

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

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ XXV.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга 124 (IV).

СЕНТЯБРЬ — ОКТЯБРЬ — 1914 г.



МОСКВА.

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

Пименовская ул., соб. домъ.

1914 г.

Библиотека "Руниверс"

СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
Война. С. А. Котляревскаго	I

В. С. Соловьевъ и Л. М. Лопатинъ . Кн. Е. Н. Трубецкаго . .	527
Трансцендентальная проблема религіи. С. Н. Булгакова . .	580

«Проблема свободы воли въ философіи Декарта». С. Гру- зенберга	363
Къ вопросу о философіи Густава Тейхмюллера. И. Румера . .	384
Педагогическія идеи Платона. М. Рубинштейна	400

Критика и библіографія.	
I. Обзоръ книгъ.	
Секетъ Эмпирикъ . Три книги пирроновыхъ положеній. Пе- реводъ съ греческаго, предисловіе и примѣчанія Н. В. Брюлловой—Шоскольской, подъ ред. А. И. Малеина. Спб. 1913. Ст. 213. Цѣна 2 руб. П. Блонскаго . . .	463
Проф. А. И. Яроцкій . Альтруистическая мораль и ея инди- видуалистическое обоснованіе. Юрьевъ 1914 г. Цѣна 50 к. И. Книжника	466
II. Библіографическій листокъ	470

В о й н а.

Мы переживаемъ великій переломъ—и не только въ той сферѣ, въ которой непосредственно проходитъ война. Создаются новыя отношенія между государствами и между народами, закладываются новыя основанія для устройства этихъ государствъ, новые пути для развитія этихъ народовъ, но кромѣ всего этого мѣняется та духовная атмосфера, въ которой жило и съ которой свыкло современное человечество.

Въ міровоззрѣніи XIX а также и XX вѣковъ опредѣляющее мѣсто занимала идея эволюціи. Исторія нашей планеты представлялась какъ медленное и постоянное дѣйствіе силъ, мѣняющихъ земной обликъ въ теченіе недоступныхъ человѣческому воображенію періодовъ. Подобнымъ же образомъ въ общемъ мыслилось и развитіе на ней органической жизни. Наконецъ и въ исторіи человѣческихъ обществъ утвердилось такое пониманіе постепенныхъ, непрерывныхъ, преобразующихъ процессовъ.

Неоспоримо, здѣсь былъ сдѣланъ крупный шагъ впередъ въ расширеніи и углубленіи научнаго духа. Но какъ это обычно бываетъ въ исторіи человѣческой мысли—остался въ тѣни другой аспектъ міра съ его разрывами, съ дисгармоніями, катастрофами. Изъ космической исторіи выкинуть ихъ всетаки нельзя. То же самое въ области нравственной. Историзмъ училъ видѣть здѣсь непрерывныя цѣпи безконечныхъ приспособленій, но оставлялъ слишкомъ мало мѣ-

ста для катастрофы, для трагедіи. Какъ будто всякое проявленіе великаго человѣка не есть нѣчто, выходящее за грани этой медленной эволюціи. Первые удары военной грозы, разразившейся надъ европейскимъ міромъ и отразившейся такъ на всемъ земномъ шарѣ, напомнили объ этихъ пробѣлахъ, объ этихъ недочетахъ въ нашемъ умственномъ инвентарѣ.

Современная война есть великая, безпримѣрная катастрофа—и передъ лицомъ ея чудовищными кажутся тѣ восхваленія войны, которыя дѣлались въ новѣйшей литературѣ, преимущественно, хотя не исключительно, нѣмецкой. Въ войнѣ усматривали и благодѣтельное орудіе біологическаго подбора и великое средство національнаго воспитанія, укрѣпляющаго энергію и бодрость. Въ ея защиту выдвинуты были доказательства отъ безстрастной точной науки, и къ ней обращалось вульгаризованное ницшеанство, для котораго среди крови и разрушенія, среди цепенельныхъ и дреднотовъ и долженъ былъ открыться сверхчеловѣкъ. Не такъ говорили о войнѣ наши великіе писатели и мыслители, подобные Достоевскому и Вл. Соловьеву, которые въ извѣстномъ смыслѣ готовы были ее защищать, для которыхъ и она могла являться формой служенія своему народу и человѣчеству, средствомъ выполнить евангельскую заповѣдь любви, полагающей душу свою за други своя. Моральный смыслъ войны, когда она ведется за право и справедливость, когда ею отражается зло и насиліе, не только въ этихъ ея цѣляхъ; ей присуща трагически очищающая сила. Она даетъ не только этотъ подъемъ вызова судьбѣ, который изобразилъ поэтъ:

Есть упоеніе въ бою
И бездны мрачной на краю.

Она даетъ подъемъ жертвы, принесенной чему-то неизмѣримо высшему, чѣмъ личная жизнь, подъемъ разрыва съ тѣми крѣпкими узами, которыя удерживаютъ человѣка въ плѣну у его быта, его обстановки. Приобщаясь смерти,

человѣкъ здѣсь пріобщается и какой-то высшей жизни, гдѣ ужасъ и страданіе вырастаютъ въ великую радость.

Но есть и другая сторона. Мы чувствуемъ, что современная война есть не только испытаніе матеріальной мощи народовъ: она обнаруживаетъ цѣнность тѣхъ культурныхъ принциповъ, которыми живутъ эти народы. И думается, уже въ настоящее время возможно предвосхитить эту грядущую переоцѣнку, этотъ всемірно-историческій судъ.

Недостойно и близоруко возлагать отвѣтственность за Калишь и Лувенъ на нѣмецкую культуру въ ея цѣломъ, какъ и произносить отлученіе противъ нѣмецкаго языка, литературы, философіи, искусства, науки. Но несомнѣнно, въ культурѣ современной Германіи весьма сильно были представлены теченія, которыя содѣйствовали появившемуся извращенію правового и нравственнаго чувства. Не остались эти теченія безъ слѣда и на духовной жизни другихъ народовъ, но въ меньшей степени. Эти теченія возвѣщали то, что всего точнѣе можетъ быть обозначено какъ принципъ абсолютнаго самоутвержденія, принципъ, прилагаемый въ различныхъ направленіяхъ. Можетъ быть, наименѣе опасное приложеніе его это культъ своего единичнаго Я, абсолютное утвержденіе своей личности въ ущербъ всѣмъ другимъ. Наименѣе опасное, потому что слишкомъ глубоко погруженъ современный человѣкъ въ стихію социальныхъ связей и зависимостей. Гораздо опаснѣе подобное крайнее самоутвержденіе собирательнаго цѣлаго, утвержденіе коллективнаго эгоизма, потому что здѣсь начинаетъ ему служить сама солидарность членовъ цѣлаго, ихъ готовность приносить себя въ жертву послѣднему, ихъ моральная природа и т. п.

Сюда относитъ утвержденіе своего государства, какъ абсолютной, самодовлѣющей цѣли, которой все должно быть принесено въ жертву. Такое отношеніе къ государству, которое еще у Гегеля возводилось въ земное божество, свойственно было нѣмецкой юридической и политической наукѣ, при чемъ особенно подчеркивалось значе-

ніе его, какъ организаціи силы; это государство господствовало надъ правомъ, оно себя ограничивало лишь въ мѣру своей воли и оно беспощадно преслѣдовало свои цѣли и внутри своихъ предѣловъ и тѣмъ болѣе въ борьбѣ съ другими государствами и народами. Все должно быть принесено въ жертву государственной необходимости, при чемъ вовсе нѣтъ достаточныхъ правовыхъ гарантій противъ злоупотребленій ссылками на нее. Очень близко къ этому абсолютное утвержденіе своей національности, за которой одной признается право на первенствующее мѣсто подъ солнцемъ. Отсюда вытекаетъ теоретическое оправданіе разрушительнаго и жестокаго націонализма, который уже принесъ столько бѣдствій современному человечеству; конечно, онъ практикуется и за предѣлами Германскаго міра, но обоснованіе свое онъ получилъ здѣсь. Въ агрессивномъ германизмѣ болѣе чѣмъ въ какомъ-нибудь подобномъ теченіи чувствовалась самоувѣренность методы, можно сказать, педантизма. Близко сюда подходит и утвержденіе своей вѣроисповѣдной исключительности съ полнымъ отверженіемъ всякаго другого религіознаго пониманія, постановка собственнаго церковнаго строя и церковнаго преданія выше вселенской христіанской истины, т.-е. чувства, которыми питается всякая клерикальная нетерпимость. Наконецъ, нельзя пройти мимо эгоизма соціального, приводящаго къ абсолютному утверженію правъ и интересовъ отдѣльнаго общественнаго класса, какъ бы ни заслуживали сами по себѣ эти права и интересы вниманія и защиты. Такое абсолютное утвержденіе не чуждо современному социализму, и особенно революціонному синдикализму, отрицавшему во имя него государство и національность.

Если принципъ абсолютнаго самоутвержденія въ политической, національной, религіозной и соціальной сферѣ приводитъ къ разрушенію и вырожденію, то онъ не можетъ однако уступить мѣсто противоположной исключительности. Обновленіе европейской культуры, которое вырисовывается

сквозь кровавые призраки и кошмары войны, общается другое. Государство остается организованной мощью, остается въ то же время и носителемъ великихъ матеріальныхъ и духовныхъ задачъ; но оно не можетъ оказаться самодовлѣющей цѣлью: необходимо проникновеніе его правовыми началами, необходима и правовая организація общенія государствъ. Національность остается великой связующей силой—война вскрыла всю глубину инстинкта, единящаго отдѣльныхъ людей съ ихъ отечествомъ, съ ихъ народомъ; она дала примѣры самаго чистаго, героическаго патріотизма, когда такъ легко забываются вчерашніе споры и распри. Національное есть отраженіе и воплощеніе общечеловѣческаго—тщетно отвлеченный космополитизмъ ищетъ достигнуть втораго забвеніемъ перваго; но національное не можетъ быть и противопоставляемо общечеловѣческому. Борьба Бельгіи за свою свободу есть не только фактъ въ жизни этой страны—это новая прекрасная страница, вписанная въ исторію человѣчества. На смѣну зоологическаго націонализма должно прійти это одухотворенное сознаніе и чувство національности. Остаются и вѣроисповѣданія; они—могущественные носители исторически оформившагося и въ то же время интимнаго единства и братства—но это единство не исключаетъ сознанія общности религіозныхъ и моральныхъ идеаловъ. Одно дѣло защищается и православной Россіей и католической Франціей и протестантской Англійей—создавшаяся близость не открываетъ ли эпоху болѣе глубокой и искренней терпимости? Православный и протестантъ переживаютъ разгромъ Реймскаго собора, какъ оскорбленіе ихъ собственнаго религіознаго чувства. Болѣе того—на нашихъ глазахъ закрылась пропасть, столь долго и казалось столь безнадежно раздѣлявшая Францію католическую и Францію свободомыслящую: у нихъ оказался общій языкъ! Наконецъ остаются классовыя границы и классовыя интересы, остается исканіе лучшаго соціальнаго порядка, но оно не исключаетъ единенія всѣхъ сыновъ общей родины, оно не исклю-

чаетъ связи государственной и національной; дѣло социальной реформы, дѣло приобщенія трудящихся и обремененныхъ лучшей жизни становится цѣлью государственнаго и національнаго творчества, и идеалу разрушительной ненависти и междоусобной войны противопоставляется идеаль социальнаго мира, основаннаго на признаніи человѣческаго достоинства. Обновленіе, не ограниченное общественно-политической сферой, обновленіе на почвѣ новаго религиозно-моральнаго пониманія и переживанія — вотъ что открывается передъ нами.

Насколько ярко выражены будутъ эти начала въ новомъ періодѣ европейской культурной исторіи? Какъ полно они воплотятся въ жизнь? Всякіе конкретные отвѣты здѣсь неумѣстны. Передъ нами виднѣются лишь вѣхи, въ направленіи которыхъ будто самымъ разумомъ вещей устремлена эта исторія. Одно совершенно несомнѣнно: то что пережито европейскими народами, то что будетъ пережито, не можетъ уйти въ безвозвратное прошлое, не оставивъ глубокаго, неизгладимаго слѣда. Мы понимаемъ это изъ объективнаго разсмотрѣнія окружающаго міра; мы чувствуемъ еще болѣе изъ непосредственнаго внутренняго голоса. Развѣ всѣ мы не приобщились новой стихіи великаго разрушенія и великаго созиданія и развѣ можетъ быть исторгнута эта приобщенность изъ нашей души?

Стоя у великаго историческаго водораздѣла, мы не можемъ не чувствовать вѣры въ будущее, вѣры въ Россію. Ея любящіе и преданные сыны, наши братья, сражаются за это будущее, за возможное осуществленіе идеальныхъ благъ въ человѣчествѣ. Это миссія Россіи, и признаніе ея не имѣетъ ничего общаго съ націоналистической притязательностью. Было бы, думается, роковой ошибкой разсматривать смыслъ событій въ свѣтѣ стараго, хотя и модернизованнаго, славянофильства. Побѣда надъ германизмомъ не есть побѣда надъ европейской культурой, а ея углубленіе и очищеніе. Въ ней, а не внѣ ея скажетъ свое слово освобожденный, призываемый къ новой жизни славянскій

міръ. Мы должны всегда съ признательностью цѣнить тѣ глубокія и плодотворныя философскія и религіозныя мысли, которыя были внесены славянофильскимъ ученіемъ въ духовный обиходъ Россіи, но эти мысли всегда были въ немъ связаны съ какой-то непреодолимой узостью историческаго кругозора. Германія, съ ея огромными культурными богатствами, служить намъ предостерегающимъ примѣромъ того, къ чему приводитъ національный эгоцентризмъ, который способенъ облечься и въ очень грубыя и въ очень тонкія формы. Самобытность творческой мысли великаго народа не есть отказъ отъ того духовнаго, связующаго народы единенія, которое такъ открылось въ эти незабвенные пережитые нами дни.

С. Котляревскій.

В. С. Соловьевъ и Л. М. Лопатинъ.

I.

Л. М. Лопатинъ ошибается въ своемъ предположеніи, будто я былъ „взволнованъ“ его критическими статьями о моей книгѣ. Я могъ бы быть взволнованъ какими-либо недопустимыми нападками личнаго свойства; но самая ихъ возможность устраняется категорическимъ заявленіемъ моего критика въ послѣдней его статьѣ: „я нисколько не сомнѣваюсь, что князь Трубецкой всегда питалъ къ Соловьеву самыя теплыя дружескія чувства, что идеи Соловьева оказали на него неотразимое и весьма прочное вліяніе и что разрывъ съ взглядами Соловьева составилъ глубокой кризисъ въ его духовной жизни“. („Вопр. Фил.“, кн. 123, стр. 497).

Оставляя въ сторонѣ неточное выраженіе „разрывъ“ (на самомъ дѣлѣ никакого разрыва у меня съ Соловьевымъ не было), я съ удовольствіемъ отмѣчаю, что этими словами устраняется многое, что могло подавать поводъ къ недоразумѣніямъ въ предшествующихъ статьяхъ Л. М. Лопатина. Разъ его критика не касается моего *личнаго* отношенія къ Соловьеву, я могу относиться къ ней тѣмъ болѣе спокойно, что и къ моей книгѣ она не имѣетъ ровно никакого отношенія.

Если бы кто-либо изъ критиковъ Л. М. Лопатина, разбирая его произведенія, вынесъ ему суровый приговоръ какъ матеріалисту или эмпирику, Л. М. едва ли былъ бы

этимъ взволнованъ: онъ просто-на-просто предложилъ бы такому критику—познакомиться съ его произведеніями. Моя первая полемическая статья въ отвѣтъ Л. М. Лопатину,— въ сущности заключала въ себѣ именно этотъ совѣтъ, выраженный въ деликатной формѣ. Теперь, послѣ того какъ онъ написалъ о моей книгѣ цѣлыхъ три статьи въ сто тридцать страницъ, совѣтъ этотъ является нѣсколько запоздалымъ, и мнѣ придется говорить лишь о послѣдствіяхъ его неисполненія.

Я не хочу этимъ сказать, что мой критикъ не *прочиталъ* моей книги. Кое-что онъ въ ней несомнѣнно прочелъ; я не берусь судить, прочелъ ли онъ всю книгу или только отдѣльныя, случайно избранныя имъ главы и страницы. Но въ данномъ случаѣ это не имѣетъ значенія: онъ знаетъ и помнитъ изъ моего „Міросозерцанія Соловьева“ во всякомъ случаѣ только отдѣльныя выдержки. Цѣлое, какъ я уже имѣлъ случай объ этомъ говорить, остается совершенно внѣ его поля зрѣнія. Мы сейчасъ увидимъ, какъ это отзывается на его критикѣ.

Едва ли есть надобность напоминать Л. М. Лопатину, что философская критика должна быть прежде всего *имманентною*. Она должна судить философское произведеніе съ точки зрѣнія его собственныхъ задачъ и его собственныхъ основныхъ принциповъ. Въ предыдущей моей статьѣ я уже выяснилъ, насколько смутное представленіе о моихъ задачахъ имѣетъ Л. М. Лопатинъ. Къ сказанному тамъ необходимо добавить, что Л. М. Лопатинъ не улавливаетъ и того, что составляетъ основную мысль моего изслѣдованія и основной его принципъ. А между тѣмъ этотъ основной принципъ опредѣленно выраженъ во многихъ мѣстахъ моей книги, и имъ такъ или иначе опредѣляется все мною написанное. *Идея богочеловѣчества*, вотъ то, въ чемъ для меня „сплетаются во едино *всѣ нити* мысли Соловьева“ (т. I, 325). „Центральное мѣсто въ ученіи Соловьева занимаетъ то самое, что служитъ центромъ всего христіанскаго вѣроученія. Въ его глазахъ вся умственная жизнь, а, слѣдовательно, и фило-

софія, должна быть прежде всего жизнью во Христѣ“ (т. I, 343). И этотъ же основной принципъ ученія Соловьева, принимаемый мною всецѣло, служить для меня критеріемъ для различенія живого отъ мертваго въ ученіи Соловьева. Согласно съ этимъ мое заключеніе такъ резюмируетъ смыслъ моей книги: „въ предшествовавшемъ изложеніи я попытался выяснить, что въ этомъ ученіи представляется живымъ и что—отжившимъ. Его живое зерно заключается въ утвержденіи Богочеловѣчества, какъ начала и конца мірового процесса: его мертвая скорлупа выражается въ рядѣ утопій, которыя такъ или иначе сводятся къ ложной идеализаціи земного“ (т. II, 388).

Съ этой именно точки зрѣнія я подвергъ ученіе Соловьева той „имманентной критикѣ“, о которой я говорю въ моемъ предисловіи: согласное съ идеей Богочеловѣчества я принялъ, а несогласное — отвергъ. Я пришелъ къ тому заключенію, что именно въ этой идеѣ ученіе Соловьева живо: „ибо всѣ отжившія нынѣ мечты „Соловьева историческаго“ находятся въ полномъ противорѣчьи съ той центральной его идеей Богочеловѣчества, которая составляетъ бессмертную душу его ученія. Именно ея они осуждаются. Въ этомъ заключается то глубокое убѣжденіе, къ которому привела меня *имманентная* критика міросозерцанія Соловьева“ (т. I, X.).

Я отдаю себѣ отчетъ въ томъ, что моя критика отдѣльныхъ положеній Соловьева весьма радикальна, а мѣстами даже сурова и нисколько не буду въ претензіи, если мнѣ будетъ отмѣрено той же мѣрою. Но одного я въ правѣ требовать отъ моихъ критиковъ, чтобы мѣра была именно та же, чтобы они поступали съ моей книгой точно такъ, какъ я поступилъ съ ученіемъ Соловьева,—чтобы всѣ *частныя* мои положенія изучались *въ связи съ цѣлымъ*, при свѣтѣ той основной мысли, которая составляетъ ихъ смыслъ. Того же въ правѣ требовать по отношенію къ себѣ каждый философъ. Что сказали бы мы о критикѣ, который сталъ бы излагать и разбирать ученіе Спинозы о модусѣ внѣ связи

съ его ученіемъ о субстанціи или ученіе Платона о познаніи внѣ связи съ его же ученіемъ объ идеяхъ? Очевидно, что такой критикъ ровно ничего не понялъ бы ни въ одномъ утвержденіи названныхъ мыслителей: ихъ ученія превратились бы для него въ сплошную бессмыслицу по той простой причинѣ, что онъ разсматривалъ ихъ внѣ связи съ ихъ смысломъ.

Какъ же поступаетъ Л. М. Лопатинъ съ моей книгой? Основную ея мысль онъ совершенно оставляетъ въ сторонѣ и интересуется лишь отдѣльными, случайно выхваченными изъ нея сужденіями и положеніями. При этомъ онъ даже и не ставитъ вопроса, какое отношеніе имѣютъ эти частныя положенія къ основной мысли. Мало того, какъ это ни странно, онъ не подозрѣваетъ даже о самомъ существованіи моего основного положенія. Читатель можетъ представить себѣ степень моего изумленія, когда я прочелъ у Л. М. Лопатина слѣдующее замѣчательное мѣсто: „центръ и корень религіознаго міросозерцанія Соловьева былъ въ его вѣрѣ въ Христа, а не въ какой-нибудь теоремѣ апріористической онтологіи, и мнѣ непонятно, какъ могъ князь Е. Н. Трубецкой, на разбираемыхъ нами страницахъ его труда, проглядѣть это“ (кн. 120, стр. 386). *Я обвиняюсь въ томъ, что я проглядѣлъ мой основной принципъ*¹⁾. Такова степень освѣдомленности Л. М. Лопатина о моей книгѣ; этимъ, разумѣется, объясняется очень многое въ его статьѣ и прежде всего то, что рѣшительно всѣ частныя положенія моей книги изучаются моимъ критикомъ *съ пропускомъ ихъ смысла...* Удаливъ смыслъ изъ моихъ разсужденій, онъ, понятно, его не находитъ; утративъ логическое единство моей мысли, онъ вслѣдствіе этого видитъ въ ней одни противорѣчія, что приводитъ его въ раздраженіе. По его словамъ, „критику приходится мучительно сопоставлять эти несомвѣстимыя мысли и угадывать

¹⁾ Въ частности я предоставляю себѣ указать ниже, что и въ ученіи о Св. Троицѣ недоумѣнія Л. М. объясняются тѣмъ, что онъ проглядѣлъ мою основную мысль.

ихъ значеніе и смыслъ въ общемъ міросозерцаніи князя Трубецкого,—по степени внимательности или логическаго обоснованія, по связи ихъ съ другими убѣжденіями князя Трубецкого и по другимъ болѣе или менѣе косвеннымъ признакамъ“ (кн. 123, 501).

Критикъ обреченъ на „мучительное угадываніе“ не только потому, что ему невѣдомъ смыслъ разбираемой имъ книги, но также и вслѣдствіе другой весьма типичной для Л. М. Лопатина черты. Онъ не любитъ наводить справокъ и предпочитаетъ замѣнять ихъ догадками даже тамъ, гдѣ справка могла бы сдѣлать всякія догадки излишними.

Здѣсь достаточно будетъ привести одинъ яркій примѣръ. Л. М. Лопатинъ *догадывается*, что въ архивѣ Московскаго университета существуетъ неиспользованный мною документъ, имѣющій важное значеніе для изученія вліянія Шеллинга на Соловьева. „Если меня не обманываетъ память“,—говоритъ онъ,—„въ своемъ кандидатскомъ сочиненіи, (которое представляло изъ себя предварительный очеркъ „Кризиса“) ¹⁾, Соловьевъ довольно подробно излагалъ метафизическія начала послѣдней системы Шеллинга. Жаль, что кн. Е. Н. Трубецкой совсѣмъ не ознакомился съ этой первой философской работой Соловьева: ее, вѣроятно (*sic*), можно было бы разыскать въ архивахъ Московскаго университета, а между тѣмъ она могла бы пролить интересный свѣтъ на первые шаги Соловьева въ формулировкѣ его философскаго міровоззрѣнія“ (кн. 119, стр. 354).

Рѣчь идетъ о важнѣйшемъ документѣ, представляющемъ совершенно исключительный интересъ для читателей Соловьева: почему же Л. М. Лопатинъ, уже сорокъ лѣтъ знавшій о существованіи этой работы Соловьева — черезъ тринадцать лѣтъ послѣ смерти своего покойнаго друга только „мучительно догадывается“ о ея мѣстонахожденіи? Вѣдь архивъ Московскаго университета находится не за горами, а въ томъ самомъ учрежденіи, гдѣ Л. М. Лопатинъ

¹⁾ Л. М. разумѣетъ „Кризисъ западной философіи“.

служить, и справка въ немъ, какъ мнѣ, пришлось убѣдиться въ этомъ, — стоитъ всего только пяти минутъ разговора по телефону съ ректоромъ Московскаго университета. Въмѣсто Л. М. Лопатина *мнѣ* пришлось преодолѣть это непреодолимое препятствіе. И, къ величайшему моему сожалѣнію, справкой „догадка“ Л. М. Лопатина навсегда разрушена. Работы Соловьева въ архивѣ не оказалось: тамъ сохранилась лишь помѣтка о выдачѣ ея „кандидату Соловьеву“ по распоряженію декана факультета Н. Попова.

Къ сожалѣнію отношеніе къ моей книгѣ Л. М. Лопатина совершенно таково же, какъ и его отношеніе къ архиву Московскаго университета: препятствій къ ознакомленію съ ея содержаніемъ даже гораздо больше — въ виду ея обширности. Поэтому, вмѣсто того, чтобы наводить обязательныя для критика справки, онъ чаще предпочитаетъ строить „мучительныя догадки“ о разныхъ компрометирующихъ меня документахъ, которые она въ себѣ заключаетъ. Разумѣется, эти догадки столь же легко разрушаются, какъ и гипотеза о кандидатской работѣ Соловьева.

Къ сожалѣнію, методъ ненаведенія справокъ и методъ „мучительныхъ догадокъ“ являются основными методами критическаго изслѣдованія Л. М. Лопатина. Въ дальнѣйшемъ мы увидимъ, къ чему это приводитъ.

II.

Въ интересахъ читателя я не стану говорить обо всемъ, что „упущено изъ вида“ моимъ критикомъ, такъ какъ для этого мнѣ пришлось бы воспроизвести здѣсь всю мою обширную книгу. Волей-неволей мнѣ приходится ограничиться здѣсь приведеніемъ характерныхъ образцовъ методологическихъ приемовъ Л. М. Лопатина.

Начну съ сравнительно второстепеннаго. Л. М. Лопатинъ упрекаетъ меня въ томъ, что я излагалъ ученіе Соловьева о св. Троицѣ всего на восьми страницахъ, при томъ „почти

исключительно по первымъ главамъ третьей книги *La Russie et l'Eglise universelle*, между тѣмъ какъ то же самое ученіе гораздо лучше и ярче изложено Соловьевымъ въ его „Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ“ и „Философскихъ началахъ цѣльнаго знанія“ (кн. 120, 376 — 377). Ссылки на „Чтенія о богочеловѣчествѣ“ имѣются даже на тѣхъ восьми страницахъ моей книги, которыя случайно удостоились вниманія Л. М. Лопатина. Но, если бы онъ навелъ справку, онъ легко бы могъ найти въ моей X главѣ еще цѣлыхъ два параграфа, гдѣ излагается и подвергается критическому разбору дальнѣйшее развитіе того же ученія о Св. Троицѣ (вопросъ объ участіи трехъ Ипостасей въ твореніи). Тамъ я указываю, почему я кладу въ основу моего изложенія „*La Russie*, какъ позднѣйшее и наиболѣе зрѣлое изъ двухъ произведеній“ (стр. 368), но тамъ же я провожу и обстоятельную параллель между этимъ произведеніемъ и „Чтеніями о богочеловѣчествѣ“; тамъ же указывается „замѣтное отличіе“ обоихъ произведеній въ пониманіи роли Ипостасей—въ твореніи; стало быть, упрекъ въ томъ, что особенности „Чтеній“ не приняты мною во вниманіе при изложеніи ученія о Св. Троицѣ, можетъ обуславливаться только незнакомствомъ съ моей X главой.

Впрочемъ упущеніе это, какъ сказано, имѣетъ значеніе сравнительно второстепенное. Что значитъ пропускъ отдѣльной главы по сравненію съ допущеннымъ Л. М. *пропускомъ смысла* въ той моей VIII главѣ, которая подверглась его критическому разбору!

Сущность изложенныхъ тамъ моихъ критическихъ замѣчаній опредѣленно выражена мною на послѣднихъ двухъ страницахъ этой главы: „откровеніе имѣетъ смыслъ и цѣнность лишь при томъ условіи, если есть область истинъ, которыя не могутъ быть познаны естественнымъ путемъ и раскрываются только въ общеніи интимнаго дружества между Богомъ и человѣкомъ — *въ богочеловѣческомъ единеніи*. Такое пониманіе откровенія вытекаетъ изъ основного принципа всего религіознаго и философскаго ученія Соловьева;

но этимъ лишній разъ подтверждается обязанность, лежащая на его критикахъ—освободить это ученіе отъ *наносной и въ сущности чуждой ему рационалистической примѣси*“. Смыслъ этихъ словъ совершенно ясенъ: здѣсь, въ разсужденіяхъ о св. Троицѣ и объ откровеніи вообще я оцѣниваю ученіе Соловьева *при свѣтѣ общаго намъ обоимъ принципа Богочеловѣчества*, т.-е. при свѣтѣ общей намъ обоимъ вѣры во Христа. И, дабы не оставалось никакихъ сомнѣній въ томъ, что въ этомъ именно заключается *руководящее начало* моей критики, я говорю въ послѣднихъ строкахъ разбираемой Л. М. Лопатинымъ главы: „чтобы освободиться отъ рационализма діалектики Соловьева, достаточно продумать до конца тѣ мысли, которыя въ его міросозерцаніи занимаютъ центральное мѣсто,—въ особенности же его ученіе о богочеловѣчествѣ. Оно и составитъ содержаніе слѣдующей главы“ (стр. 324).

Пусть же судить читатель о степени освѣдомленности критика, который утверждаетъ, что именно *на этихъ* страницахъ моего труда я „проглядѣлъ“ тотъ фактъ, что „центръ и корень религіознаго міросозерцанія Соловьева былъ въ его вѣрѣ во Христа, а не въ какой-нибудь теоремѣ апріористической онтологіи“ (кн. 120, 386).

Вотъ подлинный смыслъ моихъ критическихъ замѣчаній: разъ центръ религіознаго ученія Соловьева—Христось, явившійся во плоти—*апріоризму соловьевскихъ разсужденій о св. Троицѣ не должно быть мѣста*: нельзя вывести à priori изъ чистой мысли того, что познается только въ конкретномъ богоявленіи! Я опредѣленно говорю, что для богопознанія нужны „внутреннія данныя религіознаго опыта, которыя познаются какъ дѣйствіе въ насъ божественнаго начала“. И такое мое представленіе о богопознаніи опредѣленно вытекаетъ изъ основнаго начала моего міросозерцанія—Богочеловѣчества: разъ Истина становится намъ доступной лишь въ единеніи божескаго и человѣческаго—*въ богочеловѣчествѣ*, для богопознанія недостаточно одностороннихъ усилій человѣческаго ума: нужно еще то *конкретное воздѣйствіе* на человѣка боже-

ственного начала, которое воспринимается человѣкомъ въ религіозномъ опытѣ. Нужно, чтобы Богъ воплотился въ человѣческой мысли. Таково же въ своемъ существѣ ученіе Соловьева, у котораго я поэтому нахожу „начатки правильнаго ученія объ откровеніи“ (стр. 324). Именно сопоставленіе съ этими „начатками“ заставляетъ меня отбросить апріоризмъ разсужденій Соловьева въ „Russie“ какъ „наносную и въ сущности чуждую ему раціоналистическую примѣсь“ (стр. 324).

Все это выражено мною вполне ясно, и я рѣшительно недоумѣваю, какъ могъ Л. М. Лопатинъ и здѣсь въ трехъ соснахъ заблудиться. Онъ приписываетъ мнѣ мысль, диаметрально противоположную той, которую я высказываю,— будто въ моихъ глазахъ центромъ міросозерцанія Соловьева является тотъ раціонализмъ, въ которомъ я на самомъ дѣлѣ вижу лишь отжившую, ветхую скорлупу. Отсюда негодующій возгласъ: „Какія основанія имѣлъ князь Трубецкой утверждать, что Соловьевъ *все* содержаніе христіанства обратилъ въ систему логически-необходимыхъ умозрительныхъ истинъ и *ничего* не оставилъ на долю вѣры? Почему онъ пропустилъ совсѣмъ безъ вниманія самая рѣшительныя заявленія Соловьева противъ возможности такого обвиненія?“ (кн. 120, стр. 384). Далѣе приводятся разсужденія Соловьева о Христвѣ, какъ о независимой отъ умозрѣнія, *явленной* человѣчеству сущности христіанства. Л. М. Лопатинъ противопоставляетъ ихъ мнѣ, не замѣчая что именно въ нихъ я вижу исцѣленіе отъ „раціонализма діалектики Соловьева“ (стр. 324) и что именно они составляютъ содержаніе важнѣйшей моей главы IX, на которую я ссылаюсь въ послѣднихъ словахъ разбираемой моимъ критикомъ главы VIII-й (*ibid.*).

