

11 2

Фрм $\frac{20-84}{103}$

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

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

и

ПСИХОЛОГИИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ XX.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга I (96).

ЯНВАРЬ-ФЕВРАЛЬ.—1909 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К^о.
Пименовская ул., соб. домъ.

1. $\frac{1}{x^2} = x^{-2}$
2. $\frac{d}{dx} x^{-2} = -2x^{-3}$
3. $= -2x^{-3}$
4. $= -\frac{2}{x^3}$

1. $\frac{1}{x^3} = x^{-3}$
2. $\frac{d}{dx} x^{-3} = -3x^{-4}$
3. $= -3x^{-4}$
4. $= -\frac{3}{x^4}$

1. $\frac{1}{x^4} = x^{-4}$
2. $\frac{d}{dx} x^{-4} = -4x^{-5}$
3. $= -4x^{-5}$
4. $= -\frac{4}{x^5}$

1. $\frac{1}{x^5} = x^{-5}$
2. $\frac{d}{dx} x^{-5} = -5x^{-6}$
3. $= -5x^{-6}$
4. $= -\frac{5}{x^6}$

1. $\frac{1}{x^6} = x^{-6}$
2. $\frac{d}{dx} x^{-6} = -6x^{-7}$
3. $= -6x^{-7}$
4. $= -\frac{6}{x^7}$

1. $\frac{1}{x^7} = x^{-7}$
2. $\frac{d}{dx} x^{-7} = -7x^{-8}$
3. $= -7x^{-8}$
4. $= -\frac{7}{x^8}$

1. $\frac{1}{x^8} = x^{-8}$
2. $\frac{d}{dx} x^{-8} = -8x^{-9}$
3. $= -8x^{-9}$
4. $= -\frac{8}{x^9}$

1. $\frac{1}{x^9} = x^{-9}$
2. $\frac{d}{dx} x^{-9} = -9x^{-10}$
3. $= -9x^{-10}$
4. $= -\frac{9}{x^{10}}$

1. $\frac{1}{x^{10}} = x^{-10}$
2. $\frac{d}{dx} x^{-10} = -10x^{-11}$
3. $= -10x^{-11}$
4. $= -\frac{10}{x^{11}}$

СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
Объ экспериментальномъ изслѣдованіи высшихъ умственныхъ процессовъ. Г. И. Челпанова	1
Къ вопросу о свободѣ воли. В. М. Хвостова	31
Элементы греко-римской культуры въ исторіи древняго христіанства. И. В. Попова	55
Этическія воззрѣнія Ф. Гетчесона. Н. Д. Виноградова.	93
—————	
Соціальная философія Рудольфа Штамmlера. Н. Н. Алексѣева.	1
Гносеологическія недоразумѣнія. (По поводу классификаціи наукъ Генриха Риккерта.) П. П. Перцова	27
—————	
Критика и библиографія.	
I. Обзоръ книгъ.	
М. Гюйо. Безвѣріе будущаго. Соціологическое изслѣдованіе. Съ биографической замѣткой о Гюйо Ал. Фулье и съ предисловіемъ пр. Д. Н. Овсяннико-Куликовскаго. Переводъ съ франц. (11 изд.) подъ редакціей Я. Л. Сакера. Спб. 1908 г. Ст. XXIX + 518. Цѣна 2 р. 50 к.	
П. П. Блонсекаго.	73
Рихардъ Авенариусъ. — Человѣческое понятіе о мирѣ. Переводъ со второго (1905 г.) посмертнаго изданія Н. Самсонова. Москва 1909. Стр. 136. Цѣна 1 рубль.	
Давида Викторова	79
Эрнестъ Махъ. — Познаніе и заблужденіе. Очерки по психологіи изслѣдованія. Перев. со 2-го нѣм. изд. Г. Котляра подъ ред. проф. Н. Ланге. Изд. Скирмунта. Стр. 471. Цѣна 1 р. 75 коп. М. Шварца.	83
II. Библиографическій листокъ.	
III. Обзоръ журналовъ.	
Archiv fur Geschichte der Philosophie. Zwanzigster Band. Neue Folge. XIII Band. Heft 1. 1906—1907 г.	96
Jahresbericht über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie. Н. Аникіевой	120
Объявленія.	

Содержание

1. Введение	1
2. Основные понятия и термины	10
3. Методология исследования	25
4. Анализ существующих исследований	45
5. Описание объекта исследования	65
6. Методы исследования	85
7. Результаты исследования	105
8. Обсуждение результатов	125
9. Заключение	145
10. Список литературы	165
11. Приложение	185
12. Заключение	205
13. Заключение	225
14. Заключение	245
15. Заключение	265
16. Заключение	285
17. Заключение	305
18. Заключение	325
19. Заключение	345
20. Заключение	365
21. Заключение	385
22. Заключение	405
23. Заключение	425
24. Заключение	445
25. Заключение	465
26. Заключение	485
27. Заключение	505
28. Заключение	525
29. Заключение	545
30. Заключение	565
31. Заключение	585
32. Заключение	605
33. Заключение	625
34. Заключение	645
35. Заключение	665
36. Заключение	685
37. Заключение	705
38. Заключение	725
39. Заключение	745
40. Заключение	765
41. Заключение	785
42. Заключение	805
43. Заключение	825
44. Заключение	845
45. Заключение	865
46. Заключение	885
47. Заключение	905
48. Заключение	925
49. Заключение	945
50. Заключение	965

Объ экспериментальномъ изслѣдованіи высшихъ умственныхъ процессовъ ¹⁾.

Что низшіе умственные процессы, ощущенія, представленія, воспріятія и т. п., могутъ подвергаться изслѣдованію при помощи экспериментальныхъ приѣмовъ, въ этомъ въ настоящее время едва ли кто-нибудь станетъ сомнѣваться. Но противъ экспериментальнаго метода изученія психическихъ явленій всегда можно было возразить указаніемъ на то обстоятельство, что въ области высшихъ умственныхъ процессовъ, въ сужденіи, умозаключеніи, въ образованіи понятій, которыя обыкновенно обозначаются однимъ общимъ терминомъ мышленіе, примѣненіе этого способа изслѣдованія совершенно невозможно.

Но въ послѣднее время сдѣлана попытка примѣнить и къ изученію высшихъ умственныхъ процессовъ приѣмы экспериментальнаго изслѣдованія. Правда, на первый взглядъ можетъ показаться спорнымъ, дѣйствительно ли тотъ методъ изслѣдованія, который примѣняется въ этомъ случаѣ, можетъ быть признанъ *экспериментальнымъ* въ собственномъ смыслѣ этого слова; можетъ показаться, что такъ называемый экспериментальный методъ изслѣдованія высшихъ умственныхъ процессовъ имѣетъ только видъ экспериментальнаго, на самомъ дѣлѣ совсѣмъ не имѣя тѣхъ преимуществъ, которыя присущи экспериментальному методу въ

¹⁾ Докладъ, читанный въ Московскомъ Психологическомъ Обществѣ 6 ноября 1908 г.

Вопросы философіи, кн. 96.

собственномъ смыслѣ слова. Поэтому намъ прежде всего необходимо условиться относительно того, что слѣдуетъ называть экспериментомъ въ примѣненіи къ изслѣдованію психическихъ явленій.

Необходимо отличать экспериментъ въ широкомъ смыслѣ слова отъ эксперимента въ узкомъ смыслѣ слова. Различіе между ними сводится къ слѣдующему.

Подъ экспериментомъ въ узкомъ или въ собственномъ смыслѣ мы понимаемъ наблюденіе или воспріятіе такихъ психическихъ процессовъ, которые протекаютъ при условіяхъ, могущихъ по произволу быть измѣняемыми. Для поясненія можно взять слѣдующій примѣръ. Положимъ, мы желаемъ опредѣлить причины такъ называемой Мюллеро-Лайеровской иллюзіи. Для этой цѣли мы станемъ производить всевозможныя измѣненія тѣхъ условій, при которыхъ эта иллюзія становится то больше, то меньше. На основаніи измѣненія условій и соотвѣтственно съ этимъ измѣненія самой иллюзіи, мы дѣлаемъ выводы о причинахъ иллюзіи. Въ этомъ случаѣ мы будемъ имѣть дѣло съ экспериментомъ въ узкомъ смыслѣ слова.

Возьмемъ теперь примѣръ эксперимента надъ процессомъ мышленія. Положимъ, я желаю изслѣдовать природу процесса сужденія. Для этой цѣли я создаю условія, которыя дали бы испытуемому субъекту возможность пережить тѣ психическія состоянія, которыя связаны съ сужденіемъ. Для этой цѣли я задаю субъекту какой-либо вопросъ, на который онъ долженъ дать отвѣтъ: „да“ или „нѣтъ“, а послѣ этого субъекту предлагается, чтобы онъ описалъ подробно все то, что онъ переживалъ, когда произносилъ это сужденіе. На основаніи этихъ высказываній я дѣлаю заключеніе относительно природы сужденія. Задача руководителя опыта заключается въ томъ, чтобы вызвать у испытуемаго субъекта тѣ или инныя состоянія. Задача испытуемаго субъекта въ томъ, чтобы, переживъ извѣстныя состоянія, возможно точно описать ихъ. Это будетъ тоже безспорно экспериментомъ, но экспериментомъ въ широ-

комъ смыслѣ. Здѣсь руководитель опыта тоже по своему произволу вызываетъ тѣ или иныя психическія явленія; онъ, такъ сказать, вмѣшивается въ ходъ психическихъ явленій, т.-е. дѣлаетъ то, что составляетъ характерную особенность экспериментальнаго изслѣдованія. Но все-таки, въ виду того, что въ этомъ случаѣ экспериментаторъ не можетъ въ такой мѣрѣ измѣнять по произволу условія психическихъ явленій, мы назовемъ ихъ экспериментомъ—въ широкомъ смыслѣ слова.

Поставляя своей задачей ознакомленіе въ общихъ чертахъ съ результатами экспериментальныхъ изслѣдованій процессовъ мышленія, я буду по преимуществу держаться *историческаго* хода развитія этого метода.

Происхожденіе этого метода необычайно просто. Каждый психологъ пользуется имъ всякій разъ, когда изслѣдуетъ какой-либо вопросъ. Напримѣръ, онъ занятъ изученіемъ вопроса о „безличныхъ сужденіяхъ“. Онъ, разумѣется, воспроизводитъ умственно то, что онъ переживаетъ, когда у него является сужденіе того или другого рода, затѣмъ онъ описываетъ то, что переживаетъ, и изъ сличенія этихъ переживаній дѣлаетъ соотвѣтствующіе выводы. Въ этомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло безспорно съ экспериментомъ, но только этотъ экспериментъ имѣетъ крайне ограниченное приложеніе. Это есть экспериментъ надъ однимъ лицомъ, притомъ экспериментъ, не возведенный въ систему. Чтобы придать такому эксперименту научный характеръ, необходимо сдѣлать его систематическимъ, производить его надъ различными лицами. Описываніе того, что переживаютъ испытуемые субъекты въ тѣхъ или иныхъ случаяхъ, показаніе самонаблюденія испытуемыхъ лицъ есть матеріалъ для выводовъ относительно природы тѣхъ или иныхъ умственныхъ процессовъ. Этотъ способъ изслѣдованія есть собственно опрашиваніе, которому положилъ начало Гальтонъ, опрашивавшій различныхъ лицъ относительно природы воображенія ¹⁾. Французскіе психологи

¹⁾ Galton. Inquires into Human Faculty and its Development. 1883.

давно обращали вниманіе на то, что школа Вундта въ экспериментальныхъ изслѣдованіяхъ сравнительно мало обращаетъ вниманія на самонаблюденіе испытуемыхъ. Между тѣмъ это именно даетъ огромный матеріаль для всевозможныхъ наблюдений чисто психологическаго характера ¹⁾. Рибо обратился къ системѣ опрашиваній для рѣшенія вопроса о природѣ воображенія. Вслѣдъ за нимъ Бинэ ²⁾ путемъ опрашиванія произвелъ цѣлый рядъ очень цѣнныхъ изслѣдованій, касающихся природы мышленія.

Вопросъ перешелъ въ особую фазу послѣ того, какъ въ школѣ Вюрцбургскаго профессора Кюльпе этимъ способомъ воспользовались для систематическаго изслѣдованія процессовъ мышленія. Здѣсь рядъ его сотрудниковъ, въ лабораторіи, въ строго научно обставленныхъ экспериментахъ надъ лицами психологически образованными, произвели изслѣдованія относительно процессовъ мышленія по этому методу, который можно назвать методомъ опрашиванія или еще вѣрнѣе методомъ *выспрашиванія*. Здѣсь этотъ методъ далъ все, что онъ вообще можетъ дать.

Первый положилъ начало изслѣдованіямъ при помощи этого метода *Марбе* ³⁾; онъ именно изслѣдовалъ сужденіе. Сужденіемъ онъ называетъ тѣ процессы сознанія, къ которымъ могутъ быть примѣнены предикаты истинный и ложный. Такіе процессы сознанія могутъ проявляться или въ предложеніяхъ, или въ отдѣльныхъ словахъ, въ жестахъ, въ вещныхъ представленіяхъ и т. п. Свои изслѣдованія онъ производилъ слѣдующимъ образомъ: онъ предлагалъ испытуемымъ лицамъ извѣстное раздраженіе, по поводу котораго они должны были высказать сужденіе или при помощи предложенія, при помощи жеста и т. п. Послѣ совершенія реакціи испытуемое лицо должно было по возможности подробно описать всѣ переживанія во время про-

1) См. Бинэ и Анри. Введеніе въ экспериментальную психологію.

2) Binet. L'etude experimentale de l'intelligence. 1903.

3) Marbe. Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Urtheil. 1901.

цесса сужденія. Изъ этихъ высказываній Марбе хотѣлъ опредѣлить, содержатъ ли сужденія какой-либо особый характерный моментъ въ сознаніи, или, какъ онъ самъ формулируетъ: „Какое переживаніе должно присоединиться къ одному или нѣсколькимъ процессамъ сознанія, чтобы изъ нихъ сдѣлать сужденіе?“ Показанія самонаблюденія его испытуемыхъ лицъ привели его къ слѣдующимъ, на первый взглядъ не совсѣмъ яснымъ результатамъ. Между раздраженіемъ и реакціей мы въ показаніяхъ испытуемыхъ лицъ не находимъ ничего такого, что дѣлало бы ихъ сужденіями въ отличіе отъ простой послѣдовательности представленій. Въ этомъ смыслѣ, по мнѣнію Марбе, нѣтъ никакихъ психологическихъ критеріевъ сужденія, т.-е. если психологическими признаками считать вообще чувства, ощущенія, представленія и т. п., то слѣдуетъ признать, что въ сужденіи нѣтъ ничего такого, что отличало бы его отъ простой послѣдовательности представленій.

Послѣ изслѣдованій Марбе слѣдуетъ упомянуть объ изслѣдованіяхъ *Уотта*¹⁾. Изслѣдованія его заключались въ томъ, что испытуемый субъектъ долженъ былъ реагировать при помощи слова на какое-либо другое слово, которое онъ воспринималъ. Назовемъ то слово, которое предъявлялось субъекту, *словомъ-раздражителемъ*, а то слово, которое произносилъ испытуемый субъектъ, *словомъ-реакціей*. Но репродукціи были не свободныя, а ограниченныя опредѣленными задачами. Эти задачи, числомъ шесть, заключались въ слѣдующемъ. Субъекту предъявляется слово (напечатанное). Онъ долженъ былъ прочесть и воспроизвести другое слово. Это собственно была репродукція, но репродукція не свободная; нужно было къ данному понятію, выражаемому словомъ-раздражителемъ, найти или болѣе общее понятіе, или менѣе общее понятіе, найти цѣлое, найти часть, найти координированное понятіе, найти другую часть общаго цѣлаго.

¹⁾ *Watt*. Experimentelle Beiträge zu einer Theorie des Denkens. Arch. f. d. ges. Psychologie. IV. B. 3. H. 1905.

Какое значеніе имѣютъ указанныя задачи и каково отличіе этихъ опытовъ отъ такъ называемыхъ опытовъ съ свободными ассоціаціями? Отличіе этихъ опытовъ отъ опытовъ съ свободными ассоціаціями заключается въ томъ, что задача, которой руководится испытуемое лицо, вызываетъ у него особое состояніе предуготовленія, которое оказываетъ вліяніе на ходъ всего процесса, именно предуготовленіе оказываетъ вліяніе на репродукціонныя тенденціи. Это нужно понимать слѣдующимъ образомъ. Каждое слово имѣетъ тенденцію воспроизвести рядъ словъ. Слово А можетъ воспроизвести и В, и С, и D, и E; но если задается опредѣленная задача, то эти многочисленныя тенденціи подвергаются опредѣленному воздѣйствію со стороны данной задачи. Въ свободной ассоціаціи предоставляется репродуцировать то слово, какое только придетъ въ голову, а ассоціація подъ вліяніемъ задачъ предполагаетъ воспроизведеніе словъ опредѣленныхъ категорій. Напримѣръ, слово „домъ“ по ассоціаціи можетъ вызвать „домовладѣлецъ“, „садъ“, „крыша“, „жилище“ и т. п. Но если задается задача—найти болѣе общее понятіе, то можно привести только какое-либо опредѣленное слово, напримѣръ, „жилище“. Именно задача заставляетъ насъ останавливаться на опредѣленной области представленія. Задача даетъ опредѣленное направленіе репродукціи. Въ этомъ можно было убѣдиться изъ слѣдующихъ экспериментовъ.

Были произведены два ряда опытовъ, совершенно другъ отъ друга отличныхъ. Въ первомъ рядѣ опытовъ мы имѣемъ дѣло съ направленіемъ репродукціи только въ одну сторону, т. е. испытуемый субъектъ находитъ рѣшеніе задачи въ томъ направленіи, въ которомъ онъ именно ищетъ. Ему задается задача: „найти болѣе высокое понятіе къ данному понятію“. Напримѣръ, дается слово „закуска“, онъ находитъ для него болѣе общее понятіе „пища“; для слова „ткачъ“ находится болѣе общее понятіе „ремесленникъ“; для слова „лошадь“ находится болѣе общее понятіе „животное“. Здѣсь испытуемый субъектъ выполняетъ задачу

прямо, не уклоняясь въ сторону; направленіе его мысли вполнѣ опредѣленное. Именно субъектъ ищетъ и находитъ опредѣленное родовое понятіе безъ колебаній. Мысль его течетъ въ *одномъ* направленіи. Но во время производства опытовъ въ силу различныхъ причинъ можетъ произойти то, что мысль субъекта будетъ двигаться не въ одномъ направленіи. Онъ невольно рѣшаетъ не одну задачу, а, такъ сказать, нѣсколько, пока придетъ къ рѣшенію той задачи, которую онъ долженъ рѣшить.

Когда испытуемый субъектъ невольно уклоняется отъ прямого рѣшенія той или иной задачи, то потомъ свои переживанія онъ выражаетъ слѣдующимъ образомъ: „Я сначала искалъ что-то другое“ или „сначала предо мною предносилось что-то другое“, при чемъ онъ не могъ указать, что именно было это другое. Въ другихъ случаяхъ испытуемый субъектъ искалъ что-либо другое, опредѣленное, но не могъ его найти, или онъ уже имѣлъ его, но отвергъ изъ какихъ-либо соображеній или не воспользовался имъ, встрѣтивъ препятствія въ какой-либо болѣе сильной тенденціи. Напримѣръ, дается слово „Ragout“; субъектъ долженъ отыскать соотвѣтствующее родовое понятіе. Онъ говоритъ: „я искалъ слово „Gericht“, которое я только потомъ вспомнилъ, а сказалъ „съѣдобное“ (essbarer Gegenstand). Дается слово „Kellner“. Субъектъ долженъ отыскать родовое понятіе. Онъ его находитъ, но затѣмъ описываетъ свое переживаніе въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „Сначала я какъ-будто искалъ „молодой человѣкъ“, но потомъ сказалъ „Diener“.

Само собой разумѣется, что эти случаи уклоненія отъ прямого рѣшенія задачи отличаются отъ случаевъ перваго рода. Если мысль идетъ въ направленіи рѣшенія одной задачи, то имѣются одни репродукціонныя тенденціи, а если мысль идетъ еще и въ другомъ направленіи, благодаря возникновенію другой задачи, то получаютъ еще и другія репродукціонныя тенденціи. Такимъ образомъ, если одновременно дѣйствуетъ нѣсколько задачъ, то мысль прохо-

дить черезъ рядъ тенденцій, а на это должно уходить больше времени, чѣмъ въ первомъ случаѣ. И дѣйствительно, измѣненіе времени реакціи показало, что рѣшеніе задачъ въ первомъ случаѣ требуетъ больше времени, чѣмъ во второмъ. Это удлиненіе времени объясняется препятствующимъ вліяніемъ другихъ репродукціонныхъ тенденцій. Именно, когда кромѣ той задачи, которая задана, возникаетъ еще другая задача, то для рѣшенія этой послѣдней должны возникать новыя тенденціи; затѣмъ сознание возвращается назадъ и, дѣйствуя подъ вліяніемъ первой задачи, рѣшаетъ ее. Вслѣдствіе того, что новая задача направляетъ сознание въ другую сторону и, такъ сказать, отвлекаетъ его, протекаетъ больше времени, чѣмъ въ томъ случаѣ, когда побочныя задачи не возникаютъ вовсе. Изъ самонаблюденія испытуемыхъ лицъ можно было отмѣтить много случаевъ конкурированія различныхъ тенденцій. Такъ, на примѣръ, дается слово „усердіе“. Надо было отыскать болѣе высокое понятіе. „Я искалъ,—говоритъ испытуемое лицо,—что-то другое, противоположное, координированное; предо мною много предносилось, и въ это время я произнесъ: „добродѣтель“, т.-е. искомая задача была рѣшена не сразу.

Эти опыты самымъ очевиднымъ образомъ доказываютъ вліяніе задачъ на ходъ представленій. Въ самомъ дѣлѣ, измѣняется задача - измѣняется и ходъ представленій. Этотъ послѣдній опредѣляется не представленіями, какъ этому учитъ обыкновенная ассоціативная психологія, а задачей, которая вовсе не есть представленіе.

Изъ своихъ изслѣдованій Уоттъ дѣлаетъ слѣдующіе выводы. Вліяніе задачъ на ходъ представленій приводитъ его къ опредѣленію сужденія. „Сужденіе есть послѣдовательность переживаній, ходъ которыхъ, начиная отъ перваго члена раздраженія, психологически обуславливается задачей, которая предшествуетъ какъ сознательное переживаніе, но продолжаетъ, какъ установимое вліяніе“. Уоттъ думаетъ, что Марбе доказалъ, что въ сужденіи между „сло-

вомъ-раздраженіемъ“ и „словомъ-реакціей“ нѣтъ возможности найти какое-нибудь своеобразное переживаніе сознанія. Испытуемое лицо во всякомъ случаѣ не переживаетъ ничего такого, что отличало бы процессъ сужденія отъ простой ассоціативной послѣдовательности. Однако, по его мнѣнію, между раздраженіемъ и реакціей можно установить дѣйствіе особаго своеобразнаго вліянія, которое сводится на переживаніе сознанія до реакціи, именно къ воспріятію или представленію опредѣленной задачи, которая должна быть выполнена въ продолженіе послѣдующей реакціи испытуемымъ лицомъ. Такъ какъ эта задача вообще во время реакціи не имѣется налицо въ сознаніи, то Марбе правъ въ томъ, что въ самомъ сужденіи не имѣется переживанія сознанія какого-либо особаго ему присущаго. Такимъ моментомъ, по мнѣнію Уотта, является предшествующее предуготовленіе къ реакціи. „Наши изслѣдованія позволяютъ намъ,—говоритъ онъ,—указать на нѣчто, что не лежитъ между проявленіемъ раздраженія и реакціи и что изъ просто послѣдовательнаго переживанія дѣлаетъ сужденіе и отличаетъ его отъ простой послѣдовательности—это именно задача“. „Мышленіе, по опредѣленію Уотта, есть взаимодействіе различныхъ группъ факторовъ въ одномъ соединяющемъ ихъ сознаніи, изъ которыхъ тотъ факторъ, который мы назвали задачей, имѣетъ руководящее вліяніе на послѣдовательность другихъ и опредѣляетъ способъ ихъ возникновенія“. „Задача, такимъ образомъ, есть состояніе сознанія, которое существуетъ только для того, чтобы опредѣлять извѣстный осмысленный рядъ представленій, и въ сознаніе доходить только въ качествѣ этихъ послѣднихъ“.

Этотъ послѣдній выводъ имѣетъ то важное значеніе, что является возраженіемъ противъ сенсуалистической психологии, по которой содержаніемъ сознанія можетъ быть только или представленіе или ощущеніе и т. п. Въ результатъ изслѣдованія Уотта получается то, что *на ходъ представленій оказываетъ воздѣйствіе состояніе сознанія, которое не есть ни ощущеніе, ни представленіе.*

Послѣ изслѣдованія Уотта является изслѣдованіе *Нарцисса Аха* ¹⁾ подъ названіемъ „О волевой дѣятельности и о мышленіи“. Въ этомъ изслѣдованіи онъ подвергаетъ разсмотрѣнію различные типы реакціи. Между прочимъ онъ поставилъ эти опыты такимъ образомъ, что могъ опредѣлить вліяніе задачъ, о которомъ говоритъ Уоттъ и которыя у Аха являются подъ именемъ *детерминирующихъ тенденцій*. Подъ этими послѣдними онъ понимаетъ своеобразное воздѣйствіе, исходящее отъ представленія цѣли и опредѣляющее ходъ представленій. Вліяніе детерминирующихъ тенденцій можно усмотрѣть въ явленіяхъ внушенія. Чтобы иллюстрировать понятіе детерминирующихъ тенденцій, я приведу одинъ примѣръ изъ гипнотическихъ опытовъ, которые производилъ Нарциссъ Ахъ. Испытуемому лицу въ состояніи глубокаго гипноза было сдѣлано слѣдующее внушеніе: „Вамъ будутъ показаны двѣ карточки съ двумя цифрами. Въ первой карточкѣ вы назовете сумму, а во второй разность“. Затѣмъ испытуемое лицо было выведено изъ состоянія гипноза. Для того, чтобы способъ дѣйствія казался возможно болѣе естественнымъ, а не внушеннымъ, экспериментаторъ до гипноза показалъ испытуемому субъекту какъ бы случайно эти карточки и кратко разъяснилъ, для чего онѣ употребляются. Послѣ окончанія гипноза экспериментаторъ и испытуемое лицо пошли въ другую комнату и послѣ нѣсколькихъ минутъ непринужденной бесѣды экспериментаторъ положилъ въ руки испытуемому лицу карточки съ цифрами 6 и 2. Тотчасъ же онъ произнесъ 8. Когда экспериментаторъ показалъ испытуемому лицу карточку съ цифрами 4 и 2, то онъ тотчасъ же произнесъ 2. Такимъ образомъ внушеніе осуществилось удивительнымъ образомъ. Я затѣмъ спросилъ, почему вы сказали 8, когда я показалъ первую карточку. „Это я сказалъ совершенно случайно“. Не подумали ли вы въ этомъ моментъ, что это есть сумма? „Нѣтъ, я имѣлъ потребность сказать“. Этотъ опытъ совер-

¹⁾ *Narziss Ach. Ueber die Willensthätigkeit und das Denken. 1905.*

шенно явственно показываетъ, что на ходъ представленій могутъ оказывать воздѣйствіе состоянія, которыя не имѣются налицо въ сознаниі. Субъектъ складываетъ числа не сознавая, что онъ это дѣлаетъ подъ вліяніемъ извѣстнаго представленія цѣли. „Намѣреніе, представляемое при такой тенденціи, пребываетъ въ насъ, какъ нѣчто, и находится въ готовности быть представляемымъ, однако фактически не сознается. Но все же оно производитъ то, что теченіе представленій принимаетъ направленіе, соотвѣтствующее цѣли“. Такимъ образомъ у Нарцисса Аха мы находимъ признаніе того положенія, что на ходъ представленій могутъ оказывать воздѣйствіе такія духовныя состоянія, которыя не суть представленія.

Прежде чѣмъ перейти къ изложенію результатовъ изслѣдованія послѣдующихъ авторовъ, я обращу вниманіе на сущность одного очень важнаго вопроса, который былъ затронуть и, какъ мнѣ кажется, довольно удовлетворительно рѣшенъ экспериментальными изслѣдованіями. Это именно вопросъ о томъ, что у насъ есть въ сознаниі въ то время, когда мыслимъ какое-либо понятіе, общее представленіе и т. п. Что у насъ есть въ сознаниі, когда мы составляемъ какое-либо сужденіе? Какъ извѣстно, большинство авторовъ въ настоящее время защищаетъ тотъ взглядъ, что когда мы мыслимъ какія-либо понятія, то у насъ въ сознаниі нѣтъ какихъ-либо схемъ представленій, а имѣются единичныя представленія, которыя служатъ *замѣстителями* понятій, мыслей и т. п. Но въ этой теоріи остается непонятнымъ, какимъ образомъ происходитъ это замѣщеніе? По этой теоріи совершенно правильно отвергается существованіе какихъ-либо схемъ, но въ то же время предлагается совершенно непонятное объясненіе того, какъ происходитъ замѣщеніе. Далѣе, со времени Аристотеля принято думать, что мышленіе не можетъ осуществиться безъ образовъ. Спрашивается, дѣйствительно ли невозможно мышленіе безъ образовъ, или мышленіе можетъ осуществиться и безъ нихъ? На этотъ вопросъ пытаются отвѣтить экспериментальныя изслѣдованія.

На вопросъ, что есть у насъ въ сознаниі, когда мы мыслимъ слово, соотвѣтствующее какому-либо понятію, кажется, можно отвѣтить въ томъ смыслѣ, что, когда у насъ есть представленіе слова (т.-е. когда мы его слышимъ, когда его произносимъ или когда мы его читаемъ), то у насъ являются какія-нибудь соотвѣтствующія наглядныя вещныя представленія предметовъ. Въ этомъ всякій можетъ убѣдиться путемъ простаго самонаблюденія. Это вполне естественное предположеніе подтвердилось также и экспериментальными изслѣдованіями. Приведемъ нѣсколько примѣровъ. Они заимствованы изъ протоколовъ относительно такъ называемыхъ ассоціаціонныхъ реакцій. Испытуемому лицу предлагается, чтобы какъ только онъ прочтетъ данное слово и какъ только пойметъ его, по возможности скорѣе произнесъ другое слово или то, которое прежде всего приходитъ въ голову, или то, которое находится въ опредѣленной связи съ даннымъ словомъ. Вотъ нѣкоторые результаты такихъ изслѣдованій. 1) Произносится слово „Tafel“; испытуемый субъектъ черезъ нѣкоторое время послѣ того, какъ услышалъ это слово, отвѣчаетъ „Bein“, при чемъ поясняетъ, что онъ увидѣлъ въ своемъ воображеніи круглый столъ съ тонкими ножками.

Слово „поэма“ вызвало слово „скучный“. Испытуемый субъектъ увидѣлъ длинную поэму съ длинными строками.

Слово „Tafel“ вызываетъ слово „Tisch“. „Слово-возбудитель сначала понимается какъ столъ въ столовой. При этомъ очень отчетливое представленіе стола, покрытаго бѣлой скатерью въ одной изъ комнатъ моего родительскаго дома“.

Слово „Wand“ вызываетъ слово „Mauer“. Оптический образъ опредѣленной стѣны сада акустически вызываетъ названіе деревни, въ которой находится стѣна.

Слово „жокей“ вызываетъ слово „скачки“. При этомъ имѣется оптический образъ сильно населенной улицы.

1) Messer. Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken. Archiv f. d. gesammte Psychologie. Bd. VIII (1906) 1—224, а также его Empfindung und Denken. 1908.

Изъ только что приведенныхъ примѣровъ мы убѣждаемся въ томъ, что дѣйствительно при возникновеніи въ сознаніи того или другого представленія слова возникаетъ извѣстное *вещное представленіе*. Но можно ли отсюда сдѣлать выводъ, что если мы вообще представляемъ какое-либо слово, имѣющее опредѣленный смыслъ, то мы непременно имѣемъ соотвѣтствующее конкретное вещное переживаніе? На этотъ вопросъ слѣдуетъ отвѣтить отрицательно. Въ этихъ искусственно изолированныхъ словахъ дѣйствительно каждое слово можетъ сопровождаться соотвѣтствующимъ вещнымъ представленіемъ. Но если бы допустить, что такъ это бываетъ въ обычномъ мышленіи, т.-е. если бы допустить, что каждое слово непременно сопровождается вещными представленіями, то съ какой невѣроятной быстротой должны были бы смѣняться эти вещныя представленія въ нашемъ сознаніи. Поэтому гораздо вѣроятнѣе, что когда мы мыслимъ слова съ извѣстными значеніями, то ихъ не сопровождаютъ никакія представленія вещей. И въ самомъ дѣлѣ возможность обходиться безъ вещныхъ представленій показали опыты надъ переживаніемъ значеній въ связномъ слушаніи и чтеніи, т.-е. когда задаются не отдѣльныя слова, а цѣлыя предложенія. Выспрашиванія испытуемыхъ лицъ, принимавшихъ участіе въ опытахъ этого рода, показываютъ, что хотя у нихъ вовсе не было вещныхъ представленій въ сознаніи, но *однако смыслъ словъ они вполне хорошо понимали*. Далѣе оказалось, что иногда возникаютъ вещныя представленія, которыя не вполне соотвѣтствуютъ значенію слова или какъ разъ не содержатъ того, что обозначаетъ слово, но тѣмъ не менѣе смыслъ слова остается вполне понятнымъ. Такимъ образомъ ясно, что *переживаніе смысла, пониманіе смысла вовсе не предполагаетъ вещнаго представленія*.

Хотя на первый взглядъ трудно допустить, чтобы возможно было понимать смыслъ, не представляя вещей, однако это можно сдѣлать, если обратить вниманіе на то, что эти изслѣдователи понимали подъ такъ называемымъ *интенціональнымъ переживаніемъ*. Это—психическія состоянія, которыя ли-

шены нагляднаго характера. По сенсуалистической психологии, все содержаніе нашей душевной жизни исчерпывается ощущеніями, представленіями, имѣющими чувственный характеръ и т. п., но на самомъ дѣлѣ въ нашей душевной жизни имѣютъ мѣсто еще и интенціональныя переживанія. Они въ собственномъ смыслѣ безсознательны, не сознаются; но они суть акты, оказывающіе извѣстное воздѣйствіе. Если мы будемъ помнить, что подъ интенціями слѣдуетъ понимать именно акты, дѣятельность, то станетъ совершенно яснымъ, что значить содержаніе, не имѣющее нагляднаго характера. Но хотя интенція не имѣетъ нагляднаго содержанія, однако она имѣетъ реальное содержаніе и соотвѣтствуетъ опредѣленному смыслу. Когда мы слышимъ какое-нибудь слово, то мы понимаемъ его *смыслъ*, который имѣетъ вполне опредѣленное содержаніе, хотя совсѣмъ не имѣетъ нагляднаго характера. „Переживаніе значеній (Bedeutungen),— говоритъ Мессеръ—не есть комплексъ репродуцированныхъ ощущеній, но отъ этихъ послѣднихъ нужно отличать такъ называемыя интенціи. Именно, испытываемые субъекты, отмѣчая наличность въ ихъ сознаніи наглядныхъ представленій, часто связываютъ съ этимъ замѣчаніе, что извѣстный предметъ или извѣстный видъ предметовъ *подразумѣвается*“ (wird gemeint).

Но какія мы имѣемъ данныя для утвержденія возможности не нагляднаго мышленія? Здѣсь мы можемъ опять опереться на показанія самонаблюденія испытываемыхъ лицъ. Если бы смыслъ или значеніе словъ находились въ неразрывной связи съ наглядными или вѣчными представленіями, то изъ этого необходимо слѣдовало бы, что опредѣленные единичные предметы мыслятся нами черезъ посредство отчетливыхъ наглядныхъ образовъ, а неопредѣленные или общіе предметы мыслятся посредствомъ неясныхъ схематическихъ представленій. Но фактически бываетъ совсѣмъ не такъ. Весьма часто происходитъ то, что при образахъ темныхъ, расплывчатыхъ подразумевается опредѣленный, единичный предметъ, и наоборотъ, интенціональное содер-

жаніе тѣхъ или другихъ предметовъ мыслится при очень отчетливыхъ представленіяхъ.

Что дѣйствительно при пониманіи словъ, при слушаніи или чтеніи должны быть налицо интенціональныя переживанія (акты), все равно, будетъ ли въ нихъ доказана наличность существованія наглядныхъ элементовъ или нѣтъ, можно доказать при помощи слѣдующихъ соображеній. Въ нашемъ переживаніи есть безспорное различіе, если переживается слово, какъ нѣчто, имѣющее смыслъ или когда оно переживается, какъ не имѣющее смысла. Послѣднее въ обыденной жизни мы рѣдко когда можемъ констатировать: въ большинствѣ случаевъ какой-либо смыслъ слова все-таки имѣется налицо. Но въ экспериментальныхъ изслѣдованіяхъ весьма часто можно установить случаи, въ которыхъ испытуемая лица читаютъ слова, слышатъ ихъ и даже произносятъ ихъ, при чемъ съ ними они не связываютъ никакого значенія или смысла, или, по крайней мѣрѣ, нѣкоторое время въ нихъ отсутствуютъ переживанія значенія. Если, такимъ образомъ, слова могутъ появляться въ нашемъ сознаніи, не будучи сопровождаемы никакимъ смысломъ, то значить *смыслъ представляетъ собою переживаніе, отличающееся отъ переживанія словъ.*

Раздѣльность въ сознаніи этихъ двухъ переживаній можно доказать еще слѣдующимъ образомъ. Часты случаи, когда значеніе, смыслъ прочитываемаго слова сначала остается непонятнымъ, но затѣмъ пониманіе смысла возникаетъ вдругъ, внезапно. Бываетъ также, что слово-реакція производится, такъ сказать, автоматически, и его значеніе только впоследствии приходитъ къ сознанію. Отдѣлимость значенія отъ словъ особенно ясна въ словахъ, которыя имѣютъ нѣсколько смысловъ. Эти значенія могутъ дѣйствовать въ сознаніи одновременно, причѣмъ одно изъ нихъ находится на первомъ планѣ, а другое на заднемъ или они могутъ, такъ сказать, бороться другъ съ другомъ.

Но можетъ случиться, что одно изъ нѣсколькихъ значеній возникаетъ впоследствии совершенно внезапно. Такъ испы-

туемый субъектъ, слыша слово „Linse“, т.-е. чечевица, понималъ его сначала въ смыслѣ части глаза, а потомъ въ смыслѣ пищи. Это переживаніе онъ такъ изображаетъ. „Измѣненіе значенія было настоящей революціей, какъ если бы одинъ міръ представленія для меня куда то погрузился въ бездну, и я попалъ въ совсѣмъ новую сферу“. Вмѣстѣ съ этимъ связывается впечатлѣніе, что само слово - раздражитель начинаетъ какъ бы совсѣмъ иначе выглядѣть или иначе звучать“.

Далѣе встрѣчается указаніе на то, что переживаніе значенія есть сознаніе той области или сферы, къ которой принадлежитъ данное слово. Это сознаніе сферы въ послѣдствіи нѣсколько ближе характеризуется именно такимъ образомъ, что оно обозначается какъ сознаніе болѣе общаго понятія. Такъ, напримѣръ, при словѣ „масло“ испытуемый субъектъ говоритъ: „Послѣ прочтенія этого слова маленькая пауза. Возникновеніе сознанія сферы, т.-е. болѣе общаго понятія „пищевого средства“. Самого же этого слова не было“. При словѣ-возбудителѣ „кругъ“ сначала является общее сознаніе геометрической фигуры, а самого слова нѣтъ. Эти примѣры показываютъ, что *сознаніе значенія или смысла представляетъ собою явленіе отдѣлимое отъ словъ, болѣе или менѣе независимое отъ словъ.*

Если такимъ образомъ, въ процессѣ мышленія могутъ не имѣть мѣста ни вещныя представленія, ни представленія словъ, то отчего не допустить, что они вообще могутъ отсутствовать, и что такимъ образомъ *переживаніе значенія можетъ сводиться просто къ переживанію того, что выше названо интенціей.*

Кромѣ того, часто можно было отмѣтить, что „смыслъ“ слова, которое мы должны произнести, возникаетъ раньше, чѣмъ само слово. Такъ напримѣръ, испытуемое лицо послѣ слова-возбудителя „часы“ произнесъ слово „показывающіе время“ (zeitweisend), при чемъ далъ слѣдующее показаніе. „У меня тотчасъ же возникло сознаніе того, что я хотѣлъ сказать, но я не находилъ никакого слова для этого. Такъ

какъ я не находилъ никакого слова, то я изобрѣлъ такое“. „При словѣ-возбудителѣ „фуга“ прежде всего въ сознаниі являється понятіе музыки, хотя я этого слова не произношу внутренно и даже не имѣю представленія слова“. Другое высказываніе гласить: „комната была въ сознаниі въ формѣ понятія до произношенія слова; я ея не видѣлъ, не слышалъ и не произносилъ, но она имѣлась налицо“. Изъ этихъ примѣровъ мы видимъ, что *значеніе было переживаемо не только безъ наглядныхъ вещныхъ представленій, но также и безъ сознаниія словъ.*

Такимъ образомъ ясно, что мышленіе совсѣмъ не должно быть нагляднымъ. Мнѣніе сенсуалистической психологіи, что наше мышленіе должно состоять только изъ ощущеній, нельзя отнюдь считать правильнымъ.

Если мысль понимать какъ извѣстное нечувственное своеобразное содержаніе, то для насъ сдѣлается понятной роль задачи, о которой мы говорили выше, т.-е., другими словами, мы можемъ дать объясненіе тому факту, который мы выше назвали *вліяніемъ задачъ*; именно мы можемъ объяснить, что такое задачи, каково ихъ отношеніе къ чувственному содержанію.

Какъ мы видѣли, поставляется, напримѣръ, задача: „найти координированное понятіе для даннаго понятія“. При рѣшеніи этой задачи у насъ въ умѣ постоянно имѣется какая-то мысль, именно о координаціи понятій, которая оказываетъ опредѣляющее вліяніе на ходъ нашихъ представленій. Во время производства экспериментовъ было замѣчено слѣдующее явленіе. При первыхъ опытахъ какого-либо ряда субъектъ находится въ готовности къ совершенію той или иной реакціи. Заданная задача находится въ сознаниі болѣе или менѣе отчетливо въ моментъ реакціи. При послѣдующихъ членахъ ряда задача часто не находится въ сознаниі, но тѣмъ не менѣе она оказываетъ воздѣйствіе на сознаніе, такъ какъ реакція протекаетъ соотвѣтственно поставленной задачѣ. Такимъ образомъ, задачи, которыя представляютъ только извѣстныя мысли, оказываютъ воз-

дѣйствіе на ходъ представленій часто въ такое время, когда онѣ сами не сознаются. Направляющимъ вліяніемъ мыслей можно объяснить многое такое, чего нельзя объяснить общепринятыми законами ассоціацій. Законы сходства и смежности во многихъ случаяхъ совершенно не могутъ объяснить, почему воспроизведеніе идетъ въ томъ или другомъ направленіи. Направляющее вліяніе задачъ на ходъ представленій можно иллюстрировать также при помощи опытовъ, которые производилъ Кюльпе относительно процесса абстракціи. Субъекту предлагается воспринимать различныя оптическія возбужденія, которыя экспонировались въ теченіе $\frac{1}{4}$ сек., но при этомъ ему предлагаютъ обратить вниманіе на одно что-либо: или на число элементовъ, или на цвѣтъ, или на расположеніе элементовъ. Желая воспринять, на примѣръ, данное число элементовъ, субъектъ находится подъ детерминирующимъ вліяніемъ заданной задачи. Это вліяніе обнаруживается на томъ, что его высказываніе пріобрѣтаетъ большую правильность или болѣе опредѣленный характеръ именно въ направленіи задачи.

Интересъ этихъ изслѣдованій заключается такимъ образомъ въ томъ, что они показываютъ, что *задача или, другими словами, мысль можетъ оказывать направляющее дѣйствіе, сама не будучи чувственнымъ содержаніемъ.*

Дальнѣйшія данныя мы находимъ въ изслѣдованіи Бюлера: „Факты и проблемы психологіи мыслительныхъ процессовъ“ ¹⁾. Вообще принято думать, что какого-либо *специфическаго мыслительнаго содержанія* не существуетъ. Своими изслѣдованіями авторъ предполагаетъ оспаривать именно это положеніе. Задачу своего изслѣдованія онъ видитъ въ томъ, чтобы опредѣлить: „что мы переживаемъ, когда мы мыслимъ?“ Для разрѣшенія этой задачи онъ подвергаетъ анализу такіе процессы, которые каждый признаетъ за мыслительные процессы. Нѣкоторые думаютъ, что мысли-

¹⁾ Böhler. Thatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. Arch. f. d. ges. Psychologie. IX B. 4. Heft.

тельные процессы представляютъ нѣчто *сложное* и предполагаютъ, что трудность ихъ анализа заключается именно въ этой ихъ сложной природѣ. Но, по мнѣнію Бюлера, можно прямо утверждать, что доступность изслѣдованія находится въ прямой зависимости отъ ихъ первоначальности, а таковыми именно и являются мыслительные процессы. Кромѣ того, допущеніе сложной природы умственныхъ процессовъ не есть нѣчто само собою разумѣющееся, во всякомъ случаѣ не есть единственно возможное. Для разрѣшенія вопроса о специфической природѣ мысли онъ производитъ эксперименты, пользуясь тѣми же приемами, какими пользовались его предшественники. Экспериментаторъ ставитъ вопросъ, т.-е. произноситъ какую-нибудь фразу, афоризмъ, на который испытуемый субъектъ долженъ дать отвѣтъ. Часто экспериментаторъ спрашиваетъ: „понимаете ли вы данную мысль? или: „считаете ли вы правильнымъ данную мысль, положеніе и т. д.“

Итакъ, вопросъ въ томъ, изъ чего состоитъ наше мышленіе? Можно было бы думать, что въ качествѣ составныхъ частей мышленія являются какія-нибудь ощущенія, представленія и т. п. Но опыты показываютъ, что именно существенными составными частями нашихъ переживаній мыслей (*Denkerlebnisse*) являются сами мысли. Никакъ нельзя думать, что мышленіе есть рядъ представленій. Многіе думаютъ, что мышленіе есть нѣчто несамостоятельное, которое можетъ возникнуть только лишь на основѣ представленій или на которое нужно смотрѣть какъ на модификацію этой основы. Но вѣрно ли это? Существуетъ ли такое тѣсное отношеніе между представленіями и мыслями? Опыты Бюлера показываютъ, что *существуютъ мысли безъ какого-либо слѣди нагляднаго содержанія*. Приведемъ примѣръ изъ его опытовъ. Субъекту испытуемому поставляется вопросъ: „Вѣрно ли слѣдующее положеніе: будущее есть такъ же условіе настоящаго, какъ и прошедшаго“? Субъектъ черезъ 10 секундъ отвѣчаетъ: „нѣтъ“. Свое переживаніе онъ описываетъ слѣдующимъ образомъ: „Я сначала поду-

маль, что это звучитъ какъ что-то истинное (но подумаль безъ словъ). Затѣмъ я сдѣлалъ попытку представить его себѣ. Мнѣ пришла мысль: посредствомъ мышленія о будущемъ люди опредѣляются въ своихъ дѣйствіяхъ. Но затѣмъ у меня тотчасъ же возникла мысль, что мышленіе о будущемъ не должно быть смѣшиваемо съ самимъ будущимъ, что такія смѣшенія составляютъ весьма частую ошибку въ философскомъ мышленіи (словъ или представлений никакого слѣда)“. Затѣмъ отвѣтъ: „нѣтъ“. Другой примѣръ. Экспериментаторъ спрашиваетъ у испытуемаго субъекта: „Понимаете ли вы слѣдующее положеніе: „если плодъ падаетъ съ дерева, то изъ этого не слѣдуетъ, что то же самое должны дѣлать и цвѣты“? Отвѣтъ: „да“, послѣ 7, 5 сек. Свое переживаніе испытуемый субъектъ описываетъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „пониманіе получилось тотчасъ послѣ услышанія. Особенно выступали понятія „плода“ и „цвѣтовъ““. Затѣмъ сюда присоединились мысли о причинности, которая существуетъ между обоими, и ихъ временное отношеніе и сознаніе, что это можетъ быть перенесено на человѣческія дѣйствія. Какихъ-либо представлений при этомъ я совершенно не могъ замѣтить. На ряду съ этимъ возникала мысль: „это прекрасный образъ“ (но также безъ словъ).

Конечно, можно было бы думать, что въ этомъ случаѣ возникаетъ внутренняя рѣчь, которая способствуетъ мышленію. Бюлеръ не отрицаетъ, что внутренняя рѣчь можетъ возникать при тихомъ мышленіи, но онъ думаетъ, что внутренняя рѣчь не есть *conditio sine qua non* мышленія, и внутренняя рѣчь, т.-е. оптическія, акустическія и моторныя словесныя представленія не могутъ быть разсматриваемы какъ необходимыя сопровождающія условія безосерпательнаго (*anschauungslosen*) мышленія. По его мнѣнію тѣсной связи между рѣчью и мышленіемъ нѣтъ. „Наблюденія,—говоритъ онъ,—показываютъ, что рѣчь выступаетъ тѣмъ чаще и тѣмъ разнообразнѣе, чѣмъ болѣе поверхностнымъ становится самъ мыслительный процессъ, и испытуемый субъектъ, если онъ не замѣчаетъ въ себѣ никакой охоты къ серьез-

ному мышленію, ищетъ убѣжища въ произношеніи полныхъ предложеній“.

Есть двѣ теоріи мышленія. Съ одной стороны это теорія сокращенія (Verdichtungstheorie), а съ другой стороны это теорія возможности (Möglichkeitstheorie). По первой теоріи пониманіе мыслей возможно объяснить, если допустить сокращеніе и упрощеніе психическихъ процессовъ, благодаря упражненію. Мысли есть не что иное, какъ сжатые, сокращенные, объединенные въ одинъ актъ ряды представленій, которыя благодаря этому сокращенію нѣсколько измѣнили свой видъ, а теоріи возможности ищутъ объясненія въ безсознательномъ. Если въ процессѣ мышленія мыслится что-либо помимо чувственныхъ элементовъ, то это значить, что въ безсознательной сферѣ возбуждается что-то такое, что въ ближайшее мгновеніе можетъ войти въ сознаніе.

По мнѣнію Бюлера, всѣ теоріи возможности очень легко обращаются съ дѣйствительностью, полагаясь очень много на возможное. Мысль есть *дѣйствительное* состояніе сознанія, а вовсе не только возможное. Мысли также нельзя сопоставлять съ потенциально сущимъ, какъ и всякое другое реально, сущее. Мысль не есть что-либо полусознательное или неясно сознательное, но нѣчто вполне ясное. При этомъ она не есть какая-либо сумма представленій. Въ самомъ дѣлѣ, если въ мышленіи я имѣю возможность опредѣлить содержаніе прежде, чѣмъ имѣю тѣ представленія, которыя должны были бы его составлять, то мышленіе во всякомъ случаѣ есть нѣчто иное, чѣмъ эти представленія. Поэтому нельзя утверждать, что въ нашей мысли мы можемъ различать какіе-нибудь отдѣльные моменты. *Мысль есть нѣчто цѣловое, единое, не имѣющее никакихъ частей.* Мысль есть послѣдняя единица переживанія. Мысль есть совершенно своеобразное переживаніе.

Тотъ же изслѣдователь отмѣтилъ, что есть различные типы мыслей. Первый типъ мышленія онъ называетъ „Regelbewusstsein“. Для поясненія этого типа онъ приводитъ

слѣдующій примѣръ. „Regelbewusstsein“ или „сознаніе правил“ есть мысль, въ которой опредѣленные правила, обозначаемаы нами какъ законы, мыслятся адекватно. Руководитель опыта спрашиваетъ: „вѣрно ли, что послѣкантианскій идеализмъ совершенно устранилъ противорѣчіе вещи въ себѣ? Послѣ 7 секундъ отвѣтъ: „да“. У меня возникла мысль, которую я могу приблизительно такъ формулировать: „всякое міровоззрѣніе, если оно даже устраняетъ противорѣчія предыдущаго, само имѣетъ какіе-либо внутренніе недостатки (то, что я здѣсь излагаю, содержалось въ одномъ актѣ)“. Въ этомъ показаніи испытуемаго субъекта можно усмотрѣть сознаніе правила. Другую иллюстрацію этого сознанія правилъ мы имѣемъ въ мышленіи математическихъ функцій. Такъ, напримѣръ, уменьшеніе съ квадратомъ разстоянія мы можемъ мыслить безъ всякой опредѣленности относительно того, между чѣмъ находится разстояніе и что убываетъ. Мы мыслимъ самую функцію и имѣемъ ее ясно въ сознаніи, между тѣмъ какъ то, въ чемъ она находится, можетъ быть лишено опредѣленнаго содержанія. Еще примѣръ примѣненія этого „сознанія правилъ“. Если я смотрю на комплексъ линій какой-либо сложной математической фигуры, то я сначала не знаю, что съ нимъ и предпринять, а потомъ вдругъ у меня получается какое-то *наитіе*. Это есть смыслъ фигуры, и этотъ смыслъ во всѣхъ случаяхъ есть нѣчто мыслимое, во многихъ случаяхъ есть не что иное, какъ законъ.

2) Второй типъ мышленія, это—*мышленіе отношенія*. Это—мысли, въ которыхъ сознаваемое отношеніе находится въ центрѣ. Напримѣръ, дается сужденіе: „какъ можетъ червь, ползущій въ пыли, знать, куда направляетъ свой полетъ орелъ“. Послѣ услышанія этой фразы въ памяти можетъ ничего не оставаться кромѣ сознанія *отношенія* какой-то противоположности; если такъ, то мы вѣдь можемъ признать, что это сознаніе противоположности было и въ первомъ переживаніи въ качествѣ извѣстнаго момента. Вотъ примѣръ эксперимента. Руководитель опыта спрашиваетъ,

истинно ли положеніе: „Кто хочетъ быть вождемъ людей, тотъ долженъ долгое время считаться самымъ опаснѣйшимъ ихъ врагомъ“. Черезъ 14 сек. отвѣтъ: „Нѣтъ, не истинно— я стремился мыслить отношеніе между врагомъ и вождемъ“.

Третій типъ мышленія можно назвать *интенціями*. Въ нихъ на переднемъ планѣ выступаетъ самый смыслъ подразумѣванія, а не то, что мыслится. Напримѣръ, одинъ изъ испытуемыхъ субъектовъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ описываетъ то, что онъ переживалъ при словѣ „скепсисъ“. „Я подумалъ объ античномъ скепсисѣ (при чемъ слово скепсисъ было внутренне произнесено); въ немъ содержится многое. Можно сказать, что развитіе всѣхъ трехъ періодовъ скептицизма содержалось въ сознаниі“. Этотъ результатъ въ высокой степени интересенъ. По обычному пониманію, если мы думаемъ о чемъ-нибудь, то въ нашемъ сознаниі долженъ пройти цѣлый рядъ представленій; между тѣмъ оказывается, что можно мыслить нѣчто такое, что по предположенію состоитъ изъ огромнаго ряда представленій, вовсе не проходя этого ряда въ сознаниі. Интенціи легко вызвать, если поставить испытуемое лицо въ такое положеніе, въ которомъ необходимо сдѣлать быстрый обзоръ относительно какой-либо цѣлой области знанія. Предлагаются, напримѣръ, такіе вопросы: „Что общаго между Гербартомъ и Юмомъ?“ „Что такое ренессансъ?“ На эти вопросы получаютъ отвѣты, изъ которыхъ видно, что единицы переживанія могутъ имѣть объемъ цѣлыхъ главъ, и содержаніе въ нихъ не замѣняется символически, но по большей части дѣйствительно мыслится, „сжато мыслится“; притомъ это дѣлается не такимъ образомъ, что переживающій мыслить одну какую-либо часть, а все прочее для него представляетъ только простую возможность мышленія.

То положеніе, что *наши мысли не складываются изъ ощущеній или представленій*, Бюлеръ доказываетъ при помощи того соображенія, что мысли вовсе не необходимо связаны съ представленіями. Испытуемому субъекту задается вопросъ: „Знаете ли вы, сколько лицъ находится въ Беклиновской

картинѣ „Въ волнахъ“? (Im Spiele der Wellen). Субъектъ спустя II секундъ отвѣчаетъ: „Я имѣлъ очень живое представленіе. Первое, что всплыло, это было своеобразное серебряное мерцаніе надъ картиной. Затѣмъ я увидѣлъ морского старца съ толстымъ животомъ и серебряными волосами; затѣмъ я подумалъ: двѣ или три морскія женщины? Я рѣшилъ, что три, *не знаю, на какомъ основаніи*. Я отчетливо видѣлъ своеобразное выраженіе лица мужчины, о женщинахъ мнѣ казалось, что онѣ распростерты. Отвѣтъ я вычиталъ не просто отъ изображенія; *мысль, было ли двѣ или три, была независимо отъ представленія*“. Такихъ примѣровъ въ изслѣдованіяхъ Бюлера было много. Конечно, иногда представленія предшествуютъ мыслямъ. Въ такомъ случаѣ о нихъ, конечно, слѣдуетъ сказать, что они вызываютъ мысли.—Въ другихъ случаяхъ мысли предшествуютъ представленіямъ; тогда о послѣднихъ можно сказать, что они служатъ для подтвержденія мыслей.

Приведу еще одинъ примѣръ относительно „воспріятія мыслей или пониманія предложеній“. Здѣсь вопросъ сводится къ выясненію того, что происходитъ въ насъ въ то время, когда мы понимаемъ слова или предложенія. Съ точки зрѣнія логики на этотъ вопросъ въ большинствѣ случаевъ нетрудно отвѣтить, что новая мысль подчиняется старой, болѣе общей. Но какъ это описать психологически? На основаніи показаній своихъ испытуемыхъ лицъ Бюлеръ предполагаетъ, что это пониманіе заключается въ томъ, что устанавливается сознательное логическое отношеніе между той мыслью, которую мы хотимъ понять, и той мыслью, которая намъ уже извѣстна. Предлагаемой мысли обыкновенно противопоставляется болѣе общая, и переживаніе пониманія состоитъ въ томъ, что испытуемый субъектъ знаетъ, какая есть связь между частной мыслью и болѣе общей. Вотъ одинъ изъ многочисленныхъ примѣровъ. Руководитель опыта спрашиваетъ: „Понимаете ли вы слѣдующее предложеніе; „нужно быть столько же сострадательнымъ, сколько и жестокимъ для того,

чтобы быть тѣмъ или другимъ“. Черезъ 27 секундъ получается отвѣтъ: „да“, а затѣмъ идетъ слѣдующее описаніе переживанія: „Сначала, — говоритъ онъ,—я почувствовалъ себя совершенно безпомощнымъ передъ этой фразой. Наступило исканіе, которое носило характеръ повторнаго воспроизведенія обѣихъ частей предложенія, приблизительно такъ, какъ если бы я спрашивалъ себя, какъ это можно быть жестокимъ для того, чтобы сдѣлаться сострадательнымъ и наоборотъ (но это есть только описаніе: словъ не было никакихъ произнесено). Затѣмъ сразу, совершенно внезапно и неожиданно возникла мысль, что исключительность одного или другого состоянія уничтожаетъ само себя, что и то и другое можетъ существовать именно вслѣдствіе контраста. То, что здѣсь пришлось передать многими словами, въ мысляхъ представляло одинъ, единственный актъ. Тогда я еще разъ повторилъ предложенія, и они явились для меня въ совершенно особенномъ освѣщеніи, я понималъ ихъ“. Во всѣхъ другихъ примѣрахъ происходило то же самое, именно, въ нихъ переживалось отношеніе подчиненія обѣихъ мыслей.

Изъ своихъ опытовъ Бюлеръ дѣлаетъ слѣдующіе выводы относительно мышленія. Онъ находитъ, что мышленіе можетъ быть независимо отъ представленій. Спрашивается, какъ слѣдуетъ обозначить тѣ модификаціи сознанія, которыя лежатъ въ основѣ нашего ненагляднаго мышленія. Какъ мы назовемъ то, что къ нимъ относится такъ же, какъ процессъ ощущенія (Empfinden) относится къ ощущаемымъ предметамъ (Empfindungen)? Лучше всего это можно было бы, по мнѣнію Бюлера, назвать знаніемъ (Wissen). Это знаніе и именно активное знаніе можетъ быть поставлено на ряду съ ощущеніями и представленіями. „Знаніе, въ противоположность ощущеніямъ и представленіямъ, есть новое многообразіе нашихъ модификацій сознанія“. Что знаніе не находится въ необходимой связи съ ощущеніями, показываетъ слѣдующее обстоятельство. Между ощущеніями и знаніемъ нѣтъ функциональнаго от-

ношенія. „Есть состояніе очень богатаго знанія съ очень бѣднымъ содержаніемъ ощущенія. Можно прямо сказать, что любое знаніе можетъ быть связано съ любымъ содержаніемъ ощущенія“.

Изъ этихъ опредѣленій слѣдуетъ, что „знаніе есть многообразіе видоизмѣненій нашего сознанія. Какой-либо смыслъ, значеніе вообще нельзя представлять: можно только знать“. Эти соображенія показываютъ также, какъ можно объяснить представимость такъ называемыхъ общихъ представлений. „Отнесеніе къ большому или меньшему числу экземпляровъ понимаемаго предмета находится не въ представленіи, но въ знаніи, которое съ нимъ связано. Общее представленіе мы не представляемъ, но мы знаемъ въ связи или безъ связи съ болѣе или менѣе совершеннымъ единичнымъ представленіемъ“.

Вотъ въ общихъ чертахъ тѣ результаты, къ которымъ привелъ новый методъ экспериментально-психологическаго изслѣдованія, который мы можемъ назвать методомъ выспрашиванія. Но что можно сказать о самомъ методѣ? Заслуживаетъ ли онъ довѣрія? Можно ли надѣяться, что онъ сдѣлается плодотворнымъ? Этотъ методъ вызвалъ къ себѣ рѣшительно отрицательное отношеніе со стороны Вундта ¹⁾. Разсмотримъ нѣкоторыя возраженія, которыя были приведены Вундтомъ противъ этого метода изслѣдованія и которыя мнѣ кажутся недостаточно обоснованными. Изъ самыхъ возраженій, которыя были приведены Вундтомъ, можно видѣть, какъ мало въ сущности можно возразить по этому вопросу.

Вундтъ прежде всего находить, что *опыты этого рода происходили подъ вреднымъ вліяніемъ изумленія*. Другими словами, по его мнѣнію, обстановка, при которой производятся опы-

¹⁾ См. Psychologische Studien III (4), а также Grundzüge der Phys. Psychologie 6-е изд. В. I, стр. 10—1. Ему отвѣчаетъ Бюлеръ въ Arch. f. d. gesammte Psychologie XII В. 1—3 Heft. Вундтъ въ свою очередь отвѣчаетъ въ томъ же журналѣ XI В. 3—4 Heft въ статьѣ Kritische Nachlese zur Ausfragemethode стр. 445 и д.

ты, совсѣмъ не пригодна для экспериментальнаго изслѣдованія въ собственномъ смыслѣ слова. Надъ испытуемымъ субъектомъ стоитъ экспериментаторъ, который требуетъ немедленнаго отвѣта. Разумѣется, это лишаетъ его того спокойствія, которое, по мнѣнію Вундта, необходимо для нормальнаго теченія мыслей. Но это возраженіе въ данномъ случаѣ совершенно утрачиваетъ всякое значеніе, потому что эксперименты производились опытными психологами. Если бы какое-нибудь нарушеніе въ этомъ отношеніи было замѣчено, то оно, конечно, было бы ими устранено или самые опыты были бы отмѣнены, какъ не отвѣчающіе основному требованію экспериментальнаго изслѣдованія.

Далѣе Вундтъ находитъ, что въ этихъ опытахъ испытуемое лицо должно было совершать работу и въ то же время наблюдать самого себя, что также по его мнѣнію должно было дурно отражаться на научной цѣнности ихъ показаній. Но вѣдь это возраженіе справедливо относительно всякаго психологическаго эксперимента и поэтому спеціально къ этимъ экспериментамъ непримѣнимо.

Третье возраженіе Вундта сводится къ слѣдующему. По его мнѣнію въ этихъ экспериментахъ *мы не можемъ планомерно варіировать и повторять переживаемое для того, чтобы обезпечить достовѣрность высказываній.* Повтореніе и планомерное измѣненіе принципиально въ этомъ случаѣ исключаются и именно потому, что руководитель опыта совсѣмъ не въ состояніи опредѣлить заранее, что можетъ переживать испытуемый субъектъ. Это возраженіе также нельзя признать состоятельнымъ. Правда, по существу этихъ экспериментовъ руководитель только спрашиваетъ то, что переживаетъ испытуемый субъектъ; его роль кажется совершенно пассивной, но на самомъ дѣлѣ онъ не только пассивенъ. На основаніи показаній испытуемыхъ лицъ можно дѣлать заключенія относительно природы тѣхъ или иныхъ процессовъ, а также можно подмѣтять въ нихъ извѣстное однообразіе, позволяющее предугадывать явленія и поэтому руководитель опыта, будучи въ состояніи преду-

смотримъ результаты, соотвѣтственно съ этимъ можетъ измѣнять и постановку экспериментовъ, что на самомъ дѣлѣ мы и видимъ. На небольшомъ протяженіи исторіи этого вопроса мы видимъ, что мѣнялись и методы изслѣдованія; ставились новые вопросы, и это указываетъ, что экспериментаторы могутъ планомѣрно измѣнять самые эксперименты. Экспериментаторъ, напримѣръ, можетъ поставить опытъ такъ, чтобы именно вызвать извѣстныя чувственные представленія, но можетъ поставить такъ, чтобы чувственныхъ представленій не было. Стало быть, возможность примѣненія эксперимента по существу дѣла не исключается.

Съ своей стороны я позволю сдѣлать нѣсколько методологическихъ замѣчаній по поводу экспериментовъ этого рода. Прежде всего мнѣ кажется, что опыты такого рода можно производить только лишь надъ лицами психологически образованными, потому что иначе показанія самонаблюдения могутъ быть неточными; испытуемый субъектъ можетъ просто не понять сущности вопроса. Хотя, правда, Бинэ производилъ свои опыты надъ дѣтьми, но это можетъ быть было плодотворно для начала, а для дальнѣйшаго изслѣдованія, при дальнѣйшихъ усложненіяхъ методовъ изслѣдованія это едва ли можетъ быть пригодно. Кромѣ того, слѣдуетъ замѣтить, что даже изъ лицъ психологически образованныхъ, по всей вѣроятности, не всѣ могутъ быть пригодны для изслѣдованій этого рода: къ нимъ могутъ быть пригодны только тѣ, которые обладаютъ способностью тонкаго самонаблюдения. Поэтому экспериментальныя изслѣдованія мышленія могутъ быть производимы только надъ ограниченномъ числомъ лицъ.

Далѣе слѣдуетъ отмѣтить, что въ опытахъ этого рода есть опасность, что руководитель опыта можетъ, истолковывая содержаніе протоколовъ, истолковывать ихъ въ смыслѣ предвзятыхъ теорій, такъ какъ показанія испытуемыхъ лицъ часто имѣютъ общій и неопредѣленный характеръ. Но можетъ быть, впрочемъ, это неизбѣжная участь всѣхъ

экспериментовъ въ особенности по такимъ вопросамъ, по которымъ еще не собрано достаточно матеріала.

Экспериментальныя изслѣдованія природы мышленія знаменуютъ собою, на мой взглядъ, цѣлый переворотъ въ области психологіи и именно въ методахъ психологическаго изслѣдованія. Если до послѣдняго времени можно было спорить относительно того, не есть ли психологическій экспериментъ по существу дѣла—экспериментъ психофизическій или даже просто физиологическій, то всѣ изслѣдованія мышленія самымъ яснымъ образомъ показываютъ, что могутъ быть *чисто психологическіе эксперименты*. Такимъ образомъ начинается происходить та дифференціація, благодаря которой характерные признаки чисто психологическаго эксперимента становятся особенно ясными.

Но помимо того, что эти изслѣдованія имѣютъ важное методологическое значеніе, не меньшее значеніе имѣютъ также и тѣ выводы, къ которымъ привели эти изслѣдованія. Правда, здѣсь повторилось то, что часто имѣетъ мѣсто и въ другихъ экспериментахъ; именно, что они явились только подтвержденіемъ того, что признавалось и раньше. Большинство положеній относительно безсловеснаго мышленія, неконкретнаго мышленія, интенціональнаго переживанія и т. п. признавалось и раньше ¹⁾, но безспорная заслуга Вюрцбургской школы заключается въ томъ, что эти положенія сдѣлались ясными, доказанными и, благодаря послѣднему обстоятельству, вошли, такъ сказать, въ психологическій обиходъ, между тѣмъ какъ они до сихъ поръ вообще считались плодомъ сомнительной психологической рефлексіи.

Наконецъ, эти изслѣдованія имѣютъ безспорно важное философское значеніе. Ихъ результаты можно использовать для разрѣшенія вопроса о природѣ души. Въ самомъ дѣлѣ, эти изслѣдованія показали возможность неконкретнаго знанія; они показали возможность мышленія, независ-

¹⁾ Напр. *James*. Principles of Psychology Vol. I. 249. *Liebmann*. Analysis der Wirklichkeit. *Husserl*. Logische Untersuchungen.

шаго отъ представлений и ощущеній, а такъ какъ ощущенія и представленія получаютъ черезъ посредство тѣла, то возможность мышленія, независающаго отъ представлений и ощущеній, можетъ быть, служить подтвержденіемъ того взгляда, что душа можетъ не только дѣйствовать, но и существовать независимо отъ тѣла. Такъ уже использовала результаты этихъ изслѣдованій одинъ нѣмецкій психологъ ¹⁾.

Бинэ, экспериментальныя изслѣдованія котораго также показали возможность мышленія безъ образовъ, говоритъ: „Мышленіе есть бессознательный актъ духа. Для того, чтобы сдѣлаться сознаваемымъ, этотъ актъ нуждается въ словахъ и образахъ. Но какъ бы ни было трудно представить себѣ мысль безъ словъ и безъ образовъ, почему я ее и называю бессознательной, она тѣмъ не менѣ существуетъ; она имѣетъ, если мы хотимъ опредѣлить ея функцію, силу направляющую, организующую; ее я охотно сравнилъ бы съ жизненной силой, которая, давая направленіе физикохимическимъ свойствамъ, созидаетъ форму существъ и направляетъ ихъ развитіе“. Такой способъ выраженія является весьма знаменательнымъ въ устахъ психолога того направленія, къ которому принадлежитъ Бинэ ²⁾.

Я, впрочемъ, излагая результаты экспериментальныхъ изслѣдованій мышленія, имѣлъ въ виду не столько самые результаты изслѣдованій, сколько вопросъ о томъ, какое слѣдуетъ признать методологическое значеніе за этими экспериментами. Я думаю, что экспериментальная психологія въ этомъ новомъ направленіи изслѣдованій находитъ для себя очень сильное подкрѣпленіе.

Г. Челпановъ.

¹⁾ *Geysers. Psychologie.* 1908, стр. 498.

²⁾ *L'étude expérimentale de l'intelligence.* 1903, стр. 108.

Къ вопросу о свободѣ воли ¹⁾.

1. Вопросъ о свободѣ воли принадлежитъ къ числу такихъ, съ которыми приходится считаться представителямъ самыхъ различныхъ научныхъ дисциплинъ. Онъ интересенъ не для однихъ только психологовъ, богослововъ и метафизиковъ. Съ нимъ неизбежно сталкивается каждый, кто углубляется въ любую отрасль общественныхъ наукъ. Не только при изученіи общей этики важно выяснить механизмъ человѣческихъ дѣйствій, не только криминалисту приходится разобраться въ этомъ вопросѣ при оцѣнкѣ уголовныхъ теорій, но и цивилистъ иногда вынужденъ задумываться надъ родственными проблемами, и историку или экономисту нельзя обойти ихъ разсмотрѣнія. Этой всеобщностью поставленнаго вопроса для наукъ о челоѣкѣ и челоѣческомъ обществѣ и объясняется, конечно, тотъ фактъ, что по его поводу существуетъ колоссальная литература. Кто только не писалъ о свободѣ воли и какія только возрѣнія по этому вопросу не высказывались! Уже античные философы зягли эту контроверсу, затѣмъ она проходитъ черезъ всю исторію средневѣковой философской мысли и вновь возрождается въ новой философіи.

Поэтому требуется извѣстная смѣлость, чтобы позволять себѣ выступать въ ученоемъ обществѣ съ докладомъ о свободѣ воли. Казалось бы, все по этому поводу уже сказано и повторено много разъ и ничего новаго внести въ эту

¹⁾ Докладъ, читанный въ Московскомъ Психологическомъ Обществѣ 20 декабря 1908 года.

область невозможно. Признавая основательность такого соображенія, я тѣмъ не менѣ рѣшилъ на такой шагъ и считаю долгомъ объяснить тѣ мотивы, которыми вызывается мой докладъ.

Я не сдѣлалъ никакого открытія въ вопросѣ о свободѣ воли и не обольщаю себя надеждой, что мнѣ удастся его освѣтить полно и всесторонне. Такое предпріятіе, конечно превышало бы задачи небольшого доклада. Я знаю, что большинство тѣхъ отдѣльныхъ мыслей, которыя мною ниже будутъ высказаны, не новы. И тѣмъ не менѣ я считалъ не бесполезнымъ, для себя, по крайней мѣрѣ, подвергнуть оцѣнкѣ собранія свои соображенія по вопросу о свободѣ воли.

Дѣло въ томъ, что, какъ много ни писали объ этомъ вопросѣ, все же онъ остается доселѣ въ числѣ нерѣшенныхъ окончательно. Поэтому каждому, для кого этотъ вопросъ представляетъ интересъ, приходится идти до извѣстной степени своей собственной дорогой. Нѣтъ здѣсь общепризнанныхъ авторитетовъ, общеобязательныхъ рѣшеній. Такъ пришлось поступить и мнѣ. Сталкиваясь постоянно при своихъ занятіяхъ вопросами права, морали и исторіи съ проблемой о свободѣ воли, я долженъ былъ о ней думать, долженъ былъ изучать чужія соображенія и комбинировать свою собственную конструкцію рѣшенія. Въ результатѣ у меня создались извѣстные представленія о существѣ вопроса и о томъ его рѣшеніи, которое представляется мнѣ наиболѣе пріемлемымъ. Элементы, изъ которыхъ сложилось мое построеніе, въ огромномъ большинствѣ не мнѣ лично принадлежать, но ихъ комбинація все-таки является моей собственной. Набрасывая данный очеркъ, я, по крайней мѣрѣ сознательно, не слѣдовалъ какому-нибудь опредѣленному мыслителю, хотя находился подъ вліяніемъ многихъ авторовъ, съ трудами которыхъ пришлось познакомиться. Вотъ почему для меня представляетъ интересъ выслушать тѣ возраженія, которыя могутъ быть сдѣланы противъ принятой мною концепціи.

Сказаннымъ объясняется и та постановка, которую я даю вопросу о свободѣ воли въ своемъ докладѣ. Я подходилъ къ этому вопросу съ точки зрѣнія изслѣдователя эмпирической дѣйствительности. При занятіяхъ социальными вопросами у меня сложилось убѣжденіе, что нельзя охватить явленія общественной жизни достаточно просторнымъ для нихъ синтезомъ, если въ этотъ синтезъ не войдетъ въ той или иной формѣ понятіе свободы. Но, съ другой стороны, я не могъ отрѣшиться и отъ той мысли, что это понятіе въ міровоззрѣніи ученаго не должно стоять въ противорѣчій съ идеей причинности. Приходилось искать такого пути, на которомъ можно было бы удовлетворить тому и другому требованію. Этотъ путь указанъ былъ мнѣ идеей особой психической причинности, развитіе и обоснованіе которой я нашелъ у нѣсколькихъ представителей современной научной и философской мысли. Эта идея и легла въ основу настоящаго доклада.

Но есть у вопроса о свободѣ воли и другая сторона. Этотъ вопросъ, какъ и всѣ очень общіе вопросы, при болѣе глубокомъ о немъ размысленіи выводитъ насъ за предѣлы той эмпирической дѣйствительности, которая одна только можетъ быть предметомъ научно доказуемаго изслѣдованія. Проблема эта въ концѣ-концовъ приводитъ насъ въ соприкосновеніе съ вопросомъ о сущности того таинственнаго соотношенія, которое наблюдается между жизнью духа и природы и которое до сихъ поръ одинаково безуспѣшно передается какъ въ формулахъ психофизическаго параллелизма, такъ и въ формулахъ идеалистическаго или материалистическаго монизма. Безуспѣшно въ томъ смыслѣ, что ни одна изъ этихъ формулъ не можетъ быть строго научно доказана и ни одна изъ нихъ не даетъ отвѣта, удовлетворяющаго всѣмъ нашимъ запросамъ и разрѣшающаго всѣ наши сомнѣнія. Я считаю возможнымъ не поднимать въ предстоящемъ докладѣ этого метафизическаго вопроса, полагая, что это не необходимо для освѣщенія вопроса въ намѣченномъ мною направленіи. Далѣе, возникаютъ также чисто мета-

физическіе вопросы о томъ, насколько основательна присущая человѣчеству въ большинствѣ его представителей вѣра въ положительную цѣнность человѣческаго существованія и культурнаго развитія и каковы истинные источники этой вѣры. На эту вѣру, какъ на психологическій фактъ, мнѣ придется сослаться въ моемъ докладѣ, но метафизическую разработку и этого вопроса я оставляю въ сторонѣ.

Моя цѣль состоитъ въ томъ, чтобы показать, *въ какомъ смыслѣ понятіе «свободы» не только можетъ, но и должно быть принято въ составъ эмпирической науки, оставляя въ сторонѣ всякую метафизику.* Я полагаю, что наука, хотя и покоится всецѣло на признаніи принципа причинности, не можетъ обойтись безъ понятія свободы, употребляемаго въ извѣстномъ смыслѣ. Въ особенности это относится къ области наукъ объ обществѣ.

Самое понятіе свободы я ставлю, какъ уже сказалъ, въ тѣсную связь съ ученіемъ объ особой психической причинности и полагаю, что на этой почвѣ возможно достаточное для цѣлей эмпирическаго знанія примиреніе свободы и необходимости. Признаніе же особой психической причинности мнѣ представляется совершенно необходимымъ; только при этомъ условіи можемъ мы всесторонне уяснить себѣ процессъ общественной жизни и развитія. Не будучи психологомъ по специальности, я выступаю на защиту идеи о сущности психического процесса, раздѣляемой далеко не всѣми психологами, выступаю потому, что убѣдился въ ея истинности, работая въ другой области, въ области общественныхъ наукъ. Если смотрѣть на всю область наукъ объ обществѣ, какъ на область также психологическую, область коллективной психологіи или психологіи народовъ, то, я полагаю, и для психологовъ не могутъ быть безразличны тѣ впечатлѣнія, которыя выносятся изъ своихъ работъ специалисты въ этой области. Вопросъ о свободѣ воли принадлежитъ къ числу такихъ проблемъ, которыя могутъ быть рѣшены только совмѣстными силами представителей всѣхъ отраслей знанія.

Послѣ этого предисловія, которое мнѣ казалось необходимымъ для выясненія моихъ цѣлей, я могу перейти и къ самому докладу, который постарался изложить въ возможно болѣе краткой и сжатой формѣ.

II. Съ давнихъ поръ происходитъ споръ между сторонниками свободы человѣческой воли — индетерминистами — и сторонниками воззрѣнія, по которому человѣческая воля такъ же подлежит неизмѣннымъ причиннымъ законамъ, какъ и все на свѣтѣ. Въ своихъ крайнихъ выраженіяхъ детерминизмъ доходитъ до того, что превращаетъ человѣка въ совершенно несамостоятельное существо, въ простое орудіе природы; индетерминизмъ же иногда выражается въ утвержденіи, что причинность прерывается актами свободной человѣческой воли, которая сама вполнѣ изъята отъ дѣйствія причинности.

Въ пользу своего воззрѣнія индетерминисты приводятъ рядъ соображеній. 1) Однимъ изъ самыхъ важныхъ аргументовъ, выдвигаемыхъ съ ихъ стороны, является то соображеніе, что иначе трудно было бы объяснить появленіе зла въ цѣлесообразно устроенномъ мірѣ. Міръ получилъ свое начало отъ Бога, устроившаго его въ духѣ добра; зло не можетъ быть продуктомъ Божественнаго строительства. Оно появилось какъ результатъ отпаденія свободной человѣческой воли отъ Божескаго начала, возмущенія человѣка противъ своего Творца. Этотъ аргументъ особенно выдвигался представителями христіанской теологіи въ средніе вѣка и въ новое время. 2) Только на почвѣ ученія о свободѣ воли можно будто бы обосновать моральную и юридическую отвѣтственность человѣка за вину. Если бы воля человѣка была обусловлена причинностью, то никого нельзя было бы считать настоящимъ виновникомъ совершеннаго имъ злодѣянія и наказывать за него, такъ какъ каждый преступникъ могъ бы утверждать, что не онъ виноватъ въ томъ, что онъ таковъ, а не иной, ибо такимъ создала его міровая причинность. Подобныя соображенія заставляли уже въ древности Эпикура и Карнеада отстаи-

вать свободу воли. Они повторяются и въ наше время. 3) Сторонники индетерминизма, наконецъ, ссылаются въ подкрѣпленіе своего взгляда и на свидѣтельство внутренняго опыта. Каждому изъ насъ присуще непосредственное сознаніе своей свободы. Передъ тѣмъ, какъ совершить какой-либо актъ, мы сознаемъ, что въ нашей власти стоитъ его несовершенство, и потому всякое рѣшеніе является продуктомъ нашего свободного выбора.

Но всѣмъ этимъ аргументамъ детерминисты противопоставляютъ свои. 1) Прежде всего они указываютъ на то, что все наше знаніе основано на принятіи принципа причинности. Если мы отъ него откажемся, то мы должны будемъ отвергнуть и возможность научнаго изслѣдованія въ той области, гдѣ принципъ причинности признанъ неприложимымъ. Отвергать причинность въ области человѣческаго поведенія, значитъ объявлять эту область непригодной для научнаго изученія. Самая человѣческая личность исчезаетъ на почвѣ индетерминизма. Единство ея пропадаетъ и она распадается на рядъ отдѣльныхъ, ничѣмъ между собою не связанныхъ актовъ свободной воли. 2) Индетерминизмъ не только не укрѣпляетъ принципа отвѣтственности за вину, но, напротивъ, совершенно разрушаетъ всякое обоснованіе наказанія, какъ мѣры воздѣйствія на преступный характеръ. Если воля человѣка совершенно свободна и не подлежитъ причинности, то невозможно какое бы то ни было планомѣрное воздѣйствіе на нее. Не только исправительныя наказанія теряютъ всякую почву подъ собою, но и угроза уголовного закона наказаніемъ оказывается лишенной смысла. Вѣдь всѣ эти мѣры построены на предположеніи, что человѣческое поведеніе подлежитъ дѣйствію неизмѣнныхъ и постоянныхъ законовъ, и принимаютъ на основаніи нашего знакомства съ тѣми мотивами, которые подъ дѣйствіемъ этихъ законовъ оказываютъ вліяніе на человѣческое поведеніе въ извѣстномъ направленіи. Если нѣтъ никакой законмѣрности въ дѣйствіи мотивовъ на поведеніе человѣка, то нельзя впередъ предвидѣть, какое

вліяніе окажетъ на него угроза уголовного наказанія и самый фактъ его примѣненія; вообще тогда лучше отказаться отъ самой идеи уголовной репрессіи и привлеченія къ отвѣтственности. 3) Чувство свободы, присущее человѣку, является иллюзіей, которая основана только на томъ, что мы никогда не можемъ прослѣдить всей причинности, обуславливающей принятіе нами того или иного рѣшенія. Если бы мы могли всегда прослѣдить этотъ процессъ до конца, то у насъ никакихъ иллюзіей на этотъ счетъ не оставалось: мы видѣли бы, что каждый нашъ актъ съ безусловной необходимостью вытекаетъ изъ нашего характера и изъ обстоятельствъ, сопровождавшихъ принятіе рѣшенія, а характеръ является въ свою очередь причинно обусловленнымъ результатомъ наслѣдственности и воспитанія. Остроумно изображаетъ этотъ аргументъ Шопенгауэръ въ своемъ трактатѣ о свободѣ воли. „Представимъ себѣ человека, — говоритъ Шопенгауэръ, — который стоитъ на улицѣ и самъ съ собою разсуждаетъ: „Теперь 6 часовъ вечера, дневная работа закончена. Я могу пойти гулять; или я могу пойти въ клубъ; я могу взобраться на башню, чтобы поглядѣть на заходъ солнца; я могу также пойти въ театръ; я могу посѣтить того или другого друга; я даже могу выбѣжать за ворота въ бѣлый свѣтъ съ тѣмъ, чтобы никогда не возвращаться. Все это зависитъ только отъ меня; я имѣю на это полную свободу; однако я ничего этого не сдѣлаю и точно такъ же добровольно пойду домой къ моей женѣ“. Это все равно, какъ если бы вода говорила: „Я могу вздымать высокія волны (да, именно въ морѣ и въ бурю), я могу быстро стекать (да, именно въ ложѣ потока), я могу пѣннаться и кипяти свертаться внизъ (да, именно въ водопадѣ), я могу свободно, какъ лучъ, вздыматься въ воздухъ (да, именно въ фонтанѣ), я могу, наконецъ, совсѣмъ вскипѣть и исчезнуть (да, именно при 80° тепла); однако, я ничего изъ этого не сдѣлаю, но добровольно, спокойно и ясно останусь въ зеркальномъ прудѣ“. Какъ вода способна ко всему этому, если наступятъ опредѣляющія при-

чины къ тому или другому, такъ и каждый человекъ можетъ сдѣлать то, что ему представляется возможнымъ, не иначе, какъ при томъ же условіи. Пока не наступятъ причины, это для него невозможно; но тогда онъ вынужденъ къ этому съ тою же необходимостью, какъ и вода, когда она поставлена въ соотвѣтственныя условія... Вернемся къ нашему человекѣ, размышляющему въ 6 часовъ, и представимъ, что онъ теперь замѣтилъ, что я стою за нимъ, философствую о немъ и оспариваю его свободу ко всѣмъ этимъ возможнымъ для него дѣйствіямъ; легко могло бы случиться, что онъ, чтобы меня опровергнуть, выполнилъ бы одно изъ нихъ, но тогда именно мое отрицаніе и его дѣйствіе на духъ противорѣчія и было бы мотивомъ, принуждающимъ его къ этому. Однако, оно принудило бы его лишь къ одному изъ легчайшихъ среди вышеозначенныхъ дѣйствій, напр., пойти въ театръ; но ни въ какомъ случаѣ не къ послѣднему, именно: убѣжать совсѣмъ на широкой просторъ; для этого данный мотивъ былъ бы слишкомъ слабымъ“.

