣшности въ ихъ работѣ. Съ этою цѣлью журналъ слѣдуетъ за развитіемъ новыхъ педагогическихъ идей какъ у насъ въ Россіи, такъ и на Западѣ, и даетъ всякаго рода справки и указанія практическаго характера по вопросамъ школьнаго и внѣшкольнаго образованія.

Подписная цѣна на журналъ 2 р. 50 к. въ годъ, на полгода—1 р. 50 к., на 3 мѣсяца—75 к.

Цѣна отдѣльной книжки 15 коп.

АДРЕСЪ РЕДАКЦИИ: Москва, Полянка, Успенскій переулокъ, домъ 8, кв. 2.

Кромѣ того, подписка по той же цѣнѣ принимается во всѣхъ почтовыхъ учрежденіяхъ Россійской имперіи.

Редакторы-издатели: Н. В. Тулуповъ и П. М. Шестаковъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1910—11 годъ
НА ЕЖЕМЕСЯЧНЫЙ ЖУРНАЛЪ
„СВОБОДНОЕ ВОСПИТАНИЕ“.

(годъ издания второй).

Издание А. Н. Коншина. Подъ редакціей И. Горбунова-Посадова.

Журналъ „Свободное Воспитание“ имѣетъ своею цѣлю разработку вопросовъ о свободномъ воспитаніи и образованіи, т.-е. такомъ воспитаніи и образованіи, которое основано на самостоятельности, на удовлетвореніи свободныхъ запросовъ дѣтой и юности и на производительномъ трудѣ, какъ необходимой основѣ жизни.

Въ связи съ основной задачей журнала стоятъ слѣдующія задачи: 1) разработка вопроса о реформѣ личной, семейной и общественной жизни въ смыслѣ измѣненія самыхъ условий воспитанія и 2) содѣйствіе защитѣ дѣтой отъ жестокости и эксплуатаціи.

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА:

1) Статьи, очерки и корреспонденціи по вопросамъ умственнаго, нравственнаго и физическаго воспитанія, образованія и самообразованія. 2) Статьи, очерки и рассказы изъ семейной, школьной и общественной жизни съ точки зрѣнія интересовъ воспитанія и образованія. 3) Статьи о материнствѣ и воспитаніи ребенка въ первые годы жизни. 4) Статьи и очерки по вопросамъ защиты дѣтой отъ жестокости и эксплуатаціи. 5) Статьи о свободно-образовательныхъ начинаніяхъ для трудового населенія. 6) Статьи и очерки по ручному труду (земледѣльческому, ремесленному и т. д.). 7) Очерки и статьи по природовѣдѣнію, устройству экскурсій и т. д. 8) Очерки по вопросамъ гигиены дѣтства и юности. 9) „Изъ книги и жизни“. Обзоръ журналовъ, книгъ и газетъ по вопросамъ воспитанія и образованія. 10) Переписка между родителями, воспитателями, учителями и вообще всѣми интересующимися вопросами реформы воспитанія и образованія. 11) Вопросы и отвѣты редакціи и читателей. 12) Библиографія.

Въ журналѣ принимаютъ участіе: Е. М. Бемъ, П. А. Беневскій, д-ръ Г. М. Беркенгеймъ, Л. А. Бессель, П. И. Бирюковъ, П. Н. Бирюкова, Е. И. Бузгакова, д-ръ А. С. Буткевичъ, проф. Ю. И. Вагнеръ, В. М. Величкина, К. Н. Венцель, С. А. Венцель, М. В. Веселовская, Ю. А. Веселовскій, А. М. Викровъ, Е. Е. Горбунова, И. И. Горбуновъ-Посадовъ, А. А. Громбахъ, Н. Н. Гусевъ, Е. А. Дунаева, С. Н. Дурьдинъ, Н. И. Жваго, А. У. Зеленко, А. С. Зоновъ, А. А. Зубрилинъ, д-ръ П. К. Кабановъ, О. В. Кайданова, Е. А. Караваева, акад. Н. А. Касаткинъ, М. В. Кистяковская, М. М. Ключковскій, А. Н. Коншинъ, П. В. Кротковъ, С. А. Левицкій, В. И. Лукьянская, Ю. И. Менжинская, К. А. Михайловъ, Н. П. Накашидзе, Сергій Орловскій, А. П. Печковский, Е. И. Пошовъ, С. А. Первухинъ, А. Б. Петрищевъ, В. В. Петровъ, С. А. Порѣдкій, А. С. Пругавинъ, А. Радченко, Ф. А. Рау, д-ръ В. В. Рахмановъ, Н. А. Рубакинъ, проф. И. Е. Рвинъ, М. Х. Свентицкая, И. М. Соловьевъ, Е. К. Соломинъ, В. М. Сухова, Е. А. Фортунатовъ, А. М. Хирьяковъ, С. Г. Чефрановъ, Е. И. Чэзовъ, С. Т. Шацкій, д-ръ А. Шкарванъ, Л. К. Шлегеръ и другіе.

Подписной годъ считается съ 1 сентября 1910 г. по 1 сентября 1911 г.

Подписная цѣна: на 1 годъ съ доставкой и пересылкой 3 руб., на полгода—1 р. 50 к., безъ доставки въ Москвѣ 2 р. 50 к., для сельскихъ учителей съ доставкой и пересылкой на годъ 2 р., на полгода—1 р. Подписка принимается въ Москвѣ: 1) въ конторѣ редакціи „Свободнаго Воспитанія“, Дѣвичье поле, Трубецкой цер., № 10. 2) въ книжномъ магазинѣ „Посредникъ“ (Петровскія линіи) и 3) въ конторѣ Н. И. Печковской (Петровскія линіи).—Въ другихъ конторахъ и книжныхъ магазинахъ, принимающихъ подписку на журналы.