Не зная моего критерія, Л. М. Лопатинъ, понятное дѣло, не могъ усвоить себѣ и выводовъ моей критики. Исходя изъ принципа Богочеловѣчества, я требую для богопознанія сочетанія *двухъ* элементовъ: данныхъ (въ богоявленіи) опыта и усилій человѣческой мысли, направленныхъ къ тому, что-

бы овладѣть этимъ опытомъ. Съ этой точки зрѣнія я говорю между прочимъ: „мы не можемъ познавать сущности Абсолютнаго или реальныхъ отношеній къ существующему помимо реального опыта: для реального познанія необходимо дѣйствительное *явленіе* познаваемого, его реальное откровеніе“ (т. I, стр. 279). Кажется ясно, что эти слова направлены не противъ умозрѣнія, а противъ того односторонняго *апріоризма*, который считаетъ возможнымъ познавать Божество изъ чистой мысли „*помимо* реального опыта“. Л. М. Лопатинъ врядъ ли станетъ утверждать, что умозрѣніе и чисто апріорное мышленіе—одно и то же: вѣдь возможно умозрительное истолкованіе опыта. Глубочайшія умозрѣнія Платона суть безо всякаго сомнѣнія—не результатъ чистаго апріорнаго мышленія, а результатъ рефлексіи на опытные данныя, — именно въ этомъ смыслѣ я говорю: „что Богъ есть любовь, этого мы не можемъ знать ни изъ какихъ логическихъ дедукцій: знать любовь мы можемъ только при томъ условіи, если она дѣйствительно намъ явлена“ (т. I, стр. 279). Въ этихъ и другихъ мѣстахъ, приводимыхъ Л. М. Лопатинымъ, я отрицаю возможность вывести любовь à priori помимо опыта; но въ приведенныхъ словахъ я ни прямо, ни косвенно не отрицаю возможности умозрѣнія о божественной любви: ибо я прекрасно знаю, что любовь явленная можетъ быть предметомъ умозрѣнія; мало того, изъ того, что любовь не можетъ быть выведена, отнюдь не слѣдуетъ, чтобы изъ факта явленной любви не были возможны *никакіе* умозрительные выводы. Поэтому, когда на основаніи приведенныхъ цитатъ Л. М. Лопатинъ приписываетъ мнѣ „отрицаніе умозрительной познаваемости свойствъ Божества“ (кн. 123, стр. 482), такое истолкованіе находится въ полномъ противорѣчій съ моей мыслью: я утверждаю, что для богопознанія необходимо сочетаніе умозрѣнія и опыта и что поэтому для него недостаточно *одного* умозрѣнія; мой критикъ заключаетъ отсюда, что я отрицаю умозрѣніе.

Такое отрицаніе ни прямо, ни косвенно не содержится

ни въ одномъ моемъ утвержденіи: оно является всецѣло результатомъ творчества Л. М. Лопатина.

Когда я это заявляю и привожу въ доказательство множество мѣстъ, противорѣчащихъ приписанной мнѣ мысли, Л. М. Лопатинъ дѣлаетъ попытку изобличить меня въ противорѣчій и ставить мнѣ вопросъ: „Когда князь Трубецкой осуждаетъ Соловьевское обоснованіе тріединства Божія, считаетъ ли онъ вообще всякое логическое познаніе Божественной сущности и Божественной жизни невозможнымъ, недозволительнымъ, нарушающимъ права вѣры, уничтожающимъ свободу и Бога, и человѣка (т. I, стр. 321—322), или онъ только думаетъ, что содержаніе Божественной жизни не укладывается въ логическомъ познаніи безъ остатка, но что логическое познаніе все-таки должно всегда стремиться проникнуть въ него и приблизиться къ нему (тамъ же, стр. 322, 323? Въ чемъ мирятся для князя Трубецкого эти противорѣчивыя утвержденія и какое его дѣйствительное мнѣніе?“ ¹⁾

Изъ сопоставленій этихъ мѣстъ ясно видно, какъ составляются у Л. М. Лопатина мои противорѣчія. Антитезисъ здѣсь принадлежитъ несомнѣнно мнѣ; тезисъ же является только результатомъ „мучительныхъ догадокъ“ критика; на стр. 321—322, на которыя онъ ссылается, нѣтъ ни *единого звука* о томъ, что *всякое* логическое познаніе Божественной сущности и Божественной жизни невозможно и недозволительно; тамъ я возражаю только противъ попытки „вывести à priori изъ чистой мысли содержаніе высшихъ тайнъ христіанскаго откровенія“. Тезисъ, навязанный мнѣ критикомъ, получается путемъ замѣны подлиннаго моего выраженія—„априорное познаніе изъ чистой мысли“, другимъ терминомъ—„логическое познаніе“, принадлежащимъ критику.

Спѣшу оговориться: я говорю здѣсь не о какой-либо намѣренной фальсификаціи Л. М. Лопатина, а лишь о томъ

¹⁾ Кн. 123, стр. 499.

безсознательномъ творчествѣ, коимъ создаются легенды. Но, *mutatis mutandis*, тотъ же критическій пріемъ примѣняется имъ во всѣхъ „моихъ“ противорѣчіяхъ. Не понявъ или не прочитавъ какъ слѣдуетъ какого-либо высказаннаго мною мнѣнія, критикъ методомъ „мучительныхъ догадокъ“ составляетъ свой собственный тезисъ, который тутъ же приписывается мнѣ; затѣмъ „методъ ненаведенія справокъ“ сообщаетъ догадкѣ недостающую ей достовѣрность. Потомъ Л. М. Лопатинъ находитъ въ книгѣ подлинныя мои слова, въ корнѣ противорѣчащія тезису, и въ окончательномъ результатѣ—противорѣчіе готово.

Такимъ способомъ, разумѣется, можно приписать любому автору сколько угодно противорѣчій. Неудивительно, что Л. М. Лопатинъ находитъ ихъ у меня безпредѣльное множество. По его словамъ „едва ли часто встрѣчаются у князя Е. Н. Трубецкого выводы принципиальнаго характера, формулированные настолько прочно, чтобы нельзя было указать въ другихъ мѣстахъ его обширнаго труда утверждений, явно отрицающихъ эти выводы“ (кн. 123, стр. 500—501).

Что способъ составленія моихъ противорѣчій у Л. М. Лопатина—вездѣ приблизительно одинъ и тотъ же ¹⁾ явствуетъ изъ всѣхъ его примѣровъ, которые приводятся имъ, очевидно, въ качествѣ наиболѣе типичныхъ.

Такъ, онъ ставитъ мнѣ вопросъ: „гдѣ высказана истинная мысль князя Трубецкого, — тамъ ли, гдѣ онъ произноситъ свой категорическій приговоръ надъ умозрительнымъ обоснованіемъ у Соловьева лицъ св. Троицы, утверждая, что при немъ ничего не остается на долю вѣры и откровеніе теряетъ свою цѣнность, — или тамъ, гдѣ всего черезъ двадцать три страницы (344—345), онъ съ полнымъ сочувствіемъ излагаетъ убѣжденіе Соловьева, что истина тріединства была еще раскрыта въ александрійской философіи, что специфическое содержаніе христіанства опредѣляется не ею, и что „христіанство имѣетъ свое собственное содержаніе,

¹⁾ Я говорю „приблизительно“ такъ какъ въ нѣкоторыхъ „моихъ“ противорѣчіяхъ критику принадлежитъ и тезисъ и антитезисъ.

независимое отъ всѣхъ этихъ элементовъ, въ него входящихъ, и это собственное содержаніе есть единственно и исключительно Христосъ“ (кн. 123, стр. 500)?

Послѣ всего сказаннаго объ „умозрительномъ обоснованіи“ лицъ св. Троицы мнѣ нѣтъ надобности доказывать, что тезисъ тутъ опять-таки является результатомъ творческой переработки моей мысли у Л. М. Лопатина, а антитезисъ (если откинуть нѣкоторую неточность формулировки его у Л. М. Лопатина) принадлежитъ дѣйствительно мнѣ. Разъ я встаю не противъ „умозрительнаго обоснованія какъ такового“, а единственно противъ апріорной дедукціи изъ чистой мысли, между моимъ осужденіемъ апріоризма разсужденій „Russie“ и моимъ сочувствіемъ мнѣнію Соловьева, что уже до христіанства „монотеизмъ опредѣлился какъ вѣра въ тріединство въ александрійской философіи“ — нѣтъ никакого противорѣчія. Что истина тріединства была *окончательно* раскрыта въ александрійской философіи, притомъ до явленія Христа, этого, разумѣется, ни я, ни Соловьевъ не утверждаемъ. Но что въ умозрѣніи александрійцевъ мы имѣемъ нѣкоторое *предварительное*, а потому неполное, несовершенное откровеніе этой истины,—это съ моей точки зрѣнія вполнѣ допустимо, допустимо потому, что умозрѣніе александрійцевъ вовсе не было *апріорной дедукціей изъ чистой мысли*, а опиралось на богатые данныя религіознаго опыта.

Попытка уличить меня въ противорѣчіи ведетъ только къ тому, что критикъ самъ попадаетъ въ вырытую другому яму. Я въ свою очередь въ правѣ спросить Л. М. Лопатина, гдѣ высказана его истинная мысль, во второй ли его статьѣ, гдѣ онъ недоумѣваетъ, почему я „совсѣмъ не передалъ“ подробно мотивированный Соловьевымъ взглядъ, что ученіе о св. Троицѣ было опредѣлено уже до христіанства въ александрійской философіи (кн. 120, стр. 379—380); или же въ третьей его статьѣ, гдѣ онъ столь же рѣшительно утверждаетъ, что я излагаю эти самыя мысли съ полнымъ къ нимъ сочувствіемъ? (кн. 123, стр. 500).

Впрочемъ, изъ этого сопоставленія я съ удовольствіемъ вижу, что мой совѣтъ возымѣлъ нѣкоторое дѣйствіе: между второю и третьей своей статьей Л. М. Лопатинъ сталъ восполнять кое-какіе пробѣлы въ знакомствѣ съ моей книгой. Жаль, что нѣсколько поздно; но лучше поздно, чѣмъ никогда.

Таково же происхожденіе прочихъ „моихъ“ противорѣчій. Относительно третьяго противорѣчія (по вопросу о безсмертіи) я предоставляю себѣ доказать въ дальнѣйшемъ, что въ немъ творчество моего критика создало какъ тезисъ, такъ и антитезисъ; а четвертое и послѣднее противорѣчіе, приведенное въ видѣ примѣра Л. М. Лопатинымъ (по вопросу объ искупленіи міра), свидѣтельствуешь все о томъ же, что было выше сказано: разъ моя *основная* мысль осталась внѣ поля зрѣнія моего критика,—ни одно изъ моихъ частныхъ положеній не можетъ быть имъ понято.

Онъ спрашиваетъ: „полагаетъ ли князь Трубецкой, что преобразовала міръ, соединила его съ Богомъ, навѣки просвѣтила добромъ душу человѣчества и тѣмъ явилась носителницей акта свободы въ Богочеловѣческомъ соединеніи уже Богородица, когда „согласилась на испытаніе возвѣщенной ей благой вѣсти“ (см. II т., стр. 274—282, особенно стр. 275, 277, 279) или онъ соглашается съ Соловьевымъ, что міръ искупилъ, преобразовалъ и навѣки соединилъ съ Богомъ самъ Христосъ и что въ немъ пребывала человѣческая воля, свободно и всецѣло подчинившая себя волѣ Божественной“ (I кн., стр. 325—337, 408—414, см. особенно стр. 410—412) (см. Вопр. Фил., кн. 123, стр. 500).

Если тутъ есть „противорѣчіе“, то меня изумляетъ прежде всего тотъ фактъ, что Л. М. Лопатинъ видитъ въ немъ *моё* противорѣчіе, притомъ вызванное „нѣкоторой поспѣшностью“ въ написаніи моего сочиненія (кн. 123, стр. 501). Какъ могло ускользнуть отъ его вниманія то обстоятельство, что ровно тоже „противорѣчіе“ онъ съ своей точки зрѣнія долженъ находить въ томъ вселенскомъ преданіи

церкви, общемъ какъ православію, такъ и католичеству, которое для меня безусловно обязательно. Вѣдь ровно тотъ же вопросъ, который здѣсь ставится мнѣ, могъ бы съ такимъ же основаніемъ быть поставленъ православной церкви. Въ чемъ выражается ея истинная вѣра, — въ ученіи ли о томъ, что Христось есть Спаситель міра, или въ церковномъ пѣснопѣніи: „Не имамы иныя помощи, не имамы иныя надежды, развѣ тебѣ, Владычице?“ Отець П. Флоренскій говоритъ въ своемъ недавно вышедшемъ сочиненіи „Столпъ и утвержденіе истины“ (стр. 367), что какъ въ иконостасѣ, такъ и въ богослуженіи православной церкви „Божія Матерь занимаетъ мѣсто симметричное и словно бы равнозначительное мѣсту Господа“. Это совершенно вѣрно; но вѣрно и то, что религіозное чувство вѣрующихъ не видитъ и не можетъ видѣть въ этомъ ни преувеличенія, ни противорѣчія. Противорѣчіе тутъ могутъ находить развѣ рacionales протестантскіе теологи и вообще мыслители, настолько *внѣшніе* церкви, что все церковное міровоззрѣніе лежитъ всецѣло за предѣлами ихъ *крузозора* ¹⁾.

Кто же спасъ міръ, Христось или Богородица? Признаюсь откровенно, что для критика, ставящаго подобный вопросъ, у меня не найдется общаго языка для взаимнаго пониманія. Онъ никогда не пойметъ, какъ можно *совмѣстить* Христа и Богородицу; а я не могу понять, какъ можно раздѣлять ихъ, отказываюсь понять и дилемму, ихъ противопоставляющую — „или Христось, или Богородица“. И это по той простой причинѣ, что та и другая вѣра для меня — неразрывное органическое цѣлое. Я почитаю Богородицу — единственно какъ Матерь Божию — *во Христѣ*; всякое почитаніе ея въ моихъ глазахъ *непосредственно* относится къ Нему; но равнымъ образомъ и почитаніе Христа я органически не могу отдѣлить отъ почитанія его Матери, опо-

¹⁾ Этимъ, разумѣется, не предрѣшается вопросъ о личномъ религіозномъ настроеніи, которое можетъ быть даже съ церковной точки зрѣнія очень высоко у людей, не проникшихъ *мыслью* въ суть церковнаго ученія.

средствовавшей Его челоѣчество. И въ этомъ—разница между мною и Л. М. Лопатинымъ. Для него Христось и Богородица—изолированныя лица: для меня они—живое Богочелоѣческое цѣлое; совершенно такъ же и для Соловьева, и потому Л. М. Лопатинъ напрасно насъ противопоставляетъ другъ другу въ этомъ отношеніи.

На тѣхъ самыхъ страницахъ моей книги, на которыя рекомендуетъ обратить *особенное* вниманіе мой критикъ, онъ найдетъ сколько угодно выражений этого органическаго пониманія Богочелоѣчества и Матери Божіей въ немъ. Почему церковь своимъ пѣснопѣніемъ возвѣщаетъ, что въ Богоматери—*вся наша надежда*? Я опредѣленно отвѣчаю: это—надежда во Христа и черезъ Христа: „христіанство чтить, точнѣе говоря, любитъ „Владычицу“, какъ всеобщую мать, пріившую во Христѣ свое окончательное, второе рожденіе“. „Сынъ Божій становится вмѣсто ветхаго Адама вторымъ Адамомъ, новымъ родоначальникомъ челоѣчества и всего живого. Что же удивительнаго, что въ Немъ конечное существо, родившееся во времени, становится Царицей и Матерью существъ родившихся раньше и позже“ (стр. 279). „Для вѣрующаго она—Царица именно въ качествѣ существа, черезъ которое Богъ вочелоѣчивается, а челоѣчество и міръ одухотворяется въ Богѣ“ (стр. 277). Вотъ что я говорю на страницахъ, приводимыхъ Л. М. Лопатинымъ: изъ каждой строки этихъ страницъ явствуется, что для меня всякое дѣло Богоматери есть вмѣстѣ съ тѣмъ и прежде всего—дѣло Христа-Богочелоѣвка въ ней и черезъ нее ¹⁾. Что же прочелъ Л. М. Лопатинъ въ этихъ страницахъ, если онъ не прочелъ въ нихъ даже и этого основнаго? Если онъ усматриваетъ тутъ противорѣчіе, то едва ли не бесполезно спорить съ нимъ вообще о моей книгѣ: она написана на чуждомъ и непонятномъ ему языкѣ. Ибо безъ ключа къ ней, безъ

¹⁾ Стало быть, не мною, а Л. М. Лопатинымъ составлены въ этомъ «противорѣчіи» и тезисъ (Христось спасъ міръ помимо Богородицы) и антитезисъ (Богородица спасла міръ помимо Христа).

идеи Богочеловѣчества, какъ живого вселенскаго цѣлаго— въ ней нельзя разобрать ни единой строчки.

Вопросъ Л. М. Лопатина о сверхчеловѣческихъ посредникахъ въ дѣлѣ спасенія совершенно аналогиченъ его вопросу о Богородицѣ: „почему для всеобщаго спасенія недостаточно простаго искупительнаго акта, совершеннаго Иисусомъ Христомъ, помимо будущихъ сверхчеловѣческихъ посредниковъ?“ (кн. 123, стр. 499). Мой критикъ совершенно не замѣчаетъ, что и здѣсь онъ только повторяетъ въ другой формѣ банальный вопросъ рационалистической теологiи: если искупительный актъ совершенъ Христомъ, то зачѣмъ нужно еще посредничество и предстательство святыхъ? Самый вопросъ возможенъ только потому, что Христось и святые (въ вопросѣ Л. М. Лопатина—сверхчеловѣческіе посредники) рассматриваются, какъ *изолированныя лица*, при чемъ вопрошающему остается совершенно чуждымъ понятіе *богочеловѣчества, какъ органическаго цѣлаго*.

Съ точки зрѣнія этого понятія дилемма—„Христось или святые“ столь же непонятна и невозможна, какъ дилемма—„Христось или Богородица“. Съ точки зрѣнія того церковнаго воззрѣнія, которое я здѣсь развивалъ, великіе подвижники во Христѣ могутъ быть посредниками, медиумами благодати, не сами по себѣ и не отъ себя, а въ *качествѣ носителей благодати Христовой*, въ *качествѣ органовъ вселенскаго богочеловѣческаго организма*. Вотъ почему церковь можетъ, не опасаясь впасть въ противорѣчіе, говорить о *единомъ Ходатаѣ и Посредникѣ* между Богомъ и человѣкомъ—Христѣ и о *множествѣ посредниковъ*—святыхъ ¹⁾: она знаетъ, что въ нихъ во всѣхъ дѣйствуетъ *Единый Посредникъ*, и что въ ихъ дѣлахъ находитъ себѣ органически необходимое продолженіе искупительный актъ, совершенный Христомъ—боговоплощеніе, къ которому они приобщаются всею своею жизнью; въ нихъ же осуществляется во Христѣ совершен-

¹⁾ Известно, что къ святымъ въ древнихъ иконостасахъ присоединяются и предтечи Христа изъ язычниковъ,—христіане до Христа изъ древнихъ философовъ.

ная жертва,—ибо они сораспинаются Христу и, наконецъ, воскресеніе, ибо въ нихъ Христосъ дѣйствительно воскресаетъ. Не усвоивъ себѣ этихъ элементарныхъ положеній церковной мистики, невозможно понять ни ученія Соловьева, которое на нихъ основывается, ни моего комментарія къ этому ученію. Л. М. Лопатинъ поступилъ бы осторожнѣе, если бы онъ вовсе не касался этой совершенно ему чуждой области богословія. Тогда, по крайней мѣрѣ, не обнаружился бы тотъ поразительный фактъ, что самое существенное въ Соловьевѣ—остается внѣ поля его зрѣнія. Попытка подойти къ Соловьеву съ понятіями протестантскаго рационалистическаго богословія—предпріятіе не только рискованное, но и вовсе бесполезное.

II.

Та же степень освѣдомленности о *сущестствѣ* моей мысли обнаруживается въ спорѣ Л. М. Лопатина со мною о *пантеизмѣ* Соловьева.

Значеніе тѣхъ упрековъ, которые я дѣлаю послѣднему, выясняется лишь въ связи съ тѣмъ основнымъ принципомъ моего изслѣдованія, который, какъ мы видѣли, остается совершенно неизвѣстнымъ моему критику. Я категорически заявляю, что въ пантеистической тенденціи метафизики Соловьева я вижу *не существо* этой метафизики, а *наносную примѣсь*, обусловленную вліяніемъ германской метафизики и въ корнѣ противорѣчащую основной мысли почившаго философа. Критеріемъ для меня и тутъ служить *все то же его ученіе о Божочеловѣчествѣ*, въ которомъ я вижу „наиболѣе принципиальное осужденіе всякаго пантеизма и въ томъ числѣ пантеистическихъ мыслей самого Соловьева“ ¹⁾. Поэтому и своеобразность мысли Соловьева я нахожу „не столько въ этой пантеистической тенденціи, сколько въ борьбѣ противъ нея“ (т. I, стр. 303). Въ пантеистической тенденціи соловьевской метафизики я вижу не живое зерно

¹⁾ Т. I, стр. 418; ср. стр. 417.

ея, а „мертвую скорлупу“, результатъ вліянiя на Соловьева чуждой ему мысли Шеллинга и Шопенгауэра (т. II, стр. 388). Казалось бы, при такой формулировкѣ моей мысли, меня можно опровергнуть только, доказавъ отсутствіе у Соловьева пантеистическихъ мнѣній: указанiя на противорѣчіе этихъ мнѣній съ основными мыслями почившаго мыслителя тутъ не имѣють ровно никакого доказательнаго значенiя противъ меня уже потому, что я съ самаго начала съ ними согласенъ: этими указанiями нисколько не устраняется возможность того *противорѣчiя*, которое я въ данномъ случаѣ нахожу у Соловьева. Но Л. М. Лопатинъ, по обыкновенiю, ставитъ все вверхъ дномъ въ моей аргументаціи: вообразивъ, что я именно въ пантеизмѣ вижу сущность метафизики Соловьева, онъ разбиваетъ меня „довольно легко“ (кн. 120, стр. 391) указанiемъ на рѣзко отрицательное отношеніе почившаго мыслителя къ отдѣльнымъ пантеистическимъ мыслямъ германскихъ философовъ и поучаетъ меня, что иллюзионизмъ Шопенгауэра не выражаетъ точно „подлинное міросозерцаніе“ Соловьева (кн. 120, стр. 397).

Такъ же легко отвѣтитъ здѣсь и на другой упрекъ моего критика. Л. М. Лопатинъ, конечно, имѣетъ полное право требовать, чтобы всякое обвиненіе кого-либо въ пантеизмѣ сопровождалось точнымъ опредѣленiемъ, „въ чемъ именно полагають смыслъ такого обвиненiя и о какомъ пантеизмѣ идетъ рѣчь“ (кн. 120, стр. 390). Но гдѣ же въ данномъ случаѣ моя неточность? Вѣдь я ясно указалъ, въ *чемъ* заключается пантеистическій элементъ метафизики Соловьева и *почему* преодоленіе пантеизма оказалось для него невозможнымъ: „пантеизмъ есть необходимое послѣдствіе той точки зрѣнiя, которая смѣшиваетъ два міра, два существенно различныхъ порядка бытiя и понимаетъ отношеніе Божественнаго къ здѣшнему, какъ отношеніе сущности къ явленiю“ (т. I, стр. 302). Л. М. Лопатинъ указываетъ на многосмысленность слова „сущность“, которое можетъ означать и „субстанцію“, которой принадлежать какія-либо

свойства, и *основное качество* или общую природу какой-либо субстанции. Обвиняя меня въ томъ, будто я игралъ на этой многосмысленности, мой критикъ спрашиваетъ: „отчего же князь Трубейкой не указаль, что при этомъ онъ самъ разумѣеть подъ словомъ „сущность“ (кн. 120, стр. 394). Вопросъ этотъ, какъ и всѣ подобнаго рода „вопросы“ у Л. М. Лопатина обусловливается просто - напросто незнакомствомъ съ тѣми страницами моего труда, гдѣ на него дается точный и опредѣленный отвѣтъ: я категорически заявляю, что, вопреки Шеллингу и Соловьеву, становящійся міръ не можетъ относиться къ Абсолютному, „какъ явленіе къ субстанции“ (т. I, стр. 308—309), и что ошибка Соловьева въ томъ, что у него міровая душа (она же—второе Абсолютное) „въ своей субстанции (курсивъ въ книгѣ) составляетъ одинъ изъ элементовъ вѣчной божественной жизни“ (т. I, стр. 386). Согласно съ этимъ, „противорѣчія соловьевской космогоніи вообще обусловливаются невозможностью объединить въ органическомъ синтезѣ христіанское воззрѣніе на міръ съ шеллингианской пантеистической гностикой, которая такъ или иначе дѣлаетъ Божество или божественный міръ субъектомъ мірового процесса и, слѣдовательно, виновникомъ мірового зла“ (т. I, стр. 320). Кажется ясно, стало быть, что подъ „сущностью“ въ данномъ случаѣ я подразумѣваю субстанцію.

Въ связи съ этимъ легко разрѣшается еще одинъ „вопросъ“ Л. М. Лопатина. Онъ недоумѣваетъ, какъ я могу упрекать Соловьева въ томъ, что для него единственной субстанціей былъ Богъ и въ то же время считать величайшимъ умозрительнымъ грѣхомъ его за тотъ же періодъ множественность субстанцій. Для разрѣшенія этого вопроса я опять-таки могу рекомендовать моему критику нѣсколько болѣе основательное ознакомленіе не только съ моей книгой, но и съ произведениями Соловьева. Л. М. Лопатинъ долженъ былъ бы знать, что у Соловьева не только совмѣщается, но органически объединяется и то и другое— и признаніе множественности субстанцій и утвержденіе

единства Божественной субстанціи. Въ моей книгѣ объ этомъ говорится чрезвычайно опредѣленно: „тѣ многія монады, существованіе которыхъ Соловьевъ признавалъ въ своихъ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ“, были для него субстанціями въ качествѣ *божественныхъ силъ*, неотдѣлимыхъ отъ Всеединого частей божественной природы. Эти многія „реальныя единицы“ были для него вѣчной объективацией *единой* божественной сущности. Именно это понятіе монады-субстанцій давало возможность Соловьеву разсматривать все существующее какъ явленіе вѣчной божественной природы или Софіи. Какъ ни парадоксальнымъ это можетъ показаться, пантеизмъ вторгся въ ученіе Соловьева черезъ его монадологію“ (т. II, стр. 245). Въ правильности такого истолкованія мысли Соловьева не трудно убѣдиться хотя бы изъ сопоставленія его съ тѣми страницами „Чтеній о богочеловѣчествѣ“ (стр. 44—64, 115 и слѣд.), на которыя я ссылаюсь. Тамъ Соловьевъ утверждаетъ съ одной стороны множественность основныхъ существъ—вѣчныхъ сущностей—монады или идей (см., наприм., стр. 55—57, 116), а съ другой стороны *единство общей субстанціи*, въ которой коренятся всѣ эти существа (стр. 57). Объединеніе этого единства и этой множественности для Соловьева заключается въ понятіи всеединства; для того, кто не отдаетъ себѣ въ этомъ отчета, вся метафизика Соловьева должна оставаться закрытой книгой. Само-собою разумѣется, что эта точка зрѣнія, *развитая до конца*, должна привести къ отрицанію множественности сотворенныхъ субстанцій-монады *въ собственномъ смыслѣ слова*; но выводъ этотъ былъ сдѣланъ Соловьевымъ лишь въ послѣдній періодъ его творчества, когда онъ рѣшительно отвергъ субстанціальность твари.

Столь же легко ликвидируется и упрекъ въ „дуализмѣ“, который дѣлается мнѣ Л. М. Лопатинымъ въ связи съ полемикой о „пантеизмѣ“ Соловьева. Мое ученіе о твореніи изъ ничего истолковывается критикомъ въ томъ смыслѣ, будто у меня „ничто“ получаетъ „положительную роль“ (кн. 120,

стр. 399) и понимается мною въ смыслѣ матеріала творенія, *извнѣ* даннаго Божеству (стр. 398); на этомъ основаніи Л. М. Лопатинъ причисляетъ меня къ сторонникамъ дуализма эллинскаго, платоновскаго (стр. 400—402). По его словамъ, „какъ и Платонъ, князь Трубецкой приписываетъ особой и отдѣльной отъ божественной природы міровой основѣ вполне положительную силу: силу противодѣйствія божественному“ (стр. 402). Читатель, знакомый съ моей книгой, безъ труда убѣдится, что я не только предвидѣлъ тамъ „упреки въ дуализмъ, носящіе слишкомъ очевидную печать недомыслия“¹⁾ (т. II, стр. 393), но и далъ на эти упреки отвѣтъ (т. I, стр. 390—391), дѣлающій обвиненіе меня въ *греческомъ дуализмѣ* еще болѣе страннымъ, чѣмъ отнесеніе меня къ славянофиламъ. Отмежевывая себя именно отъ дуализма греческаго я категорически заявлялъ, что міръ „находится *всцѣло въ рукахъ Божиихъ*: міръ обладаетъ особой самостоятельной сущностью, но лишь постольку, поскольку этого хочетъ Богъ и потому, что Онъ этого хочетъ, потому что Богъ полагаетъ его какъ сущее. Вызванный къ бытію актомъ безусловной свободы и *сотворенный не изъ какого-либо реально, существовавшего матеріала*, міръ во всѣхъ стадіяхъ своего временнаго существованія сохраняетъ оба эти опредѣленія. Онъ въ одно и то же время и *ничто и бытіе*; ибо сущность всякаго процесса во времени (*werden*), какъ это превосходно было выяснено еще Гегелемъ, именно и заключается въ *переходъ* отъ небытія къ бытію“ и т. д. (т. I, стр. 391).

Ясно, что не только какая-либо независимая отъ Бога субстанція, всякое извнѣ данное ему бытіе или даже относительное небытіе (*μὴ ὄν*) тѣмъ самымъ исключено: внѣбожественное есть лишь постольку, поскольку оно полагается какъ внѣбожественное актомъ всемогущей воли. Упрекъ въ дуализмъ тѣмъ самымъ предупрежденъ и Л. М. Лопатину оставалось бы прибѣгнуть къ старому, испытанному способу — объ-

¹⁾ Послѣднія слова, написанныя задолго до появленія статьи Л. М. Лопатина, конечно, не имѣютъ его въ виду.

явить, что „дуализмъ“ у меня не выдержанъ и попытаться создать у меня еще одно внутреннее противорѣчіе. Но способъ этотъ въ данномъ случаѣ, какъ и въ другихъ, не помогаетъ, такъ какъ обвиненіе Л. М. Лопатина легко можетъ быть опровергнуто тѣми самыми текстами, которые онъ приводитъ... конечно, впрочемъ, при одномъ условіи: *цитаты должны приводиться полностью—безъ искажающихъ ихъ смыслъ сокращеній!*

Поразительно, что Л. М. Лопатинъ (кн. 120, стр. 399) приводитъ въ подтвержденіе своего обвиненія меня въ дуализмѣ то самое мѣсто, которое было мною только что приведено (стр. 548) въ опроверженіе этого обвиненія; но только онъ опускаетъ слова, выражающія *смыслъ* этой цитаты, что міръ сотворенъ „не изъ какого-либо реального предсуществовавшаго матеріала“. Охотно вѣрю, что пропускъ сдѣланъ неумышленно, но отъ этого мнѣ, разумѣется, не легче: здѣсь читатель ясно видитъ, какъ бессознательное творчество моего критика, руководимое желаніемъ во что бы то ни стало найти у меня грубыя ошибки, превращаетъ каждую мою мысль въ ея противоположное ¹⁾. При менѣ тенденціозномъ направленіи вниманія Л. М. Лопатинъ могъ бы вычитать опроверженіе себѣ и изъ другихъ приводимыхъ имъ цитатъ. Какой дуализмъ, наприимѣръ, есть въ утвержденіи, что „другое внѣ абсолютнаго есть ничто и что оно становится чѣмъ-нибудь только въ абсолютномъ творческомъ актѣ?“ Можно ли находить дуалистическимъ мнѣніе, что лишь творческое fiat превращаетъ ничто въ реальное существо или въ реальную сущность? А вѣдь именно въ этомъ—смыслъ приводимаго Л. М. Лопатинымъ моего положенія, что сущность всякаго становящагося существа есть „ничто, объективно опредѣленное къ бытію въ какой-либо идеѣ“. Вѣдь „ничто, объективно опредѣленное въ идеѣ“ тѣмъ самымъ уже прошло черезъ

¹⁾ Ту же мысль, при нѣкоторомъ желаніи, Л. М. Лопатинъ могъ бы найти у меня въ т. II, стр. 284: „свобода творящаго Божества, не связанная никакимъ извнѣ даннымъ матеріаломъ, никакимъ постороннимъ ей закономъ, есть основная мысль всего христіанскаго пониманія творенія“.

абсолютный творческій актъ и, значить, перестало быть безотносительнымъ небытіемъ (οὐκ ὄν), а стало небытіемъ относительнымъ (μη ὄν). Вопросъ о томъ, какъ я понимаю „ничто“ изъ котораго сотворенъ міръ, какъ небытіе просто (οὐκ ὄν) или какъ небытіе относительное (μη ὄν), чрезвычайно опредѣленно рѣшается текстами, приводимыми изъ моей книги самимъ Л. М. Лопатинымъ. Если міръ есть ничто внѣ творческаго акта, это значить, что взятый безотносительно къ Абсолютному, онъ есть просто небытіе (οὐκ ὄν); небытіемъ относительнымъ (μη ὄν) это „ничто“ становится лишь „получивъ объективное опредѣленіе въ идеѣ“, т.-е. пройдя черезъ творческій актъ Божества ¹⁾. И только получивъ бытіе отъ этого акта, тварь оказывается затѣмъ въ состояніи оказывать сопротивленіе. Если бы не боязнь утомить читателя, я привелъ бы еще сколько угодно мѣстъ въ доказательство того, что именно такова мысль моей книги. Напротивъ, въ подтвержденіе толкованія Л. М. Лопатина, будто у меня „ничто“ выражаетъ „нѣкоторое предварительное состояніе тварнаго міра“—до акта творенія—нельзя привести изъ моей книги ни одной строчки. Во всѣхъ приводимыхъ имъ цитатахъ реальность „другого“ утверждается какъ возникающая лишь *черезъ* творческій актъ. Съ этой точки зрѣнія не можетъ считаться дуалистическимъ и утвержденіе, что „міръ въ своей основѣ свободенъ и отрѣшенъ отъ вѣчной Божественной природы, отличаясь отъ нея не въ явленіи только, а въ самомъ метафизическомъ своемъ корнѣ“; вѣдь этимъ самостоятельнымъ метафизическимъ (разумѣется, ^{относительно} самостоятельнымъ) корнемъ, какъ говорится въ приведенной выше цитатѣ, міръ обладаетъ лишь „поскольку этого хочетъ Богъ и потому, что Онъ этого хочетъ“ (стр. 391). Если я говорю во многихъ мѣс-

¹⁾ Если я не вводилъ въ мое изложеніе этихъ незнакомыхъ большинству читателей греческихъ терминовъ, то только потому, что считалъ мою мысль и безъ нихъ достаточно ясною. На стр. 298—299 (т. I) я категорически заявляю, что „ничто“, изъ коего создано все, для меня—не положительное, а отрицательное „ничто“.