III. Спрашивается, возможенъ ли выходъ изъ создавшагося затрудненія? Кто правъ въ происходящемъ спорѣ?

Для рѣшенія вопроса необходимо прежде всего опредѣлить, что именно разумѣется подъ свободой воли, а затѣмъ посмотрѣть, является ли понятіе свободной воли столь несомнѣстимымъ съ принципомъ причинности, какъ его представляютъ крайніе сторонники противоположныхъ воззрѣній, или нѣтъ.

Разбирая вопросъ съ этой точки зрѣнія, мы должны прежде всего констатировать, что самое понятіе „свободы воли“ употребляется въ различныхъ значеніяхъ. Если подъ свободой воли разумѣть полнѣйшую независимость актовъ воли отъ всякой законмѣрности, то тогда, дѣйствительно, между крайнимъ индетерминизмомъ и самымъ умѣреннымъ детерминизмомъ открывается такая пропасть, что никакое примиреніе невозможно. Но такое воззрѣніе на свободу воли въ наше время едва ли серьезно къмъ-либо отстаи-

вается: слишкомъ оно противорѣчитъ самымъ общеизвѣстнымъ фактамъ и самой обыденной практикѣ. Вѣдь мы на каждомъ шагу позволяемъ себѣ съ большей или меньшей степенью увѣренности предсказывать поступки окружающихъ на основаніи знакомства съ ихъ характеромъ и живемъ подъ господствомъ государственныхъ законовъ, которые издаются въ предположеніи, что человѣческія дѣйствія подлежатъ опредѣленной мотивации, въ расчетъ на которую можно оказывать давленіе на волю людей; да и не только уголовныя наказанія: вся система школьнаго и домашняго воспитанія основана на такой же увѣренности воспитателей въ законмѣрности психической жизни воспитанника. Такимъ образомъ, по существу споръ идетъ не о допустимости индетерминизма въ этой крайней его формѣ, но о томъ, въ какихъ предѣлахъ человѣческія дѣйствія, несмотря на существованіе извѣстной законмѣрности въ человѣческомъ поведеніи, все же могутъ быть признаны свободными, или же самый терминъ „свобода“ долженъ быть исключенъ изъ обихода наукъ о человѣческомъ поведеніи. И въ этомъ отношеніи мы встрѣчаемся съ различными воззрѣніями. Самое понятіе свободы получаетъ различную формулировку.

1) Иногда съ понятіемъ свободы связываютъ чисто-отрицательное содержаніе. Свободу опредѣляютъ, какъ отсутствіе принужденія, исходящаго извнѣ, отсутствіе внѣшнихъ стѣсненій для какого-либо процесса. Если процессъ предоставленъ свободному теченію, то онъ развивается согласно своей собственной законмѣрности. Такъ, камень падаетъ свободно, когда онъ при своемъ паденіи не встрѣчается съ внѣшними препятствіями; дерево растетъ свободно, когда никакія внѣшнія условія не мѣшаютъ его правильному развитію, согласно заключающимся въ немъ задаткамъ. Если мы примѣнимъ понятіе свободы въ этомъ смыслѣ къ человѣку, то мы скажемъ: человѣкъ свободенъ, когда его дѣйствія опредѣляются его внутреннимъ существомъ, всѣмъ складомъ его психики, тѣмъ, что принято называть характе-

ромъ человѣка. Въ такомъ случаѣ несвободными оказываются тѣ лица, которыя лишены подобной свободы, вслѣдствіе внѣшнихъ стѣсненій, напримѣръ, находятся въ заключеніи, или дѣйствуютъ подъ вліяніемъ гипнотическаго внушенія, исходящаго извнѣ; кромѣ того, несвободными придется признать и тѣхъ людей, у которыхъ не замѣчается опредѣленнаго установившагося характера, которые дѣйствуютъ различно, смотря по внѣшнимъ обстоятельствамъ и мѣняющимся чувственнымъ влеченіямъ: о такихъ людяхъ мы говоримъ, что они „безхарактерны“, что они „рабы“ своихъ страстей.

Такое воззрѣніе на свободу предполагаетъ, во всякомъ случаѣ, одно допущеніе: что человѣкъ является самостоятельнымъ звеномъ въ причинной цѣпи событій, и что ходъ событій опредѣляется не только внѣшними условіями, но и отличительными чертами психическаго склада каждой дѣйствующей личности, тѣмъ, что называется ея „характеромъ“; и чѣмъ сильнѣе и опредѣленнѣе характеръ лица, тѣмъ съ большею силою обнаруживается въ ходѣ событій самостоятельное значеніе этого фактора. Такое воззрѣніе нисколько не противорѣчитъ общему признанію причинности; оно только вводитъ въ составъ причинныхъ рядовъ психическую причинность, признаетъ, что духовная жизнь обладаетъ своей закономѣрностью и можетъ создавать достаточно опредѣленные облики личностей, которые получаютъ названіе „характеровъ“. Самые характеры складываются, конечно, не безпричинно: характеръ каждаго лица является, съ одной стороны, продуктомъ сложной наслѣдственности, комбинаціей вліяній, идушихъ отъ многочисленныхъ предковъ, съ другой стороны, продуктомъ воспитанія, даваемого соціальной средой своимъ членамъ. Тѣхъ лицъ, которыя, обладая ясно выраженною индивидуальностью, дѣйствуютъ согласно своему характеру, мы, конечно, имѣемъ полное право называть „дѣйствующими свободно“. Если намъ скажутъ, что признаніе съ нашей стороны психической причинности, которой обуславливаются

ихъ акты, равносильно отрицанію свободы, то такое возраженіе нетрудно опровергнуть. Конечно, характеръ чело-вѣка является началомъ, опредѣляющимъ его поступки; но вѣдь этотъ характеръ и есть самый чело-вѣкъ: это не есть какое-нибудь внѣшнее обстоятельство, оказывающее на чело-вѣка гнетъ; поступая согласно своему характеру, чело-вѣкъ поступаетъ, какъ онъ самъ, какъ самостоятельное начало въ мірѣ, слѣдовательно, поступаетъ „свободно“, самъ себя опредѣляя. „Личность,—говоритъ Липпсъ,—можетъ быть свободна только отъ чего-нибудь иного, чѣмъ она сама. Нѣтъ смысла объявлять личность независимой или свободной отъ себя самое“ (Lipps, Die ethischen Grundfragen, 1899, 257).

{ Свободой воли представители изложеннаго взгляда назы-ваютъ, такимъ образомъ, обусловленность воли всею лич-ностью чело-вѣка; не составляя исключенія изъ общей зако-номѣрности текущей жизни, чело-вѣческая личность высту-паетъ однако самостоятельнымъ факторомъ въ этомъ про-цессѣ и своимъ характеромъ вліяетъ на его теченіе. Самое ощущеніе свободы въ чело-вѣкѣ тѣмъ интенсивнѣе, чѣмъ сильнѣе его характеръ, т.-е. чѣмъ больше сказывается въ немъ склонность самостоятельно активно вліять на ходъ событій. При такомъ характерѣ тѣмъ сильнѣе ощущается каждая неудача въ выполненіи задуманныхъ актовъ. Выш-нія препятствія воспринимаются, какъ „стѣсненія, прину-жденія“, т.-е. самая воля дѣятеля выступаетъ въ его созна-ніи, какъ „свободное начало“, подвергающееся стѣсненіямъ и принужденію, исходящимъ извнѣ. Другими словами, и субъективное чувство свободы должно быть тѣмъ больше, чѣмъ болѣе на самомъ дѣлѣ активности проявляетъ харак-теръ даннаго лица.

Свобода воли въ этомъ смыслѣ, конечно, должна быть принята всѣми тѣми лицами, которыя признаютъ существо-ваніе психической причинности. Подъ вліяніемъ своего ха-рактера лицо дѣйствительно дѣлаетъ тотъ „выборъ“ между различными влеченіями, возникающими вслѣдствіе вліянія

внѣшней среды, который и составляетъ содержаніе свободы съ точки зрѣнія этого воззрѣнія. Уголовное право всегда и признавало свободу воли въ этомъ смыслѣ, какъ только оно начало обращать свое вниманіе на волю преступника. Невмѣняемыми признаются тѣ лица, которыя лишены возможности производить выборъ между мотивами такъ, какъ его производить человѣкъ съ нормальной психикой. Между вмѣняемыми дѣлается различіе въ степени наказанія; смотря по тому, насколько совершенное ими преступленіе оказывается результатомъ всего ихъ характера. Болѣе опасными элементами считаются тѣ преступники, которые совершаютъ преступленія въ полной гармоніи со всѣми свойствами своего характера, „закоренѣлые преступники“; наименьшимъ карамъ подвергаются преступники „случайные“, для которыхъ преступленіе, съ точки зрѣнія ихъ общаго характера, является несчастною случайностью.

2) Но свободѣ воли не всегда придаютъ только это, болѣе отрицательное значеніе, не всегда ее толкуютъ въ смыслѣ только отсутствія стѣсненій для обнаруженія внутренней сущности человѣка. Нерѣдко встрѣчается и такое опредѣленіе свободы воли: свободнымъ является тотъ человѣкъ, который умѣетъ подчинить велѣніямъ нравственнаго долга все свое поведеніе, въ которомъ высшія духовныя свойства, разумная природа торжествуетъ надъ низшими чувственными влеченіями, „духъ“ одерживаетъ побѣду надъ „плотью“. И человѣкъ достоинъ называться свободнымъ существомъ именно во вниманіе къ этой присущей ему способности подчинять свои дѣйствія велѣніямъ нравственнаго сознанія.

Спрашивается, въ какомъ же смыслѣ можно это явленіе называть свободой и можно ли свободу въ этомъ значеніи слова также согласовать съ принципомъ причинности? Мнѣ кажется, что и на эти вопросы слѣдуетъ отвѣтить утвердительно. Для этого необходимо только принять во вниманіе отличительныя черты именно психической причинности.

Важнѣйшимъ свойствомъ психической причинности, отличающимъ ее отъ физической или механической, является то,

что въ психикѣ происходитъ постоянное творчество. Тогда какъ въ мірѣ физической природы мы имѣемъ непрерывное повтореніе однихъ и тѣхъ же процессовъ, вступающихъ только между собою въ новыя комбинаціи, при чемъ слѣдствіе всегда цѣликомъ содержится въ своихъ причинахъ, въ мірѣ духовной жизни, напротивъ, мы постоянно создаемъ качественно—новые продукты, качественно—новые синтезы, съ которыми наше чувство нерѣдко связываетъ положительную цѣнность. Въ психическомъ творествѣ не играютъ рѣшающей роли отношенія, поддающіяся точному количественному вычисленію; это—міръ качествъ. Поэтому при духовномъ творествѣ слѣдствія не содержатся цѣликомъ въ своихъ причинахъ; возникаютъ постоянно новые продукты, которые качественно отличаются отъ элементовъ, на почвѣ которыхъ они созданы. Научное открытіе, базируясь на прежде добытомъ знаніи, никогда однако не повторяетъ только того, что въ немъ раньше содержалось, иначе оно и не было бы открытіемъ; новое произведеніе искусства даетъ намъ и новый синтезъ раньше извѣстныхъ элементовъ, производя совершенно новое впечатлѣніе; впечатлѣніе это зависитъ не отъ элементовъ, вошедшихъ въ составъ произведенія, но какъ разъ отъ характера самаго синтеза.

Выражаясь словами Вундта, „подобно тому, какъ логическій смыслъ мысли, выраженной словами, не исчерпывается только тѣмъ, что мы связываемъ съ каждымъ отдѣльнымъ словомъ надлежащее представленіе, такъ и сами интеллектуальные процессы не могутъ быть поняты, какъ простые агрегаты отдѣльныхъ ощущеній и представленій“ (Wundt, Logik, 3 Aufl., III, 273). Это наблюденіе относится притомъ не къ однимъ только высшимъ психическимъ процессамъ, но ко всей области психики; зная, на примѣръ, ощущенія отдѣльныхъ музыкальныхъ тоновъ, мы изъ нихъ не составимъ впередъ ощущенія аккорда и не будемъ его знать, пока не переживемъ его. Поэтому въ области психическихъ явленій возможенъ только регрессивный анализъ:

отъ наступившаго уже результата къ его причинамъ. Этотъ „законъ творческаго синтеза“, формулированный Вундтомъ, объясняетъ намъ, почему въ области духа мы можемъ говорить о постоянномъ нарастаніи цѣнностей; тогда какъ жизнь природы подчинена противоположному принципу—сохраненія энергіи, который именно не допускаетъ ничего новаго по существу: жизнь природы состоитъ только въ постоянномъ перераспредѣленіи одного и того же запаса энергіи. Въ процессѣ духовнаго творчества нарастаетъ сама духовная энергія, не подлежащая количественному измѣренію; нарастаетъ въ томъ смыслѣ, что интенсивно возрастаетъ цѣнность продуктовъ культурнаго творчества.

Этотъ процессъ культурнаго творчества имѣетъ, конечно, не только индивидуальный, но и социальный характеръ. Въ человѣческихъ обществахъ идетъ постоянная работа по созданію новыхъ научныхъ цѣнностей, по выработкѣ произведеній искусства и по созданію нравственныхъ идеаловъ. И человѣчеству присуща вѣра въ то, что въ этомъ процессѣ культурнаго творчества людей и переустройства съ ихъ стороны окружающей жизни, согласно устанавливаемымъ идеаламъ, проявляется вообще міровая цѣлесообразность. Міръ представляется не только механизмомъ физической природы, неустанно работающимъ однимъ и тѣмъ же запасомъ физической энергіи, но въ то же время духовнымъ процессомъ, на фонѣ этой непрерывной физической работы идущимъ по пути постояннаго творчества новыхъ цѣнностей къ определенной благой цѣли. Только участвуя въ этомъ процессѣ выработки цѣнностей и проясненія ихъ содержанія, только помогая реализаціи этихъ цѣнностей, люди выполняютъ свое назначеніе на землѣ. Существованіе челоѵка, безучастно относящагося къ этимъ задачамъ, представляется лишеннымъ смысла и вызываетъ осужденіе.

Если взглянуть на міръ съ этой точки зрѣнія, если представить его себѣ, какъ цѣлесообразный процессъ, то и вопросъ о свободѣ получаетъ иную постановку и иное освѣщеніе. Въ самомъ дѣлѣ, съ точки зрѣнія механической

причинности, которая выражается лишь въ непрерывномъ перераспредѣленіи неизмѣннаго запаса энергіи по однимъ и тѣмъ же неизмѣннымъ законамъ, міръ представляется только царствомъ необходимости, въ которомъ нѣтъ и не можетъ быть ничего новаго. Съ точки же зрѣнія накопленія духовныхъ цѣнностей міровой процессъ, напротивъ, оказывается процессомъ постоянного создаванія качественно-новыхъ продуктовъ. Если въ мірѣ физической природы все уже существуетъ и новое здѣсь можетъ быть признаваемо лишь въ субъективномъ смыслѣ новыхъ открытій, то въ мірѣ духовномъ именно этотъ субъективный элементъ получаетъ рѣшающее значеніе: здѣсь мы имѣемъ постоянное созданіе новыхъ цѣнностей и мы не знаемъ и не можемъ знать съ полной достовѣрностью, что здѣсь послѣдуетъ дальше. Вотъ почему въ этой области невозможны точныя предсказанія будущаго. Если физикъ или химикъ знаетъ законы, которымъ подлежатъ условія, то онъ съ точностью предскажетъ результатъ, который наступитъ при сочетаніи этихъ условий. Напротивъ, въ области психики результатъ данныхъ условий всегда будетъ качественно-новымъ синтезомъ, который нужно пережить, чтобы его понять.

Съ этой точки зрѣнія міровой процессъ и представляется намъ царствомъ свободы; здѣсь постоянно происходитъ свободное, заранѣе вполне не предусмотримое, творчество новыхъ цѣнностей. Аналогичное замѣчаніе должно быть сдѣлано и относительно психики каждаго отдѣльнаго человѣка. Такъ какъ и здѣсь постоянно происходитъ творческая работа духа, то мы также лишены возможности дѣлать въ этой области предсказанія съ той степенью точности и съ той увѣренностью, съ какой ихъ дѣлаетъ физикъ, химикъ или астрономъ. Какъ бы мы хорошо ни знали характеръ человѣка и условія, въ которыхъ онъ дѣйствуетъ, мы никогда не можемъ предсказать результата, который наступитъ въ его психикѣ, съ полною достовѣрностью, ибо здѣсь будетъ имѣть мѣсто то творчество, которымъ отличается вообще теченіе духовныхъ процессовъ. Поэтому

хотя человекъ подлежитъ дѣйствию психической причинности, но въ силу ея творческаго характера представляется свободнымъ въ томъ смыслѣ, что всегда творитъ качественно-новое, самый характеръ причинности здѣсь иной, чѣмъ въ мѣрѣ физическомъ. Наслѣдственностью и вліяніемъ окружающей среды обуславливается характеръ каждаго человека. Но какіе именно продукты будутъ созданы психическимъ творчествомъ обладателя этого характера, впередъ предсказать съ точностью немыслимо именно въ виду наличности творческаго момента въ психической причинности. Вотъ эту-то особенность психической причинности и упускаетъ изъ вида Шопенгауэръ въ приведенномъ выше разсужденіи, гдѣ онъ приравниваетъ разсужденія человека къ разсужденіямъ воды въ прудѣ. Вообще Кантъ и Шопенгауэръ понимали причинность въ узкомъ смыслѣ физической или механической причинности; вотъ почему имъ пришлось отыскивать свободу воли въ мѣрѣ ноуменовъ, отвергая ее вполнѣ въ мѣрѣ феноменовъ.

А затѣмъ, если поставить въ связь эту особенность человека какъ духовнаго существа, съ нашимъ воззрѣніемъ на мѣрѣ, какъ на процессъ цѣлесообразнаго творчества, то мы получимъ и то опредѣленіе свободы воли, о которомъ ведемъ рѣчь въ настоящее время. Человекъ является участникомъ міровой свободы того же порядка, какъ его собственная, лишь въ той мѣрѣ, въ какой онъ содѣйствуетъ укрѣпленію нравственнаго порядка, торжеству добра. Отсюда и это новое понятіе свободы воли. Только того человека мы называемъ свободнымъ, который понялъ это свое назначеніе въ процессѣ мірового творчества и умѣетъ заставить себя служить міровой свободѣ. Въ концѣ доклада мы увидимъ, что здѣсь возможны и ошибки со стороны отдѣльныхъ лицъ. Иногда даже сильная творческая личность въ своихъ дѣйствіяхъ становится въ разрѣзъ съ общимъ ходомъ соціально-культурнаго прогресса; творитъ зло, а не добро. Встрѣчаются ошибки и со стороны общества, которое иногда подвергаетъ преслѣдованію провозвѣстни-

ковъ новыхъ идей и учений, въ послѣдствіи однако овладѣвающихся социальнo-культурнымъ процессомъ.

Конечно, оптимистическое представленіе о мірѣ, какъ цѣлесообразномъ процессѣ, вѣдушемъ именно къ торжеству добра, а не зла, научно доказано быть не можетъ. Не можемъ мы строго научно доказать и назначенія человѣка въ міровомъ процессѣ. Всѣ эти представленія составляютъ предметъ вѣры, однако такой вѣры, безъ которой мыслящій человѣкъ жить не можетъ. Вотъ почему и разбираемое опредѣленіе свободы воли не можетъ быть названо строго научнымъ. Въ немъ есть элементъ религіозный или метафизическій, какъ онъ присутствуетъ во всѣхъ нашихъ этическихъ построеніяхъ. Но во всякомъ случаѣ, такая метафизика, съ одной стороны, составляетъ историческій фактъ, убѣжденіе, которымъ съ большей или меньшей степенью сознательности руководится большинство людей, съ другой стороны, она не противорѣчитъ даннымъ науки: въ основѣ ея лежатъ уже вполне научныя наблюденія надъ характеромъ психической причинности. Въ качествѣ такого историческаго факта мы и принимаемъ во вниманіе эту метафизику въ настоящемъ разсужденіи.

Не мѣшаетъ, можетъ быть, прибавить еще одну оговорку. Принятіе защищаемаго нами взгляда на особый, творческій характеръ психической причинности, конечно, не заставляетъ насъ ничего мѣнять въ нашихъ обычныхъ представленіяхъ о физической или механической причинности. Міръ, который изучаютъ натуралисты, остается во всей его научной неприкосновенности. Въ частности, никакого посягательства на законъ сохраненія энергіи мы не совершаемъ. Дѣло въ томъ, что воздѣйствіе человѣка на природу съ нашей точки зрѣнія представляется не внесеніемъ какихъ-либо перерывовъ въ теченіе физической причинности актами психическаго воздѣйствія, которые составляли бы здѣсь нѣкоторый чуждый элементъ. Я полагаю, что съ физической точки зрѣнія воздѣйствіе человѣка на міръ сводится исключительно къ физическимъ же движеніямъ его тѣла и проис-

ходящему въ связи съ ними обычному перераспредѣленію въ физическомъ мірѣ неизмѣннаго запаса энергіи. Но, если мы посмотримъ на всѣ эти процессы съ психической стороны, то мы скажемъ, что *значеніе* и цѣнность измѣняемаго такимъ образомъ міра для насъ мѣняется; міръ въ томъ состояніи, который придается ему воздѣйствіемъ чловѣка, представляетъ для насъ въ качественномъ отношеніи не ту цѣнность, которую онъ представлялъ до такого воздѣйствія. Въ этомъ смыслѣ и можно говорить, что назначеніе чловѣка сводится къ тому, чтобы измѣнять цѣнность міра своимъ на него воздѣйствіемъ въ духѣ присущихъ чловѣку идеаловъ. Привхожденіе на сторонѣ духа этой качественной оцѣнки процессовъ физическихъ ничего не мѣняетъ въ самихъ физическихъ процессахъ.

При этомъ я не касаюсь метафизическаго вопроса объ отношеніи по существу физическаго и психическаго міра. Во всемъ своемъ докладѣ я остаюсь на строго эмпирической точкѣ зрѣнія, которая требуетъ, по моему мнѣнію, только признанія наличности обоихъ рядовъ и извѣстнаго между ними соотношенія.

Конечно, и, вообще понятіе о причинности, полагаемое нами въ основу защищаемаго взгляда, должно быть шире тѣхъ представленій о причинной связи, которыя обычно господствуютъ среди представителей математическаго естествознанія. Я вполне согласенъ съ профессоромъ Л. М. Лопатинымъ, что нѣтъ никакихъ основаній сводить законъ причинности цѣликомъ къ закону неизмѣннаго единообразія въ послѣдовательности явленій. „Общечеловѣческое понятіе о причинности, — справедливо замѣчаетъ названный авторъ, — гораздо шире современнаго физическаго понятія о ней и вовсе не включаетъ непремѣнной мысли объ абсолютномъ единообразіи феноменовъ природы... Характеръ причинности въ обыкновенномъ пониманіи людей по преимуществу творческой“ (Лопатинъ. Вопросъ о свободѣ воли, 1889, стр. 18). Я думаю, что наука не имѣетъ никакихъ основаній расходиться съ этимъ обычнымъ пониманіемъ причинности и во

вниманіе къ требованіямъ естествознанія повсюду сводитъ причинность къ принципу полнаго единообразія изучаемыхъ процессовъ. Это значило бы или отказываться отъ причинности въ области психической жизни, какъ индивидуальной, такъ и соціальной, или же укладывать наблюдаемую здѣсь причинность въ прокрустово ложе причинности механической, совершая явное насиліе надъ данными психическаго опыта. Для признанія причинности вообще требуется только подискиваніе къ каждому явленію его основанія, утвержденіе, что все на свѣтѣ имѣетъ свое основаніе. Но нѣтъ никакой необходимости утверждать, что слѣдствіе должно цѣликомъ содержаться въ своихъ причинахъ, во всей полнотѣ ими предопредѣляться. Мы не только имѣемъ право съ логической стороны, но мы вынуждаемся данными опыта признать, что возможна на ряду съ механической причинностью причинность иного типа, причинность психическая, гдѣ результатъ не содержится цѣликомъ въ своихъ причинахъ, но представляетъ собою качественно-новый синтезъ.

IV. Этими разсужденіями, однако, вопросъ о свободѣ воли еще не законченъ. Мы признали волю человѣка свободной въ такомъ смыслѣ, въ какомъ эта свобода по нашему мнѣнію не противорѣчитъ понятію причинности. Человѣкъ въ своихъ дѣйствіяхъ опредѣляется характеромъ, а характеръ есть результатъ наслѣдственности и воздѣйствія соціальной среды. Но самый характеръ есть начало активное, творческое. При такихъ условіяхъ мы можемъ примириться съ существованіемъ нравственной оцѣнки человѣка и его поступковъ. Мы видѣли, что сами нравственно-соціальные оцѣнки вырастаютъ на почвѣ той же психической причинности, приводящей къ выработкѣ нравственныхъ идеаловъ и къ оцѣнкѣ той мѣры участія, которую каждый изъ насъ принимаетъ въ ихъ реализаціи. Съ нравственной точки зрѣнія положительную оцѣнку получаютъ, какъ мы видѣли, тѣ именно люди, которые поняли свое назначеніе въ процессѣ мірового творчества и умѣютъ заставить себя служить міровой свободѣ. При этомъ особенно важное значеніе имѣетъ по-

слѣдняя сторона дѣла. Не такъ еще важно, чтобы чело-
вѣкъ сталъ на уровеньъ тѣхъ синтезовъ, въ которыхъ выра-
жаются современныя ему представленія о содержаніи куль-
турныхъ цѣнностей, какъ то, чтобы онъ обнаружилъ до-
статочно характера для проведенія въ жизнь этихъ синте-
зовъ, для дѣйствования согласно съ ихъ содержаніемъ. Въ
этихъ случаяхъ дѣло идетъ всегда о разрушеніи той или
иной привычной общественной традиціи или же такихъ укорен-
ившихся навыковъ, которые представляются намъ „природ-
ными влеченіями“ человѣка; эти навыки склонны господство-
вать деспотически надъ нашимъ поведеніемъ. Новые культур-
ные идеалы приходится проводить въ жизнь вопреки имъ, т.-е.
человѣку, ставшему на эту точку зрѣнія, приходится вести
свои поступки, какъ выражается Джемсъ въ своей „Пси-
хологіи“¹⁾, по линіи не наименьшаго, но наибольшаго со-
противленія и дѣлать для этого вполнѣ ощутительныя уси-
лія, вступать въ борьбу не только съ окружающимъ обще-
ствомъ, пропитаннымъ традиціонными воззрѣніями; но и со
своими собственными навыками, представляющими резуль-
татъ наслѣдственности и воспитанія, со своей „чувственной“
природой, совлекать съ себя „ветхаго Адама“. Въ области
нравственной оцѣнки мы и склонны придавать особо важное
значеніе обнаруживаемой при такой борьбѣ „силѣ воли“,
преклоняться передъ такими характерами. Въ этомъ заклю-
чается правильная мысль кантовскаго этического ригоризма.
Мы цѣнимъ этически-сильные характеры, которые умѣютъ
провести въ практику новыя просвѣтленныя сознаніемъ
этическіе идеалы, вопреки старымъ навыкамъ и традиціямъ,
называемымъ обыкновенно „чувственной природой“. Такъ
объясняется *нравственная оцѣнка*, производимая надъ отдѣль-
ными личностями.

Но какимъ образомъ примирить съ существованіемъ при-
чинности *юридическія* мѣры взысканія, тѣ наказанія прину-
дительнаго характера, которыя налагаются на преступника,

¹⁾ Джемсъ, Психологія, см. 383 стр. 5-го рус. изд. (перев. Лапшина).

тѣ страданія, которыя ему причиняются во имя общественной нравственности? Вѣдь преступникъ въ концѣ-концовъ не виноватъ въ томъ, что у него дурной характеръ, который сдѣлалъ изъ него не участника нашей нравственной дѣятельности, но лицо къ ней равнодушное или даже ей противодѣйствующее. За что же его наказывать? Мы можемъ его сожалѣть, можемъ выражать ему наше осужденіе, но не подвергать его наказаніямъ.

Для рѣшенія этого вопроса мы должны принять во вниманіе, что въ процессѣ культурнаго творчества принимаютъ участіе не одни человѣческіе индивидуумы, но и цѣлыя человѣческія общества. Съ нашей точки зрѣнія, общество, какъ соціально-психическій организмъ, есть не меньшая реальность, чѣмъ отдѣльные люди. Общество, взятое въ цѣломъ, является и гораздо болѣе мощнымъ участникомъ творческаго культурнаго процесса, чѣмъ отдѣльные люди, въ него входящіе. Поэтому общество можетъ обороняться такъ же, какъ обороняется отъ нападеній отдѣльная личность. Наказаніе, примѣняемое къ преступнику, есть средство общественной обороны отъ посягательствъ на существованіе общества и на правильный ходъ его творческой работы, исходящихъ отъ преступныхъ личностей. Только въ смыслѣ такого средства общественной самообороны и допустимо наказаніе. Съ этой точки зрѣнія долженъ быть опредѣленъ характеръ наказанія и предѣлы его примѣнимости.

Общество никогда не должно забывать, что оно само своими порядками создаетъ почву для появленія преступныхъ элементовъ, поскольку ихъ характеръ и самая наслѣдственность, ихъ произведшая, опредѣляются условіями общественной среды. Поэтому наказаніями не должна исчерпываться борьба съ преступностью. Общество должно принимать мѣры къ своему оздоровленію, къ устраненію тѣхъ условій, которыми порождается преступность. Къ этой цѣли ведетъ борьба съ невѣжествомъ, съ бѣдностью, съ болѣзнями, съ алкоголизмомъ, съ развратомъ и т. п. Общество, которое этого не дѣлаетъ, наказывая преступниковъ,

и само несетъ наказаніе, ибо оно постоянно страдаетъ само отъ преступленій и должно затрачивать силы и средства для раскрытія и преслѣдованія преступниковъ.—Съ другой стороны, наказаніе не должно превышать предѣловъ необходимой самообороны и переходить въ возмездіе.

Что касается аргументовъ въ пользу индетерминизма, опирающихся на то, что наличность зла была бы непонятна безъ допущенія свободы воли, то на нихъ въ данномъ разсужденіи отвѣтить нетрудно: и при допущеніи свободы воли зло становится не болѣе понятнымъ: вѣдь то благое начало, которое устроило міръ, должно было само допустить и свободу воли, отъ которой проистекло зло. Возникаетъ все тотъ же вопросъ: зачѣмъ же была допущена подобная свобода? Вообще, вопросъ о злѣ и его мѣстѣ въ міровомъ процессѣ—вопросъ, по существу, метафизическій—соприкасается не столько съ вопросомъ о свободѣ воли, сколько съ болѣе общей тяжбой пессимистическаго и оптимистическаго міровоззрѣнія, по поводу которой онъ и долженъ быть особо разсмотрѣнъ. На одномъ только аргументѣ, относящемся къ постановкѣ проблемы зла, я позволю себѣ въ двухъ словахъ остановиться, не выходя за предѣлы эмпирическихъ данныхъ. Я разумѣю тотъ не разъ повторявшійся аргументъ, который Гете вложилъ въ уста Мефистофеля:

Частица силы я,

Желавшей вѣчно зла, творившей лишь благое.

Эта мысль заставляетъ меня дополнить то, что было сказано раньше по поводу отношенія личности и общества. Я утверждалъ, что нравственное одобреніе получаетъ та личность, которая находитъ въ себѣ достаточно мужества, чтобы проводить въ жизнь новые нравственные синтезы въ борьбѣ съ традиционными воззрѣніями и своими чувственными влеченіями. Иногда такая личность падаетъ жертвою въ борьбѣ съ окружающимъ обществомъ, но такъ какъ она боролась за тѣ идеалы, которые въ социальномъ-культурномъ процессѣ послѣ восторжествовали, то она впослѣдствіи и

получаетъ заслуженную нравственную оцѣнку въ качествѣ перваго провозвѣстника новой истины. Но бываютъ и обратныя положенія. Иногда сильная личность въ своемъ творествѣ не совпадаетъ съ тѣмъ путемъ, которымъ идетъ процессъ соціально-культурнаго творчества. Такой личности также приходится вступить въ борьбу съ обществомъ; однако въ этой борьбѣ она не только терпитъ поражение, но и впослѣдствіи получаетъ оцѣнку отрицательную. Ея идеалы оказались идущими въ разрѣзъ съ идеалами человечества, она представляется носителемъ злого начала. Вотъ такая-то борьба противъ человѣческаго прогресса, поднимаемая сильной личностью, часто, сама по себѣ будучи зломъ, обращается въ орудіе добра, такъ какъ, создавая необходимую антитезу, способствуетъ проясненію и оживленію истины въ сознаніи общества. Такой процессъ представилъ намъ Ибсенъ въ своей драмѣ „Кесарь и Галлилеянинъ“, гдѣ Юліанъ Отступникъ, стремясь возродить отжившее язычество, способствуетъ оживленію и укрѣпленію въ обществѣ христіанскаго духа, и даетъ намъ яркій образецъ исторической „гетерогоніи цѣлей“. Будучи самъ „свободною“ личностью, въ смыслѣ силы своего характера и оригинальности творчества, Юліанъ однако падаетъ жертвой міровой „необходимости“, съ которою разошелся: онъ вѣдь выступилъ противъ прогресса, на линію котораго уже успѣло стать общество, и тщетно хотѣлъ повернуть назадъ колесо исторіи. Но эта роковая для индивида необходимость была для человечества истинной свободой. Юліанъ получилъ у потомства отрицательную оцѣнку, такъ какъ разошелся съ процессомъ общечеловѣческаго прогресса. Положительную оцѣнку получаютъ лишь тѣ великіе, которые, выражаясь словами Ибсена, становятся великими подъ давленіемъ „необходимости“, т.-е. личные идеалы которыхъ въ конечномъ итогѣ совпадаютъ по содержанію съ тѣмъ путемъ, которымъ идетъ процессъ соціально-культурнаго творчества отдѣльныхъ народовъ, а затѣмъ и всего человечества.

Вообще, мнѣ кажется, сущность человѣческой культуры вскрывается только соціальными, общечеловѣческими процессами. Личность здѣсь является великимъ двигателемъ, но она ничего не рѣшаетъ окончательно. Изъ столкновенія индивидовъ, изъ уклоненій въ разныя стороны личнаго творчества, рождается историческая равнодѣйствующая, которая и опредѣляетъ судьбы человѣчества на его пути къ раскрытію постоянно имъ чувствуемой, но лишь въ борьбѣ и съ трудомъ познаваемой истины.

В. М. Хвостовъ.

Элементы греко-римской культуры въ исторіи древняго христіанства ¹⁾).

Христіанство возникло среди семитическаго народа, имѣвшаго богатое религіозное прошлое, и стоитъ въ самомъ тѣсномъ отношеніи къ религіи В. Завѣта, хотя и вливаетъ въ нее совершенно новый духъ. Почти всѣ основныя понятія евангельской проповѣди своей исходной точкой имѣють религіозное преданіе народа іудейскаго. Евангеліе, Христосъ, Сынъ Божій, Сынъ человѣческій, Царство Божіе, Отець Небесный, вѣчная жизнь, воскресеніе, духовная праведность—все это образы и понятія, дорогія и близкія іудею времени Христа, возбуждавшія въ немъ совершенно опредѣленныя воспоминанія и цѣлую систему сложившихся чувствъ. Точно такъ же законъ и пророки служатъ тѣмъ фономъ, на который нанесены черты евангельскаго совершенства. Нравственный идеаль Евангелія постоянно имѣетъ въ виду мораль В. Завѣта и іудаизма и является или отрицаніемъ ея или завершеніемъ ея принциповъ. Но насколько близко первоначальное христіанство В. Завѣту, настолько же далеко оно греко-римской культуры. Конечно, между ученіемъ первыхъ проповѣдниковъ христіанства и проявленіями духовной жизни античныхъ народовъ можно сдѣлать нѣкоторыя сближенія, указать нѣсколько аналогій, возникшихъ отчасти вслѣдствіе независимаго развитія восточной и европейской мысли, отчасти

¹⁾ Докладъ, читанный въ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества 13 декабря 1908 г.

благодаря обоюдному вліянню другъ на друга народовъ, о которыхъ идетъ рѣчь. Но всѣ эти аналогіи, съ одной стороны, частичны и не касаются общей концепціи христіанства, съ другой—ихъ генетическая связь съ Евангелиемъ всегда въ большей или меньшей степени проблематична и не доказана исторически. Сравнивая же христіанство съ В. Заѳтомъ, мы понимаемъ его происхождение въ цѣломъ и можемъ прослѣдить подготовительныя ступени шагъ за шагомъ. Проповѣдь первоначальныхъ христіанскихъ апостоловъ внѣдрялась въ сознаніе язычника, какъ инородное тѣло, какъ ниспроверженіе всѣхъ его религіозно-нравственныхъ принциповъ. Въ половинѣ II в. возникаетъ литературная полемика между язычествомъ и христіанствомъ. Та и другая сторона была заинтересована въ указаніи сходства между старымъ и новымъ и ставила вопросъ о происхожденіи этого сходства. Въ то время какъ христіане, слѣдуя іудейскимъ апологетамъ, видѣли въ греческой философіи простой плагиатъ и заимствованіе изъ В. Заѳта, Цельсь, наоборотъ, объявлялъ христіанство искаженіемъ философіи Платона. Но именно эта полемика и показываетъ, насколько въ дѣйствительности мало было общаго между новой религіозной струей, идущей изъ Іудеи, и наслѣдіемъ прошлаго античныхъ народовъ. Во-первыхъ, аналогіи, указываемыя той и другой стороной, были въ высшей степени поверхностны и не шли дальше самыхъ общихъ религіозныхъ положеній, возникающихъ самостоятельно у всѣхъ вообще народовъ—напр., идея загробнаго воздаянія ¹⁾. Когда же, далѣе, переходили къ болѣе конкретнымъ примѣрамъ сходства, то сами чувствовали всю ихъ искусственность и упрекали другъ друга въ искаженіи мнимыхъ заимствованій ²⁾. Наконецъ, недостатокъ дѣй-

¹⁾ *Just. Mart. Apol. I, cc. 8, 20, 44. Athenagoras. Supplic. V—VII. Minucius Felix. Octav. XIX.*

²⁾ *Just. Mart. Apol. I, cc. 54, 59, 60, 62; II, c. 13. Dial. c. 69.* Съ другой стороны Цельсь видѣлъ въ христіанскомъ ученіи о прошеніи враговъ, смиреніи, презрѣніи къ богатству дурно понятый платонизмъ. *Origenes, Contra Cels. IV, 21; VI, 15—16, 19; VII, 58, 62.*

ствительныхъ совпаденій повлекъ за собою рядъ литературныхъ поддѣлокъ. Еще іудеями были пущены въ обращеніе стихи, приписанные сивилламъ, и рядъ цитатъ изъ философовъ и поэтовъ, влагающихъ въ уста древнихъ мудрецовъ основныя идеи ветхозавѣтной религіи, но на самомъ дѣлѣ имъ не принадлежащихъ ¹⁾.

Таково было отношеніе первоначальной евангельской проповѣди къ культурному наслѣдію древнихъ народовъ. Но съ теченіемъ времени оно существенно измѣнилось. Ставъ достояніемъ грековъ и римлянъ, христіанство восприняло много элементовъ древней культуры. Исторія этого возрастающаго сближенія напоминаетъ мнѣ химическій процессъ. Если въ сложный составъ сѣрной кислоты попадаетъ желѣзо, то происходитъ новая комбинація веществъ: сѣра и кислородъ, соединяясь съ желѣзомъ, образуютъ сѣрно-кислое желѣзо; водородъ же, освобождаясь изъ связаннаго состоянія, въ которомъ находился ранѣе, улетучивается. Другими словами: въ сѣрной кислотѣ желѣзо вытѣсняетъ водородъ, становится на его мѣсто и входитъ въ тѣсное соединеніе съ двумя другими ея составными частями. Христіанство вскорѣ послѣ смерти его Основателя было перенесено съ своей родины и пересажено въ совсѣмъ другую почву: оно стало религіей грековъ и римлянъ. Эти народы ко времени встрѣчи съ Евангелиемъ создали богатую культуру: философія, науки, искусства, религія, право достигли своего процвѣтанія и высокой степени развитія. Какъ очень активный химическій элементъ или какъ жизнеспособное зерно, христіанство упало въ эту сложную среду и въ ней выросло. Изъ элементовъ греко-римской культуры, соединяясь съ одними изъ нихъ и вытѣсняя другіе, оно создало для себя плоть и кровь. Поэтому изслѣдователю историческихъ формъ христіанства такъ же трудно понять ихъ возникновеніе, не обращаясь къ даннымъ греко-римской культуры, какъ для из-

¹⁾ Schürer, E. Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. B. III. 3 Aufl. S. 420—461.

слѣдователя первоначальнаго христіанства трудно проникнуть въ его духъ, не обращаясь къ В. Завѣту и произведеніямъ позднѣйшей религіозной мысли іудейства.

Въ настоящемъ чтеніи мы не беремъ христіанства въ его цѣломъ, не ставимъ вопроса объ его сущности, не задаемъ цѣлью выяснитъ, насколько устойчивы оказались основные принципы новой религіи въ процессѣ ея роста. Эти сложные и отвѣтственные вопросы, требующіе для своего правильнаго разрѣшенія обзорѣнія огромнаго количества фактовъ и самаго тщательнаго ихъ анализа, могутъ быть предметомъ изслѣдованія лишь въ спеціальному трудѣ, а никакъ не въ сжатомъ докладѣ, единственное назначеніе котораго—дать матеріалъ для живого обмѣна мыслей въ настоящемъ ученомъ собраніи. Наша задача гораздо скромнѣе. Соотвѣтственно самому заглавію доклада, мы стараемся показать, какія формы принимало взаимодѣйствіе греко-римской культуры и христіанства въ исторіи церкви. Мы остановимъ свое вниманіе лишь на отдѣльныхъ случаяхъ этого взаимодѣйствія, которые послужатъ иллюстраціей къ нѣкоторымъ общимъ наблюденіямъ, вынесеннымъ изъ изученія историческаго движенія христіанской мысли. Далѣе, свои примѣры мы возьмемъ не только изъ того, что составляетъ утвердившееся, офиціальное ученіе церкви,—какъ это необходимо было бы сдѣлать при болѣе принципіальной постановкѣ вопроса,—но также и изъ исторіи теченій и направленій, несогласныхъ съ духомъ церкви и отринутыхъ ею. Мы не будемъ пренебрегать даже проявленіями народнаго благочестія, всегда отступающаго отъ чистоты идеала, который проповѣдуетъ церковь офиціальная.

Такимъ образомъ задачей дальнѣйшихъ строкъ будетъ, во-первыхъ, указать основную причину, вызвавшую случаи сліянія первоначальной евангельской проповѣди съ элементами древней культуры, во-вторыхъ, на отдѣльныхъ примѣрахъ прослѣдить пути, которыми происходило это сліяніе. Такъ какъ относящійся сюда обширный матеріалъ не поддается обобщенію и не можетъ быть вмѣщенъ въ рам-

ки настоящего чтенія, то я прошу просвѣщенное собраніе извинить мнѣ нѣкоторую отрывочность и эпизодичность изложенія.

I.

Основная причина постепеннаго сближенія христіанства съ культурою античныхъ народовъ лежитъ въ активности началъ христіанства, еще не получившихъ законченныхъ формъ, и въ силѣ сопротивленія результатовъ до-христіанскаго развитія.

а) Христіанство явилось въ міръ, какъ энтузіазмъ, какъ страстный порывъ къ новой религіозно-нравственной жизни. Это была великая нравственная сила, но сила еще неорганизованная. Разбивъ устарѣвшія формы ветхозавѣтной религіи, сбросивъ съ себя ея оковы, проникнутое свѣжимъ чувствомъ евангельской свободы, христіанство послѣ-апостольской эпохи было еще совокупностью принциповъ, не вполне опредѣлившихся со стороны своихъ выводовъ, вдохновеніемъ, заключающимъ въ себѣ очень много возбуждающаго и очень мало установившагося. Въ самомъ дѣлѣ, вѣроученіе не привлекало къ себѣ вниманія и было настолько неопредѣленно, что по вопросамъ для позднѣйшаго религіознаго сознанія чрезвычайной важности въ предѣлахъ одной и той же церковной общины высказывались мнѣнія, исключаютія другъ друга, но не возбуждавшія ни споровъ, ни недоразумѣній ¹⁾. На жизнь достойную Еван-

¹⁾ Примѣромъ могутъ служить христологическія воззрѣнія, отразившіяся въ трехъ древнѣйшихъ литературныхъ памятникахъ римской церкви. Въ первомъ посланіи Климента Римскаго (кон. I в.) получила выраженіе обычная тринитарная точка зрѣнія (с. 58, 2 ср. *Scherer, W. Der erste Clemensbrief an die Korinther. Regensburg, 1904, S. 140 — 162*). Въ такъ наз. второмъ посланіи Климента (ок. пол. II в.) различаются Богъ, Духъ Св., отождествляемый съ Сыномъ Божиимъ, и предсуществующая церковь, которая въ сознаніи автора рисуется въ видѣ личнаго существа, подобнаго гностическимъ зонамъ (гл. 14). Въ „Пастырѣ“ Ермы (ок. пол. II в.) иная концепція. Существуетъ Богъ, Сынъ Его, который называется Духомъ Святымъ и составляетъ съ послѣднимъ одно лицо, и «плоть», т.-е. человѣкъ Иисусъ. Богъ поселилъ Духа Св. въ «плоть», и такъ какъ она ничѣмъ не оскорбила Духа,

гелія падалъ центръ тяжести. Но Евангеліе менѣе всего похоже на списокъ добродѣтелей и пороковъ. Оно давало принципъ и пересоздавало человѣка внутренно. Какъ примѣнить этотъ принципъ къ потребностямъ жизни и существующему строю общества, это было спорно и неясно. Церковная дисциплина надолго остается колеблющейся и сохраняетъ мѣстный характеръ. Культъ находится въ зачаточномъ состояніи. Христіане еще не имѣютъ храмовъ, а собираются для молитвы въ частныхъ домахъ. Ихъ богослужебныя собранія отличаются трогательной простотой и состоятъ въ чтеніи библіи, пѣніи псалмовъ и гимновъ, въ молитвенныхъ и проповѣдническихъ импровизацияхъ и въ преломленіи хлѣба. Административный строй общинъ не былъ однообразенъ и имѣлъ различныя формы. Въ этомъ мірѣ христіане чувствовали себя находящимися въ разсѣяніи, потому что отдѣльныя общины еще не составляли организованнаго союза. Наконецъ, у христіанъ не было еще ни науки, ни литературы, если не считать безыскусственныхъ посланій послѣ-апостольскаго вѣка, служившихъ практическимъ цѣлямъ.

Это не могло однако надолго оставаться безъ измѣненія. Каждое религіозное движеніе съ роковою неизбѣжностью стремится заключить себя въ осязательныя формы. И христіанство въ своемъ развитіи идетъ отъ смутнаго къ точному, отъ разнообразія къ единству, отъ свободы къ авторитету. Создать свою литературу, выработать неизмѣнныя нормы вѣрученія, установить культъ, приемы проповѣди, внѣшнюю организацію—все это служило еще задачей, разрѣшеніе которой требовало огромнаго напряже-

но во всемъ Ему содѣйствовала, то Богъ принялъ ее вмѣстѣ съ Духомъ Святымъ въ общеніе (Simil, V, 6). Необходимо отмѣтить, что всѣ три сочиненія пользовались въ древней церкви большимъ авторитетомъ. Посланія Климента въ сирской и александрійской церкви присоединялись въ видѣ приложенія къ кодексамъ Новаго Завѣта. Первое, а можетъ быть и второе, посланія Климента читались въ Коринѣ въ богослужебныхъ собраніяхъ. Св. Иринеи и Тертуліанъ въ домонтанистическій періодъ своей жизни цитируютъ „Пастырь“, какъ свящ. писаніе.

нія силъ. Но всякая сила въ природѣ движется по линіи наименьшаго сопротивленія, и психическая жизнь чело-вѣка стоитъ не внѣ этого закона. Въ своемъ творествѣ чело-вѣкъ стремится достигнуть желательныхъ результа-товъ съ наименьшими усиліями. Отсюда все, что можетъ быть заимствовано изъ окружающей среды безъ прямого отреченія отъ самыхъ цѣлей, поставляемыхъ для дѣятель-ности, обыкновенно усваивается безъ всякихъ колебаній. По-этому нѣтъ ничего удивительнаго, если христіанское одуше-вленіе ищетъ для себя формъ въ окружающей обстановкѣ. Постепенно оно овладѣваетъ литературными приѣмами язы-ческихъ школъ. Въ христіанской письменности появляется діалогъ, гомилія, похвальное слово, романъ, и для каждой изъ этихъ литературныхъ формъ можно указать прототипъ въ произведеніяхъ до-христіанскихъ писателей. Вѣроученіе мало-по-малу пріобрѣтаетъ твердость и облекается въ фи-лософскій плащъ. Молитвы заимствуются изъ служебни-ковъ іудеевъ разсѣянія. Внутреннее устройство общинъ и ихъ постепенное объединеніе примѣняются отчасти къ по-рядкамъ синагоги, отчасти къ организаціи внѣ-христіанскихъ ассоціацій и союзовъ, отчасти къ механизму гражданскаго управленія.

Стремясь къ твердой организаціи и вырабатывая устой-чивыя основы религіозной жизни, христіанство не могло выступить всецѣло творческимъ и охотно дѣлало заимство-ванія отовсюду, гдѣ только находило для себя подходящій матеріаль.

в) Но если христіанство нуждалось въ формахъ и искало ихъ въ области древней культуры, то съ другой стороны эта послѣдняя стремилась навязать ему свои пріобрѣтенія, скопленныя вѣками. Первые шаги христіанства озарены подвигомъ его героической борьбы съ древнимъ міромъ. Чернь преслѣдовала его сплетней и дикимъ самосудомъ, общество презрѣніемъ и насмѣшкой, правительство су-домъ и карами. Но всѣ эти потрясенія были лишь внѣш-нимъ выраженіемъ той незримой борьбы, которая происхо-

дила въ головѣ и сердцѣ отдѣльныхъ лицъ. Задача миссіи не представляется особенно трудной, когда къ христіанству переходитъ народъ безъ прошлаго, съ ограниченнымъ запасомъ идей, съ примитивными чувствами и привычками. За исключеніемъ легко искоренимыхъ суевѣрій, ему нечего дать христіанству, но не таковы были греки и римляне. Ихъ сознаніе не было похоже на чистую доску, на которой можно было написать все, что угодно. Оно было наполнено богатымъ содержаніемъ, которое питалось философіей, наукой, блестящей литературой и очень сложной религіей. Вся эта сумма отвлеченныхъ идей и религіозныхъ представленій создавала тонкую сѣть чувствъ и навыковъ. Такая сложная внутренняя жизнь не могла безъ борьбы уступить свое мѣсто новымъ идеямъ, принесеннымъ со стороны. Психологія Гербарта приписываетъ самымъ представленіямъ своего рода упругость и сводитъ психическую жизнь къ борьбѣ между ними. Въ силу этой упругости идей, въ сознаніи грека и римлянина, наполненномъ вѣковыми наслѣдіемъ родного прошлаго, должна была возникнуть борьба между старымъ, укоренившимся міросозерцаніемъ, и вновь внѣдряющимися религіозными элементами, и эта борьба между двумя силами должна была направить движеніе по діагонали, т.-е. закончиться побѣдою христіанства надъ одними элементами этого сложнаго цѣлаго и примиреніемъ съ другими.

Переходя отъ общей причины, обусловливающей взаимодѣйствіе христіанства и древней культуры, ко второй части настоящаго чтенія—къ выясненію на конкретныхъ примѣрахъ самыхъ путей, по которымъ шло это взаимодѣйствіе, мы остановимся сначала на исторіи христіанской мысли, а затѣмъ коснемся его учрежденій и культа.

II.

Церковное вѣроученіе представляетъ собою систему понятій, развившуюся изъ принциповъ первоначальной еван-

гельской проповѣди и выраженную въ терминахъ древней философіи. Самый фактъ этотъ не подлежитъ сомнѣнію. Но на вопросъ, какимъ образомъ происходило сліяніе религіозной мысли съ философіей и какое вліяніе оказывало оно на чистоту религіозныхъ представленій, историческій матеріалъ не даетъ одного опредѣленнаго отвѣта. Факты показываютъ, что и способы сближенія между христіанствомъ и философіей, и характеръ вліянія послѣдней на вѣроученіе были неодинаковы. Обобщая относящіяся сюда наблюденія, можно раздѣлить ихъ на три группы. Иногда инициатива сближенія шла со стороны религіозной мысли, и въ этомъ случаѣ философское заимствованіе лишь точнѣе выражало и закрѣпляло въ сознаніи то, что возникло помимо него. Другая группа фактовъ убѣждаетъ, что нерѣдко заимствованіе, сдѣланное намѣренно самими представителями церкви и вводящее въ сознаніе вѣрующихъ идею, по видимому, вполне соответствующую даннымъ религіознаго опыта, оказывало совершенно непредвидѣнное воздѣйствіе на вѣроученіе силою своихъ логическихъ послѣдствій. Наконецъ, въ третьихъ, мы можемъ наблюдать, какъ философская идея насильственно вторгается въ вѣрующее сознаніе и производитъ въ немъ глубокія измѣненія, при чемъ интенсивность ея вліянія сама по себѣ не опредѣляетъ его цѣнности: измѣненія, возникающія подобнымъ образомъ, съ религіозной точки зрѣнія могутъ быть и безразличны, и благотворны, и вредны.

1 группа. Простѣйшимъ случаемъ сліянія религіозныхъ представленій съ философскими идеями служатъ факты простого заимствованія ихъ для научнаго обоснованія и болѣе точнаго выраженія мысли, возникшей помимо философскихъ вліяній. Не философія создаетъ здѣсь догматъ, а христіанская мысль ищетъ въ ней адекватной формы для себя. Вотъ два примѣра.

Своимъ послѣднимъ выводомъ мистика имѣетъ идею экстаза, какъ высшей формы единенія души съ Богомъ. Идея экстаза со всею сложною системою понятій, изъ ко-

торыхъ она вытекала, дана въ философіи Филона ¹⁾). На этой философіи воспитались цѣлыя поколѣнія христіанскихъ мыслителей; они обязаны ей множествомъ заимствованій, но — странное дѣло — до второй половины IV в. ученіе Филона объ экстазѣ не было повторено ни однимъ церковнымъ писателемъ. Іустинъ мученикъ получилъ отъ Филона методъ толкованія В. Завѣта, самое объясненіе многихъ мѣстъ свящ. писанія, особенности въ ученіи о Богѣ и Логосѣ, нѣсколько апологетическихъ приѣмовъ и только. Мистическія идеи Филона оставили его совершенно незатронутымъ. Несравненно ближе къ Филону стоитъ Климентъ Александрійскій. Дыша тою же культурной атмосферой, что и Филонъ, побуждаемый тѣми же практическими потребностями, Климентъ въ своемъ ученіи о вѣрѣ и гносисѣ чрезвычайно близокъ къ Филону. Онъ взялъ у Филона, кромѣ того, что уже было усвоено ранѣе Іустиномъ, его мистическую терминологию и всю вообще мистику, но онъ остановился предъ ея послѣднимъ словомъ — ученіемъ объ экстазѣ. Оригенъ отступаетъ назадъ. Сравнительно съ Климентомъ онъ оказывается писателемъ гораздо болѣе разсудочнымъ. Въ первый разъ въ патристической литературѣ ученіе объ экстазѣ высказалъ Григорій Нисскій, заимствовавъ его безъ всякихъ измѣненій у Филона ²⁾). Затѣмъ это ученіе развивается уже подробно въ Ареопагитикахъ, интересномъ памятникѣ начала VI в., составленномъ по Проклу и пущенномъ въ обращеніе съ именемъ

¹⁾ *Brehier, E.* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1908. p. 180—196. *Zeller, E.* La philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. II, 2. 4 Aufl. Leipzig, 1903. S. 462—465.

²⁾ Ученіе *Григорія Нисскаго* объ экстазѣ содержится въ двухъ его сочиненіяхъ: „О жизни Моисея законодателя“ и въ коментаріяхъ на кн. „Пѣснь пѣсней“. Греческій текстъ у *Migne, Ser. gr. T. XLIV*, рус. переводъ, изданный Моск. дух. академіей. Ч. 1 и 3. Объ отношеніи мистики Григорія Нисскаго къ философіи Филона и неоплатонизму см. *Diekamp, F.* Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte der patristischen Zeit. Th. I. Münster, 1896. s. 90—101. *Koch, H.* Das mystische Schauen bei hl. Gregor von Nyssa. Theolog. Quartalschr. 1898, 3, s. 397—420.

Діонисія апостольскихъ временъ ¹⁾. Но заслуживаетъ вниманія то, что этотъ довольно неискусный подлогъ никѣмъ не былъ замѣченъ и получилъ быстрое признаніе и широкое распространеніе въ церкви. Очевидно, церковь нашла въ немъ отраженіе своего собственнаго вѣроученія ²⁾.

Чѣмъ объяснить это измѣнившееся отношеніе церковнаго сознанія къ идеѣ экстаза? Единственно тѣмъ, что въ IV в. вмѣстѣ съ монашествомъ появился и экстазъ, какъ психическое состояніе, освященное религіознымъ обаяніемъ новой формы „евангельской жизни“. Первоначальному христіанству былъ совершенно чуждъ экстазъ пассивнаго созерцанія. Его характеризовалъ, напротивъ, энтузіазмъ, проявлявшійся въ бурныхъ и героическихъ порывахъ и достигшій своихъ уродливыхъ крайностей въ исторіи монтанистическаго движенія. Но экстазъ отшельника и созерцателя есть явленіе совсѣмъ другого порядка и имѣетъ нѣкоторыя точки соприкосновенія съ философскимъ экстазомъ неоплатониковъ. Уже въ первой монашеской біографіи, въ жизни Антонія ³⁾, составленной Аѳанасіемъ Великимъ, разсказывается о подобныхъ состояніяхъ, которыя испытывалъ родоначальникъ египетскаго монашества. Въ позднѣйшей аске-

1) О зависимости Ареопагитикъ отъ философіи Прокла см. прекрасное изслѣдованіе Koch, H. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine litterarhistorische Untersuchung. Mainz, 1900, особ. S. 150—174.

2) Сомнѣнія въ подлинности памятника, если и возникали, то исключительно подъ вліяніемъ полемическихъ интересовъ. Ссылки монофизитовъ на Ареопагитики возбуждали среди православныхъ весьма понятное желаніе подорвать авторитетъ этихъ сочиненій. (Ипатій Ефесскій на диспутѣ между православными и северіанами въ Константинополѣ въ 531 или 533 г.) Но и эти скептическіе голоса скоро умолкли. Успѣхъ фальсификаціи объясняется отчасти отсутствіемъ исторической перспективы, характеризующимъ эпоху, отчасти же тѣмъ, что Ареопагитики вносили въ сущности очень мало новаго въ христіанское вѣроученіе. Псевдо-Діонисій лишь систематизировалъ и подробнѣе развилъ взгляды своихъ непосредственныхъ литературныхъ предшественниковъ—Григорія Богослова и Григорія Нисскаго.

3) *Athanasius Alexandr. Vita Antonii*, 62. Migne, Ser. gr. T. 25. Рус. пер. изд. моск. дух. академіей. Ч. III, стр. 229.

тической литературѣ такія повѣствованія становятся обычными. Вотъ одно изъ нихъ, записанное со словъ самого подвижника. „Однажды хотѣлъ я принять пищу по прошествіи передъ тѣмъ четырехъ дней, въ которые ничего не ѣлъ, и когда я сталъ на вечернюю службу и стоялъ на дворѣ келіи моей, солнце было еще высоко. Начавъ службу, только въ продолженіе первой славы совершалъ ее съ сознаниемъ, а послѣ того пребывалъ въ ней, не зная, гдѣ я, и оставался въ этомъ положеніи, пока не взошло опять солнце въ слѣдующій день и не согрѣло моего лица. И тогда уже, когда солнце начало сильно беспокоить меня и жечь мнѣ лицо, возвратился ко мнѣ умъ мой, и вотъ я увидѣлъ, что насталъ уже другой день“ ¹⁾. Когда появились въ христіанской жизни такія состоянія, тогда естественно были усвоены философскія теоріи, объясняющія и оправдывающія ихъ.

Другой примѣръ. Философское оправданіе культа священныхъ изображеній впервые было дано не христіанскими мыслителями. У Діона Хризостома и неоплатониковъ ²⁾ есть уже вполне законченная теорія, берущая подъ свое покровительство изображенія боговъ. Духъ человѣка подавленъ плотью. Связанный тѣломъ, онъ не можетъ непосредственно созерцать умопостигаемое. Для этого ему необходимы осязательные образы и символы, которые постепенно возводили бы его мысль отъ чувственнаго къ идеальному. Эти символы полны однако небесныхъ силъ, не потому, чтобы боги спускались съ неба и обитали въ своихъ статуяхъ, а потому, что всякій образъ невидимую нить связанъ съ своимъ первообразомъ силою подобія; первообразъ присущъ ему, какъ идея присуща чувственному міру. Древніе христіанскіе апологеты и писатели IV и V вв.

¹⁾ *Исаакъ Сиринъ*. Творенія въ рус. переводѣ, изд. моск. дух. академіей. 1883, стр. 148—149.

²⁾ *Arnim*, *H. Leben und Werke des Dio von Prusa*. Berlin, 1898. S. 477—478. *Plotinus*. *Ennead*. IV, 3, 11. *Porphyrius* см. *Eusebius*, *Praeparatio Evangel.* III, 7.

выступаютъ противъ этой теоріи полемически ¹⁾. Но въ иконоборческую эпоху она цѣликомъ входитъ въ систему защиты иконъ и становится неотъемлемою частью officialнаго ученія церкви ²⁾. Культъ иконъ возникъ и достигъ окончательнаго развитія независимо отъ изложенной теоріи, но ею воспользовались, какъ только возгорѣлись споры, и церковная практика стала нуждаться въ апологии.

Два приведенныхъ факта показываютъ, что заимствованіе философской теоріи, сливающейся потомъ съ религіознымъ ученіемъ, иногда слѣдовало за возникновеніемъ извѣстной идеи въ религіозномъ сознаніи и было дѣломъ практической необходимости. Встрѣчая эту идею, получившую уже право гражданства въ предѣлахъ церкви, у языческаго философа, христіанскій писатель не видѣлъ въ ней ничего чуждаго христіанству и охотно ею пользовался.

Вторая группа. Гораздо сложнѣе былъ процессъ взаимодѣйствія христіанства и философіи въ тѣхъ случаяхъ, когда заимствованіе, сдѣланное по практическимъ соображеніямъ, влекло за собою неожиданные выводы. Каждая идея болѣе или менѣе широкая по своему объему и вѣская по значенію заключаетъ *implicite* въ себѣ самой цѣлый кругъ побочныхъ и внутренно связанныхъ съ нею положеній, которыя служатъ съ одной стороны скрытыми предпосылками, сообщающими ей убѣдительность, съ другой—логическими слѣдствіями, неизбѣжно вытекающими изъ нея. Исторія мысли показываетъ, что необходимо довольно продолжительное время, чтобы однажды воспринятая или самостоятельно возникшая идея исчерпала до конца свое содержаніе. Достаточное фактическое оправданіе для такого обобщенія даетъ судьба философскихъ школъ и направле-

1) *Eusebius* Epist. ad Constantiam August. de imaginibus Christi—Migne, Ser. gr. T. 20, 1540—1545. *Macarius Magnes*. Apocriticus. Edit. *Blondel*. Parisiis. 1876. p. 214—215.

2) *Schwarzlose*. Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und ihre Freiheit. Gotha 1890, s. 174—187.

ній. Подобный же, своего рода діалектической процессъ, часто совершенно независимый отъ доброй воли единицъ, наблюдается и въ исторіи христіанской мысли. Иногда опасная для вѣры идея, такъ или иначе ставшая достояніемъ церковнаго сознанія, первоначально не воспринимается во всемъ своемъ объемѣ, въ этомъ общемъ видѣ серьезно не затрагиваетъ религіозныхъ интересовъ и поэтому не возбуждаетъ никакого противодѣйствія, и только тогда, когда изъ этого корня разовьются цвѣты и плоды, вспыхиваетъ протестъ непосредственной вѣры, который сметаетъ или самую идею или по крайней мѣрѣ нецерковные выводы, сдѣланные изъ нея.

Во второмъ вѣкѣ древнѣйшіе христіанскіе апологеты выступаютъ съ критикой политеизма. Эта критика обставлена довольно широкой эрудиціей. Мы находимъ здѣсь подборъ интересныхъ фактовъ, доказывающихъ разнообразіе культовъ, смертность боговъ, чудовищность ихъ внѣшняго вида, ихъ безнравственность, списки изобрѣтеній, полученныхъ греками отъ варварскихъ народовъ, длинныя перечисленія случаевъ плагіата философовъ, поэтовъ и историковъ, собраніе изреченій древнихъ мыслителей и т. д. Всѣ эти историческія справки имѣютъ отношеніе къ тому или иному положенію апологіи. Свой научный матеріаль апологеты могли бы извлечь изъ сочиненій древнихъ философовъ, такъ какъ борьба противъ народной религіи велась послѣдними издавна. Не меньшую услугу имъ могли бы оказать этнографическій романъ Евгемера и ученые труды такихъ безстрастныхъ изслѣдователей въ области исторіи религіи, какъ Аполлодоръ. Но въ настоящее время установлено, что вся эта обширная литература апологетамъ не была извѣстна непосредственно. Они пользовались матеріаломъ уже переработаннымъ и приспособленнымъ къ цѣлямъ религіозной полемики. Свою ученость они черпали изъ энциклопедій, разнаго рода флорилегій и компендіевъ, составленныхъ позднѣйшими представителями школъ эпикурейской, скептической, стоической, и отражавшихъ ихъ

споры по вопросамъ религіи ¹⁾. Такимъ образомъ, заимствованія, сдѣланныя апологетами изъ сокровищницы древней мысли, были наиболѣе поверхностны, нисколько не касались сущности вѣроученія и давали, казалось, лишь довольно безразличный литературный матеріалъ. Но вмѣстѣ съ матеріалами апологеты не могли не заимствовать и метода религіозной критики. Въ то время, какъ простой народъ въ древней Греціи, оставаясь въ религіозномъ отношеніи на одномъ уровнѣ съ творцами стародавнихъ мифовъ, не ощущалъ никакой дисгармоніи между идеей Божества и тѣми существами, жизнь которыхъ подъ именемъ боговъ воспѣвали поэты, передовая часть общества сдѣлала значительные успѣхи. Въ ея сознаніи идея Божества, по мѣрѣ моральнаго и философскаго развитія, очищалась и наполнялась болѣе глубокимъ нравственнымъ и метафизическимъ содержаніемъ. Когда съ этой высшей точки зрѣнія мыслители взглянули на мифологическіе образы, то сразу пришли къ ихъ отрицанію. Въ глазахъ перваго критика религіозныхъ преданій, Ксенофана, Богъ — это существо, неизмѣримо превышающее человѣка своимъ совершенствомъ, не имѣющее органовъ воспріятія, не испытывающее усталости, не передвигающееся съ мѣста на мѣсто. Исходя изъ этого высокаго представленія о Богѣ, Ксенофанъ не могъ не смотрѣть съ сожалѣніемъ на смертныхъ, полагающихъ, что „боги подобно имъ рождаются, носятъ такое же платье, имѣютъ такой же голосъ и тѣло“, и не упрекать поэтовъ, „которые приписали богамъ все то, что среди людей служитъ предметомъ стыда и порицанія — воровство, прелюбодѣяніе и взаимный обманъ“ ²⁾. И предъ этимъ голосомъ

¹⁾ *Geffken, I. Zwei griechischen Apologeten.* Leipzig und Berlin 1907. Введеніе и комментарий. *Wendland, P. Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum.* Tübingen 1907, s. 150—160. *Kremer, M. De catalogis heurematum.* Lipsiae 1890. *Crist, W. Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus.* München 1900. *Gabrielsson, J. Ueber die Quellen des Clemens Alexandrinus.* Th. I. Upsala 1906.

²⁾ *Decharme, P. La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque.* Paris 1904. p. 43—44.

совѣсти и разума, возставшихъ противъ традиціи, ея защитники располагали единственнымъ средствомъ — аллегорическимъ толкованіемъ мѣовъ, позволяющимъ объявить все соблазнительное простымъ символомъ моральныхъ и метафизическихъ истинъ. На эту точку зрѣнія встали стоики, но встрѣтили отпоръ со стороны другихъ философскихъ школъ (эпикурейцевъ).

Описанный методъ опроверженія мѣовъ вполнѣ усвоили христіанскіе апологеты. Для нихъ исходною точкой было стоико-платоническое понятіе о Богѣ, пополненное чертами нравственного совершенства, заимствованными изъ Евангелія. Прилагая этотъ критерій къ политеизму, они приходили къ заключенію, что всѣ объекты языческаго культа недостойны имени боговъ. Но въ то же время, признавая полную достовѣрность мѣическихъ сказаній и не позволяя стирать ихъ прямой смыслъ при помощи аллегорическаго толкованія, они отождествили боговъ съ демонами. Но разъ этотъ методъ религіозной критики былъ принятъ, его трудно уже было удержать въ первоначальныхъ границахъ. Очень скоро онъ получилъ совершенно неожиданное примѣненіе. Съ тѣми же самыми критеріями и приѣмами сынъ синопскаго епископа, Маркіонъ, подошелъ къ В. Завѣту и сдѣлалъ выводъ, что законъ и провозгласившее его существо не имѣютъ ничего общаго съ Евангеліемъ и Богомъ, въ немъ открывшимся. Маркіонъ сохраняетъ увѣренность въ полной достовѣрности повѣствованій В. Завѣта и самымъ рѣшительнымъ образомъ возстаетъ противъ его аллегорическаго истолкованія. Съ понятіемъ о Богѣ, извлеченнымъ изъ Евангелія, онъ приступилъ къ критикѣ В. Завѣта и отвергъ его, какъ произведеніе ограниченнаго, отчасти справедливаго, отчасти зложелательнаго и лукаваго существа. Свое сравненіе В. и Н. Завѣтовъ онъ изложилъ въ особомъ сочиненіи, которому далъ заглавіе Антитезы. Евангеліе запрещаетъ мечь (Мѣ. 5, 38—39), В. Завѣтъ предписываетъ ее какъ правило: „око за око и зубъ за зубъ“. Христось любилъ дѣтей, Богъ В. Завѣта наслалъ

медвѣдицъ, которыя растерзали 42 ребенка, смѣявшихся надъ лысиной прор. Елисея (4 Ц. 1). Христось порицалъ учениковъ, просившихъ свести огонь съ неба на селеніе, отказавшее имъ въ гостепрѣимствѣ, Богъ В. Завѣта по молитвѣ Илиі дважды ниспослалъ съ неба огонь и попалилъ два отряда посланцевъ царя Охозіи (4 Ц. 1, 9—13). Евангеліе запрещаетъ красть (Римл. II, 21), а Богъ В. Завѣта самъ приказалъ евреямъ выманить у египтянъ золотые сосуды (Исх. XII, 12—35). Богъ Евангелія всемогущъ и всевѣдушъ, Богъ В. Завѣта нисходитъ, чтобы посмотрѣть, что дѣлаетъ Адамъ и что происходитъ въ Садомѣ.

Къ такимъ же опаснымъ выводамъ склонило церковную мысль заимствованіе изъ философіи Филона идеи Логоса, какъ посредника между Богомъ и міромъ. Эта идея у Филона вытекала изъ совершенно чуждаго Н. Завѣту отвлеченнаго понятія о Богѣ. По возвышенности своей природы Богъ не имѣетъ ничего общаго съ міромъ. Для Него было бы унизительно непосредственно создать міръ и управлять имъ. Съ другой стороны, сама тварь не въ состояніи была бы вынести явленіе Бога въ ея области. Поэтому въ своей творческой и промыслительной дѣятельности Богъ пользуется Логосомъ, какъ орудіемъ и посредникомъ.

Въ непосредственномъ религіозномъ сознаніи христіанъ были данныя, которыя могли склонять ихъ къ принятію филоновскаго ученія о Логосѣ-посредникѣ. Спасеніе, на которомъ сосредоточивался весь интересъ вѣрующаго сердца, по самому существу дѣла возводилось къ личности Христа, возвѣстившаго Евангеліе, пострадавшаго за грѣшный міръ, воскресшаго и, по вознесеніи на небо, мистически дѣйствующаго въ душѣ искупленныхъ, создавая изъ нихъ „новую тварь“. Испушеніе совершено по волѣ Бога Отца, но чрезъ Іисуса Христа. Онъ посредникъ спасенія¹⁾.

Эта всецѣло религіозная идея, которой не чужды были и космологическій элементъ—представленіе объ участіи

¹⁾ Schetter, A. Die paulinische Formel „Durch Christus“. Tübingen 1907.

Сына Божія въ твореніи міра—имѣеть нѣчто общее съ философскимъ понятіемъ Логоса, какъ метафизическаго посредника между Богомъ и міромъ, хотя покрываетъ его лишь отчасти. Упомянутое сходство и служило переходомъ къ нему. Христіанская мысль перенесла черты Филонскаго Логоса на божественную природу Христа. Логическіе выводы изъ этой философы не замедлили дать о себѣ знать и временно внесли въ христіанскую философію тонкій политеизмъ. Цѣль внутренне связанныхъ между собою тезисовъ философіи Филона вошла въ сознаніе христіанскихъ мыслителей не только своимъ серединнымъ звеномъ, но и обоими концами, т.-е. со всѣми своими предпосылками и логическими выводами. Принявъ ученіе о метафизическомъ посредникѣ между Богомъ и міромъ, христіанская мысль не могла отринуть и отвлеченнаго понятія о Богѣ, какъ Существѣ, удаленномъ отъ міра и не могущемъ непосредственно дѣйствовать въ немъ, такъ какъ лишь это понятіе оправдывало бытіе Логоса-посредника. А изъ этого само собою вытекало представленіе о низшей природѣ Сына Божія. Если Самъ Богъ не можетъ открываться и дѣйствовать въ мірѣ по величію Своей природы, а Логосъ, какъ посредникъ, дѣйствуетъ въ мірѣ, то Божество послѣдняго необходимо мыслить менѣе полнымъ, чѣмъ Божество Отца. Такъ какъ, далѣе, ученіе о Духѣ Святомъ развивалось по аналогіи съ ученіемъ о Логосѣ, то третье Лицо Св. Троицы было естественно поставить въ такое же отношеніе ко второму, какъ это къ первому. Получалось такимъ образомъ три Бога—одинъ самый высшій и два подчиненныхъ Ему и одинъ другому. Въ качествѣ дальнѣйшаго слѣдствія пришлось подмѣнить библейскую идею единства Божія понятіемъ монархіи или единовластительства ¹⁾. Троица едина въ томъ же смыслѣ, въ какомъ

¹⁾ Характерно, что христіанскіе писатели до никейскаго періода, возставая противъ языческаго политеизма, говорятъ не объ единствѣ Божиѣмъ, а о монархіи. *Just. Mart. Dial. I. Ps. Just. Cohort. ad. Gent. c. 17.* Цѣлый трактатъ противъ многобожія, извѣстный съ именемъ Іустина мученика, подъ загла-

нераздѣльна монархія въ государствѣ, управляемомъ однимъ императоромъ чрезъ одного или многихъ подчиненныхъ ему цезарей¹⁾. Но это уже не христіанскій монотеизмъ, а философскій плюрализмъ Цельса и Порфирія, посредствомъ котораго они отклоняли упрекъ въ политеизмъ, обращенный къ нимъ со стороны христіанъ²⁾. Такое представленіе о единствѣ Божіемъ—плодъ увлеченія философіей Филона—было свойственно главнымъ образомъ христіанскимъ ученымъ. У писателей же, менѣе затронутыхъ философскими вліяніями, преобладаетъ строгое понятіе о единствѣ Бога. Особенно выразительна въ этомъ отношеніи малоазійская литература: посланія Игнатія Антиохійскаго и Поликарпа Смирнскаго, апокрифическіе акты апостоловъ, сочиненія св. Иринея. Въ ученіи образованныхъ богослововъ о Логосѣ-посредникѣ религиозное чувство върующихся инстинктивно ощущало нѣчто чуждое себѣ и улавливало въ немъ политеистическій оттѣнокъ. Не въ чемъ иномъ, какъ именно въ двуБожіи обвиняли Тертуллиана и Ипполита ихъ противники, и этотъ упрекъ исходилъ изъ среды простыхъ христіанъ, не знавшихъ философіи или не желавшихъ считаться съ ней³⁾. Можно прослѣдить исторически, какъ постепенно все болѣе и болѣе обнаруживались логическіе выводы изъ идеи Логоса-посредника, и какъ соотвѣтственно этому усиливалось противодѣйствіе

віемъ De monarchia. Сочиненіе св. Иринея противъ гностика Флорина съ тѣмъ же заглавіемъ (*Euseb. Hist. eccles. V, 20. Tatianus. Orat. ad. Gr. c. 14. Theophilus, Ad. Autol. II c. 8-38. Cp. Otto. Corpus apologetarum III, p. 127 n. 1.* Смыслъ термина опредѣленъ въ патристической литературѣ съ непреерекаемою ясностью. *Macarius Magrus: „Μονάρχης ἔστιν οὐχ ὁ μόνος ὢν, ἀλλ' ὁ μόνος ἄρχων“*... *Blondel, Op. cit. p. 199. Tertullianus: „At ego, si utriusque linguae praeceperpsi, monarchiam nihil aliud significari scio, quam singulare et unicum imperium“*. Adv. Prax. c. III.

¹⁾ *Tertullianus, Adv. Prax. c. 3 и 8.*

²⁾ *Origen. Contra Cels. VIII, 2. Порфирій въ Apocriticus Макарія Магнега, Blondel, Op. cit. 199.*

³⁾ *Tertullianus, Adv. Prax. c. 3. Hippolit. Philosoph. IX, 11, 12.* Діонисій римскій въ своемъ столкновеніи съ Діонисіемъ Великимъ также обвинялъ александрійскую школу, слѣдовательно Оригена, въ тритеизмъ.

ей со стороны людей, представлявшихъ собою интересы вѣры. У апологетовъ II в. они лишь слабо намѣчаются, у Тертуллиана и Ипполита они выражены яснѣе, но и протесты въ лицѣ монархіанъ, церковнаго большинства и папъ Зеферина и Каллиста становятся громче, Оригенъ проводитъ намѣченную линію до конца, но въ лицѣ своего ученика подвергается горячему осужденію со стороны папы Діонисія, Арій впадаетъ въ крайность, дѣлающую опасность философеми очевидной, и возбуждаетъ движеніе, въ которомъ христіанскій монотеизмъ одерживаетъ окончательную побѣду надъ философскимъ плюрализмомъ богослововъ.

Въ двухъ только что приведенныхъ примѣрахъ философскія заимствованія, сдѣланныя по инициативѣ самой церковной мысли, подобны духамъ, которые, явившись по призыву волшебника, выходятъ изъ его повиновенія и не хотятъ удалаться.

Третья группа. Здѣсь мы коснемся вліяній, исходящихъ отъ самаго эллинизма. Древняя философія оказывала наибольшее воздѣйствіе на христіанство не частными своими положеніями, а общимъ направленіемъ мышленія, привычнымъ способомъ воспріятія и оцѣнки вещей. Все это, сказываясь въ каждомъ отдѣльномъ пунктѣ хорошо продуманной философской системы, приобретаетъ особенную устойчивость силою повторенія и глубоко западаетъ въ самый механизмъ мышленія. Отрѣшиться отъ этой привычки чрезвычайно трудно, а между тѣмъ она налагаетъ свою печать на каждое новое впечатлѣніе, на всякую вновь полученную идею. Никакая бдительность не въ состояніи предохранить человѣка отъ этого. Сила, съ которой онъ борется, въ данномъ случаѣ дѣйствуетъ постоянно, а его вниманіе устаетъ и ослабѣваетъ; какъ привычка, эта сила не всегда замѣчается имъ и, какъ нѣчто формальное, очень часто кажется ему чѣмъ-то безразличнымъ и не возбуждаетъ никакихъ подозрѣній. Примѣромъ такого вліянія навыка мышленія на религіозныя представленія можетъ служить измѣненіе первохристіанскаго понятія о Богѣ, а слѣдовательно

и формы религіознаго настроенія, подъ воздѣйствіемъ философіи.

Богъ есть творецъ міра и спаситель человѣка. То и другое связано между собою, но вниманіе религіозной мысли можетъ останавливаться преимущественно на одной какой-нибудь сторонѣ, при чемъ другая, не исчезая вовсе изъ поля сознанія, становится какъ бы на его периферіи. И это перенесеніе центра тяжести на тотъ или другой элементъ въ понятіи о Богѣ не является измѣною христіанству, а представляетъ лишь индивидуальную форму его переживанія. В. Завѣтъ предполагаетъ, что Богъ есть творецъ міра и Господинъ его, что Онъ владѣетъ всѣми стихіями, что горы такъ предъ Нимъ, какъ воскъ, и небо свертывается, какъ свитокъ. Но всѣ національныя воспоминанія, всѣ традиціи, весь укладъ жизни направляли мысли и чувства іудея къ тому, чтобы видѣть въ Иеговѣ не столько Бога природы, сколько Бога исторіи, стоящаго въ совершенно исключительномъ отношеніи къ своему народу. Иегова избралъ его праотцевъ и выдѣлилъ изъ среды другихъ народовъ, умножилъ народъ свой, освободилъ его отъ рабства египетскаго, оказывалъ ему тысячи благодѣній на пути въ землю обѣтованную, покори́лъ ему всѣ народы, населявшіе ее, создалъ блестящее царство подъ властію Давида и Соломона, воспоминанія о которомъ никогда не исчезали изъ благодарной памяти Израиля ¹⁾. И до сихъ поръ во время пасхальной вечери у евреевъ младшій изъ присутствующихъ спрашиваетъ о смыслѣ и значеніи праздника, а старшій отвѣчаетъ повѣствованіемъ о благодѣянιάхъ Божіихъ, оказанныхъ предкамъ. Легко вообразить характеръ религіознаго настроенія, связаннаго съ представленіями подобнаго рода.

Подобными же чертами характеризуется религіозное настроеніе первенствующихъ христіанъ и ихъ понятіе о Богѣ. Отъ іудейскаго оно отличалось лишь своимъ универсализ-

¹⁾ См. подробнѣе *Тарновъ, М. проф.* Евангеліе. (Основы христіанства, т. II). Изд. 2. Сергіевъ Посадъ, 1908.

момъ и отсутствіемъ номистическихъ элементовъ. Первые христіане чувствовали себя особымъ народомъ, который подъ живительной и преобразующей силой Евангелія составилъ изъ всѣхъ народовъ земли. „Вы *родъ* избранный, *царство* священное, *народъ* святой, люди (*λαός*), взятые въ удѣлъ“, (1 Петр. II, 9) обращается къ нимъ апостоль. Апологеты раздѣляютъ всѣхъ людей на четыре народа: варваровъ, эллиновъ, іудеевъ и христіанъ. На вопросъ о національности христіанскіе мученики на допросъ обыкновенно отвѣчали: я христіанинъ. Христіане это истинный, духовный Израиль, къ которому Богъ стоитъ въ такихъ же исключительныхъ отношеніяхъ, въ какихъ стоялъ къ Израилю плотскому. Въ библии Богъ, мыслимый въ отношеніи къ Израилю, именуется Іеговой. Въ переводѣ LXX слово Іегова передается греческимъ *Κύριος*—Господь. Этотъ терминъ христіанская древность прилагаетъ ко Христу. Христосъ есть Господь церкви, какъ духовнаго Израиля. Онъ есть Богъ исторіи ¹⁾.