тахъ моей книги о *внѣбожественной* области, то опять-таки не въ смыслѣ независимаго отъ Божества, не Имъ созданнаго реального *мѣста*, о которомъ говоритъ Л. М. Лопатинъ (кн. 120, 403), а въ томъ смыслѣ, что „другое“ самимъ Богомъ полагается какъ внѣбожественное (т. II, стр. 285) и только въ силу этого положенія существуетъ (т. I, стр. 391).

Я не хочу здѣсь долго задерживаться на разрѣшеніи поднятаго Л. М. Лопатинымъ вопроса о взаимоотношеніи божественной природы и свободы. Полный отвѣтъ на этотъ вопросъ былъ бы возможенъ только въ контекстѣ цѣлой метафизической системы, а между тѣмъ я опредѣленно сказалъ въ моемъ предисловіи (стр. XI), что въ предѣлахъ книги о Соловьевѣ принципы собственнаго моего міровоззрѣнія могли быть не всесторонне обоснованы, а только намѣчены. Скажу только, что разсужденія Л. М. Лопатина на эту тему обусловливаются все тѣмъ же основнымъ недостаткомъ его критическаго метода: онъ знаетъ изъ моихъ мыслей по этому предмету только одну, случайно вырванную изъ контекста фразу: „божественная природа есть царство безусловной необходимости“ (кн. 120, стр. 403). Восполняя эту фразу обычнымъ методомъ догадокъ, мой критикъ истолковываетъ ее въ томъ смыслѣ, что „безусловная необходимость“ исключаетъ свободу Божества, — вслѣдствіе чего я внезапно превращаюсь въ его изложенія изъ дуалиста — въ спинозиста (кн. 120, стр. 403—405). Еслибъ догадка была въ данномъ случаѣ замѣнена справкой, — онъ могъ бы замѣтить, что „безусловная необходимость“ божественной природы для меня не только не исключаетъ божественной свободы, но какъ разъ наоборотъ, понимается какъ необходимое самоопредѣленіе послѣдней. Я говорю буквально: „божественная природа по самому своему понятію есть то, что опредѣляется исключительно и всецѣло самимъ Божествомъ, какъ абсолютная сфера Его бытія, а потому не можетъ быть опредѣляема ничѣмъ другимъ“ (т. II, 285): стало быть, Л. М. Лопатину незачѣмъ убѣждать меня,

что *природа* Божества (имманентная сфера Его бытія) положена въ Его свободѣ: мы рѣзко разойдемся лишь въ томъ случаѣ, если онъ будетъ *отождествлять* божественную природу и божественную свободу; ибо *въ свободу* своей Богъ полагаетъ не только собственное свое бытіе, но и бытіе другого—твари. Это высказано у меня столь же опредѣленно: „въ область божественной свободы входитъ все то, что полагается Богомъ какъ другое, какъ существо, отдѣльное отъ его субстанціи и, слѣдовательно, не опредѣляемое ею исключительно“ (т. II, стр. 285). Смысль этого различія, такимъ образомъ, таковъ: подъ природой Божества я понимаю имманентную сферу его *бытія*; подъ *свободой* Божества я разумю ту Его способность самоопредѣленія, которая объемлетъ и полагаетъ Его бытіе, но не совпадаетъ съ нимъ: ибо *кромя* этой сферы Божественнаго бытія она объемлетъ въ себѣ и безконечный міръ—*другой*, т.-е. міръ внѣбожественной дѣйствительности и внѣбожественныхъ возможностей, *свободно* полагаемыхъ Божествомъ. Предоставляю безпристрастному читателю судить, въ чемъ тутъ „спинозизмъ“?

Мое пониманіе „Софіи“ излагается Л. М. Лопатинымъ на основаніи текстовъ моей книги: оно выводится имъ изъ моего предполагаемаго „дуализма“ (кн. 120, стр. 406 и слѣд.). При этихъ условіяхъ неудивительно, что подлинная моя мысль остается ему совершенно неизвѣстной. По его мнѣнію, „Софія для кн. Трубецкого—лишь царство идеаловъ, которые долженъ осуществить міръ въ своей эволюціи“. „Софія содержитъ въ себѣ чисто идеальныя сущности,—идеи въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, какъ предметъ теоретическаго (sic!) созерцанія въ Божественномъ сознаніи. Въ нихъ не заключены изначальныя реальности вещей, поэтому сами въ себѣ они вовсе не вступаютъ въ космическую жизнь: отъ вѣка замкнутыя въ абсолютномъ единствѣ Божественной природы, онѣ неизмѣнно возвышаются надъ міровымъ процессомъ, какъ совокупность его вѣчныхъ нормъ“ (кн. 120, стр. 407). „Софія содержитъ въ себѣ

только идеалы и нормы творенія, только отъ вѣка предначертанный планъ того окончательнаго фазиса, которымъ завершается міровой процессъ“ (стр. 410).

Противопологая эту яко бы мою концепцію реалистическому пониманію „Софіи“ Соловьева, Л. М. Лопатинъ недоумѣваетъ о чемъ я спору съ нимъ? Разъ я называю „Софіей“ нѣчто совсѣмъ другое, чѣмъ Соловьевъ, то и выводы у насъ должны получиться разные, поэтому и весь споръ имѣеть въ глазахъ критика „странный видъ“ (кн. 120, стр. 407—408).

Пусть же судить читатель о томъ, какъ Л. М. Лопатинъ читалъ мою книгу. Я говорю категорически.

„Въ Богѣ Софія — отъ вѣка реальная Сущность, но для здѣшняго человѣчества она есть норма: пока человѣкъ не достигъ своей нормы, между нимъ и ею нельзя проводить знака равенства“ (т. I, стр. 365).

Кажется, въ смыслѣ искаженія моей мысли дальше итти нельзя: я утверждаю, что Софія — отъ вѣка реальная Сущность, мнѣ же навязываютъ діаметрально противоположную мысль, — будто не для одной твари — для самого Творца она только норма — предметъ теоретическаго созерцанія. При этомъ Л. М. Лопатинъ не замѣтилъ противорѣчія, заключающагося въ различныхъ обвиненіяхъ, предъявленныхъ имъ мнѣ. На приведенныхъ выше страницахъ, съ цѣлью представить въ „странномъ видѣ“ мой споръ съ Соловьевымъ, онъ говоритъ, что „Софія“ для меня — только норма, предметъ теоретическаго созерцанія Божества, а всего двумя страницами раньше онъ недоумѣваетъ, какъ я могу отождествлять „Софію“ съ „Божественной природой?“ (стр. 405, примѣч. 2). Не попытаться ли Л. М. Лопатину и здѣсь приписать мнѣ противорѣчіе; вѣдь всѣ элементы для него налицо, — и составленный критикомъ мой тезисъ и дѣйствительно мой антитезисъ. За чѣмъ же дѣло стало? Разъ меня нельзя одновременно обвинять и въ реалистическомъ и въ односторонне идеалистическомъ пониманіи „Софіи“, для Л. М. Лопатина это — единственный способъ самому избѣжать обвиненія въ противорѣчій.

Но никакого противорѣчія у меня тутъ нѣтъ. Моя концепція „Софіи“ дѣйствительно *реалистическая* и въ моей книгѣ я категорически заявляю, что такова же она у Соловьева. Я положительно утверждаю, что для Соловьева „Софія“ есть вѣчная божественная природа, въ которую долженъ пресуществиться нашъ міръ; она—та „богоматерія“, которая служитъ Божеству совершеннымъ, *адекватнымъ* воплощеніемъ.

Л. М. Лопатину съ его рационалистическими представленіями такое воззрѣніе просто непонятно, и онъ не хотѣлъ допустить, чтобы оно было у меня и у Соловьева.

Онъ говоритъ: „и по ученію Соловьева, и по ученію князя Трубецкого, насколько я его понимаю, Софія есть вѣчный первообразъ созданнаго міра или *конечной природы*, предстоящій Божественному разуму, но никакъ не изначальная сущность Божества въ немъ самомъ и до всякихъ проявленій. Съ этой точки зрѣнія, Софію можно назвать природой въ *Богъ*, но не природой *Бога*“ (стр. 405).

Слова эти ясно доказываютъ, что не только мои мысли,—важнѣйшія мысли Соловьева остались внѣ поля зрѣнія Л. М. Лопатина. Неужели же онъ въ самомъ дѣлѣ не знаетъ, что для Соловьева „Софія“—Премудрость Божія есть „*абсолютная субстанція Бога*“? ¹⁾ Вѣдь въ этомъ весь смыслъ ученія Соловьева объ Абсолютномъ, какъ о Всеединствѣ! А разъ мой критикъ этого не знаетъ, ему, очевидно, не могутъ быть понятны и мои возраженія противъ ученія о „Софіи“ Соловьева, которыя всѣ сводятся къ одному: сущность или субстанція Бога не можетъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ и

¹⁾ *La Russie*, стр. 261: „L'humanité réunie a Dieu dans la Sainte Vierge, dans le Christ, dans l'Eglise, est la réalisation de la Sagesse essentielle, ou de la substance absolue de Dieu, sa forme créée, son incarnation. Ср. „*Чтенія о богочеловѣчествѣ*“, стр. 106: „если въ абсолютномъ вообще мы различаемъ его, какъ такого, т.-е. какъ безусловно сущаго, отъ его содержанія, сущности или идеи, то прямое выраженіе перваго мы найдемъ въ Логосѣ, а второй—въ Софіи, которая такимъ образомъ есть выраженная, осуществленная идея“. Ясное дѣло, что здѣсь „Софія“ понимается не какъ „природа въ Богѣ“, а именно какъ субстанція или природа *самого Бога*.

субстанціей или сущностью нашего несовершеннаго и грѣшнаго міра. Не будучи субстанціей міра, эта божественная субстанція является его *первообразомъ*—вотъ мысль, усвоеніе которой является безусловно необходимымъ для пониманія моей полемики съ Соловьевымъ!

III.

Возраженія Л. М. Лопатина по вопросу о безсмертіи души органически связаны съ его собственнымъ ученіемъ о субстанціяхъ, какъ динамическихъ центрахъ. Поэтому мнѣ придется прежде всего опредѣлить мое отношеніе къ этому послѣднему.

Найдя въ моей книгѣ заголовокъ „Споръ Соловьева и Л. М. Лопатина о множествѣ субстанцій“, мой критикъ приходитъ въ немалое смущеніе и утверждаетъ, что у него съ Соловьевымъ никогда такого спора не было. Меня это заявленіе нисколько не удивляетъ: я охотно признаю, что о множественности субстанцій въ данномъ случаѣ спорилъ *одинъ Соловьевъ*, вслѣдствіе чего заголовокъ, пожалуй, можно было бы точнѣе выразить такъ: „Соловьевъ противъ ученія Л. М. Лопатина о множественности субстанцій“. Что же касается самого Л. М. Лопатина, то въ его возраженіяхъ Соловьеву сказала типичная черта его полемики: онъ прекрасно знаетъ, о чемъ спорить онъ самъ, но совершенно не представляетъ себѣ, о чемъ собственно спорить его противникъ. Онъ догадывается, что Соловьевъ въ своей „Теоретической философіи“ высказалъ „взглядъ, устанавлиющій непроходимую пропасть между субстанціей и ея качествами и состояніями, какъ совершенно случайнымъ и произвольнымъ порожденіемъ этой субстанціи“. ¹⁾ Догадку эту, какъ и всегда въ подобныхъ случаяхъ, онъ считаетъ за подлинное мнѣніе критикуемаго имъ автора: отсюда его

¹⁾ „Вопросъ о реальномъ единствѣ сознанія“, „Вопросы Философіи“, кн. 50, стр. 88.

понятная досада, когда точная справка въ сочиненіяхъ послѣдняго обнаруживаетъ мнѣніе діаметрально противоположное.

Я настаиваю на томъ, что въ „Теоретической философіи“ и въ „Понятіи о Богѣ“—въ сочиненіяхъ послѣдняго періода Соловьевъ не утвѣрждаетъ раздвоенія между субстанціей и явленіемъ (что дѣйствительно замѣчалось въ раннихъ его сочиненіяхъ, см. мою книгу, т. II, стр. 256), а категорически отрицаетъ множественность сотворенныхъ субстанцій.

По Л. М. Лопатину онъ дѣлаетъ это только въ шуточномъ стихотвореніи, но это—опять-таки—одна изъ многихъ ошибокъ тенденціозно направленного вниманія моего критика: приводимые мною подлинныя тексты философскихъ сочиненій Соловьева частью имъ перетолковываются въ смыслъ діаметрально противоположномъ мысли ихъ автора, частью же, когда такое перетолкованіе слишкомъ явно невозможно,—просто на-просто имъ игнорируются.

Въ „Теоретической философіи“ Соловьевъ категорически заявляетъ, что присущія школьному догматизму „псевдо-философскія понятія мыслящихъ субстанцій, монадь, реальныхъ единицъ сознанія и т. д.—все это теряетъ существенное значеніе, сознается какъ überwundener Standpunkt. Ясно, что эта Ueberwindungъ есть необходимое условіе дальнѣйшаго философствованія“ (т. VIII, стр. 213). Разъ преодоленіе этихъ по существу ложныхъ понятій ставится „необходимымъ условіемъ дальнѣйшаго философствованія“, очевидно, что они отбрасываются совсѣмъ, что Соловьевъ признаетъ ихъ негодными для какого бы то ни было употребленія. Между тѣмъ, по Л. М. Лопатину, Соловьевъ „нигдѣ не говоритъ, что мыслящихъ субстанцій или реальныхъ единицъ сознанія вовсе не существуетъ, онъ предостерегаетъ только отъ сосредоточенія на нихъ главнаго интереса философскихъ изслѣдованій и отъ превращенія ихъ въ точку отправленія для познанія абсолютной истины“ (кн. 123, стр. 506, примѣч.). На это я отвѣчу, что

всякое утверждение какого бы то ни было автора должно быть понимаемо въ связи съ контекстомъ, изъ котораго онъ берется; а контекстъ этотъ въ данномъ случаѣ—таковъ: Соловьевъ только потому и предостерегаетъ противъ сосредоточенія на понятіи множественности реальныхъ единицъ сознанія, что онъ считаетъ понятіе это ложнымъ и субстанціальность этихъ единицъ—мнимою. Мы имѣемъ здѣсь не шуточное стихотвореніе, а категорическое заявленіе, явно направленное противъ спиритуалистической точки зрѣнія самого Л. М. Лопатина.

„Предположеніе спиритуалистическаго догматизма о безусловной истинности отдѣльныхъ реальныхъ единицъ сознанія, *которыя однако уже самой множественностью своею обличаются какъ условныя* (курсивъ мой),—это предположеніе ясно показываетъ, что мысль еще не стала здѣсь на безусловную или истинно-философскую точку зрѣнія. А какъ только она на нее становится, хотя бы сперва лишь въ качествѣ философскаго требованія или замысла, такъ сейчасъ же неизбежно философствующій субъектъ перестаетъ сосредоточиваться на своей *мнимою субстанціальности* (курсивъ мой)—умственный центръ тяжести съ внутренней необходимостью перестанавливается изъ его ищущаго я въ искомое, т.-е. въ саму истину, и эмпирическая отдѣльность и обособленность я естественно отпадаетъ по принадлежности въ область житейскаго практическаго сознанія, переставшаго ограничивать кругъ его истиннаго самосознанія“ (т. VIII, стр. 211—212). Кажется, яснѣе трудно высказаться о *мнимою субстанціальности* нашего я и другихъ реальныхъ единицъ сознанія. Но помимо этого мѣста у Соловьева есть и другое, не менѣе категорическое; только умолчаніе объ этомъ мѣстѣ и незнаніе о томъ, что оно приводится въ моей книгѣ (т. II, стр. 246) даетъ возможность Л. М. Лопатину утверждать, будто все отрицаніе множественности субстанцій приписывается мной Соловьеву только на основаніи его шуточнаго стихотворенія. Соловьевъ говоритъ прямо.—

„То что въ этомъ евангельскомъ изреченіи ¹⁾ называется душою, что мы обыкновенно называемъ нашимъ я или нашей личностью, есть не замкнутый въ себѣ и полный кругъ жизни, обладающій собственнымъ содержаніемъ, сущностью или смысломъ своего бытія, а только носитель или подставка, *ὑπόστασις* чего то другого, высшаго“. И, чтобы не оставить сомнѣнія въ томъ, что душа какъ „подставка“, *противопологается* сущности именно какъ *субстанции*, Соловьевъ тутъ же прибавляетъ: эгоизмъ есть „отдѣленіе личности отъ ея жизненнаго содержанія, отдѣленіе подставки, ипостаси бытія отъ сущности (*οὐσία*)“. ²⁾ Едва ли Л. М. Лопатинъ станетъ спорить, что греческое слово *οὐσία* тутъ совершенно однозначуще латинскому—*substantia*. Но если такъ, то становится совершенно яснымъ, что Соловьевъ отрицалъ субстанціальность души; а, стало быть, и весь споръ Л. М. Лопатина противъ Соловьева, всѣ попытки приписать послѣднему мнимое раздвоеніе между душевной субстанціей и ея явленіями основано на чрезчуръ недостаточномъ знакомствѣ съ точкой зрѣнія противника. ³⁾ Неудивительно, что самъ Соловьевъ въ юмористическомъ стихотвореніи оцѣнилъ этотъ приписанный ему „феноменизмъ“ какъ „небылицу“ и еще... съ медицинской точки зрѣнія.—

Феноменизма я не знаю,
Но, если онъ поможетъ спать,
Его съ восторгомъ призываю:
Грядемъ, возлюбленный, въ кровать ⁴⁾.

Въ итогъ мы можемъ считать доказаннымъ, что Соловьевъ въ своихъ философскихъ произведеніяхъ послѣдняго періода

¹⁾ Кто бережетъ душу свою, тотъ погубитъ ее, и т. д.

²⁾ Т. VII, стр. 17.

³⁾ Л. М. Лопатинъ тутъ же навязываетъ мнѣ мысль, будто „Соловьевъ въ концѣ жизни отрицалъ безсмертіе нашего метафизическаго существа“ (стр. 506). Ничего подобнаго я не говорилъ, ибо, какъ будетъ показано далѣе, отрицать субстанціальность души и отрицать ея безсмертіе — для меня вовсе не одно и то же.

⁴⁾ Письма, т. II, 192.

отрицалъ именно множественность субстанцій: стихотвореніе его на эту тему было мною использовано не какъ самостоятельный источникъ, а лишь въ качествѣ дополнительной иллюстраціи.

Теперь спрашивается, что же заставило Соловьева выдвинуть этотъ тезисъ противъ Л. М. Лопатина? Почему именно *въ спорѣ съ послѣднимъ* онъ подчеркиваетъ антифилософскій характеръ спиритуалистическаго догматизма, принимающаго субстанціальность мнимую за настоящую? ¹⁾ Въ моей книгѣ я категорически отвѣтилъ на этотъ вопросъ: „весь смыслъ спора между обоими друзьями сводится къ тому, что для Л. М. Лопатина единичная субстанція души есть бытіе *сверхвременное*, слѣдовательно, не возникшее во времени; между тѣмъ, для Соловьева „въ рѣку время все брошено“ (стр. 254).

Всѣ возраженія Соловьева касаются *одного только этого* положенія Л. М. Лопатина: онъ совсѣмъ не разбираетъ ученія послѣдняго о „творческой причинности“ и о нераздѣльности субстанціи и явленія. Это—совершенно понятно: разъ Соловьевъ категорически отрицалъ самое *бытіе* конечной субстанціи, ему незачѣмъ было заниматься вопросомъ о ея свойствахъ. Понятно, что и моя книга, посвященная возрѣніямъ Соловьева, а не Л. М. Лопатина, должна была касаться ученія послѣдняго лишь въ предѣлахъ этого спора. Меня интересовало лишь одно единственное его положеніе: *есть множество единичныхъ субстанцій* (понимая подъ субстанціей сверхвременное бытіе). Такъ какъ субстанція категорически опредѣляется Л. М. Лопатинымъ, какъ сверхвременное бытіе, ²⁾ я имѣлъ полное право ограничиться разсмотрѣніемъ одного этого его утвержденія,

¹⁾ Въ приведенныхъ выше выраженіяхъ Соловьева противъ спиритуалистическаго догматизма Л. М. Лопатинъ не названъ, но во всей статьѣ „Теоретическая философія“ онъ имѣется въ виду. какъ „талантливый защитникъ спиритуалистическаго взгляда“, противъ котораго полемизируетъ Соловьевъ (т. VIII, 165, примѣч.).

²⁾ Положительныя задачи философіи, 304; Реальное единство сознанія („Вопр. Фил.“ кн. 49, стр. 619.

отвлекаясь от всяких других свойств, которые онъ приписываетъ субстанціямъ. Такъ я и поступилъ въ моей книгѣ. Воззрѣнія Л. М. Лопатина тамъ не излагаются и не характеризуются вовсе за исключеніемъ тезиса о субстанціи какъ сверхвременномъ бытіи, противъ котораго я полемизирую и положенія о нераздѣльности субстанціи и ея явленій, которому я сочувствую, усматривая въ немъ нѣкотораго рода самоопроверженіе теоріи конечныхъ субстанцій. Я не только не отождествляю воззрѣній Л. М. Лопатина со старой соловьевской монадологіей „Чтеній о богочеловѣчествѣ“, но нахожу въ нихъ даже блестящее опроверженіе послѣдней (т. II, стр. 256). Утвержденіе, будто я всѣ свойства соловьевскихъ монадъ-субстанцій переношу на динамическія субстанціи Л. М. Лопатина, меня тѣмъ болѣе удивляетъ, что какъ разъ на тѣхъ страницахъ (256—257) моего второго тома, на которыя при этомъ ссылается мой критикъ, я противопологаю воззрѣнія обоихъ друзей другъ другу. Если при этомъ я говорю, что утвержденіе сверхвременности субстанціи дѣлаетъ логически необходимымъ признаніе ея вѣчности, неизмѣненности и абсолютной законченности, то это—опять—таки—не изложеніе воззрѣній Л. М. Лопатина а только указаніе на необходимые выводы, обязательные для всѣхъ тѣхъ, кто признаетъ сверхвременное бытіе конечныхъ субстанцій. Отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы эти выводы на самомъ дѣлѣ были сдѣланы моимъ критикомъ. ¹⁾ Въ книгѣ о Соловьевѣ, мнѣ, понятное дѣло, незачѣмъ было заниматься вопросомъ о послѣдовательности Л. М. Лопатина. Только теперь, когда онъ вы-

¹⁾ Только въ одномъ мѣстѣ у меня встрѣчается обмолвка, дѣйствительно подающая поводъ къ недоразумѣніямъ, а именно текстъ на стр. 271: „отвергнувъ „мѣшокъ динамическихъ субстанцій“ Л. М. Лопатина, онъ (Соловьевъ) совершенно непослѣдовательно вынулъ изъ мѣшка и сохранилъ одну субстанцію“ (рѣчь идетъ о единомъ человѣчествѣ). Имя Л. М. Лопатина должно быть вычеркнуто изъ этого текста; если моя книга доживетъ до второго изданія, этотъ корректурный недосмотръ будетъ исправленъ и все мѣсто будетъ редижировано такъ: „отбросивъ цѣлый мѣшокъ динамическихъ субстанцій, Соловьевъ совершенно непослѣдовательно“... и т. д.

нудилъ меня подвергнуть критической оцѣнкѣ не только соловьевское, но и его собственное ученіе о субстанціи—мнѣ предстоитъ показать, что въ основѣ этого послѣдняго лежитъ довольно очевидное противорѣчіе.

Когда Л. М. Лопатинъ утверждаетъ, съ одной стороны, что субстанція есть „сверхвременное бытіе“, а съ другой стороны, что она не неизмѣнна (стр. 514), что сверхвременное не обладаетъ неизмѣнной завершенностью и законченностью (стр. 519), что настоящими субстанціями въ мірѣ конечныхъ тварей являются субстанціи внутренне измѣнчивыя (стр. 520) и что волею Божіей эти сверхвременныя субстанціи могутъ даже быть уничтожены (кн. 120, стр. 418), то въ этихъ утвержденіяхъ мы имѣемъ простое, ничѣмъ не прикрытое *contradictio in adjecto*! „Внутренне измѣнчивое сверхвременное“, чѣмъ отличается это соединеніе понятій отъ такого словосочетанія, какъ „круглый квадратъ“ или „деревянное желѣзо“? Какъ можетъ что-либо внутренне измѣняться, расти и даже уничтожаться внѣ времени? „Сверхвременное“ есть или вѣчное или просто звукъ безо всякаго внутренняго смысла! Пусть продумаетъ до конца Л. М. Лопатинъ смыслъ высказаннаго имъ положенія, что сторонники субстанціальности индивидуальнаго духа „не отвергають возможности для Бога отнять бытіе у созданной имъ души; они думаютъ только, что такое уничтоженіе требуетъ со стороны Бога чрезвычайнаго обнаруженія его силы, нарушающаго естественный ходъ вещей“ (кн. 120, стр. 418). Вѣдь это иными словами значить, что Богъ можетъ просто-напросто передумать *во времени* свое предвѣчное рѣшеніе и внезапно измѣнить основной признакъ субстанціи—превратить во временное то, что было отъ вѣка положено Имъ какъ вѣчное. Кажется, дальше итти нельзя въ смыслѣ перенесенія временныхъ представленій въ область вѣчнаго и Божественнаго! Но именно на такомъ перенесеніи, на такомъ абсолютномъ смѣшеніи различныхъ плановъ бытія основана вообще вся теорія „динамическихъ субстанцій“ Л. М. Лопатина. И отсюда въ ней—кричащее противорѣчіе!

Съ одной стороны, разъ субстанція есть бытіе сверхвременное, „то *неуничтожаемость* субстанціи является аналитическимъ слѣдствіемъ изъ самаго понятія о ней: поскольку она субстанція,—она выше времени,—стало быть, для нея нѣтъ перехода въ прошлое, ибо онъ реализуетъ въ себѣ очевидно временное отношеніе и немислимъ иначе“¹⁾. А съ другой стороны, такой переходъ въ прошлое *воплни мыслимъ* для Л. М. Лопатина. Субстанція *уничтожима*... актомъ Божественнаго всемогущества, который, стало быть, можетъ свести на нѣтъ необходимость аналитическаго сужденія. Если такъ, то почему бы Л. М. Лопатину не пойти и дальше; почему не допустить, напимѣрь, что актъ божественнаго всемогущества, „нарушающій естественный ходъ вещей“ можетъ сдѣлать дважды два пятью, заставить параллельныя линіи пересѣкаться или создать кругъ о трехъ углахъ и четырехъ сторонахъ? Вѣдь упраздненіе аналитически необходимыхъ слѣдствій понятія—то же, что упраздненіе закона тождества! Но я отказываюсь понять, какъ можетъ Л. М. Лопатинъ примирить съ этимъ допущеніемъ возможность какихъ бы то ни было апіорныхъ сужденій не только о Божествѣ, но и о чемъ бы то ни было!

Тезисъ „неуничтожимой субстанціи, обладающей сверхвременнымъ бытіемъ“, уничтожается не только этимъ пониманіемъ Божественнаго всемогущества, но и другимъ не менѣ существеннымъ для Л. М. Лопатина тезисомъ,—его ученіемъ о „творческой причинности“, могущей *измѣнить* внутренне единую сотворенную субстанцію²⁾. По его мнѣнію въ силу этой творческой причинности „человѣкъ долженъ вступить въ рѣшительный бой съ закономъ субстанціальной неизмѣнности и косности, лежащимъ въ основѣ всей природы“³⁾; съ этой точки зрѣнія Л. М. Лопатинъ рѣшительно протестуетъ противъ ученія о неизмѣнности умопостигаемаго характера; онъ считаетъ, что этотъ по-

1) „Положит. задачи философіи“, ч. II, стр. 297—298.

2) „Положит. задачи филос.“, т. II, стр. 222.

3) Тамъ же, стр. 374.

слѣдній можетъ быть измѣненъ самимъ человѣкомъ ¹⁾. Жаль только, что всѣ эти попытки измѣнить сверхвременное сталкиваются съ препятствіемъ столь же могущественнымъ, какъ и осужденное нѣкимъ мудрецомъ покушеніе—„объять необъятное“—*съ закономъ тождества*.

Чтобы такъ или иначе обойти это препятствіе, Л. М. Лопатинъ вынужденъ утверждать, что сверхвременное не есть неизмѣнное. Но тогда спрашивается, почему же *неуничтожаемость* субстанціи аналитически вытекаетъ изъ понятія сверхвременнаго бытія? Почему то, что можетъ измѣниться, не можетъ уничтожиться? Развѣ возможность измѣненія какого-либо бытія не есть тѣмъ самымъ возможность его частичнаго уничтоженія? А если возможно уничтоженіе частичное, то почему же невозможно уничтоженіе полное? Сверхвременность бытія субстанціи должна быть или цѣликомъ принята или цѣликомъ отвергнута; не можетъ быть ничего средняго между признаніемъ ея полной неизмѣнности или всецѣлой измѣнчивости вплоть до полной уничтожимости. Всѣ попытки Л. М. Лопатина „вступить въ бой“ съ этимъ аналитически необходимымъ выводомъ увлекаютъ его только въ новыя ошибки и новыя противорѣчія. Временное и сверхвременное въ его понятіи конечной субстанціи поставлены рядомъ безъ сознанія противорѣчія этихъ опредѣленій, а потому и безъ всякой попытки ихъ примиренія.

Такъ, на стр. 297 „Положительныхъ задачъ философіи“ неуничтожимость субстанціи съ *аналитической необходимостью* выводится изъ понятія сверхвременнаго бытія, а на стр. 308 того же труда мы сталкиваемся съ утверженіемъ, что аналитически необходимая форма дѣятельности конечной субстанціи и взаимодействія такихъ субстанцій между собой есть время. Читатель недоумѣваетъ, какъ можетъ изъ понятія сверхвременнаго съ аналитическою необходимостью вытекать время и получаетъ слѣдующій отвѣтъ: дѣятель-

1) Тамъ же, стр. 372—373.

ность конечнаго существа (субстанціи) встрѣчаетъ постоянное препятствіе, когда его состоянія не отъ него одного зависятъ, т.-е. когда оно принадлежитъ къ міру ограниченныхъ, находящихся въ непрерывномъ взаимодействіи тварей. Тогда самоопредѣленіе къ дѣйствию уже не есть тѣмъ самымъ его выполненіе; тогда между усиліемъ и актомъ лежитъ преграда... которая не можетъ быть устранена сразу. Для преодоленія ея требуется послѣдовательный рядъ другъ друга исключаящихъ моментовъ въ дѣйствии, а при этомъ ясно, что каждый изъ предшествующихъ моментовъ ряда неизбежно долженъ терять свою реальность, какъ скоро наступилъ послѣдующій. Такимъ образомъ, „разсматриваемый рядъ состоитъ изъ моментовъ *непрерывно исчезающихъ*“, а въ этомъ Л. М. Лопатинъ видитъ „глубочайшую характеристику времени“ (цит. соч., стр. 307—308).

Присмотрѣвшись внимательно къ этой дедукціи, мы съ нѣкоторымъ удивленіемъ замѣтимъ слѣдующее. Изъ понятія „конечной субстанціи“ время не только не вытекаетъ, но и вытекать не можетъ. „Аналитическая необходимость“ тутъ имѣетъ мѣсто лишь постольку, поскольку „конечная субстанція“ *заранѣе* предполагается какъ совершающаяся, развивающаяся, растущая, иначе говоря, какъ *дѣйствующая во времени*. Но въ такомъ случаѣ эта „аналитическая необходимость“ сводится къ простому тождесловію, которое можетъ быть выражено приблизительно такъ: время есть аналитически необходимая форма взаимныхъ отношеній конечныхъ субстанцій *во времени*. Понятіе же конечной субстанціи, равно какъ и взаимоотношенія такихъ субстанцій между собою не только не предполагаетъ времени, но, напротивъ, прекрасно можетъ быть мыслимо внѣ времени. Почему логически немислимымъ представляется, напримѣръ, такое взаимоотношеніе субстанцій, при которомъ онѣ не противодействуютъ другъ другу, а напротивъ, другъ друга взаимно органически восполняютъ? Почему а ригорі невозможно предположить, что ихъ рознь и взаимное сопротивленіе побѣждены навѣки и что активность ихъ является въ фор-

мѣ вѣчнаго акта, въ которомъ совершенство достигнуто, а потому нѣтъ болѣе измѣненій? Только потому, что мы *изъ опыта* знаемъ, что между эмпирическими существами господствуютъ иныя отношенія? Но въ такомъ случаѣ дѣятельность конечныхъ субстанцій во времени есть только эмпирической фактъ, могущій быть или не быть: мы не имѣемъ права говорить о его аналитической необходимости. Тогда *вѣчный покой* совершенно такъ же можетъ быть формой сосуществованія конечныхъ субстанцій, какъ и *взаимодѣйствіе во времени*. Признаніе времени аналитически необходимымъ опредѣленіемъ конечныхъ субстанцій есть очевидный результатъ незаконнаго привнесенія временныхъ представленій въ сверхвременное. Когда Л. М. Лопатинъ утверждаетъ, что пространство и время суть *необходимыя формы* взаимоотношенія сверхвременныхъ центровъ бытія (цит. соч., стр. 309), то иными словами это значить: иначе какъ во времени конечныя субстанціи не могутъ соотноситься, ни даже существовать. Но, если такъ, то почему же онѣ—сверхвременны?

Сторонники ученія о множествѣ субстанцій могутъ, конечно, попытаться устранить указанное противорѣчіе кантовскимъ различеніемъ двоякаго бытія—ноуменальнаго—въ времени—и феноменальнаго—во времени. Но именно возможность такого пониманія конечныхъ субстанцій исключается категорическими заявленіями Л. М. Лопатина, притомъ именно тѣми, въ которыхъ онъ видитъ наиболѣе оригинальную черту своего ученія. Съ его точки зрѣнія субстанція никогда не бываетъ *трансцендентна* своимъ явленіямъ и своей жизни, она неизбѣжно *имманентна* имъ; субстанція и явленіе „составляютъ совсѣмъ одну дѣйствительность въ самомъ строгомъ смыслѣ слова. Феноменальное и субстанціальное, временное и сверхвременное представляютъ неразрывныя стороны единаго процесса жизни“ и т. д. ¹⁾. Вслѣдствіе этого заявленія противорѣчіе стано-

¹⁾ „Реальное единство сознанія“ („Вопросы Философіи“, кн. 49, стр. 618).