Но въ греческомъ религіозномъ мышленіи не было соотвѣтствующаго опыта, въ греческой жизни не доставало традицій и быта, которые соотвѣтствовали бы этому новому понятію о Богѣ и этой формѣ благочестія. Монотеизмъ греческаго міра не есть плодъ историческаго сознанія, но завоеваніе философской мысли, восходящей отъ множественности чувственныхъ воспріятій къ единству принципа и первой причины путемъ обобщенія и абстракціи, а это въ свою очередь повело къ тому, что философское понятіе о Богѣ отлилось въ форму абстракта, изъ котораго можно вывести всѣ противоположности, и получило космическій характеръ. Въ свою очередь, это понятіе опредѣляло собою и самое религіозное настроеніе, которое въ сущности было отраженіемъ радости бытія и восторговъ предъ красотой міра. И какъ только образованный христіанинъ подходилъ къ своему религіозному настроенію съ этой укор-

¹⁾ *Harnacke, A. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2. Aufl. Leipzig, 1906, B. I. S. 206—234.*

нившейся привычкой мысли, такъ тотчасъ же произвольно переносилъ центръ тяжести въ понятіи о Богѣ на Его творческую дѣятельность, ибо для другой стороны въ навыкахъ его мысли не было никакихъ аналогій. Уже у Іустина Мученика евангельская идея Небеснаго Отца, т.-е. Отца, сыномъ котораго можетъ сдѣлаться всякій человѣкъ, осѣненный благодатью Христа, превращается въ совершенно философское понятіе Отца и Родителя всѣхъ вещей. У Климента Александрійскаго понятіе о Богѣ достигаетъ чисто гностической абстрактности. Для Григорія Нисскаго Богъ—это главнымъ образомъ Бытіе, Благо и Красота, въ слабой степени отражающіяся въ природѣ, а у Псевдо-Діонисія мы находимъ опредѣленіе Бога, очень мало отличающееся отъ неоплатоническаго. И только въ непосредственной религіозности аскетовъ, далекихъ отъ всякихъ философскихъ вліяній, преобладаетъ идея Бога-Спасителя, хотя и видоизмѣненная въ индивидуалистическомъ смыслѣ.

Характерна также борьба платоническихъ тенденцій съ чувственнымъ направлениемъ въ христіанской эсхатологіи, унаслѣдованнымъ церковью отъ синагоги. Въ іудейскомъ мышленіи идея безсмертія души въ отрѣшеніи отъ тѣла была выражена слабо. Душа по смерти человѣка нисходитъ въ шеоль, въ подземный міръ, гдѣ и влачитъ неполное существованіе, наподобіе тѣни. „Псу живому лучше, нежели мертвому льву“ (Екклез. IX, 5)—вотъ сущность этого возрѣнія. Наиболѣе полнымъ выраженіемъ его служитъ ученіе о снѣ души съ момента смерти тѣла и до его воскресенія, которое мы находимъ у христіанскихъ писателей семитическаго происхожденія¹⁾. Естественнымъ дополненіемъ этого представленія о загробномъ существованіи служитъ идея воскресенія. Полноту бытія душа умершаго должна получить только послѣ возстановленія ея тѣла. Вполнѣ послѣдовательно также идея воскресенія въ ея грубомъ пони-

¹⁾ *Tatianus. Orat. ad Gr. c. 13. Aphraat's, des persischen Weisen, Homilien aus dem syrischen übersetzt v. G. Bert (Texte und Untersuch. III, 3-4). S. 107, 140.*

мани связывалась съ ожиданіями земного царства Мессіи и земныхъ, чувственныхъ утѣхъ, которыя ожидаютъ въ немъ праведныхъ. Ученіе о смутномъ существованіи души по смерти тѣла въ подземномъ царствѣ и воскресеніи тѣла перешло изъ В. Завѣта въ сознаніе христіанъ, но вмѣстѣ съ нимъ въ нѣкоторыхъ кругахъ былъ воспринятъ и хилиазмъ, представленіе о земномъ царствѣ Христа. Нѣкоторыми изъ древнѣйшихъ христіанскихъ писателей эта группа эсхатологическихъ чаяній облекается въ очень массивныя формы. Они настаиваютъ на воскресеніи именно плоти, тѣла въ томъ его видѣ, въ какомъ оно существовало на землѣ, съ тѣми же частицами матеріи, которыя входили въ его составъ, а земное царство Христа рисуютъ чертами необыкновеннаго плодородія. Виноградная лоза, говоритъ Иринея, со словъ Папія и малоазійскихъ пресвитеровъ, ссылавшихся въ свою очередь на ап. Іоанна Богослова, дастъ тогда 10.000 побѣговъ, каждый побѣгъ—10.000 вѣтвей, каждая вѣтвь—10.000 гроздій и каждая кисть—10.000 ягодъ, а изъ каждой ягоды можно будетъ выжать 10 метретъ вина ¹⁾). Христось будетъ ѣсть и пить со своими избранными въ этомъ царствѣ, а язычники и невѣрующіе будутъ служить имъ въ качествѣ рабовъ.

Нетрудно представить, насколько непріемлемъ былъ этотъ идеаль для сознанія, заполненнаго платоническими тенденціями. Платонизмъ во всѣхъ своихъ формахъ и во всѣхъ частныхъ положеніяхъ своей системы выражалъ одну и ту же мысль, но совершенно противоположную іудейской традиціи. Для него умпостигаемое было реальнѣе чувственнаго. Этотъ міръ есть область тѣней, мрачная пещера, въ которую проникаютъ слабые отблески бытія и смутное эхо небесной музыки. Человѣческое тѣло—гробъ и темница души. Чѣмъ болѣе человѣкъ отрѣшается отъ него, тѣмъ ближе подходитъ къ своему идеалу. Полное освобожденіе отъ узъ тѣла, даваемое смертью, есть

¹⁾ *Irenaeus. Adv. haereses, V, 33, 3.*

возвращеніе души въ свое отечество, къ полнотѣ бытія. Какимъ низменнымъ долженъ былъ казаться этимъ людямъ чувственный идеалъ хилиастовъ? Діонисій Александрійскій, ученикъ Оригена, пишетъ объ одномъ хилиастѣ: „такъ какъ онъ былъ человѣкъ преданный тѣлу и слишкомъ плотолобивый, то къ чему стремился самъ, тѣмъ выражалъ свои мечты о царствѣ: все ограничивалось у него удовлетвореніемъ чрева и животныхъ побужденій, т.-е. пищею, питьемъ, брачными узами, а чтобы придать всему этому болѣе приличный видъ—празднествами, жертвоприношеніями, жертвенными пирами“¹⁾. Столь же нежелательно было для послѣдователя Платона и воскресеніе. Перейти отъ состоянія чистой духовности къ жизни въ тѣлѣ, хотя бы и обновленномъ, для него казалось не приобрѣтеніемъ, а потерей. Одинъ интересный документъ позволяетъ заглянуть въ душу платоника, переходящаго въ христіанство. Документъ этотъ—письмо Синезія къ александрійскому патріарху Теофилу. Патрицій по рожденію и привычкамъ, воспитанникъ извѣстной александрійской философессы Ипатіи, собиравшей для своихъ неоплатоническихъ лекцій обширную и изысканную аудиторію, человѣкъ, оказавшій родинѣ, покинутой центральной властью на произволь судьбы, незамѣнимыя услуги въ борьбѣ съ варварами, Синезій могъ быть крупнымъ приобрѣтеніемъ для церкви, если бы вступилъ въ ряды клира. По этимъ соображеніямъ ему, еще язычнику, предложили епископскую кафедру. Синезій не отказался, но въ письмѣ къ александрійскому патріарху, своему будущему начальнику, поставилъ свои условія. Въ числѣ ихъ онъ дѣлаетъ оговорку и относительно ученія о всеобщемъ воскресеніи. „Трудно, чтобы не сказать невозможно, — пишетъ онъ, — чтобы догматы, которые при помощи изученія и при посредствѣ доказательствъ вошли въ мою душу, были въ ней уничтожены... Я никогда не повѣрю, чтобы душа происходила послѣ

1) *Eusebius. Hist. eccles. VII, 25.*

тѣла.. Это воскресеніе, о которомъ такъ много говорятъ, я считаю просто священной и таинственной аллегоріей и далеку отъ того, чтобы согласиться съ мнѣніемъ черни. Философскій умъ, созерцатель истины, примиряется съ пользою лжи; ибо есть сходство между свѣтомъ и истинною, глазомъ и народомъ.. Итакъ, если обязанности моего епископства позволяютъ мнѣ это, то пусть я буду допущенъ къ этому достоинству, такъ чтобы, философствуя дома и занимаясь баснями внѣ, ничему не учась и ни отъ чего не отучаясь, я могъ оставаться съ моими мнѣніями. Но если бы мнѣ сказали, что епископъ долженъ раздѣлять мнѣнія народа, то я предъ всѣми бы открылъ, кто я таковъ¹⁾. Синезій имѣлъ поводъ искренно высказать свои чувства. Но безъ сомнѣнія, подобныя же состоянія переживали и другіе христіане, воспитанные на философіи Платона. Отсюда возникаетъ долгая и упорная борьба, которая велась противъ традиціонной эсхатологіи и закончилась поражениемъ хилиазма, но торжествомъ столь существенной для христіанства идеи воскресенія. Нетрудно доказать, что именно въ той средѣ, гдѣ сильно было платоническое вліяніе, ученіе о воскресеніи подвергалось или критикѣ, или краснорѣчивому умолчанію, или превращалось въ священную аллегорію, а хилиазмъ встрѣчалъ самое рѣшительное осужденіе. Филонъ далъ философскій парафразъ къ ученію В. Завѣта и іудейской религіозной традиціи, но онъ ни однимъ словомъ не коснулся ни воскресенія, ни мессіанскаго царства. Христіанскіе гностики видѣли въ воскресеніи лишь символъ духовныхъ идей. Для нихъ это или воскресеніе грѣшника къ новой жизни—святой и чистой, или воскресеніе души, освобождаемой смертію отъ оковъ плоти. Климентъ Александрійскій пять разъ упоминаетъ о воскресеніи и ни однажды не говоритъ о воскресеніи мертвыхъ. Въ эсхатологіи Оригена, направленной противъ хилиазма, нѣтъ мѣста и для церковнаго ученія о воскресеніи, но не желая

¹⁾ *Synesius, Epist. 105 (Migne, ser. gr. t. 66)* О Синезіи см. *Остроумовъ, А. Синезій, епископъ Птолемаидскій.*

расходиться съ общиной, вѣровавшей безъ разсужденія, александрійскій учитель принимаетъ этотъ догматъ, стараясь спиритуализировать его до возможной степени. Наоборотъ, хилиазмъ процвѣтаетъ въ кругахъ, не испытавшихъ на себѣ платоническихъ влiяній, и не подвергается критикѣ со стороны образованныхъ христіанъ; предпочитаютъ платонизму матеріалистическую философію стоиковъ, какъ Тертуллианъ.

Такимъ образомъ, платонизмъ помогъ церкви очистить эсхатологію отъ примѣшавшихся къ ней грубо чувственныхъ представленій іудейства.

III.

Изъ сферы мысли мы перейдемъ теперь въ область чувствъ и внѣшняго выраженія религіозныхъ движеній. Въ древне-христіанскихъ учрежденіяхъ и культъ мы также найдемъ элементы греко-римской культуры и постараемся объяснить, какимъ образомъ они проникали въ ограду церкви. Исходной точкой для насъ должно быть слѣдующее наблюденіе. Изъ всѣхъ элементовъ душевной жизни представленіе отличается наибольшей подвижностью. Напротивъ, медленно слагающіяся состоянія чувства и привычки болѣе постоянны. Очень часто мысли и убѣжденія, привитыя воспитаніемъ, измѣняются, а порожденныя ими чувства и навыки надолго сохраняютъ свою власть надъ человѣкомъ. Я сошлюсь на одинъ разительный примѣръ—на гр. Л. Н. Толстого и извѣстнаго историка Гарнака. Тотъ и другой почти совершенно отрѣшились отъ вѣроученія своихъ церквей. Оба отрицаютъ всѣ члены символа вѣры. И тѣмъ не менѣе и тотъ, и другой глубоко конфессіональны. Толстой со своимъ отрицаніемъ брака и имущества, съ своимъ идеаломъ терпѣнія и недѣланія, съ своимъ вегетаріанствомъ—въ сущности проповѣдуетъ тотъ самый аскетическій идеаль, который проникаетъ всѣ жизненные проявленія взростившей его церкви. Для Гарнака въ христі-

анствѣ несомнѣнно одно: „я грѣшенъ, и Господь меня помилуетъ“; но эта увѣренность и составляетъ самую выдающуюся черту протестантской религіозности.

Греко-римская культура также въ извѣстномъ направленіи воспитывала чувство и создавала привычныя формы его выраженія, которыя нелегко разрушались и у тѣхъ, кто, мѣняя свои теоретическія убѣжденія, становился христіаниномъ.

а) Изъ числа христіанскихъ учреждений мы остановимся только на той системѣ, которая была установлена для принятія въ ряды вѣрующихъ новыхъ членовъ, со всѣми относящимися къ ней побочными подробностями. Въ IV в. христіанство приняло формы, сближающія его съ мистеріями, которыя служили высшимъ выраженіемъ внѣхристіанской религіозности ¹⁾).

Двѣ существенныхъ черты характеризуютъ собою мистеріи. Во-первыхъ, всѣ участники мистерическаго культа раздѣлялись на нѣсколько классовъ религіозною тайной. Чтобы получить доступъ къ закрытому культу, нужно было пройти извѣстный искусь, подвергнуть себя узаконеннымъ обрядамъ посвященія и дать обѣщаніе не разглашать обрядовыхъ тайнъ среди непосвященныхъ.

Во-вторыхъ, мистеріи отличались символическимъ характеромъ ихъ культа. Вѣроученіе не было строго формулировано, но при помощи обрядовъ и сценическаго воспроизведенія соотвѣтствующихъ миеовъ, посредствомъ контрастовъ и свѣтовыхъ эффектовъ достигали очень сильнаго возбужденія чувства и создавали непосредственное переживаніе религіозной идеи. Ничего не говорилось ясно и обо всемъ было предоставлено догадываться. Мысль скрывалась въ символахъ, значеніе которыхъ каждый долженъ былъ раскрыть для себя.

¹⁾ Объ отношеніи христіанства къ мистеріямъ см. *G. Anrich. Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Göttingen 1894. G. Wobbermin. Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen. Berlin. 1896. S. Cheetham. s. The Mysteries, pagan and christian. London. 1897.*

Такимъ образомъ, два характеристическихъ признака мистерій можно свести къ одному: отличительною чертою этихъ культовъ служила внѣшняя и внутренняя тайна, а это въ свою очередь должно было воспитывать чувство священной неприкосновенности религіозной истины. Нечестиво не только влачить ее по площадямъ, но и высказывать открыто, безъ покрова символовъ, даже предъ посвященными. И когда Силезій сравнивалъ народъ съ больными глазами, для которыхъ вреденъ свѣтъ истины, то руководился именно этимъ чувствомъ.

Въ IV в. христіанство отливается въ подобныя же формы. Во-первыхъ, оно становится закрытымъ культомъ. Всѣ вѣрующіе раздѣляются на классы посвященныхъ и непосвященныхъ. Крещеніе разсматривается въ качествѣ обряда посвященія. Оно совершается ночью, при блестящемъ освѣщеніи, въ закрытомъ богослужебномъ собраніи. Вѣрующіе, но еще не получившіе крещенія, не допускаются къ главной части литургіи. Обряды крещенія, миропомазанія, евхаристіи, а также символъ вѣры и молитва Господня, входившіе въ составъ обрядовъ крещенія и литургіи, служатъ для нихъ тайной. Необходимо обратить вниманіе на то обстоятельство, что предметомъ тайны,—и въ этомъ заключается разительное сходство между христіанскимъ катехуменатомъ и мистеріями,—служило не ученіе, а обрядъ, не смыслъ священнодѣйствія, а самое священнодѣйствіе. Что таинство миропомазанія сообщаетъ новокрещенному дары Святого Духа, объ этомъ говорилось открыто, но что видимымъ знакомъ этого сообщенія служить помазаніе миромъ, объ этомъ умалчивали ¹⁾. Язычники эпохи гоненій, до которыхъ достигали смутные слухи о христіанской евхаристіи,

¹⁾ *Cyrrillus Hierosolym. Orat, catech. XVI, 26. Migne ser gr. T. XXXIII. Рус. перев. Моск. Дух. Академіи, стр. 235. „Видишь вездѣ, и въ Ветхомъ и въ Новомъ Завѣтѣ, тотъ же способъ; при Моисеѣ чрезъ возложеніе рукъ подаваемъ былъ Духъ, и Петръ чрезъ возложеніе рукъ даетъ Духа. И на тебя, когда будешь крещенъ, низойдетъ благодать. Но какъ низойдетъ, сего не скажу, потому что не предугреждаю времени“.*

обвиняли послѣдователей Христа въ убіеніи дѣтей съ обрядовыми цѣлями и въ употребленіи ихъ мяса. Казалось бы, что эти обвиненія должны были побуждать несправедливо преслѣдуемыхъ къ широкому распространенію свѣдѣній о хлѣбѣ и винѣ, подъ видомъ которыхъ преподается Тѣло и Кровь Христа. Въ дѣйствительности мы видимъ совершенно обратное. О причащеніи Тѣла и Крови Христа разрѣшалось говорить открыто, хлѣбъ и вино были тайной ¹⁾. Когда проповѣдникъ чувствовалъ потребность коснуться этихъ предметовъ въ своемъ словѣ, произносимомъ тотчасъ послѣ Евангелія, т.-е. въ присутствіи оглашаемыхъ, онъ употреблялъ характеристическую фразу умолчанія: „посвященные знаютъ“, что я имѣю въ виду (*ισακι οἱ μαθημένοι*). Въ теченіе великаго поста оглашаемыхъ постепенно, какъ тогда говорили, вводили въ тайны (*μυστήρια*). Въ закрытомъ собраніи, куда не допускались ни язычники, ни тѣ изъ оглашаемыхъ, которые еще не считали себя готовыми приступить къ крещенію, епископъ объяснялъ символъ вѣры. Слушатели должны были заучить его наизусть, отнюдь не записывая на бумагѣ, которая можетъ оказаться въ рукахъ непосвященныхъ. Заучивая, они должны остерегаться, чтобы ихъ кто-нибудь не подслушалъ ²⁾. Но и отъ посвященныхъ было нѣчто сокрыто и доступно только клиру. Алтарь окутывается завѣсами, и при совершеніи таинства въ немъ присутствуютъ лишь лица іерархическія—епископъ, пресвитеры и діаконы ³⁾, евхаристическія молитвы читаются священникомъ тайно отъ народа ⁴⁾. Конечно, эта тайна была своего рода фикціей. Въ дѣйствительности всѣмъ было извѣстно все. Но вся система, связанная съ условною тайной, возникла изъ чувства священной неприкосновенности обряда и имѣла цѣлю воспитывать въ народѣ это чувство.

¹⁾ См. *Anrich*. Op. cit. S. 165—166.

²⁾ *Cyrillus Hieros.* ibid. V. 12.

³⁾ *Dionysius Areop.* Ep. VIII, 1 Migne, Ser. gr. T. III, с. 1088—1089. Первое упоминаніе объ алтарныхъ завѣсахъ встрѣчается у Златоуста.

⁴⁾ *Голубцовъ А. проф.* О причинахъ и времени замѣны гласнаго чтенія литургійныхъ молитвъ тайнымъ. „Богослов. Вѣстникъ“ 1905 г., сент., стр. 69—75.

Внѣшней тайнѣ соотвѣтствовала внутренняя. Въ IV в. получаетъ всеобщее распространѣніе взглядъ александрійцевъ, что религіозная истина сама по себѣ недоступна уму человѣка. „Ученіе о Богѣ, говоритъ Григорій Богословъ, тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ непонятнѣе“. Это *μυστήριον*. Разглашеніе религіозной истины среди недостойныхъ равносильно ея профанации. Поэтому Духъ Св. скрылъ ее въ символахъ и аллегоріяхъ. Уже сама природа есть символъ идеальнаго міра. Свящ. Писаніе, евангельскія повѣствованія о жизни Спасителя, христіанскіе праздники, обряды таинствъ, все это внѣшняя, не для всѣхъ понятная, оболочка духовныхъ и таинственныхъ созерцаній. Такъ все христіанство и въ особенности богослуженіе, подобно мистеріямъ, становится обширной аллегоріей. Общественная молитва превращается въ интимное переживаніе вѣрующимъ сердцемъ исторіи искупленія, и это порождаетъ соотвѣтствующую мистагогическую литературу ¹⁾.

Итакъ, въ основѣ мистерій и соотвѣтствующихъ христіанскихъ учрежденій лежитъ одно и то же чувство: религіозная истина таинственна, неприкосновенна; она окутана символомъ, какъ покрываломъ, и обвѣяна тайной. Это единство чувства и связываетъ два сродныхъ явленія.

Между христіанскими учрежденіями и мистеріями нельзя указать никакихъ непосредственныхъ историческихъ связей. Мало того, христіане относились съ величайшимъ презрѣніемъ и брезгливымъ отвращеніемъ ко всѣмъ проявленіямъ языческой религіозности. Этимъ исключается сознательное и намѣренное подражаніе мистеріямъ и приспособленіе къ нимъ христіанскаго богослуженія. *Disciplina arcana* была продуктомъ самостоятельнаго творчества христіанъ, но такъ какъ это творчество опредѣлялось чувствомъ, воспитаннымъ мистеріями, то христіанскія учрежденія ненамѣренно воспроизвели ихъ. Такъ въ телефонѣ не звукъ пе-

¹⁾ Діонисій Ареопагитъ. О церковной іерархіи. Софроній патр. іерусалимскій (VII в.). О Божественномъ священнодѣйствіи. Максимъ Исповѣдникъ (VII в.). Тайноводство и др.

релетаеть съ мѣста на мѣсто, а токъ, возбужденный звуками въ одномъ пунктѣ, распространяясь по проволокаѣ, творить подобный же звукъ въ другомъ. Единство чувства, связывающее христіанскія учрежденія съ мистеріями,—это токъ. Остается только спросить, а гдѣ же проволока? Гдѣ тѣ каналы, чрезъ которые чувства, воспитанныя мистеріями, переливались въ души христіанъ?

Такимъ проводникомъ служилъ, во-первыхъ, весь бытъ общества, сложившійся подъ вліяніемъ мистерій. Извѣстно, что судебные процессы, въ которыхъ необходимо было коснуться тайнаго культа, велись при закрытыхъ дверяхъ, и всѣ непосвященные удалялись изъ зала суда, а вторженіе полици въ богослужебное собраніе посвященныхъ ощущалось какъ величайшее злодѣяніе ¹⁾).

Вторымъ каналомъ служила философія, потерпѣвшая сильное вліяніе со стороны мистерій. Уже Платонъ находился подъ воздѣйствіемъ тайныхъ культовъ; еще сильнѣе отразились они на Филонѣ, неопиѳагорейцахъ и неоплатоникахъ. Ученіе о томъ, что высокія истины религіи и философіи слѣдуетъ выражать въ символахъ и хранить ихъ втайнѣ отъ народа, становится общимъ мѣстомъ. Философія воспринимаетъ всю терминологію мистерій. Люди философски образованные,—это посвященные, низшая ступень философскаго познанія—малыя мистеріи, высшая—великія; философъ—это іерофантъ, мистагогъ, дадухъ. Но всѣ перечисленныя черты философіи чрезъ сочиненія александрійцевъ—Климента ²⁾ и Оригена—перешли и въ христіанскую литературу. Вотъ тонкая, но непрерывная нить, соединяющая христіанство съ мистеріями.

б) Внѣшнимъ выраженіемъ религіозныхъ волненій служить обыкновенно культъ, совокупность дѣйствій, въ которыхъ человѣкъ обнаруживаетъ свою любовь и благоговѣніе къ

¹⁾ P. Decharme. La critique des traditions religieuses chez les Grecs. Paris. 1904, p. 144—166.

²⁾ Braſke. Die Stellung des Clemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen. Theologische Studien und Kritiken. 1887.

небеснымъ силамъ. Исторія церкви показываетъ, что христіанскій культъ, очень бѣдный во дни первоначальной евангельской проповѣди, съ теченіемъ времени становится все пышнѣе и, постепенно осложняясь, принимаетъ формы, для которыхъ можно указать аналогіи въ до-христіанскихъ религіяхъ ¹⁾. Изъ нихъ однѣ были освящены авторитетомъ церковной власти и стали постояннымъ достояніемъ древне-христіанскихъ исповѣданій, другія, отличаясь суевѣрнымъ и грубо-языческимъ характеромъ, временно игнорировались официальными представителями церкви, но затѣмъ были запрещены и съ нѣкоторыми усиліями совсѣмъ искоренены.

Къ первому классу можно отнести возженіе свѣтильниковъ и лампадъ въ храмахъ и предъ священными изображеніями, куреніе ѳиміама, обычай омовенія предъ входомъ въ святилище и цѣлованія порога, колѣнопреклоненіе и паденіе ницъ, богатыя приношенія въ пользу храма, обѣты, украшеніе иконъ цвѣтами и вѣнками, *ex-voto*—посвященіе мученикамъ, какъ выраженіе благодарности за исцѣленіе, миниатюрныхъ изображеній на драгоценныхъ металлахъ или болѣе дешевыхъ матеріалахъ излѣчившихся отъ болѣзни членовъ тѣла—ручекъ, ножекъ, глазъ, ушей и т. п.

Со стороны язычника, обратившагося въ христіанство, было вполнѣ естественно дать своему новому религіозному міросозерцанію привычныя формы выраженія, которыя въ его глазахъ были высоки, трогательны и священны. Чтобы облечь новыя чувства въ совершенно новую оболочку, необходимы были усилія, творчество, тогда какъ привычныя движенія воспроизводятся легко и свободно. Но и для церкви не было никакихъ основаній вступать въ борьбу съ этимъ столь понятнымъ и не заключающимъ въ себѣ ничего угрожающаго явленіемъ, и внѣшнее сходство, установившееся

¹⁾ Обширный матеріалъ для слѣдующаго отдѣла содержится въ капитальномъ, но слишкомъ крайнемъ по своимъ тенденціямъ и выводамъ, трудѣ *E. Lucius'a*—*Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*. Tübingen. 1904. Ср. также *H. Delehaye*. *Les legendes hagiographiques*. Ed. 2. Bruxelles. 1906.

такимъ образомъ между формами христіанскаго богопочтенія и до-христіанскими культами, само по себѣ не набирается никакой тѣни на религію духа и истины и не свидѣтельствуешь объ ея уклоненіи къ язычеству. Перечисленные формы культа настолько отвѣчаютъ самой природѣ религіозныхъ волненій, что не составляютъ даже специфической особенности греко-римской религіи: мы встрѣчаемъ ихъ у всѣхъ народовъ. По существу своему онѣ не содержатъ ничего низменнаго или недостойнаго христіанства, и сверхъ того, усвоивъ ихъ, церковь дала имъ новое освѣщеніе и истолкованіе, сдѣлавъ символами болѣе высокихъ чувствъ и представленій. Наконецъ, нѣкоторыя изъ этихъ формъ воспринимались тѣмъ охотнѣе, что входили въ составъ ветхозавѣтнаго богослуженія и упоминались въ библии.

Иными путями проникали въ составъ культа такія выраженія вѣры и набожности, которыя носятъ на себѣ отпечатокъ языческихъ суевѣрій. Сюда относится обычай проводить ночи въ храмахъ въ надеждѣ получить сверхъестественную помощь въ болѣзни или же откровеніе о цѣлебныхъ средствахъ, которыя могли бы излѣчить ее. Этотъ обычай, или инкубація, былъ широко распространенъ въ языческомъ мірѣ. Наивно придавая исключительное значеніе пространственной близости къ божеству, обитающему въ своемъ храмѣ, пораженные тяжкими болѣзнями язычники стекались въ храмы Асклепія и другихъ боговъ и спали въ ихъ святилищахъ. Съ IV в. обычай этотъ переходитъ и къ христіанамъ. Въ храмахъ мучениковъ также спятъ больные въ ожиданіи исцѣленій или откровенія. Нѣкоторые изъ нихъ проводятъ у мощей мученика недѣли и мѣсяцы.

Особенно опасными въ религіозномъ отношеніи были народныя празднества въ дни памяти мучениковъ. У гробницъ христіанскихъ героевъ, кровью доказавшихъ непоколебимость своей вѣры, въ эти дни собирались несмѣтныя толпы почитателей. Они приносили съ собой вино, мясо,

хлѣбъ, сласти и устраивали здѣсь жертвенные пиры, наслѣдіе своего до-христіанскаго прошлаго. Въ этихъ пирахъ состоялъ нѣкогда культъ умершихъ и героевъ. Посредствомъ ихъ языческая древность надѣялась войти въ наиболѣе тѣсное общеніе съ богами. Пиры въ честь мучениковъ нерѣдко принимали такой же характеръ. Каждый старался помѣститься какъ можно ближе къ гробницѣ святого. Надъ могилой мученика дѣлались возліянія виномъ и благовоніями. Религіозное пиршество незамѣтно переходило въ веселую попойку съ нескромными разговорами и эротическими пѣснями, а за всѣмъ этимъ слѣдовали пляски и половые экспессы.

Педагогическіе приемы, которыми иногда пользовалась церковь въ борьбѣ съ язычествомъ, проливаютъ свѣтъ на психологическія причины, создавшія только что отмѣченное явленіе. Хорошо понимая силу сопротивленія религіозныхъ привычекъ, церковь временно примирялась съ ними, терпѣла ихъ, но старалась оторвать формы культа отъ ихъ первоначальнаго объекта и соединить съ новымъ. У язычниковъ были свои храмовые и иные праздники. На эти праздники стекались толпы паломниковъ, за ними слѣдовали торговцы съ сѣстными припасами, необходимыми для прокормленія богомольцевъ, а кстати и другими товарами; разсчитанными на простыя потребности поселянъ. Такъ возникала ярмарка. Религія и торговля шли рука съ рукою. Но извѣстно, какъ трудно уничтожить ярмарку и праздникъ, къ которымъ народъ привыкалъ десятками и сотнями лѣтъ. Церковь пользовалась этимъ, чтобы постепенно привлечь язычниковъ къ христіанству. Она оставляла неприкосновенной ярмарку, но одновременно съ нею учреждала праздникъ въ честь какого-нибудь мученика. При этомъ языческое капище разрушалось или закрывалось, а подлѣ него воздвигался храмъ, посвященный христіанскому святому ¹⁾. Такъ какъ обычай допускалъ учрежденіе праздниковъ въ дни кончины, погребенія, обрѣтенія и перенесе-

¹⁾ Примѣры см. у *Delchaye*, *Op. cit.* p. 191—193.

нія мошей мученика, и такъ какъ очень часто дни эти не были съ точностью указаны преданіемъ, то въ назначеніи временіи празднованія мученику представители церкви пользовались значительной свободой. Языческія и полуязыческія массы, стекаясь на ярмарку и не находя здѣсь болѣе привычныхъ религіозныхъ учрежденій, побуждаемыя сложившимся бытомъ или движимыя любопытствомъ, принимали участіе въ новомъ культѣ и оказывались во власти закона ассоціаціи элементовъ психической жизни. Мѣсто и время праздника оставались прежнія, но объектъ культа измѣнялся. Психологія толпы непроизвольно переносила на новый объектъ почитанія прежнія чувства, надежды и ихъ внѣшнее обнаруживаніе. Массы шли теперь уже въ христіанскую церковь, но несли съ собою языческія понятія и привычки, еще непросвѣтленныя новой религіей, выдвигая для церковной власти трудную и сложную задачу ихъ постепеннаго искорененія и одухотворенія.

Интереснымъ примѣромъ переживанія формъ дохристіанской набожности служить явленіе, извѣстное подъ названіемъ смѣшенія культовъ. Изъ очень обширнаго матеріала я коснусь только почитанія мученицы Феклы въ Селевкіи. Первоначальныя свѣдѣнія о жизни мученицы извлекаются изъ апокрифическаго памятника Акты ап. Павла, второй половины II в. (160—170) ¹⁾. Происхожденіе апокрифа хорошо извѣстно. Одинъ малоазійскій пресвитеръ составилъ его въ видѣ романа или повѣсти изъ любви къ апостолу язычниковъ, съ благою цѣлью прославить его. Но церковь отнеслась очень строго и къ этой неразумной ревности и къ подлогу: пресвитеръ былъ лишень своего мѣста ²⁾. Съ теченіемъ времени Селевкія Исаврійская стала центромъ почитанія первомученицы, и чрезвычайно яркій въ бытовомъ отношеніи документъ прекрасно знакомить насъ съ тѣми формами, въ которыя облекся здѣсь этотъ культъ. Я разумію Сказаніе о чудесахъ первомученицы

¹⁾ Греческій текстъ у *Lipsius et Bonnet*. Acta Apostolorum apocrypha. P. I p. 235—599.

²⁾ *Tertullianus*. De bapt. c. 17.

Θеклы, составленное въ первой четверти V в., но на основаніи болѣе древняго памятника подобнаго же характера, селевкійскимъ епископомъ Василиемъ († 438) ¹⁾.

Въ Селевкїи, этомъ богатомъ торговомъ городѣ, славившемся своею школой, которая въ основу обученія полагала Гомера, какъ въ до-христіанской древности, такъ и много времени спустя послѣ введенія христіанства господствовало два культа: культъ Аѣины-Паллады и культъ Сарпедона, первоначально героя, но впослѣдствїи въ сознаніи почитателей сливагося съ представленіемъ объ Аполлонѣ. Въ Аѣинѣ почитали защитницу города отъ частыхъ набѣговъ дикихъ исаврянъ и покровительницу школы, въ Сарпедонѣ бога-цѣлителя, открывающаго врачевныя средства больнымъ, ночующимъ въ его храмѣ. Когда городъ сталъ христіанскимъ, оба божества были изгнаны, но возникъ культъ мученицы Θеклы, и отъ мученицы народъ сталъ ожидать того же, что, какъ ему прежде казалось, онъ получалъ отъ Аѣины и Сарпедона. Θекла—воительница, защитница города отъ варваровъ, покровительница школы, цѣлительница болѣзней. Нужно замѣтить, что для возникновенія такого представленія житіе Θеклы не даетъ никакихъ поводовъ. Далѣе формы новаго и старыхъ культовъ въ значительной степени совпадаютъ. Храмъ мученицы сооружается на вершинѣ горы съ южной стороны города, подобно храму Аѣины, занимавшему возвышенность съ сѣверной стороны. Поклонники приносятъ мученицѣ птицъ, для содержанія которыхъ былъ устроенъ особый птичій дворъ, и между этими птицами воронъ и пѣтуховъ, прежде посвященныхъ Аѣинѣ. При входѣ въ храмъ мученицы продается мыло, какъ это раньше было въ святилищѣ Аѣины, чтобы паломники могли омыться и войти съ чистымъ тѣломъ. Какъ въ храмѣ Сарпедона, такъ и въ храмѣ Θеклы, спятъ больные, ожидая откровеній о цѣлебныхъ средствахъ ²⁾.

¹⁾ Греч. текстъ у *Migne. Ses. gr. T. LXXXV.* Рус. пер. Сказанія о мученикахъ христіанскихъ, чтимыхъ православною католическою церковью. Т. I. Казань 1865 стр. 392.

²⁾ См. *Lucius. Op. cit. S. 205—214.* Здѣсь же и другіе примѣры смѣшенія культовъ. S. 214—270.

Происхожденіе всѣхъ этихъ аналогій понятно. Положеніе города не измѣнилось и въ христіанскія времена. Опасности, нужды, потребности, тревоги, въ которыхъ человѣкъ обыкновенно обращается къ высшей помощи, остались тѣ же; не измѣнились и ожиданія, съ которыми приступали къ новой покровительницѣ города, а это отражалось на представленіи объ ея характерѣ и дѣятельности. Съ другой стороны, религіозное чувство непроизвольно стремилось выразиться въ привычныхъ дѣйствіяхъ и формахъ.

Въ исторіи христіанской мысли и жизни изслѣдователь встрѣчаетъ немало отдѣльныхъ явленій, находящихъ для себя объясненіе въ постепенномъ осложненіи первоначальной евангельской проповѣди элементами той культурной среды, въ которой она искала питательныхъ соковъ для своего роста, и воздѣйствію которой, по общимъ психологическимъ законамъ, не всегда могла противостоять. Католическій Римъ служитъ живымъ символомъ взаимнаго отношенія этихъ силъ. Отъ древняго Рима здѣсь осталось очень мало, то же, что сохранилось отъ него, испытало на себѣ власть своего побѣдителя—христіанскаго Рима. На улицахъ столицы католическаго міра вы видите египетскіе обелиски, увѣнчанные крестомъ, и колонну Марка Аврелія, обращенную въ пьедесталь для статуи ап. Павла. Христіанство вошло въ храмъ семи планетъ и водрузило тамъ свои алтари, оставивъ самый храмъ безъ всякихъ измѣненій (Materia Rotonda). Только съ его портика оно сняло бронзу, чтобы перелить ее въ великолѣпную сѣнь надъ гробницею ап. Петра. Оно украсило свои древнія базилики колоннами и мраморами, взятыми изъ языческихъ храмовъ. Такъ и въ духовномъ отношеніи христіанство воздвигло великолѣпный храмъ Живому Богу, но въ стѣнахъ этого величественнаго зданія и до сихъ поръ сохраняются цѣнные обломки когда то блестящей культуры Греціи и Рима.

И. Поповъ.

Этическія воззрѣнія Ф. Гетчесона.

I.

Громадное значеніе англійскихъ моральныхъ ученій въ исторіи развитія европейской этики общеизвѣстно. Мы разумѣемъ здѣсь не только различные виды утилитарной этики и эволюціонной морали, но и болѣе раннія теченія въ области англійской этики—какъ, напр., своеобразное ученіе Гоббса и различныя направленія интуитивной морали, развившіяся, главнымъ образомъ, въ противовѣсъ доктринамъ Гоббса. Что касается болѣе раннихъ теченій англійскаго интуитивизма, то здѣсь обыкновенно разумѣютъ наиболѣе извѣстныхъ представителей кэмбриджскаго неоплатонизма (Генри Мора, Ральфа Кэдворта) или такого мыслителя, также испытавшаго сильное воздѣйствіе со стороны античной философіи, какъ Шефтсбѣри. Но въ обычныхъ курсахъ по исторіи этики сравнительно мало мѣста удѣляется такимъ англійскимъ моралистамъ-интуитивистамъ, какъ Фрэнсисъ Гетчесонъ или Джозефъ Бэтлеръ. Между тѣмъ этическіе взгляды этихъ мыслителей представляютъ значительный интересъ—главнымъ образомъ потому, что въ сочиненіяхъ этихъ моралистовъ уже вскрываются элементы другихъ направленій, получившихъ болѣе обстоятельную разработку въ позднѣйшую эпоху. Мы разумѣемъ здѣсь различные виды утилитаризма, доктрины, которая по своимъ исходнымъ пунктамъ такъ противоположна основнымъ принципамъ интуитивизма. Поэтому названныя ученія являются цѣнными

какъ переходная ступень между интуитивизмомъ и утилитаризмомъ, обозначая такимъ образомъ непрерывность въ развитіи главнѣйшихъ направленій въ исторіи этики. Настоящій очеркъ ставитъ своею задачею дать изображеніе этическихъ возрѣній перваго изъ названныхъ мыслителей—Гетчесона, одного изъ важнѣйшихъ противниковъ Мандевила и защитниковъ Шефтсбѣри¹⁾. Что же касается Бэтлера, то его моральные взгляды будутъ охарактеризованы въ одномъ изъ слѣдующихъ очерковъ.

Изложенію моральныхъ возрѣній Гетчесона мы считаемъ нелишнимъ предпослать краткія біографическія свѣдѣнія объ этомъ мыслителѣ.

Фрэнсисъ Гетчесонъ родился 8 авг. 1694 г., въ Ирландіи, въ семьѣ пресвитеріанскаго священника Джона Гетчесона. Свое первоначальное образованіе онъ получилъ въ школѣ Гамильтона (въ Сентфелдѣ, и въ академіи Джемса Альпайна, гдѣ онъ впервые познакомился съ философіей—преимущественно въ схоластической обработкѣ. Въ 1710 году Гетчесонъ вступилъ въ студенты глэзговскаго университета, гдѣ онъ провелъ шесть лѣтъ, занимаясь изученіемъ философій, классическихъ языковъ, всеобщей литературы и теологіи. Между прочимъ, во время пребыванія въ университетѣ онъ слушалъ лекціи довольно извѣстнаго въ свое время англійскаго моралиста Самуила Клэрка. По окончаніи университета Гетчесонъ возвратился въ сѣверную Ирландію и вскорѣ получилъ званіе проповѣдника въ одной небольшой пресвитеріанской конгрегаціи. Но онъ недолго пробылъ здѣсь, такъ какъ, подъ вліяніемъ нѣкоторыхъ изъ своихъ друзей, онъ скоро переселился въ Дублинъ, гдѣ основалъ частную школу. Въ Дублинѣ же онъ выступилъ на литературное поприще, издавъ (сначала анонимно, въ теченіе немногихъ лѣтъ нѣсколько сочиненій. Такъ въ 1725 году вышло его главное сочиненіе „Исслѣдованіе объ оригиналѣ нашихъ идей красоты и до-

1) Характеристика моральныхъ взглядовъ Шефтсбѣри и Мандевила дана въ предшествующихъ очеркахъ по исторіи англійской этики („Вопросы философіи“, кн. 82, 83, 86, 88.)

бродѣтели“ (An inquiry into original of our ideas of beauty and virtue), а въ 1728 году появилось другое сочиненіе, которое въ нѣкоторомъ отношеніи можетъ служить дополненіемъ къ первому, именно „Опытъ о природѣ и дѣйствиіи аффектовъ и склонностей“ (Essay on the nature and conduct of the passions and affections). Въ Дублинѣ же Гетчесономъ былъ написанъ трактатъ „Мысли о смѣхѣ“, гдѣ авторъ подвергаетъ критикѣ воззрѣнія Гоббса на природу смѣха. Эти сочиненія сдѣлали имя Гетчесона очень извѣстнымъ среди тогдашняго учено-литературнаго міра, и въ 1730 году Гетчесонъ былъ приглашенъ на кафедру моральной философіи въ свой родной университетъ—въ Глазго. Здѣсь прошла вся остальная жизнь Гетчесона—до самой его кончины, послѣдовавшей въ 1746 году. Въ университетѣ Гетчесонъ читалъ различные курсы—по естественной религіи, морали, юриспруденціи. По воскресеньямъ имъ читались лекціи о христіанствѣ, которыя всегда собирали массу слушателей. Какъ профессоръ, Гетчесонъ имѣлъ очень большой успѣхъ и производилъ сильное впечатлѣніе на своихъ юныхъ слушателей. Сила его вліянія увеличивалась благодаря мягкости его характера и другимъ привлекательнымъ чертамъ его высоко-одаренной натуры. Вообще, Гетчесонъ представлялъ собою въ высшей степени цѣльный типъ; вся его дѣятельность стояла въ тѣсной гармоніи съ его теоретическими воззрѣніями, и онъ былъ чуждъ духовной раздвоенности. Въ этомъ отношеніи интересна характеристика Гетчесона, сдѣланная его современникомъ — Личмэномъ (Leechman). „Исключительныя (умственные) способности и таланты соединялись въ Гетчесонѣ съ самыми пріятными расположеніями и самыми цѣнными добродѣтелями: чистота его образа дѣйствій была безупречна съ самой юности. Выражая самое гордое негодованіе въ отношеніи порока, онъ сохранялъ себя на самомъ далекомъ разстояніи отъ него, избѣгая малѣйшихъ дефектовъ въ своемъ поведеніи. Но эта добродѣтельная строгость не носила у него отпечатка мрачности, жесткости и нелюди-

мости, каковыя свойства иногда встрѣчаются въ подобныхъ случаяхъ и дѣлають характеры, въ другихъ отношеніяхъ цѣнные, непріятными, задерживая, такимъ образомъ, то хорошее вліяніе, которое могъ бы произвести примѣръ ихъ добродѣтелей на другихъ. Его цѣльность была строга и ненарушима: онъ отвращался отъ всякаго вида неискренности—въ словѣ и въ дѣйстви. Онъ презиралъ тѣ мелкія ухищренія, которыя такъ часто считаются въ свѣтѣ за похвальные способы обхожденія и доказательство высшаго благоразумія: его натура была искренняя, открыто и горячо расположенная говорить то, что онъ считалъ за истину. Такимъ образомъ вы съ перваго взгляда видѣли его искреннюю и возвышенную душу, и въ теченіе всего дальнѣйшаго общенія съ нимъ вы всегда находили его однимъ и тѣмъ же. Онъ былъ весь благожелательность и расположеніе: его внѣшность и поведеніе всегда обнаруживали это. Это было въ такой степени преобладающей его чертой, что оно давало окраску его сочиненіямъ, которыя, быть можетъ, были столько же продиктованы сердцемъ, сколько и головою“¹⁾.

Что касается философскаго или даже обще-культурнаго вліянія Гетчесона, тѣсно связаннаго съ самою личностью мыслителя, то въ этомъ отношеніи мы находимъ интересныя замѣчанія у новѣйшаго біографа Гетчесона У. Скотта: „Въ отношеніи Гетчесона, — замѣчаетъ біографъ, — можно сказать больше, чѣмъ въ отношеніи какого-либо другого мыслителя со временъ Сократа, что его жизнь была самымъ лучшимъ завѣщаніемъ потомству... Въ этомъ сразу сила и источникъ вліянія, которые онъ проявилъ въ отношеніи своихъ современниковъ. Всѣ возвышенныя цѣли въ жизни, всякіе виды практической дѣятельности, хотя бы, повидимому, и тривіальные, которые клонились къ „общему

¹⁾ Выдержка изъ біографіи Гетчесона, написанной Личменомъ и помѣщенной въ предисловіи къ посмертному сочиненію Гетчесона „Система моральной философіи“ (A system of moral philosophy, Glasgow, 1755, p. XXIV—XXV).

благу“, вызывали у него симпатіи и поддержку, и потому его идеаль академическаго ученія былъ исключительно стимулирующей какъ для учениковъ, такъ и для всѣхъ тѣхъ, которые попадали подъ его вліяніе. Классицизмъ, унаслѣдованный отъ Шефтсбѣри и своеобразно измѣненный имъ самимъ, открылъ новый горизонтъ университетскимъ людямъ Шотландіи, между тѣмъ какъ усвоеніе этого направленія обезпечивало связь между послѣдователями названнаго мыслителя и давнимъ прошлымъ. Его эклектичскій типъ мысли былъ именно тѣмъ, чего требовала страна при перенесеніи философіи изъ области сухаго академизма въ сердце и въ жизнь народа. Поэтому Гетчесона въ извѣстномъ смыслѣ удачно можно назвать главнымъ представителемъ шотландскаго просвѣщенія. Болѣе того, его интенсивный интересъ къ повышенію жизни, его страсть къ улучшенію и къ усовершенствованію человѣческаго рода сдѣлали его піонеромъ движенія, которое вообще приписывается утилитаризму. Измѣняя фразу М-г Austin Dobson'a, мы можемъ сказать, что Гетчесонъ былъ паладиномъ философской филантропіи“¹⁾).

II.

Мы уже назвали главныя сочиненія Гетчесона („Измѣненіе объ оригиналѣ нашихъ идей добродѣтели и красоты“ и „Опытъ о природѣ и дѣйствіи аффектовъ и склонностей“). Послѣ смерти Гетчесона, его сыномъ, Ф. Гетчесономъ, была издана въ 1755 г. обширная „Система моральной философіи“, которая въ рукописи была закончена Гетчесономъ-отцомъ. Кромѣ того, еще при жизни Гетчесономъ были написаны на латинскомъ языкѣ руководство по моральной философіи (включая такъ называемое естественное право) и по метафизикѣ (*Philosophiae moralis institutio compendioria, ethices et jurisprudentiae naturalis elementa continens, 1742; Metaphysicae synopsis ontologiam et pneu-*

¹⁾ Scott W. R. F. Hutcheson, Cambridge, 1900, pp. 1—2.

Вопросы философіи, кн. 96.

matologiam complectens, 1742). Для характеристики моральных возрѣній Гетчесона наибольшее значеніе имѣютъ упомянутые „Изслѣдованіе“ ¹⁾, „Опытъ“ и отчасти по-смертное сочиненіе „Система моральной философіи“. Главная роль здѣсь принадлежитъ „Изслѣдованію“, и его-то мы и будемъ преимущественно имѣть въ виду въ своемъ дальнѣйшемъ изложеніи.

Полное заглавіе „Изслѣдованія“ такое: „Изслѣдованіе объ оригиналѣ нашихъ идей красоты и добродѣтели, въ двухъ трактатахъ, въ которыхъ принципы покойнаго графа Шефтсбѣри выясняются и защищаются противъ автора „Басни о пчелахъ“ и въ которыхъ устанавливаются идеи моральнаго добра и зла, согласно мнѣніямъ древнихъ моралистовъ, съ попыткой ввести математическое исчисленіе въ предметы морали“ ²⁾. Уже изъ этого заглавія выступаютъ двѣ стороны въ основномъ замыслѣ сочиненія: апологетическая и полемическая, поскольку въ первомъ случаѣ Гетчесонъ старается удержать важнѣйшія позиціи Шефтсбѣри, и поскольку во второмъ случаѣ онъ считаетъ несостоятельными всѣ аргументы Мандевиля, находящіеся въ тѣсной связи съ основоположеніями философской системы Гоббса. Въ предисловіи къ самому сочиненію Гетчесонъ точнѣе указываетъ главную задачу своей работы въ томъ, „чтобы показать, что человѣческая природа не

1) Изслѣдованіе состоитъ изъ двухъ частей, при чемъ первая посвящена анализу идеи красоты, вторая—анализу идеи блага. Для насъ въ данномъ случаѣ имѣетъ значеніе только вторая часть.

2) An inquiry into original of our ideas of beauty and virtue, in two treatises, in which the principles of late Earl of Shaftesbury are explained and defended against the author of the «Fable of bees» and the ideas of moral good and evil are established according to the sentiments of the ancient moralists with the an attempt to introduce a mathemacical calculation on subjects of morality, London, 1725. Это сочиненіе выдержало нѣсколько изданій еще при жизни автора, и въ 4-мъ изданіи (1738 г.) авторомъ были сдѣланы нѣкоторыя измѣненія, безъ отступленія отъ главныхъ принциповъ, о чемъ заявляетъ самъ авторъ въ предисловіи къ 4-му изданію. Мы будемъ ссылаться на по-смертное изданіе 1772 года, перепечатанное безъ перемѣнъ съ 4-го изданія. Въ отдѣльныхъ мѣстахъ мы отмѣтимъ измѣненія по сравненію съ первымъ изданіемъ.

оставалась совершенно равнодушною въ отношеніи добродѣтели, когда получаютъ наблюденія относительно выгоды или невыгоды дѣйствій и согласно этому регулируется поведеніе. Слабость нашего разума и уклоненія, возникающія вслѣдствіе слабости и нуждъ нашей природы, столь велики, что очень немногіе люди могли бы достигнуть тѣхъ длинныхъ дедукцій разума, которыя показываютъ, что нѣкоторыя дѣйствія въ цѣломъ выгодны для дѣйствующаго лица, а противоположныя имъ — гибельны. Создатель природы лучше, чѣмъ воображаютъ наши моралисты, устроилъ насъ для добродѣтельнаго образа жизни, благодаря всегда живымъ и могущественнымъ наставленіямъ, похожимъ на тѣ, какія мы имѣемъ для сохраненія нашихъ тѣлъ. Онъ далъ добродѣтели привлекательную форму, чтобы она возбуждала въ насъ стремленіе достигнуть ея, и одарилъ насъ сильными влеченіями, которыя являются пружинами каждаго добродѣтельнаго дѣйствія“¹⁾.

Уже здѣсь выступаютъ отличительныя черты гетчесонской этики—ея отрицательное отношеніе къ рационалистическому утилитаризму и ея защита изначальныхъ стремленій къ добродѣтели, тѣсно связанныхъ съ самой природой человѣка. Эти свои основныя положенія Гетчесонъ развиваетъ дальше въ самомъ сочиненіи — сначала путемъ выясненія фундаментальныхъ моральныхъ концепцій добра и зла.

„Слово „нравственная доброта“ или, хорошее въ нравственномъ смыслѣ (*moral goodness*), — говоритъ Гетчесонъ, — обозначаетъ нашу идею нѣкотораго качества, воспринимаемаго въ дѣйствіяхъ и вызывающаго одобреніе въ отношеніи поступающаго и со стороны тѣхъ, которые не получаютъ никакой выгоды отъ подобнаго рода дѣйствій. Нравственное зло или морально-нехорошее (*moral evil*) обозначаетъ нашу идею противоположнаго качества, которое возбуждаетъ отвращеніе и нелюбовь къ дѣятелю и со

¹⁾ An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue. Preface, p. X. London, 1772.

стороны другихъ лицъ, совершенно незаинтересованныхъ“¹⁾. Эти явленія одобренія и осужденія, вѣроятно, суть простыя идеи, которыя не могутъ подвергнуться какимъ-нибудь дальнѣйшимъ объясненіямъ²⁾. Въ этомъ уже обнаруживается отличіе моральнаго блага или зла отъ блага или зла въ широкомъ смыслѣ или отъ такъ называемаго естественнаго „хорошаго“ и „дурного“. Всѣ люди, которые говорятъ о нравственномъ благѣ, признаютъ, что это благо вызываетъ любовь къ тѣмъ, которые, по ихъ убѣжденію, обладаютъ этимъ благомъ, между тѣмъ какъ этого не встрѣчается въ отношеніи естественнаго блага (natural good). Въ этомъ можно убѣдиться путемъ внутренняго самоанализа. Дѣйствительно, какъ горячо люди относятся къ тѣмъ, которые, по ихъ мнѣнію, обладаютъ честностью, вѣрностью, благородствомъ, даже и въ томъ случаѣ, когда не предвидится никакой выгоды отъ этихъ удивительныхъ качествъ. Но какъ мы относимся къ тѣмъ, которые владѣютъ такъ называемыми естественными или природными благами, каковы—дома, имѣнія, сады, виноградники, здоровье, сила, хитрость? Мы неизбѣжно любимъ и одобряемъ обладаніе благами перваго рода (т.-е. моральными), но что касается послѣднихъ (т.-е. естественныхъ), то мы совсѣмъ не одобряемъ обладанія ими и даже при видѣ ихъ у насъ возбуждается противоположное чувство—зависти или ненависти. Подобнымъ же образомъ, то, что является нравственно дурнымъ, возбуждаетъ въ насъ ненависть (или негодованіе) въ отношеніи лица, въ которомъ мы замѣчаемъ такія качества: каковы, напр., вѣроломство, жестокость, неблагодарность, хотя бы эти явленія въ данный моментъ и не причиняли никакого вреда намъ. Между тѣмъ, мы серьезно любимъ, уважаемъ и жалѣемъ многихъ, которые принуждены испытывать естественныя бѣдствія, каковы бѣдность, голодь, болѣзнь и смерть³⁾.

¹⁾ Inquiry, 1772, London, p. 93.

²⁾ Ib., p. 93.

³⁾ Ib., 95—96.

Откуда же происходят это различіе въ идеяхъ относительно поступковъ? По мнѣнію Гетчесона, источникъ этого различія лежитъ въ самомъ процессѣ воспріятія этихъ идей, при чемъ первичнымъ психическимъ переживаніемъ въ этомъ процессѣ является чувство, а польза или выгода, наблюдаемая въ отношеніи естественныхъ благъ и отсутствующія въ непосредственныхъ моральныхъ сужденіяхъ, являются уже вторичными актами. Удовольствіе, получаемое отъ перцепціи нашихъ чувствъ, даетъ намъ, по словамъ Гетчесона, первую идею естественнаго блага или счастья, а поэтому всѣ объекты, которые способны возбуждать это удовольствіе, называются непосредственнымъ благомъ. Тѣ объекты, которые могутъ въ другомъ отношеніи доставить намъ удовольствіе, именуется выгодными, и мы стремимся къ нимъ или изъ интереса или изъ эгоизма. Такимъ образомъ, наше чувство удовольствія предшествуетъ интересу и выгодѣ и является основаніемъ послѣднихъ. Мы не потому получаемъ удовольствіе отъ объектовъ, что намъ выгодно поступать такъ, но объекты или дѣйствія оказываются для насъ выгодными и являются предметами нашихъ стремленій потому, что мы получаемъ удовольствія отъ нихъ. Полученіе удовольствія есть нѣчто необходимое для насъ, а выгоднымъ или такъ называемымъ естественнымъ благомъ для насъ является то, что способно посредственно или непосредственно возбуждать удовольствіе, и мы называемъ эти объекты полезными только потому, что они непосредственно или посредственно доставляютъ намъ удовольствіе. Такъ это можно сказать относительно кушаній, питій, музыкальной гармоніи, красивыхъ ландшафтовъ, живописи, статуй, богатства и вообще всего того, что доставляетъ непосредственное благо и что является предметомъ нашихъ стремленій какъ нѣчто выгодное или полезное для насъ ¹⁾.

Что касается теперь моральныхъ дѣйствій, то отличительная черта ихъ заключается въ томъ, что они доставляютъ

¹⁾ Ib., p. 96—97.

людямъ своеобразное непосредственное удовольствіе независимо отъ какихъ-либо соображеній о выгодѣ или пользѣ, и этимъ они ясно отличаются отъ естественныхъ благъ, гдѣ польза слѣдуетъ за удовольствіемъ. По мнѣнію Геттесона, уже неглубокій анализъ моральнаго воспріятія можетъ показать, что есть существенное различіе въ природѣ перцепціи моральнаго блага—съ одной стороны и естественнаго или природнаго блага—съ другой. Если бы не было этого различія, ощущаемаго субъективно, то наше восхищеніе плодоноснымъ полемъ или комфортабельной обстановкой было бы тѣмъ же самымъ чувствомъ, которое мы испытываемъ въ отношеніи великодушнаго друга или какого-нибудь благороднаго характера: вѣдь въ томъ и другомъ случаѣ для насъ можетъ быть выгода ¹⁾. Между тѣмъ мы сознаемъ различіе между уваженіемъ или перцепціей нравственнаго превосходства,—чувствомъ, которое въ силу благожелательности возбуждается къ лицу, обладающему этими качествами,—и между тѣмъ представленіемъ объ естественномъ благѣ или полезности, которое только возбуждаетъ желаніе обладать этимъ полезнымъ предметомъ. Основаніе для такого различія—раздѣльная перцепція красоты или превосходства въ разумно дѣйствующихъ существахъ, благодаря которой мы побуждаемся испытывать чувство удивленія и любви въ отношеніи такихъ лицъ ²⁾.

Такимъ образомъ, у насъ есть своеобразное нравственное чувство (*moral sense*), какъ опредѣленіе духа получить идею отъ присутствія specialнаго объекта, независимо отъ нашей воли ³⁾. Это же свидѣтельствуетъ и о томъ, что нравственность не могла возникнуть на почвѣ выгоды или религіозныхъ предписаній (особенно въ связи съ наградами или наказаніями, гдѣ неизбѣжно предполагается элементъ пользы); равнымъ образомъ, нравственность не является и продуктомъ воспитанія или привычки, ибо во

¹⁾ *Ib.*, p. 100.

²⁾ *Ib.*, p. 101.

³⁾ *Ib.*, p. 102.

всѣхъ этихъ случаяхъ всегда есть отношеніе къ принципу полезности ¹⁾. Изъ всего этого мы можемъ, по мнѣнію Гетчесона, заключить, что „какъ Создатель природы опредѣлилъ намъ получать, при помощи нашихъ внѣшнихъ чувствъ, пріятныя или непріятныя идеи объекта, согласно тому, полезны или вредны онѣ нашимъ тѣламъ..., такъ Онъ же даровалъ намъ моральное чувство, чтобы мы могли направлять (на истинный путь) наши дѣйствія и доставлять себѣ болѣе благородныя удовольствія, такъ что пока мы имѣемъ въ виду только другихъ, мы ненамѣренно этимъ самымъ содѣйствуемъ наибольшему нашему личному благу“ ²⁾.

Это моральное чувство никакъ нельзя отождествлять съ какими-либо врожденными идеями,—это есть только своеобразная особенность или расположеніе нашего духа. „Мы не склонны вообразать,—замѣчаетъ Гетчесонъ,—что это нравственное чувство больше, чѣмъ какое-либо другое чувство, предполагаетъ существованіе какихъ-либо врожденныхъ идей, или такого же знанія, или какихъ-либо практическихъ положеній,—мы такимъ названіемъ только желаемъ обозначить опредѣленіе (или склонность) нашего духа получать пріятныя или непріятныя идеи дѣйствій, когда онѣ подпадаютъ нашему наблюденію, еще раньше всякаго мнѣнія о выгодѣ или ущербѣ, которые могутъ получиться отъ нихъ, все-равно какъ намъ можетъ нравиться правильная форма гармоническихъ сочетаній, хотя мы можемъ совсѣмъ не знать математики и не видѣть никакой пользы отъ такого рода сочетаній, кромѣ непосредственнаго удовольствія“ ³⁾.

Послѣ этихъ предварительныхъ разясненій о природѣ моральнаго чувства и о сущности нравственныхъ дѣйствій Гетчесонъ приступаетъ къ выясненію характера добродѣтельныхъ дѣйствій, исходя изъ анализа аффектовъ или эмоцій (passions) и склонностей или природныхъ влеченій (affec-

¹⁾ *Иб.*, р. 110—123.

²⁾ *Иб.*, р. 116.

³⁾ *Иб.*, р. 116—117.

tions) 1). „Каждое дѣйствіе,—говоритъ онъ, считаемое нами хорошимъ или дурнымъ, всегда проистекаетъ изъ нѣкотораго чувства, предполагаемаго у разумныхъ дѣятелей, и все, что мы называемъ добродѣтелью или порокомъ, есть или такое чувство или поступокъ, слѣдующій за нимъ“ 2). Такъ какъ ни одно изъ чувствъ или расположеній, называемыхъ нами добродѣтельными, не возникаетъ изъ себялюбія или желанія личной выгоды, то отсюда необходимо слѣдуетъ, что добродѣтель не совершается изъ эгоизма дѣйствующаго лица и вообще не вытекаетъ изъ какихъ-либо себялюбивыхъ мотивовъ 3). Чувства или расположенія, которыя являются самыми важными въ морали, суть любовь и ненависть; всѣ остальные эмоціи являются только модификаціями этихъ первоначальныхъ чувствъ 4). Во всѣхъ этихъ чувствахъ нѣтъ элемента выгоды, если брать эти эмоціи въ ихъ изначальномъ видѣ 5). Такимъ образомъ, добродѣтель не есть нѣчто, основанное на эгоистическихъ побужденіяхъ. Наоборотъ, она является какъ бы „нѣкоторымъ опредѣленіемъ или понужденіемъ нашей природы—стремиться къ осуществленію блага для другихъ, или представляетъ собою нѣкоторый инстинктъ, предшествующій всякому разсужденію на почвѣ интереса и располагающій насъ къ любви въ отношеніи къ другимъ людямъ—въ формѣ моральнаго чувства“ 6). Разбираясь въ различныхъ качествахъ дѣятельности, „съ цѣлью регулировать нашъ выборъ между разнообразными дѣйствіями, находящимися передъ нами, или указать изъ нихъ такія, въ которыхъ выражается величайшее нравственное превосходство, мы нашимъ чувствомъ добродѣтели

1) Различіе между *passions* и *affections* Гетчесонъ видитъ въ томъ, что первыя въ гораздо большей степени связаны съ тѣлесными процессами (*An essay on the nature and the conduct of the passions and affections*, 4 ed. London, 1756, p. 63.)

2) *Ib.*, p. 119.

3) *Ib.*, p. 120—121.

4) *Ib.*, p. 121.

5) *Ib.*, p. 135.

6) *Id.*, p. 144.

вынуждаемся судить такъ, что при одинаковыхъ степеняхъ счастья, ожидаемаго отъ извѣстнаго дѣйствія, добродѣтель, или добродѣтельность поступка находится въ зависимости отъ числа лицъ, на которыхъ простирается счастье. Такимъ же образомъ нравственное зло или порокъ находится въ зависимости отъ степени несчастья или числа страдающихъ, такъ что самое лучшее дѣйствіе—то, которое приноситъ наибольшее счастье наибольшему числу людей, а самое худшее—то, которое въ такой же мѣрѣ причиняетъ страданіе“¹⁾.

Поэтому „нравственная красота характеровъ возникаетъ изъ ихъ дѣйствій или изъ искреннихъ намѣреній, имѣющихъ въ виду общее благо, согласно силамъ этихъ дѣйствующихъ лицъ. Мы составляемъ наше сужденіе о нихъ сообразно ихъ установившемуся настроенію, а не на основаніи какихъ-нибудь случайныхъ вспышекъ, грубыхъ аффектовъ, хотя послѣдніе могутъ ослаблять красоту добрыхъ характеровъ... Итакъ, добродѣтельный характеръ—не нѣкоторыя случайныя движенія состраданія, естественнаго влеченія, признательности и т. п. Но такимъ характеромъ является установившаяся или твердая (fixed) гуманность или желаніе общаго блага всѣмъ, на кого можетъ простираться наше вліяніе, поскольку все это побуждаетъ насъ ко вся-

1) Ib., p. 165—166. Въ первомъ изданіи своего основнаго труда („Исслѣдованіе“) Гетчесонъ стремится дать чисто математическое выраженіе только что формулированному принципу. Здѣсь онъ указываетъ слѣдующія „правила“, которыя могутъ содѣйствовать болѣе точной оцѣнкѣ моральной дѣятельности. 1) Нравственная цѣнность характера и количество общаго блага, произведеннаго имъ, есть сложное отношеніе его благожелательности (benevolence) и его способностей (abilities) или, подставляя инициалы употребляемыхъ понятій (M—моментъ или количество блага, B—благожелательность, A—способности), мы будемъ имѣть: $M = B \times A$. 2) Въ случаѣ, если при сравненіи добродѣтельныхъ поступковъ, способности дѣйствующихъ лицъ одинаковы, благожелательность выражаетъ сумму общаго блага или $B = M \times I$. 3) Когда благожелательность въ обоихъ дѣйствующихъ лицахъ одинакова и когда другія обстоятельства одинаковы, мы получаемъ отношеніе $B = A \times I$. (Inquiry, London, 1725, p. 168—169). Мы не будемъ останавливаться на дальнѣйшихъ, не совсѣмъ ясныхъ формулахъ, тѣмъ болѣе что въ позднѣйшихъ изданіяхъ уже отсутствуетъ специально-математическое выраженіе этихъ положеній.

кимъ актамъ благотворительности, согласно нашему благо-
разумію и знанію интересовъ другихъ людей, а сильно раз-
витая благожелательность позаботится о томъ, чтобы мы
были правыми въ отношеніи самихъ себѣ при выборѣ са-
мыхъ вѣрныхъ способовъ служенія человѣческому роду“¹⁾.
Такимъ образомъ, Гетчесонъ признаетъ своеобразную „уни-
версальную благожелательность“ (universal benevolence),
которая и лежитъ въ основѣ нашихъ добродѣтельныхъ по-
ступковъ. Эту „универсальную благожелательность“ ко
всѣмъ людямъ мы можемъ сравнить, по словамъ Гетчесона,
съ принципомъ тяготѣнія, который, быть можетъ, распро-
страняется на всѣ міровыя тѣла, но дѣйствіе котораго увели-
чивается, подобно благожелательной любви, по мѣрѣ умень-
шенія разстоянія и проявляется въ сильнѣйшей степени при
соприкосновеніи тѣлъ²⁾. Отсюда естественно слѣдуетъ, что
и „сама добродѣтель или добрая расположенія въ нашей
душѣ не являются принципомъ наученія, но суть дѣйствія
Великаго Создателя всѣхъ вещей, въ силу чего наша при-
рода является одаренной упомянутыми добрыми распо-
ложеніями, при чемъ эти послѣднія усиливаются и укрѣпляются
благодаря нашему собственному воздѣйствію на нихъ“³⁾.

Таковы основныя воззрѣнія Гетчесона въ области мо-
рали, какъ они изложены въ его главномъ сочиненіи „Из-
слѣдованіе объ оригиналѣ нашихъ идей красоты и добро-
дѣтели“. Эти же взгляды Гетчесонъ развиваетъ и въ сво-
ихъ позднѣйшихъ произведеніяхъ: въ „Опытѣ о природѣ
и дѣйствіи аффектовъ и склонностей, съ иллюстраціями
относительно моральнаго чувства“ и въ посмертной „Си-
стемѣ моральной философіи“. Мы не считаемъ необходи-
мымъ останавливаться на подробномъ изложеніи этихъ со-
чиненій, а приведемъ только нѣсколько отрывковъ изъ нихъ—
главнымъ образомъ по одному вопросу, именно по вопросу
объ отношеніи между моральнымъ чувствомъ и разсудкомъ,

1) Ib., p. 178.

2) Ib., p. 203.

3) Id., p. 246.

о чемъ слишкомъ кратко говоритъ Гетчесонъ въ своемъ первомъ сочиненіи.

Въ „Опытѣ“, какъ и въ „Измѣдованіи“, Гетчесонъ ясно утверждаетъ, что дѣйствіе является морально—хорошимъ только тогда, когда оно вытекаетъ изъ благожелательнаго чувства или намѣренія доставить благо другимъ ¹⁾. Разсудку или разуму (reason) принадлежитъ второстепенная роль въ процессѣ моральной дѣятельности, ибо „никакой разсудокъ не можетъ побудить къ дѣйствию безъ предположенія какой-либо цѣли, а цѣль эта не можетъ быть обозначена независимо отъ какого-либо инстинкта или чувства“ ²⁾. Самъ разсудокъ возбуждается къ дѣятельности чувствами ³⁾. Мы имѣемъ въ нашемъ умѣ моральныя идеи, которыя и суть перцепціи духа: мы разсуждаемъ о нихъ, сравниваемъ ихъ точно такъ же, какъ это мы дѣлаемъ въ отношеніи ощущеній. Но всѣ наши идеи—или матеріалъ для нашихъ сужденій и разсужденій—получаются отъ нѣкоторыхъ непосредственныхъ способностей перцепціи—внутренней или внѣшней, которую мы можемъ назвать чувствами... Разсудокъ или интеллектъ, повидимому, не порождаетъ новыхъ видовъ идей, а только открываетъ или различаетъ отношенія уже въ полученныхъ идеяхъ ⁴⁾.

Приблизительно то же самое Гетчесонъ утверждаетъ и въ „Системѣ моральной философіи“. Такъ, прежде всего, онъ опредѣляетъ здѣсь цѣль моральной философіи, какъ стремленіе направить людей къ такой формѣ дѣятельности, которая преимущественно содѣйствуетъ наибольшему счастью и совершенству,—насколько это можетъ быть достигнуто наблюдениями и выводами изъ устройства природы, безъ помощи сверхъ-естественнаго откровенія ⁵⁾. Что ка-

1) An essay on the nature and conduct of the passions and affections, with illustrations on the moral sense, 4 ed., London, 1756, p. 38.

2) *Ib.*, p. 291

3) *Ib.*, p. 218.

4) *Ib.*, p. 240—241.

5) A system of moral philosophy, London, 1755, p. I.

сается роли разума, то значеніе его по Гетчесону очень велико, поскольку мы при помощи его производимъ сравненія, судимъ, размышляемъ, различаемъ чувства, влеченія и т. п., но тѣмъ не менѣе цѣли ставятся не разумомъ: мы стремимся къ нимъ на основаніи нѣкоторыхъ расположеній или опредѣленій души ¹⁾. Какъ и въ другихъ сочиненіяхъ, Гетчесонъ подчеркиваетъ инстинктивный характеръ моральнаго чувства, сравниваетъ его съ другими инстинктивными проявленіями, а также съ нашими способностями судить и размышлять ²⁾, но въ то же время онъ отмѣчаетъ здѣсь, что это чувство можетъ совершенствоваться и усиливаться, подобно другимъ способностямъ, путемъ культуры ³⁾.

III.

Таковы главнѣйшія воззрѣнія Гетчесона въ сферѣ морали. Сущность ихъ можно формулировать въ отрицательной и положительной формѣ, смотря по тому, какія изъ основныхъ тенденцій предшествующей этики отвергаетъ или признаетъ этотъ мыслитель, при чемъ въ послѣднемъ случаѣ предполагается возможность првлеченія и новыхъ элементовъ въ этическую систему. Въ отрицательной формѣ можетъ быть выражено отношеніе Гетчесона къ религіозному обоснованію этики, поскольку онъ не считаетъ нужнымъ искать для своей системы религіознаго базиса, а только стремится утвердить ее на анализѣ челоуѣческой природы. Затѣмъ, здѣсь же можно упомянуть объ отрицательномъ отношеніи Гетчесона къ разсудку, какъ основному фактору въ процессѣ моральной дѣятельности, поскольку въ основѣ активной работы разсудка, по мнѣнію Гетчесона, лежатъ извѣстныя влеченія и чувства, являющіяся главными пружинами въ функціяхъ нашего интеллекта. Наконецъ, здѣсь же необходимо отмѣтить аналогичный же отрицательный взглядъ на

¹⁾ *Иб.*, p. 38.

²⁾ *Иб.*, p. 58

³⁾ *Иб.*, 59—60.

пользу или выгоду, какъ главный стимуль или основной положительный критерій нашей моральной дѣятельности, и въ связи съ этимъ отрицательное отношеніе къ эгоизму, какъ основному и наиболѣе сильному стимулу всей нашей дѣятельности. Что касается положительной формулировки главнѣйшихъ этическихъ тенденцій Гетчесона, то здѣсь на первомъ мѣстѣ нужно поставить эмоциональное истолкованіе самой природы моральной дѣятельности, въ связи съ признаніемъ своеобразнаго моральнаго чувства, которое представляетъ собою только специальное проявленіе универсальной благожелательности. Такимъ образомъ, основною пружиною человѣческой дѣятельности является не эгоизмъ, а совершенно противоположное ему чувство. Далѣе, этому чувству приписывается инстинктивный характеръ, аналогичный другимъ инстинктивнымъ актамъ, которые мы наблюдаемъ въ мѣрѣ живыхъ существъ. Наконецъ, на почвѣ анализа этого чувства дѣлается выводъ о высшемъ моральномъ критеріи, который состоитъ въ осуществленіи наибольшаго счастья наибольшаго числа людей. Такимъ образомъ, здѣсь получается то же самое заключеніе, которое было сдѣлано позднѣйшимъ утилитаризмомъ, хотя послѣдній отправлялся отъ совершенно другихъ посылокъ. Все это, несомнѣнно, придаетъ извѣстный философскій или даже историко-культурный интересъ охарактеризованной доктринѣ Гетчесона и естественно вызываетъ на ту или другую оцѣнку ея.

Оцѣнка доктрины Гетчесона начала имѣть мѣсто непосредственно послѣ выхода перваго сочиненія моралиста („Исслѣдованіе“) въ самыхъ разнообразныхъ произведеніяхъ, посвященныхъ обсужденію этической проблемы. Нѣкоторыя изъ этихъ сочиненій носили характеръ специальной критики произведенія Гетчесона, другія затрагивали эту доктрину въ связи съ изложеніемъ и обоснованіемъ собственныхъ моральныхъ взглядовъ. Къ первымъ можно отнести трактаты Барнета (Burnett)¹⁾, Балги (Balguy)²⁾, І. Тэйлора (I. Taylor)

1) Burnett. Zettors (London journal, 1728).

2) Balguy. The foundation of moral goodness, 1728—1729.

lor)¹⁾, ко вторымъ—сочиненія Бэтлера (Butler)²⁾, Гэя (Gay)³⁾, Юма⁴⁾, Прайса⁵⁾, А. Смита⁶⁾. Кромъ этихъ представителей англійской этики можно назвать и нѣкоторыхъ континентальныхъ моралистовъ, въ частности Канта, у которыхъ мы также встрѣчаемъ опредѣленные взгляды на моральную доктрину Гетчесона⁷⁾. Въ большинствѣ этихъ сочиненій мы видимъ отрицательное отношеніе къ ученію Гетчесона, хотя нѣкоторые изъ критиковъ не забываютъ отмѣтить и нѣкоторыя положительныя черты въ моральной системѣ англійскаго мыслителя. Къ такимъ чертамъ они относятъ высокую оцѣнку чувства въ процессѣ моральной дѣятельности—въ противоположность интеллектуалистическимъ тенденціямъ въ этикѣ⁸⁾, большое значеніе въ глазахъ Гетчесона альтруистическихъ эмоцій въ противовѣсъ преобладающей роли эгоистическихъ склонностей, какъ эти послѣднія отбѣнялись такими мыслителями, какъ Гоббсъ или Мандевиль⁹⁾, и нѣкоторые другіе частныя пункты въ ученіи Гетчесона. Но зато мы встрѣчаемъ гораздо больше возраженій противъ этой доктрины, при чемъ возраженія эти идутъ съ различныхъ сторонъ. Такъ нѣкоторые изъ критиковъ, принадлежащихъ къ теологическому лагерю, возражаютъ даже противъ самостоятельнаго, независимаго отъ религіи, обоснованія этики¹⁰⁾. Со стороны другихъ критиковъ раздаются

1) Taylor J. An examination of the scheme of morality, advanced by Dr. Hutcheson, 1759.

2) Butler. Fifteen sermons, 1726. Analogy of religion, 1736. Dissertation on the nature of virtue, 1736.

3) Gay J. Dissertation concerning the fundamental principle of virtue, 1731.

4) Hume, G. Treatise on human nature, v. 3, 1740. An enquiry concerning the principles of morals, 1751.

5) Price, R. Review of the principal questions in morals, 1757.

6) Smith, A. Theory of moral sentiments, 1759.

7) Мы разумѣемъ извѣстные факты: рекомендацію Кантомъ этическихъ принциповъ Шефтсбѣри и Гетчесона въ докритическій періодъ и отрицательное отношеніе къ ихъ идеямъ въ эпоху появленія „Критики практическаго разума“ и „Основположеній къ метафизикѣ нравовъ“.

8) Butler, Hume.

9) Butler, Hume, Smith.

10) Cambell, Balguy, Taylor.

возраженія противъ слишкомъ оптимистическаго истолкованія человѣческой природы, поскольку Гетчесонъ рѣшающее значеніе въ процессѣ моральной дѣятельности усваиваетъ альтруистическимъ тенденціямъ ¹⁾. Наконецъ, критико-раціоналисты естественно вооружаются противъ гетчесоновскаго пониманія моральнаго чувства, какъ инстинктивной дѣятельности, гдѣ интеллектуальному элементу отводится самая незначительная роль ²⁾. Мы не будемъ входить въ подробности этихъ полемическихъ замѣчаній, тѣмъ болѣе, что многія изъ нихъ являются естественно тенденціозными въ силу иногда профессиональнаго положенія ихъ авторовъ ³⁾, а постараемся по возможности объективно отнестись къ основнымъ принципамъ гетчесоновской этики и попытаемся сдѣлать ихъ оцѣнку, такъ сказать, въ историко-философской или историко-этической перспективѣ; что гораздо удобнѣе для насъ, чѣмъ для современниковъ Гетчесона.

Процессъ развитія разнообразныхъ моральныхъ ученій въ Англіи находился въ тѣсной связи съ ходомъ этической мысли на континентѣ. Что касается континентальной морали, то на зарѣ новаго времени мы можемъ наблюдать еще сильное вліяніе теологіи на всѣ области философской мысли. Этика менѣе чѣмъ какая-либо другая философская дисциплина была изъята изъ этого вліянія и въ Англіи, что мы можемъ видѣть, между прочимъ, даже у самого Бэкона, возводящаго основные этическіе принципы къ традиціоннымъ религіознымъ началамъ ⁴⁾. Позднѣе мы встрѣчаемъ въ Англіи, какъ и на континентѣ, попытки обосновать мораль независимо отъ религіозныхъ традицій, именно на почвѣ психологическихъ и отчасти социальныхъ данныхъ. Типичной въ данномъ случаѣ можетъ считаться знаменитая система

1) Butler, Hume, Smith.

2) Price, отчасти Burnett, Gay и др.

3) Разумѣемъ, главнымъ образомъ, различныхъ критиковъ изъ теологическаго лагеря.

4) F. Bacon. The works, ed. by Spedding, Ellis and Heath, London, 1857, т. 1, р. 740.

Гоббса, которая сыграла столь значительную роль особенно въ развитіи англійской этики. Основныя предпосылки морали Гоббса общеизвѣстны: это его положеніе объ изначальности эгоизма въ человѣческой природѣ, который является основною пружиною человѣческой дѣятельности; его ученіе объ эмпирическомъ происхожденіи основныхъ этическихъ понятій и въ связи съ этимъ своеобразный моральный релятивизмъ, находящій для себя подтвержденіе и въ самомъ генезисѣ социальныхъ отношеній. Мы знаемъ, какой сильный и горячій протестъ вызвали эти взгляды на англійской же почвѣ. Этотъ протестъ шелъ, прежде всего, со стороны такъ называемыхъ кэмбриджскихъ неоплатониковъ, во главѣ съ Г. Моромъ и Р. Кэввортомъ. Здѣсь мы встрѣчаемъ и защиту абсолютизма въ области морали, и выдвиганіе на первый планъ симпатическихъ и альтруистическихъ эмоцій, въ связи съ ограниченіемъ роли эгоизма, и, наконецъ, признаніе своеобразнаго нравственнаго чувства, которое носить универсальный характеръ и которое опредѣляетъ самое существо моральной дѣятельности. Нѣсколько позже родственныя идеи мы встрѣчаемъ у Кумберленда и особенно Шефтсбѣри, при чемъ у обоихъ изъ названныхъ мыслителей съ особенною силою подчеркиваются социальные задатки человѣческой природы, тѣсно связанные съ разнообразными симпатическими эмоціями. Впрочемъ, у Шефтсбѣри мы находимъ и нѣкоторыя другія особенности въ его взглядахъ на природу моральной дѣятельности, которыя являются очень цѣнными съ точки зрѣнія дальнѣйшаго развитія англійской этики. Мы разумѣемъ здѣсь его отрицательное отношеніе къ религіозной санкціи и признаніе автономіи морали, античную окраску его этического идеала, поскольку принципъ симметріи является здѣсь доминирующимъ и поскольку нравственное настроеніе получается въ результатѣ опредѣленной гармоніи; наконецъ, здѣсь же можно упомянуть о признаніи Шефтсбѣри особаго моральнаго чувства, которое находится въ извѣстной связи съ интеллектуальною дѣятель-

ностью, хотя рациональный элементъ совсѣмъ не является здѣсь исчерпывающимъ ¹⁾).

Мы не будемъ останавливаться на разнообразныхъ направленіяхъ интеллектуалистической этики, какъ эти направленія были представлены до Гетчесона въ лицѣ Локка и Клэрка. Равнымъ образомъ, намъ нѣтъ нужды характеризовать тѣ теченія англійской этики, которыя ближе всего стоятъ къ принципамъ Гоббса и которыя обнаруживали свою дѣйственность именно передъ появленіемъ главной работы Гетчесона. Въ частности мы разумѣемъ здѣсь Б. Мандевиля, съ его знаменитой „Басней о пчелахъ“, которой посвященъ одинъ изъ нашихъ предшествующихъ очерковъ ²⁾. Здѣсь же мы только считаемъ нужнымъ замѣтить, что упомянутое произведеніе Мандевиля было одной изъ причинъ появленія трактата Гетчесона, какъ это отчасти можно видѣть изъ самаго заглавія сочиненія, которое было направлено прежде всего на опроверженіе моральныхъ принциповъ автора „Басни о пчелахъ“. Но этимъ, конечно, не ограничивалась задача Гетчесона, который на мѣсто опровергаемыхъ этическихъ принциповъ пытался выдвинуть своеобразную положительную мораль. Главное содержаніе этого моральнаго ученія находилось въ тѣсной связи съ основными принципами этики Шефтсбѣри, какъ объ этомъ свидѣтельствуеетъ то же заглавіе главнаго трактата Гетчесона. Сходство воззрѣній Гетчесона съ взглядами Шефтсбѣри легко бросается въ глаза и при ознакомленіи съ содержаніемъ сочиненій упомянутыхъ мыслителей, и его можно усмотрѣть въ отношеніи нѣсколькихъ существенныхъ пунктовъ. Сюда можно отнести отрицательное отношеніе обоихъ моралистовъ къ обычной религіозной санкціи и признаніе извѣстной моральной автономіи, далѣе—признаніе изначальности не только эгоистическихъ, но и симпатическихъ эмоцій и громадное значеніе послѣднихъ въ процессѣ этической дѣятельности; наконецъ, здѣсь же можно ука-

¹⁾ Ср. «Этическія воззрѣнія Шефтсбѣри», «Вопросы Фил. и Псих.», кн. 82—83.