вится совершенно безысходнымъ. Если субстанція и явленіе — совсѣмъ *одна дѣйствительность*, то у субстанціи нѣтъ иного бытія кромѣ бытія въ явленіи—и въ такомъ случаѣ у нея нѣтъ именно сверхвременнаго бытія: она содержится цѣлкомъ во времени. Впрочемъ все зависитъ отъ того, гдѣ ставится логическое удареніе: если мы перенесемъ его на понятіе *сверхвременнаго бытія*, то утвержденіе, что субстанція и явленіе — „совсѣмъ одна дѣйствительность“ приведетъ насъ къ выводу, что и то и другое сверхвременно—и субстанція и явленіе, что *временнаго вообще не существуетъ*. Одной изъ двухъ „аналитическихъ необходимостей“ Л. М. Лопатину придется пожертвовать. Пусть онъ скажетъ въ чемъ заключается его истинное мнѣніе,—въ томъ ли, что для конечной субстанціи, какъ такой, логически исключается возможность перехода въ прошлое („Положит. зад. фил.“, т. II, стр. 297—298) или, что, напротивъ, вся ея дѣятельность, какъ совершающаяся во времени, а стало быть и вся ея дѣйствительность есть именно такой переходъ въ прошлое, съ аналитической необходимостью вытекающей изъ ея понятія (тамъ же, 308, стр. 206)? Для теории динамическихъ субстанцій есть только одинъ способъ выйти цѣлою изъ этой убійственной дилеммы—пожертвовать закономъ тождества, и Л. М. Лопатинъ къ нему прибѣгаетъ: по его мнѣнію „сверхвременность не есть отрицаніе временнаго процесса, а его безконечное осуществленіе въ замкнутомъ единствѣ и полнотѣ моментовъ“ (тамъ же, стр. 309). Яснѣе нельзя сказать, что сверхвременное именно и есть временное!

IV.

Полемика Соловьева противъ антифилософскихъ предположеній спиритуалистическаго догматизма (т. VIII, стр. 211—212) теперь становится вполне понятною: противорѣчія ученія о динамическихъ субстанціяхъ предстали передъ нимъ въ обнаженномъ видѣ въ ученіи Л. М. Лопатина; за послѣднимъ поэтому должна быть признана крупная, хотя

и отрицательная заслуга ¹⁾). Весьма вѣроятно, что этимъ Л. М. Лопатинъ оказалъ немаловажное вліяніе на дальнѣйшій ходъ развитія философской мысли Соловьева: именно въ полемикѣ противъ Л. М. Лопатина послѣдній осудилъ „псевдофилософскія понятія мыслящихъ субстанцій, монадъ, реальныхъ единицъ сознанія и т. д.“; именно чтеніе произведеній его друга должно было убѣдить Соловьева, что слѣдуетъ отбросить цѣликомъ все ученіе о конечныхъ субстанціяхъ какъ *überwundener Standpunkt!*

Раньше самъ Соловьевъ искалъ въ ученіи о субстанціальности души опоры для ученія о вѣчной жизни; но именно въ ученіи Л. М. Лопатина какъ нельзя болѣе ярко обнаруживается суетность этой попытки: „сверхвременная“ душевная субстанція оказывается отданною цѣликомъ въ добычу времени: доведенное до конца ученіе о конечныхъ субстанціяхъ приводитъ къ заключенію, что для души нѣтъ самой *вѣчной жизни*, а есть вмѣсто того лишь нескончаемое пребываніе во времени,—въ этой области непрерывнаго горѣнія, гдѣ все непрестанно возникаетъ и уничтожается. Вѣчности Бога, по словамъ Л. М. Лопатина, противостоитъ лишь „безконечная длительность сотворенныхъ субстанцій“ (цит. соч., стр. 309). Опять мы сталкиваемся съ утвержденіемъ, что сверхвременное именно и есть временное! Попытка на столь шаткомъ основаніи построить ученіе о безсмертіи вполнѣ оправдываетъ шутивыя строфы стихотворенія

Левонъ, Левонъ, оставь свою затѣю

И не шути съ водою и съ огнемъ.

Стрѣла, пущенная здѣсь Соловьевымъ, становится еще болѣе мѣткой, если принять то объясненіе этого шуточ-

¹⁾ Я признаю эту заслугу совершенно серьезно и безо всякой ироніи. Въ исторіи философіи *reductio ad absurdum* ложныхъ точекъ зрѣнія нерѣдко оказывается крупной заслугой, потому что оно раскрываетъ раньше скрытыя заблужденія и дѣлаетъ такія точки зрѣнія невозможными для будущаго. Въ этомъ смыслѣ, напр., цѣнная заслуга Милля въ томъ, что онъ сдѣлалъ невозможнымъ для будущаго чистый эмпиризмъ, а Гегеля въ томъ, что онъ довелъ до абсурда чистый рационализмъ.

наго стихотворенія, которое даёт самъ Л. М. Лопатинъ. „Лично я понимаю его такъ, что Соловьевъ былъ возмущенъ моею попыткой смягчить Гераклитовъ принципъ „всеобщаго теченія“, превративъ его во внутренній законъ и въ форму взаимныхъ отношеній развивающихся въ себѣ субстанціальныхъ силъ: такое ограниченіе не могло не показаться ему непозволительною *запрудю* Гераклитова тока“ (кн. 123, стр. 515). Я готовъ допустить правильность этого толкованія; но что же изъ этого слѣдуетъ? Только то, что для „сторонника Гераклита“, какимъ заявилъ себя Л. М. Лопатинъ въ преніяхъ съ Каленовымъ, попытка запрудить Гераклитовъ токъ есть болѣе, чѣмъ для кого-либо—покушеніе съ негодными средствами! Если этотъ потокъ вообще ничѣмъ не можетъ быть задержанъ въ своемъ теченіи, то попытка запрудить его текучею водою „измѣнчивыхъ субстанцій“ является сугубо недозволительною. Это именно тотъ смыслъ, который я приписываю и приписывалъ шуточному стихотворенію Соловьева. Вопросъ же о правѣ пользоваться шуточными стихотвореніями для характеристики философскихъ воззрѣній ихъ авторовъ въ исторіи философіи давно рѣшенъ въ утвердительномъ смыслѣ. Л. М. Лопатинъ могъ бы припомнить эпиграмму Шиллера противъ нравственнаго ученія Канта, которая не только приводится, но и внимательно разбирается историками нѣмецкой философіи. Мѣткая эпиграмма можетъ быть цѣннѣе пространныхъ философскихъ разсужденій.

Въ данномъ случаѣ, впрочемъ, философскія разсужденія Соловьева еще цѣннѣе. Они сводятся къ тому, что иныя попытки философскихъ теорій—спасти безсмертную душу—ведутъ къ ея утратѣ. Спасеніе безсмертной души заключается не въ утвержденіи ея „мнимой субстанціальности“, а наоборотъ, въ отказѣ отъ нея (т. VIII, стр. 211—212; ср. 17). А этотъ отказъ для Соловьева есть вмѣстѣ съ тѣмъ и отреченіе отъ одного изъ существенныхъ положеній его собственной теоретической философіи перваго періода: ибо, какъ бы ни разнилось его ученіе перваго періода отъ уче-

нія Л. М. Лопатина, все-таки и онъ признавалъ въ „Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ“ субстанцію индивидуальной души, какъ сверхвременное бытіе.

Къ выводамъ Соловьева всецѣло присоединяюсь и я въ моей книгѣ. Если Л. М. Лопатинъ могъ причислить меня къ своимъ единомышленникамъ,—это опять - таки объясняется одной изъ тѣхъ ошибокъ вниманія, на которыхъ построена вся его полемика. На стр. 283 моей книги т. II я между прочимъ говорю о сверхвременномъ умопостигаемомъ характерѣ челоуѣка: „что это за „самоопредѣляющееся существо“—ничто и нѣчто въ одно и то же время, что это за загадочная „ипостась“ сверхвременная, сверхфеноменальная и вмѣстѣ съ тѣмъ — не субстанціальная“? Л. М. Лопатинъ такъ комментируетъ это мѣсто: „князь Трубецкой опредѣленно говоритъ о сверхвременности ипостасей. Я недоумѣваю: если это утвержденіе серьезно, то въ чемъ же между нами разница? Можетъ быть, она въ самомъ дѣлѣ сводится только къ различію употребляемыхъ мною и княземъ Трубецкимъ терминовъ и развѣ еще къ тому хронологическому обстоятельству, что я изложилъ свои воззрѣнія за двадцать четыре года до него?“ (кн. 123, ст. 526). Вопросъ этотъ является новымъ доказательствомъ того, что Л. М. Лопатину остались неизвѣстными не какія-либо частности въ моей книгѣ, а *основныя* ея воззрѣнія. Онъ могъ бы найти точную ихъ формулировку, если бы онъ прочиталъ всего двумя страницами дальше того мѣста, которое онъ цитируетъ: тамъ ясно высказано именно то понятіе моей философіи, которое составляетъ основное различіе между моимъ воззрѣніемъ и субстанціонализмомъ всѣхъ видовъ, въ томъ числѣ и его собственнымъ ученіемъ. „О свободѣ челоуѣка можетъ быть рѣчь только въ томъ предположеніи, если его умопостигаемый корень не есть отъ вѣка данная субстанція—часть божественной природы, *не могущая быть иначе*, а только *возможность*, полагаемая Богомъ, въ Его свободѣ, какъ *вънѣбожественное*“ (т. II, стр. 284—285). „*Мірѣ вънѣбожественныхъ возможностей*, полагаемыхъ Богомъ въ Его свободѣ, т.-е. внѣ Его субстанціи

или природы,—вотъ та сфера нуменовъ, которая составляетъ свѣрхвременный умопостигаемый корень становящагося міра“. Писатель, недоумѣвающийъ въ чемъ разница между моимъ пониманіемъ умопостигаемаго характера и пониманіемъ субстанціальнымъ, былъ *безусловно обязанъ* познакомиться съ моимъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ: „между даннымъ здѣсь пониманіемъ умопостигаемаго характера и пониманіемъ субстанціальнымъ есть различіе существенное, а не словесное только. Субстанція есть отъ вѣка въ себѣ законченное, *свѣрхвременное бытіе*; поэтому, если бы умопостигаемый характеръ челоуѣка былъ субстанціей, все его бытіе во времени было бы тѣмъ самымъ предопредѣлено, какъ *необходимое* явленіе этой субстанціи; слѣдовательно, для его самоопредѣленія не оставалось бы мѣста. Иное дѣло, когда умопостигаемый характеръ мыслится какъ *возможность*: то, что можетъ быть, можетъ и не быть“ (стр. 285—286). Л. М. Лопатинъ, конечно, можетъ возразить, что здѣсь опредѣлено мое отличіе не отъ его воззрѣнія, а отъ того ученія, которое признаетъ *неизмѣнность и законченность* конечныхъ субстанцій. И однако, въ этихъ строкахъ выражается весьма существенное мое отличіе не только отъ этого воззрѣнія, но и отъ ученія Л. М. Лопатина. Для него умопостигаемый характеръ конечнаго существа есть *свѣрхвременное бытіе*; для меня онъ—*свѣрхвременная возможность*. Надѣюсь, что, по ознакомленіи съ этимъ моимъ воззрѣніемъ, онъ не станетъ отрицать огромной разницы между нами, которая сводится не къ словесному, а къ существенному различію между актомъ и потенціей.

Значеніе этого различія обнаруживается въ слѣдующемъ.— Л. М. Лопатинъ съ своей точки зрѣнія вынужденъ *признавать предвѣчное существованіе души* и утверждать ея неумничтожимость. Я же, напротивъ, утверждаю вѣчность только *потенціи души*, а не акта; съ моей точки зрѣнія вполне допустимо, что она получила *бытіе* (т.-е. перешла изъ потенціи въ актъ) въ опредѣленный моментъ времени и, *если Богу угодно*, можетъ точно также во времени утратить бы-

тіе (т.-е. вернуться въ потенциальное состояніе). Поэтому между мною и Л. М. Лопатинымъ есть и другая существенная разница: именно *мое* пониманіе умопостигаемаго характера даетъ возможность избѣгать тѣхъ противорѣчій, которыя для его пониманія неизбѣжны. Разъ для меня умопостигаемый характеръ, самъ въ себѣ, не есть актуализированное бытіе, а только *потенція*, я могу безо всякаго внутренняго противорѣчія утверждать съ одной стороны неизмѣнность этой потенціи, а съ другой стороны измѣнчивость ея актуализаціи въ явленіи. Каковъ бы ни былъ человѣкъ въ своей дѣйствительности, въ своемъ временномъ *бытіи*,—онъ всегда одинъ и тотъ же въ своей сверхвременной *возможности*, которая опредѣляется его идеей, хоть и не совпадаетъ съ ней (т. II, стр. 285). Внутреннія противорѣчія ученія Л. М. Лопатина коренятся не въ какой-либо его случайной непослѣдовательности, а именно въ логической невозможности понятія *развивающейся субстанціи: бытіе сверхвременное*, какъ таковое, не можетъ *быть бытіемъ измѣнчивымъ*. Наоборотъ въ понятіи раскрывающейся во времени сверхвременной потенціи нѣтъ никакого внутренняго противорѣчія: именно потому, что потенція не есть бытіе,—никакія измѣненія бытія не измѣняютъ содержанія потенціи. Каковъ бы ни былъ человѣкъ *въ своей дѣйствительности*—хорошъ онъ или дурень—все равно онъ остается субъектомъ однихъ и тѣхъ же возможностей; его возникновеніе, развитіе и уничтоженіе не есть измѣненіе его умопостигаемыхъ возможностей, т.-е. его нумена, а только измѣненіе въ актуализаціи этихъ возможностей. Возможность согласовать неизмѣнность (сверхвременность) нумена съ измѣнчивостью бытія въ феноменѣ—вотъ въ чемъ преимущество моего пониманія умопостигаемаго міра по сравненію съ субстанціонализмомъ Л. М. Лопатина. Именно мое ученіе даетъ возможность избѣгать того *раздвоенія бытія* сверхвременнаго и временнаго, которое для субстанціонализма неизбѣжно. Въ отличіе отъ Л. М. Лопатина я имѣю право утверждать и *сверхвременность* нашей ипостаси и *измѣнчи-*

вость нашего существа во времени; опредѣленія эти у меня не сталкиваются между собою и не противорѣчатъ другъ другу, потому что они относятся не къ одному и тому же: сверхвременность есть опредѣленіе нашей потенціи, а измѣнчивость—опредѣленіе нашего временнаго бытія—нашей преходящей дѣйствительности.

Чтобы закончить нашъ споръ о субстанціяхъ, мнѣ остается отвѣтить еще на одинъ упрекъ Л. М. Лопатина. Онъ находитъ у меня „смѣшеніе двухъ значеній слова *сущность* (сущности, какъ подлежащаго,—субстанціи въ общелогическомъ или категоріальномъ смыслѣ этого понятія,—или субъекта качества, и сущности, какъ основного качества или совокупности основныхъ качествъ у какого-нибудь подлежащаго) (кн. 120, стр. 416). По его мнѣнію эта постоянная постановка одного понятія субстанціи, на мѣсто другого является очень существеннымъ двигателемъ моихъ умозаключеній (тамъ же, стр. 417).

Этотъ упрекъ, *какъ и всѣ прочіе упреки Л. М. Лопатина, обусловливается его совершеннымъ незнакомствомъ съ тѣмъ контекстомъ, изъ котораго онъ выхватываетъ отдѣльные мѣста и тексты моей книги.—Я высказываю свое отношеніе къ „конечнымъ субстанціямъ“ по поводу ученія Соловьева объ идеяхъ-субстанціяхъ, которое, какъ извѣстно, представляетъ собою переработку платоновскаго ученія объ идеяхъ. Извѣстно, что и у Платона и у Соловьева, мы имѣемъ не смѣшеніе, а органическій синтезъ двухъ опредѣленій идей: онѣ суть въ одно и то же время и сущее (*ὄντως ὄν*) или сущности (*οὐσίαι*) и роды и виды (*εἶδη καὶ γένη*) и постольку—качественныя опредѣленія другихъ существъ, приобщающихся къ идеямъ. Въ этомъ смыслѣ у Платона идея-сущность (субстанція) есть вмѣстѣ съ тѣмъ и идея-качество; и сочетаніе обоихъ этихъ опредѣленій въ одномъ понятіи, очевидно, не можетъ быть истолковано какъ ихъ смѣшеніе. Въ моемъ изложеніи ученія Соловьева я подчеркнулъ, что и у него въ понятіи идеи есть тотъ же синтезъ, сочетаніе тѣхъ же опредѣленій: и для него идея есть

„безусловное качество каждаго существа“ (т. I, стр. 287), его сущность-качество (стр. 288), а въ то же время—дѣятельная сила (стр. 289) и въ качествѣ таковой—субстанція (стр. 290).

Вслѣдъ за Соловьевымъ и я усвою въ переработанномъ видѣ ученіе объ идеяхъ Платона (т. I, стр. 292—293), при чемъ множественность субстанцій у меня отпадаетъ (какъ и у Соловьева въ послѣдній періодъ) и отдѣльныя идеи признаются субстанціальными лишь въ качествѣ органически необходимыхъ элементовъ всеединой идеи или субстанціи въ собственномъ смыслѣ—„Софіи“. Съ этой точки зрѣнія я имѣю такое же право, какъ и Платонъ или Соловьевъ, говорить и о „вѣчной идеѣ-субстанціи“, въ которой человѣкъ можетъ утвердиться или не утвердиться, и въ то же время объ идеѣ-сущности какъ о качественномъ опредѣленіи или *качествѣ* того существа, которое къ ней приобщается. Если я исполняю волю Божію,—идея или замысль Божій обо мнѣ становится моимъ опредѣленіемъ въ обоихъ смыслахъ—и *моимъ бытіемъ* (субстанціей) и *моимъ качествомъ*, ибо она выражаетъ исчерпывающимъ образомъ всю мою жизнь и всю мою особенность. Охотно вѣрю, что для Л. М. Лопатина такое сочетаніе представленій совершенно непонятно: этимъ только лишній разъ доказывается, что все соловьевское ученіе объ идеѣ и о „Софіи“ (въ особенности ученіе послѣдняго періода) осталось цѣликомъ за предѣлами его кругозора.

V.

Всѣмъ сказаннымъ достаточно готовится отвѣтъ на возраженія Л. М. Лопатина по вопросу о безсмертіи. Самъ онъ, какъ мы видѣли, не отдѣляетъ безсмертія души отъ ея субстанціальности и сводитъ безсмертіе къ *неуничтожимости* душевной субстанціи. Не дѣлая при этомъ ни малѣйшей попытки перенестись на чужую точку зрѣнія, онъ полагаетъ, что и другіе думаютъ такъ же: когда я утверждаю, что Соловьевъ въ послѣдніе годы своей жизни отрицалъ

субстанціальность души, Л. М. Лопатинъ выводитъ отсюда, будто я приписываю Соловьеву отрицаніе безсмертія (кн. 123, стр. 506). На этомъ же основано его утвержденіе, будто и съ моей точки зрѣнія „у человѣка нѣтъ безсмертной души, она только въ послѣдствіи будетъ приобрѣтена кое-къмъ изъ людей“ (кн. 120, стр. 413).

На самомъ дѣлѣ то, что Л. М. Лопатинъ называетъ *моимъ* ученіемъ о безсмертіи,—не болѣе и не менѣе какъ истолкованіе ученія послѣдняго періода Соловьева ¹⁾, къ которому я примыкаю. Своего ученія о безсмертіи я умышленно не развилъ, такъ какъ въ предѣлахъ книги о Соловьевѣ основы моего собственнаго міровоззрѣнія вообще могли быть только намѣчены, о чемъ я предупреждаю въ моемъ предисловіи (т. I, XI). За невозможностью изложить цѣлую систему въ предѣлахъ полемической статьи, я и здѣсь ограничусь краткимъ заявленіемъ, что безсмертіе я не отрицалъ и не отрицаю: въ мѣстахъ, приведенныхъ Л. М. Лопатинымъ, есть вовсе не это отрицаніе,—а утвержденіе совсѣмъ другой мысли, принадлежащей Соловьеву: что сама въ себѣ—безотносительно къ той божественной идеѣ, для которой она служитъ подставкой,—душа есть *ничто*: только въ этой идеѣ она приобрѣтаетъ бытіе субстанціальное, вѣчное; внѣ же ея она обладаетъ бытіемъ лишь призрачнымъ, которое уносится потокомъ времени: утвердиться въ своей идеѣ для души—значитъ устоять противъ всеобщаго теченія; не утвердиться, напротивъ, значитъ погибнуть. Больше ничего не заключается въ тѣхъ моихъ утвержденіяхъ, которыя приводятся Л. М. Лопатинымъ (кн. 120, стр. 412—413).

Какъ могъ Л. М. усмотрѣть здѣсь отрицаніе христіанскаго ученія о безсмертіи, для меня остается не совсѣмъ понятнымъ. Ученіе о полномъ уничтоженіи грѣшниковъ, которое онъ мнѣ приписываетъ, у меня рѣшительно нигдѣ не выражено. Я не признаю предвѣчнаго существованія

¹⁾ Ср. мои стр. 250—252, на которыя ссылается Л. М. Лопатинъ, со стр. 17—18 и 211—213 его VIII тома.

душевной субстанции и вижу въ человеческой душѣ предвѣчную *потенцію*, которая стала реальностью во времени. Но что же изъ этого слѣдуетъ? Если этимъ учениемъ не исключается *логическая* возможность возвращенія души въ потенциальное состояніе, то имъ не исключается и противоположная возможность—*увѣковѣченія* возникшей во времени души актомъ благодати: повидимому, именно этимъ и отличается мое пониманіе безсмертія отъ пониманія Л. М. Лопатина: по его ученію душа безсмертна *сама по себѣ*, въ силу своей субстанціальной природы: въ моихъ глазахъ *сама по себѣ* она—ничто: только благодать содѣлываетъ ее безсмертною; внѣ благодати она обречена на смерть, — это утверждаетъ и христіанство, которое учитъ о *второй смерти*: какъ я понимаю „вторую смерть“,—этого я пока не высказывалъ и до поры, до времени предпочитаю не высказывать. Кромѣ логической возможности понимать ее какъ простое уничтоженіе, есть и другая возможность—понимать ее какъ вѣчную (хотя и призрачную) *длительность во времени* (вѣчное горѣніе въ Гераклитовомъ токѣ). Признакомъ вѣчной смерти можетъ оказаться то самое, въ чемъ Л. М. Лопатинъ видитъ признакъ вѣчной жизни.

Вторая смерть вообще подлежитъ различнымъ толкованіямъ; но при всякомъ толкованіи она—только *возможность*, а не необходимость. Изъ чего видно, будто съ моей точки зрѣнія вѣчная жизнь достанется только нѣкоторымъ? Изъ того, что отъ нашего *я* зависитъ—„принять исходящій свыше даръ вѣчной жизни или добровольно погрузиться въ то *ничто*, изъ котораго оно вызвано къ жизни“? Но почему мы знаемъ, каково будетъ *окончательное* рѣшеніе нашего *я*? Вѣдь я категорически заявляю, что мы этого не знаемъ: ибо „ни изъ чего не видно, что выборъ между добромъ и зломъ, сдѣланный здѣсь, *въ земной жизни*, долженъ быть *окончательнымъ*“ (т. II, стр. 408). Возможно, что всѣ изберутъ добро и тогда всѣ спасутся! Будетъ ли такъ или иначе, этого мы не знаемъ. Если Л. М. Лопатинъ приписываетъ мнѣ въ одномъ мѣстѣ мнѣніе, будто безсмертіе будетъ при-

обрѣтено только *кое-къмъ*, а въ другомъ—будто спасутся всѣ, это объясняется только его страстнымъ желаніемъ найти у меня противорѣчіе. И тезисъ, и антитезисъ въ этомъ противорѣчій составлены опять-таки не мною, а за меня—моимъ критикомъ.

На этомъ я могу кончить. Я сознательно оставляю безъ отвѣта цѣлый рядъ возраженій Л. М. Лопатина и въ частности—его возраженій на мою первую полемическую статью. Думаю, что множество приведенныхъ выше образцовъ его критического метода избавляетъ меня отъ этой печальной необходимости. Разъ доказано, что *вся* моя работа *въ ея цѣломъ* осталась внѣ кругозора моего критика, какой смыслъ можетъ имѣть споръ о тѣхъ или другихъ частностяхъ? Что въ возраженіяхъ Л. М. Лопатина, оставленныхъ мною безъ разсмотрѣнія, обнаруживается та же степень пониманія и освѣдомленности о моей книгѣ, какъ и въ приведенныхъ выше образцахъ его критики,—въ этомъ и безъ моей помощи можетъ убѣдиться всякій философски образованный читатель, который сопоставитъ то, что мнѣ приписывается, съ тѣмъ, что я говорю на самомъ дѣлѣ.

Чтеніе статей Л. М. Лопатина производитъ впечатлѣніе, словно онъ сражается съ противникомъ, который скрытъ отъ него шапкой-невидимкой: онъ не улавливаетъ моей мысли даже тамъ, гдѣ онъ, казалось бы, проходитъ совсѣмъ близко около нея. И эта неуловимость невидимаго противника, въ связи съ желаніемъ нанести ему сокрушительный ударъ, приводитъ критика въ нервное состояніе. Отсюда его противорѣчивые упреки мнѣ: то онъ принимаетъ меня за славянофила ¹⁾ и за послѣдователя Тертуллиана, то за рационали-

¹⁾ Последнее разъясненіе этого упрека, будто я являюсь славянофиломъ только въ моемъ отношеніи къ умозрѣнію, а не въ моихъ церковныхъ воззрѣніяхъ,—меня въ особенности изумляетъ. Вѣдь знаетъ же Л. М. Лопатинъ, что именно отношеніе славянофиловъ къ умозрѣнію всецѣло опредѣляется ихъ церковной точкой зрѣнія! Самъ онъ называетъ ученіе славянофиловъ о познаніи „церковной гносеологіей“ (Положит. задачи философій, ч. I, стр. XIX).

ста, отрицающаго безсмертіе души и чуть ли не за единомышленника Льва Толстого ¹⁾. То онъ обвиняетъ меня въ дуализмъ, то, наоборотъ, въ спинозизмъ. То онъ увѣряетъ, что я гораздо послѣдовательнѣе Соловьева въ моемъ отрицаніи возможности доказательствъ бытія Божія, то, наоборотъ, что именно въ этомъ отношеніи я въ высшей степени непослѣдователенъ. То я обвиняюсь въ томъ, что „совсѣмъ не передалъ“ опредѣленнаго взгляда Соловьева, то, наоборотъ, оказывается, что я изложилъ этотъ самый взглядъ Соловьева съ явнымъ къ нему сочувствіемъ (см. выше, стр. 539—540). Я не сомнѣваюсь въ томъ, какъ Л. М. объяснить эти внутреннія противорѣчія его нападокъ: ему остается только доказывать, что всѣ противорѣчія, какія есть въ его критикѣ, суть на самомъ дѣлѣ—противорѣчія моей книги, что вслѣдствіе непродуманности моего изложенія я являюсь заразъ и сторонникомъ Тертуллиана, и толстовцемъ, и дуалистомъ, и спинозистомъ, и т. п. Но о способѣ составленія этихъ „моихъ“ противорѣчій моимъ критикомъ мною уже достаточно сказано выше, и объ этомъ мнѣ нѣтъ больше надобности здѣсь распространяться.

Я никогда не отрицалъ и не отрицаю философскаго таланта Л. М. Лопатина, а въ раннихъ его произведеніяхъ зналъ его за тонкаго и основательнаго критика. Тѣмъ болѣе меня изумляетъ его послѣдняя критическая статья, которая представляетъ собою во всякомъ случаѣ явленіе довольно рѣдкое въ философской литературѣ.

Къ сожалѣнію, Л. М. Лопатинъ искалъ въ моей книгѣ не моихъ мыслей, а своихъ возраженій. Понятно, что онъ нашель въ ней именно то, что онъ искалъ,—множество возраженій... не имѣющихъ ровно никакого отношенія къ моимъ мыслямъ. Объяснять такого рода критику какимъ-либо особо пристрастнымъ отношеніемъ Л. М. Лопатина ко мнѣ и къ моей книгѣ я, разумѣется, не рѣшусь. Читатель видѣлъ, что та же степень знанія мысли противника

¹⁾ Повидимому, именно на сдиномысліе съ нимъ по вопросу о безсмертіи онъ намекаетъ въ кн. 120, стр. 413.

и та же степень ея пониманія обнаруживается и въ полемикѣ Л. М. Лопатина противъ Соловьева, который былъ однимъ изъ самыхъ близкихъ ему людей на свѣтѣ¹⁾.

Способность выслушивать чужія мнѣнія присуща далеко не всѣмъ философамъ: у тѣхъ, которые слишкомъ полны своимъ собственнымъ содержаніемъ, иногда развивается чрезмѣрная склонность къ монологу. Какъ разъ у Л. М.

¹⁾ Изъ чтенія предисловія Л. М. Лопатина ко второму изданію перваго тома его „Положительныхъ задачъ философіи“, я вынесъ впечатлѣніе, что его отношеніе къ моей книгѣ—лишь частный случай, характеризующій его общее отношеніе къ современной философской мысли. Издавая безо всякихъ измѣненій первый томъ своего произведенія, впервые появившійся двадцать пять лѣтъ тому назадъ, Л. М. Лопатинъ оправдывается тѣмъ, что ничего достойнаго быть принятымъ во вниманіе за этотъ срокъ въ философской литературѣ не появилось. Общее свойство философской литературы за послѣднюю четверть вѣка Л. М. Лопатинъ видитъ въ отсутствіи „типичности, ясности и простоты конструкции, внутренняго единства и взаимной соотвѣтственности дѣлаемыхъ допущеній, строгой и безпристрастной послѣдовательности въ развитіи усвоенныхъ предпосылокъ, а черезъ это и логической законченности въ получаемыхъ результатахъ. Принципіальной критикѣ съ ними почти нечего дѣлать; вниманіе изслѣдователя въ нихъ невольно сосредоточивается на неизбѣжныхъ вопросахъ о томъ, почему данное мнѣніе возникло въ головѣ даннаго философа, почему оно могло совмѣститься съ его другими мнѣніями, въ чемъ настоящій смыслъ этихъ мнѣній и почему ни одно изъ нихъ не было договорено до конца“ (стр. IX). Въ перечень философфовъ, къ коимъ относится эта характеристика, попали эмпириокритики, имманентисты вродѣ Лоссакаго, Виндельбандъ, Риккертъ, Когенъ, проф. Введенскій и другіе. Если принять во вниманіе, что не менѣ отрицательному отзыву подверглась въ полемической статьѣ Л. М. Лопатина глубокомысленная гносеологія послѣдняго періода Соловьева, то картина становится ясною.—Философская позиція автора „Положительныхъ задачъ философіи“ оправдывается только въ томъ предположеніи, что философы, писавшіе за послѣдніе двадцать пять лѣтъ, никакихъ новыхъ положительныхъ задачъ передъ философіей не поставили. Разъ этотъ уничтожающій отзывъ относится ко всей современной мысли,—онъ едва ли можетъ сильно волновать кого-либо въ отдѣльности. Современные мыслители всѣхъ возможныхъ направленій охотно признаютъ за Л. М. Лопатинымъ право—не принимать во вниманіе ихъ произведеній; но за то они не будутъ слишкомъ смущаться его „мучительными“ догадками о томъ, „въ чемъ настоящій смыслъ ихъ мнѣній“. Въдъ суровый приговоръ, имъ вынесенный, обусловленъ тѣмъ совершенно отъ нихъ независимымъ обстоятельствомъ, что четверть вѣка тому назадъ годъ выхода магистерской диссертациі Л. М. Лопатина случайно оказался вмѣстѣ съ тѣмъ и годомъ остановки исторіи философіи.

Лопатина въ связи съ игнорированіемъ чужихъ мыслей замѣчается болѣзненное прислушиваніе къ своимъ собственнымъ; если онъ безъ достаточнаго вниманія читаетъ чужія книги, то, съ другой стороны, онъ является, пожалуй... слишкомъ усерднымъ читателемъ и слишкомъ тонкимъ знатокомъ собственныхъ произведеній. Для философа это—наклонность весьма опасная. Чрезмѣрное погруженіе въ свой субъективный микрокосмъ можетъ, выражаясь языкомъ Лейбница, превратить мыслителя, хотя бы и весьма талантливаго,—*въ монаду безъ оконъ*.

Когда это превращеніе становится совершившимся фактомъ, лучше воздерживаться отъ критики чужихъ произведеній, а, главное, нужно съ нѣскольکو большимъ философскимъ спокойствіемъ относиться къ появленію какихъ-либо мыслей за предѣлами субъективнаго микрокосма.

Я надѣюсь, что, согласно сказанному Л. М. Лопатинымъ, его третья статья обо мнѣ будетъ послѣдней. Впрочемъ, если паче чаянія послѣ третьей появится еще и четвертая, она, вѣроятно, не потребуетъ съ моей стороны отвѣта. Благодаря особенностямъ полемики Л. М. Лопатина діалогъ съ нимъ едва ли возможенъ. А монологъ его, какъ не имѣющій ко мнѣ какого-либо отношенія, можетъ продолжаться безъ конца, безо всякаго съ моей стороны вмѣшательства.

Кн. Евгеній Трубецкой.

Трансцендентальная проблема религіи ¹⁾.

1. Какъ возможна религія?

Какъ возможна религія? Современному философу, изошренному въ трансцендентальномъ методѣ, долженъ быть понятенъ смыслъ этого вопроса, который, какъ ни странно, доселѣ однако почти не ставился въ трансцендентализмѣ. Вопросъ этотъ имѣетъ въ виду исключительно критическій анализъ, вскрытіе предпосылокъ, сужденій, категорій,—словомъ, всего того, что дано въ религіозномъ сознаниі, въ немъ какъ бы подразумѣвается и не можетъ быть изъ него удалено. Рѣчь идетъ поэтому, такъ сказать, о формальной или „трансцендентальной“ природѣ религіи, а не о томъ или иномъ содержаніи религіозныхъ представленій; далѣе, не о психологической ея сторонѣ, но объ условіяхъ объективной значимости ея содержанія, по отношенію къ которому психологія представляетъ собой только среду, обстановку, фактическую наличность.

Трансцендентальная проблема религіи, поставленная и понятая въ такомъ смыслѣ и, быть можетъ, удобнѣе всего вводящая въ философію религіи, представляетъ собой полную аналогію основнымъ проблемамъ, изслѣдованнымъ въ трехъ критикахъ Канта. Вопросъ, который ставится въ „Критикѣ чистаго разума“, таковъ: какъ возможна наука въ качествѣ объективнаго, общезначимаго знанія, если, конечно, оно возможно? Послѣднее устанавливается при этомъ

¹⁾ Настоящій очеркъ представляетъ собой вступительную главу въ подготовляемое къ печати изслѣдованіе по философіи религіи.

силою факта, наличностью математическаго естествознанія, на которомъ, какъ извѣстно, „оріентировался“ Кантъ. Другими словами, какъ возможенъ Ньютонъ, на котораго опирался Кантъ, если и поскольку онъ возможенъ? Отвѣчая на этотъ чисто аналитическій и трансцендентальный вопросъ, Кантъ вывелъ, какъ ему казалось (а многимъ кажется и до сихъ поръ) основу общезначимыхъ сужденій и въ ученіи объ опытѣ старался выковать броню, предохраняющую отъ скептицизма, возведя фактическія условія познанія въ рангъ основоположныхъ, категоріальныхъ синтезовъ.

Фактъ науки предшествуетъ анализу и составляетъ его основу, но въ то же время критика удаляетъ изъ этого факта то, что въ немъ есть фактическаго, генетическаго, психологическаго, и выдѣляетъ въ немъ то, что составляетъ его познавательную схему, значимость, смыслъ, другими словами, разсматриваетъ фактъ лишь какъ мѣсто категорій или частный случай категоріальнаго синтеза. Установленіе категорій и ихъ изслѣдованіе, разцѣнка, систематизація составляютъ дѣло критики, но она не порождаетъ изъ себя факта, а возникаетъ по поводу факта. И, строго говоря, *внѣ* этого факта она теряетъ приложимость и общезначимость: схемы Канта годны и характеризуютъ не человѣка вообще съ его непознаваемой полнотой духа, но „научнаго человѣка“, т.-е. одну лишь сторону этого духа и его дѣятельности.

Еще большую аналогію нашъ вопросъ представляетъ съ содержаніемъ „Критики практическаго разума“, которая стремится найти раціоналистическій скелетъ этическаго переживанія, установить логику этики. Здѣсь фактическая обусловленность критики еще болѣе очевидна, чѣмъ въ первомъ случаѣ, ибо рѣчь идетъ уже не о познаніи, для всѣхъ болѣе или менѣе принудительномъ, но о направленіи воли съ свойственной ей свободой. Этика писана только для того, кто хочетъ быть этическимъ, и совершенно не писана для *insanitas moralis* и для святости, для тѣхъ, кто находится по ту сторону добра и зла, выше или

ниже этики. Слѣдовательно, трансцендентальная природа этического сужденія неразрывно связана съ фактомъ этики, который можетъ разсматриваться и по своей объективной значимости или трансцендентальному смыслу, но можетъ трактоваться и какъ простой психологизмъ, допускающій для себя лишь причинное генетическое истолкованіе. Если этическія сужденія не имѣютъ фактической принудительности науки или логической принудительности математики, то и всѣ тѣ общефилософскіе, гносеологическіе и религіозные выводы, которые дѣлаетъ Кантъ на основаніи анализа этического переживанія („практическаго разума“), теряютъ прочную почву. Свобода просачивается и подмываетъ твердый грунтъ причинной необходимости, на которомъ воздвигаетъ свою плотину противъ скептицизма Кантъ въ „Критикѣ практическаго разума“.

Наибольшую близость наша проблема имѣетъ къ содержанію третьей критики Канта, закутанной въ наиболѣе схоластическую и несоотвѣтствующую своему предмету форму, къ анализу эстетическаго сужденія. Какъ возможна красота и сужденіе о ней, „Geschmacksurtheil“, конечно, если она возможна, если красота есть? Каковы неустранимыя свойства эстетическаго сужденія? Но если возможно, съ извѣстной логической правомѣрностью, отрицать даже этику, какъ коренящуюся въ волѣ, то уже совершенно свободно можно отрицать эстетику и объективное значеніе красоты. Огромное количество людей остается или слѣпорожденными или непробужденными въ области красоты, многіе отрицаютъ объективный принципъ красоты и сводятъ ее на прихоть вкуса, субъективизмъ и психологизмъ; огромное количество людей способно скупаться передъ „Сикстиной“ и за Бетховеномъ и восторгаться олеографіей и слащавымъ вальсомъ. Все это ничуть не умаляетъ царственной природы красоты и не должно вліять на ея пониманіе, хотя этимъ, конечно, вносится элементъ фактической обусловленности въ трансцендентальный анализъ чувства прекраснаго. Страницы, посвященныя Кан-

томъ анализу эстетическаго чувства, принадлежать симптоматически къ числу наиболѣе у него интересныхъ, ибо въ нихъ явно обнаруживается недостаточность его рационализма. Эстетическое чувство признается „совершенно неопредѣлимымъ путемъ логическихъ доказательствъ (Weisgründe), какъ будто бы оно было только субъективнымъ“ (Kr. d. Urt., Reclam, 145), и въ то же время притязаетъ на объективность и общезначимость, что приводитъ Канта къ постановкѣ вопроса: „какъ возможны синтетическія сужденія „а priori“ въ области эстетики“? Вкусъ поэтому становится у Канта „Vermögen“, „аналогичная разуму способность а priori оцѣнивать сообщаемость (Mittheilbarkeit) чувствъ, которыя связаны съ даннымъ представленіемъ (безъ посредства понятія)“ (160).

Насъ не интересуетъ сейчасъ собственно эстетическая теорія Канта и вообще принципы „Критики силы сужденія“. Здѣсь интересно лишь то употребленіе трансцендентально-аналитическаго метода, которое онъ получаетъ въ рукахъ самого творца его, и то расширенное его пониманіе, при которомъ задачей его является вскрытіе условій научной, этической, эстетической значимости, анализъ данныхъ сторонъ сознанія не въ субъективно-психологическихъ, но всеобщелогическихъ его опредѣленіяхъ. Трансцендентальное априори есть то, что присутствуетъ во всякомъ отправленіи данной функціи сознанія, безъ чего она невозможна, и притомъ не въ смыслѣ матеріи или содержанія, но формы или категорій. Вскрыть трансцендентальную природу религіи, выявить категоріи религіознаго сознанія, установить здѣсь „синтетическія сужденія а priori“ (на языкѣ Канта) и долженъ анализъ религіознаго сознанія. Къ этому и сводится вопросъ: какъ возможна религія, т.-е. каковы категоріи религіознаго сужденія, въ чемъ своеобразная характеристика религіознаго сознанія. Для того, чтобы правомѣрно поставить этотъ вопросъ, не нужно еще предрѣшать вопросъ о религіи и данномъ ея содержаніи по существу; достаточно лишь того, чтобы можно

было поставитъ то же самое *если*, какое мы ставили по поводу критики науки, этики, эстетики: если она есть. Для трансцендентальнаго анализа религіи довольно лишь условнаго предположенія или допущенія ея существованія; а ргіогі напередъ отвергнуть это скромное допущеніе врядъ ли возможно даже въ нашъ скептической вѣкъ. Религія представляетъ собой настолько универсальный фактъ человѣческой жизни, что просто его отрицать никому невозможно; если и скажутъ, что религія въ настоящее время не можетъ считаться въ одинаковой мѣрѣ свойственной всему человечеству, то, вѣдь, не надо забывать, что этотъ же аргументъ еще въ большей степени примѣнимъ къ эстетикѣ, этикѣ, даже логикѣ.

Скепсисъ въ отношеніи къ самостоятельной постановкѣ трансцендентальной проблемы религіи однако можетъ съ большей правдоподобностью основываться на другомъ соображеніи. Возможно оспаривать автономность, первообразность религіознаго сознанія, признавать за религіей лишь гетерономное существованіе въ качествѣ производнаго качества или же переходящей ступени развитія. Примѣръ подобнаго отношенія являетъ тотъ же Кантъ, который въ число своихъ систематически распланированныхъ критикъ, имѣющихъ по мысли его исчерпать всѣ основныя направленія и содержаніе сознанія, не включилъ однако „критики силы религіознаго сужденія“, между тѣмъ какъ извѣстно, что теорія религіи запрятана во всѣ три его критики. И это потому, что онъ не признавалъ религіи самостоятельной областью духа, а религіознаго сознанія совершенно особой, самобытной стороной сознанія вообще, но разсматривалъ религію лишь въ плоскости этики, считая ее какъ бы музыкой морали и, пожалуй, ея восполненіемъ. Въ же этики религія, по Канту, не имѣетъ, не должна имѣть своего особаго бытія: независимая отъ морали религіозность, непосредственное почитаніе Бога, связанное съ положительной религіей, неизмѣнно клеймится Кантомъ какъ „Abgötterei, Fetischmachen,

Afterdienst“ и под. (см., напр., въ *Die Religion in der blossen Vernunft*, Reclam, 193 и *passim*), и ограниченіе разума въ отношеніи къ религіи рамками чисто моральнаго пониманія предохраняетъ, по его мнѣнію, теологию отъ превращенія въ „теософію или демонологию“, а „религію—въ теургію или идолатрію“ (Кр. d. Urt., 358). Религія внѣ моральнаго ея трактованія кажется ему идолопоклонствомъ—*Abgötterei* ¹⁾. Такое доктринальное предубѣжденіе противъ самостоятельнаго трактованія религіи и эта догматическая нетерпимость по отношенію къ религіи, конечно, составляютъ личную особенность Канта и не имѣютъ подъ собой никакой почвы. Въ своемъ отношеніи къ религіи Кантъ былъ ослѣпленъ и загнипнотизированъ собственной доктриной и потому не могъ посвятить трансцендентальному ея изслѣдованію того вниманія, котораго требуетъ логика трансцендентализма или простая послѣдовательность. Кантъ является, конечно, не единственнымъ, кому доктринальная предубѣжденность закрываетъ глаза на самостоятельную проблему религіи. Не говоря уже о многочисленныхъ представителяхъ догматическаго атеизма, у которыхъ отношеніе къ религіи выражается въ ненависти къ ней (*écrasez l'infame*), достаточно назвать представителей нѣмецкаго идеализма Фихте (періода *Atheismusstreit*) и Гегеля, у которыхъ религія одинаково низводится съ принадлежащаго ей мѣста и отдается въ подчиненіе этикѣ либо философіи. Особенно знаменателенъ въ этомъ отношеніи Гегель, для коего религія обозначаетъ лишь ступень, и притомъ не самую высшую, въ самосознаніи духа, благополучно преодолюваемую въ философіи.

Для того, чтобы поставить трансцендентальную проблему религіи, нужно только не имѣть никакой предубѣжден-

1) *Abgötterei im praktischen Verstande ist noch immer diejenige Religion, welche sich das höchste Wesen mit Eigenschaften denkt, nach denen noch etwas Anderes, als Moralität, die für sich taugliche Bedingung sein könne, seinem Willen in dem, was der Mensch zu thun vermag, gemäss zu sein* (Кр. d. Urt., 358—9, Anm).

ности, ни метафизической или спекулятивной, ни догматической, ни фактической: нужно смотрѣть на жизнь открытыми, простыми глазами и оказать всемірно-историческому факту религіи то вниманіе, которое ему естественно принадлежитъ.

И, прежде всего, что такое религія? въ чемъ своеобразіе религіознаго переживанія? каково основное качество *религіознаго вообще*? При отвѣтѣ на этотъ вопросъ, въ многочисленныхъ опредѣленіяхъ религіи, которыя дѣлаются въ литературѣ, въ большинствѣ случаевъ дѣлается попытка уловить тѣ или иныя черты (или задачи) нормальной религіозности, высказывается нормативное сужденіе о томъ, чѣмъ должна или можетъ быть религія въ наиболѣ совершенной формѣ. Наша постановка вопроса преслѣдуетъ пока чисто формальныя цѣли трансцендентальнаго анализа. Мы хотимъ установить тѣ черты, безъ которыхъ невозможна религія, гаснетъ *религіозное* сознаніе, которыя его конституируютъ. Мы хотимъ установить—*sit venia verbo*—основныя категоріи религіознаго сужденія. Направленіе, въ которомъ слѣдуетъ искать этого опредѣленія, дано въ самомъ словѣ, выражающемъ основное существо религіи и содержащемъ поэтому суммарную мысль о ней: *religio—religare*—связь, связывать, соединять. Въ религіи устанавливается и переживается *связь*, связь человѣка съ тѣмъ, что выше человѣка. Въ основѣ религіознаго отношенія лежитъ поэтому основной и неустранимый *дуализмъ*; въ религіи, какова бы она ни была въ своей конкретной формѣ, есть всегда два начала, два полюса. Религія (какъ это справедливо замѣтилъ Фейербахъ) всегда есть раздвоеніе человѣка съ самимъ собой, отношеніе его къ себѣ, какъ къ другому, второму, неодному, не-единственному, но связанному, соединенному, соотносящемуся. Въ религіи человѣкъ ощущаетъ, что его видятъ и знаютъ, прежде чѣмъ онъ самъ себя узналъ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ сознаетъ себя удаленнымъ, отторгнутымъ отъ этого благого источника жизни, съ которымъ стремится лишь установить связь, религію.

Итакъ, въ самой общей формѣ религія есть опознаніе Бога и чувство связи съ Богомъ. Если эту религіозную формулу перевести на языкъ философскій, она получитъ такое выраженіе: религія есть переживаніе трансцендентнаго, становящагося постольку имманентнымъ, однако при сохраненіи основной своей трансцендентности, переживаніе трансцендентно-имманентнаго. Не слѣдуетъ бояться логической противоположности этихъ признаковъ, ибо то, что ими выражается въ своемъ живомъ процессѣ гибче и пластичнѣе, нежели угловатыя, неподвижныя логическія опредѣленія. Какъ бы то ни было, въ религіи неизбѣжно приходится имѣть дѣло съ этой сопряженностью противоположныхъ логическихъ полюсовъ, ихъ взаимоотталкиваніемъ и постояннымъ притяженіемъ; въ категоріяхъ религіи трансцендентно-имманентное божество есть основное формальное понятіе. Итакъ, религія есть осознанная связь съ божествомъ. Таково общечеловѣческое ея пониманіе, *communis opinio gentium*, таково и ея „трансцендентальное“ опредѣленіе, которое намъ надлежитъ далѣе анализировать.

Для того, чтобы утверждать своеобразную свою природу (а не быть музыкой этики, или же незрѣлымъ, несовершеннымъ философствованіемъ), религія должна имѣть свой органъ. Религіозное переживаніе должно качественно отличаться отъ смежныхъ и соприкасающихся съ нимъ областей жизни духа. Религія должна имѣть свою особую логику, находить свою особую достовѣрность (какъ имѣетъ ее хотя бы чувство прекраснаго), она должна имѣть око дѣйствительности высшей, къ которой не достигаетъ ни умственное, ни физическое око. Религіозное переживаніе удостоверяетъ человѣка въ реальности иного, божественнаго міра не тѣмъ, что доказываетъ его существованіе, убѣждаетъ въ его необходимости, но тѣмъ, что приводитъ его въ живую, реальную связь съ религіозной дѣйствительностью, просто *показываетъ* ему ее. На подлинно религіозный путь вступилъ лишь тотъ человѣкъ, кто реально на своемъ жизненномъ пути встрѣтился съ божествомъ,

кого постигло оно, на кого излилось превозмогающей своей силой ¹⁾. Религиозный опытъ въ своей непосредственности не есть ни научный, ни философскій, ни эстетическій, ни этическій, и какъ нельзя умомъ познать красоту (а можно лишь о ней подумать), такъ мыслью дается только блѣдное представленіе о пополающемъ огнѣ религиознаго переживанія. Чтобы постигнуть религію, религиозное въ его своеобразіи, нужно наблюдать тѣхъ, кто является *гением* религіи (какъ и въ эстетикѣ законы красоты устанавливаются не профессорами эстетики, но творческими созданіями генія); жизнь святыхъ, подвижниковъ, пророковъ, основателей религій и живые памятники религіи: письменность, культъ, обычаи—вотъ, на ряду съ личнымъ опытомъ, источникъ знанія въ области религіи.

Итакъ, въ основѣ религіи лежитъ пережитая въ личномъ опытѣ встрѣча съ божествомъ, и въ этомъ заключается источникъ ея автономіи. Какъ бы ни кичилась мудрость вѣка сего, безсильная понять религію за отсутствіемъ нужнаго опыта, за религиозной своею бездарностью, тѣ, которые зрятъ Бога въ чистыхъ сердцахъ своихъ, обладаютъ религіей и знаютъ ея сущность. Связь же между религіей и другими сторонами жизни духа не первообразная, но производная, не логическая, но психологическая.

Религія зарождается въ переживаніи Бога (подъ какимъ бы ликомъ ни совершилось это богооткровеніе). Чувствуя Бога, человѣкъ тѣмъ самымъ ощущаетъ себя въ „мірѣ“, другими словами, для него открывается основная религиозная антитеза, неизмѣнно сопровождающая религиозную жизнь, противоположность Бога и міра. Какъ будто свѣтъ, упавшій съ высоты и свыше озарившій собою міръ, загорается въ душѣ сознаніе міра божественнаго, и устанавливается грань между горнимъ и дольнымъ, совсѣмъ въ иномъ свѣтѣ показывающая ей этотъ міръ, дающая ему совершенно иной вкусъ, иное ощущеніе бытія, именно чувство-

¹⁾ „Дважды рожденные“ у Джемса.

ваніе міра, какъ удаленнаго отъ Бога. Въ душѣ чело-веческой появляется сознаніе неабсолютности, внѣбожественности, а слѣдовательно и грѣховности своего бытія, устанавливается стремленіе освободиться отъ „міра“, преодолѣть его въ Богѣ, другими словами, вмѣстѣ съ религіознымъ самосознаніемъ рождается и чувство грѣха, зла, вины, отторженности отъ Бога, потребность спасенія и искупленія. Подняться изъ тлѣна этого міра къ Богу въ царство свободы, — такую жажду пробуждаетъ въ душѣ всякая религія, и тѣмъ глубже, чѣмъ выше и совершеннѣе она сама. Другими словами, религіозное чувство сопровождается и извѣстнымъ разочарованіемъ въ этомъ мірѣ, пессимизмомъ относительно его даннаго состоянія, міровой скорбью, но въ то же время пессимизмъ этотъ есть только тлѣнь радостной вѣры, сулящей побѣду надъ міромъ, надежды на освобожденіе и спасеніе; міръ утрачиваетъ свою подлинность и свою единственность: надъ міромъ и въ мірѣ есть Богъ, такова радостная вѣсть всякой религіи. Потому религія есть радость всѣхъ радостей, хотя ея требовательность связываетъ ее съ извѣстнымъ пессимизмомъ, пробужденіемъ отъ сна самодовольства и міродовольства.

Впрочемъ, хотя потребность искупленія и спасенія, какъ и міровая скорбь, психологически располагаютъ къ религіи, однако онѣ еще не устанавливаютъ ее, какъ вопросъ только предполагаетъ возможность разрѣшенія, но самъ по себѣ не есть отвѣтъ. Для религіознаго самоощущенія опредѣляющимъ является одно: прикосновеніе Божества, вѣра, „яко есть“ ¹⁾.

¹⁾ На значеніе пессимизма и потребности искупленія указываютъ съ особой настойчивостью философы пессимизма Гартманъ и Древшъ (въ глазахъ послѣдняго „alle Religion“ ihrem Wesen nach ist Erlösungsreligion“), и для религіозно-философскаго изслѣдованія ставится поэтому задача показать, „wie das religiöse Verhältniss gedacht werden muss, um dem Erlösungswillen ohne Widerspruch mit sich selbst die erstrebte Befriedigung zu verschaffen. (Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes, 1906 стр. 62). Однако чрезмѣрная подчеркнутость этого мотива въ ихъ построеніяхъ всецѣло связана съ ихъ религіозной метафизикой.

Основное переживаніе религіи обладаетъ (по крайней мѣрѣ на высшихъ своихъ точкахъ) такой побѣдной силой, такой пламенной убѣдительностью, которая оставляетъ далеко позади всякую иную очевидность. Его можно позабыть или утратить, но не опровергнуть. Вся исторія человѣчества, и въ частности религіознаго его самосознанія, превращается въ какую-то совершенно неразрѣшимую загадку или просто невозможность, если не признать, что она опирается на живой религіозный опытъ, т.-е. если не принять, что греки какъ-то видѣли и знали своего Діониса, а римскіе солдаты своего Миеру и т. д. У пророковъ Израила мы постоянно встрѣчаемъ такую рѣчь: *и сказалъ мнѣ Богъ*. Приходилось ли вамъ когда-нибудь задумываться надъ этими словами? Приходилось ли хотя отдаленно перевести эти слова на свой религіозный опытъ? „И сказалъ мнѣ Богъ“! Что это: неужели же только галлюцинація, самообманъ, шарлатанство, литературный пріемъ или... А если правда... если правда, что написано въ этихъ книгахъ: Богъ говорилъ, а человѣкъ слушалъ, слышалъ... Бога, конечно, не физическимъ органомъ слуха, но слышалъ сердцемъ, всѣмъ существомъ своимъ, и слово Божіе звучало громче, чѣмъ всѣ громы міра, убѣдительнѣе и достовѣрнѣе, чѣмъ всѣ слова его.

Если бы люди вѣры стали рассказывать о себѣ, что они видѣли и узнавали съ послѣдней достовѣрностью, то образовалась бы гора, подъ которой былъ бы погребень и скрытъ отъ глазъ холмъ скептическаго раціонализма. Скептицизмъ не можетъ быть до конца убѣжденъ, онъ можетъ быть только уничтоженъ, а уничтожить его властенъ Богъ Своимъ явленіемъ, а не намъ опредѣлять путь Его и объяснять, почему и когда Онъ открывается.

Тѣмъ не менѣе, кто отрицаетъ или не допускаетъ особаго религіознаго удостовѣренія и особаго органа религіи, тотъ долженъ въ изумленіи остановиться предъ всемірно-историческимъ фактомъ религіи, какъ какимъ-то повальнымъ, массовымъ гипнозомъ и помѣшательствомъ. Кто не хочетъ

принять единственно простой и естественной гипотезы религиознаго реализма, тотъ долженъ противопоставить ей теорію массовыхъ галлюцинацій и иллюзіонизма или... „выдумки жрецовъ“! *Écrasez l'infame*, эта цѣль оправдываетъ всѣ средства, однако—увы!—кромѣ глупыхъ, это же средство—глупое.

Итакъ, въ религиозномъ переживаніи дано—и это есть самое его существо—касаніе иной, высшей, божественной реальности, дано чувство Бога; притомъ не вообще, in abstracto, но для человѣка: человѣкъ чрезъ себя и въ себѣ обрѣтаетъ новый міръ, предъ которымъ трепещетъ отъ страха, радости, любви, стыда, покаянія. Религія не есть лишь музыка души, она звучитъ не только во мнѣ, но и *внѣ* меня, надо мною, она не субъективна, но объективна, обладаетъ реальностью. Въ этомъ реализмѣ религіи главное отличіе ея отъ безпредметной, субъективной, эстетизирующей религиозности, которую не прочь развлечься, какъ пикантнымъ соусомъ настроеній, современная эстетизирующая переутонченность. Религія не есть мое созданіе, иначе она вовсе не есть религія; она убѣждаетъ силою факта, большею притомъ убѣдительностью, чѣмъ любые факты внѣшней дѣйствительности, напр., ощущение этого стола, этой стѣны, этого шума. Поэтому нельзя устранить изъ религіи реальности Бога, какъ изъ искусства нельзя устранить объективности красоты: Богъ *есть*—внѣ меня, но и для меня,—помимо моей субъективности, но и сообщаясь послѣдней. Это есть не только аналитическое сужденіе, выведенное изъ понятія религіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ и религиозное синтетическое сужденіе а priori. **ЕСИ**, — это въ религіи стоитъ прежде анализа, а вмѣстѣ какъ предметъ анализа. Предъ лицомъ этого **ЕСИ**, предъ синтетическимъ религиознымъ сужденіемъ а priori, конечно, безмолвствуютъ такъ наз. „доказательства бытія Божія“. Они могутъ имѣть извѣстное значеніе (въ чемъ бы оно ни состояло) въ философіи, въ спекулятивномъ богословіи, вообще внѣ собственной области религіи, въ по-

слѣдней же царить радостное, непосредственное **ЕСИ**. Доказательства бытія Божія появляются лишь съ наступленіемъ кризиса религіознаго сознанія, когда, по тѣмъ или инымъ причинамъ, изсякаютъ или засариваются источники религіознаго вдохновенія и откровенія, но та вѣра, которая призывается сказать горѣ: двинься въ море, не имѣетъ ровно никакого отношенія къ доказательствамъ. Конечно, и по чисто философскимъ основаніямъ слѣдуетъ отвергнуть идею *доказательства* бытія Божія; ибо здѣсь, очевидно, есть внутреннее противорѣчіе въ самой постановкѣ задачи: ображеніями относительными, основанными на законѣ причинности и анализѣ причинныхъ рядовъ, утверждается бытіе абсолютное, возвышающееся надъ относительнымъ и свободное отъ причинности. Очевидно, на полѣ кантовскаго опыта мы не встрѣтимъ Бога, ибо „для науки Богъ есть совершенно ненужная гипотеза“ (Лапласъ), а такъ наз. доказательства сводятся къ болѣе или менѣе удачному постулированію Бога или же къ раскрытію различныхъ сторонъ философскаго понятія о Богѣ. Единственнымъ же путемъ реальнаго, жизненнаго познанія Бога остается религіозный опытъ.

ЕСИ, синтетическое религіозное сужденіе а priori, есть единственная опора религіи, безъ которой она не существуетъ въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ искусство не существуетъ безъ красоты или мораль безъ чувства долга, безъ различія добра и зла. И тѣмъ самымъ религія становится независимой отъ этики, эстетики, теоретическаго познанія, философіи и науки, ибо имѣетъ свою собственную опору, свой собственный органъ воспріятія.—Но этимъ полагаются, слышу я возраженіе, въ основу религіи „психологизмъ“, субъективная настроенность, капризь воображенія, которому придается трансцендентальное значеніе; въ качествѣ психологизма или логическаго фетишизма, гипостазированія идей и настроеній, нерѣдко выпроваживается за дверь въ наши дни религія, ей предъявляется формальный отводъ, она растворяется всецѣло въ религіозность. И

однако для этого нѣтъ никакого права. Да, религія есть психологизмъ въ томъ смыслѣ, что она есть фактъ психологической жизни, осуществляющійся въ конкретной индивидуальной психикѣ. Но въ этомъ смыслѣ въ психологизмѣ повинны всѣ дѣятельности духа: развѣ же познаніе не есть тоже фактъ душевной жизни, развѣ мораль не есть психологія, „разъяснить“ же красоту въ смыслѣ психологизма нѣтъ ничего легче. И однако, если здѣсь мы различаемъ генетическую и систематическую точку зрѣнія, отъ факта отдѣляемъ его смыслъ и значеніе, то совершенно то же самое должно имѣть мѣсто и въ религіи. И здѣсь мы отличаемъ субъективный религіозный процессъ отъ его трансцендентальной характеристики и утверждаемъ не только психологическую самобытность религіи (это значило бы ломиться въ открытыя двери, ибо этого пока никто и не огираетъ), но и самостоятельную „способность религіознаго сужденія“. Въ религіи человѣческой духъ постигаетъ то, чего онъ не постигаетъ ни въ наукѣ, ни въ этикѣ, ни въ эстетикѣ (хотя каждая изъ нихъ въ отдѣльности и можетъ указывать путь къ религіи, да и дѣйствительно это по-своему дѣлаетъ).

Итакъ, на предварительный и общій вопросъ, какъ возможна религія? отвѣчаемъ: религія есть опознаніе Божества и связи съ Нимъ, она возможна благодаря религіозной одаренности человѣка, наличности религіознаго органа, воспринимающаго Божество и Его воздѣйствіе. Безъ этого органа невозможно было бы то пышное и многоцвѣтное развитіе религій и религіи, которое мы наблюдаемъ въ исторіи человечества, а также и ея своеобразіе ¹⁾. Всякая подлинная религія чувствуетъ свою объективность и опирается на

¹⁾ Намъ пріятно отмѣтить, что къ опытному истолкованію религіи приходитъ въ результатъ всего своего колоссальнаго изученія религій *Максъ Мюллеръ* (въ разныхъ сочиненіяхъ, см., напр., *Natürliche Religion*, Leipzig, 1890, лекціи II—V). Его формула такова: nihil est in fide, quod non ante fuerit in sensu (подъ послѣднимъ Мюллеръ разумѣетъ *опытный* характеръ религіи, хотя, конечно, этотъ опытъ и отличается отъ чувственнаго опыта).

нее,—она имѣетъ дѣло съ Божествомъ, произноситъ Ему **ЕСИ**; психологизмомъ является лишь „религія настроенія“, т.-е. религіозность, безсильная подняться до религіи и свѣтлѣющая чужимъ, отраженнымъ свѣтомъ. **БОГЪ**—вотъ основное содержаніе и основная „категорія“ религіи.

Во избѣжаніе недоразумѣній прибавимъ, что понятіе „божество, богъ“ берется нами пока въ самомъ широкомъ и неопредѣленномъ смыслѣ, объемлющемъ различныя религіи, какъ формальная категорія, примѣнимая къ всевозможному содержанію. Для трансцендентальной характеристики религіи на этой стадіи еще безразлично, поклоняется ли человѣкъ деревянному чурбану, связывая съ нимъ свою вѣру въ божественное, или же христіанскому тріпостасному Богу: существеннымъ признакомъ, устанавливающимъ природу религіи, является объективный характеръ этого поклоненія, связанный съ чувствомъ трансцендентности божества. Этому качеству, думается намъ, удовлетворяютъ всѣ историческія религіи, ибо такова природа религіи вообще. Въ этомъ смыслѣ безбожная религія есть *contradictio in adjecto*, ибо существо религіи и состоитъ въ опознаніи того, что Богъ есть, т.-е., что за міромъ имманентнымъ, даннымъ, существуетъ міръ иной, трансцендентный, божественный, который дѣлается въ религіи доступнымъ и осязаемымъ: „религія въ предѣлахъ только разума“, т.-е. имманентная, религія субъективнаго идеализма, вовсе не есть религія, а лишь одна изъ многочисленныхъ ея поддѣлокъ и суррогатовъ. Однако я уже слышу обычное въ такихъ случаяхъ возраженіе: возможна и существуетъ атеистическая религія, утверждающая не Бога, но небытіе, ничто, и религія эта имѣетъ міровое значеніе и считаетъ сотни милліоновъ послѣдователей: это—*буддизмъ*. Не будучи специалистомъ по буддизму, изъ знакомства съ популярной литературой, на которую ссылаются обычно сторонники указанного мнѣнія, я выношу иное впечатлѣніе, во-первыхъ, что народный, эксотерическій буддизмъ, которому собственно и обязана эта религія своимъ распространеніемъ,

отнюдь не ограничивается одной „нѣтовщиной“, но содержитъ въ себѣ элементы конкретнаго политеизма, даже фетишизма; во-вторыхъ, и это самое главное, буддѣйское ничто, небытіе, нирвана, всеединство безразличія (*tal twam asi*—это есть то) отнюдь не представляютъ собой чисто отрицательнаго понятія, но вполнѣ подходятъ подъ наше общее опредѣленіе Божества. Ибо это ничто не есть круглый нуль, но величина въ высшей степени положительная, именно то, что существуетъ за совлеченіемъ покрывала Майи, которое застиляетъ нашъ взоръ міромъ явленій, намъ имманентныхъ, и это положительное ничто и составляетъ подлинную, хотя и трансцендентную для насъ дѣйствительность, по отношенію къ которой и устанавливается типически религиозное отношеніе. Въ замкнутомъ субъективизмѣ, имманентизмѣ и психологизмѣ неповинна поэтому даже и эта религія, какъ бы ни было скучно ея отрицательное *понятіе* о Богѣ ¹⁾.

1) На это справедливо указываетъ *Гартманъ*, у котораго вообще находимъ чрезвычайно отчетливую постановку проблемы религіи въ ея общей формѣ: онъ устанавливаетъ, что „всякій объектъ религиозной функціи есть богъ; богъ есть не научное, но религиозное понятіе; наука можетъ заниматься имъ, лишь поскольку она есть наука о религіи. Мы можемъ опредѣлить поэтому религиозную функцію, какъ отношеніе человѣка къ Богу. Это опредѣленіе какъ будто теряетъ свою силу тогда, когда атеизмъ отрицаетъ существованіе бога и вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ буддизмъ, остается чрезвычайно интенсивной религіей; но нетрудно распознать, что эта видимость проистекаетъ лишь изъ предвзятаго реалистическаго взгляда на существо божіе, которое не подходитъ къ буддѣйскому абсолютному иллюзионизму. И въ буддизмѣ ничто есть 1) абсолютное основаніе міра, именно положительная причина полагающей міръ иллюзіи, 2) абсолютное существо (хотя и ничто), которое лежитъ въ основѣ феноменальнаго міра, 3) абсолютная цѣль міра, къ которой стремится мировой процессъ и въ которомъ онъ находитъ абсолютное искупленіе и 4) носитель и источникъ религиозно-нравственнаго міропорядка, который представляетъ единственно истинное и постоянное въ иллюзіи и лишь который дѣлаетъ иллюзорный мировой процессъ дѣйствительнымъ процессомъ спасенія. Ничто въ каждомъ изъ этихъ четырехъ отношеній есть объектъ религиозной функціи или предметъ религиознаго отношенія. Такимъ образомъ буддизмъ есть атеизмъ не въ томъ смыслѣ, чтобы онъ отрицалъ Бога, т.-е. предметъ религиознаго отношенія, но только въ томъ, что онъ ничто, а *privativum*, дѣлаетъ богомъ. Если бы онъ дѣлалъ первое, онъ

2. Трансцендентное и имманентное.