²⁾ «Вопросы Философіи», кн. 86, 88.

зять на выдвиганіе непосредственнаго эмоциональнаго элемента въ противовѣсъ крайностямъ этического интеллектуализма. Но это сходство между мыслителями совсѣмъ не обращается въ тождество, и взгляды Гетчесона не являются простымъ воспроизведеніемъ моральнаго ученія Шефтсбѣри. Наоборотъ, есть нѣкоторыя особенности въ этическихъ воззрѣніяхъ Гетчесона, которыя дѣлають ихъ довольно своеобразными и обеспечиваютъ за шотландскимъ моралистомъ самостоятельное мѣсто въ исторіи англійской этики. Къ этимъ особенностямъ можно отнести ярко отрицательное отношеніе Гетчесона къ принципу полезности, поскольку этотъ принципъ предполагаетъ вторженіе холоднаго интеллектуальнаго разчета во всякій моральный актъ. Затѣмъ, здѣсь же можно упомянуть о равнодушномъ или даже отрицательномъ отношеніи Гетчесона къ эстетическому критерию въ области морали, который такъ выдвигалъ Шефтсбѣри. Въ связи съ этимъ заслуживаетъ вниманія признаніе особаго моральнаго чувства, которое мы встрѣтили у Шефтсбѣри и у еще болѣе раннихъ англійскихъ моралистовъ (кэмбриджскихъ неоплатониковъ), но которое характеризуется у Гетчесона особыми чертами по сравненію съ его предшественниками: это не результатъ симметріи или гармоніи аффектовъ (Шефтсбѣри), а самостоятельное чувство, глубоко-непосредственной природы, родственное инстинктивнымъ проявленіямъ человѣческаго существа, поэтому въ своемъ происхожденіи независимое отъ разума, отличающееся при этомъ вполне универсальнымъ характеромъ (наподобіе нѣкоторыхъ физическихъ явленій вродѣ закона тяготѣнія). Наконецъ, здѣсь же нужно упомянуть о принципѣ наибольшаго счастья наибольшаго числа людей, принципѣ, который у Гетчесона находился въ тѣсной связи съ его взглядомъ на преобладающее значеніе альтруистическихъ свойствъ въ человѣческой природѣ и допускалъ даже своеобразное математическое обоснованіе, очень далекое отъ того, которое мы впоследствии встрѣчаемъ въ устахъ Бентама.

Едва ли можно сомнѣваться, что всѣ перечисленные принципы имѣли большое историческое значеніе, и если нѣкоторые изъ нихъ были въ первый разъ формулированы раньше Гетчесона, однако жъ послѣдній далъ имъ своеобразную постановку и иногда выдвигалъ ихъ болѣе замѣтно, чѣмъ его предшественники, и тѣмъ самымъ обезпечилъ имъ болѣе прочное мѣсто въ дальнѣйшемъ развитіи этическихъ ученій. Изъ этихъ принциповъ особеннаго вниманія заслуживаетъ принципъ независимости морали, въ связи съ отрицательнымъ отношеніемъ къ традиціонной религіозной санкціи. Цѣнность его увеличивается тѣмъ, что онъ высказывается вѣрующимъ человѣкомъ, глубоко преданнымъ опредѣленной религіи, что не помѣшало ему понять отрицательное значеніе, въ отношеніи чистоты моральныхъ принциповъ, такихъ факторовъ этического воздѣйствія, какъ награды или наказанія. Какая роль принадлежала этому принципу автономіи въ разнообразныхъ направленіяхъ позднѣйшей этики, въ частности въ этикѣ категорическаго императива, все это общеизвѣстно, и объ этомъ нѣтъ нужды распространяться. Далѣе, что касается протеста Гетчесона противъ раціонализма въ области морали, то едва ли кто изъ его предшественниковъ выступалъ такъ энергично противъ интеллектуалистическаго критерія въ защиту чувства. Эта позиція Гетчесона только была укрѣплена послѣдующими англійскими моралистами, и, несомнѣнно, она нашла своеобразное отраженіе и въ нѣмецкой этикѣ, даже, быть можетъ, въ морали категорическаго императива, несмотря, повидимому, на полную противоположность этой доктрины принципамъ интуитивной морали (быть можетъ, эта противоположность будетъ не такъ велика, если мы обратимъ вниманіе на своеобразную природу „практическаго разума“ и нѣкоторую какъ бы инстинктивность „категорическаго императива“). Затѣмъ, въ связи съ признаніемъ громаднаго значенія чувства въ процессѣ моральной дѣятельности заслуживаетъ вниманія протестъ Гетчесона противъ той переоцѣнки эгоистическихъ эмоций,

которую мы встрѣчаемъ сначала у Гоббса, а позже—у Мандевиля. Равнымъ образомъ, едва ли что можно возражать противъ того выдвиганія различныхъ симпатическихъ чувствованій, которое мы находимъ у Гетчесона: громадная роль этихъ эмоцій справедливо оттъняется и различными направленіями позднѣйшей морали, не исключая и утилитаризма, который въ лицѣ Бентама еще отправлялся отъ психологіи Гоббса и Мандевиля. Наконецъ, тѣсно связанный съ основными предпосылками Гетчесона принципъ наибольшаго счастья наибольшаго числа людей заслуживаетъ особаго упоминанія, въ виду того, что формулировку этого принципа обыкновенно приписываютъ Бентаму, хотя онъ самъ признается въ его заимствованіи. Но если формулировка этого принципа была заимствована Бентамомъ не у Гетчесона, а у позднѣйшаго моралиста¹⁾, это не уменьшитъ значенія шотландскаго мыслителя, а наоборотъ, заставляетъ вспомнить о его приоритетѣ въ данномъ вопросѣ. Все это, взятое вмѣстѣ, вскрываетъ передъ нами значеніе Гетчесона въ исторіи не только англійской, но и европейской этики вообще, значеніе, часто не достаточно отмѣчаемое историками европейской морали или вообще европейской философіи.

Но указывая эти положительные элементы въ этическомъ ученіи Гетчесона, мы должны въ заключеніе остановиться на тѣхъ пунктахъ въ его моральныхъ воззрѣніяхъ, которые сдѣлали его систему въ цѣломъ очень недолговѣчною и заставили ее вскорѣ же уступить мѣсто другимъ моральнымъ ученіямъ, обнаружившимъ гораздо большую жизнеспособность. Такихъ пунктовъ нѣсколько. Такъ, прежде всего,—однимъ изъ самыхъ слабыхъ мѣстъ въ гетчесоновскомъ обоснованіи этики является его психологія, часто очень смутная и неопредѣленная, и во всякомъ случаѣ не вскрывающая вполнѣ психологическаго фундамента моральной дѣятельности. Самыя основныя психологическія понятія, съ ко-

¹⁾ Пристли.

торыми оперируетъ Гетчесонъ,—аппетитъ, аффекція и т. п., очень неясны и неустойчивы, и очень трудно вскрыть и уяснить ихъ истинную природу. Далѣе, что касается выясненія роли различныхъ эмоцій въ процессѣ моральной дѣятельности, то мы уже говорили о справедливомъ выдвиганіи Гетчесономъ симпатическихъ чувствованій, но въ то же время, въ упомянутой борьбѣ съ теоріей Гоббса, Гетчесонъ впалъ въ противоположную крайность, съ одной стороны, недооцѣнивая значеніе эгоистическихъ эмоцій въ жизни человѣка вообще и въ его этической дѣятельности—въ частности, съ другой—слишкомъ преувеличивая роль альтруистическихъ чувствованій и считая послѣднія доминирующими независимо отъ ихъ индивидуальной культуры. Если въ своемъ чистомъ видѣ основная концепція Гоббса оказывается глубоко-парадоксальной, то этимъ все-таки несколько не умаляется значеніе эгоизма въ актахъ моральной дѣятельности, поскольку здѣсь постоянно совершается борьба между эгоистическими и альтруистическими тенденціями. Равнымъ образомъ, вполне признавая преимущественное значеніе для этики симпатическихъ чувствованій, едва ли можно принимать, вмѣстѣ съ Гетчесономъ, ту универсальную благожелательность, которую кладетъ этотъ мыслитель въ основу своей этики. Универсальность этой эмоціи, независимо отъ культуры, такъ же сомнительна, какъ и инстинктивный характеръ моральнаго чувства, на чемъ особенно настаиваетъ шотландскій моралистъ. Правда, самое понятіе объ инстинктѣ у Гетчесона не отличается ясностью и опредѣленностью, но все-таки отличительная черта инстинктивныхъ актовъ—ихъ бессознательность, въ смыслѣ отсутствія преднамѣренности, несомнѣнно принималась Гетчесономъ, и этимъ уже произносится опредѣленный приговоръ надъ этой основной этической концепціей моралиста. Совсѣмъ не раздѣляя всѣхъ крайностей этического раціонализма, однако едва ли нужно распространяться о всей односторонности гетчесоновскаго толкованія самаго существа моральной дѣятельности, цѣнность кото-

рой опредѣляется именно степенью сознательности, присущей всякому моральному акту. Такимъ образомъ, признаніе инстинктивнаго характера за моральнымъ дѣйствіемъ совсѣмъ не вскрываетъ истинной природы послѣдняго, причѣмъ вообще ссылка на инстинктъ, какъ на конечный факторъ, едва ли можетъ быть признана удовлетворительной въ качествѣ объясняющаго принципа ¹⁾. Далѣе, если признать эту инстинктивность моральнаго чувства какъ фактъ, то въ какомъ положеніи это свойство находится къ опыту? Съ одной стороны, Гетчесонъ старается отличить это чувство отъ того, что обычно понимается подъ врожденными идеями, съ другой,—мы все-таки не можемъ ясно представить роли индивидуальнаго опыта въ процессѣ развитія нравственнаго чувства. Правда, нашъ моралистъ не разъ упоминаетъ о большомъ значеніи культуры для роста и укрѣпленія этого чувства, но для насъ все-таки неясно, какимъ образомъ культура обостряетъ это природное расположеніе. Затѣмъ, однимъ изъ существенныхъ недостатковъ гетчесоновскаго анализа этого чувства является невыясненность отношенія этой душевной функціи къ нашему интеллекту. Роль послѣдняго въ процессѣ моральнаго сужденія, конечно, не отрицается Гетчесономъ, но въ то же время мы не можемъ уяснить себѣ всего значенія интеллекта въ самомъ существѣ моральнаго акта. Несомнѣнно только одно, что значеніе это не особенно велико, тѣмъ болѣе что, по мнѣнію Гетчесона, роль нашей судящей дѣятельности обнаруживается уже послѣ поступка, а въ самомъ процессѣ совершенія или, вѣрнѣе, въ мотивахъ къ самому акту рѣшающее значеніе принадлежитъ эмоціональному элементу. Наконецъ, что касается попытки Гетчесона дать математическое выраженіе своему главному положенію и такимъ

¹⁾ Это было справедливо отмѣчено однимъ изъ современныхъ Гетчесону критиковъ—Гэемъ. Этотъ послѣдній прямо утверждалъ, что ссылка на инстинктъ не есть объясненіе: это скорѣе разрубаніе, чѣмъ развязываніе узла. Такое объясненіе очень близко допущенію врожденныхъ идей или скрытыхъ качествъ (J. Gay, Preliminary dissertation concerning the fundamental principle of virtue or morality, p. XXX. London, 1731).

способомъ обосновать свой принципъ, что высшая добродѣтель предполагаетъ счастье наибольшаго числа людей, то эта попытка, при всей своей исторической цѣнности, кажется слишкомъ мало обоснованной, и въ нѣкоторыхъ случаяхъ математическіе аргументы англійскаго моралиста обнаруживаютъ слишкомъ малую убѣдительность. Аналогичныя попытки мы встрѣчаемъ и гораздо позже—у утилитаристовъ, но тамъ подобные приемы оказываются покоящимися на болѣе твердыхъ основаніяхъ и во всякомъ случаѣ находящимися въ болѣе тѣсной связи съ исходными предпосылками. Очевидно, и самъ авторъ характеризуемой системы сознавалъ слабость своихъ математическихъ конструкций, такъ какъ въ позднѣйшихъ изданіяхъ своей работы онъ счелъ необходимымъ опустить эти математическіе аргументы.

Всѣ отмѣченные недостатки въ моральномъ ученіи Гетчесона естественно бросались въ глаза тѣмъ многочисленнымъ критикамъ этого моралиста, о которыхъ мы упоминали раньше. Эти оппоненты Гетчесона подчеркивали слабыя стороны этической системы этого мыслителя, при чемъ нѣкоторые изъ нихъ не ограничивались критическою задачею, а пытались на мѣсто опровергаемыхъ принциповъ выставить свои собственныя конструкции, которыя, по мнѣнію этихъ моралистовъ, могли претендовать на гораздо большую прочность. При созданіи этихъ конструкций одни изъ мыслителей удерживали нѣкоторые принципы шотландскаго моралиста и такимъ образомъ имѣли въ виду только перестройку гетчесоновскаго зданія морали, другіе отпоявлялись отъ противоположныхъ принциповъ и создавали совершенно новыя построенія. Насъ въ данный моментъ интересуютъ пока мыслители перваго типа, и однимъ изъ наиболѣе крупныхъ въ этомъ отношеніи (хотя очень мало извѣстнымъ на континентѣ) является Д. Бэтлеръ, характеристикѣ моральныхъ воззрѣній котораго мы и намѣрены посвятить свой слѣдующій очеркъ.

Н. Виноградовъ.

Соціальная філософія Рудольфа Штаммера.

I.

Имя Рудольфа Штаммера небезизвѣстно русскому читателю. Можно сказать болѣе: его соціально-філософскія идеи имѣли у насъ въ Россіи даже свою исторію. Когда 10 лѣтъ тому назадъ появилось на свѣтъ его значительнѣйшее сочиненіе «Wirtschaft und Recht» ¹⁾, оно возбудило къ себѣ живѣйшій интересъ въ кругу тогдашнихъ русскихъ марксистовъ. «Хозяйству и Праву» было посвящено нѣсколько статей ²⁾, и сколь далеко не расходились авторы ихъ въ пониманіи идей Штаммера, все же они согласны были въ одномъ: въ томъ, что его книга есть значительнѣйшее явленіе въ соціально-філософской литературѣ и что, слѣдовательно, ни одинъ сознательный марксистъ не можетъ обойти ее молчаніемъ. Не на послѣднемъ мѣстѣ стояло имя автора «Хозяйства и Права» въ томъ литературномъ теченіи, которое обычно именовали у насъ «кризисомъ марксизма»: извѣстная книга Бердяева полна ссылокъ на «Хозяйство и Право» ³⁾. Равнымъ образомъ и все послѣдующее, такъ называемое «идеалистическое» теченіе русской мысли прямо или косвенно находилось подъ вліяніемъ штаммеровскихъ идей. Впрочемъ, послѣдующія великія событія русской исторіи

¹⁾ Dr. R. Stammer, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*. Leipzig, 1896.

²⁾ Ср. въ особенности П. Струве, *Свобода и историческая необходимость*. В. Ф. П., кн. 36; С. Н. Булаковъ, *О законности соціальныхъ явленій*. Ibid. кн. 35. Также полемика этихъ авторовъ, помѣщенная въ послѣдующихъ книгахъ того же журнала.

³⁾ Бердяевъ, *Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи*. Спб. 1901.

заслонили собой на нѣсколько лѣтъ интересъ въ обще-философскимъ и теоретическимъ проблемамъ. Споры о марксизмѣ и идеализмѣ смѣнились совершенно иными, болѣе насущными и практическими вопросами, вмѣстѣ съ тѣмъ отошелъ на задній планъ и тотъ кругъ идей, который возбудило въ свое время «Хозяйство и Право».

Нынѣ мы снова присутствуемъ, повидимому, при пробужденіи интересовъ къ социальнo-философскимъ проблемамъ—въ частности къ проблемамъ, поставленнымъ социальнoй философій Штамmlера. Въ сравнительно короткій періодъ времени появились на русскомъ языкѣ переводы трехъ его сочиненій: большого двухтомнаго «Хозяйства и Права», изданнаго С.-Петербургскимъ книгоиздательствомъ «Начало», затѣмъ двухъ небольшихъ статей, объединенныхъ подъ однимъ общимъ заглавіемъ «Сущность и задачи права и правосѣднія», изданныхъ въ переводѣ приватъ-доцента Краснокутскаго московской «Библиотекы для самообразованія». Еще ранѣе въ нѣсколькихъ изданіяхъ появился переводъ интереснѣйшей брошюры Штамmlера «Die Theorie des Anarchismus» ¹⁾. Русскій читатель имѣетъ предъ собой теперь все самое значительное, что вышло изъ-подъ пера Штамmlера ²⁾, а на долю критики выпадаетъ задача выяснить значеніе его социальнoй философій для современности. И послѣднее въ особенности своевременно, такъ какъ у себя на родинѣ идеи Штамmlера стали подвергаться за послѣднее время очень суровой критикѣ. Мы говоримъ о напечатанной въ январской книгѣ 1907 года журнала «Archiv für Sozialwissenschaft» статьѣ Маркса Вебера «R. Stammlers «Ueberwindung» der materialistischen Geschichtsauffassung», въ которой авторъ «Хозяйства и Права» изобличается въ цѣломъ рядѣ противорѣчій и объявляется современнымъ схоластикомъ. Веберъ настолько отрицательно относится къ идеямъ Штамmlера, что не признаетъ права на существованіе за вторымъ изданіемъ его «Хозяйства и Права», из-

¹⁾ Намъ извѣстны три изданія этой брошюры: Р. Штамmlеръ, Анархизмъ, его теорія и критика. Пер. подъ ред. В. Святловскаго. Изд. „Начало“, Р. Штамmlеръ, Теорія анархизма. Изд. „Грудъ и воля“; Р. Штамmlеръ. Теоретическія основы анархизма. Изд. „Свободная мысль“.

²⁾ За исключеніемъ нѣсколькихъ мелкихъ статей и большого сочиненія: „Die Lehre von d. richtigen Rechte, которое, впрочемъ, принадлежитъ къ самымъ неулачнымъ его твореніямъ.

даннымъ безъ особыхъ измѣненій по сравненію съ первымъ. Такой суровый отзывъ необходимо долженъ возбудить въ русскомъ читателѣ справедливыя сомнѣнія: ужь не является ли переводъ сочиненія Штаммлера излишнимъ балластомъ, обременяющимъ и безъ того насыщенную переводами русскую литературу? Пойти навстрѣчу этому сомнѣнію, выяснитъ въ общихъ чертахъ значеніе идей Штаммлера для современной социальнo-философской мысли и составляетъ задачу настоящаго очерка.

Съ двухъ точекъ зрѣнія можно оцѣнивать социальную философію Рудольфа Штаммлера—да позволено мнѣ будетъ такъ выразиться—экзотерической и эзотерической; иными словами, съ одной стороны можно выяснять значеніе идей Штаммлера для тѣхъ социальнo-философскихъ доктринъ, которыя стоятъ на принципиально различной съ Штаммлеромъ идейной почвѣ, напримеръ, для экономическаго матеріализма, для современнаго анархизма; или, съ другой стороны, можно выяснитъ значеніе идей Штаммлера для родственныхъ ему социальнo-философскихъ ученій, объединенныхъ одной общей доктриной—философскимъ критицизмомъ—и расходящихся только въ толкованіи болѣе частныхъ и специальныхъ вопросовъ теоріи познанія и философіи. Нельзя пренебрегать ни одной изъ этихъ двухъ точекъ зрѣнія, если хотятъ произвести сколько-нибудь полную и не одностороннюю оцѣнку нашего социальнаго философа, и именно этой первой экзотерической стороною дѣла пренебрегъ авторъ вышеупомянутой критической статьи о «Хозяйствѣ и Правѣ» Максъ Веберъ, отрицая за вторымъ изданіемъ книги Штаммлера право на существованіе. Быть можетъ для внутренней идейной жизни неокантіанской философіи второе переработанное изданіе книги Штаммлера не имѣетъ никакой цѣнности, быть можетъ развитіе идей критицизма за тѣ десять лѣтъ, которыя прошли со дня выхода перваго изданія «Хозяйства и Права», далеко оставило позади себя Рудольфа Штаммлера съ его философіей—все же для «непосвященнаго» его книга является единственной въ своемъ родѣ попыткой, съ одной стороны, дать принципиальную философскую критику экономическаго матеріализма, съ другой, построить социальную философію на основѣ кантовскаго критицизма. То же самое нужно сказать и о его брошюрѣ объ анархизмѣ. Въ ней впервые, сколько мы знаемъ, вопросъ поднять былъ на обще-философскую высоту

и подвергся сколько-нибудь принципиальному обсужденію и принципиальной критикѣ. Если сюда прибавить еще то, что вообще социальныя ученія новѣйшаго времени являются съ философской стороны весьма плохо обоснованными, можно смѣло сказать, что социально-философскіе труды Штаммлера не потеряли и не могли потерять своего значенія для каждаго интересующагося социальными вопросами. И появленіе на нѣмецкомъ языкѣ второго изданія его «Хозяйства и Права» съ этой точки зрѣнія не только не является излишнимъ, но и весьма желательнымъ. Всѣ эти соображенія еще въ большей степени примѣнимы къ намъ русскимъ; увлеченіе социальными идеями у насъ очень большое, и идеи эти по большей части схватываются поверхностно, безъ надлежащей критической оцѣнки, изъ брошюрной литературы. Стоитъ гдѣ-нибудь на Западѣ появиться какому-нибудь новому ученію въ области социальнаго вопроса, у насъ тотчасъ же являются адепты болѣе ревностные, чѣмъ ихъ учителя. За примѣрами ходить далеко не приходится: взять хотя бы французскій синдикализмъ. И вотъ здѣсь - то самому широкому распространенію произведеній Штаммлера слѣдуетъ только порадоваться; и мы не считаемъ излишнимъ то обстоятельство, что его брошюра объ анархизмѣ выдержала у насъ три изданія. Можемъ пожелать только, чтобы также посчастливилось и переводамъ другихъ его сочиненій.

Гораздо труднѣе опредѣлить значеніе идей Штаммлера во внутреннемъ развитіи новѣйшей неокантіанской мысли. Чтобы освѣтить эту проблему во всей ея полнотѣ, пришлось бы коснуться весьма многихъ сложныхъ вопросовъ теоріи познанія въ связи съ толкованіемъ и общимъ пониманіемъ критической философіи. И нужно сказать, какъ разъ этому условію не удовлетворяетъ вышеназванная критическая статья Макса Вебера. По собственному признанію ея автора, размѣры статьи, — первая напечатанная часть которой занимаетъ, кстати сказать, около 60 страницъ, — не позволили автору коснуться тѣхъ «грубыхъ недоразумѣній», которыя обнаружилъ Штаммлеръ въ пониманіи кантовой философіи. Такимъ образомъ Веберъ освобождаетъ себя отъ необходимости поднять вопросъ на достаточную философскую высоту. Взамѣнъ этого имъ избирается иной путь. Его критика являетъ собою примѣръ той критики, которая главной задачей своей доставила развѣнчать и уничтожить против-

ника. Точкѣ зрѣнія Штаммлера не противопоставляются противоположные принципы—дѣло идетъ о Штаммерѣ, какъ о личности, и о его промахахъ. И Веберъ съ чисто нѣмецкимъ прилежаніемъ, съ удивительнѣйшимъ педантизмомъ старается отыскать какъ можно болѣе противорѣчій въ книгѣ своего противника. Въ общемъ методъ Вебера ближе всего можно характеризовать, какъ филологическій, если подъ послѣднимъ разумѣть тотъ способъ философскаго изслѣдованія, классическимъ примѣромъ котораго является комментарий Файгингера къ «Критикѣ чистаго разума». Никто, разумѣется, не будетъ оспаривать относительной цѣнности этой филологической критики, но было бы совершенно неправильно пользоваться ею, какъ принципомъ философской оцѣнки даннаго мыслителя. Филологическая критика открыла, что весь Кантъ состоитъ изъ противорѣчій, однако справедливо говорятъ, что Кантъ и великъ своими противорѣчіями. Мы не хотимъ, разумѣется, сравнивать Штаммлера съ Кантомъ, но утверждаемъ только, что значеніе методологическихъ принциповъ одинаково, какъ по отношенію къ Штаммеру, такъ и по отношенію къ Канту. Филологическая критика, вращаясь въ области формальныхъ опредѣленій, по существу своему не въ правѣ даже ставить вопроса о философскомъ значеніи даннаго писателя. Это послѣднее опредѣляется его мѣстомъ въ развитіи философской мысли и можетъ быть выяснено на основаніи какихъ-либо общихъ принциповъ, а не силами одной формальной логики. Иными словами, можно соглашаться съ Веберомъ въ томъ, что сочиненія Штаммлера полны промаховъ съ точки зрѣнія формальной логики, содержатъ нѣкоторыя грубыя недоразумѣнія въ рѣшеніи философскихъ вопросовъ, несовершенны по формѣ и по терминологіи—и все же не отрицать за ними философской цѣнности. Мы не склонны поэтому преуменьшать заслугъ критической статьи Вебера; вскрытые имъ противорѣчія и промахи останутся противорѣчіями и промахами, философская критика должна будетъ отнынѣ съ ними считаться; однако—это только одна и до нѣкоторой степени внѣшняя сторона штаммеровскихъ идей, ибо филологическая критика по существу своему не можетъ затрагивать иной, внутренней стороны вопроса. Въ послѣдующемъ изложеніи мы сдѣлаемъ попытку оцѣнить идеи Штаммлера въ связи съ нѣкоторыми общими философскими проблемами, выросшими на почвѣ современнаго критицизма.

II.

Въ новѣйшихъ социально-философскихъ изслѣдованіяхъ, стоящихъ на почвѣ критической философіи, можно отмѣтить два разнородныхъ теченія. Одно изъ нихъ, черпая свои философскія и теоретико-познавательныя предпосылки въ трудахъ Виндельбанда и Риккерта, нашло своихъ наиболѣе типичныхъ представителей въ лицѣ нѣмецкаго юриста Йеллинека ¹⁾, нашего русскаго ученаго Б. А. Кистяковскаго ²⁾ и, наконецъ, молодого философа Эмиля Ласка ³⁾; второе же, будучи связано съ такъ называемой марбургской философской школой, исходитъ главнымъ образомъ отъ Штаммлера и завершается новѣйшими изысканіями въ области этики и юриспруденціи Германа Когена ⁴⁾. Вопросъ о философскомъ значеніи изслѣдованій Штаммлера можетъ быть лучше всего рѣшенъ путемъ сравненія этихъ двухъ основныхъ неокантіанскихъ ученій въ области социальной философіи. При этомъ, не имѣя возможности слишкомъ углубляться во всѣ гносеологическія различія этихъ двухъ направленій, мы постараемся въ сравненіи нашемъ ограничиться однимъ пунктомъ, который мы считаемъ центральнымъ для современныхъ социально-философскихъ изслѣдованій.

1) Ср. „Право современнаго государства“, первая страница котораго содержитъ уже выраженіе сочувствій Г. Риккертю. Также „System der subjektiven öffentlichen Rechte. 2-te Auflage Tübingen, 1905, въ особенности гл. III.

2) Dr Th. Kistjakowski, Gesellschaft und Einzelwesen, Berlin, 1899. Йеллинекъ всюду ссылается на эту книгу своего ученика, въ которой, по его мнѣнію, основные вопросы методологіи соц. наукъ подробно изслѣдованы и прекрасно выдержаны. „Право совр. г.“, стр. 87.

3) Ср. статью его „Rechtsphilosophie“ въ юбилейномъ сборникѣ въ честь К. Фишера: „Die Philosophie im Beginn d. XX-ten Jahrhunderts, 1-te Aufl. Bd. II., ss. 1—5. Болѣе ранняя работа его „Fichtes Idealismus und die Geschichte“ содержитъ нѣкоторыя общія указанія на задачи социальной философіи.

4) Ср. H. Cohen, Ethik d. reinen Willens. Кромѣ Когена и Штаммлера представителями марбургской школы нужно считать Natorp'a (ср. его Sozialpädagogik) и Staudinger'a („Ethik und Politik“). На русскомъ языкѣ ср. В. А. Савальскій. Основы философіи права въ науч. идеализмѣ. М. 1908. Мы говоримъ только объ авторахъ, писавшихъ по вопросамъ социальной философіи и методологіи социальныхъ наукъ. Надо имѣть также въ виду, что наша классификація, какъ и всякое обобщеніе, пренебрегаетъ нѣкоторыми индивидуальными различіями, которыя существуютъ между отдѣльными писателями этихъ двухъ школъ.

Съ гносеологической точки зрѣнія мы позволимъ себѣ характеризовать виндельбандо-риккертское направлѣніе въ социальной философіи, какъ *методологическій плюрализмъ*. Чтобы получить наилучшее понятіе о послѣднемъ, лучше всего будетъ предоставить слово одному изъ его сторонниковъ: «одинъ и тотъ же объектъ,—говоритъ Йеллинекъ,—можетъ допускать множество способовъ познанія... И въ зависимости отъ точки зрѣнія, съ которой онъ разсматривается, измѣняется также и познаніе объекта»¹⁾. Йеллинекъ иллюстрируетъ это примѣромъ Бетховенской симфоніи. Ее можно изучать съ одной стороны съ точки зрѣнія ея эстетическихъ качествъ, съ другой—съ точки зрѣнія естественной науки, въ частности физики; и въ зависимости отъ принятаго угла зрѣнія всецѣло мѣняется понятіе о ней. Въ то время, какъ для естествоиспытателя это есть простой комплексъ звуковыхъ волнъ, для эстетическаго изслѣдованія Бетховенская симфонія является носителемъ иной, глубочайшей, истиннѣйшей реальности; «ибо для міра эстетическихъ чувствованій существуетъ совершенно иная истина, чѣмъ для міра теоретическаго познанія»²⁾ Также обстоитъ дѣло и съ общественными явленіями. Иное дѣло, напримѣръ, разсматривать государство съ социальной и социологической точки зрѣнія, другое дѣло—съ точки зрѣнія юридической. Подобную же теорію развиваетъ въ своей интересной книгѣ «*Gesellschaft und Einzelwesen*» нашъ русскій ученый Б. А. Кистяковскій. И по мнѣнію г. Кистяковскаго, каждый данный предметъ мы можемъ изучать съ весьма различныхъ точекъ зрѣнія. Такъ, напримѣръ, «городъ» можно изучать и съ точки зрѣнія статистики, и съ точки зрѣнія политической экономіи, и съ точки зрѣнія права. Соотвѣственно съ этимъ, говоритъ Кистяковскій, объ одной и той же *данной намъ въ созерцаніе вещи* (*anschaulich gegebene Ding*)³⁾ мы можемъ конструировать различныя понятія въ зависимости отъ той точки зрѣнія, съ которой мы эту вещь изслѣдуемъ. Но нельзя охватить въ одномъ понятіи все разнообразіе созерцательныхъ представленій, которыя мы имѣемъ объ одной и той же вещи. Такъ мы можемъ конструировать географическое,

1) Ср. „System etc.“, S. 13—14.

2) Ibid., S. 15.

3) „Gesellschaft und Einzelwesen“, S. 73. Мы подчеркиваемъ это выраженіе по причинамъ, которыя будутъ выяснены ниже.

статистическое, экономическое и т. д. понятіе о городѣ, но если бы мы захотѣли составить понятіе о городѣ вообще, это было бы не дѣйствительное опредѣленіе понятія, но дурное и недостаточное его описаніе. Ту же мысль въ очень рѣзкой формѣ высказываетъ Эмиль Ласкъ. «Образованіе понятія—говоритъ онъ,—есть всегда продуктъ опредѣленнаго метода; «понятіе» права образуется поэтому не только въ философіи, но также въ различныхъ трактующихъ право специальныхъ наукахъ. Существуетъ философское, юридическое и социальное понятіе о правѣ» ¹⁾).

Точка зрѣнія, принятая въ этомъ вопросѣ Штаммлеромъ, отчасти сходна съ вышеизложенными воззрѣніями, отчасти отлична отъ нихъ. Штаммлеръ раздѣляетъ мнѣніе, что существуютъ различные углы зрѣнія, отправляясь отъ которыхъ можно изучать познаваемый объектъ. Такъ социальныя явленія можно разсматривать, по его мнѣнію, съ тройкой точки зрѣнія. Можно, отвлекаясь отъ всякаго конкретнаго содержанія социальныхъ феноменовъ, стремиться уразумѣть то, что имѣетъ безусловную общезначность для всякой социальной жизни людей—это будетъ социальная философія; далѣе можно изучать данную историческую обусловленную форму социальной жизни саму по себѣ, внѣ зависимости отъ содержанія, отъ «матеріи»;—такъ какъ для Штаммлера формой социальной жизни, какъ это будетъ выяснено ниже, является право, то эта отрасль социального знанія будетъ юриспруденціей; наконецъ, можно изслѣдовать конкретно обусловленную матерію социальной жизни вмѣстѣ съ логически обусловливающей ее формой—это будетъ политическая экономія. Но въ то же время, по мнѣнію Штаммлера, социальная жизнь людей можетъ быть изслѣдована и съ другихъ точекъ зрѣнія, на примѣръ, психологической, естественно-научной, но только это будетъ уже не социальная наука, а естествознаніе. «И въ рамкахъ социального изслѣдованія,—говоритъ Штаммлеръ,—снова возможно въ отдѣльности примѣнять естественно-научные углы зрѣнія. Всюду, во всемъ мірѣ возможно это. Такъ установленіе извѣстной математической теоремы можно изучать также и съ точки зрѣнія естествознанія, можно поставить вопросъ о ея естественныхъ причинахъ. Но сущность математики,

¹⁾ „Die Rechtsphilosophie“, S. 5.

якь таковою, не зависить отъ возникновенія ученія, и истинность математическихъ ученій обусловливается не закономъ причинности. И вотъ, по существу, допустимо, чтобы такія динамическія изслѣдованія, которыя могутъ быть включаемы въ частности въ ту или иную обособленную область, сопоставлялись особо въ видѣ самостоятельнаго изложенія»¹⁾).

Можно было бы заключить отсюда, что и Штаммлеръ является сторонникомъ того же методологическаго плюрализма; однако это не совсѣмъ точно. Уже основная задача, которую, какъ мы видѣли, онъ ставитъ своей соціальной философіи—отыскать безусловно общее для всякаго мыслимаго соціальнаго бытія—уже эта задача намекаетъ намъ на нѣкоторое отлічіе отъ точки зрѣнія, поддерживасмой, на примѣръ, г. Кистяковскимъ. Мы видѣли, что для послѣдняго множеству методовъ соотвѣтствуетъ и множество понятій, что, слѣдовательно, попытка выразить предметъ въ одномъ безусловно общемъ понятіи является логически бессмысленной. Сущность же взглядовъ Штаммлера, специфическая особенность его точки зрѣнія и выражается въ томъ, что *на ряду* съ множествомъ познавательныхъ приѣмовъ, съ которыми можно подходить къ изучаемымъ предметамъ, онъ отстаиваетъ основное, глубоко лежащее и только путемъ спекуляціи находимое единство его. Отыскать такое единство для того предмета, который мы именуемъ соціальною жизнью, составляетъ основную задачу его «Хозяйства и Права». «Соціальная жизнь,—говоритъ онъ,—представляетъ собою особый, ясно осязаемый объектъ человѣческаго познанія. Расчленяя по ихъ познавательному содержанию необходимо образующія здѣсь общественныя понятія, мы легко можемъ распознать, какіе абстрактные элементы вообще дѣлаютъ возможнымъ научное познаніе соціальныхъ явленій, въ противоположность простому изученію природы; какіе именно изъ этихъ элементовъ конституируютъ соціальную жизнь, какъ особый предметъ нашего познанія»²⁾. То же самое, что было сказано о соціальной жизни вообще, можетъ быть отнесено и къ области науки о правѣ. «Всякое частное изслѣдованіе, на примѣръ, въ сферѣ юриспруденціи,—говоритъ въ другомъ мѣстѣ Штаммлеръ,—если оно во-

1) «Хозяйство и Право», р. п. т. I, прим. 126.

2) «Хозяйство и Право», р. пер., т. I, стр. 15.

обще заявляетъ притязаніе на цѣнность научнаго познанія, должно согласоваться съ единымъ основнымъ воззрѣніемъ на сущность и происхожденіе права»¹⁾. «Сущность же «вещи» есть «единство ея неизмѣнныхъ формальныхъ условій»²⁾. Въ предѣлахъ этого-то единства и возможно вышеупомянутое множество познавательныхъ приемовъ. «Когда вспомогательнымъ средствомъ для политической экономіи служитъ психологическій уголь зрѣнія, объектомъ научнаго изслѣдованія остается все то же поведеніе людей въ социальномъ-совмѣстной жизни»³⁾. Такимъ образомъ мы находимъ въ методологическомъ ученіи Штаммера сочетаніе двухъ разнородныхъ принциповъ—монизма и плюрализма. Его методологію, въ противоположность методологіи виндельбандо-риккертовской школы, можно было бы назвать *моно-плюрализмомъ*.

Что это противорѣчіе между идеями Штаммера, съ одной стороны, и виндельбандо-риккертовскимъ теченіемъ въ методологіи социальныхъ наукъ—съ другой, не вымышлено нами, объ этомъ лучше всего свидѣтельствуютъ тѣ полемическія замѣчанія, которыя были направлены г. Кістяковскимъ противъ монистическихъ тенденцій «Хозяйства и права». По мнѣнію г. Кістяковского, Штаммеръ, желая дать какое-то единое высшее понятіе социальной жизни, нашелъ его въ формулѣ: социальная жизнь есть внѣшнимъ образомъ урегулированное совмѣстное бытіе людей, и сдѣлалъ такимъ образомъ понятіе «внѣшняго регулированія» конститутивнымъ принципомъ понятія о социальномъ. Однако, эта формула наглядно показываетъ логическую невозможность задачи Штаммера. На самомъ дѣлѣ, имъ было дано не понятіе о социальной жизни вообще, но только *юридическое понятіе объ обществѣ*. Съ психологической же и социологической точки зрѣнія понятіе объ обществѣ можно построить и безъ признаковъ внѣшняго регулированія. Его просто можно опредѣлять, какъ *психическое взаимодействіе между людьми*⁴⁾. Вышеупомянутая противоположность вскрыта въ этихъ замѣчаніяхъ г. Кістяковского съ большой наглядностью. Въ то время, какъ, съ одной стороны, оспаривается возможность какого-ни-

1) Ibid., стр. 4.

2) „Сущность и задачи права и правовѣд.“, стр. 31.

3) „Хозяйство и Право“, т. I. Прим. 41, стр. 391.

4) Ср. Кістяковскій I. с. гл. IV.

будь єдинаго понятія о соціальной жизни людей, съ другой—утверждается необходимость единства въ этомъ понятіи, несмотря на возможность примѣненія къ изученію соціальной жизни различныхъ методологическихъ приѣмовъ. Намъ остается вникнуть въ внутренній смыслъ этого противорѣчія и критически оцѣнить его.

Еще Гегелемъ было высказано въ общемъ видѣ мнѣніе, что, въ сущности говоря, абсолютное различіе является вещью немислимой и противорѣчивой. Каждое различіе предполагаетъ нѣкоторое отношеніе, абсолютное различіе и было бы уничтоженіе этого отношенія. Поэтому-то всякое различіе основывается на нѣкоторомъ единствѣ и всегда молчаливо предпосылаетъ это послѣднее ¹⁾. Эти соображенія всецѣло примѣнимы къ тѣмъ абсолютнымъ различіямъ, которыя стремятся провести представители виндельбандо-риккертовскаго направленія между понятіями, явившимися въ результатѣ примѣненія различныхъ методологическихъ угловъ зрѣнія къ одному и тому же предмету. Въ сущности говоря, абсолютно различныя понятія г. Кистяковскаго и Ласка молчаливо предполагаютъ нѣкоторое «основоположенное единство»—только единство это въ силу специфическихъ способностей теоріи познанія нашихъ авторовъ нужно искать совсѣмъ на иной плоскости, чѣмъ единство Штаммлера. Мы ближе всего подойдемъ къ пониманію и рѣшенію этой поставленной нами проблемы, если обратимъ вниманіе на одну важную предпосылку того философскаго направленія, учениками котораго являются г. Кистяковскій и Ласкъ. Для виндельбандо-риккертовскаго міросозерцанія очень характеренъ своеобразный эмпирическій реализмъ, являющійся одной изъ основныхъ исходныхъ точекъ ихъ философствованія. Намъ данъ безконечно многообразный созерцательный міръ дѣйствительности—вотъ любимая точка отправленія Риккерта. Но что такое для него «объективная дѣйствительность»? Правда, она не сливается совершенно съ понятіемъ природы, какъ у Канта, но все-же, по собственному выраженію Риккерта, она стоитъ *между* понятіемъ о простомъ агрегатѣ фактовъ и понятіемъ о природѣ. Если категория законосообразности не является ея конститутивной формой, то все-таки конституируютъ ее категоріи вѣщности и

1) Ср. объ этомъ прекрасныя замѣчанія Кюбда, Гегель, гл. VII.

причины. Субъектъ, свобода, цѣнность—въ такихъ формахъ она намъ не дается. Словомъ, еще не утраченъ ея натуралистическій характеръ: она есть созерцаемая во времени и пространствѣ физическая вещьность ¹⁾. *Вотъ эта-то единая созерцательная реальность и фигурируетъ у Кистяковскаго и Ласка, какъ основное молчаливо допускаемое ими единство, лежащее въ основаніи ихъ абсолютныхъ различій.* Дано, напримѣръ, созерцательное единство вещи, именуемой «земля»—мы не можемъ охватить въ одномъ понятіи всего разнообразія ея созерцательной дѣйствительности, мы обращаемъ вниманіе на однородныя стороны послѣдней, группируемъ ихъ, абстрагируемъ отъ другихъ неоднородныхъ—въ результатѣ получаютъ различныя понятія о «землѣ». То же самое нужно сказать о городѣ, о государствѣ, объ обществѣ и о всѣхъ остальныхъ предметахъ. Юридическое понятіе объ обществѣ и социально-психологическое понятіе о немъ суть, какъ прямо выражается г. Кистяковскій, двѣ различныя стороны одной и той же данной намъ въ созерцаніи вещи ²⁾. И нужно добавить, только это основное созерцательное единство обусловливаетъ возможность того, что, имѣя дѣло съ различными понятіями, г. Кистяковскій все же утверждаетъ, что это понятіе *объ одной и той же вещи*; въ противномъ случаѣ терялся бы всякій критерій въ томъ, что, при самыхъ разнообразныхъ точкахъ зрѣнія на изслѣдуемый предметъ, все же мы имѣемъ дѣло съ тѣмъ же самымъ предметомъ, а не съ какимъ-нибудь другимъ.

Однако, здѣсь-то и лежитъ слабый пунктъ всей теоріи. Уже помимо того, что допущеніе созерцательнаго единства есть не сознанная, слѣдовательно не провѣренная *догматическая* предпосылка, распространеніе послѣдней на область всѣхъ возможныхъ предметовъ, является фактически невѣрной. Есть предметы, какъ говорилъ Гегель, которыя нельзя ни взвѣсить, ни измѣрить, которымъ не соотвѣтствуетъ никакое чувственное созер-

¹⁾ Еще дальше идетъ Виндельбандтъ, для котораго даже законосообразность является конститутивной формой дѣйствительности. Ср. *„Прелюдію“* стр. 350. Мы не можемъ не указать здѣсь на замѣчательную книгу Münsterberg'a, Philosophie der Werte, которая, будучи по своимъ принципамъ близка къ Виндельбандо-рикеттовской школѣ, рѣшительно порываетъ съ остатками натурализма. Книга эта вышла въ свѣтъ, когда уже этотъ очеркъ былъ написанъ. Ср. также *W. Stern, Person und Sache*, какъ наиболее выдержанная полемика противъ натурализма.

²⁾ Ср. I. с. S.S. 73.

цаніе,—какъ, напримѣръ, свобода, право, гражданственность, Богъ ¹⁾. Не уяснивъ себѣ этого и защищая то положеніе, что соціологическое и философское понятіе о правѣ суть двѣ различныя стороны одной и той же „данной въ созерцаніи вещи“, г. Кистяковскій, въ сущности говоря, отстаиваетъ отъ прогрессивныхъ тенденцій своей собственной школы. Его учитель Теллинекъ отлично выяснилъ, что только понятіе цѣли конституируетъ право, созерцательный же элементъ въ этомъ послѣднемъ есть нѣчто случайное и неважное. Правовыя понятія создаются только *по поводу* данныхъ намъ въ созерцаніи предметовъ и не на основаніи ихъ созерцательныхъ и физическихъ качествъ ²⁾. Впрочемъ, все это можетъ быть отнесено и къ обществу, и вообще къ большинству понятій, съ которыми оперируетъ социальная наука: созерцательный элементъ если въ нихъ и не всегда отсутствуетъ, то во всякомъ случаѣ не играетъ роли конститутивнаго принципа. По правильному замѣчанію Штамллера «въ представленіи объ общественной совмѣстной жизни мы несомнѣнно находимъ нѣчто иное и большее, нежели простой фактъ существованія людей въ пространствѣ и времени» ³⁾. Этой основной особенності социальныхъ понятій и не уяснилъ себѣ г. Кистяковскій. Г. Кистяковскій, напримѣръ, усматриваетъ очень большое значеніе за тѣми аналогіями, которыя Кантъ проводилъ между отношеніемъ индивидуумовъ къ обществу, съ одной стороны, и деревьевъ къ лѣсу—съ другой. Еще болѣе придаетъ онъ значенія Рюмелину, расширившему эти аналогіи, сравнивъ общество съ потокомъ, лѣсомъ и горнымъ хребтомъ.

¹⁾ Ср. *Hegel, Encyclopädie d. philosophischen Wissenschaften. Bd. I Logik. § 99.*

²⁾ „Für eine theoretische Naturbetrachtung gibt es keine Tische, Stühle, Häuser, sondern nur Holz, Stein und Metall, erst wenn ich den Zweck kenne der diese Materialien in bestimmte Formen zusammengefügt hat, wird mir auch das Wesen dieser Dinge in der praktischen Welt des Menschen klar... *Nur durch Beziehung auf menschliche Zwecke entsteht der Wert und nur das Wertvolle hat in Rechtsleben Raum...* Ferner erhalten die menschlichen Willensaktionen erst durch den Zweck ihre juristische Einheit“... „System etc. s. 24. „Къ государственной власти приложимо тоже, что и ко всѣмъ правовымъ понятіямъ: ихъ никакъ нельзя видѣть. Никто никогда не видѣлъ купли или найма—сколько бы лицъ но совершали эти юридическія сдѣлки“. „Право совр. г—а“, р. п. изд. 1-е стр. 368.

³⁾ „Хозяйство и Право“, т. I, стр. 89.

Такимъ образомъ общество приравнивается г. Кистяковскимъ къ обыкновенному пространственно-временному созерцательному единству, какъ, на примѣръ, лѣсъ, и чисто естественно-научныя понятія считаются достаточно его конституирующими. Правда, г. Кистяковскій оговаривается, что общество, пожалуй, есть нѣчто большее, чѣмъ пространственно-временное существованіе людей: но этотъ плюсъ опять-таки толкуется чисто натуралистически, общество есть не простое пространственно-временное единство, но нѣкоторый процессъ психическаго взаимодействія. Словомъ, между обществомъ и другими единствами, подъ которыми разумѣтся, конечно, единство созерцательное и физическое—нѣтъ, по мнѣнію г. Кистяковского, никакой принципиальной разницы: общество есть только «высшая ступень развитія» этихъ единствъ ¹⁾.

Нетрудно показать, что всѣ эти натуралистическія понятія не могутъ конституировать общество. Сосуществованіе людей въ пространствѣ и времени можетъ и не имѣть характера социальной связи; равнымъ образомъ «борьба всѣхъ противъ всѣхъ» Гоббса не лишена элементовъ психическаго взаимодействія между людьми, однако, это едва ли есть сколько-нибудь социальное состояніе. Иными словами, чтобы конституировать общество, нужно выйти за предѣлы понятій естествознанія, нужно перешагнуть черезъ натурализмъ, нужно допустить возможности не созерцательныхъ, но вполне реальныхъ единствъ. Таковую возможность и прозрѣваетъ Штаммлеръ, когда онъ ставитъ вопросъ о нахожденіи спекулятивнымъ путемъ основоположнаго единства въ понятіи социальной жизни людей, когда онъ утверждаетъ, что методы и понятія естествознанія такого единства отыскать не могутъ. И въ этомъ для насъ лежитъ все значеніе его социальной философіи. Ея основныя тенденціи болѣе направлены въ сторону освобожденія социальной науки отъ принциповъ натурализма, чѣмъ тенденціи социальной философіи виндельбандо-риккертской школы. Социальная философія Штаммлера является однимъ изъ передовыхъ этапныхъ пунктовъ въ рѣшеніи основной проблемы новѣйшаго времени—построить логику и философію той великой области знанія,

¹⁾ Эти соображенія развиты г. Кистяковскимъ въ IV гл. его вышечитированной книги.

которую одни зовутъ «наукою о духѣ», другіе «науками о культурѣ» — и равнымъ образомъ построить новое духовно- и культурно-историческое міросозерцаніе въ противоположность натурализму, доселѣ господствовавшему въ философіи. Мы говоримъ здѣсь, разумѣется, о принципиальной постановкѣ вопроса у Штаммлера, но не о его выполненіи. Эту постановку мы признаемъ болѣе глубокой, чѣмъ у представителей виндельбандо-риккертского направленія, однако это не обязываетъ насъ придерживаться его теории во всѣхъ ея частностяхъ. Напротивъ того, мы вполне раздѣляемъ мнѣніе, что въ рѣшеніи самаго вопроса Штаммлеръ внесъ цѣлый рядъ самыхъ непопозволительныхъ заблужденій и промаховъ. Ихъ можно свести къ двумъ основнымъ моментамъ: во-первыхъ, къ неясной формулировкѣ и недостаточному гносеологическому обоснованію вышеупомянутой проблемы, во-вторыхъ, къ ошибочному рѣшенію ея въ предѣлахъ социальной философіи.

III.

Изъ принятой нами посылки, что социальная жизнь людей должна представлять нѣкоторое основное и не созерцательное единство, вытекаютъ весьма важныя послѣдствія для социальной философіи. И прежде всего эта послѣдняя должна занять совершенно особое мѣсто въ ряду другихъ социальныхъ изслѣдованій: она должна служить для нихъ въ нѣкоторомъ смыслѣ тѣмъ отправнымъ пунктомъ, которымъ въ наукахъ, напримѣръ, естественныхъ, служитъ созерцательная дѣйствительность. Ибо, если основной познавательный матеріалъ социальной науки — общественная жизнь людей — не покоится на первоначально намъ данномъ созерцательномъ единствѣ, — необходимо лежащее въ основѣ социальныхъ явленій единообразіе должно быть выявлено посредствомъ нѣкоторой научной дисциплины, — и этой дисциплиной можетъ быть только социальная философія. Штаммлеръ иллюстрируетъ эту мысль на примѣрѣ права. Какъ бы далеко ни расходились, по его мнѣнію, различныя системы философіи права въ своихъ ученіяхъ, всѣ онѣ сходятся въ одномъ: въ томъ, что центральнымъ пунктомъ ихъ изслѣдованій служитъ *право*. Но что такое право? «Индуктивнымъ путемъ, на основаніи исторически-юридическихъ опытовъ» нельзя, по мнѣнію Штам-

млера, отвѣтитъ на этотъ вопросъ. «Когда теорія права останавливаетъ свое вниманіе на тѣхъ группахъ людей и на тѣхъ процессахъ, которымъ право исторически обязано своимъ возникновеніемъ, когда она пытается изъ сопоставленія отдѣльныхъ случаевъ образованія правовыхъ нормъ вывести законъ развитія, который имѣлъ бы относительную всеобщность, то вѣдь тутъ уже предполагается даннымъ понятіе права». И всякій «частный правовой опытъ находится въ зависимости отъ общезначимаго понятія права», а не наоборотъ. Слѣдовательно, ранѣе всякой частной социальной науки требуется опредѣлить, что такое есть право. И это есть проблема социальной философіи. «Социальной философіи въ этомъ случаѣ принадлежитъ главенствующая роль» ¹⁾.

Мы подчеркиваемъ то, что въ разсужденіи Штаммлера не высказано съ достаточной ясностью: всѣми этими особенностями право обладаетъ благодаря его несозерцательному характеру. Если бъ мы имѣли передъ собою какое-либо первоначально созерцательное единство, напр. «землю» г. Кистяковского, то, разумѣется, только методы естествознанія могли бы быть плодотворнымъ приемомъ для его изученія, но особый характеръ права обуславливаетъ необходимость примѣненія и особыхъ методологическихъ приемовъ. И все это въ той же степени должно быть отнесено къ понятію совмѣстной жизни людей. Социальная жизнь людей также не есть явленіе только физическое; перефразируя извѣстное изреченіе Аристотеля, можно сказать, что отъ простаго животнаго физическаго общенія «социальный» человѣкъ отличается тѣмъ, «что имѣетъ сознаніе о добрѣ и злѣ, о справедливомъ и несправедливомъ и о другомъ подобномъ». Эти-то свойства и обуславливаютъ совершенно специфическій характеръ методологіи социальныхъ наукъ, такъ же какъ и первенствующую роль социальной философіи въ ряду прочихъ социальныхъ дисциплинъ.

Итакъ, вскрыть это основоположенное единство, лежащее въ основаніи социальныхъ явленій, — есть основная задача социально-философскаго познанія. При этомъ путь, по которому идетъ социальная философія, не есть путь «индукціи»: «уясненіе безусловно общезначимыхъ понятій и ученій, которыя служатъ пред-

¹⁾ „Хозяйство и Право“, т. I, стр. 8—9.

посылкой для всякаго социально-научнаго познанія,—говорить Штаммлеръ,—можетъ быть достигнуто путемъ критическаго самоуглубленія въ содержаніи социальнаго познанія». Прежде чѣмъ изслѣдовать, къ какимъ положительнымъ результатамъ пришла, шествуя по этому пути, социальная философія Штаммлера, мы коснемся той гносеологической формулировки и того гносеологическаго обоснованія, которыя были даны основнымъ проблемамъ его социальной философіи.

Что такое съ теоретико-познавательной точки зрѣнія представляетъ изъ себя первоначальное единство, лежащее въ основаніи понятія о «совмѣстной жизни людей?» Это центральный вопросъ ученія Штаммлера; между тѣмъ на него-то онъ и не далъ намъ сколько-нибудь обоснованнаго и единообразнаго отвѣта, оставивъ такимъ образомъ безъ прочнаго основанія всё зданіе своей социальной философіи. Понятію основоположеннаго единства Штаммлеръ придаетъ нѣсколько весьма различныхъ значеній. Такъ прежде всего это единство отождествляется съ высшей «закономѣрностью», которой подчинена социальная жизнь людей. При этомъ и въ понятіе законности Штаммлеръ вкладываетъ весьма различное значеніе ¹⁾. Такъ какъ далѣе въ теоретико-познавательныхъ вопросахъ Штаммлеръ стоитъ на точкѣ зрѣнія кантовскаго критицизма, для котораго всякая законѣрная связь есть прежде всего связь категоріальная, то понятіе законности превращается у Штаммлера въ понятіе логическаго или методологическаго условія, при которомъ мы только и можемъ мыслить о понятіи социальной жизни людей. Далѣе, Штаммлеръ доходитъ до понятія единства, какъ конститутивнаго принципа, чтобы затѣмъ, соединивъ эти разнообразныя опредѣленія, сдѣлать выводъ: «Законѣрность эта можетъ быть найдена въ видѣ *основоположнаго единства* социально-научнаго познанія» ²⁾. Штаммлеръ даже и не чувствуетъ, что такая игра разнообразными понятіями непозволительна въ научныхъ изслѣдованіяхъ. Съ наивностью онъ употребляетъ, какъ тождества, такія понятія, изъ-за толкованія которыхъ современные канто-филологи могутъ написать цѣлыя томы и раздѣлиться на враждебнѣйшія школы.

«Такимъ образомъ,—говорить, наприимѣръ, онъ,—можно найти

¹⁾ Ср. вышеуп. статью М. Вебера.

²⁾ Ср. Штаммлеръ, I. с. стр. 18.

Вопросы философіи, кн. 96.

тотъ видъ закономерности, тотъ объединяющій принципъ и ту методическую точку зрѣнія, которые суть необходимыя условія всякаго изученія и изслѣдованія исторически-данной социальной жизни людей»¹⁾; какъ будто само собой ясно, что «закономѣрность», «объединяющій принципъ» и «методическая точка зрѣнія» суть понятія тождественныя. Наконецъ, значеніе «основоположеннаго единства» фиксируется какъ форма социальной жизни. Однако и понятіе формы снова является передъ нами хамелеономъ, каждое мгновеніе мѣняющимъ свою окраску. Форма есть прежде всего нѣчто постоянное въ понятіи, въ то время какъ противоположная ей «матерія» есть начало текучее и измѣнчивое. Въ этомъ своемъ смыслѣ понятіе формы сливается съ понятіемъ существенныхъ признаковъ предмета: форму мы получаемъ, когда отбрасываемъ мысленно тѣ составныя части предмета, которыя можно отбросить, сохранивъ въ то же время понятіе о немъ. При этомъ нужно отличать просто форму понятія отъ чистой формы его. Чистая форма есть форма тѣхъ понятій, которыя въ свою очередь служатъ формой для другихъ понятій. Такъ, по мнѣнію Штаммлера, право есть форма социальной жизни людей, но право въ свою очередь можетъ имѣть свою форму, — и это есть чистая форма. Но форма, будучи существеннымъ признакомъ, является въ то же время логическимъ условіемъ для принципиально-своеобразнаго изслѣдованія даннаго предмета. Далѣе, мы узнаемъ, что форма имѣетъ свойство вносить «порядокъ и единство въ многообразіе содержания нашего сознанія». Форма, такимъ образомъ, приближается къ понятію единой законосообразности, къ понятію «о формальномъ единомъ способѣ изучать данный объектъ». Словомъ, опредѣленіе единства формы приводитъ насъ снова въ тотъ же безконечный кругъ различныхъ понятій, которымъ можно придавать самое разнообразное и даже противоположное значеніе²⁾.

Чтобы оцѣнить значеніе социальной философіи Штаммлера, намъ нѣтъ надобности пускаться въ подробную критику вышеизложенныхъ идей. Самый способъ изложенія уже указываетъ намъ на основательность высказаннаго выше мнѣнія, что Штаммлеръ, правильно поставивъ вопросъ, далъ совершенно недо-

1) Ibid. стр. 19.

2) Ibid., стр. 121 и слѣд.

статочное его рѣшеніе. Даже, если допустить, что то многообразіе значеній, которымъ надѣляется Штаммлеръ свое понятіе объ основоположенномъ единствѣ, имѣетъ за собой нѣкоторое основаніе и можетъ быть какимъ-нибудь образомъ оправдано— все же мы имѣемъ право требовать, чтобы это предположеніе было достаточно полно развито и доказано. Однако у Штаммлера такого доказательства нѣтъ; но мы не можемъ принять на вѣру всѣхъ этихъ случайно высказанныхъ мыслей, которыя скорѣе производятъ впечатлѣніе словесныхъ оговорокъ, чѣмъ сознательно высказанныхъ тезисовъ. И приходится согласиться, что съ теоретико-познавательной точки зрѣнія «основоположное единство» Штаммлера такъ и остается сплошнымъ иксомъ.

Но столь же мало обоснованной является и другая основная идея его соціальной философіи—именно, какимъ образомъ основоположное единство объекта совмѣщается съ многообразіемъ точекъ зрѣнія, съ которыхъ этотъ объектъ можетъ изучаться. Для доказательства этого положенія Штаммлеръ преимущественнымъ образомъ оперируетъ съ вышеупомянутыми понятіями формы и матеріи. По его мнѣнію, эти важнѣйшія для соціальной философіи категоріи суть прежде всего абстракціи отъ цѣлостнаго бытія соціальной жизни людей. «Никогда не слѣдуетъ забывать,—говоритъ Штаммлеръ,—что разграниченіе это возможно только въ абстракціи, въ дѣйствительности во всякомъ соціальномъ изслѣдованіи то и другое—форма и матерія—представляетъ собой всегда нѣчто нераздѣльное». На какомъ же основаніи мы разрушаемъ эту цѣлостность соціального бытія и рассматриваемъ его съ различныхъ точекъ зрѣнія, изучаемъ въ различныхъ наукахъ? «Это уже общая особенность формъ, категорически заявляетъ Штаммлеръ,—что она сама по себѣ можетъ подлежать научному изслѣдованію» ¹⁾. Въ примѣчаніи это положеніе, которымъ только и обосновывается возможность самостоятельнаго изученія права, составляющаго для Штаммлера форму соціальной жизни,—такъ же какъ и возможность соціальной философіи, которая имѣетъ дѣло съ чистыми формами общественнаго бытія людей,—подкрѣпляется ссылкой на Канта и на его малоизвѣстнаго комментатора Mellin. Дѣло идетъ о четвертомъ отдѣлѣ кантовыхъ «амфиболій», трактующемъ о формѣ

¹⁾ Ibid. стр. 173

и матеріи вообще — но мы рѣшительно заявляемъ, въ этомъ мѣстѣ «Критики чистаго разума» ровно ничего нельзя почерпнуть для доказательства положенія, что «это общая особенность формы» — подлежать самостоятельному научному изслѣдованію! Впрочемъ, Штамmlеръ ссылается еще на примѣръ математики: «Физика, — говоритъ онъ, — возможна только въ математической формѣ, однако математику можно изучать и самое по себѣ». Однако отъ того, что имѣетъ мѣсто въ физикѣ, нельзя заключать къ тому, что это необходимо имѣетъ мѣсто вездѣ, въ частности въ социальной философіи. Такимъ образомъ возможность юриспруденціи и социальной философіи, какъ самостоятельныхъ наукъ — равно какъ и возможность юридическаго и философскаго метода — остаются у Штамmlера необоснованными. Столь же необоснованной является у него и самостоятельность третьей социальной дисциплины — политической экономіи. По мнѣнію Штамmlера, матерію социальной жизни, поскольку мы стоимъ на точкѣ зрѣнія социальной науки, нельзя изслѣдовать саму по себѣ, внѣ ея отношенія къ формѣ. Поэтому-то политическая экономія не можетъ отвлекаться отъ регулирующаго элемента, отъ формы социальной жизни — она должна изучать «конкретное осуществленіе урегулированнаго сотрудничества». И въ этомъ — ея отличіе отъ правовѣдѣнія, которое изслѣдуетъ форму социальной жизни въ ея отвлеченномъ видѣ. Если же политическая экономія отвлечется отъ формы социальной жизни, она перестанетъ быть социальной наукой, превратится въ естествознаніе: изъ «социальной экономіи» она станетъ «экономіей природы». Послѣдній способъ разсмотрѣнія правовѣрець, но онъ не есть методъ социальной науки, какъ таковой ¹⁾. — Но, по нашему мнѣнію, изложенная аргументація какъ разъ и не можетъ отстоять самостоятельности политической экономіи передъ наукой естественной. Штамmlеръ думаетъ, что это самостоятельное мѣсто политическая экономія приобрѣтаетъ, коль скоро мы предоставимъ ей изучать конкретное осуществленіе урегулированнаго сотрудничества. Но какъ изучать? — объ этомъ Штамmlеръ умалчиваетъ. Вѣдь можно поставить себѣ цѣлью отыскивать нѣкоторую общую законосообразность урегулированнаго социального бытія. Чѣмъ отличатся будетъ эта задача отъ естество-

¹⁾ Ibid., стр. 200 и сл.

знанія? Но, быть можетъ, Штаммлеръ хочетъ сказать, что изучать конкретное соціальное бытіе это значитъ изучать его въ конкретной индивидуальности. Однако это будетъ скорѣе экономической исторіей, чѣмъ политической экономіей. Впрочемъ, Штаммлеръ повидимому игнорируетъ изысканія Риккерта по методологіи историческаго познанія. Ясно онъ нигдѣ не говоритъ, что исторія есть *методологически* особая наука. Что же тогда означаетъ изученіе конкретнаго бытія соціальной жизни, какъ не изученіе его въ цѣляхъ обобщенія, въ цѣляхъ нахождения эмпирическихъ законовъ? А это и есть методъ естествознанія.

Въ результатѣ обнаруживается одно: на мѣсто трехъ соціальныхъ наукъ остается одна естественная наука. А такъ какъ Штаммлеръ недостаточно дифференцируетъ еще понятіе объ естествознаніи, то остается единая естественная наука, какъ методъ изученія соціальныхъ явленій. Это былъ бы чистѣйшій монизмъ, если бы онъ былъ обоснованъ. Но Штаммлеръ противникъ натуралистическаго монизма — слѣдовательно, въ результатѣ получается чистѣйшій нуль. Смѣло задуманные и широко поставленные вопросы соціальной философіи Штаммлера оказываются съ гносеологической точки зрѣнія совершенно необоснованными.

IV.

Но эти вопросы не только съ гносеологической точки зрѣнія неправильно обоснованы, имъ дано кромѣ того совершенно невѣрное соціально-философское рѣшеніе.

Что представляетъ изъ себя съ соціально-философской точки зрѣнія вышеупомянутое «основоположное единство» соціальной жизни людей? Или въ терминахъ Штаммлера: «въ чемъ заключается постоянный признакъ, съ помощью котораго конституируется понятіе о соціальной жизни людей, какъ особый отдѣлъ научнаго изслѣдованія»? «Соціальная жизнь, — отвѣчаетъ Штаммлеръ, — есть внѣшнимъ образомъ урегулированная совместная жизнь людей». «Только внѣшнее регулированіе человѣческихъ отношеній дѣлаетъ возможнымъ понятіе соціальной жизни, какъ особаго объекта». Такимъ образомъ понятіе внѣшняго регулированія или соціальной нормы и является, по мнѣнію Штаммлера, тѣмъ основоположнымъ единствомъ, которое лежитъ въ основаніи понятія о соціальной жизни людей. При этомъ подъ со-

ціальной нормой Штаммлеръ понимаетъ не только законъ или исходящее отъ компетентной власти правовое установленіе—понятіе нормы берется имъ въ широкомъ смыслѣ этого слова: подъ него подводятся и «извѣстныя каждому изъ практики нормы обычая, этикета и другія чисто конвенціональныя, условныя правила» ¹⁾).

Нужно отличать обще-философскій смыслъ этихъ опредѣлений отъ той болѣе или менѣе случайной формы, въ которую они воплощены Штаммлеромъ. Выше были уже отмѣчены преимущества, которыми обладаетъ точка зрѣнія Штаммлера сравнительно съ натуралистической концепціей общества, защищаемой, напримѣръ, г. Кистяковскимъ: «Искать основоположное и созерцательное единство»—это значитъ подчеркивать, что общество есть «нѣчто большее чѣмъ простой фактъ сосуществованія людей въ пространствѣ и времени». И сколько бы мы ни возражали противъ признака внѣшняго регулированія, какъ основы понятія о социальной жизни, все же въ этой ошибочной формулѣ сквозитъ въ общемъ совершенно правильная тенденція—конструировать понятіе общества на новыхъ сверхнатуралистическихъ основаніяхъ. Однако, реальное воплощеніе этой тенденціи совершенно неправильно, и нѣтъ особаго труда обнаружить, что возможно мыслить понятіе «общества» и безъ признака внѣшняго регулированія.

Остановимся прежде всего на социально-философской характеристикѣ понятія о социальной нормѣ. По справедливому мнѣнію г. Кистяковскаго, социальная норма есть какъ бы образъ дискурсивнаго понятія, проэцированнаго на взаимномъ отношеніи индивидуальныхъ волей въ общественномъ бытіи людей: именно она такъ относится къ индивидуальной волѣ, какъ родовое понятіе относится къ отдѣльнымъ экземплярамъ или индивидуумамъ созерцательной дѣйствительности ²⁾). Поэтому-то общество, построенное на основаніи социальныхъ нормъ, представляетъ изъ себя нѣкоторый механический агрегатъ, а не органическую цѣлостность. Отдѣльные индивидуумы въ этомъ обществѣ относятся къ цѣлому не какъ его части, но какъ экземпляры или особи, между которыми нѣтъ никакой реальной связи, нѣтъ

¹⁾ Ibid., стр. 90—92.

²⁾ Ср. *Kistiakowsky, Gesellschaft und Einzelwesen* S. 165.

никакого дѣйствительнаго единства. Это общество стираетъ индивидуальныя отличія, связывая особи властью абстрактныхъ нормъ. Вотъ такой-то типъ общества и мыслить Штаммлеръ, когда онъ говоритъ, что понятіе внѣшняго регулированія является конститутивнымъ принципомъ понятія о социальной жизни. Однако, было бы крайней односторонностью утверждать, что это есть единственно возможный способъ общественной организаціи людей.

Исторія политическихъ и социальныхъ ученій показываетъ намъ, что цѣлый рядъ мыслителей стремился конструировать общество какъ разъ на противоположныхъ принципахъ—какъ бы уподобляя его логической схемѣ нѣкотораго цѣлостнаго единства, члены котораго являлись бы связанными между собой реальной связью частями, а не изолированными особями, сплоченными въ болѣе или менѣе искусственный агрегатъ. Уже Аристотель прозрѣвалъ возможность такого общества, уподобляя отношенія къ нему индивидуума отношенію между цѣлымъ и частями; въ этомъ смыслѣ онъ и утверждалъ, что по природѣ своей государство существуетъ прежде индивидуума, какъ цѣлое существуетъ прежде своихъ частей. Исходя изъ этихъ соображеній, онъ упрекалъ Республику Платона въ излишнемъ стремленіи къ механическому единству, стирающему всякія различія. Истинное единство должно состоять изъ разнородныхъ частей, чтобы каждая часть находила въ иной то, что ей недостаетъ. Въ новѣйшей социальной философіи эта конструкція общества встрѣчается у очень различныхъ писателей. «То, что называется единствомъ политическаго цѣлаго, говоритъ Монтескье, есть нѣчто весьма двусмысленное, истиннымъ единствомъ является гармонія, въ которомъ всѣ части, сколько бы онѣ не противорѣчили другъ другу, содѣйствуютъ общему благу общества, какъ диссонансы въ музыкѣ сливаются въ цѣлостную гармонію аккорда». Нѣкоторыя черты такой концепціи общества мы можемъ наблюдать у Фихте, къ ней близокъ Гегель въ своемъ отрицаніи абстрактнаго и «формальнаго» законодательства, въ своемъ противопоставленіи гражданскаго общества государству. Вселенская церковь Владиміра Соловьева, которая «не есть только совмѣстность и фактическое уравниваніе частныхъ стремленій и дѣйствій въ общемъ результатѣ, а прямое содружество лицъ и группъ въ единой дѣятельности для достиженія всеоб-

шей цѣли»,—носить на себѣ печать того же воззрѣнія на общество.

Нетрудно видѣть, что въ подобномъ обществѣ нѣтъ мѣста для власти внѣшняго регулированія. Въ немъ общее такъ слито съ индивидуальнымъ, что каждое индивидуальное дѣйствіе совершается въ интересахъ общаго и каждый общій поступокъ не противорѣчитъ индивидуальнымъ стремленіямъ. Здѣсь нѣтъ надобности ограничивать индивидуальныя воли соціальной *внѣшней* нормой, но нормы самой индивидуальной воли—этическихъ нормы—даже болѣе, абсолютное совершенство индивидуальнаго воленія служить достаточной соціальной связью для цѣлаго. Это есть, по выраженію Соловьева «сознательная и преднамѣренная солидарность всѣхъ членовъ вселенскаго тѣла въ единой и безусловной цѣли существованія, при полномъ раздѣленіи духовнаго труда—даровъ и служеній, эту цѣль выражающихъ и осуществляющихъ». Рудольфъ Штаммлеръ имѣлъ право возражать противъ «союза эгоистовъ» Макса Штирнера—мы не касаемся здѣсь вопроса, насколько такое возраженіе соотвѣтствовало истинѣ,—что и эта соціальная организація предполагаетъ существованіе конвенціональныхъ нормъ, безъ которыхъ она превратилась бы въ простое изолированное человѣческое существованіе. Но общество, основанное на внутренней этической солидарности всѣхъ его членовъ, по крайней мѣрѣ въ своей идеальной концепціи, можетъ обходиться безъ всякихъ внѣшнихъ даже условныхъ нормъ; тѣмъ не менѣе оно останется обществомъ, соціальная связь въ немъ не утратится, и для подобнаго общества внѣшнее регулированіе ни въ коемъ случаѣ не будетъ являться «основоположнымъ единствомъ» или «конститутивнымъ принципомъ». Иными словами, соціальная философія Штаммлера не вскрыла намъ того основоположнаго единства, которое необходимо лежитъ въ понятіи о соціальной жизни людей. Соціальная норма Штаммлера уже понятія соціальной связи. Оно обязательно только для одного типа общественной организаціи, а не для всякой соціальной организаціи вообще, и попытка Штаммлера показываетъ, что соціальная философія и вообще не можетъ искать основоположнаго единства тамъ, гдѣ ее хотѣло отыскать «Хозяйство и Право».

Уже изъ нашихъ краткихъ замѣчаній выяснилось, что вообще нѣтъ и не можетъ быть какой-нибудь единообразной по своимъ

соціально-філософскимъ началамъ попытки організації соціального бытія. Соціально-філософскіе принципи этой організації можуть быть різнообразны, и соотвѣтственно этому можуть существовать различные соціально-філософскіе типы общества. Такъ тотъ типъ, который построяетъ Штаммлеръ, можетъ быть названъ *универсалістическимъ*, какъ основанный на власти ви́шнихъ нормъ, или нѣкотораго всеобщаго, универсального начала; о другомъ, индивидуалистическомъ типѣ, мы вскользь упоминали, когда говорили о «союзѣ эгоистовъ» Штирнера; съ выраженіемъ грегяго типа, который лучше всего можно было бы назвать духовно-органическимъ, мы встрѣчаемся въ приведенныхъ выше соціальныхъ ученіяхъ Аристотеля, Гегеля и Соловьева. И несмотря на многообразіе типовъ соціального бытія, характеръ соціальной связи все же долженъ имѣть нѣкоторое единообразіе. Мѣстами Штаммлеръ какъ бы предвидитъ это единообразіе, называя соціальную связь связью «телеологической». Однако у Штаммлера совершенно не выяснены гносеологическое и философское понятіе *цѣли*, и эти его указанія могутъ только служить намеками на то, что «основоположное единство» соціальной жизни людей нужно искать не въ феноменѣ соціальной связи, а гдѣ-то выше и глубже.

Какъ бы то ни было, но основная односторонность соціальной философіи Штаммлера—принятіе соціальной нормы за конститутивный принципъ соціальной жизни вообще—не могла не отразиться на всѣхъ его дальнѣйшихъ соціально-філософскихъ построеніяхъ. Размѣръ настоящаго очерка не позволяетъ намъ останавливаться на всѣхъ тѣхъ послѣдствіяхъ, которыя были сопряжены съ принятіемъ этой основной ложной послышки. Мы отмѣтимъ только одно, которое, по нашему мнѣнію, оказало большое вліяніе на послѣдующія соціально-філософскія изысканія: утверждая, что соціальныя нормы есть конститутивный принципъ понятія объ обществѣ, Штаммлеръ неизбѣжно долженъ былъ притти къ своеобразному преувеличенію значенія права въ обществѣ, къ своего рода юридическому абсолютизму. Такъ какъ изъ соціальныхъ нормъ самыми важными по своимъ послѣдствіямъ и самыми значительными по своему распространенію—по крайней мѣрѣ въ предѣлахъ извѣстныхъ намъ историческихъ обществъ—являются нормы юридическія, то право приобрѣло исключительное значеніе въ соціальной философіи

Штаммлера—даже болѣе, социальная философія превратилась у него въ философію права. «Я постараюсь показать, говорить въ одномъ мѣстѣ «Хозяйства и Права» Штаммлеръ, что законмѣрность социальной жизни людей есть законмѣрность ея правовой формы». Этотъ правовой абсолютизмъ лежитъ, по нашему мнѣнію, въ основаніи одной новѣйшей оригинальной философской попытки, исходящей тоже изъ марбургской школы попытки «ориентировать этику на юриспруденцію». И въ этой новой теоріи праву удѣляется совершенно исключительное положеніе въ виду другихъ социальныхъ явленій. Ему приписывается совершенно особая реальность и особое философское значеніе. Эти замѣчанія лишній разъ должны насъ убѣдить, насколько идеи Штаммлера—даже ошибочныя идеи его—живутъ въ современной социальной философской мысли. И безъ преувеличенія можно сказать, что безъ изученія Штаммлера, несмотря на всѣ его промахи и недостатки, нельзя войти въ проблему современной социальной философіи и нельзя въ ней сколько-нибудь удовлетворительно разобраться.

Н. Алексѣевъ.

Гносеологическія недоразумѣнія.

(По поводу классификаціи наукъ Генриха Риккерта.)

Философскіе взгляды Риккерта пользуются въ данный моментъ въ Россіи несомнѣннымъ вниманіемъ. Конечно, вниманіе это нельзя назвать широко распространеннымъ. Но уже по самому характеру риккертовской философіи нельзя и ожидать для нея такого распространенія. Помимо общей трудности и «спеціальности» гносеологическихъ вопросовъ философія Риккерта въ частности имѣетъ въ себѣ черту, благодаря которой заранѣе можно предсказать, что предѣлъ ея распространенія въ Россіи никогда не будетъ особенно широкимъ. Другими словами—что она никогда не обратится въ такое, напримѣръ, обще-распространенное и «популярное», дѣлающее эпоху теченіе, какими послѣдовательно были для русскаго общества философія Гегеля, естественно-научный материализмъ, половины XIX вѣка и наконецъ политико-экономическая «религія» К. Маркса. Правда, русскіе поклонники Риккерта надѣются, повидимому, именно на такую роль для популяризируемаго ими ученія, которое должно въ ихъ надеждахъ вытѣснить обветшавшія традиции марксизма и вновь объединить русское общество вокругъ единого философскаго «символа вѣры». Но на такую роль, повторяю, философіи *трансцендентальнаго* идеализма невозможно разсчитывать уже потому, что въ ней отсутствуетъ одна черта прежнихъ теченій, общая имъ всѣмъ, при всемъ ихъ различіи, и преимущественно привлекавшая къ нимъ симпатіи русскаго читателя. Черта эта—*трансцендентный* «догматизмъ» — то или иное ученіе о «сущности вещей» и вытекавшее отсюда извѣстное практическое настроеніе. Относительно философіи исторіи Маркса и материалистическаго объясненія міра Молешоттомъ и Бюхнеромъ дѣло

ясно само собой ¹⁾. Но и метафизика Гегеля была въ свое время для поколѣнія Бѣлинскаго-Герцена такимъ же суррогатомъ религіи, хотя и дополняемымъ сенъ-симонизмомъ. Вообще, можно принять за правило, на основаніи опыта XIX вѣка, что въ своемъ цѣломъ русское общество можетъ быть заинтересовано только ученіемъ, дающимъ (тотъ или иной) отвѣтъ на вопросъ: «во что вѣрить?»

Такимъ образомъ, для ученія, замѣняющаго, подобно гносеологизму Риккерта, вопросъ «догматизма» скептическимъ: «что значитъ вѣрить?»—для философіи этого спеціально-теоретическаго типа остается естественно обращаться къ профессиональнымъ кругамъ, интересъ которыхъ къ Риккерту въ данный моментъ несомнѣнно можетъ считаться à l'ordre du jour. Достоинно впрочемъ замѣчанія, что и въ самой Германіи интересъ этотъ не вышелъ за предѣлы спеціальныхъ круговъ (какъ, напр., идеи Ницше или тѣхъ же Гегеля и Маркса): основныя требованія духа, очевидно, остаются общими у всѣхъ народовъ. Не отвѣчающее имъ непосредственно тѣмъ самымъ становится «отвлеченнымъ началомъ» (говоря терминомъ Вл. Соловьева)—*id est* «спеціальностью».

Предлагаемая статья не претендуетъ на полную оцѣнку теорій Риккерта. Она имѣетъ въ виду намѣтить только нѣкоторыя принципиальныя недоразумѣнія, заложенныя въ самой основѣ этихъ теорій, и охарактеризовать тѣмъ ихъ дѣйствительный гносеологическій смыслъ и цѣнность. Главный матеріалъ доставляетъ для этой цѣли самое крупное (по размѣру) сочиненіе Риккерта «Границы естественно-научнаго образованія понятій; логическое введеніе въ историческія науки», извѣстное и русской публикѣ.

I.

Основная тенденція философіи Риккерта направлена, какъ извѣстно, къ заполненію пропасти между теоретическимъ и практическимъ разумомъ, оторывшейся особенно ясно съ тѣхъ поръ, какъ Кантъ снялъ съ нея настилку наивнаго догматизма. Дуализмъ разума и воли, логики и этики съ той поры сдѣлался

¹⁾ Отрицаніе Марксомъ и нѣмецкими матеріалистами 50-хъ годовъ мистическаго догматизма не мѣшало въдѣ ихъ ученіемъ носить вполне догматическій, претендующій на знаніе «сущности вещей», характеръ.

естественно главной проблемой философскаго сознанія и своимъ непримиреннымъ разладомъ какъ-бы апеллируетъ къ нѣкому, необходимо-требуемому монизму. Что касается до Риккерта, то, стоя, подобно всей новѣйшей нѣмецкой идеалистической философіи, на почвѣ *трансцендентальнаго* міропониманія—въ рамкахъ того великаго самоограниченія, которое наложила на себя нѣмецкая (идеалистическая) мысль послѣ крушенія Вавилонской башни Гегеля, онъ заполняетъ разрывъ между «истиннымъ» и «должнымъ» *обобщеніемъ* этого послѣдняго понятія и приданіемъ ему характера основного устоя всего нашего духовнаго строя¹⁾. Само «истинное» понимается здѣсь уже какъ разновидность «должнаго», какъ «категорическій императивъ», направленный лишь на область теоретическаго и обязующій насъ къ принятію познаваемыхъ истинъ, разъ онѣ установлены, какъ таковыя, независимо отъ всѣхъ другихъ условий. «Лишь свободное признаніе цѣнности истинности сознаніемъ долга придаетъ смыслъ и стремленію къ познанію. Иными словами *всякому акту познанія логически предшествуетъ воля* (курс. мой), хотящая потому, что она должна хотѣть, «автономная» воля, хотящая лишь ради долженствованія. Но коль скоро это ясно, мы не можемъ и противопоставлять хотящаго человѣка познающему такимъ образомъ, какъ будто между ними не было рѣшительно ничего общаго, но тогда обѣ стороны природы человѣка, теоретическая и практическая, представляются лишь двумя различными родами обнаруженія сознанія долга» («Границы естественно-научнаго образованія понятій»; стр. 579,—здѣсь, какъ и вездѣ ниже, указаны страницы русскаго перевода г. А. Водена).

Вотъ, центральное для характеристики этой стороны философіи Риккерта мѣсто. Ту же мысль онъ повторяетъ многократно, со свойственной ему многословностью, но она достаточно опредѣленно выражена и въ этихъ уже строкахъ. Таковъ выходъ, намѣченный Риккертомъ изъ кенигсбергскаго тупика. «Не цѣнность истинности обосновываетъ цѣнность сознанія долга, но, напротивъ того, цѣнность истинности базирована на понятіи

1) Это связано въ его гносеологіи съ пониманіемъ процесса научнаго познанія, какъ образованія не чисто-теоретическихъ, «представленій», а «критическихъ», «опредѣляющихъ» (т. е. заключающихъ въ себѣ *самостоятельный элементъ*) «сужденій». Но мы не будемъ здѣсь отклоняться въ сторону этого спеціальнаго вопроса.

долга, и все логическое мышленіе зиждется на сверхлогической волѣ. Итакъ, этой сверхлогической волѣ принадлежитъ приматъ, т.-е. по сравненію съ нею и логическія цѣнности еще вторичны и благодаря этому интеллектуализмъ въ самомъ дѣлѣ преодолевается» (ор. cit., стр. 581) ¹⁾. Отсюда — изъ этого примата воли самъ собой вытекаетъ логическій выводъ: «теоретическое мышленіе, хотящее истинности, можетъ быть признано теперь лишь специальнымъ случаемъ практическаго стремленія, которое есть послѣдняя основа всякой истинности и всякой науки» (стр. 580).

Такимъ образомъ получается монизмъ настолько ясный, что онъ, казалось бы, не долженъ былъ возбуждать уже никакихъ недоразумѣній. «Практическое стремленіе», лежащее въ основѣ «всякой истинности», только модифицируется въ этой послѣдней. «Всякая наука» является лишь однимъ изъ вариантовъ этого основнаго «стремленія», и *сознаніе есть не больше, какъ одинъ изъ аспектовъ воли*. Я прошу читателя запомнить это послѣднее опредѣленіе, само собою вытекающее изъ утвержденій Риккерта, такъ какъ оно будетъ нужно намъ въ дальнѣйшемъ при оцѣнкѣ его классификаціи наукъ и установленіи понятія «историческаго». Да, и помимо того, этотъ выводъ можетъ быть признанъ самымъ цѣннымъ результатомъ гносеологическихъ исканій Риккерта, такъ какъ онъ, дѣйствительно, перебрасываетъ мостъ черезъ фатальную пропасть. Съ точки зрѣнія этого утвержденія «теоретическая природа человѣка» не есть какая-либо особая въ немъ, отличная отъ другой «практической», ипостась, а *та же самая* «практическая» природа въ *одномъ* изъ своихъ моментовъ, — и такимъ образомъ дву-ипостасный кантовскій человѣкъ сливается въ единаго цѣльнаго человѣка, какимъ мы его знаемъ въ «реальной дѣйствительности».

Къ сожалѣнію, Риккертъ не принадлежитъ къ числу вполне послѣдовательныхъ и строго-логичныхъ мыслителей, вопреки ком-

¹⁾ Для читателя, незнакомаго съ философіей Риккерта, замѣчу, что «сверхлогическая воля» отнюдь не означаетъ для этого вѣрнаго ученика Фихте единичную творческую «энергію» индивидуума, а лишь общую скобку безличнаго и сверличнаго «категорическаго императива». отождествленіе индивидуальнаго и волюнтарнаго, повидимому, еще менѣе возможно для нѣмецкаго идеализма, нежели призываніе индивидуальнаго характера за субъектомъ познанія.

плиментамъ ему въ этомъ смыслѣ его русскихъ поклонниковъ. Это далеко не Спиноза. Правда, онъ очень тщателенъ, можно сказать даже щепетилень въ своихъ изысканіяхъ, выдвигаетъ всѣ возможные варианты и возраженія для своихъ тезисовъ, многократно возвращается къ уже установленному, не скупится на повторенія и разъясненія, но на ряду съ этимъ страдаетъ расплывчатостью, недоговоренностью центральной мысли, комкаетъ нерѣдко серьезнѣйшую сторону дѣла и наконецъ, что всего страннѣе, допускаетъ противорѣчія и пробѣлы очень смущающаго характера, какъ мы будемъ имѣть случай убѣдиться ниже.

II.

Классификація наукъ, предложенная Риккертомъ въ его «Границахъ естественно-научнаго образованія понятій», опирается прежде всего на пониманіе самаго процесса познанія, какъ *преобразованія* и *упрощенія* эмпирическаго міра въ понятіяхъ. Совершенно справедливо отрицая возможность точнаго отображенія эмпирической дѣйствительности въ нашемъ познаніи, въ виду безконечной ея сложности какъ въ смыслѣ сосуществованія и связи многихъ предметовъ (многообразія «экстенсивнаго», по терминологіи Риккерта), такъ и въ смыслѣ многосложности единичнаго явленія, какъ такового (многообразіе «интенсивное»), Риккертъ отвергаетъ пониманіе процесса познанія (столь обычное у естествоиспытателей), какъ простаго копированія дѣйствительности. Для Риккерта, напротивъ, наши понятія никогда не могутъ быть «копией» эмпирическаго міра, да и не въ томъ ихъ назначеніе; ихъ истинная дѣль—«преобразовать и упростить эмпирическую дѣйствительность такимъ образомъ, чтобы она допускала научное трактованіе» (стр. 285), т.-е. такъ сказать *конспектированіе* этой дѣйствительности. Поэтому совершенно въ духѣ Риккерта, было бы сравненіе процесса нашего познанія съ процессомъ стенографической записи, при чемъ, какъ отдѣльныя научныя понятія, такъ и тѣ или другія системы таковыхъ являются какъ бы обще-условными для всего человечества стенографическими значками, символизирующими и удерживающими въ сознаніи крошечное, подъ ними живое разнообразіе «текущей» дѣйствительности. Въ этомъ смыслѣ Риккертъ совершенно вѣрно указываетъ на значеніе *слова*, какъ перваго упрощителя для на-

шего сознанія эмпирическаго многообразія. «Именно въ нихъ (въ словахъ) уже естественное психическое развитіе начало создавать средство, пользуясь которымъ, мы прежде всего можемъ, хотя еще и не преодолѣть въ самомъ дѣлѣ безконечность міра, но въ значительной степени *упростить* (курс. подл.) часть экстенсивнаго и интензивнаго многообразія вещей» (стр. 38). Въ дальнѣйшемъ, «коль скоро значеніе словъ примѣняется для цѣлей научнаго познанія міра, то въ немъ мы имѣемъ передъ собой примитивнѣйшую форму процесса мышленія, которую мы признаемъ функцией, свойственной естественно-научному понятію: оно упрощаетъ міръ и, благодаря этому, придаетъ воззрительной дѣйствительности такую форму, въ которой она становится доступной нашему познанію. Въ этомъ мы усматриваемъ въ наиболѣе общемъ смыслѣ логическую «сущность» естественно-научнаго понятія» (стр. 39).

Здѣсь необходимо оговориться, что въ этомъ «наиболѣе общемъ смыслѣ» слово играетъ совершенно ту же роль не только специально для естественно-научныхъ понятій, но также и для историческихъ, т.-е. для всей сферы нашего познанія вообще. Это признаетъ (по крайней мѣрѣ, *implicite*) и самъ Риккертъ, когда въ главѣ «Проблема историческаго образованія понятій» совершенно справедливо указываетъ, что съ точки зрѣнія познанія *вообще* какъ сужденія естественно-научнаго типа (направленныя къ выдѣленію общаго), такъ и сужденія типа историческаго (направленныя къ выдѣленію частнаго, «индивидуальнаго»), одинаково подходятъ подъ общій типъ *научнаго понятія*: «въ логическомъ интересѣ правомѣрно называть понятіями какъ тѣ построенныя мышленіемъ образованія, въ которыхъ находятъ свое выраженіе общая природа вещей, такъ равнымъ образомъ и тѣ построенныя мышленіемъ образованія, въ которыхъ схвачена историческая сущность дѣйствительности. Оба эти логическіе процесса имѣютъ цѣлью преобразовать и упростить эмпирическую дѣйствительность такимъ образомъ, чтобы она допускала научное трактованіе» (стр. 284—285). Но если такимъ образомъ различіе между естественно-научными и историческими понятіями ступевывается въ общей скобкѣ научнаго понятія *вообще*, то очевидно, что и обобщающее значеніе слова есть его значеніе, какъ первой ступени *къ наукамъ вообще*, а не только специально къ естественно-научному познанію. Это противорѣчіе

(одно изъ многихъ) у Риккерта заслуживаетъ быть здѣсь отмѣченнымъ, потому что, какъ мы увидимъ ниже, оно есть лишь одно изъ выраженій постоянной произвольной тенденціи Риккерта изображать естественно-научное познаніе міра какъ болѣе *отвлеченное*, а историческое какъ яко бы болѣе *близкое къ дѣйствительности*, болѣе «реалистическое», *sit venia verbo*. Эта тенденція, находящаяся въ сущности въ полномъ противорѣчьи съ его же собственными основными классификаторскими положеніями и весьма запутывающая правильное развитіе послѣднихъ, проходитъ красной нитью черезъ всю книгу Риккерта и встрѣтилась намъ здѣсь уже на первомъ шагу къ ея темѣ. Уже здѣсь, опредѣляя слово какъ первый элементъ нашего мышленія, Риккертъ связываетъ его почему-то специально съ естественно-научнымъ (т.-е. по преимуществу обобщающимъ) понятіемъ, какъ будто историческое мышленіе не пользуется словеснымъ матеріаломъ съ такимъ же правомъ и въ такомъ же объемѣ (хотя и въ другомъ направленіи), чѣмъ мышленіе естественно-научнаго типа. Слово есть, очевидно, одинаково *первый классификаторъ* для всей сферы нашего познанія, какъ научныя системы суть послѣдній для нея классификаторъ. При чемъ всѣ эти системы, при всемъ различіи «естественно-научнаго» (классифицирующаго «общее») и «историческаго» (классифицирующаго «частное») типовъ, суть *одинаково «отвлеченныя», «упрощающія», стенографирующія дѣйствительность* схемы, сотканныя изъ понятій. Если наше познаніе вообще есть не копія міра, а его (чисто-антропологическаго значенія) схема, то она должна быть одинаково «не-реальной», одинаково «стилизацией» во всемъ своемъ объемѣ и одинаково опирающейся на всемъ своемъ протяженіи на фундаментъ первой классификаціи—словесныхъ опредѣленій. Схематизація не есть непременно схематизація *общаго*, и необходимо различать между стенографіей нашего познанія вообще и специально естественно-научнымъ обобщеніемъ. Но въ дальнѣйшемъ для насъ выяснится, на какой собственно почвѣ создалось это гносеологическое недоразумѣніе у Риккерта.

III.

Всю область познанія Риккертъ дѣлитъ, какъ извѣстно, на *двѣ обширныя части*: 1) познаніе *естественно-научное*, имѣющее

Вопросы философіи, кн. 96.

въ виду отвлеченіе отъ эмпирическаго разнообразія всѣхъ *общихъ* признаковъ явленій—всего, что объединяетъ въ одномъ понятіи множество частныхъ приложеній и въ общности этого понятія даетъ такъ называемый «законъ природы» (дѣйствительность, рассматриваемую съ этой точки зрѣнія, Риккертъ именуетъ «природой»), и 2) познаніе *историческое*, направленное въ противоположность первому, на *особливое*—на индивидуальныя признаки явленій, именно въ ихъ частности, исключительности (дѣйствительность съ этой точки зрѣнія именуется у Риккерта «исторіей»). Весьма усиленно протестуетъ Риккертъ противъ господствующаго до сихъ поръ въ научномъ мірѣ «фанатизма естественно-научнаго метода». Противъ исключительныхъ притязаній этого метода (при полномъ принципиальномъ его признаніи въ его области) и направлено остріе книги Риккерта. Въ этомъ ему можно только сочувствовать. И вообще противоположеніе между «природой», какъ правиломъ «общаго», и «исторіей», какъ своеобразіемъ «частнаго», представляетъ весьма удобный и прочный исходный пунктъ для систематизаціи всей области научнаго познанія. Мы увидимъ далѣе, возможно ли принять при этомъ всѣ выводы и построенія самого Риккерта.

«Она (эмпирическая дѣйствительность) становится природой, коль скоро мы рассматриваемъ ее такимъ образомъ, что при этомъ имѣется въ виду общее; она становится исторіей, коль скоро мы рассматриваемъ ее такимъ образомъ, что при этомъ имѣется въ виду частное» (стр. 223; курс. подл.).—Вотъ слова, осязательно формулирующія основную точку зрѣнія и принципъ раздѣла, установленнаго между двумя научными сферами.

Уже при этомъ опредѣленіи ясно, что рѣчь идетъ не о какомъ-либо предметномъ, а о чисто *формальномъ* подраздѣленіи—что это есть противоположность *методовъ*, а не содержанія. Дѣйствительно, именно эта точка зрѣнія подчеркивается и утверждается во многихъ мѣстахъ книги. Уже во введеніи, отвергая популярное со времени Д. С. Милля противоположеніе «наукъ о природѣ» и «наукъ о духѣ», въ качествѣ окончательнаго исчерпывающаго всю сферу научнаго познанія и дающаго будто бы истинный методъ ея классификаціи, Риккертъ говорить: «Намъ кажется, что ничто такъ не препятствовало ясному уразумѣнію сущности историческихъ наукъ, какъ то обстоятель-

ство, что въ обсужденіе этихъ проблемъ вносилось противоположеніе физическихъ и психическихъ процессовъ. Конечно, изъ природы духовныхъ процессовъ вытекають извѣстныя видоизмѣненія методовъ, примѣняемыхъ при изслѣдованіи тѣлеснаго міра. Но при этомъ дѣло идетъ только о видоизмѣненіяхъ, и эти видоизмѣненія представляются не существенными, по сравненію съ тою принципиальною противоположностью, которая должна возникать при разсмотрѣніи съ одной стороны природы, съ другой стороны исторіи» (стр. 28—29). И далѣе: «здѣсь (между «природой» и «исторіей») дѣйствительно имѣется логическая противоположность, которая прежде всего нисколько не касается предметной противоположности природы и духа (курс. мой)... Напротивъ того, одинъ и тотъ же процессъ можетъ служить предметомъ научнаго изслѣдованія, пользуясь обоими методами... Съ чисто формально-логическихъ точекъ зрѣнія вся данная дѣйствительность могла бы стать объектомъ какъ естественно-научнаго, такъ и историческаго изложенія» (стр. 29).—Въ другомъ мѣстѣ, наконецъ, находимъ категорическое заявленіе: «слово «духъ», какъ и слово «тѣло» логически индифферентно» (стр. 193; курс. мой).

Итакъ, ясно, что мы имѣемъ передъ собой два метода: одинъ для обработки эмпирической дѣйствительности въ смыслѣ выдѣленія изъ нея *общихъ* понятій («законовъ природы»), объединяющихъ въ себѣ всѣ отдѣльные случаи ихъ примѣненія,—и другой для обработки того же эмпирическаго міра въ смыслѣ выдѣленія изъ него признаковъ, характеризующихъ данное *частное* понятіе, какъ таковое. Первое, въ качествѣ понятія *родового*, будетъ тѣмъ самымъ заранѣе обязательно для неопредѣленнаго множества «частныхъ случаевъ»; второе, наоборотъ,—представляетъ нѣкоторый *уникумъ*, неповторимый въ своей исключительности, и тѣмъ самымъ уже не могущій быть подведеннымъ подъ какой-либо «законъ». И номологическій характеръ «естествознанія» столько же разумѣется самъ собою, насколько ясенъ феноменологическій характеръ исторіи. Такъ Гете или Бисмаркъ, въ качествѣ представителей зоологическаго вида «*homo sapiens*», раздѣляютъ всѣ характерные для него признаки вмѣстѣ со всѣми другими (неопредѣленно-многими) его экземплярами; напротивъ, въ своемъ значеніи «историческихъ» явленій, они всего нагляднѣе опредѣляются именно въ томъ характерно-«ге-

тевскомъ» или характерно-«бисмарковскомъ», въ чемъ выразилось ихъ своеобразіе.

Итакъ, противоположность *методовъ* не касается вовсе *предметнаго* различія, какъ такового. Весь вопросъ остается въ предѣлахъ *causae formalis*, безъ какого-либо заступленія въ область *causae materialis*. Этого категорическаго утвержденія, пожалуй, еще не колеблютъ фактически встрѣчаемыя въ отдѣльныхъ наукахъ взаимныя проникновенія и неразмежеванность обоихъ методовъ, отмѣчаемая и Риккертомъ: «Существуютъ такія области, которыя должны быть трактуемы исключительно естественнонаучно; такія области, трактованіе которыхъ должно быть исключительно историческимъ, и, наконецъ, такія области, которыя допускаютъ трактованіе ихъ какъ наукой естественной, такъ и исторической» (стр. 29). Риккертъ посвящаетъ много вниманія выясненію этого взаимнаго проникновенія обѣихъ сферъ познанія и его границъ, опредѣленію историческихъ понятій, находящихся въ естественныхъ наукахъ, и обратно—естественнонаучныхъ элементовъ въ историческихъ наукахъ, установленію понятія «относительно-историческаго» и т. д. Въ данномъ случаѣ мы можемъ оставить всѣ эти вопросы въ сторонѣ, какъ не измѣняющіе главной темы—методологическаго различенія «природы» и «исторіи». Отмѣтимъ лишь въ частности, по поводу понятія «относительно-историческаго», устанавливаемаго Риккертомъ безъ достаточной ясности и послѣдовательности, что оно, повидимому, произвольно служитъ у него для нѣкотораго прикрытія основной противорѣчивости въ методологической сторонѣ вопроса, къ которой мы сейчасъ и обратимся.

IV.

Уже тотчасъ вслѣдъ за выше цитированнымъ основнымъ положеніемъ, отмѣченнымъ курсивомъ въ подлинникѣ, находимъ такія строки: «Всякая эмпирическая наука беретъ за исходный пунктъ непосредственно данную въ опытѣ дѣйствительность; наиболѣе общаго различія методовъ слѣдуетъ искать лишь въ томъ, что производятъ съ этою дѣйствительностью различныя науки, т.-е. дѣло идетъ лишь о томъ, ищутъ ли они общаго и *недѣйствительнаго* (курс. мой) въ понятіи или *дѣйствительнаго* (курс. мой) въ частномъ и единичномъ. Одна задача выпадаетъ

на долю естествознанія, другая—на долю исторической науки» (стр. 223). Въ этихъ строкахъ вполне ясно сказывается смѣшеніе чисто-формальнаго противоположенія «общаго» и «частнаго» съ противоположенностью матеріальной—«недѣйствительнаго» (существующаго лишь «въ понятіи») и дѣйствительнаго, которое отождествляется здѣсь принципиально съ «частнымъ, единичнымъ». Именно это противопоставленіе реализма *частнаго*, какъ «бытія», и номинализма *общаго*, какъ лишь «понятія»,—это *обратный платонизмъ* составляетъ самую характерную, опредѣляющую черту *идеалистической* философіи Риккерта. Это ея главный догматъ, то «вѣрованіе сердца», которое самому философу представляется гносеологическимъ утвержденіемъ, а въ дѣйствительности имѣетъ тотъ же апріорный характеръ, какъ и первооснова всякой философіи. Типично-кантіанская (хотя у ученика, можетъ быть, заходящая далѣе учителя) полемика противъ платоновской трансцендентности «общаго» составляетъ *spiritus movens* всей мысли Риккерта. Самое отрицаніе имъ «отображающаго» (дающаго копію) характера нашего познанія находится въ связи съ этой основной тенденціей. Для Платона вѣдь это познаніе было именно отображеніемъ («воспоминаніемъ») вѣчно-сущихъ идей. Наоборотъ, Риккертъ, утверждая схематизирующій конкретную дѣйствительность характеръ нашего познанія, не допускаетъ въ качествѣ его матеріала ничего, кромѣ гераклитовскаго потока вѣчно смѣняющихся «единичныхъ вещей». Характерное для новѣйшаго нѣмецкаго идеализма противопоставленіе «реальнаго» и «должнаго» вполне владѣетъ мыслью Риккерта! Онъ пишетъ: «конечно, и естествоиспытатель новѣйшаго времени—платоникъ въ томъ отношеніи, что его интересъ всегда направленъ на *общее*» (курс. подл.). Но мы ¹⁾ не признаемъ никакихъ общихъ *вещей* (курс. подл.) на ряду съ единичными вещами или въ послѣднихъ. *Единичныя* (курс. подл.) вещи для насъ дѣйствительность, и притомъ единственная дѣйствительность, о которой идетъ дѣло, по крайней мѣрѣ, для эмпирическихъ наукъ. По-

¹⁾ Подъ этимъ „мы“ отнюдь нельзя разумѣть самихъ представителей современнаго естествознанія, какъ, повидимому, хотѣлось бы здѣсь Риккертъ. „Платоническія“ *sui generis* тенденція многихъ изъ нихъ отмѣчаются имъ самимъ, когда, напримеръ ему приходится полемизировать съ дарвинизмомъ. Это „мы“ содержитъ въ себѣ въ дѣйствительности лишь опредѣленное гносеологическое истолкованіе современнаго естественно-научнаго матеріала.

этому общее для насъ *не есть* (курс. подл.), но оно *имѣетъ силу* (курс. подл.) (gilt), т.-е. коль скоро мы отдаемъ себѣ отчетъ въ нашихъ желаніяхъ, мы имѣемъ въ виду не познавать вещи, но совершать тѣ безусловно общеобязательныя сужденія, въ которыхъ мы понимаемъ то, что мы называемъ господствующими въ природѣ законами. Вещь для насъ представляетъ собой лишь опредѣленную стадію нѣкотораго закономернаго процесса, единичныя вещи интересуютъ насъ въ естествознаніи лишь постольку, поскольку въ нихъ выражается нѣкоторое общее, непреложное отношеніе. Соответственно этому, наши естественнонаучныя понятія должны представлять собою нѣчто иное, нежели античныя понятія. Они могутъ содержать въ себѣ уже не имѣющіе характера представленій снимки съ вещей, но лишь знаніе законовъ или, по крайней мѣрѣ, подготовительныя ступени, ведущія къ такого рода знанію» (стр. 95—96).

Это абстрагированіе всякой «субстанции», при сосредоточеніи реального бытія въ границахъ «единичныхъ» модусовъ, опирается у Риккерта, какъ на свою предпосылку, на отрицаніе индивидуальнаго субъекта познанія. Все содержаніе конкретной индивидуальной психики Риккертомъ сполна относится къ области «познаваемаго», т.-е. объекта, и въ качествѣ истиннаго субъекта познанія является *абстрактный* (и «общій») «гносеологическій субъектъ» (аналогичный «абсолютному Я» фиктианства, но съ исключительно гносеологическимъ значеніемъ). Такъ какъ все индивидуальное здѣсь отпало, вмѣстѣ со всякой иной конкретностью, въ область «объекта», то на сторонѣ «субъекта» получилось то «антиплатоническое» тождество общаго и абстрактнаго, которое, начиная отсюда, служить (чисто метафизическимъ, въ сущности) догматомъ риккертскаго скептицизма и основнымъ источникомъ всѣхъ противорѣчій его гносеологии. Но къ этому пункту мы еще вернемся, а пока прослѣдимъ далѣе эти послѣднія.

Свой номинализмъ «общаго» Риккертъ старается обосновать на абстрагирующемъ характерѣ естественно-научнаго познанія, направленнаго на образованіе именно *общихъ* понятій. Онъ вполне справедливо указываетъ, что познаніе это становится тѣмъ болѣе совершеннымъ, чѣмъ больше оно удаляется отъ конкретной дѣйствительности и чѣмъ глубже, вмѣстѣ съ тѣмъ, уходитъ въ характерное для него обобщеніе. Отсюда онъ съ пол-

нымъ правомъ заключаетъ: «то, что естествознаніе еще содержитъ въ себѣ изъ дѣйствительности, еще и не понято имъ; разъ образовано понятіе, изъ его содержанія исчезло все дѣйствительное... Предѣлъ, котораго никогда не способно перешагнуть естественно-научное образованіе понятій, ему полагаетъ не что иное, какъ сама эмпирическая дѣйствительность» (стр. 209).

Это, конечно, совершенно справедливо, но удивительнымъ образомъ Риккертъ не замѣчаетъ, что точно такое же разсужденіе примѣнимо и къ историческому образованію понятій. Точно такъ же и при выдѣленіи характерныхъ признаковъ частнаго мы прибѣгаемъ къ тому же процессу абстрагирования: такъ же суммируемъ одни эмпирическіе признаки предмета (только на этотъ разъ уже не соединяющіе данный предметъ съ другими, а наоборотъ—отдѣляющіе его отъ нихъ) и отбрасываемъ другіе его признаки, и точно также, по мѣрѣ хода нашей работы, *удаляемся отъ эмпирической дѣйствительности*, но только по другому направленію—не въ широту обобщенія, а въ глубину индивидуализаціи. И точно также по окончаніи нашей работы мы можемъ подвести итогъ риккертскими же словами, лишь съ небольшою замѣной: «то, что *исторія* еще содержитъ въ себѣ изъ дѣйствительности, еще и не понято ею; разъ образовано понятіе, изъ его содержанія исчезло все дѣйствительное... Предѣлъ, котораго никогда не способно перешагнуть *историческое* образованіе понятій, ему полагаетъ не что иное, какъ сама эмпирическая дѣйствительность».

Ибо совершенно очевидно, что «единичное», историческое понятіе «Бисмаркъ» такъ же не совпадаетъ съ «эмпирическимъ явленіемъ» Отто фонъ Бисмарка, какъ и тѣ «общія» черты, которыя заключались въ томъ же самомъ явленіи. Въ этомъ фактѣ конкретной дѣйствительности уживались «нераздѣльно и неслиянно» и историческій «желѣзный канцлеръ», и бытовой «средній типъ прусскаго юнкера», который, по словамъ самого Риккерта, можетъ быть констатированъ «по извѣстнымъ сторонамъ Бисмарка» (стр. 413). Но ни тотъ, ни другой при томъ не покрывали еще собою реальности факта.

Такимъ образомъ и здѣсь, какъ въ вопросѣ о классификаторской роли слова, Риккертъ снова приписалъ естественно-научному познанію признаки *познанія вообще* и произвольно присвоилъ ему одному абстрагирующій характеръ, свойственный всякой

познавательной работѣ вообще. Не естественно-научное только, а *всякое* наше познание есть схема (въ томъ числѣ и познание частнаго—«историческое»), и отъ абстрактнаго характера естественно-научныхъ понятій такъ же нельзя заключать къ номинализму «общаго», какъ отъ реализма индивидуальныхъ явленій къ мнимой преимущественной реальности понятій историческихъ. Конспектъ остается конспектомъ, «упрощаетъ» ли онъ общее или частное, но ни то, ни другое ничего не выигрываютъ и не проигрываютъ въ своей конкретности (или абстрактности) отъ его «преобразовательной» (по утверженію самого Риккерта) дѣятельности. Характеръ нашего познанія самъ по себѣ еще ничего не говоритъ о бытіи и небытіи предметовъ этого познанія. Если нѣтъ реального существованія схоластическихъ «универсалій», то не болѣе того реально бытіе историческихъ «частностей». Вѣдь историческое *понятіе* «Бисмаркъ» эмпирически существуетъ такъ же мало, какъ и естественно-научное—«*homo sapiens*».

V.

Смѣшеніе формальнаго различія «общаго» и «частнаго» и матеріальнаго, противоположенія «абстрактнаго» и «реального»—это основное противорѣчіе гносеологии Риккерта—отражается на всѣхъ частностяхъ его построений. Отождествленіе индивидуальнаго въ конкретной дѣятельности и индивидуальнаго въ научномъ познаніи приводитъ его къ постоянно-колеблющемуся опредѣленію «историческаго». Сперва явившись, какъ особый лишь методъ научнаго познанія, противоположный естественно-научному, но, подобно ему, приложимый ко *всей* дѣятельности, это понятіе далѣе начинаетъ заполняться конкретнымъ содержаніемъ, чтобы стать въ концѣ книги уже почти синонимомъ «духовнаго» (*sic!*) и вполнѣ синонимомъ «телеологическаго». Начавъ съ дуализма однороднаго умственнаго процесса, мы стоимъ въ концѣ передъ дуализмомъ «причины» и «цѣли, природнаго и антропологическаго, и, несмотря на всѣ прежнія оговорки Риккерта, даже «духа» и «матеріи». То, что представляло собой сперва лишь формальную двойственность «чистаго» разума, стало, въ одной своей половинѣ разумомъ «практическимъ». И наконецъ эта привилегированная половина обнаруживаетъ тенденцію, понять первую половину уже какъ часть

самой себя... Впрочемъ, въ полномъ развитіи этой тенденціи заключался бы, можетъ быть, выходъ изъ запутавшагося узла... Но прослѣдимъ этотъ процессъ поглощенія тучныхъ коровъ «естествознанія» тощими коровами «исторіи».

Первоначально, еще во введеніи, какъ нами было уже отмѣчено, утверждалась категорически однородность, и равноправность обѣихъ сферъ знанія: «всяданная дѣйствительность могла бы стать объектомъ какъ естественно-научнаго, такъ и историческаго изложенія». И далѣе, при опредѣленіи «историческихъ составныхъ частей въ естественныхъ наукахъ» (глава третья; III), Риккертъ вполне допускаетъ возможность чисто-историческаго трактованія любого *матеріальнаго* предмета, разъ только онъ можетъ быть выдѣленъ, какъ нѣкоторая «индивидуальность», какъ понятіе «частнаго». Поэтому онъ констатируетъ наличность историческихъ элементовъ не только въ біологій и въ химіи, но допускаетъ ихъ даже въ физикѣ, утверждая въ качествѣ примѣра: «мысль объ исторіи (курс. подл.) свѣта.¹⁾ логически вовсе не бессмысленна. Вѣдь если бы всѣ естественно-научныя проблемы относительно свѣта были разрѣшены, оставался бы еще рядъ вопросовъ относительно свѣта. Всегда ли былъ свѣтъ? Когда и гдѣ его можно въ первый разъ констатировать? Сколько свѣта оказывается налично и въ какихъ мѣстахъ міра онъ встрѣчается? Все это историческіе вопросы, относительно которыхъ оптика, какъ естественная наука, не можетъ рѣшительно ничего сказать» (стр. 239)²⁾. Абсолютно свободной отъ историческихъ элементовъ такимъ образомъ оказывается лишь основная наука о физическомъ мірѣ, т. е. механика; имѣющая дѣло съ «последнимъ» (наиболѣе общимъ) обобщеніемъ матеріальныхъ явленій—движеніемъ. Въ другомъ мѣстѣ (стр. 432) Риккертъ признаетъ даже вполне «историческій» (въ смыслѣ типа познанія) характеръ за библейской космогоніей: «По отношенію

1) Въ смыслѣ физическаго явленія (Licht), а не въ смыслѣ мірозданія (Welt).

2) Правда, нѣсколькими строками ниже утверждается, что «такая наука, быть можетъ, никого не интересовала бы», но этому предположенію не дается никакого объясненія, да и по совершенно справедливой оговоркѣ самого Риккерта: «здѣсь дѣло идетъ не объ этомъ», ибо, конечно, «интересъ» той или другой науки ничего не мѣняетъ въ вопросахъ научной классификаціи.

къ ея логической структурѣ библейская исторія творенія вполне имѣеть характеръ историческаго изложенія». Здѣсь же онъ возвращается къ возможности «исторіи» свѣта (физическаго) и снова подтверждаетъ ея полную теоретическую мыслимость (стр. 433). Такимъ образомъ историческое образованіе понятій распространено потенциально на всю область *матеріальныхъ* явленій, будучи ограничено единственно только логическими предѣлами своего метода.

Такъ, конечно, и должно быть,—и этотъ историзмъ матеріи такъ же долженъ быть принятъ, какъ естественно-научное трактованіе духовныхъ явленій, составляющее предметъ эмпирической психологіи. Отмѣтивъ обобщающій характеръ метода и «законовъ» этой послѣдней науки, Риккертъ вполне основательно объединяетъ ее со всѣмъ «естествознаніемъ» (въ обычномъ тѣсномъ смыслѣ этого термина) въ одну общую группу «наукъ о природѣ». Передъ противоположностью метода должны ступать частныя противоположенія «вещества» и «духа»,—и всякая наука, дающая какое бы то ни было обобщеніе духовныхъ явленій, принадлежитъ къ числу наукъ о природѣ; точно такъ же какъ всякаго рода космогонія относится къ области исторіи. Выдерживая правильность своего методологическаго водораздѣла, Риккертъ допускаетъ даже теоретическую возможность метафизики, какъ *общей* науки о «сущности дѣйствительности вообще» или объ «Абсолютѣ» (стр. 190)¹⁾, а также возможность «естественно-научной» философіи исторіи, въ смыслѣ установленія *общихъ* законовъ историческаго развитія народовъ,—и въ этомъ послѣднемъ случаѣ лишь отграничиваетъ эту предполагаемую «соціологію» (какъ именуетъ ее Риккертъ) отъ «исторіи въ собственномъ смыслѣ, т.-е. науки объ единичныхъ историческихъ явленіяхъ» (стр. 249; 254—255).

Итакъ, «природа», т.-е. «общія понятія», т.-е. схематизація обобщающая,—съ одной стороны, и «исторія», т.-е. «частныя понятія», т.-е. схематизація индивидуализирующая,—съ другой. Въ этомъ формальномъ контрастѣ не заключается и не должно заключаться никакихъ матеріальныхъ опредѣленій.

И однако, какъ только Риккертъ переходитъ къ специаль-

¹⁾ Возраженія, которыя онъ дѣлаетъ противъ возможности образованія такой науки, по его собственному сознанию, не носятъ методологическаго характера (стр. 191—192).

ному обоснованію и развитію историческихъ понятій, такъ этотъ формальный характеръ классификаціи имъ совершенно забывается и въ главѣ «Историческое образованіе понятій» мы находимъ уже пониманіе «историческаго», какъ специфически «духовнаго» (и въ частности антропологическаго). Метафизическая подпочва даетъ себя знать, и выросшіе на ней будто бы «объективные» гносеологическіе цвѣты имѣютъ типичную «антиплатоническую» окраску. Уже при самомъ приступѣ къ этой части своей работы Риккертъ опрокидываетъ все свое прежнее построеніе, дѣлая такое неожиданное заявленіе: «разъ мы желаемъ понять не только сущность, но и значеніе, и необходимость историческаго образованія понятій, мы должны наконецъ также знать и то, для какой же именно части дѣйствительности оказывается необходимымъ историческое изложеніе, и эта необходимость можетъ основываться лишь на особыхъ *касающихся содержанія* (курс. подл.) опредѣленіяхъ извѣстныхъ предметовъ. Итакъ, мы должны поставить вопросъ о томъ, до какой степени существуетъ связь между содержаніемъ и формою историческихъ изложеній, а такимъ образомъ выработать и *предметное* (курс. подл.) понятіе исторіи» (стр. 267).

Само собою разумѣется, что если только будетъ допущенъ вопросъ о томъ, «для какой *части* (курс. мой) дѣйствительности оказывается необходимымъ историческое изложеніе», то тѣмъ самымъ намѣчается уже нѣкоторое *предметное* содержаніе для понятія «историческаго». Но представляется совершенно непонятнымъ, *какъ могъ возникнуть* такой незаконномѣрный вопросъ? Развѣ «исторія» не была опредѣлена ранѣе, какъ методъ, приложимый (именно въ качествѣ *метода*) ко *всей* дѣйствительности, безъ выдѣленія какой-либо ея «части»? Развѣ не были сдѣланы въ этомъ смыслѣ самыя категорическія заявленія (цитированныя выше)? Развѣ не утверждалось прямо, что «вся данная дѣйствительность могла-бы стать объектомъ, какъ естественно-научнаго, такъ и историческаго изложенія»? Развѣ не отвергалась при этомъ самымъ настойчивымъ образомъ методологическая роль понятій «природы» и «духа», которыя, однако, являются въ качествѣ неизбѣжныхъ нашихъ руководителей, развѣ вопросъ переходитъ на предметную почву? Дѣйствительно, непосредственно вслѣдъ за выше цитированной *материальной* постановкой вопроса объ исторіи, Риккертъ уже пи-

шетъ: «Прежде всего при этомъ приходится принять въ соображеніе то обстоятельство, что исторія фактически отнюдь не индифферентна къ оставленному сначала въ сторонѣ различію между тѣломъ и духомъ, но въ существенномъ имѣетъ дѣло съ духовными процессами и *постольку* (курс. подл.) могла бы быть охарактеризована и какъ *наука о духѣ* (курс. подл.)» (стр. 267).

Выводъ опять-таки вполне послѣдовательный и изъ котораго въ свою очередь логически вытекаютъ всѣ широко развиваемыя Риккертомъ слѣдствія. Но такъ и остается невыясненнымъ обосновывающій этотъ выводъ гносеологическій *volte-face*, замѣнившій вопросъ *методологии* вопросомъ *предметнаго* опредѣленія, формальную «причину»—матеріальной. Почему формально-логическая точка зрѣнія оказалась недостаточной въ дѣлѣ научной *классификаціи*? Болѣе того: какимъ образомъ мы приобрѣли право ее оставить? Почему вопросы о «значеніи и необходимости историческаго образованія понятій» повели къ совершенно новой постановкѣ всей задачи? Одно изъ двухъ: или вопросы эти суть вопросы о методологическихъ же особенностяхъ различныхъ областей знанія, и тогда они не вызываютъ предметныхъ разграниченій, — или же они носятъ по существу уже не методологическій характеръ, и въ такомъ случаѣ имъ нѣтъ мѣста въ вопросахъ классификаціи.

Дилемма эта слишкомъ очевидна, и если Риккертъ позволяетъ себѣ не замѣтить ея, то, конечно, только потому, что его взглядъ ослѣпила анти-платоническая тенденціозность. Повидимому его, въ качествѣ правовѣрнаго «номиналиста», слишкомъ пугаютъ призраки реальныхъ «универсалий», и онъ спѣшитъ укрыться отъ нихъ подъ защиту будто бы *гносеологически* доказуемаго реализма «частнаго», упуская при этомъ изъ виду, что логически послѣдовательное проведеніе его же собственнаго гносеологическаго номинализма лишаетъ его этой защиты и ставитъ лицомъ къ лицу передъ необходимостью *метафизическаго* «да» или «нѣтъ» по отношенію къ *предмету* (все равно «общему» или «частному») нашей познавательной схематизации. Современная нѣмецкая гносеологія въ этомъ отношеніи занимаетъ вообще положеніе какого-то промежуточнаго «полу-скептицизма»: даждѣ *принимая*, какъ въ школѣ Виндельбанда, схематизирующій («вмѣсто отображающаго») характеръ нашего позна-

нія, она склонна выдерживать его абстрагированіе лишь въ области «общаго», заполняя пустоту въ отношеніи «частнаго» эмпирической реальностью. Такимъ образомъ, при всемъ своемъ скептицизмѣ въ отношеніи метафизики «абсолютнаго», она остается догматической въ признаніи *конкретнаго* бытія, — и въ этомъ смыслѣ знаменитый палець Кратила въ его вѣчномъ движеніи является для нея недостижимымъ идеаломъ. Въ то же время ею совершенно игнорируется возможность такого трактованія вопроса о взаимныхъ отношеніяхъ «*nomina*» и «*universalia*», которое въ русской философской литературѣ дано Владиміромъ Соловьевымъ (см. главу третью «Основныхъ началъ цѣльнаго знанія»; собр. сочин., т. I, стр. 289—291): «Отвлеченное мышленіе, лишенное всякаго собственнаго содержанія, должно служить, или *аббревіатурой чувственнаго воспріятія* (курс. Соловьева), или *отраженіемъ умственнаго созерцанія* (id.), поскольку образующія его общія понятія могутъ утверждаться или какъ *схемы явленій* (id.), или какъ *тѣни идей* (id.), закрѣпленныя словами».

Какъ бы ни относиться къ платонической метафизикѣ и шеллингианской гносеологіи, просвѣчивающимъ въ этихъ строкахъ, во всякомъ случаѣ очевидна ихъ предпочтительность передъ *не менѣе метафизическимъ*, но менѣе послѣдовательнымъ утверженіемъ исключительнаго бытія «отдѣльныхъ вещей». Познавательная схематизація здѣсь (у Влад. Соловьева) опирается на два корня—эмпирію и «созерцаніе»,—вполнѣ соотвѣтственно ея внутреннему дуализму. Область гносеологіи остается отмежеванной отъ метафизической, и вопросы предметнаго опредѣленія не являются смущать методологическое построеніе.

VI.

Разъ допустивъ матеріальный элементъ проникнуть въ вопросы метода, Риккертъ уже не сходитъ съ уклонившагося въ сторону пути, и послѣдовательно доходить до полнаго забвенія всѣхъ своихъ прежнихъ утверженій. Немедленно послѣ опредѣленія «исторіи», какъ «науки о духѣ», онъ видитъ себя вынужденнымъ отграничить ее отъ «естественной» науки о духѣ (психологіи), и для этого прибѣгаетъ къ методологическому, какъ ему, повидимому, кажется, но на дѣлѣ, конечно, вполнѣ

«предметному» понятію «культуры», составляющему будто бы характерный признак «историческаго». — «Тѣ объекты, съ которыми имѣютъ дѣло историческія науки, должны быть, въ противоположность объектамъ естествознанія, подведены подъ понятіе *культуры* (курс. подл.), *такъ какъ* (курс. мой) содержаніе тѣхъ цѣнностей, которыми руководится историческое образованіе понятій, и въ то же время опредѣленіе, что становится объектомъ исторіи, цѣликомъ заимствовано изъ культурной жизни» (стр. 268).

Рѣдко можно встрѣтить такой выдержанный примѣръ «порочнаго круга». Итакъ, «*oriūm dormire facit, quia est in eo vis dormitiua*»: «культура» является опредѣляющимъ понятіемъ для «исторіи», «такъ какъ» (!) исторія опредѣляется культурой. Разумѣется, разъ «культурныя цѣнности» опредѣляютъ «историческое», то понятіе «культуры» обусловливаетъ понятіе «исторіи». Но гдѣ ручательство въ вѣрности первой половины этой тавтологіи? Откуда снотворная сила оціума? Вѣдь въ первоначальномъ, методологическомъ опредѣленіи «исторіи» подъ этимъ терминомъ разумѣлся собственно особый способъ разсмотрѣнія дѣйствительности (*всей дѣйствительности*), совершенно равноправный и адекватный другому, естественно-научному, способу: дѣйствительность «становится природой, коль скоро мы разсматриваемъ ее такимъ образомъ, что при этомъ имѣется въ виду общее; она становится исторіей, коль скоро мы разсматриваемъ ее такимъ образомъ, что при этомъ имѣется въ виду частное» (стр. 223). Откуда же теперь въ этомъ предметно-неопредѣленномъ «частномъ» явились «культурныя цѣнности», въ качествѣ опредѣляющаго признака? Какимъ образомъ историческій методъ оказался въ зависимости отъ «культурной жизни»? Здѣсь передъ нами очевидное *quaternio terminorum*: «исторія», какъ *методъ*, смѣшана съ исторіей, какъ особой группой фактически существующихъ наукъ, — смѣшеніе еще менѣе простительное, нежели отождествленіе естественно-научнаго метода («природы») съ естествознаніемъ въ тѣсномъ смыслѣ, — противъ чего такъ протестуетъ самъ Риккертъ. Конечно, исторія Греціи имѣетъ по преимуществу дѣло съ греческой культурой и «цѣнностями», ею созданными, но это собственно потому, что въ этомъ случаѣ дѣло идетъ именно объ исторіи «духовнаго» явленія, какова Греція. Но о какихъ культурныхъ

цѣнностей можетъ быть рѣчь, напримѣръ, въ исторіи свѣта, возможность которой, какъ было говорено выше, допускаетъ самъ Риккертъ? Какую роль понятіе «культуры» можетъ играть въ біологіи, въ которой, однако, опять-таки по признанію самого Риккерта, историческій принципъ занимаетъ особенно важное мѣсто (стр. 241)? Ясно, что «культурную» окраску историческихъ понятій мы получимъ всякій разъ, какъ возьмемъ примѣръ «духовной» (въ частности — человѣческой) исторіи, и окраска эта отпадаетъ, какъ только мы обратимся къ «исторіи» какого-либо физическаго явленія. Другими словами, она зависитъ вполне опредѣленно отъ *содержанія* нашего познанія и не можетъ послужить намъ никакимъ критеріемъ въ вопросахъ *метода*. Въ предѣлахъ же содержанія, она настолько очевидно связана съ матеріаломъ *антропологическаго* характера, что можно только подивиться желанію Риккерта затемнить элементарно простой вопросъ.

Между тѣмъ, продолжая свое отождествленіе «историческаго» и «культурнаго», Риккертъ уже прямо подмѣняетъ первое вторымъ и говоритъ теперь о противоположности «природы» и «культуры», какъ ранѣ говорилъ о противоположности «природы» и «исторіи». Съ этой же точки зрѣнія онъ противопоставляетъ «законамъ природы», какъ спеціальной формѣ естественно-научныхъ понятій, понятіе «культурныхъ цѣнностей», какъ характеризующій признакъ «исторіи». При этомъ онъ совершенно игнорируетъ, что «законы природы» представляютъ чисто-логическое обобщеніе естественно-научнаго матеріала, вполне отвѣчающее задачамъ естественно-научнаго познанія, а понятіе «культурныхъ цѣнностей» есть *качественное* опредѣленіе, примѣнимое лишь къ извѣстной, предметно-опредѣленной части историческаго матеріала. Свою дѣйствительную противоположность «законы природы» могутъ встрѣтить, очевидно, лишь въ специфически-историческомъ понятіи «индивидуальнаго явленія», которое логически представляетъ такой же конечный итогъ исторической индивидуализаціи дѣйствительности, какъ «законъ природы» представляетъ конечное обобщеніе ея естественно-научнаго разсмотрѣнія. Съ замѣной же этого единственно-допустимаго методологически, характерно-историческаго понятія чисто матеріальнымъ понятіемъ «культурной цѣнности» наступаетъ окончательно то смѣшеніе формы и пред-

мета, и тотъ произвольный историческій антропоморфизмъ, которые характеризуютъ изложение Риккерта. Этотъ антропоморфизмъ имѣетъ своей подкладкой, конечно, все ту же лже-гносеологическую предпосылку: «*universalia sunt nomina*», слѣдствіемъ которой явилось отождествленіе «частнаго» и «историческаго» съ одной стороны,—«телеологическаго» и «духовнаго» (въ частности антропологическаго и «культурнаго») съ другой. Если исторія есть, въ отличіе отъ естествознанія, не только наука о частномъ, но и «подлинная наука о дѣйствительности» (стр. 223), то естественно, что ей специально принадлежатъ, и наконецъ ее характеризуютъ понятія «цѣли» и «цѣнности», и тотъ міръ, для котораго эти понятія имѣютъ силу, т.-е. міръ человѣческой жизни и дѣятельности. Здѣсь номинализмъ за предѣлами «историческаго» нечувствительно ведетъ къ антропоморфическому истолкованію этого послѣдняго.

Характеристика «историческаго», какъ телеологическаго и духовнаго, и въ частности антропологическаго, проводится Риккертомъ во всемъ дальнѣйшемъ изложеніи, при чемъ нигдѣ не дѣлается попытокъ согласованія или по крайней мѣрѣ объясненія получившихся прямыхъ противорѣчій съ прежними утвержденіями. Стоя на предметной точкѣ зрѣнія, Риккертъ, напримѣръ, спокойно пишетъ, что «историческій центръ *всегда* (курс. мой) оказывается духовнымъ» (стр. 478), что «*всякое* (курс. мой) историческое изложеніе, разъ оно хочетъ быть наукой, должно относить свои объекты къ нѣкоторой цѣнности» (id), которая въ виду ея «всеобщности», «должна быть *человѣческой* (курс. Риккерта) цѣнностью» (стр. 479). Или далѣе: «лишь къ *человѣческимъ* цѣностямъ объекты могутъ быть относимы такимъ образомъ, чтобы, благодаря этому, они становились историческими индивидуумами» (id). При этомъ остается совершенно не опредѣленнымъ, какимъ образомъ всѣ такія утвержденія согласуются съ ранѣе допущенной теоретической возможностью «исторіи свѣта» и вообще всякаго матеріальнаго явленія, или съ историческими элементами въ біологіи и даже въ химіи,—очевидно, не имѣющими отношенія къ «человѣческимъ цѣностямъ»? На стр. 479, непосредственно вслѣдъ за выше цитированными строками, Риккертъ пишетъ: «разъ мы въ правѣ сдѣлать это предположеніе (т.-е. что «историческое» опредѣляется «человѣческой цѣнностью»), тогда люди всегда должны стоять

и въ центрѣ той дѣйствительности, которая служитъ объектомъ какого-нибудь историческаго изложенія. Это, конечно, очень почтенный примѣръ тавтологіи («историческое опредѣляется человѣческимъ, и *поэтому* (!) люди составляютъ главный предметъ исторіи»). Но остается совершенно неизвѣстнымъ, какимъ образомъ эта новая доза «снотворнаго опіума» относится къ утвержденію, сдѣланному нѣсколькими страницами ранѣе: «По отношенію къ ея логической структурѣ библейская исторія творенія вполнѣ имѣетъ характеръ историческаго изложенія» (стр. 432)? Книга Бытія начинается вѣдь не съ сотворенія человѣка. Правда, «библейская исторія творенія» характеризуется здѣсь «по отношенію къ ея логической структурѣ», но вся тяжесть вопроса и лежитъ именно въ этомъ оставленіи чисто-логической почвы и замѣнѣ формальнаго принципа классификаціи матеріальнымъ, для чего не выдвинуто никакого оправданія (да, при опредѣленіи процесса познанія, какъ схематизаціи эмпирическаго міра, и не можетъ быть оправданія *гносеологическаго*). Риккертъ приходится ссылаться, какъ на опору для своей предметной характеристики, уже просто на «оказывающуюся на лицо исторіографію», для которой «главнымъ предметомъ» «всегда оказывается развитіе человѣческой духовной жизни» (стр. 479). Но такая апелляція къ «наличному факту» не можетъ быть принята въ вопросѣ чистой методологіи, гдѣ притомъ же первоначально прямо заявлялось о логическомъ безразличіи рубрикъ «матеріи» и «духа».

Если теперь, въ прямую противоположность съ этимъ заявленіемъ, «исторія» стала специально «наукой о духѣ», то, въ силу послѣдовательнаго развитія разѣ принятаго уклона мысли, «естествознаніе» стало пониматься почти какъ синонимъ матеріальныхъ наукъ, при чемъ равноправное (методологически) съ науками о веществѣ положеніе психологіи («естественной науки о духѣ») стало мало-по-малу игнорироваться. Такимъ образомъ, въ концѣ книги, на стр. 512—518, въ спорѣ противъ естественно-научной телеологіи (въ частности противъ телеологіи дарвинизма), мы находимъ уже характеристику всего естественно-научнаго пониманія міра, какъ необходимо-механическаго и въ силу того «индифферентнаго къ цѣнности»: «ему всякое измѣненіе должно представляться совершенно индифферентнымъ къ цѣнности или нецѣнности (Umverth), и поэтому оно никогда не можетъ усма-

тривать повышенія цѣнности въ механическомъ процессѣ приспособленія. Приравниваніе приспособившагося благодаря естественному отбору къ совершенному основано на смѣшеніи *сохраненія наличнаго бытія и сохраненія цѣнности* (курс. подл.), и поэтому оно должно быть совершенно отвергнуто съ естественнонаучныхъ точекъ зрѣнія» (стр. 516). И далѣе: «для послѣдовательнаго естествознанія вобщемъ не существуетъ никакихъ «высшихъ» или «низшихъ» организмовъ, коды скоро это должно означать, что одни имѣютъ болѣе цѣнности, чѣмъ другіе» (стр. 517).—Ясно, что такая «послѣдовательность» естествознанія возможна только при томъ условіи, если мы принципиально исключимъ изъ его области всякую «духовность», ограничивъ его изученіемъ механически-объяснимыхъ явленій. Этотъ взглядъ былъ бы, конечно, вполне приемлемъ для материалиста любого отгѣнка, но какъ онъ согласуется съ идеализмомъ Риккерта и въ частности съ его допущеніемъ психологіи (а въ теоріи даже метафизики и «соціологіи») въ кругъ естественныхъ наукъ, — это остается тайной его философскихъ противорѣчій.

Риккертъ хочетъ объяснить внесеніе телеологіи въ область (біологическаго) естествознанія «антропоморфизмомъ», который заставляетъ насъ будто бы цѣнить «прогрессъ» организмовъ просто по мѣрѣ ихъ приближенія къ человѣку (стр. 517—518). Онъ вспоминаетъ при этомъ старую насмѣшку Карла Бара, который предполагалъ исторію развитія написанной съ точки зрѣнія птицъ, при чемъ человѣкъ занялъ бы очень скромное мѣсто, высшимъ же млекопитающимъ были бы признаны летучія мыши. Но именно этотъ шуточный примѣръ и разбираетъ ссылку на мнимый «антропоморфизмъ» нашей біологіи, ибо, очевидно, вполне «объективныя» анатомическія и физиологическія данныя ни въ какомъ случаѣ не дали бы подтвержденія фантастическому орнитоморфизму, и ими также краснорѣчиво изобличался бы его «субъективизмъ», какъ теперь подтверждается «объективный характеръ нашего «антропоморфизма»¹⁾. Далѣе, каждый отдѣлъ

1) Конечно, можно возразить, что этотъ „объективизмъ“ все-таки остается подъ сомнѣніемъ, поскольку остается въ силѣ возможность всякъ коренныхъ гносеологическихъ сомнѣній. Но это значило бы сказать нѣчто не относящееся къ вопросу. Ибо основныя гносеологическія сомнѣнія, очевидно, относятся равнымъ образомъ къ области историческаго знанія, какъ и естественнонаучнаго, и въ этомъ смыслѣ историческія „цѣнности“ не имѣютъ никакого приоритета передъ біологическими.

ный организмъ, взятый самъ по себѣ, рассматривается «телеологически», очевидно, не въ отношеніи его къ человѣку, а въ отношеніи своего собственнаго «плана». Опять-таки возможно отрицать правомѣрность этой точки зрѣнія, но только не Риккертъ, который вполне признаетъ неизбѣжность телеологическаго взгляда на организмъ ¹⁾, но желаетъ объяснить «привычку» къ нему «антропоморфическимъ», и слѣдовательно, по его отождествленію, «историческимъ» взглядомъ, вносимымъ въ область біологіи. Между тѣмъ очевидно, что телеологія и въ «естествознаніи» привнесена тѣмъ же самымъ путемъ, что въ область исторіи, — вмѣстѣ съ «духовностью» матеріала (и, можно даже сказать, во мѣрѣ его). Организмъ предполагается нами (въ отличіе отъ неорганической природы); какъ явленіе не только матеріальное, но и духовное, и это также естественно вызываетъ телеологическій на него взглядъ, какъ уничтожаетъ возможность телеологіи для исторіи чисто-матеріальныхъ явленій. Другое дѣло, что телеологія въ области біологическихъ наукъ часто склонна узурпировать «права и преимущества» упорно хоронимой метафизики, но это обстоятельство только еще лишній разъ обличаетъ безсмертную природу послѣдней.

О психологіи Риккертъ вспоминаетъ здѣсь лишь мимоходомъ, чтобы отграничить ее отъ области исторіи посредствомъ того же понятія «цѣнности», принадлежащаго будто бы исключительно послѣдней (стр. 518—519). Поэтому, съ его точки зрѣнія, психологія не имѣетъ права говорить о «болѣе высокой» душевной жизни, напримѣръ, культурныхъ народовъ сравнительно съ дикарями (стр. 519). Оцѣнка здѣсь привносится будто бы историческимъ понятіемъ культуры. Сама же по себѣ психологія, подобно біологіи, лишена права производить оцѣнки. Если же въ дѣйствительности она вступаетъ въ эту область; въ всякаго отношенія къ «культурѣ» или какому-либо другому историческому понятію (напримѣръ, въ психіатрическихъ оцѣнкахъ или въ сравнительной психологіи животныхъ), то эти случаи явнаго нарушенія «исторической» монополіи «цѣнностей» Риккертъ (вообще до крайности многословный) обходитъ полнымъ молчаніемъ.

¹⁾ «...мы не можемъ рѣшиться отвлечься отъ тѣхъ цѣнностей, которыя мы приписали (курс. подл.) связывать съ ихъ (организмовъ) настоящимъ бытіемъ» (стр. 516).

Стоитъ еще отмѣтить, что, въ согласіи съ общей тенденціей своего сочиненія, Риккертъ къ народамъ «историческимъ» желаетъ отнести только культурные народы: «Разъ у даннаго народа не обнаруживается никакихъ исторически существенныхъ измѣненій, мы можемъ подвести его лишь подъ общія понятія повтореній, стало быть разсматривать какъ «природу» въ логическомъ смыслѣ. Но исторически существенныя измѣненія могутъ обнаруживаться у него лишь, коль скоро онъ представляетъ телеологическое развитіе по отношенію къ своимъ культурнымъ цѣнностямъ» (стр. 485). Оставляя въ сторонѣ возможные вопросы о томъ, въ чемъ же собственно нужно видѣть начало «культуры» у народовъ и можетъ ли жизнь какого-либо народа быть подведена подъ понятіе простого «повторенія»,—можно выразить сильное сомнѣніе въ возможности разсматривать всѣ внѣкультурные народы (допуская, что есть такіе), какъ индивидуально-безразличныя «факты природы». Неужели лапландецъ и бушменъ не существуютъ совсѣмъ для исторіи, представляя лишь простыя біологическія разновидности или являясь только обще-антропологическимъ матеріаломъ для психолога? А если несомнѣнныя индивидуальныя различія даже самыхъ дикихъ народовъ представляютъ уже историческій интересъ, то понятіе «культуры», которое Риккертъ отказывается примѣнить къ этимъ народамъ, утрачиваетъ свой опредѣляющій характеръ для исторіи. Слишкомъ очевидно, что даже въ предѣлахъ предметнаго разграниченія понятіе «культурныхъ цѣнностей» не является необходимой принадлежностью «историческаго», если только не подводитъ подъ это понятіе всякое вообще проявленіе духовной жизни народовъ, чего Риккертъ не дѣлаетъ, и что въ свою очередь уничтожало бы устанавливаемую имъ гносеологическую привилегированность понятія «культуры».

VII.

Читатель видитъ теперь, надѣюсь, насколько основательны похвалы логической послѣдовательности и выдержанности построеній Риккерта со стороны русскихъ его поклонниковъ, лишній разъ свидѣтельствующія только о продолжающемся ученичествѣ русской философской мысли. Непонятно также утвержденіе г. Рубинштейна («Вопр. Филос. и Псих.»; 1907, янв.—февр.), будто

Риккертъ «дѣлаетъ рѣзкое логическое разграниченіе между содержаніемъ и формой и имѣетъ въ виду все время только послѣднюю, т.-е. форму» (!). Можно лишь подивиться категоричности этого утвержденія, о справедливости котораго читатель можетъ самъ судить. А между тѣмъ русскій популяризаторъ Риккерта ставитъ ему эту будто бы чисто-формальную постановку вопроса въ особую похвалу, очень мало, къ сожалѣнію, заслуженную фрейбургскимъ профессоромъ.

Я позволю себѣ теперь остановиться на частномъ вопросѣ объ «историческихъ законахъ», который особенно привлекъ къ себѣ вниманіе и симпатіи русскихъ читателей Риккерта. Даже несогласные съ его общими положеніями (какъ г. Струве) выражаютъ въ данномъ случаѣ ему свое сочувствіе (не рѣшаюсь сказать «согласіе», въ виду несогласованности взглядовъ самого Риккерта по этому пункту, о чемъ рѣчь ниже). Вообще, въ русской литературѣ не разъ случалось встрѣчаться съ утвержденіемъ, будто Риккертъ «доказалъ окончательно невозможность историческихъ законовъ», несмотря на всю очевидную несообразность такого заявленія (напоминающаго разнородныя «окончательныя доказательства» несуществованія Бога, невозможности метафизики и т. п.) и совершенное противорѣчіе его съ логически правильнымъ выводомъ изъ мыслей Риккерта. Такъ, напримѣръ, г. Н. Бердяевъ въ статьѣ о Константинѣ Леонтьевѣ, упрекая этого послѣдняго въ «наивности» и «некритичности» по поводу признанія имъ извѣстной закономерности историческаго процесса, заявляетъ: «недѣльность и противорѣчивость самаго понятія историческаго закона» и «закона развитія» достаточно теперь обнаружена Риккертомъ»¹⁾.

Константинъ Леонтьевъ, обнародовавшій свою историческую теорію въ 1875 году, положимъ, не виноватъ въ томъ, что не могъ поучиться у Риккерта, издавшаго свои «Границы» въ 1902 г., но недѣльность этой теоріи зависитъ совсѣмъ не отъ ея историческаго характера. «Наивность» и «некритичность» остаются въ данномъ случаѣ удѣломъ самого критика: дѣло въ томъ, что никакой «недѣльности» историческихъ законовъ, въ томъ смыслѣ общей формулы историческаго развитія, въ какомъ они обычно являются въ такъ называемой «философіи исторіи» (въ томъ

¹⁾ Н. Бердяевъ. „Sub specie aeternitatis“, стр. 315.

числѣ и у К. Леонтьева), Риккертъ не доказалъ, не могъ и не хотѣлъ доказывать; нѣкоторую же «противорѣчивость», дѣйствительно, обнаружилъ, но только не въ понятіи историческаго закона (въ вышеуказанномъ смыслѣ), а въ собственныхъ утвержденіяхъ, при чемъ совершенно въ томъ же направленіи, что и по другимъ вопросамъ.

Соотвѣтственно съ общимъ своимъ пониманіемъ «исторіи», какъ «науки о частномъ», Риккертъ, дѣйствительно, отвергаетъ (и вполне справедливо) понятіе «историческаго закона» въ тѣсномъ смыслѣ слова, какъ «закона» для отдѣльныхъ историческихъ явленій. Совершенно очевидно, что единичное, какъ таковое, какъ неповторяемое *unicum*, не имѣетъ и не можетъ имѣть для себя никакого «закона», т.-е. «общаго правила», объединяющаго въ себѣ неопредѣленное множество частныхъ случаевъ. Ясно, что гетевское въ Гете и бисмарковское въ Бисмаркѣ не могутъ быть подведены подъ одно общее понятіе и общую законмѣрность. Въ этомъ смыслѣ Риккертъ вполне правъ, когда утверждаетъ, что въ понятіи «историческаго закона» содержится *contradictio in adjecto* (стр. 435). Эмпирическое, «текущее» въ исторіи не имѣетъ для себя никакой общей формулировки, именно въ виду своей измѣчивости и индивидуальности. Но когда говорятъ о «законахъ въ исторіи» и о законмѣрности историческаго процесса, подъ этимъ разумѣется обыкновенно не очевидно-вещная нормативная формулировка «текущихъ событій», а законоподчиненность *общаго* хода исторіи, совпаденіе ея главныхъ линій и психически-«типичныхъ» явленій у различныхъ народовъ, т.-е. нѣчто вполне аналогичное «законамъ» біологіи и, подобно имъ, относящееся къ сферѣ *естественно-научнаго* познанія—будетъ ли оно формулировано въ терминахъ «философіи исторіи», соціологіи или общей науки о духѣ. Риккертъ прекрасно понимаетъ принципиальное отличіе отъ «исторіи» въ собственномъ смыслѣ и логическую возможность такой науки о «природѣ общественной жизни» — этой «соціологіи», какъ онъ предпочитаетъ ее именовать, хотя и отмѣчаетъ неудачность этого наименованія (стр. 249)¹⁾. Онъ указываетъ лишь, при формально-логическомъ признаніи правоспособности

¹⁾ Въ другомъ мѣстѣ онъ называетъ ее впрочемъ и „философіей исторіи“ (стр. 439).

такой науки, на полную изолированность ея отъ «исторіи» въ собственномъ смыслѣ и неоднородность съ этой послѣдней: «Логическая возможность «соціологіи», какъ естественной науки, нисколько не можетъ измѣнить установленной принципиальной противоположности между естествознаніемъ и исторіей» (стр. 254). И далѣе: «сколь мало можемъ мы—по крайней мѣрѣ, съ чисто логическихъ точекъ зрѣнія—возражать противъ естественно-научной «соціологіи», столь рѣшительно держимся мы убѣжденія въ невозможности естественно-научной исторіи: соціологія никогда не можетъ становиться на мѣсто исторіи» (стр. 255).

Это опять-таки совершенно вѣрно, но этимъ раздѣломъ «сферъ вліянія» вполнѣ признана, разъ навсегда, логическая «правоспособность» всякой «философіи исторіи». Слѣдовательно, нельзя утверждать, будто Риккертъ «доказалъ невозможность законовъ исторіи»,—наоборотъ: онъ вполнѣ призналъ формальную *возможность* такихъ законовъ, (понимая подъ ними то, что всегда и понимается, т.-е. законы общаго историческаго развитія, а не отдѣльныхъ историческихъ событій). Матеріальная оцѣнка существующихъ историко-философскихъ и соціологическихъ теорій, конечно, не входитъ и не можетъ входить въ это опредѣленіе, но и полная внутренняя несостоятельность всѣхъ такихъ теорій (если бы она была доказана) сама по себѣ еще вовсе не оправдываетъ методологическаго «нигилизма» по этому пункту.

Мимоходомъ замѣчу, что наличность нѣкоторыхъ общихъ законовъ въ исторіи «эмпирически» настолько очевидна (стоитъ сравнить, напр., революціонныя эпохи въ Англіи середины XVII вѣка, Франціи конца XVIII и Россіи начала XX-го съ ихъ наглядно-сходными чертами, при всей «индивидуальности» течения «событій»), что предвзятое отрицаніе этихъ законовъ, какими бы ссылками на «авторитеты» оно ни подкрѣплялось, заставляетъ только лишній разъ вспомнить неумирающее схоластическое невѣріе въ спутниковъ Юпитера, о которыхъ «ничего не говорится у Аристотеля». Правда, законы историческихъ орбитъ ждуть еще своего Кеплера, но за то и реальность ихъ существованія осязательна безъ помощи галилеева телескопа. Утверждать безнадежное своеобразіе исторіи каждаго отдѣльнаго народа еще было бы болѣе или менѣе естественно для послѣдователя славянофильскихъ или консервативныхъ идей, но встрѣчать его у представителей противополо-

ложнаго лагеря нѣсколько странно. Въ данномъ же случаѣ даже «авторитетъ» на роль Аристотеля выбранъ, какъ мы видѣли, совершенно неудачно.

Правда, Риккертъ, какъ я уже упоминалъ, не выдерживаетъ и въ этомъ частномъ случаѣ методологической послѣдовательности и, отдавъ «исторіи» незаконно-привилегированное положеніе специально «духовной» и «телеологической» науки, склоненъ и допускаемые имъ «общіе» законы историческаго развитія понимать, какъ зависящіе отъ тѣхъ же «культурныхъ цѣнностей», которыми яко бы опредѣляется все «историческое». Съ этой точки зрѣнія онъ, въ качествѣ матеріала для установленія такого закона историческаго развитія, желаетъ допустить только одни «культурные» народы, число которыхъ, по его мнѣнію, «весьма невелико» (стр. 506). Первобытные же народы, какъ мы уже видѣли, онъ оставляетъ всецѣло внѣ «исторіи», въ области «естественно-научной» психологіи. Само собою разумѣется, что всякія обобщенія, сдѣланныя на основаніи столь ограниченнаго матеріала, уже легко объявляются затѣмъ недостовѣрными а priori (стр. 506—507). Но при этомъ остается совершенно необъясненнымъ, почему мы въ вопросѣ *обще-психологическомъ* должны руководствоваться критеріумомъ историческаго (въ тѣсномъ смыслѣ слова) познанія? Вѣдь даже допуская риккертское отождествленіе «историческаго» и «культурнаго» и принявъ «культурныя цѣнности», какъ опредѣляющее понятіе для всякаго «чисто историческаго» построенія (т.-е. забывъ о возможности исторіи матеріальныхъ явленій и т. д.), даже съ этой точки зрѣнія основной риккертской непослѣдовательности, мы все-таки еще не можемъ перенести ничего «историческаго» въ область «естественно-научнаго», въ качествѣ необходимаго признака. Вѣдь даже съ этой точки зрѣнія *обобщающіе* «соціологическіе» законы характеризуются, очевидно, только тѣми же признаками, что и всѣ другія *естественно-научныя* обобщенія—психологическія, біологическія и пр., и никакія опредѣленія «науки о *частномъ*», т.-е. «исторіи» въ тѣсномъ смыслѣ, ничего тутъ не могутъ измѣнить. Поэтому когда Риккертъ отрицаетъ возможность разсмотрѣнія *всякаго* человѣческаго общества съ цѣлью установленія общаго закона историческаго развитія и ссылается на то, что «съ этимъ не согласится ни одинъ историкъ: не всѣ общества оказываются «историче-

скими» (стр. 505), онъ впадаетъ только въ новое *quaternio terminorum*, снова смѣшивая «исторію» въ тѣсномъ смыслѣ науки объ индивидуальномъ съ исторіей-соціологіей, въ смыслѣ науки, изучающей *общіе* законы развитія, для которой, конечно, любое социальное образованіе можетъ представить такъ или иначе матеріалъ. Если историки и не соглашаются писать о народахъ не «историческихъ», то главнымъ образомъ лишь за отсутствіемъ фактическихъ о нихъ свѣдѣній; что же до соціологовъ, то, безъ сомнѣнія, ни одинъ изъ нихъ не согласится выбросить изъ круга своей науки матеріалъ, доставляемый первобытными формами общества, на томъ только основаніи, что онъ не имѣетъ высокой культурной цѣнности.

Риккерта здѣсь вводитъ въ противорѣчія именно «соціологическое» (или «философско-историческое») опредѣленіе предполагаемаго «общаго закона» развитія. Между тѣмъ, по существу дѣла, ясно, что законъ этотъ, хотя бы и найденный въ области исторіи и прилагаемый къ ней, ни въ какомъ случаѣ не можетъ носить специально-историческаго или даже специально-соціологическаго характера, ибо онъ будетъ представлять собой формулу не течения историческихъ событій, какъ таковыхъ (такая формула, какъ мы знаемъ, и невозможна), и также не развитія собственно общественныхъ формъ (ибо такое развитіе можетъ быть лишь частнымъ ея случаемъ): онъ можетъ быть лишь формулой *обще-психологической*—закономъ нѣкоторой общей науки о духѣ, частнымъ случаемъ которой будетъ служить проявленіе духовной жизни народовъ въ исторіи. Съ этой точки зрѣнія встрѣчающійся иногда терминъ «*историологія*» представляется болѣе точнымъ и яснымъ, чѣмъ контовская «соціологія», невольно стѣсняющая горизонты исторической жизни до предѣловъ исключительно общественныхъ формъ, и даже чѣмъ неопредѣленно-сбивчивый, «дилеттантскій»—«философія исторіи».

Различая *историологію* (какъ науку, оперирующую съ общими понятіями) и *исторію* (какъ науку, для которой характерно понятіе частнаго), мы можемъ свободно разобраться въ вопросѣ и избѣжать противорѣчій и риккертовской боязни, что установленіе законовъ въ исторіи уничтожитъ своеобразие историческихъ частностей. Конечно, историкъ русской революціи не можетъ описывать 9 января 1905 года, какъ повтореніе 14 іюля 1789 или 10 августа 1792 года во Франціи, но въ то же время,

подвергнувъ свой матеріалъ исторической обработкѣ, онъ извлечетъ несомнѣнно много данныхъ для признанія общихъ чертъ народной психики въ обѣ эпохи. А это въ свою очередь есть шагъ къ установленію того «естественнаго» закона историческаго (вѣрнѣе—обще-духовнаго) развитія, возможность котораго признаеть въ теоріи и хочетъ отрицать на практикѣ Риккертъ.

VIII.

Теперь намъ пора вспомнить указанное въ началѣ этой статьи разрѣшеніе Риккертомъ «рокового» вопроса философіи—вопроса о взаимоотношеніи логики и этики, разума теоретическаго и практическаго. Какъ мы знаемъ, Риккертъ, опираясь на свое опредѣленіе познавательнаго процесса, какъ *уже* цѣлеставящаго въ исходной своей точкѣ—именно исходящаго не изъ детерминистическихъ «представленій», а изъ телеологическихъ «сужденій»¹⁾, признаеть основнымъ элементомъ нашего духовнаго міра *волю*, «практической разумъ», какъ бы разновидностью котораго является *исканіе* истины, «чистый разумъ».—«Всякому акту познанія логически предшествуетъ воля» (стр. 579).—«Теоретическое мышленіе, хотящее истинности, можетъ быть признано теперь²⁾ лишь специальнымъ случаемъ практическаго стремленія, которое есть послѣдняя основа всякой истинности и всякой науки» (стр. 580).

Такимъ образомъ, какъ мы выразились, сознаніе является однимъ изъ аспектовъ воли, и духовный міръ человѣка принимаетъ цѣлостный характеръ волюнтарнаго монизма. Любопытно сопоставить теперь съ этой характеристикой опредѣленіе, данное «исторіи», какъ наукѣ по преимуществу «телеологической», руководящейся «цѣнностями», и «естествовѣдѣнію», какъ знанію по преимуществу «теоретическому», лишенному права на какую-либо «оцѣнку». Эта очная ставка немедленно ведетъ насъ къ пониманію историческаго познанія, какъ основнаго, а естественно-научнаго, какъ лишь его варианта, соотвѣтственно взаимному отношенію «практическаго стремленія» (т.-е. цѣлеставя-

1) Этотъ частный вопросъ, повторяю, я оставляю въ сторонѣ, какъ ничего не измѣняющій въ выводахъ этой статьи.

2) „Теперь“—т.-е., по контексту, при признаніи примата волевыхъ цѣнностей.

шаго) и его «спеціального случая»—«теоретическаго мышленія, хотящаго истинности». Если историческія науки суть именно тѣ, которымъ единственно предоставлено производить оцѣнки (въ чисто-волюнтарномъ смыслѣ этого понятія), а на долю естествознанія остается только тотъ аспектъ воли, который носитъ характеръ «чистаго разума», то о равноправномъ дуализмѣ этихъ областей знанія, для установленія котораго было потрачено столько усилій, уже не можетъ быть рѣчи. Онъ растворяется теперь въ единый, *историческій по существу* процессъ мышленія (отвѣчающій монизму нашей психики), въ которомъ «естествовѣдѣніе» представляетъ лишь частный случай историческихъ наукъ. Это и есть то поглощеніе тучныхъ коровъ естествовѣдѣнія тощими коровами исторіи, о которомъ я упоминалъ. Исторія, въ риккертскомъ изложеніи, сперва робко стучалась въ дверь, скромно заявляя лишь желаніе научной легализаціи на ряду съ обще-признанной монополіей естественныхъ наукъ и ихъ метода, а затѣмъ, получивъ удовлетвореніе своей справедливой претензіи и будучи уравнена въ правахъ съ естествовѣдѣніемъ, кончаетъ тѣмъ, что объявляетъ себя истинной госпожей знанія, въ качествѣ науки, характеръ которой отвѣчаетъ основному характеру человѣческаго духа.

Риккертъ самъ обнаруживаетъ колебаніе въ сторону такой перестройки взаимныхъ отношеній естествознанія и исторіи. Говоря объ антропоморфическомъ характерѣ всякаго нашего познанія («въ известномъ смыслѣ человѣкъ никогда не подымается надъ самимъ собою»), онъ отмѣчаетъ проистекающую отсюда вторичность естественно-научнаго знанія: «вѣдь съ философскихъ точекъ зрѣнія сама «природа» есть лишь результатъ человѣческой культурной работы» (стр. 576). Такимъ образомъ всякая дѣятельность въ сферѣ естественныхъ наукъ уже предполагаетъ свой условно-антропологическій характеръ, и тѣмъ самымъ (въ виду отождествленія Риккертъ антропологическаго и историческаго)—характеръ своего рода историческаго знанія. Поэтому, въ то время когда чистая «исторія» не требуетъ для себя другихъ предпосылокъ, кромѣ общаго апріорнаго признанія цѣнности человѣческаго познанія, естественныя науки *вынуждены сверхъ тою* допустить еще спеціальную цѣнность своего обобщающаго метода, составляющаго ихъ отличие отъ «антропологической» науки о частномъ. «Съ этой точки зрѣнія» а ргіони“

естествознанія представляется спеціальнымъ случаемъ историческаго «á priori», и естественно-научная точка зрѣнія оказывается подчиненной антропоморфистически-исторической точкѣ зрѣнія, т.-е. можно, конечно, заниматься исторіей безъ сверхъэмпирическихъ предпосылокъ естествознанія, но безъ сверхъэмпирической предпосылки исторіи естествознание теряетъ свой смыслъ» (стр. 575).

Такимъ образомъ «наука о частномъ» окончательно стала «общимъ правиломъ» нашего познанія, а «наука объ общемъ» ея «спеціальнымъ случаемъ». И опять-таки это вполне послѣдовательный выводъ изъ установленнаго теперь соотношенія нашихъ теоретическихъ и практическихъ способностей и допущеннаго ранѣе отождествленія антропологическаго съ историческимъ. Но какимъ образомъ разрѣшить явную противорѣчивость получившагося вывода, и какъ онъ согласуется съ прежнимъ пониманіемъ естествовѣдѣнія и исторіи, какъ двухъ (равноправныхъ) *методовъ* научной обработки *всей* дѣйствительности («вся данная дѣйствительность могла бы стать объектомъ какъ естественно-научнаго, такъ и историческаго изложенія»),—это остается совершенно невыясненнымъ. Риккертъ предпочитаетъ оставить этотъ клубокъ гносеологическихъ недоразумѣній неразпутаннымъ и лишь осторожно воздерживается отъ полнаго развитія новаго взаимоотношенія естествознанія и исторіи, слишкомъ очевидно ниспровергающаго всѣ прежнія утвержденія.

Теперь онъ хочетъ зато превратить дуалистическое дѣленіе познанія въ трихотомію и дополняетъ естественныя и историческія науки науками философскими. Вопреки прежнему категорическому заявленію, что естествознаніемъ и исторіей, взаимно-дополняющими другъ друга, «обнимаются всѣ тѣ научныя задачи, которыя ставитъ намъ эмпирическая дѣйствительность» и «о какомъ-либо третьемъ родѣ эмпирически-научнаго трактованія даннаго намъ міра объектовъ мы не въ состояніи составить себѣ никакого понятія» (стр. 258),—на стр. 585 этотъ невозможный третій родъ познанія оказывается уже найденнымъ: «существуютъ проблемы, которыя не могутъ быть трактуемы такъ, чтобы получалось исчерпывающее ихъ разрѣшеніе ни естественно-научно, ни исторически». Эти проблемы остаются «для философіи». Въ дальнѣйшемъ къ философіи причисляются не только логика и гносеологія, которыя еще могли бы быть по-

няты (впрочемъ лишь въ противорѣчїи съ гносеологіей самого Риккерта), какъ дисциплины, лишенныя спеціально «эмпирическаго» элемента, но и этика, эстетика, философія права и философія религіи, содержаніе которыхъ съ точки зрѣнія какого угодно иллюзіонизма столь же «эмпирично», какъ содержаніе исторїи и психологіи. Такимъ образомъ философія оказывается несомнѣнно тѣмъ самымъ «третьимъ родомъ эмпирически-научнаго трактованія даннаго намъ міра объектовъ», о которомъ мы, какъ увѣрялось, «не въ состояніи составить себѣ никакого понятія»... Впрочемъ, читатель оцѣнилъ уже, вѣроятно, обычную послѣдовательность Риккерта—свойство, которое, по увѣренію его русскаго популяризатора г. Рубинштейна, «признается за нимъ безспорно» (ор. cit., стр. 52)! Риккертъ, дѣйствительно, послѣдователенъ въ построеніи и логическихъ выводахъ отдѣльныхъ своихъ утвержденій, но согласованіе между собою различныхъ рядовъ этихъ построеній не занимаетъ его вниманія.

Философія опредѣляется имъ теперь, какъ по преимуществу наука о цѣнностяхъ: «если выключить все то, что теперь мы должны причислить къ естествознанію и исторіи, специфически философской задачей почти во всѣхъ тѣхъ формахъ, которыя когда-либо принимала философія въ теченіе времени, можно признать разрѣшеніе вопросовъ, относящихся къ цѣнностямъ» (стр. 586). Въ какомъ отношеніи находится это утвержденіе къ прежней монополизаци цѣнностей за историческимъ познаніемъ остается неяснымъ, тѣмъ болѣе, что Риккертъ признаетъ за философскими понятіями цѣнности не только формальное, но и матеріальное значеніе (стр. 588). Исторія при этомъ становится какъ будто въ прежнее положеніе «науки о частномъ», на ряду съ методомъ общаго—естественными науками, но какъ согласуется это ограниченіе съ пріоритетомъ, приобретенымъ ею вслѣдствіе признанія волюнтарнаго характера нашего познанія, и въ какомъ отношеніи находятся оба научныхъ метода къ преимущественной наукѣ о цѣнностяхъ (т.-е. философіи),—всѣ эти вопросы остаются безъ отвѣта.

IX.

Риккертъ упрекаетъ Платона въ гипостазированіи общихъ понятій—въ томъ, что для него общее понятіе «становится во-

истину сущимъ, и наиболѣе общее понятіе, подъ которое все можно подвести, становится совокупностью не только дѣйствительнаго, но и добраго» (стр. 577). Нѣтъ надобности опровергать очевидную несправедливость этого обвиненія: свѣжій воздухъ, которымъ была обвѣяна древняя философія, выросшая на аѳинскихъ площадяхъ, весьма мало похожъ на комнатную атмосферу аудиторій и кабинетовъ, въ которой, какъ подъ стекломъ теплицы, выращивается современная нѣмецкая гносеология, — и «идеалистическое понятіе» послѣдней имѣетъ мало общаго съ метафизическимъ реализмомъ платоновскихъ идей. Попытки «кантизировать» Платона, которыми усердно занимаются теперь въ Германіи, также мало могутъ удасться, какъ параллельныя попытки кантизировать христіанство. Это не болѣе, какъ характерные симптомы неизлѣчимой кантоманіи, которая, какъ всякій академизмъ, свидѣлствуетъ, прежде всего, объ истощеніи творческихъ силъ нѣмецкой философской мысли, нѣкогда столь богатыхъ. Но при зрѣлищѣ этого находенія Риккертомъ сучка въ чужомъ глазу, хочется спросить самого обличителя: почему онъ не замѣчаетъ въ своемъ цѣлаго бревна, въ видѣ гипостазированія понятія частнаго? А именно на этомъ (чисто-метафизическомъ!) признаніи преимущественной реальности «единичнаго» держится, какъ мы видѣли, все привилегированное положеніе, приданное Риккертомъ понятію историческаго и историческому познанію. Но если для Платона еще нашлось бы извиненіе въ (мнимомъ) «обоженствленіи» общаго понятія, разъ самый процессъ познанія понимался имъ, какъ адекватное своему предмету «воспоминаніе», то для трансцендентальнаго идеализма, замыкающагося въ познавательной *схемѣ*, такая «реализація» *одной ея половины* уже не имѣетъ для себя никакого оправданія. Откуда, въ самомъ дѣлѣ, узнаемъ мы, *можемъ* мы узнать, что «единичныя вещи для насъ дѣйствительность» (стр. 95), если «предметомъ нашего познанія служатъ правила соединенія представленій» (*согъдняя*, стр. 96)? Одно изъ двухъ: или справедливо послѣднее, кантіанское утвержденіе — и въ такомъ случаѣ никакое сужденіе о «дѣйствительности» или «недѣйствительности общихъ» или «единичныхъ» вещей вообще недопустимо, — или же характеръ нашего познанія, хотя бы и схематическій, не содержитъ еще самъ въ себѣ свидѣтельства «за» или «противъ» реализма его предметовъ, какъ

стенографическая запись, не будучи точнымъ «отображеніемъ» рѣчи, не опровергаетъ, однако, ея реальности. Нашъ разумъ, подобно стенографу, сокращаетъ многообразіе дѣйствительности, но насколько велика реальная самостоятельность послѣдней—этотъ вопросъ рѣшается, во всякомъ случаѣ, не въ предѣлахъ чистой гносеологіи. Для рѣшенія его и Риккертъ пришлось стать на почву «платонизма», хотя 'бы и обратнаго. Но еще осязательнѣе увидимъ мы это *метафизическое* зерно его теорій, если прослѣдимъ основное гносеологическое его построение—опредѣленіе «сверхъ-индивидуальнаго» субъекта познанія ¹⁾.

На пути къ нахожденію этого субъекта Риккертъ выдѣляетъ сперва три подготовительныя пары субъектъ-объекта: 1) чело-вѣкъ, какъ его понимаетъ наивный реализмъ, т.-е. существо, состоящее изъ души и тѣла,—и «внѣшній міръ», его окружающій; 2) противоположность въ самомъ чело-вѣкѣ «души» («пси-хическаго»—«познающаго») и «тѣла» («физическаго»—«позна-ваемаго»); 3) противоположность въ самой «душѣ», въ психиче-скомъ мірѣ чело-вѣка, его «я» и «не-я». Первыя двѣ пары не имѣютъ, конечно, серьезнаго гносеологическаго значенія, и весь вопросъ сосредоточивается собственно въ предѣлахъ послѣд-ней — *психологической* пары. Есть ли противоположеніе нашего познающаго «я» познаваемому нами «объективному» міру—по-слѣднее *гносеологическое* дѣленіе, или оно должно быть продол-жено? Здѣсь Риккертъ выдвигаетъ свою *четвертую* и оконча-тельную пару субъектъ-объекта, лишенную уже всякаго психо-логическаго (и индивидуальнаго) характера, — именно противо-положеніе чисто-гносеологической общей скобки «сознанія во-обще» всякому «содержанію сознанія».

Разсужденіе его идетъ при этомъ слѣдующимъ образомъ. Онъ отмѣчаетъ сперва, что въ *первыхъ* трехъ парахъ субъектъ-объекта, при переходѣ отъ одной къ другой, мы наблюдаемъ постоянное ограниченіе объема субъекта и возрастаніе объема объекта. Т.-е., другими словами, каждая пара получается изъ предыдущей путемъ отнесенія къ объекту, насколько большей части содержанія субъекта. Такъ въ *первой парѣ* противо-пола-

¹⁾ Оно изложено всего подробнѣе въ небольшомъ, но принципиально важнѣйшемъ сочиненіи Риккерта: „Введеніе въ трансцендентальную философію. — Предметъ познанія“, (русскій переводъ Г. Шлегга), которое и цитируется ниже.

гались другъ другу «человѣкъ» въ его двойственной, психофизической природѣ, въ качествѣ субъекта, — и окружающий его «внѣшній міръ», въ качествѣ объекта. Во второй же парѣ физическая природа человѣка была отнесена также уже къ «внѣшнему міру», къ объекту, — и имъ противопоставался чисто-психической субъектъ — нашъ душевный міръ. Въ третьей парѣ и въ этомъ послѣднемъ было выдѣлено изъ общей массы нашихъ душевныхъ переживаній сознаніе нашего индивидуальнаго «я», въ качествѣ субъекта, а все остальное содержаніе нашей психической жизни увеличило собою объемъ объекта.