Пара соотносительныхъ понятій: трансцендентное—имманентное, играетъ существеннѣйшую роль въ опредѣленіи религіи. Понятія эти чрезвычайно многозначны; можно всю исторію философской мысли изложить какъ исторію этихъ понятій, или какъ исторію проблемы трансцендентнаго. Очевидно, необходимо условиться объ ихъ значеніи. Имманентнымъ является то, что содержится въ предѣлахъ даннаго замкнутаго круга сознанія; то, что находится за этимъ кругомъ, трансцендентно или не существуетъ въ этихъ предѣлахъ. Однако трансцендентное не есть и ничто, круглый нуль, потому что и имманентное не сознавало бы себя имманентнымъ, самозамкнутымъ, ограниченнымъ безъ этой границы. Трансцендентное есть, по крайней мѣрѣ, нѣкоторая пограничная область для имманентнаго, предѣлъ. Въ извѣстномъ смыслѣ трансцендентнымъ сознанію можно считать (гносеологически) всякую транссубъективную дѣйствительность: внѣшній міръ, чужое я, гору Эльбрусъ, Каспійское море, всякую неосуществленную возможность новаго опыта. Какимъ бы философскимъ утонченностямъ ни подвергалось это опредѣленіе, практически, въ непосредственномъ чувствѣ жизни, дана нѣкоторая мѣра имманентности, актуальной и потенціальной. Получая новыя впечатлѣнія отъ жизни, будетъ ли это Ледовитый океанъ или островъ Цейлонъ, эскимосы или зулусы, бразильскія бабочки или вороны, Большая Медвѣдица или солнце,—во всемъ этомъ человѣкъ ощущаетъ себя въ имманентномъ мірѣ, единомъ во всемъ многообразіи. Для него это *свой* міръ, и для имманентнаго самосознанія единственный міръ, какъ окачественная связность бытія. Существуетъ особое космическое чувство, обычно глухое и тупосознаваемое,

перестала бы быть религіей: но такъ какъ онъ дѣлаетъ послѣднее, онъ остается религіей и лишь ставитъ намъ проблему, какъ возможно обожествовать ничто“ (E. Hartmann. Die Religion des Geistes, 3-te Aufl., 4—5). Поэтому и буддизмъ не нарушаетъ правила, что „keine Religion ohne Gottesvorstellung“ (6).

однако громко говорящее при его раздраженіи. Есть ли этотъ „міръ“ единственный, а его имманентность абсолютно замкнутая, или же существуютъ иные „міры“, въ трансцендентности своей облекающіе нашу имманентность и—о, ужасъ!—въ нее врывающіеся?

Какъ океанъ объемлетъ шаръ земной,
Земная жизнь кругомъ объята снами...
Настаетъ ночь, и звучными волнами
Стихія бѣетъ о берегъ свой.

Есть ли иные міры, есть ли вообще трансцендентное? На это нельзя отвѣтить умозрѣніемъ или же опытомъ имманентнымъ, на это можно отвѣтить лишь новымъ опытомъ, расширеніемъ и преобразованіемъ опыта, предполагая, конечно, что наше космическое существо узнаетъ особымъ, совершенно неопредѣлимымъ и ни къ чему несводимымъ чувствомъ область иного міра „сверхъестественное“. Здѣсь начинается область „мистики“, а равно и путь „окультизма“, „науки, какъ достигнуть познанія высшихъ міровъ“ (Штейнеръ). Весь оккультизмъ есть расширеніе имманентнаго въ сторону доселѣ трансцендентнаго, причемъ человѣкъ, преобразуя самого себя, и самъ становится существомъ иного міра, именно того, который онъ познаетъ. Впрочемъ, поскольку „духовное знаніе“ есть, дѣйствительно, знаніе, т.-е. *методически* выполняемое развертываніе проблемъ, утонченіе наблюдений, обогащеніе, усовершенствованіе, упорядоченіе опыта, поскольку оно относится къ области знанія вообще, имманентной этому міру. „Высшіе міры“, которыхъ достигать учить „духовное знаніе“, строго говоря, есть нашъ собственный міръ, воспринимаемый лишь болѣе широко и глубоко; и какъ бы далеко ни пошли мы въ такомъ познаніи, какъ бы высоко ни поднялись по лѣстницѣ „посвященій“, все же оно остается въ предѣлахъ нашего міра, имманентно ему. То, что постигается здѣсь, трансцендентно лишь гносеологически, т.-е. въ силу ограниченности нашей, а не по существу (какъ тригонометрія является

намъ трансцендентной, пока мы ей не научились или, вѣрнѣе, пока она въ нашемъ сознаниіи еще не пробуждена: имманентный характеръ математическаго познанія въ этомъ смыслѣ былъ съ такой силой указанъ еще Платономъ въ его *Федонѣ*). На пути оккультнаго познанія, какъ и всякаго познанія вообще, при постоянномъ и безконечномъ углубленіи въ область божественнаго въ мірѣ нельзя однако встрѣтить Бога, въ немъ есть безконечность — дурная въ религіозномъ смыслѣ, т.-е. уводящая отъ Бога, ибо къ Нему не приближающая. И въ этомъ заключается глубокое отличіе оккультнаго и религіознаго путей, которое можетъ при извѣстныхъ условіяхъ стать и противоположною, и ужь во всякомъ случаѣ нельзя смѣшивать, подмѣнивать, выдавать одинъ за другой, какъ это часто дѣлается теперь.

Такимъ образомъ, хотя имманентное: „міръ“ или „я“, макрокосмъ и микрокосмъ, и внутри себя имѣетъ ступени относительной трансцендентности, заданности, но еще не данности, тѣмъ не менѣе оно противоположно трансцендентному, какъ таковому. Трансцендентное *кат' ἑξῆς*, какъ религіозная категория ¹⁾, не принадлежитъ имманентному: „міру“ и „я“, хотя

1) Философы могутъ предъявить протестъ, зачѣмъ мы употребляемъ многозначные и притомъ философскіе термины „трансцендентное“ и „имманентное“ въ примѣненіи къ религіознымъ переживаніямъ. Они будутъ правы въ своемъ упрекѣ, если только и сами при этомъ не будутъ забывать, что въ понятіяхъ этихъ и для нихъ не заключается никакого опредѣленнаго смысла, — послѣдній вкладывается лишь данной философемой; другими словами, проблема трансцендентнаго (и соотносительнаго съ нимъ имманентнаго) представляетъ собой *послѣднюю* и наиболѣе обобщающую проблему философій, и слѣдовательно, включаетъ въ себя уже всю систему. Поэтому опредѣленнаго терминологическаго значенія съ употребляемыми нами выраженіями не связано, и мы вольны пользоваться ими и въ своемъ особомъ смыслѣ, при условіи, конечно, твердо держаться разъ принятаго значенія. Религія, въ отличіе отъ философіи, не кончается трансцендентнымъ, но имъ *начинается*, и лишь въ дальнѣйшемъ самосознаніи постепенно развертываетъ его смыслъ и значеніе. Трансцендентное въ самомъ общемъ смыслѣ, т.-е. превышающее всякую мѣру человѣческаго опыта, сознанія и бытія, вообще „этого міра“, дано въ первичномъ религіозномъ переживаніи, поскольку въ немъ содержится чувство Бога, это есть основная музыка религіи. Можно, конечно, для обо-

и его касается. Къ нему нѣтъ пути методическаго восхожденія (ибо путь религіознаго подвига не имѣетъ въ виду познаніе, не руководится познавательнымъ *интересомъ*), оно *въ* досягаемости для человѣка, къ нему можно стремиться и рваться, но нельзя планомѣрно, методически идти. Путь религіи въ этомъ смыслѣ есть необходимо путь чуда и благодати.

Богъ есть Трансцендентное. Онъ преміренъ или сверхміренъ. Онъ есть единственное и подлинное *Не-я*, а, поскольку *я* (фихтевское) включаетъ въ себя все, весь міръ, Онъ есть и *Не-міръ*, причемъ это *Не-я* отнюдь не полагается нашимъ же *я*, какъ у Фихте, и не есть въ этомъ смыслѣ *подъ-я*, но есть абсолютное и подлинное *не-я*, т.-е. *сверхъ-я*, *выше-я*. Эту основную полярность религіознаго сознанія, напряженную противоположность трансцендентнаго и имманентнаго, можно выражать въ разныхъ терминахъ: Богъ и міръ, Богъ и природа, Богъ и человѣкъ, Богъ и я и под. Между міромъ и Богомъ лежитъ абсолютное, непреодолимое для міра разстояніе, которое если и преодолевается, то незаконмѣрно, прерывно, свободно, чудесно, благодатно. Всякая имманентность Трансцендентнаго, прикосновеніе Божества, есть актъ, поистинѣ чудесный и свободный, актъ милости и любви, но не законмѣрности и необходимости.

Богъ, какъ Трансцендентное, безконечно, абсолютно далекъ и чуждъ міру, къ Нему нѣтъ и не можетъ быть никакихъ законмѣрныхъ, методическихъ путей, но именно поэтому Онъ въ снисхожденіи своемъ становится безконечно близокъ, есть самое близкое, самое интимное, самое внутреннее, самое имманентное въ насъ, находится ближе къ

значенія этого чувства сочинить новый терминъ, но, намъ кажется, въ этомъ нѣтъ никакой нужды, ибо въ своемъ формальномъ опредѣленіи трансцендентное религіи пока еще не отличается отъ трансцендентнаго философіи: это больше логическій жестъ, чѣмъ понятіе (каковымъ, впрочемъ и неизбѣжно будетъ всякое логическое *понятіе* трансцендентнаго, т.-е. того, что находится выше понятій).

намъ, чѣмъ мы сами ¹⁾: Богъ внѣ насъ и Богъ въ насъ, абсолютно трансцендентное становится абсолютно имманентнымъ. Поэтому-то нѣтъ и не можетъ быть никакого „духовнаго знанія“, опирающагося на *методъ*, для познанія Бога (а не одного только божественнаго). Ибо передъ абсолютнымъ разстояніемъ, предъ безконечностью изничтожается всякая конечная величина и всякій путь: Богъ можетъ послать Ангела своего Валаамовой ослицѣ, опалить огнемъ и свѣтомъ явленія Своего окаяннаго грѣшника, можетъ настигнуть на пути въ Дамаскъ Своего гонителя и тѣмъ не менѣе остаться недоступнымъ самымъ напряженнымъ методическимъ усиліямъ. Ибо Богъ есть Чудо и Свобода, а всякое знаніе есть методъ, необходимость.

Говоря такъ, мы отрицаемъ лишь обязательность, законмѣрность видѣнія Бога для Его ищущихъ. Но исканіе Бога, приуготовленіе себя, раскрытіе въ себѣ божественнаго совершается человѣческимъ усиліемъ, котораго ожидаетъ отъ насъ Богъ, — „Царствіе Божіе силою нудится“. Объ этомъ свидѣтельствуетъ вся аскетика. Возможно, что въ извѣстную эпоху жизни человѣчества или для извѣстнаго духовнаго уклада и философія, и „духовное знаніе“ оказываются такимъ путемъ приуготовленія. Однако только опознанное въ религіозномъ опытѣ Трансцендентное выше міра открываетъ глаза на трансцендентное въ мірѣ, другими словами, лишь непосредственное чувство Бога даетъ видѣть божественное въ мірѣ, познавать міръ, какъ откровеніе Божіе, научаетъ и въ имманентномъ постигать трансцендентное, воспринимать и міръ какъ Бога, становящагося и открывающагося. Логика религіознаго

1) Эту мысль съ особенной яркостью въ мистической литературѣ изъ восточныхъ церковныхъ писателей выражаетъ Николай Кавасила (XIV вѣка), изъ западныхъ Тома Кемпійскій (О подражаніи Христу). Оба говорятъ это особенно по поводу соединенія со Христомъ въ таинствѣ Евхаристіи: „Къ принявшимъ таинство Евхаристіи Христосъ стоитъ даже ближе, чѣмъ они сами къ себѣ, такъ какъ Онъ дѣлается для нихъ другимъ, болѣе совершеннымъ — ихъ собственнымъ Я“ (Епископъ *Алексій* — Византійскіе церковные мистики 14-го вѣка. Казань 1906, стр. 61).

сознанія требуетъ, чтобы Богъ былъ найденъ какъ абсолютный не-мїръ, а мїръ какъ абсолютный не-Богъ, чтобы затѣмъ узрѣть мїръ въ Богѣ и Бога въ мїрѣ. (Разумѣется, рѣчь идетъ не о хронологическомъ, но трансцендентально-логическомъ соотношеніи.) Одинъ и тотъ же мїръ предстаетъ предъ нами то какъ механизмъ, чудовищный въ своей дурной безконечности, глухо молчащій о своемъ смыслѣ, то какъ откровеніе тайнъ Божества, какъ источникъ богопознанія. И мїропознаніе—будетъ ли это естествознаніе (въ широчайшемъ, всеобъемномъ смыслѣ слова) или „духовное знаніе“—при свѣтѣ вѣры въ Бога получаетъ совсѣмъ иное значеніе. Рѣшающимъ моментомъ остается встрѣча съ Богомъ въ человѣческомъ духѣ, соприкосновеніе трансцендентнаго съ имманентнымъ, актъ вѣры. *Богъ есть*, вотъ что отражается въ человѣческомъ сердцѣ, бѣдномъ, маленькомъ, дѣтскомъ человѣческомъ сердцѣ; *Богъ есть* — поетъ небо, земля, мїровыя бездны; *Богъ есть*, откликаются бездны человѣческаго сознанія и творчества. Слава Ему!

Если основная данность *религіознаго вообще* есть трансцендентное, то основной формой религіознаго познанія *κατ' ἐξουσίαν* является *молитва*. Молитва до сихъ поръ остается недостаточно понята и оцѣнена въ ея религіозно-„гносеологическомъ“ значеніи, какъ источникъ религіознаго опыта. Что представляетъ собою молитва по своему трансцендентальному составу? прежде всего устремленіе всѣхъ духовныхъ силъ человѣка, всей человѣческой личности къ Трансцендентному; всякая молитва (конечно, искренняя и горячая, а не виѣшняя только) осуществляетъ велѣніе: *transcende te ipsum*. Человѣкъ дѣлаетъ въ ней усиліе выйти изъ себя: въ молитвѣ трансцендентное становится предметомъ человѣческаго устремленія, какъ таковое, какъ Богъ, не-мїръ, не-человѣкъ, нѣчто абсолютно потустороннее. И въ то же время, когда молитва „услышана“, когда она горяча и вдохновенна, когда достигается ея устремленіе — коснуться Трансцендентнаго, дохнуть имъ, тогда она содержитъ и достаточное и даже единственно

возможное удостовѣреніе въ существованіи Трансцендентнаго и Его снисхожденіи къ людямъ: она получаетъ Трансцендентное какъ имманентное, при чемъ оно становится соприсущимъ *имени Божію*, которымъ призывается Трансцендентное. Имя Божіе — есть какъ бы пресѣченіе двухъ міровъ, трансцендентное въ имманентномъ, а потому „имяславіе“, помимо общаго своего богословскаго смысла, является въ нѣкоторомъ родѣ трансцендентальнымъ условіемъ молитвы, конституирующимъ религіозный опытъ. Ибо Богъ опытно переживается въ молитвѣ, сердце которой есть призываніе Трансцендентнаго, *именованіе* Его, и Онъ какъ бы подтверждаетъ это наименованіе, признаетъ имя это Своимъ, не просто отзываясь на него, но и реально присутствуя въ немъ. Религіозный геній есть непременно и необходимо великій молитвенникъ, и, въ сущности, искусству молитвы только и учитъ вся христіанская аскетика, имѣющая высшей цѣлью непрестанную („самодвижную“) молитву, „молитву Иисусову“ или „умное дѣланіе“, ¹⁾ т. е. непрестанное исканіе трансцендентнаго Божества имманентнымъ сознаніемъ. *Господь молился*, часто и подолгу, то радостно-торжественно („славлю Тебя, Отче неба и земли“), то напряженно мучительно (Геосиманская молитва), и молитвѣ Господней научилъ Своихъ учениковъ (какъ и Іоаннъ

1) Ученіемъ о молитвѣ полны произведенія церковной аскетики, напр., творенія св. Макарія Великаго, Симеона Новаго Богослова, Іоанна Лѣствичника, Исаака Сирина, Тихона Задонскаго, церковныхъ писателей: еп. Игнатія Брянчанинова, Феофана Затворника и многихъ другихъ. См. сборники: *Добротолубіе* въ 5-ти томахъ, „Святоотеческія наставленія о молитвѣ и трезвеніи“, составленный еп. Феофаномъ; аналогичные сборники существуютъ и въ католической церкви. Церковная литература о молитвѣ, можно сказать, прямо неисчерпаема, сюда же можно отнести и литургическія богатства Востока и Запада. Даже для поверхностнаго „психологическаго“ изслѣдованія религіи все это даетъ драгоцѣннѣйшій матеріалъ, однако, почти нетронутый. Феноменологическій анализъ молитвы (для котораго дается изобильный матеріалъ въ религіозной литературѣ) отсутствуетъ совершенно. Впрочемъ, среди людей, живущихъ религіозно, мало найдется вкуса и интереса къ такому анализу; у людей же нерелигіозныхъ нѣтъ достаточнаго пониманія да и тоже мало интереса.

научилъ своихъ). Громовой фактъ молитвы какъ въ христіанской, такъ и во всѣхъ религіяхъ долженъ же быть, наконецъ, понятъ и по философскому своему значенію. Въ способности къ молитвѣ человѣкъ имѣетъ какъ бы спеціальныи органъ религіознаго воспріятія, его щупальцы. Она соотвѣтствуетъ чувству прекраснаго или способности эстетическаго сужденія въ эстетикѣ и нравственной волѣ въ этикѣ. Она не можетъ быть, впрочемъ, приурочена къ какой-либо отдѣльной сторонѣ психики, ибо связана съ самой основой человѣческой личности въ нераздробляемомъ ея цѣломъ.

Гдѣ нѣтъ молитвы, тамъ нѣтъ религіи ¹⁾. Не надо притомъ смѣшивать съ молитвой ея теософическихъ суррогатовъ: „концентраціи, медитаціи, интуиціи“, которые все таки имѣютъ дѣло не съ Богомъ, но съ міромъ, погружаютъ человѣка не въ Трансцендентное, но въ имманентное, божественнымъ хотятъ подмѣнить Бога,—обманъ или самообманъ. Къ тому же, въ оккультномъ пути цѣлью восхожденія всегда является ближайшая іерархическая ступень, въ порядкѣ „эволюціи“. Молитвенное же дерзновеніе—и въ этомъ чудо и благодать молитвы—идетъ прямо къ престолу Всевышняго, минуя всѣ „іерархіи“. Обращеніе за помощью къ святымъ совершается не въ качествѣ промежуточныхъ іерархій, заполняющихъ пропасть между человѣкомъ и Богомъ (ибо эта бездна незаполнима никакимъ „эволюціоннымъ“ процессомъ и никакимъ іерархическимъ восхожденіемъ), но лишь какъ къ близкимъ намъ и, *вмѣстѣ* съ нами, предстоящимъ престолу Господа силамъ. Коснѣющее въ грѣхахъ и темотѣ созданіе Божіе дерзно-

1) Не даромъ самодѣльскія, даже „атеистическія“ религіи стремятся имѣть хотя какой-нибудь культъ, а, слѣдовательно, и молитвенную практику. Въ частности, напр., О. Контомъ руководилъ совершенно правильныи религіозныи инстинктъ, когда онъ установилъ культъ для своего божества „Grand être“; мнѣ пришлось въ Лондонѣ присутствовать на богослуженіи „Humanitarian Church“,—кажется, она же иногда называется и „atheistic church“, гдѣ читались молитвы человечеству, были установлены, судя по Prayer-book, и обряды крещенія, брака и тому подобные.

венно говорить въ молитвѣ прямо съ Господомъ, и Господь соизволяетъ на это дерзновеніе. И всѣ „іерархіи“, насколько онѣ имѣютъ значеніе въ молитвѣ, свѣтятся лишь отраженнымъ свѣтомъ Солнца солнць. Такова молитва. Тому, кто хочетъ непредубѣжденнымъ и воистину критическимъ окомъ изслѣдовать религію въ ея „трансцендентальной“ характеристикѣ, необходимо спросить себя: что же такое молитва? И, если онъ не поддастся лукавому соблазну *ratio ignava et obscura* и не объявитъ все это психологизмомъ или психопатизмомъ, и не отмахнется отъ этого пренебрежительнымъ жестомъ, то онъ спроситъ себя: „какъ возможна молитва“? Объ этомъ однако же не пожелалъ *lege artis* воспросить критицистъ Кантъ, объявившій молитву „*Abgötterei*“, „*Asterdienst*“, и под. За нимъ послѣдовалъ и Фихте, увидавшій въ молитвѣ лишь униженіе чловѣческаго достоинства. Въ сравненіи съ такимъ отсутствіемъ религіознаго вкуса нельзя не отмѣтить большей проницательности у Гегеля, который въ „Философіи религіи“ даетъ высокую оцѣнку значенія „культа“, а въ его составѣ, конечно, и молитвы, хотя его общая точка зрѣнія радикальнаго имманентизма, конечно, не благопріятствовала пониманію конститутивнаго значенія молитвы для религіи.

Самобытность религіи основана на томъ, что религія имѣетъ свой способъ опознанія Божества, органъ трансцендентнаго, свое удостовѣреніе или, если распространить на область религіозной жизни понятіе опыта, какъ сдѣлалъ это Джемсъ, свой особый опытъ. „Сердце имѣетъ свои законы, которыхъ не знаетъ умъ“, сказалъ Паскаль, имѣя въ виду эту особую природу религіозной очевидности и достовѣрности. Обычно это религіозное опознаніе называется *вѣрой*, которая и получаетъ поэтому столь центральное значеніе въ гносеологіи религіи: анализъ природы вѣры есть своего рода „критика религіознаго разума“.

Чтобы оцѣнить значеніе вѣры, нужно прежде всего принять, что вѣра, хотя и не подчиняется категоріямъ логи-

ческаго, дискурсивнаго познанія, однако она не низводится еще тѣмъ самымъ на степень субъективнаго вѣрованія, вкуса или прихоти, ибо такое истолкованіе противорѣчитъ самому существу вѣры: это была бы невѣрующая вѣра. Она по своему столь же объективна какъ и познаніе. „Есть-ли Богъ?“ „Богъ живетъ въ моей душѣ“. „Нѣтъ, *есть-ли Богъ?*“ „Онъ есть въ моей душѣ“. Привожу этотъ діалогъ (въ дѣйствительности имѣвшій мѣсто въ 1903 году въ Штутгартѣ между мною и П. Б. Струве), какъ характерный для постановки вопроса о вѣрѣ. Вѣра, на которой утверждается религія, не можетъ ограничиваться субъективнымъ настроеніемъ, „Богомъ въ душѣ“, она утверждаетъ, что Богъ *есть*, какъ трансцендентное, есть внѣ меня и лишь потому есть во мнѣ ¹⁾. Въ вѣрѣ не человѣкъ создаетъ Бога, какъ говоритъ невѣріе (Фейербахъ), но Богъ открывается человѣку, а потому и человѣкъ находитъ въ себѣ Бога или себя въ Богѣ. Вѣра съ объективной стороны есть *откровеніе*, въ своемъ содержаніи столь же мало зависящая отъ субъективнаго настроенія, какъ и построенія науки, и лишь искажается субъективизмомъ ²⁾.

Но не есть-ли, слышится голосъ скептицизма, эта объективность вѣры иллюзія, галлюцинація, психологизмъ? Но въ такомъ случаѣ, не есть-ли, поставимъ мы перекрестный вопросъ, такая же иллюзія вотъ это море, которое *я вижу*, этотъ шумъ его, который *я слышу*, эта синева неба, кото-

1) Понятіе „есть“ въ примѣненіи къ Богу употребляется здѣсь только въ предварительномъ и условномъ значеніи, въ противопоставленіи субъективизму. Въ дальнѣйшемъ мы увидимъ, что категория бытія къ Божеству сама по себѣ не приложима.

2) „Вѣра всегда есть слѣдствіе откровенія, опознаннаго за откровеніе; она есть созерцаніе факта невидимаго въ фактѣ видимомъ; вѣра не то что *вѣрованіе* или убѣжденіе логическое, основанное на выводахъ, а гораздо болѣе. Она не есть актъ одной познавательной способности, отрѣшенной отъ другихъ, но актъ *всѣхъ* силъ разума, охваченнаго и плѣненнаго до послѣдней его глубины живою истиной откровеннаго факта. Вѣра не только мыслится или чувствуется, но, такъ сказать, и мыслится и чувствуется *вмѣстѣ*; словомъ, она не одно познаніе, но познаніе и жизнь“. (А. С. Хомяковъ. Сочиненія, II, 62).

рую я *созерцаю*? Конечно, возможно допустить, что я могу заблуждаться въ своемъ чувственномъ опытѣ, возможно, что это не море и не его шумъ, а мнѣ только *показалось*, и что никакой красоты въ дѣйствительности нѣтъ, и я ошибся, но въ этомъ я могу убѣдиться, только опираясь на чувственное или эстетическое воспріятіе, его исправляя и углубляя, но логическими доводами никто не можетъ обезсилить непосредственную силу и убѣдительность моего впечатлѣнія. Такимъ же образомъ доводами разсудка нельзя разрушить и непосредственной очевидности вѣры какъ независимаго источника религіознаго воспріятія, ее возможно потушить, обезсилить, но не разубѣдить. Это отразилось и на словопотребленіи русскаго языка, зовущаго религію *вѣрой*. Нельзя изгнать вѣры изъ вѣры. Разумъ принимаетъ за истину только то, что можетъ быть *доказано*, обнаружено какъ необходимое звено въ причинной связи. Логическая необходимость—такова основа знанія. Вѣра есть путь знанія безъ доказательствъ, внѣ логическаго знанія, внѣ закона причинности и внѣ его убѣдительности. Вѣра есть hiatus въ логикѣ, безумное сальтомортале: „будь безумнымъ, чтобы быть мудрымъ“ (I Кор. 3, 18), говорить она человѣку. Вѣра свободна отъ ига разсудочности (не хочу сказать разума, ибо она является выраженіемъ высшей разумности), разсудокъ презираетъ, въ лучшемъ случаѣ игнорируетъ и не понимаетъ вѣры. Такое положеніе было бы нестерпимо и совершенно раскалывало бы и обезсиливало бы наше сознаніе, если бы вѣра и разсудокъ имѣли одну и ту же задачу, одинъ и тотъ же предметъ. Но, въ дѣйствительности, этого нѣтъ: то, во что можно вѣрить, нельзя знать, то выходитъ за предѣлы знанія, а въ то, что можно знать, нельзя и не должно вѣрить. Кто вѣритъ въ таблицу умноженія или Пифагорову теорему? ее знаютъ. И кто *знаетъ* Бога, включая Его въ число предметовъ научнаго знанія? Въ Него вѣрятъ и познаютъ вѣрой. Вѣра же, по опредѣленію апостола Павла, есть „увѣренность въ невидимомъ какъ видимомъ, ожидаемомъ и уповаемомъ какъ настоя-

щемъ". То, чего *нѣтъ и не можетъ быть* дано для разсудочнаго знанія, то можетъ знать вѣра, то ей доступно. Отсюда слѣдуетъ практическая максима: все, что можетъ стать предметомъ познанія, должно быть познаваемо. Вѣра не враждуетъ съ знаніемъ, напротивъ, сплошь и рядомъ сливается съ нимъ, переходитъ въ него: хотя она есть „уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ“ (Евр. II. 1), но уповаемое становится, наконецъ, дѣйствительностью, невидимое видимымъ. Вѣра въ этомъ смыслѣ есть антиципация знанія: *credo ut intelligam*, хотя сейчасъ и не опирающаяся на достаточное основаніе: *credo quia absurdum*. Вѣра всегда перескакиваетъ черезъ законъ достаточнаго основанія, логической самоотчетности: основанія ея недостаточны, или вовсе отсутствуютъ, или же явно превышаются выводами. И однако это отнюдь не значитъ, чтобы вѣра была совершенно индифферентна къ этой необоснованности своей: она одушевляется *надеждой* стать знаніемъ, найти для себя достаточныя основанія ¹⁾).

Антиципация возможнаго опыта и превышеніе основаній вовсе не означаетъ пренебреженія ими. Въ вѣрѣ есть свобода, но вовсе нѣтъ произвола, вѣра имѣетъ свою „законмѣрность“. И, прежде всего, вѣра никогда не возникаетъ безъ нѣкотораго, хотя для утвѣрженія ея содержанія и недостаточнаго, но для ея зарожденія достаточнаго опыта или знанія въ предметахъ вѣры. Вѣра въ Бога, рождается изъ присущаго человѣку чувства Бога, знанія Бога и, подобно тому какъ электрическую машину нельзя зарядить одной лекціей объ электричествѣ, но необходимъ хотя бы самый слабый зарядъ, такъ и вѣра рождается не отъ формулъ катехизиса, но отъ встрѣчи съ Богомъ въ религіоз-

¹⁾ Такъ, пришествіе на землю Спасителя міра было предметомъ вѣры для ветхозавѣтнаго человѣчества, но вотъ какъ о немъ говоритъ новозавѣтный служитель Слова: «о томъ, что было отъ начала, что мы слышали, что видѣли своими очами, что разсматривали и что осязали руки наши, о Словѣ жизни (ибо жизнь явилась, и мы видѣли и свидѣтельствуемъ, и возвѣщаемъ вамъ сію вѣчную жизнь, которая была у Отца и явилась намъ); о томъ, что мы видѣли и слышали, возвѣщаемъ вамъ» (1 посл. св. Іоанна, I, 1—3).

номъ опытѣ, на жизненномъ пути. И вѣра вѣритъ и надѣется именно на расширеніе и углубленіе этого опыта, что и составляетъ предметъ вѣры, какъ невидимое и упваемое. Но человѣкъ самъ долженъ совершать это усиліе, это устремленіе, поэтому вѣра есть жизненная задача, *подвигъ*, ибо она всегда можетъ становиться холоднѣе или огненнѣе, бѣднѣе или глубже. А потому и предметъ вѣры, — ея догматическое содержаніе, — всегда *превышаетъ* наличный религиозный опытъ. Является величайшимъ заблужденіемъ думать (вмѣстѣ съ духоборами, квакерами и сродными имъ антидогматическими и анархическими теченіями въ мистику), что только реальное содержаніе *личнаго* религиознаго опыта или *лично* откровенія составляетъ предметъ вѣры, всякое же преданіе, письменное или устное, литургическое или обрядовое, какъ таковое уже противорѣчитъ живой вѣрѣ. Разсуждающіе такимъ образомъ подъ предлогомъ мистики совершенно устраняютъ вѣру ради эмпирической религиозной очевидности; при этомъ своеобразномъ мистическомъ позитивизмѣ (который, впрочемъ, чаще всего оказывается иллюзионизмомъ) совершенно устраняется подвигъ вѣры, усилія вѣры, заданія вѣры, однимъ словомъ, самая вѣра, а, слѣдовательно, и неразрывно съ ней связанная надежда и любовь, мѣсто которыхъ занимаетъ откровенное самомнѣніе.

На этомъ основаніи можно и должно *научиться* вѣрѣ, и правая вѣра, правые догматы, „православіе“ есть задача религиозной жизни, а не только эмпирическая ея данность. Разумѣется, если эти догматы останутся на степени отвлеченныхъ положеній, не имѣющихъ убѣдительности для ума, но и не получающихъ жизненной силы вѣры, тогда это есть просто сухая солома. Но они получаютъ жизненное значеніе, поскольку становятся предметомъ дѣятельной и живой вѣры, надежды и любви, регулятивомъ религиозной жизни. Поэтому содержаніе вѣры всегда превышаетъ личный религиозный опытъ, вѣра есть дерзаніе и надежда. (Ниже, въ связи съ ученіемъ о догматѣ, намъ еще придется коснуться вопроса о значеніи преданія для вѣры).

Какъ вездѣ, и здѣсь возможны подмѣны. Легко вѣра подмѣняется невѣрующимъ догматизмомъ, т.-е. нерациональнымъ рационализмомъ, порожденіемъ лѣности ума, косности и трусливости мысли. Борьба съ знаніемъ подъ предлогомъ вѣры проистекаетъ именно изъ такого отношенія къ догмату. Вѣра не ограничиваетъ разума, который самъ долженъ знать свои границы и не останавливаться тамъ, гдѣ онъ можетъ еще идти на своихъ ногахъ.

Хотя собственная область вѣры — свышепознаваемое, трансцендентное Божество, но она распространяется и на то, что принципиально не недоступно для знанія, но недоступно для даннаго момента: таковы не наступившія еще, но имѣющія наступить событія, вообще *будущее*, или прошедшія и внѣ человѣческаго вѣдѣнія лежащія событія — *прошлое*. Наконецъ вѣрѣ доступно и настоящее, поскольку дѣло идетъ о недоступныхъ разсудку его законахъ ¹⁾.

Однако всѣ частныя вѣрованія, относящіяся къ области имманентнаго, здѣшняго міра, проистекаютъ изъ центрального содержанія вѣры, являются его приложениями и развѣтвленіями; а главнымъ, въ сущности единственнымъ предметомъ вѣры остается одно: *ЕСИ*. „Вѣровати же подобаетъ приходящему къ Богу яко *естъ и взыскающимъ* Его издозодатель бываетъ“ (Евр. 11, 6). И то, что составляетъ собственный предметъ вѣры, по самой своей природѣ не можетъ стать знаніемъ. Вѣра есть функція человѣческой свободы, она не принуждаетъ, какъ принуждаютъ насъ законы природы. Не соответствовала бы основнымъ требованіямъ религіознаго сознанія внѣшняя принудительность истинъ вѣры, и не соответствовало бы достоинству чтущаго нашу свободу Божества насилловать нашу личность, хотя бы даже логическимъ насиліемъ, насиліемъ знанія. Знаніе принад-

1) Въ II главѣ посланія къ Евреямъ вѣрѣ дано истолкованіе и въ томъ жъ въ другомъ смыслѣ: „вѣрою познаемъ, что вѣки устроены словомъ Божиимъ, такъ что изъ невидимаго произошло видимое“ (стр. 3), дальнѣйшее же содержание главы говоритъ о вѣрѣ какъ основѣ немотивированныхъ разумомъ и обосновываемыхъ только вѣрою поступковъ (см. всю эту главу).

лежить „міру сему“, имманентно ему, религія же основана, какъ мы знаемъ, на поляризації сознанія, напряженномъ чувствѣ противоположности трансцендентнаго и имманентнаго, богосознанія и міросознанія. Религія знаменуетъ собой не только связь, но и удаленность человѣка отъ Бога. Она сама въ этомъ смыслѣ есть симптомъ грѣховнаго отпаденія міра отъ Бога, ущербленнаго богосознанія.

Вѣра есть функція не какой-либо отдѣльной стороны духа, но всей человѣческой личности въ ея глубинѣ, въ нераздѣльности и цѣлокупности всѣхъ силъ духа. Въ этомъ смыслѣ религія есть въ высшей степени *личное* дѣло, есть непрестанное творчество. Она не можетъ сообщаться внѣшне, вочти механически, какъ знаніе, ею можно лишь заразиться таинственнымъ и неизслѣдимымъ вліяніемъ одной личности на другую: въ этомъ тайна вліянія религіозныхъ личностей, — пророковъ, святыхъ, самого Богочеловѣка въ земной Его жизни. Богъ не навязывается и не насилуетъ. Онъ „стучитъ въ дверь“ человѣческаго сердца, не откроется ли она, но Онъ во всемъ своемъ всемогуществѣ не можетъ открыть ее силою, ибо это значило бы уничтожить свободу, т.-е. самого человѣка. Лишь въ царствѣ будущаго вѣка, когда „Богъ будетъ всячески во всѣхъ“, станетъ имманентенъ міру, а потому и самая возможность религіи, какъ ущербленнаго богосознанія, упразднится, лишь тогда человѣческой свободѣ уже не дано будетъ знать или не знать Бога. Вѣра станетъ очевидностью, подобной необходимости природной, на долю свободы останется лишь хотѣть Бога или не хотѣть, любить Его или враждовать къ Нему. Отсюда слѣдуетъ, что вѣра дается только ищущимъ ее. Кто вполнѣ удовлетворенъ этимъ міромъ и духовно не алчетъ, тотъ совершенно не понимаетъ вѣры, органически ей чуждъ. Въ этой отчужденности отъ вѣры заключается одна изъ поразительныхъ особенностей нашей эпохи, благодаря которой одни, умы болѣе грубые, видятъ въ вѣрѣ родъ душевнаго заболѣванія, другіе—„психологизмъ“, субъективизмъ, настроеніе, но не хотятъ считаться съ гносео-

логическимъ значеніемъ вѣры, какъ особаго источника вѣдѣнія, и видятъ въ религіозномъ опытѣ только матеріаль для „религіозной психологіи“ или психіатріи. Такое состояніе современнаго человѣчества имѣетъ свои духовныя причины, но благодаря ему теперь трудно быть понятымъ и даже просто выслушаннымъ въ вопросѣ о вѣрѣ. Однако, если вѣра рождается только у ищущихъ ея (и притомъ тоже не всегда: для современнаго духа характерна именно утрата способности находить вѣру, но не искать ея, ибо исканіями полна наша эпоха), не значить ли это впрямь, что вѣра есть психологизмъ и субъективизмъ? Но развѣ же это даетъ основаніе для подобнаго скептицизма? Вѣдь даже научная или философская истина не открывается людямъ, чуждымъ умственной жизни, и художественное творчество недоступно людямъ, лишеннымъ эстетическаго воспріятія. Вѣра не только рождается въ свободѣ исканій, но и, такъ сказать, питается свободой. Поэтому она *динамична*, ибо не даетъ разѣ навсегда опредѣленнаго знанія, какъ знаніе мірское, но имѣетъ различную интенсивность, отъ простой вѣроятности до полной очевидности, отъ головной почти идеи до превозмогающей дѣйствительности. По частѣ повторяющемуся въ аскетикѣ сравненію, Богъ подобенъ огню, а душа металлу, который можетъ оставаться холоднымъ, чуждымъ огня, но, раскаляясь, можетъ становиться какъ бы одно съ нимъ. Вѣра имѣетъ свои степени и возрасты, свои приливы и отливы. Это знаетъ по собственному опыту каждый, и это же свидѣтельствуется въ религіозной письменности ¹⁾. Въ религіозной жизни нѣтъ застоя и неподвиж-

¹⁾ Въ повелѣніи къ Евреямъ, *начальникомъ и совершителемъ* вѣры называется самъ Христосъ. Ему въ высочайшей степени принадлежитъ подвигъ вѣры „вмѣсто предлежавшей Ему радости претерпѣлъ крестъ, пренебрегши посрамленіе, и возсѣлъ одесную Престола Божія“ (Евр. 12, 2). Конечно, остается недоступной человѣческому уму тайной боговоплощенія, какимъ образомъ воплотившійся Богъ могъ такъ закрыть свое Божество Своимъ человѣчествомъ, чтобы оказаться способнымъ совершить и подвигъ вѣры въ Бога и испытать человѣческое чувство богооставленности, но это показываетъ на глубочайшую *человѣчность* вѣры, ея исключительное значеніе и незаменимость именно для человѣка.

ности, нѣтъ неотъемлемыхъ достижений и мертвыхъ точекъ, здѣсь все въ движеніи, вверхъ или внизъ, впередъ или назадъ, и потому мертвому успокоенному догматизму здѣсь нѣтъ мѣста.

Итакъ, вѣра имѣетъ двѣ стороны: субъективное устремленіе, исканіе Бога, религіозная жажда, *вопросъ* челоуѣка, и объективное откровеніе, ощущеніе Божественнаго міра, отвѣтъ Бога. Въ вѣрѣ Богъ нисходитъ къ челоуѣку, устанавливается лѣстница между небомъ и землей, совершается двусторонній, богочелоуѣческой актъ. И это объективное содержаніе вѣры имѣетъ для вѣрующаго полную достовѣрность, есть его религіозное знаніе, полученное однако путемъ откровенія. Вѣра предполагаетъ, въ качествѣ своего объекта, а вмѣстѣ и источника, *тайну*. Это не та область таинственнаго, до которой падки суевѣрные люди, сплошь и рядомъ чуждые вѣры; это не область тайнъ или секретовъ, которые оберегаются отъ непосвященнаго, („*Geheimwissenschaft*“ или „*сокровенное знаніе*“, для котораго, собственно говоря, принципиально нѣтъ никакой тайны); это — тайна безусловно недоступная челоуѣку, ему трансцендентная, а потому необходимо предполагающая откровеніе. „Богъ во свѣтѣ живетъ неприступномъ, егоже никтоже видѣлъ есть изъ челоуѣкъ, ниже видѣти можетъ“ (I Тим., 6, 16). „Бога никтоже видѣ нигдѣже, Единородный Сынъ, сый въ лонѣ Отца, той исповѣда (Ин., 1, 18)“. Онъ „показалъ Отца“, „явилъ Имя Его челоуѣкамъ“ (Ин., 17, 6).

Тайна и есть трансцендентное, оно можетъ пріоткрываться лишь въ мѣру вхожденія трансцендентнаго въ имманентное, актомъ самообнаруженія, откровенія трансцендентнаго ¹⁾.

¹⁾ Въ этомъ смыслѣ дается опредѣленіе вѣры у св.Максима Исповѣдника: (Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia, centena II, 12—13, Migne, patr. curs. compl., ser. gr. XC, 1225). „Вѣра есть недоказуемое знаніе (*ἀναπόδεικτος γνῶσις*); если же знаніе недоказуемо, вѣра превышаетъ, стало быть, природу; помощью ея невѣдомымъ образомъ, но явно мы вступаемъ въ единеніе съ Богомъ, превосходящее разумѣніе (*ὑπέροχιον*). Когда умъ входитъ въ непосредственное единеніе съ Богомъ, сила мышленія (*τοῦ νοεῖν καὶ τοῦ νοεῖσθαι*) совершенно бездѣйствуетъ. Но насколько онъ изъ него выходитъ и дѣлаетъ пред-

Откровение входит как необходимый гносеологический элемент вѣры. Знание, какъ бы оно ни было глубоко и широко, въ послѣднемъ счетѣ есть самопознание. Человѣкъ, когда познаетъ міръ, въ сущности познаетъ самого себя, ибо онъ самъ есть весь этотъ міръ, микрокосмъ. И при этомъ нѣтъ принципиальной разницы между самымъ элементарнымъ актомъ познания и послѣдними его достижениями. Знание строго монистично, въ его предѣлахъ, которые суть въ то же время и предѣлы имманентнаго, гносеологически нѣтъ мѣста вѣрѣ, она не имѣетъ здѣсь себѣ онтологическаго основанія. Насколько трансцендентное есть „трансцендентальный объектъ религіи“, настолько же *вѣра* есть неустранимая и непревосходимая ея основа. Трансцендентное опознается, какъ таковое, только вѣрою. Трансцендентное всегда лежитъ за предѣлами познания, внѣ его, поверхъ его. Ошибочно поэтому думать, что вѣра соответствуетъ лишь дѣтскому состоянію религіознаго сознанія, а въ болѣе зрѣломъ возрастѣ замѣняется и вытѣсняется знаніемъ—философіей и наукой (хотя и „духовной“), вообще гнозисомъ. Отношеніе между вѣрой и гнозисомъ принадлежитъ къ тончайшимъ вопросамъ религіозной гносеологии. Вѣра не отрицаетъ гнозиса, напротивъ, порождаетъ его, оплодотворяетъ: „возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душою твоею (т.-е. волею), и всѣмъ разумніемъ твоимъ (т.-е. гнозисомъ),“ (Мф. 22, 37) и, конечно, духъ, загорѣвшійся вѣрою, принесетъ ея огонь и свѣтъ во всѣ области своего творчества. Однако мотивъ, природа, ориентировка вѣры и гнозиса вполне различны. Вѣра есть актъ свободы, безумія, любви и отваги ¹⁾: это есть закидываніе конца жизненной нити въ небо, въ увѣ-

метомъ размышленія что-либо изъ вещей божественныхъ (τὸν κατὰ Θεόν), разсѣвается это единеніе, которое превышаетъ разумнѣя, и въ комъ, находясь въ соединеніи съ Богомъ, по сопричастности Божеству, онъ и самъ становится Богомъ и слагаетъ съ себя естественный законъ своей собственной природы“.

¹⁾ По опредѣленію Николая Кузанскаго, „credere est cum ascensione cogitare“, „posse credere est maxima animae virtus“.

ренности, что она повиснетъ тамъ безъ всякаго укрѣпленія. Вѣра имѣетъ дѣло съ недоступнымъ: „вѣрь тому, что сердце скажетъ, *nitъ* залоговъ отъ небесъ“. Вѣра есть подвигъ сердца, вѣрующей любви. „Залоги“ и гарантіи не нужны, противорѣчили бы ея существу, ибо она хочетъ только Бога, любить только Бога, отвергается міра, т.-е. всего даннаго, ради неданнаго, трансцендентнаго. Она есть высшая и послѣдняя жертва человѣка Богу—собой, своимъ разумомъ, волей, сердцемъ, всѣмъ своимъ существомъ, всѣмъ міромъ, всею очевидностью, и есть подвигъ совершенно безкорыстный, все отдающій и ничего не требующій. Это любовь человѣка къ Богу исключительно и ради самого Бога, это спасеніе отъ самого себя, отъ данности своей, отъ имманентности своей, это — ненависть къ себѣ, которая есть любовь къ Богу. Это нѣмой, умоляющій, ищущій жестъ, это одно устремленіе: *sursum corda, sursum, sursum, sursum, excelsior!*.. Здѣсь приносится жертва собою и міромъ (что означаетъ одно и то же) ради сверхмірнаго и премірнаго, ради Отца, который на небесахъ. Это *не методъ* познанія съ его вѣрной, разсчитанной поступью, это безуміе для міра сего, и его хочетъ Богъ. И этотъ незримо совершающійся въ душѣ жертвенный актъ, эта непрерывная жертва вѣры, которая говоритъ неподвижной каменной горѣ: *ввергнись въ море*, говоритъ не для эксперимента, а потому, что не существуетъ для нея эта каменность, и неподвижность міра,—такая вѣра есть первичный, ничѣмъ не замѣнимый актъ, и лишь онъ придаетъ религіи ореоль трагической, жертвенной, вольной отдачи себя Богу. И герои вѣры велики именно этой жертвой, безмѣрностью своей отдачи. И ихъ-то поминаетъ св. апостоль Павелъ въ своемъ гимнѣ вѣры (Евр. гл. II). Ихъ почитаетъ святыми Церковь. И лишь за этой жертвенной смертью слѣдуетъ воскресеніе, какъ за ночью день: радость вѣры, ея побѣда, новое обрѣтеніе своей погубленной души. Въѣ этого момента не рождаются къ религіи: можетъ быть, и возможно быть философомъ, богословомъ, мистикомъ, гностикомъ, оккультистомъ, но

при этомъ... не вѣровать въ Бога, не переживъ этой свободной отдачи себя.

Въ исторіи философіи понятію *вѣры* придавалось иногда расширенное гносеологическое значеніе, этимъ именемъ называется всякая интуиція, устанавливающая транссубъективное *бытіе*,-- внѣшняго ли міра или чужого я. Значеніе вѣры въ этомъ смыслѣ выдвинуто было въ полемикѣ съ Кантомъ уже Якоби, который считалъ областью вѣры не только бытіе божественнаго міра, но и эмпирическаго, и такимъ образомъ профанировалъ или, такъ сказать, секуляризировалъ понятіе вѣры ¹⁾. Такая постановка вопроса вытекла изъ Кантовскаго ученія объ опытѣ, понятаго какъ субъективизмъ или иллюзіонизмъ. Для того, чтобы схемы понятій наполнялись жизненнымъ содержаніемъ, и въ сѣти разума уловлялась дѣйствительная, а не воображаемая рыба, надо, чтобы познаніе имѣло органъ такого удостовѣренія, чувство реальности, которая не разлагается на отдѣльные признаки вещи, но ихъ связываетъ въ ея бытіи. Это эмпирическое чувство реальности, опирающееся на интуицію, иногда называется вѣрой или же „мистическимъ эмпиризмомъ“ ²⁾. Такъ, напр., Вл. Соловьевъ въ своей первой теоріи познанія, развитой въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“, говоритъ о вѣрѣ, какъ устанавливающей бытіе предмета и скрѣпляющей собой эмпирическія показанія и ихъ логическую связь: актъ вѣры присутствуетъ въ каждомъ познавательномъ актѣ ³⁾. Сходную точку зрѣнія развиваетъ въ своихъ гносеологическихъ работахъ кн. С. Н. Трубецкой (особенно въ „Основаніяхъ идеализма“). Благодаря терминологическому смѣшенію можетъ показаться, что въ обоихъ слу-

1) „Durch den Glauben wissen wir, dass wir einen Körper haben (!) und dass ausser uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung (!!)" (Jacobi's Werke IV, I, 211).

2) У Лосскою въ „Обоснованіи интуитивизма“, впрочемъ терминъ этотъ принадлежитъ Шеллингу: Philosophie der Offenbarung, I, 115—19, 130, 143).

3) Эта теорія подвергнута разбору проф. А. И. Введенскимъ въ его сборникѣ „Философскіе этюды“ въ очеркѣ подъ заглавіемъ: „Мистическая теорія познанія Соловьева“.

чаяхъ — если имѣется въ виду интуиція эмпирической дѣйствительности, и какъ религіозная вѣра, — рѣчь идетъ объ одномъ и томъ же. Между тѣмъ, строго говоря, между религіозной вѣрой и „мистическимъ эмпиризмомъ“ столь же мало общаго, какъ и вообще между вѣрой и познаніемъ, въ составѣ коего интуиція есть, дѣйствительно, совершенно неустранимый элементъ. Справедливо, что всякая реальность будетъ-ли то чужое я или внѣшній міръ, устанавливается не разсудочно, но интуитивно, при чемъ интуиція дѣйствительности имѣетъ корни въ чувствѣ дѣйственности, не гносеологическіе, но праксеологическіе ¹⁾. Для разсудка („чистаго разума“) это удостовѣреніе является „мистическимъ“, устанавливается „вѣрою“, но это показываетъ только условность и недостаточность разсудочнаго пониманія познанія, ибо корень познанія прагматической, и понятіе эмпирии должно уже напередъ включать въ себя признакъ дѣйственности, ощупывающей вещи и отличающей идеальности отъ реальностей (Кантовскіе „галеры“ въ воображеніи и въ кошелькѣ). Этимъ праксеологическимъ мотивомъ и устанавливается экзистенціальное сужденіе. Можно, конечно, эту интуицію называть и вѣрой и „мистическимъ“ эмпиризмомъ, но при этомъ не надо забывать основнаго различія, существующаго между этою интуиціей и религіозной вѣрой: такая интуиція вполне остается въ предѣлахъ эмпирически данной дѣйствительности, области „міра сего“. Она подлежитъ всей принудительности этой дѣйствительности, ея необходимости; отъ моей воли, отъ моей личности нисколько не зависитъ „вѣрить“ или „не вѣрить“ въ существованіе этого стола: довольно мнѣ его пощупать или объ него стукнуться, чтобы столь предсталъ предо мной во всей непререкаемой дѣйствительности. Равнымъ образомъ отъ меня вовсе не зависитъ, вѣрить или не вѣрить въ существованіе лица, написавшаго это несимпатичное для меня сочиненіе. И это откровеніе внѣшняго міра (по столь неудачному и фальшивому выраженію

1) Ср. мою „Философію хозяйства“, главу о „Природѣ науки“).

Якоби) одинако принудительно для всякаго нормально организованнаго сознанія. Напротивъ, религіозная вѣра удостоивряетъ въ существованіи иной, трансцендентной дѣйствительности и нашей связи съ нею. Слѣдовательно, объектъ ея *качественно* иной. Онъ опознается не принудительностью внѣшнихъ чувствъ, не насильственно, но свободнымъ, творческимъ устремленіемъ духа, *исканіемъ* Бога, напряженной актуальностью души въ этомъ направленіи. Другими словами, элементъ свободы и личности, т.-е. творчества, неустранимъ изъ религіозной вѣры: я выступаю здѣсь не какъ отвлеченный, средній, безличный, „нормально“ устроенный представитель рода, но какъ конкретное, неповторяемое, индивидуальное лицо. Вѣра требуетъ любви, волевого сосредоточенія, усилія всей личности. Моя вѣра не есть пассивное воспріятіе, но активное выходженіе изъ себя, совлеченіе съ себя тяжести этого міра. Если мы посмотримъ, какъ описываютъ свою душевную борьбу люди, шедшіе путемъ вѣры, напр., блаж. Августинъ (Исповѣдь), Томасъ Карлейль (S. Resartus), Паскаль (Мысли), Л. Толстой (Исповѣдь), Достоевскій (Pro и contra въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“), и др., если мы заглянемъ въ свою собственную душу, рвущуюся къ Богу среди *мира* сомнѣній, душевной немощи и отяжелѣнія, мы поймемъ, какой актуальности требуетъ вѣра, притомъ не только въ первые моменты своего зарожденія, но и каждый мигъ своего существованія. Всегда готовъ ослабѣть и погаснуть ея трепетный огонь, и только на вершинахъ, у подвижниковъ вѣры горитъ она ровнымъ, безтрепетнымъ свѣтомъ. Вотъ почему, вообще говоря, такъ трудно опредѣлить моментъ увѣрованія или утраты вѣры, ибо, строго говоря, увѣрованіе всегда и непрерывно совершается, есть единый растянутый во времени актъ, и всегда подстерегаетъ невѣріе, какъ темная тряпина, каждое невѣрное движеніе, каждое колебаніе на пути вѣры ¹⁾.

¹⁾ Отсюда слѣдуетъ, между прочимъ, въ какой иллюзіи находятся нѣкоторыя протестантскія секты (баптисты, методисты), внушающія послѣдова-

Сказанное даетъ основаніе и для сужденія о предѣлахъ религіознаго гнозиса, или вообще о гностическомъ направленіи въ религіи, которое всегда существовало, въ настоящее же время проявляется съ наибольшею силой съ одной стороны въ метафизическомъ раціонализмѣ, а съ другой въ такъ наз. теософическомъ движеніи, точнѣе въ современномъ оккультизмѣ. Метафизическій гностицизмъ получилъ самое крайнее выраженіе въ философіи Гегеля. Гегелевскій панлогизмъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ самый радикальный имманентизмъ, какой только знаетъ исторія мысли, ибо въ немъ человѣческое мышленіе, пройдя очистительный „феноменологическій“ путь, становится уже не человѣческимъ, божественнымъ, даже самимъ божествомъ. Если логика, по извѣстному выраженію „Wissenschaft der Logik“, есть „die Wahrheit wie sie ohne Hüllen, an und für sich selbst ist“ и въ этомъ смыслѣ „die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“ ¹⁾, если діалектика есть достаточно надежный мостъ, ведущій человѣка къ свыше-человѣческому бытію, къ абсолютному духу, то, очевидно, что міръ и *есть* этотъ самый духъ, на различныхъ лишь ступеняхъ его діалектическаго саморазвитія. Поэтому религія съ своими несовершенными формами „представленія“ и вѣры есть только ступень развитія его самосознанія, которая должна быть превзойдена, притомъ именно въ философіи. Отсюда извѣстное воззрѣніе Гегеля, выраженное имъ уже въ *Феноменологіи духа* о томъ, что философія выше религіи, ибо для нея въ совершенной и адекватной формѣ логическаго мышленія вѣдомы тайны Бога и міра, точнѣе, она и есть самосознаніе бога. Здѣсь, правда, еще не утверждается, что человѣкъ есть богъ (какъ про-

телямъ увѣренность въ своей совершившейся уже спасенности; и насколько мудрѣе и здѣсь оказывается православіе, которое оберегаетъ отъ этой увѣренности какъ губительной иллюзіи („прелести“) и указываетъ на необходимость постоянной борьбы съ міромъ „спасенія“, но не „спасенности“.

1) Wissenschaft der Logik. Erster Theil, 2-te Aufl. Berlin 1841, стр. 33.

возгласилъ ученикъ Гегеля Фейербахъ), напротивъ, человѣкъ долженъ преодолѣть свою эмпирическую человѣчность, совлечься себя, ставъ окомъ мірового разума, абсолютнаго духа, слившись съ его самомышленіемъ. Но въ то же время процессъ этого феноменологическаго очищенія и панлогическаго восхожденія отличается непрерывностью и связностью на всѣхъ ступеняхъ, онъ можетъ быть проходимъ во всѣхъ направленіяхъ, подобно тому какъ изъ любой точки круга мы можемъ пройти всю окружность и возвратиться къ исходной точкѣ, или же изъ центра провести радіусъ ко всѣмъ точкамъ окружности. Здѣсь нѣтъ полярности трансцендентнаго и имманентнаго, нѣтъ мѣста сверхълогическому откровенію, сверхзнанію или незнанію вѣры, ея „docta ignorantia“ (по выраженію Николая Кузанскаго), здѣсь нѣтъ тайны ни на небѣ, ни на землѣ, ибо человѣкъ держитъ въ рукахъ своихъ начало смыкающейся цѣпи абсолютнаго, точнѣе онъ самъ есть ея звено. Панлогизмъ Гегеля долженъ быть понятъ только въ томъ смыслѣ, что для него познаніе, міро- и самопознаніе, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и богопознаніе. *Религія*, связь человѣка съ божествомъ, имѣетъ для него значеніе не связи двухъ міровъ, но лишь выражаетъ опредѣленную стадію развитія духа ¹⁾).

Въ родствѣ съ гегельянскимъ имманентизмомъ въ разсматриваемомъ отношеніи находится несомнѣнно и религіозная философія оккультизма. Основная мысль оккультизма, именно, что область возможнаго и доступнаго человѣку опыта и количественно и качественно можетъ быть углуб-

¹⁾ Сроднымъ интеллектуализмомъ зараженъ и Фихте, и притомъ не только въ ранній періодъ („спора объ атеизмъ“), но и въ поздній, эпохи „Anweisung zum seligen Leben“ 1806 года. Именно въ этомъ сочиненіи мы встрѣчаемъ совершенно Гегелевскую мысль о томъ, что религія представляетъ подготовительную ступень къ философіи, увѣчивающей духовное развитіе человѣка: „für sie (Wissenschaft) wird genetisch, was für die Religion nur ein absolutes Factum ist. Die Religion ohne Wissenschaft ist irgendwo ein blosser, demohngeachtet jedoch unerschütterlicher Glaube: die Wissenschaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen“ (V, 472).

лена и расширена путемъ соотвѣтствующей психической тренировки, „развитія высшихъ способностей“, сама по себѣ еще не приводитъ непременно къ имманентизму. Оккультизмъ есть лишь особая область знанія, качественно отличающагося отъ вѣры ¹⁾, всякое же знаніе есть самопознаніе, т.-е. имманентно. Человѣкъ разсматривается здѣсь, какъ представляющій собой совокупность нѣсколь-

¹⁾ Для примѣра вотъ одно изъ многихъ сужденій этого рода: „Тайное знаніе“ подчиняется тѣмъ же законамъ, какъ и всякое человѣческое знаніе. Оно представляетъ собой тайну для средняго человѣка въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ письмо—тайна для ненаучившагося писать. *И такъ же, какъ каждый можетъ научиться писать, избравъ для этого правильный путь, также можетъ каждый сойтись тайнымъ членкомъ и даже учителемъ, если избересть для этого соотвѣтственный путь*“ (Штейнеръ, Путь къ посвященію, стр. 45. Курсивъ мой. Ср. *его же Die Geheimnissenschaft, passim*). Еще отчетливѣе имманентный характеръ оккультнаго знанія выраженъ въ слѣдующихъ словахъ Штейнера: „Тайновѣдъ изслѣдуетъ духовные законы въ томъ же точно родѣ, какъ физикъ или химикъ изслѣдуетъ законы матеріальные. Онъ дѣлаетъ это въ томъ родѣ и съ тою строгостью, какъ это подобаетъ въ духовной области. Но отъ этихъ великихъ духовныхъ законовъ зависитъ развитіе человѣчества. Подобно тому, какъ кислородъ, водородъ и сѣра ни въ какомъ будущемъ не вступятъ въ соединеніе вопреки законамъ природы, такъ и въ духовной жизни не произойдетъ, конечно, ничего противнаго законамъ духовнымъ. И кто знаетъ эти послѣдніе, тотъ можетъ, такимъ образомъ, прозрѣвать въ *закономѣрность будущаго*. Для того, кто уяснить себѣ эту дѣйствительную точку зрѣнія оккультизма, отпадаетъ также и возраженіе, будто чрезъ то, что положеніе вещей въ извѣстномъ смыслѣ предопредѣлимо, становится невозможной какая-либо свобода человѣка. Определено заранее можетъ быть лишь то, что подлежитъ какому-либо закону. Но все не опредѣляется закономъ, отъ воли человѣка можетъ зависѣть установленіе условий, при которыхъ можетъ дѣйствовать этотъ законъ. Такъ будетъ и съ грядущими міровыми событіями и судьбами человѣка. Какъ тайноиспытатель, видишь ихъ заранее, хотя они и должны быть сначала вызваны человѣческимъ произволомъ. Оккультный изслѣдователь предвидитъ именно также и то, что еще будетъ совершенно человѣческой свободой... Одно только существенное различіе надо себѣ уяснить въ предопредѣленіи *чувств* физической науки или путемъ духовнаго познанія. Физическая наука покоится на рациональномъ пониманіи, и потому пророчество ея бываетъ также разсудочнымъ, опирающимся на сужденія, заключенія, соображенія и т. д. Пророчество же духовнаго познанія исходитъ, напротивъ, изъ дѣйствительнаго высшаго зрѣнія или воспріятія. Тайноиспытатель долженъ даже строжайшимъ образомъ избѣгать всякихъ претставленій, основывающихся на одномъ только размышленіи, соображеніи, умозрѣніи и т. д.“ (Штейнеръ. Изъ лѣтописи міра. Москва 1914. „Духовное знаніе“. Стр. 138—4).

кихъ оболочекъ или „тѣлъ“ и принадлежащій въ этомъ качествѣ къ нѣсколькимъ мірамъ или „планамъ“. Однако въ связи съ этимъ проскальзываетъ и иная мысль, что, переходя изъ одного низшаго міра въ высшій, человѣкъ достигаетъ въ концѣ-концовъ міра божественнаго. Для теософическаго гностицизма, для „Geisteswissenschaft“, принципиально познаваемо все, богъ и міръ, также какъ и для гегельянства. Мѣста для вѣры и откровенія здѣсь не остается и, если и можно говорить объ откровеніяхъ высшихъ сферъ въ смыслѣ „посвященія“, то и это посвященіе, расширяя область опыта, качественно ея не переступаетъ, ибо и іерархія эти принадлежатъ тоже къ „міру“, къ области имманентнаго. Слѣдуетъ различать между расширеніемъ нашего опыта, открывающимъ намъ новые міры (безразлично, будетъ-ли это міръ, открываемый телескопомъ или же астральнымъ ясновидѣніемъ), и его прорывомъ, которымъ является соприкосновеніе съ началомъ трансцендентнымъ міру, т.-е. съ Богомъ. Вступленіе въ новыя плоскости міра, конечно, разбиваетъ прежнюю ограниченность, оно разрушительно для грубаго матеріализма (хотя на его мѣсто, быть можетъ, ставить, матеріализмъ же лишь болѣе утонченный), но повидимому иногда и можетъ быть (и оккультизмъ, фактически является) атеистиченъ, поскольку, расширяя міръ, онъ еще болѣе замыкаетъ его въ себѣ. Вообще путь оккультнаго и даже мистическаго постиженія міра отнюдь не есть необходимо путь религиозный, хотя и можетъ соединяться съ нимъ. Теософія притязаетъ (въ болѣе откровенныхъ своихъ признаніяхъ) быть *замѣной* религіи, гностическимъ ея суррогатомъ и превращается при этомъ въ вульгарную псевдонаучную мифологію. Она эксплуатируетъ мистическое любопытство, люциферическую пытливость холоднаго, нелюбящаго ума. Общеніе съ существами иныхъ міровъ, если оно дѣйствительно возможно и совершается, само по себѣ не только не приближаетъ къ Богу, но можетъ, напротивъ, угашать въ душѣ религиозную вѣру. Принципъ іерархизма, который настойчиво вы-

двигается здѣсь, имѣлъ бы почву лишь въ томъ случаѣ, если бы и Богъ входилъ въ эту же іерархію, находился на ея вершинѣ, такъ что она представляла бы собою реальную и естественную лѣстницу восхожденія къ Богу. Но такое ученіе есть пантеистическій имманентизмъ, эволюціонизмъ, который составляетъ первородный грѣхъ оккультизма. Міръ (или міры) для него представляютъ собою реальную эволюцію самого божества; божество включено здѣсь въ механизмъ міра и доступно раскрытію и постиженію методическимъ, законмѣрнымъ путемъ, хотя для этого требуются и иные методы, нежели для изученія, напр., міра микроскопическаго. При такомъ положеніи вещей оккультизмъ съ своими іерархіями міровъ неуклонно ведетъ къ *политеизму*, при чемъ оккультической Олимпъ имѣетъ рядъ ступеней и градаций, которымъ и соотвѣтствуетъ *политеизмъ* и *полиантропизмъ*: мѣняются міры, мѣняется и человѣкъ. Теперешній соотвѣтствуетъ лишь настоящей стадіи въ развитіи земли; предыдущія же ступени его существованія духовно и физически отличаются отъ теперешней, еще болѣе надо это сказать про послѣдующія міровыя эпохи: человѣкъ есть только звено, его не было и онъ долженъ быть преодолѣнъ; эволюція ведетъ не къ сверхчеловѣку, но *изъ* человѣка и *за* человѣка. Эта эволюція не имѣетъ конца и предѣла; абсолютное существуетъ для этого радикальнаго эволюціонизма лишь въ качествѣ возможности безпредѣльнаго движенія, т.-е. „дурной безконечности“, между тѣмъ какъ религія имѣетъ дѣло съ положительной безконечностью, съ трансцендентнымъ и абсолютнымъ Богомъ, подающимъ намъ вѣчную жизнь, упокоющимъ и спасающимъ отъ этого распаленнаго колеса „дурной безконечности“, этой бѣшеной, ненасытной „эволюціи“.

Послѣдовательный гностицизмъ, несмотря на все свое пристрастіе къ таинственному, есть радикальный имманентизмъ, въ этомъ совпадающій съ гегельянствомъ. Здѣсь стирается характерное различіе между вѣрою и знаніемъ: соблазнъ оккультизма именно въ полномъ преодолѣніи вѣры

знаніемъ (*eritis sicut dei scientes bonum et malum*, отсюда культъ Люцифера, болѣе или менѣе общій для всѣхъ отѣнковъ оккультизма). „Блаженны не видѣвшіе и увѣровавшіе“ (Ин. 20,29), эти слова Господа Θомѣ не доходятъ до слуха гностиковъ; для нихъ это не блаженство, а, въ лучшемъ случаѣ, дѣтское состояніе, низшій духовный рангъ, „вѣра угольщика“. Но вѣра не различается по своей природѣ у угольщика и философа. Герои вѣры, религіозные подвижники и святые, обладали различными познавательными способностями и иногда совсѣмъ не были одарены въ этомъ отношеніи, и однако это не мѣшаетъ ихъ чистому сердцу зрѣть Бога, ибо путь вѣры, религіознаго вѣдѣнія, лежитъ поверхъ пути знанія¹⁾, хотя бы и оккультнаго, „мудрости вѣка сего“. Вѣрѣ свойственна *дѣтскость*, не какъ отсутствіе зрѣлости, но какъ нѣкое положительное качество: дѣтямъ принадлежитъ царство Божіе. „Кто не приметъ царствія Божія какъ дитя, тотъ не войдетъ въ него“ (Лк. 18,17).