Къ аналогичному процессу прибѣгаетъ Риккертъ и для выдѣленія четвертой пары субъектъ-объекта (гносеологической) изъ третьей (психологической). Онъ пишетъ:

«Если мы рассмотримъ теперь различныя понятія субъекта съ этой точки зрѣнія прогрессирующаго уменьшенія ихъ содержанія, то, очевидно, къ концу ряда долженъ быть установленъ, какъ сознаніе въ противоположность всякому содержанію, субъектъ, о которомъ ничего болѣе нельзя сказать кромѣ того, что онъ сознаетъ себя своимъ содержаніемъ. Тогда въ этомъ субъектѣ не заключается больше ничего, что можетъ стать объектомъ, и его понятіе слѣдуетъ толковать единственно, какъ *понятіе границы* (курс. Риккерта). Но когда мы образуемъ это для теоріи познанія необходимое понятіе границы, то *оказывается* ¹⁾, что, обозначивъ послѣдній членъ ряда субъекта, какъ «мое (курс. Риккерта) сознаніе,» мы остановились на полпути. При этомъ мы изъ содержанія сознанія, которое въ этомъ третьемъ случаѣ должно было быть объектомъ во *всемъ* (курс. Р.) своемъ объемѣ, всегда относили еще часть къ субъекту, именно нѣчто изъ *того*

1) Вотъ роковое слово, отмѣченное мною курсивомъ, которое является въ рѣшительный моментъ исполнить совѣтъ Мефистофеля — и заполняетъ собою опасное для всей постройки «пустое пространство». «Оказывается!..» Но гдѣ? когда? на основаніи какихъ данныхъ? Это остается совершенно неизвѣстнымъ. Что для этого столь авторитетнаго «оказывается» нѣтъ данныхъ въ приводимой мною цитатѣ, — читатель видитъ и самъ; а что для него не было и не могло быть никакихъ данныхъ на всѣхъ предыдущихъ тридцати четырехъ (въ русскомъ переводѣ) страницахъ «Предмета познанія», — онъ можетъ убедиться изъ самой книги: самое установленіе четвертаго, «гносеологическаго» субъекта познанія начинается только съ цитируемыхъ строкъ. Здѣсь мы имѣемъ передъ собою воочію типичное догматическое «fiat», — увы! — неизбежное и для «скептиковъ!»

(курс. Р.) содержанія сознанія, изъ котораго состоитъ индивидуальное я. Мы, стало быть, приняли во вниманіе только *переходную стадію* (курс. Р.) между вторымъ и третьимъ субъектомъ,... и этимъ понятіемъ субъекта мы еще не можемъ воспользоваться въ теоріи познанія, такъ какъ оно само еще есть понятіе отношенія субъектъ-объекта. Все индивидуальное, все, слѣдовательно, что дѣлаетъ сознаніе *моимъ* (курс. Риккерта) сознаніемъ, должно быть отнесено къ объекту какъ содержаніе сознанія, если рѣчь идетъ о понятіи сознанія въ противоположность его содержанію. Да, теперь уже мы больше не можемъ говорить о субъектѣ, который воспринимаетъ воспріятія, чувствуетъ чувства, желаетъ желанія, такъ какъ всякое частное опредѣленіе должно быть удалено изъ понятія гносеологическаго субъекта, и процессъ воспріятія, точно такъ же какъ воспринимаемое, чувствованія точно такъ же, какъ чувствуемое, желанія точно такъ же, какъ желаемое, передается объекту или содержанію сознанія. Послѣднимъ членомъ ряда субъекта остается не что иное, какъ безимянное, всеобщее, безличное сознаніе, единственное, что никогда не можетъ стать объектомъ, содержаніемъ сознанія». («Введеніе въ трансцендентальную философію.— Предметъ познанія». Русс. переводъ Г. Шпетта; стр. 34—35).

Такимъ образомъ получается, наконецъ, вождельный «антиплатоническій» номинализмъ «общаго» и, рядомъ съ нимъ, реальность «частнаго», — это вполнѣ *метафизическое* «предрасположеніе», которое нечувствительно руководило всѣмъ построеніемъ Риккерта. Въ этомъ именно разсужденіи родилось то отождествленіе «общаго» съ «недѣйствительнымъ» и «дѣйствительнаго» съ «частнымъ», съ которымъ намъ пришлось имѣть такъ много дѣла при разборѣ риккертовской классификаціи наукъ. Для читателя ясна теперь первооснова всѣхъ тогдашнихъ недоразумѣній и неожиданныхъ противорѣчій. Центръ всего дѣла лежитъ именно въ этомъ уничтоженіи индивидуальнаго (и конкретнаго) «само-сознанія» въ пользу «безличнаго» (и абстрактнаго) «сознанія вообще». Тотъ *volte-face*, которымъ достигается переходъ отъ третьей (и въ сущности единственной гносеологически-дѣйственной) пары субъектъ-объекта къ четвертой, опредѣленно-тенденціозной, есть родоначальникъ всѣхъ остальныхъ *volte-fac'овъ*, въ томъ же направленіи трансцендентальнаго идеализма.

Риккертъ не замѣчаетъ, что то выдѣленіе субъекта изъ объекта въ третьей парѣ, къ которому онъ прибѣгаетъ для образованія четвертой пары, существенно *разнородно* сравнительно съ переходомъ отъ первой пары ко второй и отъ второй къ третьей. Тамъ, въ обоихъ случаяхъ, при этомъ переходѣ сохранялось противоположеніе между «я» и «не-я», которое и служило общей (и необходимой) основой для самаго построения субъектъ-объектнаго противоположенія. Мѣнялось тамъ въ сущности только *содержаніе* въ опредѣленіяхъ «я» и «не-я» («человѣкъ» и «внѣшній міръ»; психическое и физическое; мое сознаніе и его содержаніе), — съ формальной же стороны всѣ три пары построены одинаково. Напротивъ, при переходѣ къ четвертой парѣ происходитъ именно *формальная* перемѣна: не просто дается иное, болѣе узкое, содержаніе понятію «я», но отрицается самое это понятіе. Четвертая пара образована на основаніи совсѣмъ иного формальнаго пониманія гносеологической задачи: на основаніи противоположенія чисто-отрицательнаго понятія «границы» сознанія всякому положительному его опредѣленію. Это есть совершенно самостоятельная гносеологическая концепція, вовсе не выводимая изъ первыхъ трехъ (или изъ одного третьяго) *формально-иныхъ* противоположеній, или, вѣрнѣе, выводимая только словесно, посредствомъ различныхъ догматическихъ «оказывается», «должно» и т. п., на дѣлѣ же коренящаяся «априорно» въ *трансцендентальномъ* міропониманіи, какъ имѣетъ свой априорный корень и противоположная ей «психологическая» концепція.

Что же касается до самой «гносеологической» концепціи, т.-е. до возможности смѣны ею пары психологической, то замѣна эта зиждется на нѣкоторомъ «имманентномъ» недоразумѣніи, весьма близко напоминающемъ уже отмѣченное нами ранѣе «историческое» *quaternio terminorum*. Какъ помнитъ читатель, Риккертъ, признавая принципиально возможность «соціологическихъ» законовъ, т.-е. законовъ *общаго* историческаго развитія, вслѣдъ за тѣмъ начиналъ склоняться въ сторону ихъ отрицанія, соблазняясь невозможностью «историческихъ» законовъ въ тѣсномъ смыслѣ слова, какъ законовъ *частнаго*. Понятіе «исторіи», какъ единичнаго событія, подмѣняло тутъ у него (подъ *тѣмъ же терминомъ*) имъ же самимъ установленное понятіе «соціологіи», какъ общей схемы всей исторической жизни

народовъ. Точно такое же смѣшеніе и въ томъ же самомъ направленіи кроется и въ цитированномъ мною разсужденіи. Въ самомъ дѣлѣ, установивъ (и совершенно правильно), что окончательный субъектъ познанія долженъ играть роль границы относительно всего его содержанія, относимаго всецѣло къ области объекта, Риккертъ отказывается признать этой границей «психологическій» фактъ нашего «самосознанія» или, вѣрнѣе, самоположенія нашего «я», на томъ основаніи, что этотъ фактъ, будто бы, можетъ самъ становиться предметомъ нашего познанія, т.-е. отпадать въ область объекта. «Мы изъ содержанія сознанія... всегда относили еще часть къ субъекту, именно нѣчто изъ *того* содержанія сознанія, изъ котораго состоитъ индивидуальное я». — Этимъ «нѣчто» является, очевидно, актъ *самосознанія* индивидуальности, отождествляемый здѣсь съ самой индивидуальностью. Индивидуальное «я» сознаетъ себя, какъ такое, и это есть, конечно, такой же частный актъ нашего сознанія, какъ и всякій другой. А между тѣмъ «всякое частное опредѣленіе должно быть удалено изъ понятія гносеологическаго субъекта». Именно на этомъ собственно основаніи и «оказывается», что, «обозначивъ послѣдній членъ ряда субъекта, какъ *мое* (курсивъ Р.) сознаніе», мы остановились на полпути». Отсюда слѣдуетъ, что «все индивидуальное, все, слѣдовательно, что дѣлаетъ сознаніе *моимъ* (курсивъ Р.) сознаніемъ, должно быть отнесено къ объекту, какъ содержаніе сознанія» и т. д. Отсюда уже самъ собою рождается «безымянный» и «безличный» гносеологическій субъектъ и вмѣстѣ съ нимъ вся вообще гносеологія Риккерта.

Но именно съ понятіемъ «я» происходитъ здѣсь очевидное недоразумѣніе. Въ этомъ понятіи у Риккерта смѣшаны два возможныхъ его значенія—значеніе *общей* скобки всей нашей духовной жизни (такъ называемое «индивидуальное я») и *частный* актъ этой жизни, стоящій наряду со всѣми другими,—сознаніе этимъ «я» себя самого, какъ такового, т.-е. актъ «самосознанія» въ тѣсномъ смыслѣ. Очевидно, въ этомъ послѣднемъ случаѣ понятіе «я» дѣйствительно не можетъ претендовать быть предѣльнымъ относительно всего объема нашего сознанія. Но эта естественная ограниченность частнаго психическаго акта ничего не опредѣляетъ и ничего не ограничиваетъ въ роли и правахъ коренной основы всей нашей духовной жизни,—совершенно

такъ же, какъ «беззаконность» частныхъ историческихъ актовъ нисколько не разрушаетъ закономерности общаго хода историческаго развитія, и антиномологичность «исторіи» не колеблетъ «соціологической» номологии. Изъ того, что сознание моимъ «я» себя самого есть «частное опредѣленіе», стоящее на ряду со всѣми остальными отдѣльными актами моей духовной жизни, никоимъ образомъ не слѣдуетъ, чтобы этотъ «частный» характеръ сообщился и неизмѣнной основѣ, какъ этого, такъ и всѣхъ остальныхъ проявленій «моего сознания» — моему «я», этому первому камню, или, вѣрнѣе, зодчему всего моего бытія. Художникъ можетъ, въ числѣ своихъ созданій, дать намъ и автопортретъ, но отождествленіе портретовъ Рембрандта съ самимъ Рембрандтомъ—это и есть приблизительно то самое *quaternio terminorum*, въ которое впалъ Риккертъ.

Онъ пишетъ: «все индивидуальное, все, слѣдовательно, что дѣлаетъ сознание *моимъ* сознаниемъ, должно быть отнесено къ объекту, какъ содержаніе сознания». Но индивидуальность прежде всего есть именно то, что никогда не можетъ быть объективировано, т.-е., другими словами, «то, что дѣлаетъ сознание *моимъ* сознаниемъ», никогда не можетъ стать «содержаніемъ сознания». Это зналъ еще Дельфійскій оракулъ, задавая въ своемъ совѣтѣ человѣку задачу, вѣчно преслѣдуемую и никогда не достижимую. Объективируется всегда только извѣстная часть индивидуальности, только отдѣльные акты *моего «я»* («моего сознания», какъ пишетъ Риккертъ), въ томъ числѣ и актъ моего «самосознанія», но окончательное самопознаніе (окончательное «отнесеніе къ объекту») недоступно человѣку, и даже самый процессъ его условнаго осуществленія сколько приноситъ обычно неожиданностей!

X.

Справедливость требуетъ отмѣтить, что гносеологическія недоразумѣнія Риккерта являются въ концѣ-концовъ не личнымъ его заблужденіемъ и имѣютъ вообще не субъективный корень. Напротивъ, корни ихъ идутъ въ самую глубь философской исторіи новаго времени, и «смѣшеніе терминовъ», допущенное современнымъ нѣмецкимъ философомъ, представляетъ по-своему логическій и, можетъ быть, даже неизбежный выводъ изъ первоосновы этой исторіи—знаменитаго «*cogito ergo sum*». Духъ

картезіанской гносеологіи сказывается еще во всѣхъ почти построенияхъ европейской философіи, за рѣдкими исключеніями, несмотря на всѣ пережитые катаклизмы и расширение кругозора.

Самъ Риккертъ оговаривается въ одномъ мѣстѣ, что его «гносеологическаго субъекта» не слѣдуетъ принимать за декартовскаго «*sum cogitans*». Эта оговорка излишня для сколько-нибудь внимательнаго читателя Риккерта, ибо какое бы то ни было психологическое пониманіе его «сознанія вообще» противорѣчило бы, очевидно, всему смыслу его работы. Но есть другая, болѣе тонкая внутренняя связь декартовскаго «самомыслящаго субъекта» съ риккертовскимъ «безимяннымъ сознаниемъ» — неясная для автора послѣдняго. Связь эта выражается въ чисто-картезіанскомъ предположеніи, что основной опредѣляющій актъ «индивидуальнаго я» есть актъ его само-сознанія. Именно это, *implicite* присутствующее въ мышленіи, классическое «*cogito ergo sum*» и дѣлаетъ возможнымъ вышеуказанное отождествленіе частнаго акта нашего самосознанія со всею полнотою нашей индивидуальности: въ тезисѣ картезіанства они вѣдь въ сущности уже отождествлены. Тамъ — совершенно такъ же, какъ у Риккерта — въ качествѣ первоосновы нашей индивидуальности, ея *предѣльнаго* понятія взято нѣкоторое «содержаніе сознанія». У Риккерта только оно, согласно съ поставленной задачей, отброшено во «внѣшнюю» область «объекта» — и тогда «внутри», въ итогѣ возможныхъ понятій «субъекта», осталось «всеобщее, безличное» гносеологическое, «нѣчто», со всѣми вытекающими отсюда «анти-платоническими» послѣдствіями. вмѣстѣ съ ванной здѣсь выплеснуть и ребенокъ, но эта операція сдѣлалась возможной только на почвѣ наследственно-привитого картезіанскаго безразличія между тѣмъ и другимъ. Если я существую только поскольку сознаю себя, то возникаетъ слишкомъ большой соблазнъ признать самый фактъ моего «я» такимъ же условнымъ, какимъ несомнѣнно является фактъ моего самосознанія.

Здѣсь особенно наглядно приходимъ мы къ необходимости пересмотра вѣковыхъ традицій европейской философіи, не столько какъ сознательный тезисъ, сколько какъ нѣкоторый умственный навѣкъ направляющихъ до сихъ поръ ея теченіе, — къ сомнѣнію въ той единственной точкѣ достовѣрности, которую Декартъ объявилъ выдержавшей испытаніе его абсолют-

наго сомнѣнія. Новый скептицизмъ, правда, долженъ коснуться скорѣе формулировки стараго тезиса, нежели его принципиальной законѣрности. Другими словами, самоопредѣленіе индивидуальности не можетъ быть понимаемо, какъ актъ по преимуществу рационалистической. Самый фактъ нашего самознания, именно какъ «частное опредѣленіе» нашей духовной жизни, не долженъ приниматься ея исходной точкой и предѣломъ: *non pars pro toto*. Правда, дѣлались, какъ извѣстно, попытки истолковать декартовское положеніе не въ смыслѣ исключительнаго рационализма, принимая «*cogito*» именно за частный лишь примѣръ самоопредѣленія «я», которое равнымъ образомъ можетъ находить себя и въ другихъ проявленіяхъ своей духовной природы. Текстъ самихъ «*Principia philosophiæ*», гдѣ наряду съ «*cogitare*» упоминаются, какъ адекватныя ему въ этомъ опредѣляющемъ смыслѣ, и «*velle*» и «*sentire*», пожалуй, даетъ формальное оправданіе для такой интерпретации. Но все историческое развитіе какъ самаго картезианства, такъ и позднѣйшихъ его преемниковъ въ европейской философіи, окрашенное такимъ яркимъ рационализмомъ, показываетъ, что традиционное пониманіе природы «я», какъ рационалистической, не было случайнымъ. Дѣйствительно, не случайно изо всѣхъ «частныхъ опредѣленій» нашего психическаго бытія было выбрано именно то, которое наиболѣе способно было породить вышеуказанное недоразумѣніе. Отождествленіе мышленія челоуѣка съ нимъ самимъ является *для мышленія* особенно естественнымъ. Поэтому нисколько не удивительно, что когда впервые былъ провозглашенъ, какъ «твердая земля» философіи, великій принципъ индивидуальности,—онъ былъ понятъ прежде всего, какъ сила мысли. Мысль, отождествленная съ «я» и перенесшая на себя весь объемъ ея значенія, и дала въ эпоху самоопьянѣнія панлогизмъ Гегеля, а въ дни похмелья — «безимянный» гносеологизмъ Риккерта.

Какъ необходимое условіе новаго дѣйствительнаго шага впередъ, все болѣе выясняется для философіи неизбежность вернуться къ исходной точкѣ послѣдняго цикла ея развитія—не для замѣны ея бесплоднымъ субъективизмомъ новѣйшихъ преемниковъ Протагора и не для отказа отъ философскихъ задачъ въ пользу психологіи и другихъ отдѣльныхъ наукъ, а для дальнѣйшаго развитія заключеннаго въ ней плодотворнаго зерна.

Знакъ равенства между «cogitare» и «esse» выпадаетъ самъ собой, но фактъ самоопредѣленія нашего «я», какъ единственно для насъ «достоверный», остается передъ нами во всемъ своемъ значеніи. Какъ мы сказали, старый тезисъ требуетъ лишь новой формулировки. Мы должны взять, какъ истинное опредѣленіе нашего «esse», понятіе, совпадающее со всѣмъ объемомъ его проявленій и вмѣстѣ съ тѣмъ внутренне неразрывное съ нимъ. Мы «*существуемъ*» только когда, такъ или иначе, въ одной изъ безчисленныхъ формъ нашего бытія, выражаемъ—*творимъ* свое существованіе. Фактъ бытія не отдѣлимъ для насъ отъ факта творчества. Перестаетъ существовать тотъ, кто ничѣмъ уже не реагируетъ на окружающій его «внѣшній міръ», ни даже на міръ своей «души». *Creo ergo sum*—такъ должны мы читать формулу нашего самоопредѣленія. «Я творю, и стало-быть существую». По отношенію къ этому основному признаку «индивидуальнаго я», «мое самосознаніе», мое «*cogito*» (наравнѣ съ «*velle*» и «*sentire*») занимаетъ уже естественно положеніе подчиненнаго «частнаго опредѣленія».

Вмѣстѣ съ тѣмъ, съ этой перемѣной психологической характеристики, и понятіе гносеологическаго предѣла дѣлается для насъ изъ отрицательнаго, какимъ оно могло становиться ранѣе, какъ мы видѣли, вслѣдствіе неопредѣленности основного принципа,—необходимо положительнымъ; изъ пассивно-ограничивающаго «объектъ»—его активно-опредѣляющимъ. Теперь уже, съ отнесеніемъ въ область «объекта» всего «содержанія сознанія» и всѣхъ вообще отдѣльныхъ модусовъ нашего бытія, мы получаемъ «въ остаткѣ»—на сторонѣ «субъекта»—не условную абстракцію «сознанія вообще», отношеніе которой къ реальному познанію и пестрой его противорѣчивости остается совершенно непонятнымъ, а индивидуальную творческую потенцію—ту самую, которая созидаетъ дѣйствительное познаніе и дѣйствительную жизнь. Психологическое противоположеніе субъектъ-объекта, въ третьей парѣ Риккерта, остается для насъ, съ установленіемъ въ немъ истиннаго внутренняго соотношенія, единственнымъ имѣющимъ *реальную* цѣнность для гносеологіи. Но самое значеніе термина «психологическій» расширяется здѣсь въ нѣчто выступающее за предѣлы простой смѣны «эмпирическихъ состояній». Именно этотъ опытный, и слѣдовательно условно-ограниченный характеръ «психологическаго» познанія,

повидимому, особенно отклонялъ мысль Риккерта отъ обращенія вниманія въ эту сторону: въ этомъ случаѣ сказались германскія традиціи чистой философіи. Всякая психологическая почва, въ силу своей «эмпирической» зыбкости, казалась ненадежной для прочнаго возведенія гносеологическаго фундамента. Но опять-таки есть дуализмъ и въ психологическомъ—какъ только мы различаемъ неподвижное «Я» субъекта отъ измѣнчиваго, объективируемаго «я» «частныхъ опредѣленій». Природа первого, конечно, не эмпирическая... И если такимъ образомъ гносеологія въ нашихъ глазахъ необходимо предполагаетъ метафизическій постулатъ, то, какъ на лучшее подкрѣпленіе нашего тезиса, мы можемъ сослаться на примѣръ только что разобранныхъ «анти-метафизическихъ» построеній Риккерта.

Петръ Перцовъ.

ничего, *кроме ощущений*; но въ ней есть и дѣятельная и умственная сторона“ (въ подлин. *le pessimisme ne veut voir dans la vie que le côté sensitif*; il y a aussi le côté actif et intellectuel; пессимизмъ видить въ жизни только чувство; но въ ней есть и дѣятельная и интеллектуальная сторона). Я думаю, приведеннаго достаточно, чтобы характеризовать «точность и вѣрность» перевода, искаженіе текста почти на каждой страницѣ, особенно въ началѣ и концѣ книги. Приведу еще 2—3 примѣра: на стр. 3 переводчикъ говоритъ о разногласіяхъ „между главными *представителями науки и религіи*“ (въ подл.: *entre les principaux représentants de la science religieuse*; между главными представителями религиозной науки), на стр. 15: далеко не отмѣчая собою зарожденіе религіи, „страданіе отъ неизвѣстнаго отмѣчаетъ ея недостатокъ, *ея неизбѣжный конецъ*“ (въ подлин. отсутствуетъ слово „неизбѣжный“—*elle en annonce la fin*). Наконецъ, переводчикъ не стѣсняется выбрасывать отдѣльныя слова (ср. стр. 19 съ соответств. фр. текстомъ) и даже цѣлыя фразы (напр., на стр. 495 выброшена вся послѣдняя половина примѣчанія). Въ общемъ, этотъ переводъ рекомендовать нельзя. Предисловіе пр. Овсяннико-Куликовскаго портитъ неумѣстная полемика съ Мережковскимъ, Бердяевымъ, Луначарскимъ и др. и заключеніе книги въ духѣ агностицизма, что прямо противорѣчитъ Гюйо и его восхваленію метафизики именно какъ порыва, стремленія все впередъ и впередъ въ область тайны Космоса за предѣлы наличной дѣйствительности.

П. Блонскій.

Рихардъ Авенариусъ. — «Человѣческое понятіе о мірѣ». — Переводъ со второго (1905 г.) посмертнаго изданія Н. Самсонова. Москва 1909. Стр. 136. Цѣна 1 рубль.

«Свойственное человѣку понятіе о мірѣ» (*Der menschliche Weltbegriff*) относится къ числу тѣхъ работъ Рихарда Авенариуса, которыя знакомятъ съ основными положеніями и отрицательными выводами эмпириокритическаго міропониманія. Въ этомъ сочиненіи Авенариусъ излагаетъ свое извѣстное ученіе объ интросекціи и съ точки зрѣнія этого послѣдняго подвергаетъ критикѣ идеализмъ и отвергаетъ его. По цѣльности и значительности замысла, по сосредоточенности мысли, настоящее сочиненіе принадлежитъ къ выдающимся явленіямъ современной философской литературы.

«Свойственное чловѣку понятіе о мѣрѣ» было издано позднѣе, но написано, по словамъ Авенаріуса, въ существенной своей части ранѣе «Критики чистаго опыта». Оно должно было служить отчасти введеніемъ, отчасти дополненіемъ къ «Критикѣ». Введеніемъ, поскольку въ немъ излагается и выясняется собственная философская точка зрѣнія Авенаріуса, которую онъ долженъ былъ уяснить себѣ, прежде чѣмъ приступить къ окончательной обработкѣ своей теории познанія, и дополненіемъ, поскольку формальная теорія познанія, излагаемая въ «Критикѣ», восполняется въ немъ описаніемъ эмпириокритическаго понятія о мѣрѣ со стороны его содержания. Въ «Критикѣ» было установлено, что развитіе чловѣческаго познанія идетъ по направленію къ чисто эмпирическому понятію о мѣрѣ, а въ этомъ второмъ сочиненіи выясняется, каково содержаніе этого понятія о мѣрѣ, которое съ формальной стороны характеризовалось, какъ чисто эмпирическое. Въ «Критикѣ» было далѣе установлено, что въ развитіи чловѣческаго понятія будутъ въ возрастающей степени вымирать и выпадать субъективныя примѣсы, а это второе сочиненіе имѣло цѣлью показать, каковы эти примѣсы и въ чемъ онѣ состоятъ. Въ «Критикѣ» познаніе разсматривалось, какъ процессъ приспособленія къ средѣ, при чемъ различные философскіе вопросы о томъ, что такое среда—есть ли это только субъективное представленіе или независимая реальность, оставлялись безъ разсмотрѣнія, а въ эмпириокритическомъ міропониманіи вопросъ объ отношеніи мышленія и среды становится предметомъ спеціальнаго философскаго разсмотрѣнія.

Авенаріусъ охотно бы призналъ себя авторомъ преимущественно одной книги «Критика чистаго опыта», на разработку которой онъ затратилъ значительную часть своего остроумія, удѣливъ изложенію своей теории познанія болѣе тысячи страницъ. Дополнительное значеніе онъ призналъ бы за «Свойственнымъ чловѣку понятіемъ о мѣрѣ», умѣстивъ изложеніе эмпириокритическаго міропониманія на ста страницахъ. Но въ недавней исторіи распространенія идей философіи чистаго опыта названныя двѣ работы Авенаріуса сыграли обратную роль. Путь къ усвоенію ихъ лежалъ до сихъ поръ черезъ эмпириокритическое міропониманіе. Въ то время какъ воззрѣнія, нашедшія себѣ выраженіе въ теории познанія Авенаріуса, медленно и съ

трудомъ проникали въ сознание современниковъ, выводы эмпириокритическаго міропониманія встрѣтили сочувственный откликъ въ текущей психологической и философской литературѣ.

Новый, второй по счету, русскій переводъ дѣлался, повидимому, нѣсколько поспѣшно и потому не въ достаточной мѣрѣ тщателенъ. При поверхностномъ чтеніи мы замѣтили въ переводѣ слишкомъ много для такого небольшого сочиненія несомнѣнныхъ ошибокъ, неточностей и искажающихъ пропусковъ. Отметимъ болѣе подробно только наиболѣе существенное.

«Мысли не представляютъ собою также нѣкотораго внутренняго состоянія., какъ мысли (*als solche*) онѣ впервые будутъ испытываться» благодаря интродукции (р. 51). Однако, «какъ мысли» онѣ испытываются и въ чистомъ незатронутомъ интродукціей опытѣ въ отличіе отъ вещей, благодаря же интродукціи онѣ испытываются какъ «внутреннія состоянія». *Geist-und-geisterhafte Welt* неправильно переведено «призрачный и сверхъестественный міръ» (р. 71); въ правильномъ переводѣ это значитъ «духоподобный міръ и міръ духоподобныхъ существъ».

Ausserweltlich—не значитъ «внѣшній міръ» (р. 73), а «внѣ-мірный». *Geisthaft* противопоставляется у Авенаріуса понятію *geistig*, какъ низшая ступень въ развитіи дуалистическихъ представленій высшей, и слѣдовательно первый терминъ нельзя переводить «духовный».

Непонятно въ русскомъ переводѣ слѣдующее мѣсто: «Но какъ только они стали передъ деревомъ (пропущено *zusammen*), $\left\{ \begin{matrix} M \\ T \end{matrix} \right\}$ имѣли въ себѣ (въ подлинникѣ—*vor sich*) дерево и другого индивидуума» (стр. 64).

Выраженіе «*Eine Erfahrung*» не значитъ «нѣкоторый» опытъ, а «единный» опытъ, такъ какъ Авенаріусъ подчеркиваетъ въ данномъ случаѣ единство опыта (р. 147).

«*Secret des Gehirns*» или «*Secret des Geistes*» переведено «тайна мозга» или «тайна духа», между тѣмъ какъ «секретъ» употреблено здѣсь очевидно не въ смыслѣ тайны, а въ смыслѣ выдѣленія» (стр. 108)

Das blossе Wirkungsein—«одно лишь воздѣйствіе»; правильный переводъ — «быть слѣдствіемъ» или «результатомъ дѣйствія» (стр. 117).

Es lässt sich also die «erkenntniskritische» Folgerung aus der «Einwirkung» nicht so ohne Weiteres auch für die «bloss logische

Abhängigkeit» zwischen Gehirn und Aussage-Inhalt aufstellen—«нельзя, следовательно, без дальнѣйшихъ разсужденій выдавать чисто логическую зависимость между мозгомъ и содержаніемъ высказываній за познавательнo-критическій выводъ изъ воздѣйствія» (стр. 117), а въ правильномъ переводѣ: тѣ выводы, которые дѣлаются обыкновенно теоріей познанія изъ воздѣйствія раздраженія на сознаніе, напр., выводъ о субъективности чувственныхъ качествъ, не вытекаютъ еще сами собой также и изъ простой функціональной зависимости между содержаніемъ высказываній и мозгомъ.

Mein erster Hinweis auf das Hervorgehen des Problems aus der Gewissheit (und mithin auf das Secundäre des Problems) — «мое первое указаніе на проблемы изъ достовѣрности (а вмѣстѣ съ тѣмъ и на побочныя стороны проблемы)» (стр. 121); правильный переводъ: мое первое указаніе на то, что проблемы возникаютъ изъ достовѣрности (и что, следовательно, проблема есть нѣчто вторичное, производное). Другими словами, всякому вопросу предшествуетъ то или иное рѣшеніе, всякая проблема предваряется какимъ-нибудь достовѣрнымъ отвѣтомъ.

«Въ комбинацію второй ступени развитія будутъ приняты при дальнѣйшемъ развитіи также и характеры» (р. 69)—отдавалъ ли себѣ переводчикъ отчетъ въ томъ, что должно это значить?

«*R* кажется (*scheint*), соотнос. кажется (*erscheint*) этому индивидууму» (стр. 83).

«Общія условія даютъ то обстоятельство» вмѣсто «общія условія даются тѣмъ обстоятельствомъ» (стр. 83).

«Біологически состоятельный» вмѣсто «біологически несостоятельный» (р. 172).

При переводѣ слова *vorfinden* слѣдуетъ имѣть въ виду, что оно противопоставляется *erfinden*, и поэтому скорѣе всего значить «обрѣтать». — *Andersheit* ошибочно переведено «чуждость» (р. 58); это неправильно особенно потому, что «чуждость» относится къ совѣмъ другой семьѣ характеровъ. — *Wert* неудачно переведено словомъ «цѣнность»; скорѣе «величина» или «значеніе». — *Zuordnen* не точно переводится «приписывать» (содержаніе высказываній приурочивается къ субститутамъ (р. 173, 178).

Отдѣльные пропуски и неточности мы замѣтили далѣе, на стр. 13, 20, 73, 76, 82, 109, 116, 117, 118, 120.

Давидъ Викторовъ.

Эрнстъ Махъ. «Познаніе и заблужденіе». Очерки по психологіи изслѣдованія. Перев. со 2-го нѣм. изд. Г. Котляра подъ ред. проф. Н. Ланге. Изд. Скирмунта. стр. 471. Цѣна 1 р. 75 коп.

Основныя философскія воззрѣнія Маха, какъ они были намѣчены въ «Популярно-научныхъ лекціяхъ» и въ особенности въ «Анализѣ ощущеній», получили свое дальнѣйшее развитіе и завершеніе въ новой чисто-философской работѣ Маха: «Познаніе и заблужденіе». Но прежде чѣмъ перейти къ изложенію и критической оцѣнкѣ ея содержанія, попытаемся хотя бы вкратцѣ охарактеризовать его общую философскую позицію.

По своимъ философскимъ воззрѣніямъ Эрнстъ Махъ тѣсно примыкаетъ къ новѣйшей формѣ нѣмецкаго позитивизма (эмпириокритицизму)—направленію, идущему отъ Юма и хорошо сознающему свою противоположность съ теченіемъ, идущимъ отъ Канта, съ которымъ онъ враждуетъ. Вся задача «научной философіи» можетъ состоять, по мнѣнію Маха, только во взаимномъ критическомъ дополненіи и проникновеніи специальныхъ наукъ, въ сведеніи ихъ къ одному цѣлому... Соотвѣтственно этому онъ и ставитъ себѣ только одну главную задачу: найти такую единую точку зрѣнія, которая была бы одинаково примѣнима въ любой области научнаго опыта и которую, слѣдовательно, не приходилось бы уже мѣнять при переходѣ отъ психологіи къ физикѣ, понимаемыхъ въ самомъ широкомъ смыслѣ. Говоря короче, Махъ стремится къ методологическому монизму. Дуализмъ между этими областями Махъ считаетъ лишь искусственнымъ продуктомъ догматизма современнаго механистическаго естествознанія, гипостазирующаго свои же собственныя вспомогательныя понятія, и пытаюсь установить между ними болѣе нормальныя отношенія, онъ строитъ свою «теорію элементовъ», долженствующую какъ бы перебросить мостъ между ними. Согласно этой теоріи «стоитъ только въ каждой изъ этихъ двухъ областей избѣгать... праздныхъ метафизическихъ допущеній, чтобы распознать простѣйшіе элементы общіе обѣимъ областямъ». Эти элементы извѣстны въ области психологіи какъ ощущенія, а въ области естественно-научной какъ физическія свойства, но сами по себѣ они тождественны, а только различны въ зависимости отъ точки зрѣнія, съ которой они разсматриваются. Одно и то же явленіе, напримѣръ какой-либо цвѣтъ, есть объектъ физическаго изслѣдованія, если оно раз-

считается въ связи съ другими «внѣшними» элементами, (если, напримѣръ, обращается вниманіе на зависимость этого цвѣта отъ освѣщающаго его источника свѣта, другихъ цвѣтовъ, теплоты, пространства и т. д.); когда же обращается вниманіе на его зависимость отъ физиологическихъ процессовъ въ сѣтчаткѣ глаза, то предъ нами объектъ психологіи, ощущение ¹⁾. Отсюда ясно, что въ рамкахъ нашего опыта каждый «міровой элементъ» есть какъ бы одновременно психическій и физическій, смотря по тому, въ какой функціональной связи его брать.

Но когда признають такую точку зрѣнія, то этимъ самымъ и отмечается обычное воззрѣніе на ощущение, какъ на явленіе сознанія, т.-е. какъ на явленіе чисто субъективное, вызванное воздѣйствіемъ на организмъ несравнимыхъ съ нимъ силъ природы. Оно объявляется уже само первичнымъ, неприводимымъ элементомъ міра и не разсматривается уже больше какъ вторичнаго характера продуктъ несоизмѣримыхъ съ нимъ матеріальныхъ субстанцій, атомовъ, какъ это учитъ механическая физика. А отсюда слѣдуетъ, что «не тѣла порождаютъ ощущение, а комплексы ощущений (комплексы элементовъ) образуютъ тѣла». «Если физику тѣла кажутся чѣмъ-то постояннымъ, дѣйствительнымъ, а «элементы» ихъ мимолетнымъ отраженіемъ, то онъ не замѣчаетъ того, что всѣ тѣла, суть лишь мысленные символы для комплексовъ элементовъ (комплексовъ ощущений)»... «Итакъ, міръ не состоитъ для насъ изъ загадочныхъ существъ, которыя, вступая во взаимодействіе съ другимъ не менѣе загадочнымъ существомъ, нашимъ «я», порождаютъ единственно данныя намъ ощущенія... Цвѣта, тоны, пространственные и временныя отношенія... остаются для насъ покуда послѣдними элементами, данную намъ (функціональную) связь которыхъ мы и должны изслѣдовать». (Анал. ощущ. 33 34). Въ этомъ и состоитъ изученіе дѣйствительности по Маху. Итакъ, «теорія элементовъ» въ ея окончательной формулировкѣ, будетъ уже гласить, что «міръ внѣшній и внутренній во всей своей цѣлости составляется изъ ограниченнаго числа однородныхъ міровыхъ элементовъ, связанныхъ круговой поручкой функціональныхъ связей, различной устойчивости (отъ болѣе прочныхъ до болѣе слабыхъ). Ясно, что въ рамкахъ

¹⁾ Анализъ ощущений, ст. 24.

этой теоріи уже нѣтъ мѣста для обычнаго дуализма между субъектомъ и объектомъ, ибо если всѣ міровые элементы однородны, если между психическимъ и физическимъ нѣтъ непроходимой пропасти, то слѣдовательно и та форма связи ощущений (элементовъ), которая обозначается обыкновенно, какъ наше «я», имъ принципиально не отличается отъ всѣхъ другихъ формъ связей, въ которыя вступаютъ міровые элементы и представляетъ просто какъ бы частный специальный случай этихъ послѣднихъ. А отсюда и вытекаетъ, что между субъектомъ и объектомъ, между «я» и вещами нѣтъ возможности провести рѣзкую пограничную линію—пригодную однако во всѣхъ случаяхъ—между ними имѣется полная аналогія. Строго говоря, съ точки зрѣнія теоріи элементовъ даже и нельзя приписывать поңятіямъ субъектъ и объектъ или «я» и «тѣло» реального бытія, нельзя считать ихъ реальными единицами. Это не реальныя, а идеальныя единства, создающіяся въ виду экономіи мысли (*ideale denkökonomische Einheit*). Въ самомъ дѣлѣ, когда мы говоримъ о какомъ-либо «тѣлѣ» или «я», то, если придерживаться только непосредственно даннаго и не прибѣгать ни къ какимъ метафизическимъ дополненіямъ непосредственнаго опыта, то въ первомъ случаѣ намъ въ дѣйствительности дана всегда лишь опредѣленная, относительно-устойчивая группа ощущений (зрительныхъ, осязательныхъ, температурныхъ и т. д.); во второмъ же случаѣ дана опять-таки лишь относительно-устойчивая группа чувствованій, представленій, образовъ, воспоминаній и т. д. И если первую группу мы называемъ «тѣломъ», а вторую «я», то это только сокращенные мысленные символы, которые мы употребляемъ, руководясь чисто-практическими и экономическими точками зрѣнія.

Очерченное здѣсь довольно бѣгло философское ученіе Маха, несмотря на свою рѣзко выраженную позитивистическую тенденцію, вызвало, однако, «противъ автора» антиметафизическихъ замѣчаній немало: упрековъ въ тяготѣніи, если вѣрить однимъ критикамъ—къ матеріализму, если же вѣрить другимъ—къ субъективному идеализму. Посмотримъ, насколько эти упреки справедливы.

Міровоззрѣніе Маха, повидимому, не можетъ быть названо матеріализмомъ, ибо оно не сводитъ качественного характера ощущений къ количественнымъ измѣненіямъ матеріальныхъ про-

цессовъ, не выводитъ психическое изъ физическаго; наоборотъ, оно разсматриваетъ оба класса этихъ явленій, какъ только различныя комбинаціи вполнѣ одинаковыхъ міровыхъ элементовъ, при чемъ даже основной вопросъ объ истинной природѣ этихъ послѣднихъ Махъ не подымаетъ, какъ вопросъ праздный. Нельзя также, повидимому, считать міровоззрѣніе Маха и субъективнымъ идеализмомъ, ибо, хотя міръ и является, по его мнѣнію, только единымъ комплексомъ ощущеній, находящихся между собой въ функциональной связи, но все же «теорія элементовъ», какъ извѣстно, отвергаетъ старое воззрѣніе на ощущение, какъ на явленіе чисто-субъективное и объявляетъ его первичнымъ — т. е. производнымъ и послѣднимъ элементомъ міра, такъ что міръ, какъ комплексъ ощущеній, есть по Маху, уже послѣдняя реальность. Такимъ образомъ Махъ, *повидимому*, одинаково далеко стоитъ какъ отъ матеріалистической такъ и отъ идеалистической метафизики, и въ согласіи съ этимъ считаетъ и самъ предложенную имъ «теорію элементовъ» не какой-либо «новой метафизикой» или окончательной «вѣчной философіей», а только полезнымъ методологическимъ приемомъ, устраняющимъ принципиальный дуализмъ между психологіей и физикой (въ широкомъ смыслѣ слова) и тѣмъ способствующимъ объединенію всѣхъ наукъ въ одно цѣлое. Таково *первоначальное* впечатлѣніе. Но при болѣе внимательномъ изученіи философіи Маха особенно въ послѣднія фазы ея развитія, какъ она выразилась въ его новой работѣ «Познаніе и заблужденіе», нетрудно будетъ показать, (какъ мы и увидимъ ниже), что Махъ вовсе не «чистый» позитивистъ и что въ его ученіи имѣются несомнѣнные элементы догматической метафизики.

Но обратимся теперь къ самой новой книгѣ. Въ ней Махъ, повидимому, поставилъ себѣ цѣлью дать очеркъ психологіи познанія, или точнѣе—очеркъ оригинальной психологической теоріи познанія, освѣщаемой съ біологической стороны. Разсматривая въ согласіи съ біологическимъ эволюціонизмомъ, всю психическую жизнь (до науки включительно) какъ феноменъ біологическій, возникшій въ процессѣ естественнаго приспособленія къ средѣ, Махъ считаетъ возможнымъ вывести изъ этой общей гипотезы, какъ ея простое слѣдствіе, что и чисто-познавательные акты являются лишь частью процессовъ самосохране-

нія организма и приспособленія его къ средѣ. Это очерченное здѣсь біолого-психологическое разсмотрѣніе познавательныхъ процессовъ (столь характерное для всей школы эмпиріо-критицизма съ Авенаріусомъ во главѣ) и должно повидимому, по мнѣнію Маха, какъ бы замѣнить собой рѣшеніе уже чисто гносеологическихъ проблемъ. Являясь въ теоріи внутренняго опыта сторонникомъ послѣдовательнаго сенсуализма или, говоря точнѣе, интеллектуализма, т. е. разлагая всю душевную жизнь безъ остатка на ощущенія, Махъ и пытается вывести какъ изъ ощущеній и ихъ слѣдовъ въ памяти, такъ и изъ законовъ репродукціи и ассоціаціи истину и заблужденіе, понятія и сужденія. При этомъ онъ не устаетъ повсюду подчеркивать (въ согласіи со своей біологической концепціей психической жизни) и біологическую цѣнность всѣхъ познавательныхъ процессовъ и познавательныхъ функцій. И вотъ это-то грубое смѣшеніе гносеологической проблемы съ психологической, приводящее въ конечномъ счетѣ какъ бы къ растворенію гносеологіи въ психологію познанія, и составляетъ, по нашему мнѣнію, одинъ изъ самыхъ существенныхъ изъяновъ въ ученіи Маха. Далѣе на ряду съ осужденіемъ самыхъ общихъ вопросовъ психологіи познанія, Махъ подробно анализируетъ въ свѣтѣ психологіи и различные основные методы научнаго изслѣдованія. Анализъ и синтезъ, дедукція и индукція, методъ варіаціи и экспериментъ и различные другіе принципы, послѣдовательно разрабатываются авторомъ, при чемъ повсюду психологическіе анализы методовъ изслѣдованія опираются на біологическія соображенія. И въ результатѣ получается довольно стройная и своеобразная теорія научнаго познанія, соотвѣтственно которой идеаломъ науки объявляется лишь «наиболѣе полное и одновременно наиболѣе экономное описаніе фактовъ». Таково въ самыхъ общихъ чертахъ содержаніе новой работы Маха. Намъ остается теперь лишь указать на основанія этой послѣдней, на *три* самыхъ главнѣйшихъ измѣненія, сдѣланныхъ Махомъ въ его ученіи, при чемъ послѣднее изъ нихъ, какъ мы увидимъ ниже, и явится рѣшающимъ моментомъ для выясненія затронутаго выше вопроса о валичности метафизическихъ примѣсей въ ученіи Маха.

Во-1-хъ, въ «Познаніи и заблужденіи» Махъ даетъ уже новую дефиницію науки, являющуюся, въ самомъ лучшемъ случаѣ,

значительнымъ расширеніемъ, если даже не существеннымъ видоизмѣненіемъ прежняго опредѣленія, какъ оно давалось, главнымъ образомъ, въ «Анализѣ ощущений», гдѣ цѣлью науки считалось лишь «отображеніе фактовъ въ мысляхъ» или, иначе говоря, «приспособленіе мыслей къ фактамъ». Въ самомъ дѣлѣ, въ «Познаніи и заблужденіи» цѣль научнаго мышленія опредѣляется Махомъ уже какъ «умственное дополненіе частично-наблюденнаго факта» при чемъ эта послѣдняя достигается уже не просто приспособленіемъ мыслей къ фактамъ, какъ раньше, но и мыслей къ мыслямъ. Здѣсь нельзя не отмѣтить, что хотя и это новое опредѣленіе цѣли науки довольно далеко еще отъ ея истинной и вполне ясной формулировки, тѣмъ не менѣе отмѣченная «корректурка», предложенная Махомъ, такъ сказать добровольно, ясно указываетъ, что онъ былъ вынужденъ и самъ сознаться въ недостаточности своего прежняго опредѣленія цѣли науки (какъ лишь отображенія фактовъ въ мысляхъ). Выдвигая и особенно подчеркивая въ своемъ новомъ трудѣ значеніе приспособленія мыслей къ мыслямъ, Махъ этимъ самымъ, какъ-бы призналъ и самостоятельное значеніе мыслей. Во-2-хъ, въ «Познаніи и заблужденіи» Махъ даетъ и новую дефиницію физическаго и психическаго. Именно, «совокупность всего существующаго въ пространствѣ непосредственно для всѣхъ» обозначаетъ Махъ какъ физическое, «совокупность же всего непосредственно даннаго лишь одному, а для всѣхъ другихъ существующее лишь какъ результатъ умозаключенія по аналогіи» онъ обозначаетъ какъ психическое. («Познан. и забл.» 14). Далѣе, «совокупность всего непосредственно даннаго только одному» можно также обозначить, по Маху, какъ его «я» (въ тѣсномъ смыслѣ слова). Что касается этой новой дефиниціи физическаго и психическаго, то нетрудно показать (какъ это уже было сдѣлано въ философской литературѣ Запада), что она является весьма сбивчивой и шаткой сравнительно съ данной раньше въ «Анализѣ ощущений», ибо она не даетъ надежнаго критерія для отчетливаго разграниченія обоихъ понятій. Въдѣ ясно, что непосредственно данное одному лишь (всѣмъ же прочимъ доступное, согласно дефиниціи, только въ силу аналогіи) включаетъ въ себя и *все* содержаніе опыта, *всѣ* содержанія сознанія, а отнюдь не лишь «я», въ тѣсномъ смыслѣ слова, какъ это, видимо, думаетъ Махъ. Наконецъ, во-3-хъ, Махъ

значительно видоизмѣняетъ въ «Познаніи и заблужденіи» свои прежнія воззрѣнія на «послѣдніе элементы» опыта (краски, звуки, запахъ и т. д.). Они объявляются лишь временно неразложимыми при современномъ состояніи науки и толкуются здѣсь (въ отличіе отъ «Анал. оощ.») *какъ абстракціи*, которыя получаютъ лишь въ результатѣ научнаго анализа, ибо непосредственно данными намъ, считаетъ Махъ, лишь комплексы элементовъ («тѣла», «вещи»). Такъ на стр. 20—21-й «Позн. и заблуж.», въ особомъ примѣчаніи Махъ прямо заявляетъ, «что разложеніе на составныя части, называемыя здѣсь *элементами*, едва ли мыслимо на совершенно наивной точкѣ зрѣнія первобытнаго человѣка»... «Все это есть уже результатъ элементарнаго научнаго опыта и научныхъ разсужденій». И нельзя даже утверждать, продолжаетъ Махъ, «что здѣсь достигнуто уже нами предѣлъ анализа» ¹⁾.

Но когда, такимъ образомъ, «послѣдніе элементы», на которые современная наука разлагаетъ все содержаніе непосредственнаго опыта (т.-е. элементарныя ощущенія: звуки, краски, запахъ и т. д.) толкуются теперь Махомъ (въ «Познан. и забл.») лишь какъ продукты научной абстракціи и въ то же время имъ придается значеніе послѣдней, подлинной реальности, то вѣдь этимъ самымъ Махъ явно идетъ въ разрѣзъ со своимъ же собственнымъ основнымъ воззрѣніемъ, согласно которому только данное въ непосредственномъ опытѣ имѣетъ реальное значеніе. Мыслить же реальный міръ по ту сторону нашихъ конкретныхъ, непосредственныхъ переживаній, значить, по мнѣнію самого же Маха, впадать въ догматическую метафизику. А отсюда ясно видно, что очерченное здѣсь философское ученіе Маха (т.-е. его теорія элементовъ) отнюдь не вполне свободно отъ примѣсей той же самой догматической метафизики, отъ которой онъ такъ ревностно старался «очистить» современное механистическое естествознаніе. Ибо, если это послѣднее вполне неосновательно (тутъ критика Маха мѣтко попадаетъ въ цѣль) олицетворяетъ свои же собственныя вспомогательныя понятія, придавая имъ значеніе абсолютной реаль-

1) И еще одно характерное мѣсто: „можно поэтому съ полнымъ основаніемъ сказать, что *элементарныя* ощущенія суть *абстракціи*, но нельзя еще на этомъ основаніи утверждать, что въ основѣ этихъ ощущеній не лежитъ никакого дѣйствительнаго процесса“. («Позн. и забл.», 138 стр. примѣчанія.)

ности и рассматриваетъ наглядный, чувственный міръ, какъ лишь простую видимость, если, говоря конкретно, механистическое естествознаніе пытается разложить весь міръ на атомы и ихъ движеніе, догматически приписывая атомамъ, т.-е. научнымъ абстракціямъ, абсолютную реальность, то вѣдь и «теорія элементовъ» Маха, какъ мы уже видѣли, считаетъ послѣдней реальностью опять-таки, какъ и тамъ, продукты научной абстракціи, именно, элементарныя ощущенія: краски, звуки и т. д. (по терминологіи Маха «элементы»), ибо, какъ было уже отмѣчено, намъ непосредственно даны, по его мнѣнію, лишь комплексы элементовъ («тѣла»), и только путемъ научнаго анализа мы можемъ разложить ихъ на вышеуказанные, «пока послѣдніе элементы». Такимъ образомъ, если Махъ и благополучно преодолеваетъ столь популярную въ кругу естествоиспытателей догматическую метафизику атомовъ, если, силясь освободиться отъ нея, онъ ищетъ послѣдней, подлинной реальности въ нашей «качественной дѣйствительности», какъ она непосредственно нами переживается, то все же, (какъ мы только что видѣли), въ послѣднемъ счетѣ оказывается, что вся разница лишь въ томъ, что «количественное ученіе объ элементахъ» современнаго естествознанія (метафизическій міръ атомовъ) какъ бы замѣщается у него, «качественнымъ ученіемъ объ элементахъ» (элементарныя ощущенія). Но отъ такого замѣщенія суть дѣла не мѣняется, ибо и то и другое ученіе, поскольку въ абстракціяхъ усматриваютъ они оба послѣднюю реальность, — есть догматическая метафизика.

Таковы наиболѣе существенныя недочеты философскаго ученія Маха, какъ они вскрываются въ его новой работѣ; но, несмотря на нихъ, эта послѣдняя является все же весьма цѣннымъ вкладомъ въ современную философскую литературу, ибо она даетъ весьма мѣткую и сильную философскую критику самыхъ основначалъ механистическаго естествознанія. И въ этомъ отношеніи она можетъ справедливо считаться какъ бы самымъ яркимъ и талантливымъ выраженіемъ весьма широкаго и вліятельнаго теченія въ кругу современныхъ естествоиспытателей, — теченія, которое обыкновенно называютъ «феноменологическимъ». Это направленіе, выразившееся, главнымъ образомъ, въ критикѣ механической физики, тѣсно связано съ именами Максуэля (ученикомъ котораго Махъ себя считаетъ) и Кирхгофа (свой

приоритетъ предъ которымъ въ дѣлѣ критическаго освѣщенія механики Махъ защищаетъ). Истиннымъ же родоначальникомъ этой точки зрѣнія слѣдуетъ, по Вундту, считать Д'Аламбера, независимо отъ Юма еще въ XVIII-мъ вѣкѣ подвергшаго критикѣ основныя понятія естествознанія и предвосхитившаго идею чисто-описательнаго метода механики ¹⁾. Направленіе это рѣзко порываетъ съ традиціями прежняго естествознанія, стоя на точкѣ зрѣнія рефлектирующаго эмпиризма, а зачастую даже на точкѣ зрѣнія метафизическаго догматизма, и пытается своеобразно примѣнить скептическія идеи Юма къ области естествознанія, на основаніи чего оно и можетъ быть охарактеризовано, какъ естественно-научная линія скептическаго позитивизма. Исходя изъ точки зрѣнія чистаго эмпиризма и феноменализма оно старается построить науку о природѣ, вполне свободную уже отъ метафизическихъ предпосылокъ, и съ этой цѣлью очищаетъ основныя понятія физики отъ метафизическихъ элементовъ, отвергаетъ атомистическо-механическую теорію, но не какъ вспомогательное средство физическаго изслѣдованія и изображенія явленій, а лишь какъ общую основу физики и міровоззрѣніе. Короче, механическая теорія разсматривается тутъ лишь какъ полезный методологическій приѣмъ, а не какъ окончательное объясненіе истинно-сущаго. Соотвѣтственно всему этому и самая задача науки опредѣляется уже какъ лишь «наиболѣе полное и одновременно наиболѣе экономное воспроизведеніе дѣйствительности»; понятія же и теоріи физики разсматриваются тутъ лишь какъ простыя средства, облегчающія осуществленіе этой цѣли, исполняя роль механизма, экономизирующаго силы мышленія. Имъ, т.-е. этимъ научнымъ понятіямъ, не соотвѣтствуетъ, согласно этому воззрѣнію, никакой объективной реальности,—они суть «экономическіе символы», годные лишь для изображенія реальнаго и помогающіе ориентироваться въ мірѣ непосредственнаго опыта. И вотъ въ этомъ «философскомъ очищеніи естественно-научной методологіи» отъ метафизическихъ примѣсей и за-

¹⁾ См. Вундтъ: „Введеніе въ философію“, ст. 188 и „Logik“ II Band III Ant. главу о „die heuristischen Postulate der Naturlehre und die subjectivistische Erkenntnistheorie: „In der... negativen Form hat noch zuerst D'Alambert Beschränkung auf die reine Beschreibung verlangt (Traité de dynamique 1743. Preface.) In seiner positiven Form ist dann das Prinzip von Kirhhof (Vorles. über Mechanik. S. 5 H) von Mach a. ausgesprochen worden“.

ключается главная заслуга новой работы Маха, являющагося теперь, на ряду съ Poincaré, Duhem'омъ, Stallo и многими другими, однимъ изъ виднѣйшихъ представителей очерченной здѣсь «феноменологической точки зрѣнія ¹⁾». И если положительная часть ученія, предложеннаго Махомъ (т.-е. «теорія элементовъ»), оказалась (какъ уже было показано) въ послѣднемъ счетѣ такимъ же метафизическимъ ученіемъ, какъ и атомистическая теорія, отвергаемая имъ, то все же его мѣткая философская критика механистическаго естествознанія заслуживаетъ самаго серьезнаго вниманія, какъ выдержанная въ духѣ истиннаго научнаго позитивизма.

Русскій переводъ весьма неудовлетворителенъ. Приведемъ нѣсколько примѣровъ. На стр. 27-й написано: «дополненіемъ къ этому служитъ изслѣдованіе *выступающихъ за предѣлы U и лежащихъ въ этихъ предѣлахъ* зависимости физиологическихъ и психологическихъ», вмѣсто: «... изслѣдованіе *переступающихъ границу U и лежащихъ внутри нея* зависимостей...» («...die Erforschung der *U überschreitenden und innerhalb U liegenden... Abhängigkeiten*); на стр. 139 переведено «дѣйствительная наглядность», вмѣсто: «актуальная наглядность» (actuelle Anschaulichkeit); на стр. 13-й сказано: «... старые пути... хорошо заложены, вмѣсто: «хорошо *проложены* (gebahnt)»; тамъ же: «но во *многихъ* мѣстахъ они (т.-е. пути) какъ-будто *запутываются* подъ вліяніемъ... предразсудковъ», вмѣсто: «въ *нѣкоторыхъ* мѣстахъ они какъ бы *запромождены* (verlegt) предразсудками». Такихъ примѣровъ привести можно очень много.

М. Шварцъ.

Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

Абрамовичъ, Н. А. Религія красоты и страданія. О. Уайльдъ и Достоевскій. Ст. 87. Спб. 1909. Изд. «Посѣвъ».

Avenarius, Richard. Kritik der reinen Erfahrung. II B. Leipzig. 1909. Ст. IX+536. Ц. 14 М.

Алексѣй Петровичъ Плетневъ. Къ 25-лѣтію литературной дѣятельности 1909—1884. Ст. 7. Одесса. 1909.

¹⁾ Смотри соч. Poincaré: «La valeur de la science» въ особенности главу: La science et la réalité; Duheme: «La theorie physique, son objet et sa structure. Stallo: «Die Begriffe und Theorien der modernen Physik».

Амфитеатровъ, А. Антики. Спб. 1909. Ст. 288. Ц. 1 р. 25 к.
Кн-во «Прометей».

Его же. Противъ теченія. Спб. 1908. Ст. 252. Ц. 1 р. Кн-во
«Прометей».

Библіотека Новаго Воспитанія. Подъ ред. И. Горбунова-По-
садова:

Аугсбургъ, Ж. проф. Новая школа рисованія. Москва. 1909.
Ст. 160. Ц. 80 к.

Буткевичъ, Анатолій. Какъ живутъ пчелы и какъ ихъ водить.
Москва. 1909. Ст. 58. Ц. 25 к.

Ветуховъ, А. Начатки русской грамматики. Синтаксисъ и эти-
мологія. Харьковъ 1909. Ст. 46. Ц. 30 к.

Волковичъ, В. А. Педагогика-наука передъ судомъ ея против-
никовъ. Спб. и Москва. 1909. Ст. X+47. Ц. 45 к.

Гервагенъ, Л. Л. Обязанности, какъ основаніе правъ. Спб.
1908. Ст. 207. Ц. 1 р. 50 к.

Кантъ, Иммануиль. Критика практическаго разума. Перев. съ
нѣм. Н. М. Соколова. Изд. 2-ое Спб. 1908. Ст. XVIII + 167.
Ц. 1 р.

Его же. Религія въ предѣлахъ только разума. Перев. съ нѣм.
Н. М. Соколова. Спб. 1908. Ст. LXII + 214 + 14. Ц. 1 р.
50 к.

Нарлейль, Томасъ. Герои, почитаніе героевъ и героическое въ
исторіи. Перев. съ англ. В. И. Яковенко. Изд. 3-ье. Спб. 1908
Ст. IV + 261. Ц. 1 р.

Кожевниковъ, В. А. Николай Ѳедоровичъ Ѳедоровъ. Москва
1908. Ст. VI + 320.

Ленингъ, Рихардъ. Объ основѣ и природѣ права. Москва 1909.
Ст. 24. Ц. 30 к.

Мейманъ, проф. Введеніе въ современную эстетику. Перев.
подъ ред. и съ предисл. Ю. И. Айхенвальда. Москва 1909.
Ст. X + 185. Ц. 60 к.

Michaltschew, Dimitri. Philosophische Studien. Beiträge zur Kri-
tik des modernen Psychologismus, Mit einem Vorwort von Prof. Dr.
Johannes Rehmke. Leipzig. 1909. Ст. XV + 575. Ц. 9 М.

Моревъ, Ант. Философская самокритика марксизма. Спб. 1909.
Ст. 53. Ц. 35 к.

Оствальдъ, В. Эволюція основныхъ проблемъ химіи. Москва
1909. Ст. X + 232. Ц. 1 р. 25 к.

Паршинъ, А. М. Реальное значеніе термина «Сила» и законъ сохраненія энергіи, какъ «космическое начало». Москва. 1909. Ст. 52. Ц. 75 к.

Pearson, Karl. Ueber Zweck und Bedeutung einer nationalen Rassenhygiene für den Staat. Berlin. 1909. Ст. 36. Ц. 1 М.

Пѣшеховъ, А. В. Старый и новый порядокъ владѣнія надѣльной землей. Спб. 1909. Ст. 32. Ц. 10 к.

Рейснеръ, М. А. Теорія Л. И. Петражицкаго, марксизмъ и социальная идеологія. Спб. 1908. Ст. 239. Ц. 1 р. 25 к.

Riehl, Alois. Philosophie der Gegenwart. Leipzig. 1908. Ст. 274.

Рубакинъ, Н. А. Путешественники и переселенцы въ царствѣ животныхъ. Спб. 1909. Ст. 53. Ц. 25 к. Кн-во «Прометей».

Селитренниковъ, А. М. Оправданіе науки. Теорія познанія В. Вунда. Сергіевъ посадъ. 1907. Ст. 111.

Тормазовъ, С. Счастье и прогрессъ. Спб. 1909. Ст. 272. Ц. 1 р.

Философовъ, Д. В. Слова и жизнь. Спб. 1909. Ст. 324. Ц. 1 р. 25 к.

Фламмаріонъ, Камилль. Невѣдомыя силы природы. Спб. 1908. Ст. 328. Ц. 2 р. Кн-во «Прометей».

Цигень, Т. проф. Физиологическая психологія въ 15 лекціяхъ. Спб. 1909. Ст. 378. Ц. 1 р. 50 к.

Чертковъ, А. Мелодіи. Вып. I, II, III, IV, V. Цѣна каждаго выпуска 40 к. Москва. Изданіе Юргенсона.

Юмъ, Давидъ. Естественная исторія религіи. Діалоги о естественной религіи. О безсмертіи души. О самоубійствѣ. Перев. С. Церетели. Юрьевъ. 1909. Ст. XLIII+178. Ц. 1 р. 50 к.

Яроцкій, А. Идеализмъ, какъ физиологическій факторъ. Юрьевъ. 1908. Ст. VI+302. Ц. 1 р. 25 к.

Федоровъ, А. За океанъ. Спб. 1909. Ст. 211. Ц. 1 р. Кн-во «Прометей».

Aus Natur und Geisteswelt:

Külpe, O. Immanuel Kant. Ст. 163. Ц. 1 М. 25 P. Band. 146.

Richert, H. Schopenhauer. Ст. 117. Ц. 1 М. 25 P. Band. 81.

Dieterich, K. Byzantinische Charakterköpfe. Ст. 146. Ц. 1. М. 25 P. Band. 244. Leipzig. Verlag von V. G. Teubner.

Библиотека И. Горбунова-Посадова для дѣтей и для юношества:

Семеновъ, С. Т. Изъ жизни Макарки. Ц. 35 к.

Толстой, Л. Н. Разказы и сказки. Ц. 75 к.

Лонгъ, В. Охота безъ ружья. Ц. 15 к.

Горбуновъ-Посадовъ, И. Другъ животныхъ. Часть I. Ц. 85 к.

Золотокудрая царевна. Сборникъ сказокъ. Ц. 35 к. Москва 1909.

Лукьянская, В. Другъ животныхъ. Часть II. XXXIX + 256.

Ц. 1 р. 10 к.

Соломинъ, Е. Опытъ—лучшій учитель. Ц. 65 к.

Олькотъ, Л. Испанскіе братья. Ц. 1 р.

Педагогическая бібліотека, издаваемая К. Тихомировымъ подъ редакціей Д. Н. Королькова:

Вильманъ, Отто. Дидактика, какъ теорія образованія въ ея отношеніяхъ къ социологіи и исторіи образованія. Перев. проф. А. Дружинина. Ст. XVI+678. Ц. 3 р. 50 к.

Ролленъ. Трактатъ объ образованіи. П. Д. Первова. Ст. XXII+424. Ц. 2 р.

Рудевичъ, Л. и О. Дѣтская душа. Ст. XVI+622. Ц. 3 р. Москва. 1909.

Изданія «Посредника». Москва 1909.

Толстой, Л. Н. Праздникъ просвѣщенія. Ц. 4 к.

Его же. Требованія любви. Ц. 4 к.

Его же. Любите другъ друга. Ц. 5 к.

Зубрилинъ, А. А. Улучшеніе крестьянскаго хозяйства. Вып. I. и II Ст. 239+97. Ц. I Вып. 90 к. II Вып. 50 к.

Обзоръ журналовъ.

Archiv für Geschichte der Philosophie. Zwanzigster Band. Neue Folge XIII Band. Heft 1. 1906—1907 г.

Karl Joël. — «Auffassung der kynischen Sokratik», Heft. 1 и 2.

Статья представляетъ отвѣтъ на рецензію Гомперца, касающуюся статьи этого же автора «Der echte und der Xenophontische Sokrates», помѣщенную въ предыдущемъ обзорѣ настоящаго журнала. Въ этой своей работѣ Joël особенно останавливается на значеніи ученія учениковъ, въ которомъ онъ видитъ очень цѣнный источникъ для пониманія древняго классическаго духа. Цѣлымъ рядомъ примѣровъ онъ доказываетъ вліяніе представителей цинической школы вообще и Антисѣена въ частности на Ксенофонта въ его пониманіи Сократа. Останавливаясь подробно на разборѣ отдѣльныхъ возраженій Гомперца, авторъ заявляетъ, что всѣ они касаются частныхъ, основныхъ же его положеній нисколько не затрагиваютъ. Но даже эти частныя замѣчанія въ большинствѣ случаевъ являются совершенно необоснованными, что даетъ поводъ автору упрекнуть своего рецензента въ опрометчивости его выводовъ, которые часто представляютъ собою плоды его богатой фантазіи.

Otto Gilbert. — «Der δαίμων des Parmenides».

По мнѣнію автора для пониманія философскихъ стихотвореній Парменида очень важно опредѣлить, что онъ разумѣлъ подъ своеобразнымъ терминомъ «δαίμων». Въ то время, какъ многіе ученые указываютъ на несомнѣнно двойственное значеніе этого термина въ системѣ Парменида, авторъ настоящей статьи горячо отстаиваетъ его единство, утверждая, что вездѣ онъ употребляется Парменидомъ въ смыслѣ единого міроваго принципа. Съ этою цѣлью онъ предпринимаетъ тщательный

историческій и филологическій разборъ всѣхъ тѣхъ выдержекъ изъ сочиненій Парменида, въ которыхъ встрѣчается указанный терминъ, попутно съ этимъ останавливаясь также на разборѣ толкованій его значенія другими учеными, занимавшимися тѣмъ же вопросомъ. Разницу этихъ толкованій авторъ объясняетъ искаженіемъ первоначальнаго текста сочиненія Парменида, что неизбежно повело за собой путаницу въ пониманіи [важнѣйшихъ его терминовъ.

Heinrich Maier.—«Zur Syllogistik des Aristoteles».

Настоящая статья является отвѣтомъ на критическую статью Гомперца по поводу книги названнаго автора «Die Syllogistik des Aristoteles», помѣщенную въ предыдущемъ выпускѣ настоящаго журнала. Дѣло идетъ главнымъ образомъ о третьемъ томѣ работы. Въ своемъ отвѣтѣ авторъ вновь подтверждаетъ свои выводы о возникновеніи аристотелевской Логики изъ Силлогистики и настаиваетъ на предложенномъ имъ расположеніи матеріала, которое, вопреки мнѣнію Гомперца, онъ признаетъ единственно возможнымъ. Попутно онъ разбираетъ всѣ мелкія замѣчанія рецензента по поводу изложенія и толкованія нѣкоторыхъ словъ и выраженій, которыя Гомперцъ, по его мнѣнію, просто не понялъ какъ слѣдуетъ, такъ какъ не потрудился уловить ихъ тѣсной внутренней связи. Многія его утвержденія онъ считаетъ слишкомъ смѣлыми и дерзкими, удивляясь авторитетности его тона въ чуждой ему области изслѣдованій.

Branislav Petronievics.—«Zenos Beweise gegen die Bewegung».

Задачей этой работы является разсмотрѣніе ученія Зенона о движеніи съ точки зрѣнія новѣйшаго финитизма. По мнѣнію автора настоящей статьи эта точка зрѣнія является единственной, дающей возможность устранить всѣ трудности изъ этихъ доказательствъ, составленныхъ Зенономъ противъ движенія, а потому заслуживаетъ особеннаго вниманія. Главнѣйшая ошибка инфинитизма, съ точки зрѣнія котораго до сихъ поръ разсматривали всѣ эти доказательства, состоитъ въ томъ, что онъ допускаетъ безконечную дѣлимость времени, если же принять, что время и пространство состоятъ изъ опредѣленнаго соответствующаго конечнаго числа пунктовъ, тогда трудности доказательствъ Зенона, до сихъ поръ казавшіяся неразрѣшимыми, совершенно исчезаютъ. Дѣйствительно, если время и пространство состоятъ изъ опредѣленнаго соответствующаго конечнаго

числа пунктовъ, тогда движущійся матеріальный пунктъ — (съ точки зрѣнія финитизма въ Зеноновскихъ доказательствахъ вмѣсто «тѣла» можно употреблять «пунктъ», такъ какъ тѣла суть только комплексы пунктовъ) — въ реальной средней точкѣ пространства будетъ находиться въ покоѣ, а въ переднихъ промежуточныхъ его пунктахъ въ движеніи, такъ какъ въ финитической доктринѣ протяженность пространственная состоитъ изъ переднихъ пространственныхъ пунктовъ. Съ этой точки зрѣнія авторъ подробно разсматриваетъ всѣ четыре доказательства Зенона противъ движенія и совершенно разрѣшаетъ всѣ затрудненія. Единственнымъ средствомъ инфинитизма придти къ тому же результату, по мнѣнію автора, является необходимость допустить наряду съ матеріей пустое пространство, но раздѣляющіе эту точку зрѣнія на такое допущеніе никогда не согласятся, а потому и не будутъ въ состояніи разрѣшить трудностей Зеноновскихъ доказательствъ. Попытка автора приложить точку зрѣнія финитизма къ ученію Зенона оказывается не единственной. Ученый Evellin помѣстилъ подобное же изслѣдованіе въ «Revue de Metaphysique et de Morale», дословныя выдержки изъ работы котораго авторъ настоящей статьи и приводитъ въ своемъ сочиненіи, но онъ считаетъ его попытку неудачной, такъ какъ Evellin въ своихъ выводахъ опирается на очень неправдоподобную гипотезу о состояніи времени изъ однихъ моментовъ движенія.

J. Eberz.—«Einkleidung des Platonischen Parmenides».

Авторъ настоящей статьи считаетъ діалогъ «Парменидъ» однимъ изъ наиболѣе важныхъ діалоговъ для пониманія сущности ученія Платона и съ этой точки зрѣнія старается возможно точно опредѣлить время и условія его написанія. По его мнѣнію діалогъ этотъ возникъ безусловно на исторической почвѣ, на почвѣ Академіи, дѣйствующими же лицами въ немъ являются наиболѣе видные представители Академіи, но подъ вымышленными именами. Такъ Парменидъ, главное дѣйствующее лицо діалога, есть самъ Платонъ, придумавшій себѣ это имя, такъ какъ въ этомъ періодѣ своей жизни онъ особенно увлекался элейцами. Зенонъ, его близкій другъ, есть дѣйствительно близкій другъ Платона, Діонъ изъ Сиракузъ, котораго онъ нарочно помѣщаетъ въ свой тѣсный академическій кружокъ, чтобы еще сильнѣе привязать его къ себѣ. Это имя «Зенонъ» объясняется

тѣмъ, что Діонъ первый познакомилъ Академію съ сочиненіями Зенона. Что касается загадочнаго лица діалога юнаго Сократа, объ истинной личности котораго было очень много споровъ и догадокъ, то на основаніи нѣкоторыхъ біографическихъ данныхъ, а также мыслей, высказываемыхъ этимъ Сократомъ въ діалогѣ, авторъ разумѣетъ подъ нимъ племянника Платона, Спевзиппа. Четвертымъ собесѣдникомъ онъ считаетъ Аристотеля. Написаніе этого діалога авторъ относитъ къ 366-му году, когда Платонъ, вернувшись изъ Сиракузъ, нашелъ среди своихъ учениковъ огромнѣйшія разногласія относительно сущности ученія объ идеяхъ. Это разногласіе особенно ярко выразилось при чтеніи сочиненій Зенона, съ которыми какъ разъ въ это время Діонъ познакомилъ Академію. Главными дѣйствующими лицами въ этомъ спорѣ были Аристотель и Спевзиппъ, оба совершенно исказившіе первоначальное пониманіе Платоновскихъ идей. Для примиренія противниковъ Платонъ и предпринялъ написаніе новаго діалога, названнаго имъ «Парменидъ», въ которомъ постарался изложить свое собственное пониманіе сущности идей, конечно, допустивъ при этомъ неизбѣжныя художественныя украшенія. Итакъ, главное значеніе этого діалога въ томъ, что онъ представляетъ намъ истинное ученіе объ идеяхъ, какъ самъ Платонъ хотѣлъ, чтобы его понимали, Аристотелевское же толкованіе идей надо считать произвольнымъ и неотвѣчающимъ истинѣ.

Ludwig Kunz.—«Die Erkenntnisstheorie d'Alemberts».

Послѣднія изслѣдованія въ области Исторіи философіи дали интересныя свѣдѣнія о цѣнности философскихъ работъ извѣстнаго французскаго математика d'Alembert'a. Большинство этихъ работъ, послѣ смерти великаго математика, затерялось, и прошло болѣе ста лѣтъ, прежде чѣмъ удалось опредѣлить ихъ истинное значеніе для философіи. Выяснилось, напримѣръ, что основныя воззрѣнія Канта уже имѣли мѣсто въ сочиненіяхъ d'Alembert'a. Въ силу этого значенія философіи d'Alembert'a, авторъ настоящей статьи и имѣетъ въ виду дать новое полное изложеніе его теоріи познанія, въ связи съ ученіями англійскихъ эмпиристовъ—Локка, Беркли и Юма, съ которыми у него, по автору, много общаго.

Сообщивъ краткую біографію Alembert'a, авторъ переходитъ къ оцѣнкѣ его сочиненій, изъ которыхъ наиболѣе интереснымъ

для своей задачи онъ считаетъ обширную переписку философа съ Вольтеромъ и Фридрихомъ Великимъ. Какъ математикъ, d'Alembert обладаетъ яснымъ и точнымъ мышленіемъ, и въ этомъ, по мнѣнію автора, его сила, а вмѣстѣ съ тѣмъ слабость, такъ какъ это стремленіе къ точности и простотѣ, даже въ области физико-математической, привело его къ цѣлому ряду сомнительныхъ и недостаточно-обоснованныхъ выводовъ. Въ философскихъ его статьяхъ еще болѣе проявляется оригинальность, но вмѣстѣ съ тѣмъ и нѣкоторая узость его мышленія.

Въ своей теоріи познанія онъ является близкимъ послѣдователемъ Локка, съ которымъ вполне раздѣляетъ его мнѣніе о происхожденіи нашихъ представленій и о внутреннихъ и внѣшнихъ чувствахъ. Что же касается до взаимоотношеній я и міра внѣшнихъ вещей, а также вопроса о пространствѣ и времени, то въ пониманіи этихъ проблемъ въ системѣ d'Alembert'a замѣтенъ крупный шагъ впередъ сравнительно съ Локкомъ въ сторону критической философіи. Таковы главнѣйшія черты теоріи познанія d'Alembert'a, основная же идея его философіи вкратцѣ можетъ быть выражена слѣдующимъ образомъ: объ очень многомъ въ мірѣ мы ничего не знаемъ и знать не можемъ; въ силу устройства нашего ума вопросы метафизики не могутъ быть до конца разрѣшены нами, а потому мы поступимъ гораздо лучше, направивъ силу нашей мысли не на бесплодныя изысканія сущности всѣхъ вещей, а на служеніе общему благу, на отысканіе средствъ улучшенія нашей жизни. Такова психологическая основа философіи d'Alembert'a. Къ статьѣ приложены выдержки изъ сочиненій d'Alembert'a, которыми авторъ и пользуется для провѣрки и подтвержденія своихъ выводовъ.

Heft 2. H. Gomperz—«Zur Syllogistik des Aristoteles».

Статья представляетъ собою новое возраженіе Gomperz'a на статью Heinrich'a Meier'a, носящую то же заглавіе и помѣщенную въ настоящемъ обзорѣ. Gomperz особенно отвѣчаетъ на предъявленное ему Meier'омъ обвиненіе въ смѣшеніи понятій силлогизма и индукціи.

Wilhelm Capelle—«Zur antiken Theodicee».

Возникновеніе вопросовъ теодицеи въ древней Греціи должно быть отнесено ко времени появленія научныхъ теорій вообще и разработки этическихъ вопросовъ въ частности — слѣдовательно, ко времени послѣ-платоновской философіи. Впервые

на вопросы теодицеи мы наталкиваемся въ системѣ самого Платона, но тамъ они очень просто рѣшаются. По его учению Богъ и идея добра суть одно и то же, откуда явствуетъ, что Богъ не можетъ быть причиной зла въ мѣрѣ, происхожденіе котораго объясняется Платономъ механической необходимостью, неразрывно связанной съ тѣлесной природой. Онъ допускаетъ идею возмездія, но разумѣетъ наказаніе, посылаемое Богомъ злымъ людямъ не какъ зло, но какъ добро само по себѣ, такъ какъ эти наказанія имѣютъ цѣлью исправленіе злого человѣка, или устрашеніе другихъ. Награда же добрыхъ въ самой добродѣтели, которая дѣлаетъ ихъ Богоподобными и тѣмъ приближаетъ къ Нему. У Аристотеля же эти вопросы вообще не имѣютъ большого значенія, такъ какъ въ его системѣ о непосредственномъ отношеніи Бога къ міру почти нѣтъ рѣчи. Богъ у него чистая форма, сама по себѣ неподвижная. Она дѣйствуетъ на матеріальный мѣръ только косвенно какъ цѣль, къ осуществленію которой стремятся всѣ вещи. Для него слѣдовательно могла быть рѣчь только о космодицеѣ. Однако злу онъ не приписываетъ самостоятельнаго бытія—зло есть только уменьшеніе добра, когда верхъ надъ формой беретъ матерія, т.-е. нарушается гармонія въ ихъ сочетаніи. Наибольшее значеніе проблема теодицеи должна была имѣть въ системѣ стоиковъ, такъ какъ они понимали мѣръ какъ связанное цѣлое которое во всѣхъ своихъ частяхъ направляется Логосомъ къ высшему совершенству, но вмѣстѣ съ тѣмъ при рѣшеніи этой проблемы они наталкивались на непреодолимые трудности, которыя являлись слѣдствіемъ ихъ скорѣе монистическаго, чѣмъ телеологическаго міровоззрѣнія, отчасти же противорѣчій самой жизни, которая сплошь и рядомъ опровергала ихъ оптимистическій взглядъ на всеобщее совершенствованіе. Итакъ, въ Стоѣ существовало нѣсколько воззрѣній на зло и его происхожденіе, изъ которыхъ нѣкоторыя пользовались большою популярностью, нѣкоторыя же имѣли очень незначительное число послѣдователей. Къ числу первыхъ принадлежалъ взглядъ, что зло есть понятіе относительное. Оно является зломъ только для отдѣльнаго момента, или отдѣльныхъ людей, которымъ не видна вся тѣсная связь явленій, на самомъ же дѣлѣ оно служитъ для достиженія какой-нибудь благой цѣли, такъ что Богъ творитъ только добро, пользуясь зломъ, какъ временнымъ средствомъ—

такой взглядъ встрѣчается, напримѣръ, у Кризиппа! Изъ другихъ мнѣній многіе приверженцы Стои раздѣляли то, что все зло въ мірѣ, всѣ отдѣльныя несчастья и неудачи имѣютъ въ сущности воспитательное значеніе—упражненія и укрѣпленія нравственныхъ силъ человѣка. Нѣкоторые изъ стоиковъ, напримѣръ Посидоній, шли въ своихъ разсужденіяхъ еще дальше и учили, что Провидѣніе посылаетъ зло людямъ съ тѣмъ, чтобы совершенно истребить древній, грѣховный родъ людской и дать возможность возникнуть новому, идеальному—мысль, встрѣчающаяся въ Ветхомъ Завѣтѣ. Съ теченіемъ времени Стоя уже перестала удовлетворяться телеологическими объясненіями зла и его происхожденія и обратилась къ механическимъ, уча, что Провидѣніе въ дѣйствіяхъ имѣетъ въ виду только общій ходъ событій, въ которомъ уже нѣтъ мѣста злу, отдѣльныя же явленія, гибельныя для нѣкоторыхъ индивидуумовъ, въ общемъ ходѣ событій содѣйствуютъ только простому обмѣну жизненныхъ веществъ, а черезъ этотъ обмѣнъ служатъ поддержанію вѣчно-юной жизни цѣлаго. Въ древней Стоѣ механическая и телеологическая точка зрѣнія на происхожденіе зла существовали рядомъ, отдѣльно одна отъ другой, и только въ періодъ Средней Стои, именно у Посидонія, мы встрѣчаемъ впервые опредѣленныя попытки къ ихъ слянію. На ряду съ телеологическимъ и физико-механическимъ объясненіемъ зла существовало еще третье, правда не пользовавшееся особенною популярностью мнѣніе, что зло есть простая противоположность добру, которое является слѣдствіемъ логической необходимости, исходя изъ того соображенія, что для нашего познанія необходимо соединеніе обоихъ понятій. Это были попытки объясненія происхожденія зла, понимаемаго въ смыслѣ грѣха, но стоическая теодицея этимъ не ограничивалась—они пытались объяснить существованіе безцѣльнаго, лишняго, ненужнаго въ мірѣ, дѣлая это или съ телеологической точки зрѣнія, видя въ этихъ самыхъ по себѣ бесполезныхъ явленіяхъ пользу для другихъ, или съ эстетической, видя въ нихъ украшенія природы; гдѣ же ни та, ни другая точка зрѣнія не могла быть примѣнена, тамъ они толковались какъ слѣдствіе разрушенія матеріи. Мнѣнія стоиковъ въ вопросахъ теодицеи не оставались безъ возраженій еще и въ древнемъ мірѣ. Главнѣйшія нападки на эту сторону ихъ ученій исходили отъ эпикурейцевъ и Академіи, въ част-

ности Карнеада, главнымъ образомъ подчеркивавшихъ въ этихъ объясненіяхъ ихъ явную нелогичность, а также несоотвѣтствие съ дѣйствительной жизнью. Авторъ настоящей статьи приписываетъ теодицеѣ стоиковъ большое значеніе въ исторіи философіи, видя, на примѣръ, влияніе ея на системъ Лейбница, а также и въ христіанской философіи, хотя въ христіанствѣ есть очень крупное различіе въ этомъ вопросѣ со стоическимъ ученіемъ—оно признаетъ непосредственное влияніе Бога на отдѣльныя существа и явленія, тогда какъ Стоя признаетъ это влияніе только на міръ въ его цѣломъ.

P. Hadelin Hoffmann—«*La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*».

Въ своемъ отношеніи къ наукамъ Роджеръ Бэконъ строго придерживается августиновскихъ традицій. Вънцомъ всѣхъ наукъ онъ считаетъ богословіе, заключающее въ себѣ истинное знаніе—пониманіе, которое можно было встрѣтить у многихъ изъ его современниковъ; но раздѣляя съ ними этотъ основной взглядъ, Бэконъ въ то же время глубоко отличался отъ нихъ въ своихъ воззрѣніяхъ на науку. Въ противоположность имъ, онъ высоко цѣнилъ всѣ отрасли знанія, особенно же естественныя науки; но онѣ имѣли для него значеніе не сами по себѣ, но только какъ средство для сверхчувственныхъ цѣлей, для цѣлей религіозныхъ. Тѣсное сліянiе знанія и вѣры,—науки и религіи—вотъ его основная задача. Истина заключается въ Библии, и все дѣло человѣческаго разума состоитъ въ томъ, чтобы понять ее, разъяснить и раскрыть во всей ея полнотѣ,—въ чемъ богословію приходитъ на помощь философія. Но Бэконъ не считаетъ философію простой служанкой богословія; она является также частью Божественнаго знанія, и въ этомъ смыслѣ она автономна. Главнѣйшія задачи, которыя ставилъ себѣ Бэконъ въ своихъ изслѣдованіяхъ, сводятся къ слѣдующему: 1) Изслѣдовать источникъ человѣческаго знанія, 2) доказать единство его происхожденія и 3) опредѣлить роль философіи въ отношеніи религіи. Въ вопросѣ объ источникѣ человѣческаго знанія онъ отводитъ важнѣйшую роль Божественному Откровенію, безъ котораго разумъ человѣческій никогда не могъ бы достигнуть истины въ познаніи. Слѣдовательно, всѣ науки, черпая изъ этого общаго источника, имѣютъ Божественное происхожденіе, передаваясь вѣками изъ поколѣнія въ поколѣніе. Вся истина въ религіи, философія же имѣетъ значеніе только постольку, поскольку

она служитъ религіознымъ интересамъ; что же касается до отвлеченной науки, а тѣмъ болѣе антирелигіозной, то она совершенно отвергается Бэкономъ. Въ этихъ воззрѣніяхъ его авторъ видитъ большое сходство съ мнѣніями Августина и неоплатониковъ, вліяніе которыхъ на него въ этотъ періодъ его жизни, не подлежитъ сомнѣнію.

Heft 3. Karl Weidel.—«Schopenhauers Religionsphilosophie».

Приступая къ изученію религіозныхъ воззрѣній Шопенгауэра, необходимо замѣтить, что онъ не изложилъ ихъ отдѣльнымъ сочиненіемъ, подобно, напримѣръ, Канту, но высказывалъ ихъ попутно въ разныхъ частяхъ своей системы. Только во второмъ томѣ его *Parerga und Paralipomena* встрѣчается единственная специальная глава «О религіи», но это обстоятельство, по мнѣнію автора, нисколько не доказываетъ вообще равнодушія Шопенгауэра къ вопросамъ религіи, такъ какъ многое въ его системѣ тѣсно связано съ религіозными проблемами христіанства и буддизма. По мнѣнію Шопенгауэра религіозныя воззрѣнія вообще необходимы человѣку вслѣдствіе его неудовлетворенности настоящей жизнью, гдѣ царятъ постоянное горе, несчастья, безъисходная нужда. Не видя никакого выхода, никакого просвѣта среди своихъ страданій, люди и создаютъ себѣ лучшій міръ—міръ сверхчувственныхъ вещей, который удовлетворилъ бы ихъ запросамъ, ихъ надеждамъ на счастье и лучшее будущее. Но религія—созданіе толпы, которая по своей грубости и невѣжеству не можетъ усвоить истину въ ея чистомъ видѣ, а нуждается въ символахъ, въ аллегоріяхъ, являющихся принадлежностью религіи, въ противоположность философіи, доступной пониманію только очень небольшого числа избранныхъ. Итакъ, значеніе религіи только относительное. Она имѣетъ двѣ стороны—интеллектуально-теоретическую и практическую—мораль. Наиболѣе цѣнной и существенной является безусловно этическая сторона, догматическая же имѣетъ значеніе формы, аллегоріи, мифа. Послѣ такихъ предварительныхъ замѣчаній Шопенгауэръ переходитъ къ оцѣнкѣ наиболѣе распространенныхъ религій съ точки зрѣнія ихъ содержанія и формы, и первое мѣсто среди нихъ отводитъ христіанству. Сила христіанства, которая дала ему возможность одержать побѣду надъ древнимъ язычествомъ и іудействомъ, заключается въ его глубокомъ пессимизмѣ, въ противоположность оптимизму другихъ религій. Въ этомъ - то

различномъ отношеніи къ міру, а отнюдь не къ Богу, и заключается главнѣйшее различіе всѣхъ религій. Пессимизмъ проявляется и во внѣшней аллегорической сторонѣ его догмъ и въ аскетической тенденціи этики. Изъ христіанскихъ догмъ особенное вниманіе Шопенгауэра обращаетъ ученіе о первородномъ грѣхѣ и необходимости искупленія. Эти мнѣя представляютъ собою связь между ученіями Новаго и Ветхаго Заветовъ. Изъ другихъ догматовъ онъ останавливается на Троичности лицъ Божества, пытаясь разъяснить его сущность помощью своей философіи. По его толкованію Духъ Святой есть рѣшительное отрицаніе воли отъ жизни, Сынъ-человѣкъ, въ которомъ это отрицаніе проявилось конкретнымъ образомъ, въ то же время тождественный съ Отцомъ—самой волей, въ которомъ происходитъ и актъ утвержденія земной жизни и отрицанія ея. Еще яснѣе, чѣмъ въ догматахъ, пессимизмъ христіанства проявляется въ его этикѣ—въ аскетизмѣ, которому многимъ обязана человѣческая жизнь и вся культура, а потому Шопенгауэръ особенно цѣнить католичество, въ которомъ этотъ принципъ получилъ самое широкое приложеніе, протестантизмъ же, какъ отвергнувшій это начало, считаетъ утратившимъ истинный духъ христіанства и приблизившимся къ оптимистическимъ религіямъ. Но будучи лучшей изъ религій, христіанство всетаки несовершенно, именно потому, что оно религія, т.-е. облакаетъ истину въ аллегорію, примѣняется къ уровню толпы. Догмы его съ одной стороны связаны съ исторіей жизни и личности Христа—высокаго человека, но все-таки несовершенно, что доказывается, хотя бы тѣмъ, что онъ, не желая этого правда, допустилъ распространиться страшному обману, съ другой же стороны заимствованы изъ іудейской религіи, напримѣръ, догматъ о твореніи міра Богомъ, въ основѣ своей противорѣчащій пессимистическому мировоззрѣнію христіанства. Свою философію Шопенгауэръ считаетъ очень близкой по духу къ христіанству и ставитъ себѣ цѣлью дать истинное философское обоснованіе его догматической, главное же этической сторонѣ—аскетизму, что въ христіанствѣ, какъ религіи, не имѣетъ другого обоснованія, кромѣ подражанія Христу. Догматическая сторона религіи вообще вызываетъ страстное негодованіе и осужденіе Шопенгауэра, какъ противорѣчащая разуму и подрывающая культуру, а потому во многихъ мѣстахъ его сочиненій можно встрѣтить рѣзкія нападки

на нее и на ея защитниковъ. Подводя итоги мнѣніямъ Шопенгауэра о религіи, авторъ настоящей статьи дѣлаетъ нѣсколько критическихъ замѣчаній по этому поводу. Такъ онъ считаетъ очень одностороннимъ мнѣніе Шопенгауэра о происхожденіи религій исключительно изъ пессимистическаго настроенія массъ и полное игнорированіе имъ Божественнаго участія въ этомъ творествѣ, хотя совершенно соглашается съ нимъ, что истинная религіозность должна непременно соединяться съ пессимизмомъ, такъ какъ пессимизмъ свидѣтельствуетъ о неудовлетворенности этимъ міромъ и исканіи лучшаго, идеальнаго, въ чемъ и заключается истинное назначеніе человѣка, отличающее его отъ животнаго, для котораго этотъ міръ есть все. Но говоря о пессимизмѣ, авторъ настоящей статьи очень отрицательно относится къ абсолютному пессимизму, оставляющему совершенно въ сторонѣ положительную сторону жизни, и дѣлаетъ упрекъ Шопенгауэру, что онъ приписываетъ христіанству именно такой абсолютный пессимизмъ, исключаящій всякую дѣятельность. Между тѣмъ христіанство есть религія дѣятельная, это видно хотя бы изъ личности его Основателя, Который, признавая міръ грѣховнымъ, поскольку онъ является продуктомъ злой воли человѣка, въ то же время дѣятельно старается направить его на путь добра словомъ и примѣромъ.

Anna Tumarkin—«Zu Spinozas Attributenlehre».

Если сдѣлать сравненіе Этики Спинозы и главнаго произведенія Декарта, то сразу бросается въ глаза разница въ методическомъ построеніи цѣлаго у того и другого философа. Въ то время какъ Декартъ начинаетъ всегда съ гносеологическихъ обоснованій и только потомъ переходитъ къ метафизическимъ понятіямъ, Спиноза сразу начинаетъ съ метафизическаго понятія субстанции, пытаясь затѣмъ вывести изъ него все существующее. Изъ обѣихъ частей Декартовскаго метода—аналитическаго расчлененія, до самыхъ общихъ понятій и затѣмъ дедукціи изъ этихъ общихъ понятій всѣхъ единичныхъ, у Спинозы совершенно отсутствуетъ первая часть—анализъ, это, несмотря на математически стройное построеніе его системы, дѣлаетъ ее лишенной методическаго обоснованія. Dilthey въ своей статьѣ, помѣщенной въ этомъ же журналѣ, настаиваетъ, что «Трактатъ» представляетъ собою гносеологическое обоснованіе «Этики», но авторъ настоящей статьи горячо возражаетъ противъ этого мнѣнія. По

его толкованію Этика сама по себѣ представляетъ законченное цѣлое, такъ какъ построеніе ея зависитъ отъ общей метафизическо-гносеологической точки зрѣнія Спинозы. Онъ принимаетъ, что истинное познаніе само въ себѣ носитъ свой критерій и потому не нуждается ни въ какомъ обоснованіи. Онъ догматически вѣритъ въ тождество идеи и ея объекта, тождество — *conscipri-esse*. На этомъ равенствѣ построена вся философская система Спинозы. Съ этой точки зрѣнія должно быть разсмотрѣно и его ученіе объ атрибутахъ, представляющее большую важность въ его системѣ. Авторъ критикуетъ толкованіе Эрдманна, разумѣющаго подъ атрибутами не отдѣльныя реальности, но различные виды, подъ которыми является нашему познанію единая субстанція, а также Куно-Фишера, трактующаго атрибуты какъ силы, носителемъ которыхъ является субстанція, такъ какъ оба эти пониманія противорѣчатъ основному положенію — *conscipri-esse*. По его мнѣнію атрибуты суть не силы, но свойства, различныя стороны бытія. Въ своемъ пониманіи атрибутовъ мышленія и протяженія Спиноза очень отличается отъ соответствующаго пониманія Декарта. Такъ у Спинозы совершенно отсутствуетъ проблема параллелизма. Съ его точки зрѣнія *conscipri-esse* оба эти атрибута, столь различные у Декарта, суть то же самое бытіе, но только разсматриваемое съ двухъ различныхъ сторонъ: одинъ разъ въ его реальномъ существованіи, другой въ его рациональномъ существѣ (*existentia* и *essentia*). Противъ проблемъ параллелизма по системѣ Спинозы авторъ высказываетъ цѣлый рядъ соображеній, важнѣйшія изъ которыхъ сводятся къ слѣдующему: 1) Говоря объ взаимоотношеніи идей и вещей, Спиноза опредѣленно заявляетъ, что подъ этимъ разумѣются не два разныхъ явленія, но тотъ же самый предметъ, разсматриваемый съ двухъ различныхъ сторонъ. 2) Связь идей онъ никогда не сравниваетъ съ соответствующими имъ мысленными образами, а съ связью объектовъ. 3) Подъ идеями, соответствующими вещамъ, Спиноза разумѣетъ не индивидуальныя представленія, но въ себѣ истинное абсолютное знаніе: *consertus*, а не *receptiones*. Наконецъ, у него не можетъ быть параллелизма, такъ какъ въ его системѣ совершенно отсутствуетъ личный индивидуальный духъ — необходимое условіе этой проблемы. Его выраженіе «Все одушевлено» должно быть понимаемо не въ смыслѣ личнаго одушевленія, но въ смыслѣ все-

общаго рационализированія—приведенія всего къ механической необходимости, т.-е. въ смыслѣ «Все мертво».

Otto Baensch—«Die Entwicklung des Seelenbegriffs bei Spinoza als Grundlage für das Verständnis seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute». Heft III и IV.

При самомъ бѣгломъ, поверхностномъ взглядѣ Этика Спинозы поражаетъ cadaго удивительной стройностью въ изложеніи мыслей и смѣлымъ синтезомъ. Это впечатлѣніе еще болѣе усиливается при внимательномъ ея изученіи, но эта стройность изложенія не исключаетъ глубокихъ противорѣчій, имѣющихъ мѣсто не только въ деталяхъ, но и въ самыхъ основныхъ, существенныхъ частяхъ системы. Эти противорѣчія указываютъ лишь на то, что ученіе Спинозы не есть что-либо мертвое, законченное, но заключаетъ въ себѣ матеріалъ для многихъ плодотворныхъ выводовъ и догадокъ, намѣчаетъ пути для будущихъ изысканій философской мысли. Особенно это касается вопроса объ атрибутахъ, въ отношеніи къ которому Спинозы можно замѣтить большую разницу въ отдѣльные періоды его философскаго творчества. Это ученіе находится въ тѣсной связи съ его ученіемъ о душѣ, при внимательномъ изученіи котораго яснѣе выступаютъ всѣ противорѣчія въ пониманіи сущности атрибутовъ и ихъ значенія въ системѣ Спинозы. На основаніи этого разсмотрѣнія можно установить: 1) что параллелизмъ атрибутовъ есть позднѣйшее измѣненіе, внесенное Спинозой въ свою систему, и что 2) вообще вся проблема атрибутовъ имѣетъ гораздо болѣе сложную природу, чѣмъ думали до сихъ поръ всѣ изслѣдователи. Самая большая трудность, на которую Спиноза натолкнулся при преобразованіи метафизики Декарта въ свой строгій пантеизмъ, состояла въ способѣ урегулированія отношеній міра духовныхъ субстанцій и Божественнаго Все-Единства. Въ отношеніи къ атрибуту протяженности такихъ трудностей не было, такъ какъ Декартъ хотя мыслилъ тѣла какъ отдѣльныя субстанціи, но не самостоятельныя, а какъ части, образующіяся отъ дѣленія и соединенія безконечной протяженности, т.-е. пространства, слѣдовательно, Спинозѣ не представляло особеннаго труда объявить всю эту массу отдѣльныхъ субстанцій единымъ цѣлымъ, атрибутомъ Божественной Первопричины и разсматривать ихъ какъ преходящіе модусы этого атрибута, появляющіеся и исчезающіе отъ его дѣленія и воссоеди-

ненія раздѣлившихся частей. Трудность же въ отношеніи пониманія духовныхъ субстанцій состояла въ томъ, что Декартъ понималъ ихъ какъ отдѣльныя, вполне самостоятельныя сущности, не связанныя съ цѣлымъ никакими непосредственными отношеніями, что Спинозѣ, при его монистической тенденціи, невозможно было принять. Вслѣдствіе этого онъ рѣшилъ отвергнуть Декартовскую точку зрѣнія въ этомъ вопросѣ и уподобить организацію духовныхъ субстанцій тѣлеснымъ, рассматривая души тоже какъ части единого цѣлаго—Божественнаго атрибута мышленія. При такой постановкѣ дѣла ему необходимо было выяснитъ слѣдующіе вопросы: 1) Въ какомъ отношеніи находятся души къ своему содержанію, пребывая въ атрибутѣ мышленія, 2) въ какомъ отношеніи находятся онѣ другъ къ другу, и наконецъ, 3) каково ихъ отношеніе къ тѣламъ. Въ своей проблемѣ Спиноза не могъ оставить безъ отвѣта эти основные вопросы, но тѣмъ не менѣе ему не удалось довести ихъ рѣшеніе до конца, что конечно вызвало неизбѣжныя противорѣчія въ пониманіи атрибутовъ. Желая уничтожить эти противорѣчія, Спиноза пытался совершенно измѣнить Декартовское пониманіе души, и уже въ Трактатѣ мы встрѣчаемъ новый взглядъ, по которому душа является просто модусомъ всеобщей психической силы, присущей Божественной субстанціи, какъ атрибутъ, самостоятельное же ея существованіе какъ отдѣльной субстанціи, какъ индивидуальнаго творенія Бога отходить на второй планъ.

Совершенно исключить индивидуальность изъ понятія души, уже въ Трактатѣ, онъ не могъ вслѣдствіе невыясненности отношеній души, какъ части атрибута мышленія, къ тѣламъ. Но уже въ позднѣйшихъ примѣчаніяхъ къ Трактату, особенно же въ Этикѣ, эта неясность исчезаетъ, и Спиноза совершенно опредѣленно высказывается противъ какой бы то ни было индивидуальной самостоятельности души, какъ отдѣльной сущности. Причины такого измѣненія авторъ настоящей статьи видитъ, 1) въ новомъ толкованіи Спинозой картезіанскаго понятія свободы и 2) въ стараніи сблизить свое ученіе объ атрибутахъ, въ частности объ атрибутѣ мышленія, съ богословскимъ толкованіемъ Божественнаго всевѣдѣнія. Итакъ, въ Этикѣ Спинозы совершенно исчезаетъ понятіе о душѣ, какъ дѣятельной субстанціи, воля и разумъ обращаются въ простыя общія

понятія, которымъ ничто реальное не соотвѣтствуетъ. Взаимоотношеніе же тѣла и души получаетъ слѣдующее объясненіе: всякое тѣло есть простая модификація атрибута протяженія, каждая модификація каждаго атрибута имѣетъ свою идею въ атрибутѣ протяженія, слѣдовательно, душа есть идея тѣла, тѣло связано съ нимъ самимъ и со всѣми его измѣненіями. Такое новое пониманіе души вызвало переработку и психологическихъ понятій Спинозы — волевой, эмоциональной и познавательной ея дѣятельности, а также новое рѣшеніе вопроса о взаимоотношеніи души и тѣла, которое онъ совершенно отвергъ, признавъ полную самостоятельность и независимость атрибутовъ мышленія и протяженія, но въ то же время сокративъ прежнее ученіе о свободной дѣятельности атрибута мышленія, такъ гармонирующее съ его метафизико-теологической догмой о чистой производительности Божественнаго разума. Въ Трактатѣ взаимоотношеніе субстанціи и атрибутовъ совершенно иное, чѣмъ въ Этикѣ. Здѣсь субстанція для Спинозы еще не тождественна съ атрибутами, а представляетъ собою ихъ внутреннюю причину, которая, относясь къ нимъ, какъ цѣлое къ своимъ частямъ, въ то же время нисколько не нарушаетъ ихъ самостоятельности, отличія одного отъ другого по ихъ качествамъ. Дальнѣйшая эволюція мысли, грозившая обратить монизмъ Бога-природы въ поликосмизмъ атрибутовъ, заставила Спинозу совершенно измѣнить свое воззрѣніе на это взаимоотношеніе и мыслить субстанцію уже не причиной атрибутовъ, но ихъ сложнымъ цѣлымъ, такъ что субстанція и сумма атрибутовъ сдѣлались у него тождественными понятіями. Это измѣненіе создало новое отношеніе атрибутовъ и ихъ модусовъ, которое авторъ называетъ «Метафизическимъ параллелизмомъ» и въ объясненіи душевныхъ явленій, при чемъ Спинозѣ совершенно удалось примирить свою Психологію съ Метафизикой. Въ Этикѣ онъ особенно стрался выяснитъ взаимоотношеніе идей и волевыхъ способностей души, при чемъ прежняя причинная зависимость идеи и желанія уступила свое мѣсто новой—необходимому сосуществованію. Отождествленіе Божественной идеи съ первымъ модусомъ атрибута мышленія нарушило равновѣсіе атрибутовъ, но Спиноза не исправилъ этого противорѣчія въ своей системѣ. Незадолго до его смерти Tschirnhaus прямо указывалъ ему на это противорѣчіе, но от-

вѣтъ Спинозы на это письмо, къ сожалѣнію, остался неизвѣстенъ. Въ концѣ своего очерка авторъ предлагаетъ нѣсколько способовъ, какъ бы можно было, не нарушая основныхъ принциповъ системы Спинозы, возстановить равновѣсіе атрибутовъ, и съ этою цѣлью даетъ три схемы этого рѣшенія, выраженные въ видѣ алгебраическихъ формулъ.

Arthur Erich Haas—«Antike Lichttheorien».

Среди различныхъ отраслей физики раньше другихъ въ древнемъ мірѣ получила свое развитіе Оптика, хотя какъ самостоятельная наука она не была извѣстна, но законы ея изучались въ другихъ родственныхъ ей наукахъ и искусствахъ—математикѣ, астрономіи, живописи и др. Такимъ образомъ самостоятельныхъ специальныхъ работъ по Оптикѣ нѣтъ ни у одного изъ древнихъ авторовъ, но почти всѣ изъ нихъ такъ или иначе касаются разрабатываемыхъ ею вопросовъ въ своихъ сочиненіяхъ, что ясно изъ подробнаго перечня такихъ сочиненій, представленнаго авторомъ настоящей статьи. Задача его работы—подробно ознакомить съ исторіей древней Оптике, такъ какъ она послужила основой для всѣхъ дальнѣйшихъ изысканій въ этой области. Всѣ философскія школы, съ самыхъ древнихъ временъ, особенно интересовались вопросомъ—какимъ образомъ происходитъ зрительное воспріятіе. Наиболѣе древняя теорія, даже еще не греческая, а индусская, объясняла воспріятіе глазомъ вышнихъ предметовъ паденіемъ на эти предметы особыхъ лучей, испускаемыхъ глазомъ. Авторъ приводитъ цѣлый рядъ греческихъ философовъ, начиная съ пифагорейцевъ и кончая Платономъ, у которыхъ, конечно съ нѣкоторыми измѣненіями, встрѣчается эта теорія. Ее раздѣляли и математики. Главнымъ закономъ былъ законъ прямолинейности паденія лучей, сила которыхъ находилась въ обратномъ отношеніи къ разстоянію, такъ какъ, проходя, они впитывали въ себя темноту окружающей среды. При такомъ объясненіи зрительнаго воспріятія конечно нельзя было избѣжать очень многихъ неясностей—напримѣръ, нельзя было объяснить взаимоотношенія глаза и свѣтящейся точки, зависимости зрительнаго воспріятія отъ свѣта и темноты и т. д., но большинствомъ ученыхъ вопросы эти оставались въ сторонѣ. Въ пользу своего мнѣнія они приводили особенность строенія глаза—выпуклость его, болѣе удобную для испусканія лучей, чѣмъ для ихъ воспріятія. Наиболѣе крупными

противниками этой теоріи были Аристотель и Александръ Афродизійскій. Изъ другихъ зрительныхъ теорій, получившихъ наибольшее распространеніе, авторъ останавливается на теоріи, раздѣлявшейся Эмпедокломъ, Демокритомъ, Левкинномъ и ихъ приверженцами, въ основу которой былъ положенъ принципъ обратнаго направленія лучей, т.-е. не изъ глаза къ предметамъ, а отъ предметовъ къ глазу. Полное развитіе эта теорія получила въ системѣ Эпикура, который училъ, что отъ каждаго предмета летятъ его точные отобразы, проникающіе непосредственно въ глазъ и потому видимые. Нѣкоторое видоизмѣненіе этой теоріи мы находимъ у Аэція, признающаго вмѣсто отобразовъ истеченія изъ предметовъ. Это эпикурейское воззрѣніе авторъ находитъ также въ отеческой литературѣ, именно у Григорія Нисскаго, хотя онъ, подобно всѣмъ отцамъ церкви, стоитъ на точкѣ зрѣнія субъективизма и признаетъ, что отобразы не по своей волѣ проникаютъ въ глазъ, но притягиваются душою. Эти отобразы состоятъ изъ тѣхъ же атомовъ, что и сами предметы, но гораздо болѣе тонкихъ. Отъ разстоянія они блѣднѣютъ, такъ какъ трутся объ воздухъ и теряютъ отъ этого тренія свои частицы. Движеніе ихъ происходитъ по прямымъ линіямъ въ самыхъ различныхъ направленіяхъ. Если отобразы встрѣчаютъ на своемъ пути твердыя тѣла, то они 1) или перелетаютъ черезъ нихъ, какъ, на примѣръ, черезъ стекло, или 2) разрываются и разбрасываются, попадая, на примѣръ, на камень или дерево, или 3) отражаются обратно, какъ, на примѣръ, отъ гладкихъ поверхностей, вродѣ зеркала. Этотъ послѣдній фактъ было особенно трудно объяснить приверженцамъ этой теоріи, а потому они допускали, что отобразы, попадая на гладкую поверхность, сплющиваются ею и отбрасываются назадъ уже въ перевернутомъ видѣ, отчего и происходитъ въ зеркалѣ, на примѣръ, обратное изображеніе предметовъ. Эти отобразы имѣютъ мѣсто не только въ дѣйствительной жизни, но и въ области фантазіи, сновъ и жизни духовъ, но тамъ они могутъ измѣниться по дорогѣ, соединиться вмѣстѣ, откуда и получаютъ образы разныхъ несуществующихъ фантастическихъ людей и животныхъ. Наиболее подробное развитіе эта область получила въ системѣ Лукреція, приводившаго въ пользу своего мнѣнія очень наивныя фантастическія доказательства. Всѣ слабыя стороны этой теоріи нашли себѣ очень основательныхъ и остроумныхъ критиковъ

въ лицѣ писателей болѣе поздняго періода—Александра Афродизійскаго и Макробія, затѣмъ Цицерона, болѣе высмѣивавшаго эту теорію, чѣмъ критиковавшаго ее, наконецъ Эвклида, Плутарха, Галена и Лактанція. Теофрастъ же, Плотинъ и Аристотель въ своихъ возраженіяхъ имѣли въ виду теорію Демокрита, въ сущности гораздо болѣе близкую къ современному толкованію зрительнаго воспріятія, чѣмъ теорія Эпикура. Кромѣ этихъ основныхъ теорій зрительнаго воспріятія въ древней философіи существовало еще направленіе, пытавшееся примирить эти противоположныя точки зрѣнія, допуская лучеиспусканіе въ одно и то же время и глазомъ, и предметами. Представителемъ такой точки зрѣнія былъ отчасти Эмпедоклъ, а главнымъ образомъ Платонъ, ученіе котораго было извѣстно подъ именемъ «Взаимолучеиспусканія» или «синогіи» (*synaigie*). Къ его приверженцамъ принадлежатъ также нѣкоторые ученики Платоновской школы, какъ Алкиной, Макробій и Халкидосъ, а также Плутархъ и Галенъ, которые допускали въ этомъ ученіи нѣкоторыя видоизмѣненія. Платонъ училъ, что глазъ имѣетъ способность внутренняго лучеиспусканія, но для полученія изображенія глазные лучи должны встрѣтиться съ лучами, идущими отъ предметовъ, при чемъ необходимо, чтобы количество свѣта съ обѣихъ сторонъ было одинаково, иначе изображенія или совсѣмъ не будетъ, или оно будетъ, но въ очень неясномъ видѣ. Это ученіе нашло себѣ очень видныхъ противниковъ въ лицѣ Аристотеля и Александра Афродизійскаго, которые особенно указывали на невозможность такого смѣшенія лучей черезъ глазную оболочку. Нѣкоторое видоизмѣненіе сравнительно съ Платоновской представляетъ теорія Галена, замѣнившего внутреннее лучеиспусканіе дѣйствіемъ воздуха, который, приведенный въ движеніе лучами, идущими отъ предметовъ, производитъ измѣненіе въ глазу, необходимое для ихъ воспріятія. Наиболѣе близкимъ къ современному пониманію зрительнаго воспріятія является мнѣніе Аристотеля, который совершенно порвалъ съ взглядами древнихъ философовъ, старавшихся объяснить зрительный процессъ черезъ движеніе чего-нибудь матеріальнаго между глазомъ и предметомъ, и высказалъ взглядъ, что зрительное воспріятіе является результатомъ посредствующаго дѣйствія объекта на глазъ черезъ междулежащій медиумъ, которому онъ даетъ названіе «Прозрачнаго» (*διαφανές*), при чемъ строго разли-

часть потенциально прозрачное (*δυνάμει*), т.-е. еще темное, и актуально прозрачное (*ἐνέστυϊα*), т.-е. свѣтящееся тѣло. Въ пользу своей теоріи посредствующаго передатчика Аристотель приводитъ соображеніе, что непосредственно приложенный къ глазу объектъ не дастъ никакого изображенія. Противниками этого воззрѣнія авторъ называетъ Плотина и Галена. Изъ-за этой теоріи среди учениковъ Аристотеля произошли большія несогласія, что во многомъ объясняется неправильнымъ толкованіемъ мнѣнія самого Аристотеля, именно смѣшеніемъ понятій потенциальной и актуальной прозрачности. Это же непониманіе замѣчается и у современныхъ ученыхъ, занимающихся разработкой даннаго вопроса, напримѣръ у Зіаја, который уже заранѣе отождествилъ «прозрачное» съ эфиромъ и, не найдя въ сочиненіяхъ Аристотеля подтвержденія своей догадки, обвинилъ его систему въ противорѣчіяхъ. Такое непониманіе авторъ объясняетъ недостаточнымъ знакомствомъ съ сочиненіями Аристотеля, въ древнихъ спискахъ, еще неиспорченныхъ комментаторами. Лучшимъ источникомъ для изученія теоріи свѣта у Аристотеля онъ считаетъ комментарий Александра (*de an. l. mant., S. 141 bis 147*). Еще ближе чѣмъ теорія Аристотеля къ современному пониманію зрительнаго воспріятія подходитъ ученіе стоиковъ, такъ какъ они основываютъ его на гипотезѣ о волнообразномъ движеніи воздуха, играющаго роль медиума между глазомъ и предметомъ, но въ это же время они дѣлаютъ огромный шагъ, признавая исхожденіе лучей не отъ предмета, но изъ шагъ на глаза. Эта теорія раздѣлялась Кризиппомъ, Аполлодоромъ и отчасти Сенекой, наиболѣе же виднымъ его противникомъ авторъ считаетъ Александра. Въ послѣднія столѣтія древняго міра появилось новое ученіе о зрительномъ воспріятіи, основанное на непосредственной дѣятельности души на разстояніи, которое старалась распространить трансцендентально-метафизическая философія; особеннымъ приверженцемъ ея авторъ считаетъ Гераклита, а противникомъ—Лукреція, который велъ свои возраженія въ юмористическомъ духѣ, доказывая, напримѣръ, что если вся роль при зрительномъ процессѣ принадлежитъ душѣ, то глаза являются совершенно лишнимъ органомъ и должны быть вырваны. Особенное развитіе теорія непосредственнаго вліянія души на разстояніи получила у неоплатониковъ. По ихъ мнѣнію процессъ видѣнія объясняется симпа-

тѣй, существующей между душой и объектами, въ которыхъ она созерцаетъ саму себя, и съ которыми она составляетъ часть единого мірового цѣлаго. Весь матеріальный міръ относится къ ней, какъ ея эманация—мнѣніе, встрѣчающееся впервые у Порфирія,—а потому для общенія съ нимъ душа не нуждается ни въ какихъ посредствующихъ медиумахъ. Эту же теорію непосредственнаго духовнаго зрѣнія авторъ находитъ и въ твореніяхъ отцовъ церкви, нѣкоторые изъ которыхъ, какъ Лактанцій и Августинъ, принявъ эту точку зрѣнія, отвергли совершенно всѣ другія объясненія, другіе же старались сохранить связь съ болѣе древними толкованіями этого вопроса. Такъ Тертуллианъ раздѣлялъ мнѣніе о лучеиспусканіи, Григорій Нисскій объ летящихъ отобразахъ, Немезій же и Мелетій, не примыкая опредѣленно ни къ одной изъ существовавшихъ теорій, создали своеобразную эклектическую точку зрѣнія на данный вопросъ.

Ernst Appel—«Leone Medigos Lehre vom Weltall und ihr Verhältnis zu griechischen und zeitgenössischen Anschauungen». Heft 3 и 4.

Самый поверхностный взглядъ на философское ученіе Леона Медигоса, изложенное имъ въ сочиненіи подъ заглавіемъ: «Диалоги любви» (*Dialoghi di Amore*), позволяетъ безошибочно опредѣлить время его дѣятельности. Онъ является яркимъ выразителемъ настроенія «Всеобщей міровой любви», охватившаго всю Италію въ Эпоху Возрожденія и нашедшаго себѣ отраженіе въ твореніяхъ великихъ писателей, художниковъ и музыкантовъ того времени. Основная мысль всей философіи Леона состоитъ въ утвержденіи, что подъ влияніемъ неудержимаго чувства всѣ твари стремятся слиться со всѣмъ міромъ, а потомъ и съ Богомъ, перейдя отъ состоянія первичной матеріи къ высшему бытію съ Нимъ и въ Немъ. Но несмотря на такое утвержденіе, авторъ считаетъ ученіе Леона далеко не пантеистическимъ, такъ какъ въ основѣ его лежитъ любовь—чувство, безусловно требующее индивидуальнаго начала. Его основная точка зрѣнія дуалистическая, и этотъ дуализмъ проявляется во всѣхъ его основныхъ воззрѣніяхъ—физиологическихъ, біологическихъ, метафизическихъ и этическихъ. Любовь, по его ученію, имѣетъ мѣсто какъ въ органическомъ, такъ и въ неорганическомъ мірѣ, при чемъ въ послѣднемъ она находитъ себѣ выраженіе въ стремленіи другъ къ другу отдѣльныхъ элементовъ и чѣмъ гармоничнѣе происходитъ ихъ соединеніе, тѣмъ совершеннѣе

являются сложныя тѣла. Въ органическомъ мірѣ замѣчается высшая ступень любви, которая и представляетъ собою главное отличіе этого міра отъ міра неорганическаго. Ближе всѣхъ къ нему подходитъ любовь, имѣющая мѣсто въ растительномъ царствѣ, называемая Леономъ «естественной любовью» (*natürliche Liebe*). У животныхъ же, обладающихъ новымъ видомъ души, сравнительно съ растеніями, чувственной душой, есть уже высшая ступень любви, къ которой примѣшивается инстинктивное стремленіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и сознательный выборъ объектовъ любви, такъ называемая «чувственная любовь» (*sensuale Liebe*). На ряду съ этими проявленіями любви онъ допускаетъ еще третью—«разумную любовь» (*intellectuale Liebe*), основанную на чистомъ духовномъ знаніи объекта любви и являющуюся исключительной принадлежностью разумнаго существа,—человѣка. Въ животной и человѣческой любви Леонъ различаетъ пять послѣдовательныхъ ступеней, при чемъ на каждой изъ нихъ животная любовь представляется совершенно иной по качеству и силѣ, сравнительно съ человѣческой. Наконецъ, еще болѣе духовную любовь, чѣмъ человѣческую, Леонъ приписываетъ міру свѣтилъ, хотя въ этомъ вопросѣ въ его системѣ встрѣчается нѣкоторая неясность, не позволяющая установить степень индивидуальности небесныхъ тѣлъ по отношенію къ всеобщей міровой любви. Въ центрѣ всего находится высшее, совершеннѣйшее существо—Богъ, недоступный вполнѣ человѣческому познанію, но къ единенію съ которымъ стремится все въ мірѣ. Богъ разумѣется имъ, какъ личность единая, и въ то же время троичная въ лицахъ—Любящій, Любимый и Любовь—вотъ три Божественныя лица. Взаимоотношеніемъ этихъ лицъ онъ пытается объяснить актъ творенія міра, хотя основная причина этого творенія остается невыясненной даже, кажется, для самого автора системы.

Дуалистическое воззрѣніе Леона отражается и на его мнѣніи о человѣкѣ, состоящемъ изъ двухъ началъ—небеснаго, главнымъ носителемъ котораго является мужчина, и земнаго, воплотившагося преимущественно въ женщинѣ. Отъ ихъ соединенія и происходитъ человѣкъ, существо съ одной стороны сродное землѣ, а съ другой небу и Богу. Авторъ системы подробно останавливается на этой мысли и съ этой точки зрѣнія разсматриваетъ всѣ члены человѣческаго тѣла и всѣ его органы чувства, раздѣляя ихъ на высшіе и низшіе. Въ понятіи о душѣ онъ съ

одной стороны близокъ къ Платону, съ другой къ перипатетикамъ, любовь же понимаетъ скорѣе, какъ Аристотель—какъ стремленіе къ добру. Вообще же, въ его системѣ сказалось вліяніе главнымъ образомъ Платона, передъ которымъ онъ, подобно большинству философовъ Эпохи Возрожденія, благоговѣлъ, не рискуя ему противорѣчить даже въ мелочахъ, затѣмъ стойковъ, которые были ему извѣстны главнымъ образомъ въ передачѣ Цицерона, и Плотина, при чемъ онъ интересовался ученіемъ неоплатониковъ, имѣя въ виду примирить Платона и Аристотеля. Во многихъ частяхъ его системы ясно видна его прямая зависимость отъ Марсиліо Фигино и Пико де ла Мирандоля, отъ которыхъ онъ много заимствовалъ, хотя и далеко превосшелъ ихъ глубиной своей мысли. Его ученіе о равенствѣ и братствѣ, которое онъ старается подмѣтнуть на самыхъ низшихъ ступеняхъ мірового развитія, является провозвѣстникомъ новыхъ идей въ наукѣ и въ жизни, что дѣлаетъ его философію особенно интересной, такъ же какъ и то воодушевленіе, съ которымъ онъ говоритъ о любви, несмотря на то, что самому ему пришлось много выстрадать въ изгнаніи отъ своихъ «равныхъ» «братьевъ». Наиболѣе крупными недостатками системы Леона авторъ настоящей статьи считаетъ: 1) отсутствіе спокойнаго объективнаго изслѣдованія, которому мѣшаетъ чрезвычайно богатая фантазія философа, и 2) отрывочность доказательствъ, которыя онъ часто бросаетъ, не доводя до конца.

Heft 4. Max Wundt—«Der Philosophie des Heraklit von Ephesus Zusammenhang mit der Kultur Ioniens».

Слова Гегеля, что каждая философія представляетъ собою отраженіе настроенія данной эпохи, оказались особенно справедливыми по отношенію къ философіи Гераклита. Время его жизни и дѣятельности было временемъ непрерывныхъ войнъ и внутреннихъ неурядицъ. Борьба разныхъ политическихъ партій, постоянная смѣна побѣдъ и поражений, все это дѣлало греческую жизнь того періода похожей на громадный калейдоскопъ, въ которомъ одна картина съ головокружительной быстротой смѣнялась другою. Изъ этой-то жизни, а не изъ отвлеченной метафизики и сухой діалектики черпалъ Гераклитъ, бывший самъ однимъ изъ видныхъ политическихъ борцовъ противъ демократіи, свою философію, основная мысль которой состоитъ въ признаніи всеобщаго вѣчнаго измѣненія, выраженная имъ въ зна-

менитой формулѣ: «все течетъ». Это измѣненіе не произвольно, оно вызывается необходимымъ закономъ борьбы противоположностей, въ которой единичное бытіе есть одинъ изъ моментовъ соединенія этихъ противоположностей—добра и зла, красоты и безобразія, силы и слабости и т. д., которыя не могутъ быть мыслимы отдѣльно одна отъ другой, и такимъ образомъ какъ бы объединяются въ одномъ понятіи. Объединяющая ихъ идея есть идея абсолюта. Но кромѣ основного пункта всей системы Гераклита, авторъ видитъ вліяніе современной ему исторической эпохи и на космологическихъ и религіозныхъ его воззрѣніяхъ. Космологія Гераклита очень наивна и носить на себѣ явные слѣды вліянія современныхъ ему космологическихъ теорій. Въ основѣ всего мірозданія находятся земля, вода, воздухъ и огонь, но всѣ эти элементы не пребываютъ въ покоѣ, а непрерывно переходятъ одинъ въ другой, чѣмъ и обусловливаются различные перемѣны въ міровой жизни. Самый важный элементъ—огонь, какъ наиболѣе подвижный. Изъ него все возникаетъ и все въ него возвращается. Въ немъ же найдетъ конецъ существующій міръ. Что касается религіозныхъ воззрѣній, то и въ нихъ Гераклитъ остается вѣренъ своему принципу измѣненій, что особенно проявляется въ пониманіи имъ безсмертія души. Душа есть часть Божественной сущности, которая при возникновеніи новой человѣческой жизни пріобщается земному началу, послѣ же смерти человѣка снова возвращается въ Божество. Авторъ настоящей статьи только мимоходомъ касается космологическихъ и религіозныхъ взглядовъ Гераклита, поскольку они отражаютъ на себѣ вліяніе эпохи. Кромѣ того, онъ останавливается еще на его логическихъ воззрѣніяхъ, считая его первымъ греческимъ логикомъ, такъ какъ онъ первый задумался о существѣ понятій и ихъ взаимоотношеніи, хотя, конечно, разрѣшеніе этихъ вопросовъ отличается у него большой примитивностью, и часто подъ видомъ понятій онъ разумѣетъ конкретныя представленія. Свой очеркъ авторъ оканчиваетъ толкованіемъ гераклитовскаго понятія «логосъ», являющагося вообще достаточно спорнымъ, подъ которымъ Гераклитъ, по мнѣнію автора, первоначально разумѣлъ слово, имѣющее извѣстное содержаніе, т.-е. рѣчь, позднѣе же рѣчь съ извѣстнымъ смысломъ, т.-е. ученіе, подъ которымъ онъ чаще всего понималъ свое собственное логическое ученіе.

Albert Goedeckemeyer.—«Gedankengang und Anordnung der Aristotelischen Metaphysik».

Въ своей статьѣ авторъ пытается дать новое освѣщеніе вопросу о подлинномъ содержаніи Аристотелевской метафизики и толкованіе отдѣльныхъ ея частей и главъ. Несмотря на очень большое число работъ по этому вопросу, онъ до сихъ поръ является далеко невыясненнымъ, вызывая даже у самыхъ серьезныхъ и добросовѣстныхъ изслѣдователей очень противорѣчивыя мнѣнія. По мнѣнію автора, для успѣшности работы, каждый изслѣдователь долженъ помнить, 1) что метафизика Аристотеля является не подлиннымъ его сочиненіемъ, но представляетъ собою сложное цѣлое изъ отдѣльныхъ статей, составленныхъ имъ въ разное время и послѣ его смерти собранныхъ его учениками, и 2) при приведеніи въ порядокъ матеріала каждаго философскаго сочиненія, а метафизики Аристотеля особенно, необходимо руководствоваться не внѣшними соображеніями, а внутренней идеей самаго произведенія. Руководствуясь этими соображеніями, авторъ и переходитъ къ самому тщательному и подробному разбору отдѣльныхъ главъ метафизики, стараясь строго отдѣлить основныя мысли, принадлежащія самому Аристотелю, отъ чуждыхъ его духу прибавленій. При этомъ онъ обращаетъ вниманіе какъ на содержаніе, такъ и на внѣшнюю форму изложенія отдѣльныхъ частей.

R. Witten—„Über die geschichtliche Bedingtheit Kants“.

Выдающееся положеніе критической философіи и почти вѣковое ея господство однако не спасло ее отъ неизбѣжной критики потомства, и недалеко то время, по мнѣнію автора, когда философская мысль освободится отъ заклятій Канта, который отойдетъ въ область исторіи, и пойдетъ по новому пути въ своихъ изслѣдованіяхъ силъ и способностей человѣческаго разума. Признавая несомнѣнную заслугу за критической философией, авторъ въ то же время заявляетъ, что все ея значеніе сводится только къ тому, что она рѣзче и определеннѣе формулировала положенія спекулятивной философіи, которая въ сущности дала ей и цѣль и направленіе, несмотря на то, что Кантъ вездѣ пытается подчеркнуть рѣзкую разницу своей точкѣ зрѣнія. Центръ его системы составляетъ ученіе объ апіорномъ знаніи, вокругъ котораго группируются всѣ важнѣйшіе его выводы. Вся послѣдующая философія раздѣляла пониманіе Канта

относительно этого вопроса, а потому не дѣлала никакого шага впередъ въ своихъ изслѣдованіяхъ. Между тѣмъ это пониманіе считается авторомъ настоящей статьи чисто случайнымъ, и онъ не видитъ никакой опасности для философіи, если она освободится отъ вліянія Канта въ вопросѣ объ апріорномъ знаніи. Будетъ ли изъ этого толкъ—покажетъ будущее, но теперь достаточно уже того, что съ этихъ поръ философія можетъ направить свои изслѣдованія по новому, свободному пути.

Jahresbericht über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

I. Th. Elsenhans.—«Bericht über die deutsche Literatur der letzten Jahre zur vorkantischen deutschen Philosophie des 18 Jahrhunderts». Heft 1 и 2.

Otto Baensch.—«Философія Ламберта и ея отношеніе къ Канту».

Задачей своей статьи авторъ ставитъ выясненіе отношеній философіи Канта и Ламберта. Существуетъ мнѣніе, что Ламбертъ оказалъ большое вліяніе на философію Канта, особенно въ вопросѣ о формѣ и содержаніи категорій, которыя уже были въ его ученіи подъ именемъ простыхъ понятій. Авторъ настоящей статьи не раздѣляетъ этого мнѣнія, приписывая простымъ понятіямъ Ламберта совершенно иное значеніе, чѣмъ категоріямъ Канта. По его мнѣнію Ламбертъ не только не могъ быть предшественникомъ Канта въ этомъ вопросѣ, но, какъ видно изъ ихъ переписки, во многомъ его даже не понималъ.

D. Wilh. Carls.—«Нравственная философія Andreas Rüdigers».

Сочиненія André Rüdiger'a очень интересны съ точки зрѣнія его полемики съ Вольфомъ. Въ своей этикѣ онъ является вполне эмпиристомъ и считаетъ опытъ истиннымъ источникомъ нравственныхъ понятій и различаетъ математическій и философскій методы. Съ точки зрѣнія этого же различія въ отношеніи метафизики особенно интересно сочиненіе:

Carl Festiner.—«August Crusius, какъ метафизикъ».

Онъ представляетъ метафизику наукой о такихъ истинахъ разума, которыя являются чѣмъ-то инымъ сравнительно съ опредѣленіями пространственныхъ величинъ. Первая часть сочиненія Festiner'a посвящена разсмотрѣнію онтологіи, естественной теологіи, метафизической космологіи и пневматологіи Крузія, вторая же часть касается метафизики Крузія въ отношеніи къ догматическому рационализму Вольфа.

Heinrich Kornfeld—«Моисей Мендельсонъ и задачи его философіи».

Это сочиненіе Kornfeld'a представляетъ собою не историческій очеркъ, но скорѣе философскую программу съ заключеніемъ, въ которомъ онъ горячо защищаетъ Мендельсоновскую точку зрѣнія. Работа проникнута глубокимъ чувствомъ къ личности Мендельсона, у котораго онъ видитъ много общаго съ Кантомъ въ первенствующемъ значеніи практическаго разума.

II. Нѣкоторыя работы посвящены разсмотрѣнію и оцѣнкѣ сочиненій Эрнста Платнера, лейбниціаниста по своимъ воззрѣніямъ, мыслямъ котораго принадлежитъ будущее въ философіи. Изъ этихъ работъ авторъ обзора прежде всего останавливается на:

Paul Bergemann—«Эрнстъ Платнеръ, какъ философъ-моралистъ, и его отношеніе къ этикѣ Канта».

Въ первой главѣ авторъ пытается установить «философскую точку зрѣнія Платнера, и объявляетъ его скептикомъ и лейбниціанцемъ, во второй главѣ касается характера его этическихъ воззрѣній, видя въ немъ субъективнаго эвдемониста. Третья глава посвящена выясненію переворота въ мировоззрѣніи Платнера, происшедшаго подъ влияніемъ Канта, что особенно сказалось во второмъ томѣ его философскихъ афоризмовъ, относящихся къ 1800 году. Несмотря на афористическую форму второй томъ содержитъ въ себѣ вполне законченную этическую систему, основнымъ принципомъ которой является апріорный формальный законъ, содержаніемъ котораго служитъ однако понятіе о мировомъ счастьѣ. IV глава содержитъ въ себѣ общій очеркъ моральной философіи Платнера, V выясняетъ взаимоотношеніе платнеровской и кантовской этики, при чемъ авторъ вполне подтверждаетъ личное мнѣніе Платнера о сходствѣ обѣихъ системъ въ вопросахъ морали. Однимъ изъ крупныхъ недостатковъ настоящей работы авторъ обзора считаетъ излишнее ея обремененіе длинными цитатами. Въ то время, какъ вышеизложенное сочиненіе имѣетъ въ виду почти исключительно этическія воззрѣнія Эрнста Платнера, работа Seligkowitz'a—Ernst Platners wissenschaftliche Stellung zu Kant in Erkenntnistheorie und Moralphilosophie касается главнымъ образомъ теоріи познанія. Въ своей работѣ Seligkowitz прежде всего пытается установить колебанія Платнера въ основной точкѣ зрѣнія въ области теоріи познанія, ярко отразившагося въ трехъ изданіяхъ философ-

скихъ афоризмовъ, изъ которыхъ первое, въ двухъ томахъ, относится къ 1776—1782 г., когда Платнеръ находился подъ сильнымъ вліяніемъ Лейбница, второе въ данномъ томѣ къ 1784 г., когда авторъ очень увлекался ученіемъ Канта, тѣсная связь съ которымъ особенно сказалась на третьемъ изданіи афоризмовъ, такъ же въ двухъ томахъ, появившихся въ 1793—1800 г. Однако согласіе съ Кантомъ не мѣшаетъ Платнеру видѣть въ его системѣ противорѣчія. Въ общемъ въ своей полемикѣ противъ Канта Платнеръ находится подъ большимъ вліяніемъ Шульце-Энисидема. Это обстоятельство, такъ же какъ и дальнѣйшее согласіе автора съ Тетенсомъ во взглядѣ на затронутый имъ вопросъ, вызвало специальную работу Arthur'a Wreschner'a — «Ernst Platners und Kants Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Anisidemus». Изъ другихъ изслѣдователей, занимающихся системой Платнера, авторъ настоящаго обзора называетъ Jakob'a Friedrich'a Fries'a, находящагося подъ большимъ вліяніемъ Платнера, а также свою работу «Fries und Kant», которая была вызвана работой Fries'a. Разработкой наиболѣе важныхъ психологическихъ проблемъ, создавшихъ эпоху въ исторіи психологіи, занимается Anton Palme въ своей книгѣ — „Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenslehre», въ которой онъ старается доказать зависимость Тетенса, Мендельсона и особенно Зульцера отъ Канта въ вопросѣ о трехъ сторонахъ души. Прежде всего онъ излагаетъ психологическія воззрѣнія Зульцера, особенно останавливаясь на важнѣйшихъ изъ нихъ о группѣ эмоциональныхъ психическихъ состояній. Въ его работахъ авторъ подмѣчаетъ двѣ точки зрѣнія на происхожденіе и характеръ чувствованій. Первая сводитъ чувства къ представленіямъ, вторая же считаетъ ихъ полной противоположностью представленій. Эта новая точка зрѣнія впервые появляется въ работѣ 1759 г., носящей названіе: «Erklärung eines psychologischen paradoxen Satzes: dass der Mensch zuweilen nicht nur ohne Antrieb und ohne sichtbare Gründe, sondern selbst gegen dringende Antriebe und überzeugende Gründe urteilt und handelt», а особенно во второй: «Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worin sich die Seele bei Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen, und des Vermögens zu empfinden, befindet». Но объ эти точки зрѣнія, несмотря на свою полнѣйшую противоположность, уживаются у Зульцера

вмѣстѣ, не исключая одна другую. Вторая часть работы Palme посвящена изложенію и разъясненію психологическихъ воззрѣній Тетенса и Мендельсона, при чемъ ни у того, ни у другого изъ названныхъ авторовъ, критика не находитъ особенно цѣнныхъ мыслей въ области психологіи чувствованій, что даетъ ему поводъ заключить, что изъ всѣхъ названныхъ работъ самъ Кантъ непременно далъ бы предпочтеніе работамъ Зульцера, котораго авторъ и называетъ главнѣйшимъ его послѣдователемъ.

II. Horten—«Berichte über Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der arabischen Philosophie“. Heft 2 и 3.

Среди работъ философовъ Востока особеннаго вниманія заслуживаютъ работы въ области логики, которыя со времени проникновенія греческой мысли въ Исламъ, особенно же съ XIII вѣка, получаютъ широкое распространеніе и имѣютъ большое значеніе для пониманія арабской философіи. Перечисливъ нѣкоторыя изъ нихъ, авторъ обзора наиболѣе подробно останавливается на сочиненіи Ahmed el-Hadi el-Maqsudi—Die Wege der Gedanken, которое рѣзко отличается отъ другихъ подобныхъ же работъ. Въ немъ не только комментируются сочиненія XIII вѣка, но дается своеобразное освѣщеніе вопросовъ логики. Среди знаменитыхъ именъ въ области логики называютъ имена и европейскихъ ученыхъ—Бэкона, Декарта, Локка, Канта, Лейбница, Гербарта, Милля и Бэна. Введеніемъ въ логику служитъ толкованіе метафизическихъ понятій: сущности, бытія, субстанции, акциденціи и т. д. Въ заключеніе авторъ даетъ перечень всѣхъ наукъ, называя ихъ общепринятыми европейскими названіями. Подробнѣе другихъ разобрана въ обзорѣ работа Dieterici—Die Staatsleitung von Alfârabî, замѣчательная, какъ его послѣднее произведеніе, къ которому издателемъ присоединенъ прочувствованный некрологъ автора, а также Der Musterstaat von Alfârabî того же автора. Оба эти сочиненія очень близки другъ другу и по формѣ и по содержанію. Въ Musterstaat авторъ пытается выяснитъ отношеніе индивидуальной и социальной этики, во введеніи же касается вопроса о вліяніи греческой философіи на арабскую, давая общій обзоръ послѣдней до Аверроэса. Затѣмъ, «Gasali—Der Prüfstein der Logik“, въ которомъ значеніе логики указывается въ установленіи правильныхъ понятій и силлогизмовъ. Остается невыясненнымъ насколько это

сочиненіе является подлиннымъ сочиненіемъ Gasali, такъ какъ до сихъ поръ оно совсѣмъ не было извѣстно. Изъ другихъ работъ Gasali авторъ останавливается на «Die richtige Mitte im Glauben», цѣлью которой является установленіе истинной вѣры. Значеніе этого сочиненія особенно велико для исторіи спекулятивной теологіи въ Исламѣ, такъ какъ въ немъ разсматриваются и подробно разбираются всѣ спорные вопросы, всѣ мнѣнія, въ чемъ-либо противные правой вѣрѣ. Съ этой точки зрѣнія авторъ касается вопросовъ о сущности Божества, его свойствъ и природы, при чемъ пытается дать философскія обоснованія своимъ богословскимъ выводамъ. Въ другомъ сочиненіи „Das Buch der Philosophie über die Geschöpfe Gottes“, Gasali даетъ намъ свою космологію, подтверждая всѣ свои выводы о твореніи всего существующаго изреченіями изъ корана. Въ „Erklärung der erhabenen Namen Gottes“ онъ, послѣ философскаго разсужденія о сущности наименованія, приводитъ и объясняетъ 99 именъ Божіихъ, разбирая попутно мнѣнія о томъ же предметѣ нѣкоторыхъ философовъ и мутацилитовъ. Последняя глава трактуетъ о свойствахъ и совершенствахъ Божіихъ. „Der Erlöser vom Irrthum“, того же автора, посвящено историческому обзору философскихъ школъ, пытавшемуся объяснить возникновеніе міра изъ идеи вѣчности, помимо Творца, и опроверженіе этого мнѣнія. Во второй части сочиненія Gasali дѣлаетъ перечень ученыхъ-естественниковъ и теологовъ, признающихъ бытіе Бога, и философскимъ путемъ доказываетъ необходимость Божественнаго откровенія. Тотъ же характеръ, но болѣе общій, носитъ его этически-религіозный трактатъ: „Die Gläubigen sind von der Wissenschaft des Kalâm fernzuhalten“, цѣлью котораго является доказательство необходимости откровенія для знанія вообще. Изъ другихъ сочиненій Gasali теологически-этическаго направленія авторъ обзора указываетъ на „Die richtige Wage“, интересное въ томъ отношеніи, что въ немъ арабскій философъ пытается примѣнить логическіе термины къ вопросамъ этики. Въ религіозной мысли, по его мнѣнію, существуютъ такъ же степени, большая, средняя и меньшая, подобно большому, среднему и меньшему терминамъ силлогизма. Отдѣльная глава въ названномъ сочиненіи посвящена выясненію сущности и защитѣ исламскаго откровенія, основаннаго на непосредственномъ мистическомъ созерцаніи Божества, а не на чудесахъ пророковъ. „Das Buch der

Enthüllung der Herzen»—въ этой работѣ Gasali въ III главахъ излагаетъ очень своеобразную этику, основанную на догмахъ Корана. Оно является краткимъ изложеніемъ мыслей, высказанныхъ авторомъ въ другомъ, болѣе обширномъ сочиненіи, подъ заглавіемъ „Enthüllung der Herzen“. Въ своемъ сочиненіи „Die Unterscheidungslehren zwischen dem Islam und den anderen Religionen, mit einem Anhang über Predigt und Dogmen“ Gasali пытается твердо установить понятіе невѣрующаго и излагаетъ религиозныя воззрѣнія асхаритовъ, мутацилитовъ, браминовъ, христіанъ и евреевъ. Затѣмъ авторъ обзора подробно останавливается на разборѣ книги Carra de Vaux—Gasali: „Les grands philosophes, въ которой авторъ, обладая обширной эрудиціей, съ рѣдкимъ знаніемъ дѣла, на основаніи тщательнаго изученія источниковъ, даетъ историческій очеркъ развитія мусульманской теологіи. Древнѣйшая теологія ставила себѣ задачей толкованіе догмъ Корана, которымъ она старалась дать логическое обоснованіе. И чѣмъ дальше шло вліяніе разума въ области догматики, тѣмъ шире развивалась теологія. Представителемъ этого направленія въ развитіи религиозной мусульманской мысли является особенно Gasali, который пытался дать философіи очень широкое мѣсто въ области теологіи Ислама. Vaux находитъ, что его теологія, особенно же этика очень близко подходятъ къ христіанству. Послѣ него, особенно же въ періодъ XII—XVIII вѣка, появилось много философскихъ школъ, которыя работали въ томъ же направленіи, давъ массу комментариевъ и оригинальныхъ сочиненій въ области метафизики. Въ своихъ религиозныхъ сочиненіяхъ Gasali особенно горячо возражалъ противъ философовъ-моралистовъ, отрицавшихъ участіе Бога въ твореніи міра и во всемъ своемъ пониманіи этого вопроса, а также въ характерѣ возраженій онъ, по мнѣнію автора, близко подходитъ къ Оомѣ Аквинскому. Въ своихъ этическихъ воззрѣніяхъ онъ несомнѣнно находится подъ вліяніемъ грековъ, уча, что нравственное добро состоитъ въ выборѣ между двумя противоположными крайностями. Эти главы объ этическихъ воззрѣніяхъ Gasali особенно блестящи. Въ нихъ авторъ высказываетъ много тонкихъ замѣчаній и намѣчаетъ пути для дальнѣйшихъ работъ исторіи, философіи въ области, которая еще такъ мало изслѣдована. Последняя часть сочиненія представляетъ собою богатую идеями исторію мистики, колыбелью которой

авторъ считаетъ Индію, откуда она распространилась въ большинство другихъ существующихъ религій, найдя себѣ мѣсто и у неоплатониковъ, и у персовъ, и въ исламѣ, и наконецъ, въ христіанствѣ. Въ другомъ своемъ сочиненіи „Avicenna“ Carra de Vaux проводитъ основную мысль, что всѣ философскія системы въ Исламѣ берутъ свое начало въ религіи и являются отраженіемъ господствующаго міропониманія. Въ своемъ изложеніи онъ пытается выяснитъ взаимоотношеніе вѣры и знанія въ мусульманской философіи, которая находится въ строгой гармоніи,—все, что противорѣчитъ религіи, противорѣчитъ и истинной наукѣ. Разобравъ метафизическія понятія Ависенна, авторъ переходитъ къ философіи Gasali, давъ въ своемъ сочиненіи очень цѣнный историческій очеркъ арабской философіи до 1037 года. Далѣе авторъ обзора останавливается на книгѣ М. Horten'a—„Das Buch der Genesung der Seele, eine philosophische Enzyklopädie Avicennas“. Подъ этимъ мистическимъ заглавіемъ Ависенна изложилъ свое философское міропониманіе, очень цѣнное для пониманія философіи мусульманскаго и христіанскаго средневѣковья. Оно состоитъ изъ 4 «summae», изъ которыхъ логическая представляетъ въ восьми частяхъ и очень пространномъ предисловіи всѣ логическія воззрѣнія Ависенна, натуралистическая, также въ восьми частяхъ, трактуетъ о принципахъ природы, системѣ мірозданія, объ элементахъ метеорологіи, психологіи, ботаники и зоологіи. Математическая „summa“ представляетъ сборникъ 4 математическихъ дисциплинъ: геометріи, ариѳметики, астрономіи и музыки. Послѣдней же является метафизическая «summa», которая и заканчиваетъ собою все сочиненіе. Настоящее изданіе начинается съ метафизическаго отдѣла и представляетъ собою рядъ выпусковъ, первый изъ которыхъ содержитъ опредѣленіе метафизическихъ понятій, ученіе о сущности и видоизмѣненіяхъ бытія, опредѣленіе субстанціи, первичной матеріи и сущности формъ. Примѣчанія къ переводу содержатъ параллельные тексты изъ Аристотеля и Оомы Аквинскаго. Безусловно новымъ и важнымъ въ работѣ являются выдержки изъ сочиненій философовъ, еще не вошедшихъ въ до сихъ поръ появившіяся работы по исторіи философіи: Urmavi 1283†, Taftazâni 1389†, Sakkâki, 229†, Samarkandi 1291†, Igi 1353†, Dawâni 1501†, Nasafi 1310†, Mahbubi 1346†, и многихъ другихъ.

De-Boer—«Geschichte der Philosophie im Islam».

Сочиненія европейскихъ ученыхъ, касающіяся арабской философіи, захватываютъ обыкновенно только одну эпоху въ развитіи этой философіи—эпоху греческихъ заимствованій, оканчивающуюся Аверроэсомъ, но это только очень небольшой періодъ на всемъ протяженіи работы арабской философской мысли, которая въ своихъ изслѣдованіяхъ шла неустанно дальше и дальше, создавая новыя системы. Эта работа не закончилась и теперь, только результаты ея во многомъ еще совсѣмъ неизвѣстны Западу. Хотя съ этой новѣйшей фазой развитія арабской философіи и знакомитъ настоящая книга Воеръ'a, который, расширивъ обычные границы изслѣдованій европейскихъ ученыхъ, затронулъ неизвѣстнаго до сихъ поръ арабскаго мыслителя Ibn Haldûn'a.

Picaver François—«Esquisse d'une histoire générale et comparée des Philosophies Médiévales». Господствующимъ направленіемъ мысли на Востокъ отъ первыхъ вѣковъ христіанства до XVII-го столѣтія авторъ считаетъ религіозное. Отцомъ этого направленія, сказавшагося не только въ арабской, но и въ европейской наукѣ схоластическаго періода, авторъ считаетъ Плотина. Въ своей книгѣ онъ проводитъ параллель арабской и европейской науки, принимая во вниманіе не только философію, но и математическія и естественныя науки, однимъ словомъ всю культуру, высказывая при этомъ мнѣніе, что мусульманская культура гораздо выше современной ей христіанской. Наибольшее значеніе для развитія мусульманской философіи, по его мнѣнію, имѣютъ мусульманскія секты—Мутакамаи-Мунъ, Мутацилитовъ и приверженцевъ такъ называемой неоплатонико-аристотелевской философіи.

Averroes—„Metaphysik“. Въ этомъ сочиненіи Аверроэсъ предлагаетъ намъ связанное изложеніе мыслей Аристотеля о «prîma philosophia». Матеріалъ скомбинированъ въ трехъ частяхъ, такъ какъ авторъ касается, во-первыхъ, видимыхъ, чувственныхъ вещей вообще, во-вторыхъ, принциповъ субстанціи и, въ-третьихъ, предметовъ и характера изслѣдованій отдѣльныхъ наукъ. Систематически изложены только двѣ первыя части, при чемъ объясняются разнаго рода метафизическіе термины. Авторъ обзора высоко ставитъ важность опубликованія этой работы, такъ какъ Аверроэсъ былъ однимъ изъ видныхъ комментаторовъ Аристотеля. Настоящая работа является чѣмъ-то среднимъ ме-

жду комментариемъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, слѣдующимъ за текстомъ шагъ за шагомъ, и парафразой. Настоящій его арабскій текстъ считался потеряннымъ и не былъ помѣченъ ни въ европейскихъ ни въ восточныхъ библіотекахъ, тѣмъ неожиданнымъ было открытіе Mustafa el-Qabbâni—извѣстнаго издателя древнихъ сочиненій, который не только заявилъ о существованіи этого списка, но опубликовалъ его готовымъ изданіемъ, къ сожалѣнію безъ использованныхъ имъ манускриптовъ.

Carlo Alfonso Nallino въ своей работѣ: «Intorno al Kitâb al-Bajân del giurista ibn Roshd», обращаетъ вниманіе на мало извѣстную до сихъ поръ рукопись «Das Buch vom Beweise», въ которомъ Аверроэсъ излагаетъ свои юридическія воззрѣнія. Рукопись эта появилась въ сборникѣ: Homenaje à D. Francisco Codera en su jubilación del Profesorado. Estudios de erudición oriental con una introducción de Ed. Saavedra 8°. Zaragoza 1904.

Averroes—«Das Buch der Philosophie». Книга содержитъ на 109-ти небольшихъ страницахъ два сочиненія Аверроэса: 1) «Защита философіи противъ притязаній Откровенія» и 2) «Краткое изложеніе спекулятивной теологіи». Самыя противорѣчія Корана, по словамъ автора, требуютъ участія разума въ ихъ усвоеніи, но истинный смыслъ Писанія доступенъ только избраннымъ. Взятое въ этомъ смыслѣ Писаніе нисколько не противорѣчитъ разуму, такъ какъ истина одна и не можетъ противорѣчить сама себѣ, заблужденія же и отступленія отъ догмъ Корана объясняются невѣжественностью массы, которая, не будучи въ состояніи постигнуть внутренней сущности, слишкомъ близко придерживается внѣшнихъ выраженій. Во второй части книги излагается основная богословская проблема и перечисляются важнѣйшія богословскія школы ислама.

Averroes—«Die Vernichtung der «Vernichtung der Philosophen» Gasâlis. Новое изданіе этой книги появилось въ 1319—1901 году въ Каирѣ, вмѣстѣ съ двумя другими сочиненіями и въ двухъ частяхъ, первая изъ которыхъ содержитъ «Die Vernichtung der Philosophen» Gasâlis, а вторая «Die Vernichtung der Vernichtung» Averroes. Въ концѣ находится «Vernichtung der Philosophen»—Hôga Zâde Brusawi, gest. 893—1488.

Faran Anton—«Averroes und seine Philosophie, Anhang: Die Widerlegungen der Gelehrten betreffs der Aufstellungen der «Gâmia» und die Antwort der Gâmia auf dieselben.

«Gâmiâ» представляет собою какъ бы сборникъ всѣхъ научныхъ проблемъ Востока и Запада, составленный въ Александрии въ 1899 году съ цѣлью какъ бы посредничества между ихъ противоположными культурными идеями. Издатель этого сборника въ своей работѣ 1901—1902 года опубликовалъ отрывокъ объ Аверроэсѣ и его философи. Этотъ-то отрывокъ, вмѣстѣ съ вызванной имъ полемикой, и представляетъ предметъ разсмотрѣнiя настоящаго сочиненiя Fagan'a Anton'a. Авторъ обзора считаетъ его въ высшей степени интереснымъ съ точки зрѣнiя изображенiя культурнаго развитiя и духовной жизни ислама.

Kitâbu, l-masâ'il fil-hilâf bein al-basrijîn wal bagdâdijin al-kalâm fil-gawâhir «Die atomistische Substanzlehre aus dem Buche der Streitfragen Zwischen Basrensern und Bagdadensern ediert von Arthur Biram».

Одно изъ очень интересныхъ явленiй въ области арабской теологiи представляетъ атомистическое ученiе Mutakallimûn. Это ученiе до сихъ поръ было извѣстно только въ изложенiи асхаритской школы, настоящая же книга знакомитъ и съ древнѣйшими фазами его развитiя. Источникомъ, на которомъ основывается все изложенiе, служитъ работа Abû Raschîds I—1068 года, къ услугамъ котораго была вся огромная, теперь совершенно исчезнувшая литература его школы объ атомистикѣ. Ученiе Басры находится въ прямомъ противорѣчii съ багдадскимъ ученiемъ, болѣе правовѣрнымъ, представителемъ котораго является Abû-l-Kasim. Это багдадское ученiе придаетъ въ жизни атомовъ большое значенiе дѣйствию Божества, которое не только творитъ атомы, но всегда можетъ ихъ уничтожить. Въ общемъ багдадское направленiе очень близко къ Аристотелю, особенно въ вопросѣ о возникновенiи тѣлъ, которое является, по его мнѣнiю, не простымъ соединенiемъ атомовъ, но результатомъ дѣйствiя четырехъ силъ природы: теплаго, холоднаго, мокраго и сухого. Настоящее изслѣдованiе раздѣлено на 18 главъ, каждая изъ которыхъ носитъ свое особое заглавiе. Оно очень богато весьма цѣнными замѣчанiями о сущности и характерѣ богословскихъ направленiй X и XI вѣковъ.

Prof. D. Suter—«Die Araber als Vermittler der Wissenschaften in deren Übergang vom Orient in den Okzident»:

Эта небольшая книжка представляет собою историческiй очеркъ развитiя научныхъ стремленiй въ исламѣ и влiянiя гре-

ческой культуры на это развитіе. Эта сравнительная оцѣнка греческой и арабской культуръ, производимая съ новой и оригинальной точки зрѣнія, дѣлаетъ чтеніе настоящей работы очень интереснымъ.

Taftazani—«Kommentar der Dogmen des Nasafi».

Taftazani является однимъ изъ представителей того направленія въ арабской философіи, которое ставило своей цѣлью изслѣдованіе и обоснованіе богословскихъ вопросовъ. Въ свои комментаріи текста Nasafi's'a 1142 г. онъ привноситъ много философскихъ идей, очень интересныхъ съ точки зрѣнія характеристики направленія данной эпохи, что заставляетъ считать его однимъ изъ видныхъ философовъ этой эпохи. То же значеніе авторъ обзора приписываетъ книгѣ Maulawi Ahmed el-Gindi и Hajali, изданной Mohammed'омъ Ali el'Qasâni. Она представляетъ спекулятивно-геологическія воззрѣнія XII, XIV, XV и XIX вѣковъ. Проблема о Богѣ и Его свойствахъ на основаніи этихъ работъ приобретаетъ новое освѣщеніе.

Abu Laith es-Samarkandi — «Die Warnung an die Sorglosen, am Rande: Der Garten der Wissenden».

Настоящая книга интересна съ точки зрѣнія взаимоотношенія вѣры и знанія,—вопросъ, получившій теперь наибольшее напряженіе въ исламѣ,—такъ какъ Abu-Laith, авторъ книги, является однимъ изъ видныхъ мусульманскихъ богослововъ, съ мнѣніемъ котораго согласно большинство правовѣрныхъ, приверженцевъ догмы и традиціи.

Abu Kerim el-Maruni—«Die Wage der Urteile».

Авторъ комментируетъ этические основоположенія, заимствованныя изъ католицизма.

Abu Hajjan el-Tauhidi—Zwei Abhandlungen, die erste über die Freundschaft und den Freund, die zweite über die Wissenschaften.

Первое изъ приведенныхъ сочиненій имѣетъ этико-поэтическое содержаніе, второе же перечисляетъ геологическія и другія науки на Востокѣ.

Abu Nasr al-Farabi — «Das Buch der Ansichten der Idealgemeinde».

Это восточное изданіе арабскаго текста, изданнаго Fr. Dieterici подъ заглавіемъ «Der Musterstaat».

Heirallah Ustfan—«Die Reiche der Natur und der Mensch».

Книга излагаетъ естественную исторію и психологію съ

цѣлью апологетики христіанства. Ту же цѣль преслѣдуетъ и сочиненіе Girgis Farg Sfeir—*Der Ursprung des Menschen und der Dinge*, направленное особенно противъ теоріи Дарвина. Въ томъ же христіанско-ортодоксальномъ духѣ является и философія того же автора, изложенная имъ въ двухъ частяхъ: 1) *Der Mensch* и 2) *Die Logik*.

Abdel Aziz ben Abderrahman Gaballah—«*Der wahre Beweis für die Existenz des Schöpfers und die Unhaltbarkeit der Ansicht der Philosophen und der Leugner der Wunder*».

Понятіе философіи, съ точки зрѣнія *Gasâli*, опредѣляется какъ гетеродоксія. Она подраздѣляется на традиціонные отдѣлы. Книга заслуживаетъ вниманія съ точки зрѣнія научныхъ представленій современнаго ортодоксальнаго ислама. Несмотря на явно консервативное направленіе, она содержитъ также много новѣйшихъ идей.

Hasan ibn Masud el-Jusi—«*Über die Beurteilung der Wissenschaft, des Lehrers und des Schülers*».

Въ своей работѣ авторъ даетъ краткій обзоръ состоянія и развитія мусульманской науки. Нортен считаетъ это сочиненіе именно обзоромъ, а не энциклопедіей, подобно *Brockelmann*'у.

Rafael Altamira—«*Notas sobre la Doctrina historica de Abendjaldûn*».

Ibn Haldûn въ своей работѣ разсматриваетъ исторію какъ философскую дисциплину и пытается установить ея основные принципы.

Köberle, Justus—«*Die geistige Kultur der semitischen Völker*».

Для пониманія философіи народа очень важно всегда бросить взглядъ на состояніе всей его духовной культуры. Въ этомъ смыслѣ настоящая работа можетъ оказать очень большую услугу для изученія арабской философіи. Прежде всего она касается внѣшней культуры, а затѣмъ уже духовной. Главнѣйшимъ матеріаломъ для своихъ наблюденій авторъ избралъ евреевъ и арабовъ, перенося всѣ свои выводы, полученные на основаніи наблюденій надъ этими народами, уже на всѣхъ семитовъ. Въ основѣ ихъ міросозерцанія, по мнѣнію автора, лежитъ эгоцентризмъ. Въ ихъ психологіи онъ особенно подчеркиваетъ господство чувства и религіозныхъ интересовъ. Изъ другихъ работъ, преслѣдующихъ ту же цѣль и отличающихся такой же обстоятельностью, авторъ называетъ «*Études d'histoire orientale*»

Carra de Vaux. и «Die religiös-politischen Oppositions-parteien im alten Islam» J. Wellhausen.

Tripodo, Pietro — «Lo stato degli studii sulla Musica degli Arabi».

Теорія музыки, по мнѣнію древнихъ, очень тѣсно связана съ областью философіи, такъ какъ основана на спекулятивно-математическихъ принципахъ. Триподи изслѣдуетъ всю до сихъ поръ извѣстную литературу съ этой точки зрѣнія и приходитъ къ выводу, что на пути разъясненія этой древней философско-математической проблемы сдѣланы только первые шаги.

A de Vlieger — Kitâb al Quadr — «Matériaux, pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane».

Какое-либо полное, вполне законченное изложеніе развитія арабской философской мысли въ настоящее время почти невозможно, вслѣдствіе очень небольшого количества работъ по данному вопросу, а кромѣ того вслѣдствіе почти полного отсутствія систематизированныхъ матеріаловъ. Въ этомъ отношеніи большой вкладъ въ науку представляетъ трудъ вышеназваннаго автора. Философія мусульманскаго міра находится въ тѣсной связи съ догматической стороной Корана и вообще не можетъ быть рѣзко разграничена съ областью богословія, а потому работа Vlieger'a, въ сущности имѣющая дѣло съ богословскимъ вопросомъ, имѣетъ большое значеніе и для исторіи философіи. Въ своемъ сочиненіи онъ характеризуетъ философскія направленія въ Исламѣ послѣ Gasali—XIII, XIV, XVI и XVII вѣковъ и публикуетъ до сихъ поръ неизвѣстные арабскіе тексты Ibn el-Athîr † 1209, ibn Qajim el-Gauzija † 1350, Quastallâni † 1517, комментатора Bochâri и Quâdizâde † 1633, при чемъ очень хорошій переводъ этихъ текстовъ дѣлаетъ ихъ вполне доступными и неоріенталисту. Вторая часть книги представляетъ арабскій текстъ двухъ отрывковъ изъ сочиненій Ibn el-Athîr. Первый отдѣлъ представляетъ введеніе въ теологию Корана, остальные же содержатъ ученіе о свободѣ, отвѣтственности, предопредѣленіи по Корану, традиціи пророковъ и мусульманскаго богословія.

Heft 3. Ueberweg-Heinze — «Grundris der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit».

Въ настоящемъ сочиненіи отъ 234—253 стр. дается краткій обзоръ двухъ первыхъ періодовъ арабской философіи. Въ основу

положено разсмотрѣніе религіи и характера народа, въ связи съ его культурнымъ развитіемъ, исходя изъ того положенія, что для пониманія арабской философіи необходимо изученіе другихъ наукъ, стоящихъ съ ней въ тѣсной связи и дающихъ основанія для ея выводовъ. Литература объ арабской философіи на европейскихъ языкахъ довольно многочисленна. На ряду съ Брокельманомъ, извѣстнымъ историкомъ арабской философіи, авторъ называетъ Huart'a и Pizzi. Кромѣ того существуетъ еще цѣлый рядъ болѣе мелкихъ изданій и статей по тому же вопросу, важнѣйшія изъ которыхъ приводятся въ настоящемъ обзорѣ.

Abu Bekr Mohammed ben Mohammed ben al Walid al Fihri al Turtuschi ben abi Randaka — «Die Leuchte der Könige». Am Rande: **Gasâli** — «Ratschläge an die Könige».

Оба сочиненія были напечатаны въ Каирѣ съ 1277—1860 гг. и 1289—1872 г. Настоящее изданіе представляетъ собою почти то же, что и первая—безъ всякихъ измѣненій. Авторъ первой работы родился въ Тортозѣ, въ Испаніи, совершалъ путешествія на Востокъ и умеръ въ Александріи въ 1226 году. Эту же свою работу онъ написалъ за 4 года до смерти въ Fustâ'tъ, сѣверномъ предмѣстьѣ Каира и посвятилъ ее Wisir'ю al - Mamûn'у. На 180-ти страницахъ, въ 64-хъ главахъ онъ описываетъ ошибки и заблужденія правительства и превозноситъ добродѣтели короля. На ряду съ примѣрами Соломона и библейскихъ фараоновъ, для подтвержденія его разсужденій о царской власти, приводятся безчисленные изрѣченія арабскихъ, персидскихъ и индійскихъ мудрецовъ. Второе сочиненіе представляетъ арабскій переводъ персидскаго оригинала, составленнаго Gasali и посвященнаго имъ Mohammed'у ben Maliksach'у: Abu-l-Abbas Ahmed ben Abdelhalim ben Abdessalôm ben Taimija. Eine Sammlung von Abhandlungen.

Для всесторонняго изученія философіи какого-нибудь періода очень важно познакомиться съ сочиненіями ея противниковъ. Для арабской философіи разбираемаго періода однимъ изъ наиболѣе видныхъ противниковъ является ibn Taimija. Въ своемъ сочиненіи онъ является горячимъ противникомъ аристотелевскаго направленія въ философіи. Настоящая работа вызываетъ большой интересъ не только изложеніемъ его богословскихъ и этическихъ воззрѣній, но и съ точки зрѣнія его отношенія къ христіанству.

Obaid ed-Darir—«Die Freude der Betrachtenden in der Erklärung des Buches des Herrn der Wélten».

Философскій интересъ этой работы заключается въ цитированіи авторомъ трудовъ многихъ философовъ классическаго времени, напр. Bagawi † 1116, Gasâli Samarquandi † 1291, Razi † 1209, Gauzi † 1200, ibn Taimija † 1328 и т. д. Кромѣ того очень важной является напечатанная вмѣстѣ съ ней работа Gasali «Die Belebung der Religionswissenschaften».

Bichari—«Die Leiter der Wissenschaften».

Логика Bichari была напечатана много разъ, и, какъ свидѣтельствуя многочисленныя комментаріи, имѣла большой успѣхъ въ Индіи, родинѣ автора. Она начинается опредѣленіемъ знанія и реалистической теоріи познанія. Затѣмъ слѣдуетъ изложеніе главнѣйшихъ законовъ логики.

Erklärungen des Mohammed Bedreddin abu Firas en-Naasani aus Haleb. Kairo 1322 = 1904.

Hafid et-Taftazani † 1500 составилъ вообще много научныхъ работъ, и между прочимъ комментаріи къ логикѣ своего пра-дѣда. Вышеназванная энциклопедія его очень обширна и касается преимущественно литературы, юридическихъ наукъ и философіи. Главнѣйшія положенія, защищаемыя имъ, слѣдующія: 1) Теоретическая философія выше практической. 2) Логика есть важная часть философіи, но не только пропедевтика. Выше всѣхъ наукъ онъ ставитъ богословіе — царица всѣхъ наукъ, логика же является ея служанкой. Одну изъ обширныхъ частей его системы представляютъ доказательства бытія Божія.

Qoschairi—«Die Wissenschaft der Mystik, begleitet von Glossen des Fürsten des Islam Zakarija al Ansari».

Спеціально мистическое направленіе въ философіи является въ наше время господствующимъ на Востокѣ. Оно сказывается не только въ отвлеченныхъ разсужденіяхъ, но проникаетъ собою и научную, и политическую, и практическую жизнь. Настоящее сочиненіе является однимъ изъ наиболѣе значительныхъ въ этомъ направленіи. Оно знакомитъ между прочимъ съ философскими взглядами XV столѣтія, а также приводитъ очень много изрѣченій древнихъ мистиковъ, останавливаясь въ то же время на толкованіи важнѣйшихъ мистическихъ терминовъ какъ изъ области богословія, такъ и этики.

Nur-ud-Din Abd-ur Rahman Jami — *Lawaih*, a treatise on sufism, with facsimile of an old Ms. transl. by Whinfield and Mirza Muhammed Kazwini and preface on the Influence of greek philosophy upon Sufism, erschienen in: Oriental Translation Fund 1906.

Gami (по-английски Jami), переводъ сочиненій котораго является предметомъ данной работы, кромѣ своихъ поэтическихъ дарований, извѣстенъ еще какъ авторъ очень важныхъ философско-мистическихъ комментарий. Переводчикъ, повидимому, прекрасно знакомъ съ характеромъ и направлениемъ мистицизма въ Исламѣ. Своему переводу онъ предпосылаетъ краткое предисловіе, въ которомъ даетъ обзоръ вліянія греческихъ писателей-философовъ на суфизмъ. Затѣмъ слѣдуетъ самый переводъ «Lichtblicke» (по английски *Lawaih*) подъ тридцатью номерами. Содержаніемъ служитъ изложеніе воззрѣній мистиковъ, находящихся подъ вліяніемъ неоплатонизма. Особенно подробно это вліяніе рассматривается въ Appendix II (Плотинъ), Appendix же I и III представляютъ собою переводы изъ сочиненій Gasali.

Taftazani—«Kommentar der Schemsije Katibis».

Taftazani, умершій въ 1389 году, принадлежитъ къ наиболее виднымъ представителямъ въ области логики. Сочиненія его очень много разъ комментировались и перерабатывались — такъ Брокельманъ насчитываетъ 26 комментарий и 4 переработки работъ Taftazani. Настоящій трудъ представляетъ собою комментарий «Logik of the Arabians», текстъ котораго незадолго передъ этимъ явился въ Каирѣ отдѣльнымъ изданіемъ.

Razi—«Die Ansichten der älteren und jüngeren Schule der Gelehrten, Philosophen und Murakallimûn».

Это сочиненіе очень интересно съ точки зрѣнія философско-религіозныхъ споровъ въ Исламѣ. Авторъ касается не только позднѣйшей эпохи средневѣковья, но затрагиваетъ и болѣе древній періодъ.

M. A. F. Mehren — «Traité Mystiques d'Abou Ali-al-Hosain b. Abdallah b. Sinâ ou d'Avicenne». Texte arabe publié d'après les manuscrits du Brit. Muséum, de Leyde et la Bibliothèque Bodleyenne avec l'explication en français.

Книга представляетъ цѣлый рядъ выпусковъ, каждый изъ которыхъ содержитъ въ себѣ опредѣленный арабскій текстъ, со всѣми существующими комментаріями.

Aurelio Galmieri, «Die Polemik des Islam».

Настоящее сочиненіе преслѣдуетъ апологетическія задачи. Оно направлено въ защиту ислама противъ христіанства. По мнѣнію автора роль мусульманства состоитъ въ томъ, чтобы впитать въ себя отживающую европейскую культуру, ея науку и философію и, переработавъ ихъ, открыть новые пути прогрессу.

Dr. Guiseppe Gabrieli — «Un capitolo di Teodicea Musulmana ovvero gli Attributi divini secondo la Umm al barâhin di as-Sunûsi».

As-Sanûsi извѣстенъ на всемъ Востокѣ своимъ «grosse und kleine Glaubenslehre». Настоящая работа, трактующая объ отношеніи Аристотелевскаго органа къ арабской логикѣ, содержитъ переводъ небольшой части второй книги, именно ученія объ атрибутахъ. Этотъ небольшой отрывокъ даетъ представленіе о метафизическихъ воззрѣніяхъ Sanûsis'a.

Francisco Pons — «Traducción de la novela de Abentofail El Filósofo Autodidacto precedida de un prólogo de Menéndez y Pelejo».

Переводу предшествуетъ введеніе, подробно знакомящее съ личностью автора и его сочиненіями. Въ концѣ приложено разсужденіе, въ двухъ частяхъ, о подобной же книгѣ Ависенны. Изъ другихъ книгъ авторъ подробнѣе останавливается на книгѣ J. Hirschberg'a — «Geschichte der Augenheilkunde», указывающаго на огромное значеніе для арабской философіи естественныхъ наукъ, въ сущности представляющихъ ея необходимую часть. Съ этой точки зрѣнія онъ разсматриваетъ работы арабскихъ ученыхъ въ области зрительныхъ процессовъ, замѣчая, что наиболѣе видные арабскіе философы, какъ Аверроэсъ и Ависенна, разрабатывали вопросъ о зрительныхъ процессахъ съ тщательностью и знаніемъ врачей-специалистовъ.

Rubens Duval — «Anciennes littératures chrétiennes». II. — «La littérature syriaque».

Сочиненіе разрабатываетъ вопросъ объ отношеніи арабской и сирійской философіи, при чемъ авторъ дѣлаетъ заключеніе, что многіе мусульманскіе догматы имѣютъ свое начало въ сирійскихъ. Этотъ взглядъ онъ подтверждаетъ анализомъ богословскихъ терминовъ. Въ общемъ книга заслуживаетъ большого вниманія вслѣдствіе серьезнаго отношенія автора къ своей задачѣ.

Duncan B. Macdonald — «Development of Muslim Theology; Jurisprudence ad Constitutional Theory». New-York, 1903.

Своими статьями по исторіи арабской философіи Macdonald сдѣлалъ очень большой вкладъ въ науку. Въ настоящей книгѣ онъ въ краткихъ чертахъ изображаетъ основныя черты развитія исламскаго государства вплоть до нашихъ дней, предсказывая близкую неизбѣжную борьбу магометанъ съ европейскими народами. Огромное значеніе во всемъ ходѣ развитія мусульманскаго государства авторъ приписываетъ теологіи, оказавшей безусловное вліяніе и на философію Ислама. Съ этой точки зрѣнія авторъ подробно останавливается на разсмотрѣніи ученія Mutazilit'овъ, приверженцевъ Basr'ы, мистиковъ Kindi и Farabi, Асхаритовъ, Zahirit'овъ, а также Gasali. Въ текстѣ приводятся очень цѣнные выдержки изъ оригиналовъ.

Samuel M. Zwemer—«The maslem doctrin of God».

Авторъ подчеркиваетъ большое значеніе Корана для арабской философіи. Книга не лишена интереса, но къ сожалѣнію слишкомъ субъективна. Авторъ задается цѣлью унижить мусульманство, думая тѣмъ возвеличить защищаемое имъ христіанство и этимъ дѣлаетъ свой трудъ совершенно ненаучнымъ.

G. van Vloten — «Liber Mafâteh al-Oldm explicans vocabula technica scientiarum tam arabum quam peregrinorum auctore Abû Abdallah Mohammed ibn Akmed ibn Iûsuf al-Kâtib al-Khwarezmi».

Работа интересна съ точки зрѣнія толкованія авторомъ самыхъ разнообразныхъ арабскихъ научныхъ терминовъ. Въ своей книгѣ онъ разбираетъ около 1400-хъ специальныхъ терминовъ— изъ области философіи, логики, медицины, математики, музыки, механики, химіи, богословія, юридическихъ наукъ, грамматики, поэзіи и исторіи. Помимо чисто спеціальнаго, этотъ трудъ имѣетъ и общій интересъ, такъ какъ даетъ возможность судить о постепенномъ развитіи арабской культуры.

Jbn el-Arabi—«Das «Festgefügte» mit türkischer Uebersetzung und Erklärung von Mustafa Scherif».

Сочиненіе касается главнымъ образомъ вопросовъ арабской мистики, слѣдовательно, имѣетъ интересъ съ философско-этической точки зрѣнія.

Abdallah bn Hosein—«Geschichte der Philosophie der Griechen».

Переводъ съ французскаго. Оригиналъ написанъ арабомъ и касается исторіи греческой философіи отъ Фалеса до Эпикура и Зенона.

Martin Winter—«Ueber Avicennas Opus egregium de anima».

Пользуясь латинскимъ переводомъ, авторъ въ своей книгѣ знакомить читателей съ психологіей Ависсены и тѣмъ возбуждаетъ большой интересъ къ этому арабскому философу.

Gasali—«Der Beginn der richtigen Leitung».

Первая часть сочиненія занимается разсмотрѣніемъ обрядовой стороны магометанства, разбирая съ этой точки зрѣнія всю—жизнь мусульманъ, вторая же часть трактуетъ о способахъ избѣжанія грѣха, чѣмъ достигается единеніе съ Богомъ. Изъ другихъ книгъ авторъ обзора подробнѣе останавливается на сочиненіи Abulfarag ibn Hindu—Die Weisheitssprüche der Griechen, herausgegeben von Mustafa el-Gabbani aus Damaskus.

Ibn Hindu, умершій въ 1029 г., до сихъ поръ былъ извѣстенъ только въ области медицины, о его же работахъ по философіи никто не зналъ, тѣмъ цѣннѣе настоящее опубликованіе Мустафы. Въ своей книгѣ ibn Hindu касается греческой философіи и между прочимъ приводитъ изрѣченія почти пятидесяти греческихъ мудрецовъ, среди которыхъ, рядомъ съ извѣстными именами, называетъ имена второстепенныхъ философовъ, большая часть которыхъ до сихъ поръ не была извѣстна ни одному историку философіи.

Tabarsit 1153—«Streitfragen».

Авторъ обзора высказываетъ мнѣніе, что переводъ сочиненія Tabarsit, имѣющаго религиозно-полемическій характеръ, былъ бы большимъ вкладомъ въ исторію арабской культуры, такъ какъ работа эта имѣетъ большой интересъ съ точки зрѣнія развитія политическихъ стремленій и богословскихъ и философскихъ идей Ислама XI и XII столѣтія.

Avicenna—Oeconomica Maschriq 1906, № 21, 22 и 23.

Появляющееся въ Байрутѣ періодическое изданіе al-Maschriq опубликовало въ своихъ номерахъ за ноябрь и декабрь мѣсяцы 1906 года, на основаніи одной рукописи, еще неизвѣстное до сихъ поръ сочиненіе Ависенны, носящее заглавіе «Die Leitung». Оно касается индивидуальной этики, разбирая подробно вопросы объ отношеніи каждаго человѣка къ женѣ, дѣтямъ, дому и слугамъ.

Horten, M—«Das Buch der Genesung der Seele, eine philosophische Enzyklopädie Avicennas», II. Serie, die Philosophie, III Gruppe und XIII Teil: die Methaphysik Avsiennas enthaltend die Metaphy-

sik, Theologie, Kosmologie und Ethik, übersetzt und erläutert. Rudolf Haupt. New-York 1907 2 и 3. Lieferung von S. 129—384.

Въ этой части своей работы Ависенна разбираетъ вопросы о взаимоотношеніи формъ бытія и матеріи, о категоріяхъ, о понятіяхъ разнаго рода и ихъ отношеніи, о причинахъ всѣхъ явленій и, наконецъ, о Первопричинѣ, Богѣ. Въмѣсто обычныхъ четырехъ причинъ онъ называетъ пять, отличая элементъ отъ матеріальной причины. Текстъ сопровождается многочисленными цитатами изъ *Томы Аквинскаго* и *Аристотеля*.

Въ заключеніе своего обзора арабской философской литературы авторъ перечисляетъ главнѣйшія, и наиболѣе интересныя съ философской точки зрѣнія работы изъ области турецкой литературы.

Max Brahn—«Berichte über die Kant-Literatur von 1903—1907». Heft 4.

1) **Chamberlain—Houston Stewart**. «Immanuel Kant, die Persönlichkeit als Einführung in das Werk». 1905 г.

2) **Simmel Georg**—«Kant». Sechzehn Vorlesungen, gehalten an der Berliner Universität, 1904 г.

3) **Simmel Georg**—«Kant und Goethe», 1904 г.

Книга *Simmel'я*—«Kant und Goethe», являющаяся какъ бы дополненіемъ къ его главному труду, въ сущности даетъ очень мало новаго сравнительно съ тѣмъ, что было уже сказано авторомъ въ его основной работѣ о Кантѣ. Здѣсь онъ только распространяетъ свои выводы сравненіемъ Канта съ Гете. Другое же его сочиненіе «Kant», такъ же какъ и работа *Chamberlain'a* о Кантѣ же представляютъ гораздо болѣе интереса въ смыслѣ полноты и оригинальности—это ихъ общія черты, во всемъ же остальномъ обѣ эти работы очень различны. Прежде всего по количеству. Въ то время какъ *Chamberlain'у* понадобилось 767 страницъ только для того, чтобы поговорить о личности Канта, *Simmel* ограничился 181-ой, которыхъ ему оказалось совершенно достаточно, чтобы коснуться самой сущности всѣхъ основныхъ сочиненій Канта. У *Chamberlain'a* все вниманіе сосредоточено на личности Канта, *Simmel* же оставляетъ психологическую сторону совершенно въ тѣни и имѣетъ въ виду только основныя идеи его произведеній. Его языкъ чисто отвлеченный, бѣдный, трудный для пониманія, но точный и строго научный. Тонъ объективно-спокойный, мысль логиче-

ская. Chamberlain же очень многословенъ, рѣчь его проникнута глубокимъ чувствомъ и украшена массой риторическихъ выражений и примѣровъ. Онъ преслѣдуетъ гораздо болѣе широкую задачу — опредѣленіе культурнаго значенія всей Кантовской эпохи, самъ же Кантъ является воплощеніемъ его идеаловъ, откуда и истекаетъ фанатичная преданность ему, вызывающая пристрастное, часто несправедливое отношеніе ко всѣмъ литературнымъ его противникамъ, особенно же къ Спинозѣ и Шопенгауэру. Уже въ самомъ подраздѣленіи сочиненія Chamberlain'a выказывается большая оригинальность. Онъ дѣлитъ его на шесть главъ, изъ которыхъ каждая посвящена разсмотрѣнію и критической оцѣнкѣ міровоззрѣнія слѣдующихъ шести лицъ: Гете, Леонардо де-Винчи, Декарта, Бруно, Платона и Канта. Авторъ ихъ всѣхъ сравниваетъ, причемъ излагаетъ ихъ міровоззрѣнія не по источникамъ, а на основаніи своего субъективнаго пониманія, что конечно очень затрудняетъ критическое отношеніе къ его выводамъ. Особенно интересна глава о Декартѣ, котораго онъ совершенно вѣрно понялъ и оцѣнилъ, слабѣе другихъ о Бруно. Оцѣнка же Канта—крайне односторонняя,—исключительно психологическая, изъ которой онъ съ безусловной необходимостью выводитъ дуализмъ его системы. Много субъективнаго авторъ находитъ въ отношеніи Chamberlain'a къ различнымъ наукамъ, хотя въ тоже время признаетъ его очень большую эрудицію. Подводя итоги критической оцѣнкѣ книги Chamberlain'a, авторъ заявляетъ, что въ общемъ задачу его—дать правильное пониманіе личности Канта и установить его культурное значеніе—должно считать неудавшейся, такъ какъ въ тѣхъ частяхъ сочиненія, гдѣ дѣло касается общихъ вопросовъ, психологическихъ заключеній и догадокъ, тамъ Chamberlain даетъ безусловно блестящія страницы, но къ сожалѣнію очень мало оригинальныя. Такую же оцѣнку личности Канта, но еще болѣе добросовѣстно выполненную, можно встрѣтить у многихъ біографовъ Канта, вродѣ Рила, Куно-Фишера и другихъ, въ тѣхъ же частяхъ, гдѣ необходимъ глубокой анализъ, разсмотрѣніе сущности и идей произведеній Канта, тамъ работа Chamberlain'a теряетъ свою наглядность и только напрасно утомляетъ читателя, не давая ничего существеннаго.

Отношеніе же Simmel'я къ Канту является совершенно другимъ—онъ спокойный, серьезный почитатель Канта, котораго

онъ старается оцѣнить уже не съ психологической, а съ чисто-философской точки зрѣнія, стоя на которой онъ категорически отрицаетъ очень распространенное мнѣніе о приматѣ практическаго разума надъ теоретическимъ въ его философіи. Большая часть его работы посвящена серьезной, вполне научной и объективной критикѣ основныхъ положеній Кантовской системы. Особенно онъ останавливается на апіорныхъ сужденіяхъ, пытаясь разрѣшить рѣзкія противорѣчія, находящіяся въ его пониманіи категорій и отношенія субъекта и объекта. Наиболее цѣнной, по мнѣнію автора, является часть сочиненія Simmel'я, которая касается этики Канта и въ которой можно найти массу новыхъ, оригинальныхъ и въ высшей степени вѣрныхъ и интересныхъ критическихъ замѣчаній. Хотя, заявляетъ авторъ, критика эта во многомъ является субъективной, такъ какъ Simmel совершенно не принимаетъ во вниманіе личныя и историческія условія, сопровождавшія написаніе Кантомъ этого сочиненія, рассматривая его исключительно съ отвлеченной точки зрѣнія. Въ заключеніе онъ касается эстетики Канта, по своему обыкновенію, сразу подмѣчая все важное и цѣнное и дѣлая замѣчательные по глубинѣ выводы. Въ концѣ своего обзора Brahm еще разъ отмѣчаетъ важное научное значеніе книги Simmel'я, находя, что авторъ какъ нельзя лучше справился съ своей серьезной задачей.

Н. Аниніева.

Философскія изслѣдованія, == == обзрѣнія и проч.,

издаваемыя подъ редакціей проф. Г. Челпанова.

СОДЕРЖАНІЕ.

- Т. I. Вып. 1-й. Шиманскій, А. Н. Ученіе Канта и Спенсера о пространствѣ.
Челпановъ, Г. И. Объ имманентной философіи.
Отчетъ о дѣятельности Псих. Семинаріи за 1897—1902 г.
- Т. I. Вып. 2-й. Щербина, А. М. Ученіе Канта о вещи въ себѣ.
Вайнштейнъ, 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).
Зѣньновскій, 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. Семинаріи 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.

Во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ ПРОДАЮТСЯ:

Проф. А. И. Введенскій. Философскіе очерки. *Вып. I.* О философіи въ Россіи, о мистицизмѣ и критицизмѣ В. С. Соловьева, о свободѣ воли, о смыслѣ жизни, объ отношеніяхъ вѣры къ знанію. Цѣна 1 руб.

В. Виндельбандъ. Исторія древней философіи. Переводъ съ нѣмецкаго подъ ред. проф. А. И. Введенскаго. 4-е изд. Цѣна 2 руб.

В. Виндельбандъ. Исторія новой философіи въ ея связи съ общей культурой и отдѣльными науками. 2-е изд., вновь редактированное проф. А. И. Введенскимъ по 4-му нѣмецк. 2 тома. Цѣна 4 руб.

Т Р У Д Ы

С.-Петербургскаго Философскаго Общества:

Выпускъ I. Декартъ. Метафизическія размышленія. Перев. подъ редакціей и со статьей проф. А. И. Введенскаго. Декартъ и рационализмъ. Цѣна 1 р.

Выпускъ II и III. Малевбраншъ. Исканіе истины. Перев. подъ ред. и со статьей Э. Л. Радлова. Цѣна 5 руб.

Выпускъ IV. Беркли. Трактатъ о началахъ чело-вѣческаго знанія. Перев. подъ ред. и со статьей Н. Г. Дебольскаго. Цѣна 40 коп.

Выпускъ V. Аристотель. Этика. Перев. и вступительная статья Э. Л. Радлова. Цѣна 1 руб. 50 коп.

Открыта подписка на 1909 годъ

XX г.

на журналъ

XX г.

„ВѢСТНИКЪ ВОСПИТАНІЯ“.

Журналъ ставитъ своею **задачею** выясненіе вопросовъ образованія и воспитанія на основахъ научной педагогики, въ духѣ общественности, демократизма и свободнаго развитія личности. Съ этою цѣлью журналъ слѣдитъ за развитіемъ педагогическихъ идей, за современнымъ состояніемъ образованія и воспитанія въ Россіи и за границей и даетъ и систематическіе отзывы о вновь выходящихъ книгахъ по педагогикѣ, естествознанію, общественнымъ наукамъ и друг., о дѣтскихъ журналахъ, общедоступныхъ и дѣтскихъ книгахъ. Кромѣ того, въ журналѣ помѣщаются научно-популярныя статьи по различнымъ отраслямъ знанія и искусства, литературно-педагогическіе очерки, рассказы, воспоминанія и проч.

При настоящей редакціи въ журналѣ принимали участіе: д-ръ философіи В. Анри (Victor Henri), Ю. И. Айхенвальдъ, А. Д. Алферовъ, проф. В. М. Арнольди, д-ръ Д. Д. Бекарюковъ, Ю. А. Бунинъ, И. А. Бунинъ, проф. А. В. Васильевъ, В. П. Вахтеровъ, К. Н. Вентцель, Ю. А. Веселовскій, проф. Р. Ю. Випперъ, А. Ф. Гартвигъ, прив.-доц. А. В. Горбуновъ, С. Т. Григорьевъ, А. Е. Грузинскій, А. Г. Дауге, Е. А. Звягинцевъ, Н. Н. Златовратскій, прив.-доц. В. Н. Ивановскій, прив.-доц. Н. А. Ивановъ, д-ръ В. Е. Игнатъевъ, проф. Н. А. Каблуковъ, проф. И. А. Каблуковъ, проф. М. М. Ковалевскій, проф. Н. М. Кулагинъ, Е. І. Лозинскій, проф. Т. В. Локоть, А. И. Лотоцкій, С. П. Мельгуновъ, проф. Я. И. Мечниковъ, Н. Мировичъ, Н. Ф. Михайловъ, С. П. Моравскій, Н. М. Никольскій, проф. Д. Н. Овсяннико-Куликовскій, проф. И. Г. Оршанскій, проф. А. П. Павловъ, проф. А. А. Радцигъ, Г. Роковъ, прив.-доц. П. Н. Сакулинъ, прив.-доц. Е. Д. Сеницкій, Л. Д. Сеницкій, С. Г. Смирновъ, Н. В. Сперанскій, прив.-доц. Б. И. Сыромятниковъ, Г. А. Фальборкъ, проф. А. Θ. Фортунатовъ, Л. Б. Хавкина-Гамбургеръ, В. П. Хопровъ, В. И. Чарнолускій, Н. В. Чеховъ, кн. Д. И. Шаховской, проф. Ф. Ф. Эрисманъ, д-ръ Вл. И. Яковенко, В. Е. Якушкинъ, Е. Н. Янжулъ, акад. И. И. Янжулъ и многіе другіе.

Журналъ выходитъ 9 разъ въ годъ (въ теченіе лѣтнихъ мѣсяцевъ журналъ не выходитъ); въ каждой книжкѣ журнала болѣе 20 печатныхъ листовъ.

Подписная цѣна: въ годъ безъ доставки 5 руб., съ доставкой и пересылкой 6 р., въ полгода 3 р.; съ пересылкой за границу 7 р. 50 к.; для студентовъ и недостаточныхъ людей цѣна уменьшается на 1 р.

Подписка принимается: въ конторѣ редакціи (Москва, Арбатъ, Старо-Кожушенинъ пер., д. Михайлова) и во всѣхъ крупныхъ книжныхъ магазинахъ обѣихъ столицъ. Гг. иногороднихъ просятъ обращаться прямо въ редакцію.

Редакторъ-издатель д-ръ Н. Ф. Михайловъ.

У Ч Е Н Ы Я З А П И С К И

ИМПЕРАТОРСКАГО Казанскаго Университета
на 1909 годъ.

Въ Ученыхъ Запискахъ помѣщаются:

I. Въ отдѣлѣ наукъ: ученія изслѣдованія профессоровъ и преподавателей; сообщенія и наблюденія, публичныя лекціи и рѣчи; отчеты по ученымъ командировкамъ и извлеченія изъ нихъ; научныя работы студентовъ, а также рекомендованные факультетами труды постороннихъ лицъ.

II. Въ отдѣлѣ критики и библиографіи: профессорскія рецензіи на магистерскія и докторскія диссертациі, представляемыя въ Казанскій университетъ, и на студентскія работы, представляемыя на соисканіе наградъ; критическія статьи о вновь появляющихся въ Россіи и заграничѣ книгахъ и сочиненіяхъ по всѣмъ отраслямъ знанія, библиографическія отзывы и замѣтки.

III. Университетская лѣтопись: извлеченія изъ протоколовъ засѣданій Совѣта; отчеты о диспутахъ, статьи, посвященныя обзорѣнью коллекцій и состоянію учебно-вспомогательныхъ учреждений при университетѣ, біографическіе очерки и некрологи профессоровъ и другихъ лицъ, стоявшихъ близко къ Казанскому университету, обзорѣніе преподаванія распределеніе лекцій, актовый отчетъ и проч.

IV. Приложенія: университетскіе курсы профессоровъ и преподавателей: памятники историческіе и литературныя, съ научными комментаріями, и памятники, имѣющіе научное значеніе и еще не обнародованные.

Ученыя Записки выходятъ ежемѣсячно книжками въ размѣрѣ не менѣе 13 листовъ, не считая извлеченій изъ протоколовъ и особыхъ приложеній.

Подписная цѣна въ годъ со всѣми приложеніями 7 руб. Отдѣльныя книжки можно получать изъ редакціи по 1 руб. Подписка принимается въ Правленіи университета.

Редакторъ **А. Александровъ.**

Печатано по опредѣленію Совѣта Императорскаго Казанскаго Университета.

Вопросы философіи, кн. 96.

10

28 годъ изданія ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА НА 1909 Г. 28 годъ изданія

„РЕБУСЪ“ Единственный въ Россіи популярно-научный ЖУРНАЛЪ

по вопросамъ спиритуализма, психизма, медиумизма и мистики.

Обзоръ и изслѣдованіе малоизвѣстныхъ теорій и фактовъ: телепатіи, ясновидѣнія, передачи мыслей, раздвоенія личности, одержанія, сомнамбулизма, животнаго магнетизма, медиумизма, гипнотизма, явленій спиритизма и другихъ оккультныхъ явленій и фактовъ.)

Независимое слово внѣ школъ и партій о всѣхъ спорныхъ вопросахъ науки и жизни.

Выходитъ 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; разъясненія и отвѣты редакціи на запросы и письма подписчиковъ. Въ литературномъ отдѣлѣ будутъ помѣщаться повѣсти, рассказы, романы, стихотворенія и новеллы, соответствующіе направленію журнала.

За прошлые года въ журналѣ, въ числѣ прочихъ статей, были напечатаны: проф. Ф. Майерса—„О послѣсмертномъ существованіи“ и „Прижизненные призраки“; проф. А. Бутлерова—„Статьи по медиумизму“; А. Аксакова—„Анимизмъ и спиритизмъ“; проф. Н. Вагнера—„Фотографія невидимой руки“; А. Дассье—„Позитивизмъ въ области спиритуализма“; проф. Ш. Рише—„Слѣдуетъ ли изучать спиритизмъ“; д-ра Ж. Мансвелль—„Феномены психизма“; д-ра М. Принса—„Множественность личности“; проф. Ч. Ломброзо—„Непокойные дома“; А. Шолленгауера—„О духовидѣніи“; д-ра Дю-Преля—„Душа, какъ организующее начало“; М. Сабуровой—„Смерть только метаморфоза“; проф. Шарно—„О сомнамбулизмѣ и гипнотизмѣ“; д-ра Охоровича—„Лекціи о животномъ магнетизмѣ“; А. Уоллеса—„Духовный дарвинизмъ“; проф. В. Крукса—„Объ относительности человѣческихъ знаній“; П. Чистякова—„Исторія волшебства и суевѣрій“; „Кантъ, какъ спиритуалистъ“; „Радій и ясновидѣніе“ и др.; затѣмъ Отчеты Лондонскаго Общества психическихъ изслѣдованій русскаго спиритуалистическаго общества и др.

Подписная цѣна: въ Россіи: на годъ 5 руб., на 1/2 года 3 руб.
За границу на годъ 6 р., на 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 Нейдгартъ, кв. № 12, и во всѣхъ книжныхъ магазинахъ въ Россіи.

ВѢСТНИКЪ 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 вопросам 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 спеціальныхъ журналовъ; замѣтки и рецензіи о новыхъ книгахъ.

Статьи составляются настолько популярно, насколько это возможно безъ ущерба для научной стороны дѣла.

Предыдущіе семестры были **рекомендованы:** Учен. Ком. Мин. Нар. Пр. для гимн. муж. и жен., реальн. уч., прогимн., город. уч., учит. инст. и семинарій; Главн. Воен.-Учебн. Зав.—для воен.-уч. заведеній; Учен. Ком. при Св. Синодѣ—для дух. семинарій и училищъ.

Пробный номеръ высылается **бесплатно** по первому требованію.

Условія подписки: Подписная цѣна съ пересылкой: за годъ **6** руб., за полгода—**3** руб. Учителя и учительницы низшихъ училищъ и всѣ учащіяся, выписывающіе журналъ непосредственно изъ конторы редакціи, платятъ за годъ **4** руб., за полгода **2** руб. Допускается разсрочка подпашной платы по соглашенію съ конторой редакціи.

Отдѣльные номера текущаго семестра по 30 коп., прошлыхъ семестровъ по 25 коп.

Адресъ для корреспонд.: Одесса. Въ редакцію „Вѣстника Опытной Физики“.

Газета „Свобода“, приостановленная на основаніи положенія о чрезвычайной охранѣ, вновь разрѣшена и будетъ выходить въ С.-Петербургѣ съ 7-го декабря 1908 года **двумя изданіями** до 700 отдѣльныхъ номеровъ въ годъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1909 Г.

на большую прогрессивную и независимую ежедневную политическую, экономическую, литературно-научную газету

„СВОБОДА“

УТРЕННЯЯ ГАЗЕТА.

ВЕЧЕРНЯЯ ГАЗЕТА.

Подписная цѣна на два изданія газеты «Свобода»

съ доставкой и пересылкою въ С.-Петербургѣ и иногороднымъ: на годъ—12 р., на полгода—7 р., на 3 мѣсяца—4 р. 50 к., на одинъ мѣсяць—1 р. 50 к. Допускается разсрочка: при подпискѣ—8 руб., въ мартѣ—остальные 4 руб. За границу—на годъ—26 руб., полгода—15 руб., одинъ мѣсяць—3 р.

Редакція и главная контора газеты „Свобода“: С.-Петербургъ, Невскій пр., 65. Телеф. № 2000.—Экспедиція и типографія „Свободы“: С.-Петербургъ, Загородный пр., 17.

Редакторъ-издатель газеты „Свобода“ *П. Н. Подлигальовъ.*

КРИТИЧЕСКОЕ ОБОЗРѢНІЕ

СЕРІЯ ПЕРИОДИЧЕСКИХЪ СВОРНИКОВЪ,

издаваемая при Комиссіи по организаціи домашняго чтенія.

Редакторы отдѣловъ: прив.-доц. **Н. Д. Виноградовъ** (филос. отд.), **М. О. Гершензонъ** (литературный отдѣлъ), прив.-доц. **П. П. Гензель** (эконом. отд.), **Б. А. Кистяковскій** (юрид. отд.), прив.-доц. **Н. К. Кольцовъ** (ест.-науч. отд.), проф. **Д. М. Петрушевскій** (историч. отд.).

Изданіе стремится освѣдомить читателей съ дѣлженіемъ научной и научно-популярной литературы и слѣдить за развитіемъ русской общественной жизни. Въ каждомъ вып. помѣщаются: 1) обзоры, 2) рецензіи и 3) систематич. указатель новыхъ книгъ.

Въ семи выпускахъ за 1908 г. помѣщено 16 обзоровъ, 133 рецензіи. Въ каждомъ вып. печатается систематич. указатель нов. книгъ (научн. и популярно-научн.)—Заглавіе обзоровъ: Русскій Крестъяннъ (объ. экономич. литер.), **Н. А. Свасицкаго**.—Половой вопросъ, *пр.-доц. М. А. Членова*.—Живая старина въ русск. лит. по искусству, *бар. Н. Н. Брагеля*.—Изученіе Пушкина и пушкинск. журналъ, *В. Е. Якушкина*.—Теорія дѣяности, *В. Е. Дмитріева*.—Законодѣніе, *пр.-доц. Е. Н. Евфимова*.—Общая эстетика, *Н. В. Самсонова*.—Раннее христіанство, *Н. М. Никольскаго*. Земск. самоуправленіе и земск. хозяйство, *Н. Н. Авинаова*.—Національный вопросъ, *Н. П. Борецкаго-Бердфельда*.—Исторія Малороссіи, *И. П. Житецкаго*.—Философія марксизма, *Н. Н. Алексѣева*.—Экономич. статистика, *пр.-доц. Г. Г. Шмиттау*.—Л. Толстой и русская интеллигенція (юбил. литература), *С. Л. Франка*.—Сибирь (географ. обзоръ), *А. А. Борзова*.—Сельско-хозяйственная кооперація, *А. Н. Анциферова*.

8-й годъ изданія—8 книжекъ въ годъ.

Съ 1-го января 1909 г. превращается въ журналъ.

Годъ—**3 р. 50 к.** Полгода—**1 р. 75 к.** Отдѣльный вып.—**50 к.**

Подписка принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ Москвы, Петербурга и провинціи и въ конторѣ журнала: Москва, Арбатъ, Никольскій пер. 19. Телеф. 214—36.

Можно подписываться и на серію 1908 г. Ц. 3 р. 50 к. Полгода—1 р. 75 к. „Критич. Обзоръ“ за 1907 г. продается въ видѣ переплетеннаго тома, ц. 2 р. Содержаніе: 15 обзоровъ, 171 рецензія, 2 программы комиссіи по организаціи домашн. чтенія.

Отдѣльные выпуски продаются въ конторѣ журнала и во всѣхъ лучшихъ книжныхъ магазинахъ. Ц. отд. вып. 1907 г.—40 к., послѣдующихъ годовъ—50 к.

Редакторъ **Б. А. Кистяковскій.**

Издательница **Е. Н. Орлова.**

Годъ изданія сорокъ четвертый.

„АСТРАХАНСКИЙ ЛИСТОКЪ“

будетъ выходить въ 1909 году подъ прежней редакціей и при томъ же составѣ постоянныхъ сотрудниковъ.

Газета прогрессивнаго направленія, но независимая отъ какихъ-либо партій и кружковъ. Дѣятельное представительство краевыхъ интересовъ. Широкая освѣдомленность о мѣстныхъ дѣлахъ.

Объявленія изъ губерній: Нижегород., Казанск., Симбирск., Самарск. и Саратов. и изъ Закаспійск. края и Кавказа, а также объявленія казенныя, банковск. конторъ, жел. дорогъ и газетныя принимаются непосредственно конторою редакціи (Мало-Демид., соб. д.), всѣ же прочія исключительно центральной конторою Л. и Э. Метцль и К^о (Москва, Мясницк., д. Сытова). Плата за объявленія со строки дѣтита: 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. 50 коп., 1 мѣс.—1 руб.

Редакторъ-издатель **В. И. Склабинскій.**

Съ 1-го ноября въ Москвѣ выходитъ ежемѣсячный иллюстри-
робанный журналъ

СЪВЕРНОЕ СІЯНІЕ.

Желая доставить широкой публикѣ возможность быть въ курсѣ современной культуры, „Съверное Сіянiе“ будетъ давать въ каждой книгѣ не менѣе 10 иллюстрированныхъ законченныхъ статей по литературѣ, искусству, наукамъ и общественнымъ вопросамъ. Въ каждомъ номерѣ будетъ помѣщаться беллетристика, оригинальная и переводная, дѣтскій отдѣлъ, библиографія и т. д.

Въ годъ въ 12 книгахъ будетъ дано не менѣе девяносто шести печатныхъ листовъ, не менѣе 1000 иллюстрацій въ текстѣ и, кромѣ того, не менѣе двѣнадцати цвѣтныхъ иллюстрацій на отдѣльныхъ листахъ.

СОТРУДНИКИ:

Ю. И. Айхенвальдъ, А. Е. Архиповъ, А. Н. Бенуа, П. Я. Билибинъ, А. Блокъ, гр. В. Н. Бобринская, п.-д. М. М. Богословскій, проф. С. Н. Булгаковъ, И. А. Бунинъ, А. М. Васнедовъ, С. А. Венгеровъ, С. Виноградовъ, В. В. Владимировъ, А. С. Волжскій, пр.-д. А. Э. Ворисъ, бар. Н. Н. Врангель, Л. И. Гальберштадтъ, М. Н. Гернетъ, М. О. Гершензонъ, З. Н. Гиппиусъ, В. С. Гиацинтовъ, Сергѣй Глаголь, пр.-д. В. А. Горбуновъ, Сергѣй Городецкій, И. Е. Грабарь, Б. А. Грифцовъ, пр.-д. Н. В. Давыдовъ, А. К. Дживелеговъ, А. Ф. Діесперовъ, Діонео, М. В. Добужанскій, А. В. Ельчаниновъ, В. Е. Егоровъ, пр.-д. М. Д. Загряцковъ, Б. К. Зайцевъ, В. Д. Замирайло, А. У. Зеленко, Л. Зилъ, С. В. Ивановъ, И. А. Ильинъ, проф. Н. А. Каблуковъ, В. В. Каллашъ, пр.-д. Б. А. Кистяковский, пр.-д. И. А. Кистяковский, П. С. Коганъ, П. Кожевниковъ, пр.-д. О. О. Кокошкинъ, пр.-д. И. К. Кольцовъ, С. С. Кондурушкинъ, пр. д. С. А. Котляревскій, Н. А. Крашенинниковъ, Сергѣй Кречетовъ, И. И. Лазаревскій, В. Г. Малахѣева-Мировичъ, проф. М. А. Мензбиръ, Д. С. Мережковский, А. М. Миръ, А. В. Модестова, П. И. Муратовъ, П. А. Нидусъ, И. А. Новиковъ, проф. И. а. Озеровъ, Л. В. Пастернакъ, С. С. Перемитовскій, В. В. Переплетчиковъ, А. С. Петровскій, проф. Д. М. Петрушевскій, Н. Полярковъ, А. С. Пругавинъ, Г. А. Рачинскій, А. М. Ремизовъ, Н. К. Рерихъ, Н. И. Романовъ, пр.-д. П. М. Сакулянъ, А. В. Середня, А. А. Смарновъ, Федоръ Сологубъ, М. П. Сомовъ, В. И. Стражевъ, Трещлевъ, А. М. Федоровъ, П. А. Флоренскій, Д. В. Философовъ, В. Н. Харузина, проф. А. В. Цингеръ, А. Н. Чеботаревская, Г. И. Чулковъ, пр.-д. Г. Г. Шпеттъ, В. Ф. Эрвъ, К. О. Юонъ, пр.-д. А. И. Яковлевъ, С. П. Яреминъ и многіе другіе, отъ которыхъ редакція не успѣла еще получить отвѣта.

Подписная цѣна: на годъ съ доставкой и пересылкой во всѣ города Россіи 5 р., на 6 мѣсяцевъ—2 р. 75 к., на 3 мѣсяца—1 р. 40 к., на 1 мѣсяць—60 к. За границу на годъ—7 р. Цѣна отдѣльной книжки 50 к. Книгопродавцамъ уступка.

Подписка принимается въ главной конторѣ журнала, въ отдѣленіи журнала у Н. Печковской и во всѣхъ лучшихъ книжныхъ магазинахъ Москвы, Петербурга и провинціи.

Отдѣльные №№ продаются во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и на станціяхъ жел. дорогъ.

Адресъ главной конторы: Кузнецкій пер., д. Хомякова, № 6, кв. 3. Телеф. 134—60. Контора открыта ежедн., кромѣ празд., отъ 11 до 5 час.

Издательница гр. В. Н. Бобринская.

Редакторъ А. М. Поццо.

III-й годъ изданія.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1909 г.

III-й годъ изданія.

на большую политическую, экономическую общественную и литературную газету

„ГОЛОСЪ МОСКВЫ“.

Взявъ своимъ лозунгомъ независимость и поставивъ главною цѣлью широкую и полную освѣдомленность, редакція „ГОЛОСА МОСКВЫ“ привлекла для ближайшаго участія въ газетѣ выдающихся ученыхъ и специалистовъ по всемъ отраслямъ знанія, образовала обширную сѣть своихъ корреспондентовъ и, не останавливаясь передъ крупными затратами, создала свое телеграфное агентство.

Какъ то, такъ и другое дало газетѣ возможность занять среди другихъ изданій совершенно самостоятельное мѣсто. Свѣдѣнія о текущей жизни Петербурга и о дѣятельности всѣхъ государственныхъ учреждений получаютъ ежедневно по телефону. Важнѣйшія событія иллюстрируются художниками. Въ главныхъ городахъ всего міра и во всѣхъ русскихъ городахъ СВОИ корреспонденты. Ежедневно сатирическіе и юмористическіе „ФЕЛЬЕТОНЫ“ на злобу дня. Широкое мѣсто отводится „ВОПРОСАМЪ ИСКУССТВА“ и художественной „ЛИТЕРАТУРѢ“.

Подписная цѣна на 1909 годъ:

		Для лицъ духовн. знан., военныхъ, учителей и студ.			Для лицъ духовн. знан., военныхъ, учителей и студ.
на 12 мѣс.	9 р. — к.	6 р. — к.	на 6 мѣс.	4 р. 75 к.	3 р. — к.
„ 11 „	8 „ 50 „	5 „ 50 „	„ 5 „	4 „ — „	2 „ 50 „
„ 10 „	7 „ 75 „	5 „ — „	„ 4 „	3 „ 25 „	2 „ — „
„ 9 „	7 „ — „	4 „ 50 „	„ 3 „	2 „ 50 „	1 „ 50 „
„ 8 „	6 „ 25 „	4 „ — „	„ 2 „	1 „ 80 „	1 „ 10 „
„ 7 „	5 „ 50 „	3 „ 50 „	„ 1 „	— „ 90 „	— „ 60 „

Безплатно прилагается новымъ подписчикамъ, подписавшимся не менѣе чѣмъ на 3 мѣсяца, отдѣльнымъ оттискомъ романъ *Н. Энгельгардта* „МОСКОВСКОЕ РУШЕНІЕ“. Адресъ Главной Конторы: Москва, Леонтьевскій пер., домъ № 5. Тел. 148-60.

Отвѣтств. редакторъ П. И. Смирновъ.

Издатель: „Московское Товарищество для изданія книгъ и газетъ“.

Открыта подписка на 1909 годъ

НА ЖУРНАЛЪ

ДЛЯ НАРОДНАГО УЧИТЕЛЯ

(3-й годъ изданія).

ОРГАНЪ НАРОДНАГО УЧИТЕЛЬСТВА.

Выходитъ 20 разъ въ годъ книжками отъ 2—4 листовъ.

Подписная цѣна на журналъ 2 руб. въ годъ, на полгода—1 р. 25 к.

Цѣна отдѣльной книжки 15 коп.

АДРЕСЪ РЕДАКЦИИ: Москва, Полянка, Успенскій переулокъ, домъ 8, кв. 2.

Редакторы-издатели: Н. В. Тулуповъ и П. М. Шестаковъ.

Открыта подписка на 1909 годъ

(XIV годъ изданія)

на иллюстрированный литературный и научно-популярный журналъ для семьи и школы

„В С Х О Д Ы“.

Въ 1909 году „ВСХОДЫ“ будутъ издаваться въ томъ же духѣ и направленіи, какъ и въ предыдущіе годы.

Въ 1909 г. подписчики на „ВСХОДЫ“ получаютъ:

12 №№ большого формата разнообразнаго содержанія. Въ составъ ихъ входятъ: повѣсти и рассказы, оригинальные и переводные, стихотворенія, историческія повѣсти, сказки, легенды, біографіи знаменитыхъ людей, путешествія, очерки по естествознанію, географіи, этнографіи и пр. Постоянные отдѣлы: Изъ науки и жизни.—Критическій указатель дѣтской и народной литературы.

12 №№ „Библиотеки Выходовъ“—книжки малаго формата, заключающія въ себѣ каждая цѣлое произведеніе, беллетристическое или научно-популярное.

12 отдѣльныхъ картинокъ на лучшей альбомной бумагѣ.

Въ составъ „Библиотеки Выходовъ“ 1909 г. между прочимъ войдутъ „Семейная Хроника“ и „Дѣтскіе годы Багрова-Внука“. **С. Т. Аксакова.** Юбилейное изданіе съ портретами и иллюстраціями въ текстѣ.

Подписная цѣна: съ доставкой и пересылкой: На годъ въ Россіи 5 р., на 1/2 года 2 р. 50 к., на 1/4 года 1 р. 25 к., на 1 мѣс. 42 к. За границу 8 р. Плата за объявл.: 1 стр.—40 р., 1/2 стр.—20 р., 1/4 стр.—10 р.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ въ конторѣ журнала: С.-Петербургъ, 4-я Рождественская, № 8; въ конг. Печковской: Москва, Петровскія линія, и во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.

Ред.-изд. Э. Монвижъ-Монтвидъ.

Въ 1909 году будетъ продолжаться (33-й годъ) изданіе

Ж У Р Н А Л А

„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 всѣ города 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 „	

Моск. Городскимъ Управленіемъ издается ежемѣсячный журналъ „Бойни“, посвященный вопросамъ боевскаго дѣла.

Цѣна журнала 3 р. за годъ и 2 р. за 6 мѣсяцевъ, съ перес. и доставкой. Подписка принимается: Москва, Городская Управа, Воскресенская площадь, зданіе Думы.

РУССКАЯ МЫСЛЬ.

Открыта подписка на 1909 годъ.

Вышла ноябрьская (одиннадцатая) книга.

Содержаніе: I. Вожди. — кн. *А. И. Сумбатова*. II. Воздушный путь. — *Е. Д. Бальмонта*. III. Стих. *Н. Гумилева*. IV. Брачная жизнь. — *Эдитъ Уортонъ*, пер. съ англ. *Н. М. Корелиной*. V. Степанъ Стоговъ. — *А. М. Федорова*. VI. Стих. *Г. А. Рачинскаго*. VII. Пора любви. Ром. *Жераръ д'Увилля*. Пер. съ франц. *З. Н. Журавской*. Продол. VIII. Восемь мѣсяцевъ въ Сибирской тюрьмѣ. — *В. Оконч.* IX. Влад. Соловьевъ о христіан. общественности. — *Волжскаго*. X. Организация работодателей въ ихъ отношеніяхъ съ организац. рабочими. — *Г. Б. Швигтау*. XI. Личность и вещь. — *С. Л. Франка*. XII. Жизнь Мопассана. — *Ал. Чеботаревской*. XIII. Письмо изъ С.-А. Сед. Штатовъ. — *П. А. Тверского*. XIV. По южнымъ славянскимъ странамъ. — *А. А. Стаховича*. XV. Письмо изъ Англии. — *С. И. Ралопорта*. XVI. Замѣтка о „Синей птицѣ“. *Ю. Айхенвальда*. XVII. Нашъ офиціозъ. — *А. С. Изюева*. XVIII. Иностр. политика. — *Л. Гальберштадта*. XIX. Некрологи (*А. А. Потѣхинъ* и *А. П. Ленскій*). XX. Библ. отд. XXI. Объявленія.

Продолжается подписка на 1908 г.

УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ:

	Годъ.	9 мѣс.	6 мѣс.	3 мѣс.	1 мѣс.
Съ дост. и перес.:	12 р.	9 р.	6 р.	3 р.	1 р.
За границу . . .	14 р.	10 р. 50 к.	7 р.	3 р. 50 к.	1 р. 25 к.

Подписка принимается: въ Москвѣ—конт. журн.: Воздвиженка, Ваганьков. пер., д. Куманина. Въ Спб., Вильнѣ, Варшавѣ—въ кн. магаз. Карбасникова. Въ Кіевѣ—книжн. магаз. Оглоблина и Соколовскаго. Въ Одессѣ—кн. магаз. „Трудъ“.

Книжный складъ журнала „Русская Мысль“. Москва.

Высылаетъ по заказамъ, наложен. платежомъ всѣ существующія въ продажѣ русскія и иностр. книги по всѣмъ отраслямъ знанія и литературы, а также ноты и учебныя принадлежности.

Выполненіе быстрое и аккуратное.

„НОВАЯ РУСЬ“

большая ежедневная политическая, общественная и литературная газета.

Издается при ближайшем участіи А. А. Суворина и постоянн. сотрудн. „Руси“

Подписная цѣна на газету „Новая Русь“:

Съ дост. и пер. на годъ—12 р., на 11 м.—11 р. 25 к., на 10 м.—10 р. 50 к., на 9 м.—10 р., на 8 м.—9 р., на 7 м.—8 р., на 6 м.—7 р., на 5 м.—6 р. 10 к., на 4 м.—4 р. 90 к., на 3 м.—3 р. 70 к., на 2 м.—2 р. 50 к., на 1 м.—1 р. 30 к. Безъ дост. на годъ—10 р., 11 м.—9 р. 20 к., 10 м.—8 р. 50 к., 9 м.—7 р. 70 к., 8 м.—6 р. 90 к., 7 м.—6 р. 15 к., 6 м.—5 р. 50 к., 5 м.—4 р. 40 к., 4 м.—3 р. 80 к., 3 м.—2 р. 90 к., 2 м.—2 р., 1 м.—1 р. За границу на годъ—20 р., 11 м.—19 р., 10 м.—18 р., 9 м.—17 р., 8 м.—15 р., 7 м.—13 р., 6 м.—11 р., 5 м.—10 р., 4 м.—8 р., 3 м.—6 р., 2 м.—4 р. 1 м. 2 р.

Подписная цѣна для гг. студентовъ, сельскихъ учителей, сельскаго духовенства и сельскихъ фельдшеровъ на годъ 9 р., а помѣсячно—90 к. Льготная подписка принимается исключительно въ главной конторѣ газеты „Новая Русь“, Спб., Мойка, 32.

Гг. сельскіе учителя, сельское духовенство и сельскіе фельдшера могутъ подписываться кромѣ главной конторы въ земскихъ учрежденіяхъ.

Подписка принимается: въ главной конторѣ газеты „Новая Русь“, Спб., Мойка, 32. Отдѣленія: Москва, П. С. Арсеневъ, Большая Дмитровка, д. № 15, кв. 26. Вильна: И. И. Гродзенскій, Яковскій пер., д. № 15, кв. 24. Варшава: Мерецкій, Меловая, 12. Рига: Артель Газетчиковъ, Ивановская, № 14. Одесса: М. Арфинъ, Ришельевская ул., д. № 42. Севастополь: Н. Н. Савостянъ, кіоскъ противъ памятника Нахимова. И въ агентствахъ во всѣхъ городахъ Россіи.

Во избѣжаніе задержекъ на почтѣ и въ доставкѣ газеты, „Новая Русь“ необходимо писать полностью.

Издатель Г. М. Михинъ.

Редакторъ И. К. Заіончковскій.

7 руб. въ годъ.

ЕЖЕМѢСЯЧНИКЪ

7 руб. въ годъ.

„НОВЫЯ МЫСЛИ“

Съ ноября настоящаго 1908 года начнетъ выходить въ свѣтъ ежемѣсячникъ „НОВЫЯ МЫСЛИ“ типа лучшихъ заграничн. изданій, съ иллюстр. и обширной програм. Редакція журнала уже имѣетъ матеріалъ разнообразн. содержанія и получила обѣщаніе на сотрудничество: М. П. Арцыбашева, В. В. Башкина, А. Грина, Я. Година, А. И. Курина, Анатолия Каменскаго, В. Ленскаго, Н. Ф. Олигера, А. Рославлева, Федора Соллогуба, Скитальца, Т. Щепкиной-Куперникъ. Кромѣ того, редакція ведетъ переговоры и ожидаетъ поступления частью уже начатыхъ работъ отъ Леонида Андреева, Валерія Брюсова, Ал. Блока, К. Бальмонта, П. Д. Боборыкина, С. Городецкаго, Гусева-Оренбургскаго, П. П. Гнѣдича, С. Я. Елпатьевскаго, Бориса Зайцева, Н. Тимковскаго, Семена Юшкевича. Художники: Г. Куминъ, А. Эберлингъ, А. Эйссеръ и др. Романы, повѣсти, рассказы, стихотворенія, драматическія произведенія, бібліографія, провинціальный, художественный и научные отдѣлы. Кромѣ того задачи, за рѣшеніе которыхъ интересныя и цѣнныя преміи.

Содержаніе № 1: Федоръ Соллогубъ — „Ванька ключникъ“ и „Пажъ Жеванъ“. М. Арцыбашевъ — „Еврей“. В. Башкинъ — „Сѣверъ“. Н. Олигеръ — „Гусляръ“. Анатолій Каменскій — „Сѣверный балъ“. В. Ленскій — „Братья“. С. Турстонъ — „Маскарадъ“. Стихи: Т. Щепкина-Куперникъ, А. Рославлевъ и др. Фламарионъ — „Пылъ вселенной“. Критическое обзорніе. Статьи по спорту, женскимъ и дѣтскимъ вопросамъ, провинціальный отдѣлъ, задачи.

Подписная цѣна 7 (семь) руб. въ годъ. Подписавшіеся до 15 ноября с. г. получаютъ ноябрьскую и декабрьскую книжки бесплатно.

Адресъ: С.-Петербургъ, Екатерининск. кан., 21, кв. 18. Д. Г. Макъ-Дональдъ.

Издатели: Джемсъ Генри Макъ-Дональдъ.
Виола Ре Скоттъ.

КОМИССІЯ

по организаціи домашняго чтенія,

состоящая при Учебномъ отдѣлѣ Общества распространенія техническихъ знаній.

Комиссія выпустила въ свѣтъ программы двухъ типовъ: 1) Эпизодическія, 2) программы на 4-хлѣтній систематическій курсъ. 1) Программы домашняго чтенія на I-й годъ систематическаго курса. Цѣна 35 к. съ пересылкой наложеннымъ платежомъ 63 к. 2) Программы домашняго чтенія на II-й годъ систематическаго курса. Цѣна 45 к., съ пересылкой наложеннымъ платежомъ 76 к. 3) Программы домашняго чтенія на III-й годъ систематическаго курса. Цѣна 60 к., съ пересылкой наложеннымъ платежомъ 95 к. 4) Программы домашняго чтенія на IV-й годъ систематическаго курса. Цѣна 55 к., съ пересылкой наложеннымъ платежомъ 91 к. Четыре выпуска „Программъ домашняго чтенія“ состоятъ изъ слѣдующихъ семи отдѣловъ: 1) наукъ математическихъ, 2) физико-химическихъ, 3) біологическихъ, 4) философскихъ, 5) общественно-юридическихъ, 6) исторіи и 7) исторіи литературы. Содержаніе каждаго изъ этихъ отдѣловъ распределено между четырьмя годами систематическаго курса.

Эпизодическія программы серія I. Цѣна 20 к., съ пересылкой наложеннымъ платежомъ 41 к. Содержаніе: 1. Пирамиды (Древній Египетъ). 2. Средневѣковій городъ. 3. Исторія французской революціи. 4. Смутное время въ Московскомъ государствѣ. 5. а) Исторія кодификаціи гражданскаго права въ Россіи. 5. б) Растительныя сообщества Средней Россіи. 6. Валленштейнъ Шиллера. 7. Байронъ и его время. 8. Новгородскія быliny. 9. Городское хозяйство и горюдскіе финансы. 10. Факторы преступности. 11. Основы судебной реформы 1864 года въ Россіи. 12. Вопросъ о смертной казни въ старой и новой литературѣ.

Эпизодическія программы серія II. Цѣна 15 к., съ пересылкой наложеннымъ платежомъ 35 к. Содержаніе: 1. Корея. 2. Японія. 3. Право войны. 4. Средневѣковая исторія Англій. 5. „Горе отъ ума“ Грибоедова. 6. „Анна Каренина“, ром. Л. Н. Толстого. 7. Дарвинизмъ.

Кромѣ того, „Комиссія домашняго чтенія“ выпустила въ свѣтъ Сборникъ программъ для чтенія по вопросамъ государственнаго строя.

Содержаніе: Предисловіе. Ч. I. Историческія программы. 1. Программы по всеобщей исторіи. 2. Программы по русской исторіи. Ч. II. Программы по вопросамъ государственнаго строя.

I. Общая часть.

1. Общее ученіе о правѣ. 2. Исторія философіи права. 3. Государственное право.

II. Отдѣльныя программы.

1. Общее ученіе о государствѣ. 2. Государственныя реформы. 3. Правовое государство. 4. Раздѣленіе властей. 5. Судъ въ правовомъ государствѣ. 6. Земское самоуправленіе. 7. Политика Аристотеля. 8. Средневѣковая исторія Англій. 9. Старый порядокъ и революція. 10. Земскіе соборы. 11. Планъ государственнаго преобразованія Сперанскаго.

Цѣна Сборника 50 к., съ пересылкой наложеннымъ платежомъ 85 к.

КОМИССІЯ ДОМАШНЯГО ЧТЕНІЯ Покровка, М. Успенскій пер., д. № 3 Дебуи.

У годъ изданія. ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1909 годъ У годъ изданія
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, учащихъ 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“.

Въ „Семьѣ и Школѣ“ принимаютъ участіе: Е. А. Бакунина, И. А. Бѣлоусовъ, Е. Волкова, Н. А. Гольева, С. Г. Григорьевъ, С. Д. Дрожжинъ, П. Засодимскій, П. П. Инфантьевъ, В. В. Капелькинъ, О. Карышева, А. А. Кизеветтеръ, С. А. Князьковъ, Н. К. Кольцовъ, М. А. Круковский, В. Н. Львовъ, Т. Н. Львовъ, Вл. Львовъ, Д. Н. Маминъ-Сибирякъ, И. И. Митропольскій, Н. Новичъ, Юр. Новоселовъ, К. Д. Носиловъ, Сергій Орловскій, О. П. Рунова, С. И. Рербергъ, А. Н. Рождественская, Р. Рубинова, В. Г. Рудневъ, П. Н. Сакулннъ, А. Серафимовичъ, В. Д. Соколовъ, П. П. Сушкинъ, Н. Д. Телешевъ, М. В. Тиличьева, 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 р., безъ доставки 2 р. 50 к. За границу 5 р. Подписка на полгода 1 р. 50 к. (принимается исключительно въ редакціи). Подписка безъ доставки принимается въ Москвѣ: въ редакціи, въ конторѣ Н. Печковской и книжныхъ магазинахъ „Трудъ“ и Н. Карбасникова. Пробный номеръ журнала высылается изъ редакціи за три семикопеечныя марки. Подробный проспектъ бесплатно. Иногородніе подписчики могутъ обращаться прямо въ редакцію журнала „Семья и Школа“. Москва, Гончарная ул., д. № 17.
Редакторъ-Издатель Вл. Львовъ.

Открыта подписка на 1909-й годъ—II годъ изданія.

„ГОЛОСОУ“.

Двухнедѣльный иллюстр. журн.
посвящ. литер., общ. жизни, искусствамъ и наукѣ.

„Голосъ“ въ 1909-мъ году будетъ выходить въ увеличенномъ объемѣ въ г. Москвѣ при пополненномъ составѣ сотрудниковъ въ художественной обложкѣ. Изящная вѣщность.

Въ журналѣ „Голосъ“ принимаютъ участіе: Леонидъ Андреевъ, Ив. Бѣлоусовъ, Ив. Бунинъ, А. Вербицкая, Дм. Глушковъ, А. Доброхотовъ, С. Дрожжинъ, П. Засодимскій, Бор. Зайцевъ, Алекс. Истоминъ, Н. Киселевъ, А. И. Купринъ, Л. Маллининъ, Р. Могучая, М. Михаловская, Н. Могучій, Сергій Пинусъ, А. Пругавинъ, Н. Степаненко, проф. Н. Сумцовъ, Н. Телешовъ, Н. Тимковскій, Павелъ Тулубъ, А. Туркинъ и мн. др.

Въ журналѣ „Голосъ“ помимо широко поставленнаго беллетристическаго отдѣла, будутъ помѣщаться критическ. статьи, статьи и замѣтки по всѣмъ отраслямъ знанія и искусства. Путешествія. Историч. статьи и мемуары. Общ. и экон. статьи. „Литература и жизнь“. Библиографія. Сатира. Иллюстр. и пр. Подписная цѣна съ доставкой и перес.: На годъ—3 руб., на 1/2 года—2 руб.

Разрочка: При подпискѣ 1 р.; къ 1-му февраля и къ 1-му марта также по одному рублю. Деньги могутъ высылаются сберегательными (но не почтовыми) марками. Главная контора и редакция журнала „Голосъ“ Москва, Рождественка, Зваровскій пер., д. № 6.

Редакторъ-издатель Н. В. Могучій.

Открыта подписка на 1909 годъ на журналы:

1) „Юная Россія“ („ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“)

ежемѣсячный иллюстрированный журналъ для семьи и школы.
СОРОКЪ ПЕРВЫЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ.

Журналъ допущенъ къ выпискѣ, по предварительной подпискѣ, въ ученическія бібліотеки среднихъ учебныхъ заведеній, въ городскія, по Положенію 1872 г., училища и въ бесплатныя народныя читальни и бібліотеки.

Въ годъ 4 р. 50 к. безъ пересылки, 5 р. съ пересылкой.

Въ 1909 г. журналъ „Юная Россія“ („Дѣтское чтеніе“) дастъ всѣмъ подписчикамъ: 12 ЕЖЕМѢСЯЧНЫХЪ КНИЖЕКЪ,

въ составъ которыхъ входятъ: а) повести, 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. Майковъ, А. К. Толстой, Полонскій, Фетъ, Тютчевъ. Сборникъ стихотвореній съ портретами и біографіями поэтовъ, подъ редакціей Д. И. Тихомирова. II. Люди всякаго чина и званія. (Изъ исторіи человѣческаго общества). Культурные очерки Я. А. Берлина: 1) Торговые люди; 2) Судьи; 3) Ученые; 4) Врачи; 5) Поэты и писатели 6) Артисты и 7) Воины. III. Альбомъ русскихъ писателей (12 портретовъ) Оставшіеся комплекты журнала „ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“ за прежніе годы 1897—1907 гг. по 4 р. съ пересылкой въ предѣлахъ Евр. Россіи.

2) „Педагогическій Листокъ“,

журналъ для воспитателей и народныхъ учителей.

СОРОКЪ ПЕРВЫЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ.

Министерствомъ Народнаго Просвѣщенія разрѣшенъ къ выпискѣ, по предварительной подпискѣ, для учительскихъ бібліотекъ и бесплатныхъ народныхъ читальнь.

1 р. 75 к. безъ пересылки, 2 р. съ пересылкой.

Журналъ выходитъ 8 разъ въ годъ, книжками до 5 листовъ.

АДРЕСЪ РЕДАКЦИИ: Москва, Б. Молчановка, д. № 24. Подписка принимается и во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.

Книгопродавцамъ уступка 5⁰/₀.

Плата за объявленія въ журналахъ „Юная Россія“ и „Педагогическій Листокъ“: За стр. 40 р., за $\frac{1}{2}$ стр. 20 р., за $\frac{1}{4}$ страницы 10 р., за $\frac{1}{8}$ стр. 5 р.

Издательница Е. Н. Тихомирова. Редакторъ Д. И. Тихомировъ.

При журналѣ „Юная Россія“ и „Педагогическій Листокъ“ организована книжный складъ изданій Д. И. Тихомирова: 1) Библіотека для семьи и школы; 2) Учительская бібліотека, 3) Учебники Д. И. Тихомирова.

Каталогъ высылается бесплатно по первому требованію.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1908—9 годъ
НА ЕЖЕМЪСЯЧНЫЙ ЖУРНАЛЬ

„СВОБОДНОЕ ВОСПИТАНІЕ“.

Изданіе А. Н. Коншина. Подъ редакціей И. Горбунова-Посадова.

Журналь „Свободное Воспитаніе“ имѣеть своею цѣлю разработку вопросовъ о свободномъ воспитаніи и образованіи, т.-е. такомъ воспитаніи и образованіи, которое основано на самодѣятельности, на удовлетвореніи свободныхъ запросовъ дѣтей и юношества и на производительномъ трудѣ, какъ необходимой основѣ жизни.

Въ связи съ основной задачей журнала стоять слѣдующія задачи: 1) разработка вопроса о реформѣ личной, семейной и общественной жизни въ смыслѣ измѣненія самыхъ условій воспитанія и 2) содѣйствіе защитѣ дѣтей отъ жестокости и эксплуатаціи. Всѣ эти задачи журнала предполагается разработывать по слѣдующей программѣ:

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 дѣтей 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 юношества. 9) „Изъ книги и жизни“. Обзоръ журналовъ, книгъ и газетъ по вопросамъ воспитанія и образованія. 10) Переписка между родителями, воспитателями, учителями и вообще всеми интересующимися вопросами реформы воспитанія и образованія. 11) Вопросы и отвѣты редакціи и читателей. 12) Библиографія.

Въ журналѣ принимаютъ участіе: Е. М. Бемъ, И. А. Беневскій, д-ръ Г. М. Беркенгеймъ, Л. А. Бессель, П. И. Бирюковъ, П. Н. Бирюкова, Е. И. Бугакова, д-ръ А. С. Буткевичъ, проф. Ю. Н. Вагнеръ, В. М. Величина, К. Н. Вентдель, С. А. Венттель, М. В. Веселовская, Ю. А. Веселовскій, А. М. Вихровъ, Е. Е. Горбунова, И. И. Горбуновъ-Посадовъ, А. А. Громбахъ, Н. Н. Гусевъ, Е. А. Дунаева, С. Н. Дурылинъ, Н. И. Живаго, А. У. Зеленко, А. С. Зоновъ, А. А. Зубрилинъ, О. В. Кайданова, Е. А. Караваева, акад. Н. А. Касаткинъ, М. В. Кистяковская, М. М. Клечковскій, А. Н. Коншинъ, П. В. Кротковъ, С. А. Левицкій, В. И. Лукьянская, Ю. И. Менжинская, К. А. Михайловъ, д-ръ Д. В. Никитинъ, Сергѣй Орловскій, А. П. Печковскій, Е. И. Поповъ, С. А. Первухинъ, А. Б. Петрищевъ, В. В. Петровъ, С. А. Порѣцкій, А. С. Пругавинъ, Ф. А. Рау, д-ръ В. В. Рахмановъ, Н. А. Рубакинъ, проф. И. Е. Рѣпинъ, М. X. Свентацкая, И. М. Соловьевъ, Е. К. Соломинъ, В. М. Сухова, А. М. Хирьяковъ, С. Г. Чефрановъ, Е. И. Чижовъ, С. Т. Шацкій, д-ръ А. Шкарванъ, М. А. Эртель и другіе.

Подписной годъ считается съ 1 сентября 1908 г. по 1 сентября 1909 г.

Подписная цѣна: на 1 годъ съ доставкой и пересылкой 3 руб., за 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. Подписная плата можетъ вноситься въ два срока: первая половина при подпискѣ, вторая не позже февраля мѣсяца. Подписка принимается въ Москвѣ: 1) въ конторѣ редакціи „Свободнаго Воспитанія“, Дѣвичье поле, Трубечкой пер., № 10. 2) въ книжномъ магазинѣ „Посредникъ“ (Петровскія ливні) и 3) въ конторѣ Н. Н. Печковской (Петровскія ливні); въ Петербургѣ: въ Подвижномъ музеѣ Технич. общ. (Прилукская, 10), а также во всѣхъ конторахъ по приему подписки и книжныхъ магазинахъ, принимающихъ подписку на журналы.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1909 годъ

на ежемѣсячный литературно-политическій и популярно-научный журналъ

XVIII г.
изданія.

„ОБРАЗОВАНИЕ“

XVIII г.
изданія.

Съ 24 октября журналъ перешелъ въ руки новой редакціи и выходитъ своевременно. „Образованіе“ въ дальнѣйшемъ явится безпартийнымъ органомъ, поставившимъ своею задачею давать въ беллетристическомъ отдѣлѣ здоровую, художественную литературу. Широко ставятся экономическій и публицистическій отдѣлы и обзоръ внутренней и вѣдшей жизни. Вводятся новые отдѣлы: научно-популярный и педагогическій. Въ критико-библиографическомъ отдѣлѣ кромѣ статей и историко-литературнаго и критическаго характера будетъ даваться подробный обзоръ книгъ и журналовъ, выходящихъ въ Россіи и за границей.

Журналъ издается при редакціонномъ участіи: Дм. Карышева, В. Тотоміанца, П. Новорусскаго, Н. Носкова.

Двойная книга за сентябрь-октябрь находится подъ арестомъ, наложеннымъ по распоряженію Главнаго Управленіемъ по дѣламъ печати и по освобожденіи будетъ немедленно разослана г. подписчикамъ. Ноябрьскій № выходитъ 2-го декабря, слѣдующіе номера будутъ выпускаться по 20 числамъ каждаго мѣсяца.

Подписная цѣна: съ доставкой и пересылкой на годъ 7 р., на полгода—3 р. 50 к., на 3 мѣсяца 2 р. 40 к., на одинъ мѣсяць—85 к. За границу на годъ—10 р., на полгода—5 р., отдѣльные номера продаются въ конторѣ журнала и въ книжныхъ магазинахъ по 85 к.

Принимается подписка въ С.-Петербургѣ, 5 Рождественская, 23, въ конторѣ „Образованія“. Редакторъ-издатель Дм. Карышевъ.

Открыта подписка на 1909 годъ (4 г. изданія.)

На профессиональный и общественно-педагогическій журналъ

„НАРОДНЫЙ УЧИТЕЛЬ“

(выходитъ 20 разъ въ годъ).

Въ составъ сотрудниковъ вошли: И. С. Абрамовъ, проф. Г. Е. Аванасевъ, проф. А. К. Ворозинъ, И. П. Бѣлоконскій, В. П. и Э. О. Вахтеровы, А. Г. Вязловъ, Б. Д. Гринченко, Д. И. Дорошенко, И. Я. Дриляхъ, Я. И. Дущечкинъ, С. А. Ефремовъ, Е. А. Звягинцевъ, С. А. Золотаревъ, В. В. Кирьяковъ, К. Ф. Лебединцевъ, С. И. Лисенко, А. А. Локтинъ, Ф. П. Матушевскій, Л. Л. Мищенко, И. Е. Орѣшникъ, А. Б. Петришевъ, И. П. Полторацкій, С. С. Раецкій, вр. М. П. Рашковичъ, Л. Н. Рутценъ, С. Ф. Русова, В. В. Симоновскій, О. Н. Смирновъ, прив.-доц. В. П. Твердохлебовъ, д-ръ П. П. Тутышкинъ, Г. А. Фальборкъ, В. И. Чарголдскій, Н. В. Чеховъ, Г. П. Шерстюкъ, П. М. Шестаковъ, Е. Г. Шольцъ, М. Л. Цитронъ и др.

Программа журнала: Руководящія статьи по очереднымъ вопросамъ школьной реформы. Всесторонняя разработка вопросовъ профессиональнаго учительскаго быта. Научно-популярныя статьи по педагогикѣ, психологій, школьной гигиенѣ, санитаріи и пр. Вопросы внѣшкольнаго образованія.

Постоянные отдѣлы журнала: I. Вопросы народнаго образованія въ Госуд. Думѣ. II. Въ учительскихъ обществахъ (критическіе обзоры). III. Хроника народнаго образованія. IV. Изъ жизни заграничной школы. V. Народное образованіе въ земствахъ и городахъ. VI. Въ народныхъ университетахъ. VII. Среди педагогическихъ журналовъ. VIII. Сообщенія съ мѣстъ. IX. Литературныя новости. X. Справочныя свѣдѣнія по народному образованію. XI. Въ помощь самообразованію. XII. Среди книгъ (библиографія). XIII. Почтовый ящикъ. XIV. Письмо въ редакцію.

Съ 1908 г. журналъ выходитъ съ иллюстраціями. Подписная цѣна на годъ—2 р. 50 к., на полгода—1 р. 25 к., на 3 мѣс.—75 к., на 1 мѣс.—30 к. Допускается самая широкая разсрочка. Меньше рубля—можно сберегать марками. Пробный номеръ журнала высылается бесплатно. Инородныхъ просятъ обращаться исключительно по слѣдующему адресу: Киевъ, редакция журнала „Народный Учитель“, Львовская, 81, кв. 10.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

на

„Богословскій Вѣстникъ“

1909-й годъ.

(Восемнадцатый годъ изданія.)

Въ 1909 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: обзоръ важнѣйшихъ событій изъ церковной жизни Россіи, православнаго Востока, странъ славянскихъ и западно-европейскихъ.

IV. Изъ періодической печати: отклики духовной и свѣтской прессы на важнѣйшіе вопросы современной церковно-общественной мысли и жизни.

V. Хроника академической жизни: отчеты о магистерскихъ диспутахъ, объ ученыхъ юбилеяхъ, о работѣ научныхъ академическихъ обществъ и кружковъ и о различныхъ перемѣнахъ во внѣшней и внутренней жизни нашей Академіи.

VI. Библіографія, рецензія и критика выдающихся новинокъ какъ русской, такъ и иностранной богословско-философской и церковно-исторической литературы.

VII. Приложенія, въ которыхъ будутъ печататься протоколы Совѣта Академіи за 1908 годъ и автобіографическія записки Высокопреосвященнаго Саввы, Архіепископа Тверскаго, за 1890—1891 годы.

Въ качествѣ приложенія къ журналу „Богословскій Вѣстникъ“ подписчикамъ его въ 1909 году будетъ предложена цѣнная книга нашего маститаго церковнаго историка и ученаго академика *Е. Е. Голубинскаго*:

ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРГІЙ РАДОНЕЖСКІЙ

и созданная имъ Троицкая Лавра.

Жизнеописаніе Преподобнаго Сергія и путеводитель по Лаврѣ.

Съ приложеніемъ четырехъ гравюръ: двухъ видовъ Лавры XVII в. и нынѣшняго, плана Сергіевскаго посада и карты дороги отъ Москвы до Троицы. Цѣна въ отдѣльной продажѣ 2 руб. 25 коп.¹

Подписная цѣна на „Богословскій Вѣстникъ“ совмѣстно съ приложеніемъ книги *Е. Е. Голубинскаго*.

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.). Подписавшіеся на журналъ безъ приложенія пользуются такой разсрочкой: на два срока—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 э.-орд. проф. А. Покровскій.

Открыта подписка на 1909 г.

на ежемѣсячный общественно-политическій журналъ

СОЮЗЪ ЖЕНЩИНЪ

(3-й годъ изданія.)

Журналъ посвященъ вопросамъ, связаннымъ съ борьбою за равноправіе женщинъ и улучшеніе ихъ матеріальнаго, культурнаго и правоваго положенія.

Журналъ выходитъ ежемѣсячно, выпусками отъ 1½ до 2 листовъ большаго формата (48—96 столб., 3—6 обычн. журнальн. листовъ).

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА съ доставкой и пересылкой: на годъ—2 р. 50 к., на полгода—1 р. 50 к. Подписка принимается въ редакціи журнала: С.-Петербургъ, Николаевская ул., д. 84, кв. 9.

Ред.-Изд. М. А. Чехова.

1909 г.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

Годъ III.

на журналъ

Современная Психіатрія,

издаваемый при участіи Н. А. Вырубова, В. А. Гиляровскаго, В. И. Семидалова и С. А. Суханова подъ редакціей А. Н. Бернштейна и П. В. Ганнушкина.

Журналъ будетъ выходить ежемѣсячно книжками въ размѣрѣ около 3-хъ листовъ. Подписная цѣна на годъ съ доставкой и пересылкой 6 руб., за границу 8 руб. Подписка принимается въ конторѣ редакціи „Современной Психіатріи“: Москва, Б. Левшинскій пер., 14.

Плата за объявленія:

Впередѣ текста: страница 40 р., ½ страницы 20 р., ¼ страницы 15 р.
Позади текста: страница 25 р., ½ страницы 15 р., ¼ страницы 10 р.

КОММЕРЧЕСКОЕ САМООБРАЗОВАНИЕ.

Библиотека — журналъ КОММЕРЧЕСКИХЪ ЗНАНІЙ, издаваемая кружкомъ специалистовъ подъ ред. Н. Иванова. Подписная цѣна съ дост. и перес. 5 руб.

Первые пять выпусковъ вышли и разсылаются подписчикамъ, остальные 7 книгъ будутъ выходить ежемѣсячно по 1 вып. въ мѣс. начиная съ декабря мѣс. с. г. Съ требованіями обрац. въ контору „Коммерческаго Самообразованія“. С.-Петербургъ, Итальянская 15, кв. 43.

Принимается подписка

на выходящую въ г. Оренбургъ ежедневную газету

ОРЕНБУРГСКІЙ КРАЙ.

Условія подписки:

на годъ—6 руб., ½ года—3 р. 50 к., 3 мѣсяца—2 руб., 1 мѣсяць—70 коп.

Адресъ редакціи: г. Оренбургъ, Неплюевская у., д. Городисскаго.

Открыта подписка на 1909 годъ
НА ЖУРНАЛЬ

„ЦЕРКОВНЫЙ ВѢСТНИКЪ“,

издаваемый при С.-Петербургской Духовной Академіи.

УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ:

а) Отдѣльно за „Церковный Вѣстникъ“ 5 руб., б) съ приложеніемъ одного изъ томовъ „І. Златоуста“ или „Θ. Студита“—6 р. 50 к., в) съ приложеніемъ журнала „Христіанское Чтеніе“ 8 руб., г) съ обоими приложеніями (б и в)—9 руб.

За границей: а) за журналъ отдѣльно 7 руб., б) съ приложеніемъ одного изъ томовъ твореній „св. І. Златоуста“ или „преп. Θ. Студита“—9 руб. в) съ приложеніемъ „Христіанскаго Чтенія“—10 руб., г) съ обоими приложеніями—11 р. 50 к.

Редакторъ проф. И. Евеѣвъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1909 годъ

НА

ВѢСТНИКЪ ОЛОНЕЦКАГО ГУБЕРНСКАГО ЗЕМСТВА,

II годъ изданія.

Подписная плата за I годъ рубль.

Подписка принимается въ г. Петрозаводскѣ, при Губернской Земской Управѣ.

Принимается подписка на 1909 годъ

На журналъ

МОСКОВСКІЙ ЕЖЕНЕДѢЛЬНИКЪ.

Редакторъ журнала **КН. Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ.**

Ближайшіе сотрудники: С. А. Котляревскій, А. Л. Погодинъ, П. Б. Струве и кн. Г. Н. Трубецкой. Въ теченіе года подписчики получаютъ 50 книжекъ въ 4 листа еженедѣльно за исключеніемъ праздниковъ Рождества и Пасхи. Условія подписки на 1909 годъ. За годъ 5 руб., за 6 мѣс. 3 руб., за 3 мѣс. 1 руб. 50 коп. За границу вдвое. Допускается разсрочка только годовымъ подписчикамъ по слѣдующимъ условіямъ: при подпискѣ 3 р. и къ 1 мая 2 р. Объявленія принимаются въ конторѣ отъ 11—5 часовъ дня. Подписка принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и въ конторѣ редакціи.

Адресъ конторы: Москва, Пречистенскій бул., д. Кальмееръ. Тел. 127—18.

Вопросы философіи, кн. 96.

11

ЗАПИСКИ

МОСКОВСКАГО ОТДѢЛЕНІЯ

Императорскаго Русскаго Техническаго Общества.

(десять выпусковъ въ годъ.)

За годъ съ пересылкой и доставкой 5 руб., за полгода 3 руб., безъ пересылки и доставки за годъ 4 руб. 50 коп., за полгода 2 руб. 50 коп.

СОДЕРЖАНИЕ: Нечетные №№—оригинальныя работы и изслѣдованія по вопросамъ техническимъ и социальнo-экономическимъ на почвѣ русской дѣйствительности, обзоры, библиографія (переводныя статьи не печатаются).

Четные №№—изъ внутренней жизни Общества, протоколы засѣданій, отчеты о дѣятельности Отдѣленія и отдѣловъ; приложенія, состоящія изъ законченыхъ трудовъ членовъ Общества или отдѣловъ его.

Подписка принимается: 1) въ книжномъ магазинѣ Н. Лидертъ, Москва, Петровскія линіи, и 2) въ редакціи „Записокъ“, Знаменка, М. Знаменскій пер., д. К. К. Мазинга.

Объявленія принимаются у С. С. Кальмансона, Москва, Мясницкая, 29, кв. 9, телеф. 109—12.

Редакціонный комитетъ: { **Я. Ф. Каганъ-Шабшай.**
П. И. Кедровъ.
И. Я. Перельманъ.

XV годъ

въ 1909 году

годъ XV

„ЖУРНАЛЪ МИНИСТЕРСТВА ЮСТИЦІИ“

будеть выходить ежемѣсячно, кромѣ іюля и августа, книгами въ объемѣ около 20 листовъ. Подписной годъ начинается съ января 1909 года.

Подписная плата 8 рублей въ годъ съ доставкой и пересылкой.

Должностныя лица при подпискѣ черезъ казначеевъ пользуются разсрочкою до 1 рубля въ мѣсяцъ съ тѣмъ, чтобы вся уплата была произведена въ теченіе первыхъ 8 мѣсяцевъ каждаго года.

Всѣ прочіе подписчики, при подпискѣ исключительно въ Главной Конторѣ, пользуются разсрочкою до 2 рублей въ мѣсяцъ съ тѣмъ, чтобы вся уплата была произведена въ теченіе первыхъ четырехъ мѣсяцевъ каждаго года.

Кандидаты на должности по судебному вѣдомству, лица, оставленныя при университетахъ для приготовленія къ профессорскому званію, а также студенты Императорскихъ университетовъ и Демидовскаго Юридическаго Лицея, Воспитанники Императорскихъ: Училища Правовѣднія и Александровскаго Лицея и слушатели Военно-Юридической Академіи платяты, при подпискѣ въ Главной Конторѣ, по 5 рублей въ годъ.

Отдѣльныя книги продаются по 1 рублю, съ приложеніями—по 2 рубля.

Книжные магазины пользуются за приемъ подписки и объявленій уступкою 10%, за продажу отдѣльныхъ книгъ—25%.

Главная контора: Книжный складъ М. М. Стасюлевича, С.-Петербургъ, Васильевскій островъ, 5 линія, д. 28.

Объявленія для печатанія въ „Журналъ“ принимаются въ Главной Конторѣ съ платою по разсчету 30 к. за строчку, 8 руб. за страницу и 4 руб. за полстраницы.

Редакція „Журнала Министерства Юстиціи“ находится въ С.-Петербургѣ, по Екатерининской улицѣ, въ зданіи Министерства Юстиціи.

Редакторъ **В. В. Дерюжинскій.**

Годъ изданія 9-й.

Принимается подписка на 1909 г.

на ЖУРНАЛЬ

Невропатологіи и Психіатріи

имени С. С. Корсакова,

издаваемый Обществомъ невропатологовъ и психіатровъ, состоящимъ при Императ. Московскомъ Университетѣ,

подъ редакціей

Профф. В. К. Рота и В. П. Сербскаго, привать-доцентовъ А. Н. Бернштейна, Л. С. Минора, П. А. Преображенскаго, Г. И. Россолимо и д-ра В. И. Яковенко.

Журналь выходитъ 6 разъ въ годъ книгами въ 10 — 12 листовъ и содержитъ: 1) оригинальныя статьи по невропатологіи и психіатріи, криминальной антропологіи, судебной психопатологіи, психологіи, педагогическимъ вопросамъ. 2) Рефераты. 3) Корреспонденціи и отчеты съѣздовъ и засѣданій обществъ. 4) Рецензіи книгъ. 5) Хроника и смѣсь. 6) Объявленія.—Приложенія: а) Библиографическій указатель статей и книгъ по невропатологіи и психіатріи; в) Протоколы Общества невропатологовъ и психіатровъ при Московскомъ Университетѣ.

Подписная цѣна въ годъ съ пересылкой и доставкой—10 руб.; за границу—12 руб.

Цѣна за объявленія въ 1 стр.—15 руб.; за ½ стр.—10 руб.

Подписка принимается въ конторѣ редакціи:

Москва, Дѣвичье поле, Клиника нервныхъ болѣзней.

Вышла изъ печати новая книга:

Памяти Л. И. Поливанова.

(Къ 10-лѣтію его кончины).

Издание Общества бывшихъ воспитанниковъ гимназіи
Л. И. Поливанова.

Портретъ. Біографическій очеркъ.—Влад. Соловьевъ: Некрологъ Л. И. Поливанова.—Л. Лопатинъ: Личность и взгляды Л. И. Поливанова.—Л. Бѣльскій: Л. И. Поливановъ какъ педагогъ.—В. Падцинтовъ: Къ характеристикѣ Льва Ивановича.—А. Венкстерьнъ: Л. И. Поливановъ и Шекспировскій кружокъ.—А. Сливицкій: Л. И. Поливановъ по личнымъ моимъ воспоминаніямъ и по его письмамъ.—Изъ бумагъ Л. И. Поливанова: Философскія размышленія. Письмо къ начинающей романисткѣ.— Приложение: Положеніе о преміи имени Л. И. Поливанова.

Особенный интересъ представляетъ матеріаль, принадлежащій перу Л. И. Поливанова: двѣ вышеупомянутыя статьи его изъ неизданныхъ бумагъ и вошедшіе въ „Воспоминанія“ А. Сливицкаго многочисленные отрывки изъ писемъ Л. И. Поливанова (отъ поры гимназической до послѣднихъ лѣтъ его жизни).

Предназначая сборникъ главнымъ образомъ для тѣхъ, кто лично зналъ и цѣнилъ Л. И. Поливанова, и прежде всего для его многочисленныхъ учениковъ, составители сборника надѣются, что оригинальная личность Л. И. Поливанова и его дѣятельность на поприщѣ науки, литературы и общественно-педагогическомъ привлечутъ къ себѣ и общій интересъ, за предѣлами круга людей, его знавшихъ.

Цѣна 1 р. 75 к.

Доходъ отъ изданія поступаетъ въ Общество бывшихъ воспитанниковъ гимназіи Л. И. Поливанова.

Складъ изданія при типографіи Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К^о. (Москва, Пименовская ул., с. д.) — Телефонъ № 5—26, 66—13.

„ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ И ПСИХОЛОГІИ“

продаются «Труды Московскаго Психологическаго Общества»:

Выпускъ II. Иммануиль Кантъ. Прологомены ко всякой будущей метафизикѣ. Пер. Влад. Соловьева. Изд. третье. Цѣна 1 руб. 20 коп., съ перес. 1 р. 40 к.

Выпускъ III. О свободѣ воли. Рефераты и статьи членовъ Психологическаго Общества. Цѣна 2 руб. съ перес. 2 р. 25 к.

Выпускъ IV. Г. В. Лейбницъ. Избранныя философскія сочиненія съ портретомъ Лейбница, подъ ред. В. П. Преображенскаго. Изд. 2-е. Ц. 1 р. 50 к. За пересылку 25 к.

Выпускъ VI. Э. Кердъ. Гегель. Переводъ съ англійскаго подъ редакціей и съ предисловіемъ кн. С. Н. Трубецкаго. Съ приложеніемъ статьи о Гегелѣ Вл. С. Соловьева. Цѣна 1 р. 50 к.

Изданія Московскаго Психологическаго Общества:

К. Фишеръ. Артуръ Шопенгауэръ. Перев. съ нѣмец. подъ ред. В. П. Преображенскаго. М. 1895. XVI + 521 стр. Ц. 3 р.

Г. А. Гирнъ. Анализъ вселенной въ ея элементахъ. Переводъ съ французскаго. Съ предисловіемъ С. И. Старынкевича. Цѣна 2 руб.

Фр. Паульсенъ. Введеніе въ философію. 3-е изд. Пер. съ нѣм. подъ ред. В. П. Преображенскаго. Цѣна 3 руб.

И. А. Вальтеръ. Основной двигатель наслѣдственности. Ц. 40 к.

Средина и постоянство. Переводъ съ китайскаго Д. П. Конисси. Ц. 25 к., съ перес. 35 к.

М. С. Корелинъ. Ранній италіанскій гуманизмъ и его исторіографія. Критическое изслѣдованіе. Т. I. Ц. 3 р.

Его же. Очерки изъ исторіи философской мысли въ эпоху возрожденія. Міросозерцаніе Франческо Петрарки. Ц. 40 к.

В. Н. Ивановскій. Очеркъ жизни и дѣятельности Н. Я. Грота. Ц. 30 к.

Его же. Предметная система въ нашихъ университетахъ и ея примѣненіе къ философскимъ наукамъ. Ц. 40 к.

А. Бэнъ. Психологія т. II. Переводъ и предисловіе Вл. Н. Ивановскаго. М. 1906 г. Ц. 2 р. 50 к., студентамъ 1 р. 75 к.

Фр. Паульсенъ. Основы этики. Перев. съ (разрѣш. автора) 6-го нѣмецк. изд. подъ редакц. Вл. Н. Ивановскаго. М. 1907. Ц. 2 р. 40 к.

Н. Я. Гротъ. О душѣ въ связи съ современными ученіями о силѣ. Опытъ философскаго построенія. Ц. 70 к.

Л. Лопатинъ. Положительныя задачи философіи, т. II. Ц. 2 р.

Его же. Понятія объ индукціи. Ц. 25 к.

Его же. Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское міросозерцаніе. Ц. 40 к.

Д-ръ Карль дю-Прель. Философія мистики или двойственность человѣческаго существа. Перев. съ нѣм. М. С. Акснова. Спб. 1895. Ц. 3 р. 50 к.

Кн. С. Н. Трубецкой. Полное собраніе сочиненій въ 6 томахъ. Ц. по подпискѣ 12 руб. Вышли: IV томъ «Ученіе о Логосѣ», I томъ «Публицистическія статьи». II томъ «Философскія статьи», Ц. за I и IV т.т. по 2 р. 50 к., III т.—3 р.

Н. Д. Виноградовъ. Философія Давида Юма Часть I. Теоретическая философія. Ц. 1 р. 25 к.