1) Вотъ какими чертами описывается религіозное вѣдѣніе у одного изъ свѣтильниковъ вѣры. „Человѣкъ имѣетъ въ единой душѣ и умъ, и слово, и единое чувство, хотя оно по пяти естественнымъ потребностямъ тѣла дѣлится на пять чувствъ. Въ отношеніи къ тѣлесному оно нераздѣльно раздѣляется посредствомъ пяти частныхъ чувствъ: зрѣнія, слуха, обонянія, вкуса и осязанія, и будучи измѣняемо, неизмѣнно проявляетъ дѣйственность свою... Въ отношеніи же къ духовному нѣтъ необходимости, чтобы это общее чувство раздѣлялось на пять чувствъ, какъ бы на пять оконъ... но пребывая всецѣло единымъ чувствомъ, оно имѣетъ съ собой и въ себѣ пять чувствъ (или точнѣе сказать—болѣе), поелику всѣ они едино суть... Итакъ, когда единый всяческихъ Богъ является чрезъ откровеніе единой разумной душѣ, тогда открывается ей всякое благо и въ одно и то же время созерцается (ощущается) всѣми вмѣстѣ чувствами ея. Сіе единое и всякое вмѣстѣ благо и видимо бываетъ ею, и слышимо, и услаждаетъ вкусъ и т. д... Итакъ, кто познается Богомъ, тотъ знаетъ, что и Богъ видитъ его. Но кто не видитъ Бога, тотъ не знаетъ, что Богъ видитъ его, такъ какъ самъ не видитъ Его, хотя хорошо видитъ все прочее. Итакъ, которые удостоились увидѣть сразу всѣми вмѣстѣ чувствами, какъ однимъ изъ многихъ чувствъ, сіе всеблагое, которое и единое есть и многое, поелику есть всеблагое, тѣ, говорю, поелику познали и каждодневно познаютъ разными чувствами одинаго чувства разныя вмѣстѣ блага, какъ единое, не сознаютъ во всемъ сказанномъ никакаго различія, но созерцаніе называютъ вѣдѣніемъ, и вѣдѣніе созерцаніемъ, слухъ зрѣніемъ, и зрѣніе слухомъ“ (Слова преп. Симеона Новаго Богослова, I, 475).

3. Вѣра и чувство.

Въ своихъ „Рѣчахъ о религіи къ образованнымъ людямъ, ее презирающимъ“, Шлейермахеръ ради того, чтобы убѣдить этихъ „образованныхъ людей“, въ концѣ-концовъ утопилъ мужественную природу религіи въ женственномъ сентиментализмѣ. Какъ извѣстно, главная мысль Шлейермахера состоитъ въ томъ, что собственная область религіи есть *чувство*, которое по природѣ своей религіозно. Правда, риторическое и расплывчатое изложеніе Шлейермахера, особенно при дальнѣйшемъ развитіи его мысли, допускаетъ различныя истолкованія, приближающія его то къ спинозизму (Франкъ), то къ христіанской ортодоксіи, отъ которой лично онъ не отступалъ и особенно приблизился къ ней въ позднѣйшихъ своихъ сочиненіяхъ. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, рядомъ съ чувствомъ у него появляется и интуиція (*Anschauung*), которая, впрочемъ, какъ замѣчаетъ Пфлейдереръ ¹⁾, исчезаетъ безъ послѣдствій. Но насъ интересуютъ здѣсь не отѣнки ученія Шлейермахера въ его подробностяхъ, но центральная его идея—*Gefühlstheologie*.

Напомнимъ основныя черты ученія Шлейермахера. Религіозная жизнь, по Шлейермахеру, является *третьей* стороной жизни, существующей рядомъ съ двумя другими, познаніемъ и дѣйствованіемъ, и выражаетъ собой чувство, ибо „такова самобытная область, которую я хочу отвести религіи, и притомъ всецѣло ей одной... ваше чувство... вотъ ваша религіозность... это не ваши познанія или предметы вашего познанія, а также не ваши дѣла и поступки или различныя области вашего дѣйствованія, а только ваши чувства... Таковы исключительно элементъ религіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ они и принадлежатъ сюда; *нѣтъ чувства, которое не было бы религіознымъ* (курсивъ мой), или же оно свидѣтельствуетъ о болѣзненномъ и поврежденномъ состояніи жизни, которое должно тогда обнаружиться и въ

¹⁾ О. Pfleiderer. Geschichte der Religionsphilosophie, 3te Aufl. Berlin, 1893, стр. 309. Ср. вообще всю главу о Шлейермахерѣ.

другихъ областяхъ. Отсюда само собою слѣдуетъ, что, напротивъ, понятія и принципы, всѣ безъ исключенія, сами по себѣ чужды религіи. Ибо, если они должны имѣть значеніе, то они принадлежать къ познанію, а что принадлежитъ къ послѣднему, то уже лежитъ въ иной, не религіозной области жизни“. (Рѣчи о религіи, перев. С. Л. Франка, стр. 47) „Религія не имѣетъ никакого отношенія даже и къ этому знанію (т.-е. такому, въ которомъ, „естествознаніе восходитъ отъ законовъ природы къ высочайшему и вселенскому Управителю“ и въ которомъ „вы не познаете природы, не постигая вмѣстѣ съ тѣмъ и Бога“), ея сущность постигается внѣ участія послѣдняго. Ибо мѣра знанія не есть мѣра благочестія“ (35). „Для религіи, правда, существенно размышленіе... но оно не направлено... на сущность высшей причины самой по себѣ или въ ея отношеніе къ тому, что одновременно есть и причина и слѣдствіе; напротивъ, религіозное размышленіе есть лишь (!) непосредственное сознаніе, что все конечное существуетъ лишь въ безконечномъ и черезъ него, все временное въ вѣчномъ и черезъ него. Искать и находить это вѣчное и безконечное во всемъ, что живетъ и движется, во всякомъ ростѣ и измѣненіи, во всякомъ дѣйствіи, страданіи, и имѣть и знать въ непосредственномъ чувствѣ саму жизнь лишь какъ такое бытіе въ безконечномъ и вѣчномъ—вотъ что есть религія... И потому она, конечно, есть жизнь въ безконечной природѣ цѣлаго, во всеединомъ, въ Богѣ, жизнь, обладающая Богомъ во всемъ и всѣмъ въ Богѣ. *Но она не есть знаніе и познаваніе ни міра, ни Бога*; такое знаніе она лишь признаетъ, не отождествляя себя съ нимъ“ (36). Итакъ, чувство есть собственная область религіи. „Такъ утверждаетъ оно (благочестіе) свою собственную область и свой самобытный характеръ лишь тѣмъ, что оно всецѣло выходитъ за предѣлы и науки, и практики, и лишь когда оно стоитъ рядомъ съ послѣдними, общая сфера духа всецѣло заполнена и человѣческая природа съ этой стороны завершена“ (38). „Истинная наука есть законченное

озерцаніе; истинная практика есть самопроизвольное развитіе и искусство; *истинная религія есть чувство и вкусъ къ безконечному*“ (39. Курсивъ мой). Въ этомъ смыслѣ Шлейермахеръ неоднократно сравниваетъ религію съ музыкой, искусствомъ безъ словъ, чистыхъ настроеній (53, 62—3). „Человѣкъ не долженъ ничего дѣлать *изъ* религіи, а долженъ все дѣлать и осуществлять *съ* религіей; непрерывно, подобно священной музыкѣ, религіозныя чувства должны сопровождать его дѣятельную жизнь и нигдѣ и никогда не долженъ онъ терять ихъ“. Религія раздѣляетъ съ музыкой ея алогичность, къ ней непримѣнимы понятія истиннаго и ложнаго. „Непосредственно въ религіи все истинно; ибо какъ иначе могло бы въ ней что-либо возникнуть? Непосредственно лишь то, что еще не прошло сквозь понятіе, а выросло только въ чувствѣ“ (56). Даже идеи Бога и безсмертія, которыя Шлейермахеръ считаетъ „элементами религіи“, не являются главнымъ содержаніемъ религіи. Ибо къ религіи можетъ принадлежать изъ того и другого только то, что есть чувство и непосредственное сознаніе, но Богъ и безсмертіе, какъ они встрѣчаются въ такихъ ученіяхъ, суть понятія (101). „Итакъ, продолжаетъ Шлейермахеръ, можетъ ли кто-либо сказать, что я изобразилъ вамъ религію безъ Бога, когда я именно и изучалъ непосредственное и первичное бытіе Бога въ насъ въ силу нашего чувства? Развѣ Богъ не есть единственное и высшее единство? Развѣ не въ немъ одномъ исчезаетъ все частное? Мы не притязаемъ имѣть Бога въ чувствѣ иначе, чѣмъ чрезъ впечатлѣнія, возбужденныя въ насъ міромъ, и только въ этой формѣ я могъ говорить о Немъ... тотъ, кто это отрицаетъ, съ точки зрѣнія своего чувства и переживанія будетъ безбожникомъ“ (102, ор. далѣе 103). Поэтому у Шлейермахера появляется уклонъ къ адогматизму, составляющему выводъ изъ общаго его религіознаго не только анти-интеллектуализма, но и антилогизма. „Что мы ощущаемъ и воспринимаемъ въ религіозныхъ переживаніяхъ, есть не природа вещей, а ея дѣйствіе на васъ. Что вы

знаете или мните о природѣ вещей, лежитъ далеко въ сторонѣ отъ области религіи: воспринимать въ нашу жизнь и вдохновляться въ этихъ воздѣйствіяхъ (вселенной) и въ томъ, что они пробуждаютъ въ насъ, всѣмъ единичнымъ не обособленно, а въ связи съ цѣлымъ, всѣмъ ограниченнымъ не въ его противоположности иному, а какъ символомъ безконечнаго—вотъ что есть религія; а что хочетъ выйти за эти предѣлы и, напримѣръ, глубже проникнуть въ природу и субстанцію вещей, есть уже не религія, а нѣкоторымъ образомъ, стремится быть наукой... Безспорно, вся сущность религіи состоитъ въ томъ, чтобы ощущать все, опредѣляющее наше чувство въ его высшемъ единствѣ, какъ нѣчто единое и тождественное, а все единичное и особое какъ обусловленное имъ, *т.-е.* (!) чтобы ощущать наше бытіе и жизнь, какъ бытіе и жизнь въ Богѣ и черезъ Бога“ (50—51). Во всѣхъ этихъ опредѣленіяхъ бросается въ глаза, что религія чувства, основанная на ощущеніи безконечнаго, космическаго единства, отнюдь не содержитъ въ себѣ идеи Бога, которая тѣмъ не менѣе постоянно подразумѣвается Шлейермахеромъ и вводится посредствомъ „*т.-е.*“, какъ въ приведенной тирадѣ, причемъ дѣлается спиновское уравненіе *deus sive natura*. Но, что естественно для рачіоналиста Спинозы, совершенно не позволительно для анти-интеллектуалиста Шлейермахера, который дѣлаетъ здѣсь философски неоправданное позаимствованіе изъ своего пасторскаго міровоззрѣнія, каковыми, кстаті сказать, вообще кишатъ „Рѣчи о религіи“. Это маскируется благодаря безспорной личной религіозности и религіозному темпераменту Шлейермахера, который самъ несомнѣнно религіознѣе своей философіи, представляющей собой (подобно Яковіевскому ученію о вѣрѣ) просто *pis aller*, попытку спасти древнее благочестіе отъ натиска рачіонализма и критицизма. Шлейермахеровскій агностицизмъ есть не болѣе какъ защитная окраска, усвояемая нѣкоторыми животными, мимикрія, или апологетика, руководимая благочестивымъ желаніемъ увлечь религіей „образованныхъ

людей, ее презирающихъ“, возможно легкимъ способомъ. Отсюда и всѣ противорѣчія, сглаживаемыя, а не обостряемыя въ этихъ рѣчахъ. Отсюда и исповѣданіе вѣры, которое, собственно говоря, есть чистый атеизмъ, эмоціально окрашенный религіозностью,—подъ этимъ исповѣданіемъ легко могутъ расписаться и Геккель, и Оствальдъ, и „союзъ монаховъ“. „Обычное представленіе о Богѣ, какъ отдѣльномъ существѣ внѣ міра и позади (?) міра, не исчерпываетъ всеобщаго предмета религіи и есть рѣдко чистая и всегда недостаточная форма выраженія религіознаго сознанія... Истинную же сущность религіи образуетъ не это, и не какое-либо иное понятіе, а лишь непосредственное сознаніе Божества, какъ мы находимъ Божество одинаково и въ насъ самихъ и въ мірѣ. Среди конечнаго сливаться съ безконечнымъ и быть вѣчнымъ въ каждое мгновеніе—въ этомъ безсмертіе религіи“ (110—11).

Нельзя не признать, что ученіе Шлейермахера носитъ явныя черты двойственности, которая позволяетъ его истолковывать и какъ философа субъективизма въ религіи (какъ и мы понимаемъ его здѣсь вслѣдъ за Гегелемъ), и какъ философа вѣры. Двойственныя вліянія Канта и Якоби отразились на молодомъ проповѣдникѣ, несогласованныя и непримиренныя. Съ одной стороны, онъ раздѣлялъ свойственный эпохѣ испугъ предъ Кантомъ, закупорившимъ человѣка въ мірѣ явленій и провозгласившимъ на новыхъ началахъ религіозный агностицизмъ или скептицизмъ. Съ другой стороны, онъ вмѣстѣ съ многими другими (впослѣдствіи и Фихте) спасался отъ Канта въ противоположную крайность, въ философію вѣры Якоби, въ которой истинныя черты религіозной вѣры стирались чрезмѣрно широкимъ ея примѣненіемъ во всѣхъ познавательныхъ актахъ. Поэтому философія чувства принимаетъ черты то „Критики практическаго разума“, въ ея постулатахъ, то ученія Якоби. Для насъ интересна здѣсь та сторона его ученія, въ которой онъ наиболѣе оригиналенъ, а таковой является его религіозная гносеологія чувства. И надъ всѣми его „Рѣчами о

религии“ вѣтъ скептически-пантеистическимъ исповѣданіемъ Фауста: полувѣрой, полуневѣріемъ подъ предлогомъ непознаваемости.

Wer darf ihn nennen
 Und wer bekennen:
 Ich glaub'ihn?
 Wer empfinden
 Und sich unterwinden
 Zu sagen: glaub'ich ihn nicht?
 Der Allumfasser, der Allererhalter
 Fasst und erhält er nicht dich, mich, sich selbst?...
 Nenn's Glück, Herz, Liebe, Gott!
 Ich habe keinen Namen dafür!
Gefühl ist Alles,
 Name ist Schall und Rauch!

Если признать, что, дѣйствительно, чувство, во всей его неопредѣленности, есть главный или существенный органъ религии, то это значило бы не только лишить религію принадлежащаго ей центрального, сувереннаго значенія и помѣстить ее *рядомъ* и *наравнѣ* съ наукой, моралью, эстетикой, а въ дѣйствительности даже и *ниже* ихъ, но, самое главное, сдѣлать религію слѣпой сентиментальностью, лишить ее слова, навязать ей адогматизмъ и алогизмъ. Чувство можетъ прорываться, но само по себѣ всегда составляетъ музыку души, лишь сопровождающую то или иное представленіе, воленіе, вообще то или иное содержаніе сознанія. Между тѣмъ замысль ученія Шлейермахера въ томъ именно и состоитъ, чтобы отвести религію область чувства въ его обособленномъ существованіи. Теорія Шлейермахера, выражаясь современнымъ философскимъ языкомъ, есть воинствующій психологизмъ, ибо „чувство“ утверждается здѣсь въ его субъективно-психологическомъ значеніи, какъ *сторона* духа, по настойчиво повторяемому опредѣленію Шлейермахера (см. ниже), а вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь все время говорится о постиженіи Бога чувствомъ, другими словами, ему приписывается значе-

ніе гносеологическое, т.-е. религіозной интуиціи ¹⁾, а именно это-то смѣшеніе гносеологическаго и психологическаго и опредѣляется теперь какъ психологизмъ. Конечно, это значитъ оставить религію въ clair-obscur, гдѣ-то на границѣ сознанія, въ сладкой неопредѣленности. Но эта неопредѣленность и алогичность религіи есть совершенный nonsens, неосуществимая утопія, и какъ ни воздерживается самъ Шлейермахеръ отъ какихъ-либо высказываній о предметѣ религіи, но и у него неизбѣжно получается хотя минимальная и расплывчатая, но все-таки отнюдь не алогическая догматика, приближающая его то къ Спинозѣ, то къ піетизму: онъ поочередно или же сразу говоритъ о чувствѣ безконечнаго, о космическомъ чувствѣ, о чувствѣ божества (въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ у него появляется, въ качествѣ основного признака, чувство исключительной зависимости — „das schlechtinnige Abhängigkeitsgefühl“). Только полное отсутствіе опредѣленности и выдержанности основной точки зрѣнія маскируетъ всю беспомощность и, самое главное, всю безрелигіозность, атеистичность Gefühlstheologie. Ибо чувство само по себѣ, чистое чувство, совершенно не способно дать то, безъ чего нѣтъ и не можетъ быть религіи: ЕСИ ощутить Бога, связь съ которымъ и есть религія. Если ужъ гдѣ слѣдуетъ видѣть самый безнадежный имманентизмъ и психологизмъ, такъ это въ Gefühlstheologie Шлейермахера, гдѣ религія сознательно и завѣдомо подмѣнивается религіозностью, „настроеніемъ“. Это есть религіозное декадентство, импрессионизмъ, который можетъ прійтись по вкусу многимъ любителямъ „мистическаго анархизма“.

Шлейермахеровское „настроеніе“ есть соусъ къ рагу изъ зайца, ранѣе чѣмъ пойманъ самый заяцъ,—по извѣстному

1) Только эта двойственность и неясность ученія Шлейермахера могла подать поводъ Фравку истолковать «чувство» какъ религіозную интуицію, а не «сторону» психики (предисл. XXIX—XXX) и тѣмъ онтологизировать психологизмы Шлейермахера, а представителя субъективизма и имманентизма изобразить, какъ глашатая «религіознаго реализма» (V).

сравненію у Достоевскаго (разговоръ Шатова съ Ставрогинымъ въ *Бесахъ*). Это есть не наивный, но утонченный атеизмъ (я разумѣю здѣсь, конечно, не личную религіозность Шлейермахера, которая не подлежитъ сомнѣнію, но религіозную философію его *Ричей*). Вообще въ исторіи мысли это есть предѣльный пунктъ униженія религіи подъ видомъ ея защиты, ибо мужественнѣе и естественнѣе прямо признать, что религіи нѣтъ и она вообще невозможна, нежели въ самый темный уголокъ сознанія, пользуясь его сумерками, упрятывать религію. Исторически, разумѣется, *Речи о религіи* сдѣлались событіемъ и явились дѣломъ мужества и энтузіазма со стороны ихъ автора, который, впрочемъ, подчинился въ нихъ вліянію нѣмецкаго романтизма, а еще болѣе—нѣмецкаго піетизма. По существу же Шлейермахеровскій субъективизмъ является лишь одной изъ разновидностей протестантскаго субъективизма (ибо протестантизмъ вообще есть побѣда имманентизма, а слѣдовательно, и субъективизма) и въ той или другой формѣ продолжаетъ жить въ протестантской теологіи. Это проявляется вообще въ ея антидогматизмѣ, который она смѣшиваетъ съ антиинтеллектуализмомъ и проповѣдуетъ подъ предлогомъ борьбы съ инородными религіи элементами. Таково напр., самое вліятельное и типичное направленіе нѣмецкаго богословія—ричліанство. Согласно основной мысли Ричля, къ области религіи принадлежать только „цѣнности“, устанавливаемые „сужденіями о цѣнности“, причемъ этотъ религіозный прагматизмъ соединяется съ весьма скептическимъ отношеніемъ къ догмату, почитая его „метафизикой“, воспрещенной Кантомъ. Вообще „настроеніе“, „переживаніе“, понимаемое въ совершенно имманентномъ смыслѣ, доминируетъ въ религіозной жизни Германіи 19 вѣка; достаточно назвать двухъ современныхъ представителей имманентизма въ религіи—Трѣльча и Германа¹⁾.

¹⁾ Воззрѣнія Трѣльча изложены въ рядѣ его статей въ различныхъ протестантскихъ энциклопедіяхъ и въ 2-мъ томѣ полнаго собранія его сочиненій: *Ernst Troeltsch. Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. 1913.* Для

Религіозный алогизмъ Шлейермахера, являющійся слѣдствіемъ его имманентизма, вызвалъ гнѣвную и рѣзкую критику со стороны представителя противоположнаго, панлогического полюса въ имманентизмѣ,—именно Гегеля, для котораго религія покрывается областью логического мышленія. Гегель въ своей „Философіи религіи“ подвергнулъ ученіе Шлейермахера суровой, но во многомъ справедливой критикѣ. Радикальный рационализмъ Гегеля, конечно, приводитъ его къ полному пренебреженію чувства, (какъ и вообще непосредственнаго переживанія,—вспомнимъ первую главу „Феноменологіи духа“), въ немъ онъ видитъ одну лишь субъективность. Чувство можетъ имѣть самое разнообразное и притомъ случайное содержаніе: „Богъ, если онъ открывается (ist) въ чувствѣ, не имѣетъ никакого преимущества передъ самымъ дурнымъ, но на той же почвѣ рядомъ съ сорной травой вырастаютъ и царственные цвѣты“ (Hegel's Religionsphilosophie, Diederichs, 75). „Поэтому если существованіе Бога доказывается въ нашемъ чувствѣ, то и оно является столь же случайнымъ, какъ и все другое, чему можетъ быть приписано бытіе. Это мы называемъ субъективизмомъ, притомъ въ самомъ дурномъ смыслѣ“. Чувство, по мнѣнію Гегеля, является у человѣка общимъ съ животнымъ, которое не имѣетъ религіи (при чемъ Гегель, конечно, прибавляетъ, что *Gott ist wesentlich im Denken*, и такъ какъ мышленіе свойственно только человѣку, то ему же свойственна и религія). „Все въ человѣкѣ, для чего почвой является мысль, можетъ быть облечено въ форму чувства: право, свобода, нравственность и т. д..., но это не есть заслуга чувства, что содержаніе его является истиннымъ.... Это есть заблужденіе относить на счетъ чувства истину и добро“ (77). „Soll daher die Religion nur als Gefühl sein, so verglimmt sie zum Vorstellunglosen wie zum Handlungslosen und verliert sie jeden bestimmten Inhalt“ (78).

характеристики возрѣвній Германа см. *Herrmann. Ethik. Ein-жс. Die religiöse Frage der Gegenwart* (въ сборникѣ *Das Christenthum*. 1908).

Аргументацию Гегеля воспроизводит, а в некоторых отношениях и углубляет *E. v. Hartmann* в *Die Religion des Geistes* с точки зрения своего метафизического учения. Главный упрек, который и Гартманъ дѣлаетъ теоріи Шлейермахера, есть религиозный алогизмъ, слѣбота и аморфность голаго чувства. „Какъ бы ни было справедливо, что религиозное чувство составляетъ самое внутреннее зерно религиозной жизни, все же истинно религиозное чувство есть лишь такое, которое возбуждается религиозными представленіями объективной (хотя бы и относительной) истины. *Религія не можетъ существовать безъ религиознаго міросозерцанія* (курсивъ мой), а это послѣднее безъ убѣжденія въ его трансцендентной истинѣ (31). „Для того, чтобы сдѣлаться связной истиной, представленія, являющіяся предпосылкой религиознаго чувства, должны быть извлечены изъ темной, неясной ихъ связанности въ чувствѣ, соотнесены между собою и приведены въ систематическую связь, — словомъ, развиты и переработаны въ религиозное міровоззрѣніе“ (32). Злоупотребленія, проистекающія вслѣдствіе односторонняго развитія чувства въ религіи, Гартманъ различаетъ троякаго рода: чувственныя, эстетическія и мистическія. Подъ первыми онъ разумѣетъ эксцессы чувственности въ религіи, подъ вторыми — замѣну серьезной религиозности эстетизмомъ, а подъ третьими — мистизмомъ.

Замѣчанія Гартмана, касающіяся современнаго эстетизма, какъ симптома религиознаго безсилія, чрезвычайно мѣтки и справедливы. „Для эпохъ неудержимаго упадка определенной религіи характерно, что исполненія религиознаго искусства процвѣтаютъ здѣсь какъ никогда при иныхъ обстоятельствахъ, между тѣмъ какъ творческая способность къ созданію религиозныхъ произведеній подлиннаго величія и настоящей глубины угасаетъ вмѣстѣ съ неомрачимымъ довѣріемъ и неколебимой силой вѣры. Напримѣръ, никогда классическая церковная музыка не исполнялась ревностнѣе и увлекательнѣе, чѣмъ теперь въ наше не-

церковное время, и притомъ это имѣть мѣсто именно среди нецерковныхъ, проникнутыхъ невѣріемъ сословіи“ (37). „Ревностное и доставляющее наслажденіе занятіе христіанскимъ искусствомъ не только не говоритъ о положительномъ отношеніи къ религіозному его содержанію, напротивъ, свидѣтельствуетъ о *такомъ отчужденіи и отдаленіи* отъ его живого религіознаго содержанія, что уже исчезла склонность къ оппозиціи противъ связаннаго съ нимъ искусства и уступила мѣсто объективному историко-эстетическому отношенію“ (41). „Поэтому эстетическое религіозное чувство не есть подлинное и серьезное религіозное чувство“ (39), хотя, конечно, этимъ не отрицается вспомогательная роль искусства для религіи. Особенно же горячо, въ соотвѣтствіи общему своему интеллектуализму, нападаетъ Гартманъ на мистицизмъ, подъ которымъ разумѣть одно-стороннее преобладаніе мистическаго чувства. „Мистическое чувство есть самое неопредѣленное, неясное изъ всѣхъ чувствъ; несказанность и неизреченность, которыя, въ послѣднемъ счетѣ, свойственны всякому чувству, никакому не свойственно въ такой степени, какъ мистическому. Кто погружается въ свое мистическое религіозное чувство, тотъ какъ бы смотритъ въ темную бездну, въ которой онъ ничего не можетъ различить и распознать; или, что то же самое, онъ видитъ словно всенаполняющій блескъ абсолютнаго свѣта, ослѣпляющаго его зрѣніе. Мистическое чувство имѣетъ сознаніе того, что оно содержитъ въ себѣ всю религіозную истину и не заблуждается въ этомъ, но оно содержитъ ее исключительно какъ аффицирующую чувство, стало быть, какъ бессознательную и доступную сознанію только чрезъ аффектъ чувствъ“ (44). Религія, которая останавливается на мистицизмѣ и равнодушная къ религіозному познанію, дефектна и склоняется, съ одной стороны, къ эвдемонизму, къ услажденію своимъ мистическимъ экстазомъ, а съ другой легко подпадаетъ вліянію какой-либо церковной ортодоксіи (въ глазахъ Гартмана— смертный грѣхъ). Впрочемъ, это не мѣшаетъ Гартману счи-

тять, что „мистическое и религиозное чувство собственно и есть творческое начало въ религіи, подобно эстетическому чувству въ искусствѣ“ (44). Общее заключеніе Гартмана (къ главѣ Die religiöse Funktion als Gefühl) таково: „Цѣнность религиознаго чувства содержится не въ чувствѣ какъ таковомъ, но въ безсознательномъ процессѣ мотивации, въ которомъ оно сигнализируетъ какъ симптомъ резонанса въ сознаниі, а цѣнность этого процесса мотивации заключается въ фактическомъ результатѣ, который оно производитъ“ (53). Чувство находится, слѣдовательно, на порогѣ религиознаго сознаниа и подготавливаетъ содержаніе его актовъ; оно есть, такъ сказать, топливо для дѣйствія аппарата, но не самый аппаратъ!

Сказаннымъ не исчерпывается, конечно, общій вопросъ о религиозномъ значеніи чувства. Здѣсь мы имѣли въ виду лишь отличить и противопоставить ученію о чувствѣ, какъ основѣ религіи, ученіе о вѣрѣ, при чемъ главное отличіе мы видимъ въ субъективности, безформенности, аморфности религиознаго чувства, его алогичности, переходящей въ антилогичность, въ его адогматизмъ и религиозной слѣпотѣ. Если справедливо сравненіе чувства въ религіи съ музыкой, то вѣдь музыка не есть высшій родъ искусства и дѣятельности духа, ибо оно безсловесно, безмысленно, алогично. Потому приведеніе къ музыкѣ иного искусства, имѣющаго свое слово, означало бы его приниженіе (хотя это и чрезвычайно распространено въ наши дни).

Можетъ показаться неожиданнымъ, что въ вѣрѣ рядомъ съ Шлейермахеромъ мы поставимъ *Канта*. Однако, каковы бы ни были они въ теоретической философіи, въ пониманіи природы вѣры они сближаются. Если Шлейермахеръ областью религіи признаетъ чувство вообще, то Кантъ таковою областью считаетъ *моральное* чувство, которое и является органомъ *вѣры*. Правда, нравственная воля называется у Канта „практическимъ разумомъ“, для котораго устанавливается свой особый канонъ, и этотъ разумъ „постулируетъ“ религиозныя истины: бытіе Бога, свободу и личное без-

смертіе, но, какимъ бы именемъ мы ни называли вѣру, ея существо отъ этого не измѣнится: **ЕСИ** произносить только она, постулаты же лишь постулируютъ, но безсильны утверждать бытіе Божіе, что составляетъ, конечно, дѣло вѣры. Да и самъ Кантъ говоритъ ¹⁾ „о вѣрѣ чистаго разума“ (какъ ни противорѣчиво это словосочетаніе, ибо разумъ не вѣрить, но доказываетъ, а вѣра хотя и не противоразумна, но внѣ-разумна). Близость Канта съ Шлейермахеромъ состоитъ въ томъ, что и Кантъ религіозному, т.-е. у него моральному, чувству стремится придать алогическій или, на его языкѣ, практической характеръ. Въ область понятій, т.-е. „чистаго разума“, не должно просочиться ничего чрезъ скважину вѣры, открывающуюся чрезъ практической разумъ. Кантъ впадаетъ при этомъ въ религіозный алогизмъ, т.-е., въ сущности, антилогизмъ. Само собою разумѣется, антилогизмъ есть логическая утопія, нѣчто невозможное для человѣческаго духа, просвѣщеннаго свѣтомъ логоса, неосуществимое для мышленія заданіе: рассуждать такъ, какъ будто бы Бога, опознаннаго практическимъ разумомъ, совсѣмъ не существовало для теоретическаго. Въ дѣйствительности Канту, послѣ того какъ Богъ былъ найденъ, все равно какимъ путемъ и какимъ „разумомъ“, нужно было бы зачеркнуть всю свою „Критику чистаго разума“, какъ построенную внѣ гипотезы Бога и даже при ея исключеніи, и написать заново свою философскую систему. Такъ вода, чрезъ какую бы щель она ни ворвалась, наполняетъ все закрытое помѣщеніе и прони-

1) «Признавать бытіе Божіе... — субъективная моральная необходимость, т.-е. потребность, а не объективная, т.-е. не долгъ, ибо не можетъ быть долгомъ признавать существованіе какой-либо вещи (это касается только теоретическаго примѣненія разума). Подъ этимъ нельзя понимать и того, что необходимо признавать бытіе Божіе, какъ основу всякой обязательности вообще... Это признаніе для теоретическаго разума можетъ быть названо *гипотезой*, а по отношенію къ пониманію объекта, даннаго намъ путемъ моральнаго закона (высшаго блага), значить по отношенію къ потребности въ практическомъ направленіи, *вѣрой* и притомъ *вѣрой чистаго разума*, ибо только чистый разумъ (какъ въ его теоретическомъ, такъ и въ практическомъ примѣненіи) есть тотъ источникъ, откуда оно возникаетъ“ (Кантъ. Критика практическаго разума, пер. Н. М. Соколова, стр. 130—1).

каетъ во всё пустоты и поры. Кантъ хочетъ удержатъ религиозную вѣру въ той степени сознательности, въ какой это вмѣщаетъ „практической разумъ“ и, дѣлая ее слѣпой и алогичной, низводитъ на степень Шлейермахеровскаго чувства. Конечно, это облегчается благодаря рационалистическому предразсудку доктрины Канта, по которой вѣра есть „разумъ“, хотя и второго сорта, или „практической“, надъ нимъ тяготѣетъ контроль и деспотическое правительство теоретическаго разума, сковывающаго права вѣры и ограничивающаго ея компетенцію. Такое размежеваніе разума и вѣры содержитъ въ себѣ нестерпимое противорѣчіе, которое разрѣшается или отверженіемъ вѣры, т.-е. всего построенія „Критики практическаго разума“ (пусть большинства неокантіанцевъ), или же ея прима томъ во *всѣхъ* областяхъ, и въ такомъ случаѣ нельзя брать въ серъезъ „Критику чистаго разума“. Ученіе Канта о „разумной вѣрѣ“ страдаетъ половинчатостью, это полувѣра-полуразумъ: хотя ею переступается область познаваемаго разумомъ, въ то же время разумъ не хочетъ отказаться отъ своего господства и контроля и въ этой чуждой ему области ¹⁾.

1) Для протіворѣчивости и двойственности идей Канта въ вопросѣ о вѣрѣ характерна глава „Критики практическаго разума“ подъ заглавіемъ „Какимъ образомъ возможно мыслить расширеніе чистаго разума въ практическомъ отношеніи, не расширяя при этомъ его познанія какъ разума спекулятивнаго?“ Здѣсь „теоретическое познаніе чистаго разума еще не получаетъ прироста. Приростъ состоитъ здѣсь только (?) въ томъ, что эти понятія, прежде проблематическія (только мыслимыя), теперь ассерторически признаются за такія, которымъ дѣйствительно присущи объекты, такъ какъ практической разумъ неизбежно нуждается въ существованіи этихъ объектовъ для возможности своего, и притомъ практически безусловно необходимаго, объекта высшаго блага и черезъ это даетъ теоретическому разуму право предполагать ихъ. Но это расширеніе теоретическаго разума не есть расширеніе спекуляціи, т.-е. не даетъ права дѣлать изъ этихъ понятій позитивное употребленіе въ *теоретическомъ отношеніи* (??). Такъ какъ здѣсь практической разумъ дѣлаетъ то, что эти понятія становятся реальными и дѣйствительно получаютъ свои (возможные) объекты. Хотя намъ отнюдь не даются ихъ созерданія, то на почвѣ этой допускаемой ихъ реальности невозможно никакое синтетическое сужденіе. Слѣдовательно, это открытіе рѣшительно

4. Вѣра и догматъ.

Мы опредѣлили сущность вѣры какъ откровеніе трансцендентнаго міра, или переживаніе Божества. Каково бы ни было наше сужденіе о вѣрѣ по существу, но *въ себѣ* содержаніе вѣры именно таково: внѣ ощущенія реальности и объективности переживаемаго нѣтъ мѣста вѣрѣ. Вѣра необходимо ощущаетъ себя, сознаетъ себя какъ откровеніе, притомъ кореннымъ образомъ отличающееся отъ знанія, которое получается въ предѣлахъ этого міра. Откровеніе по самому понятію своему предполагаетъ то, что открывается, имѣетъ извѣстное содержаніе. Вѣра содержитъ въ себѣ опознаніе не только того, что трансцендентное *есть*, но и *что* оно есть; оно не можетъ ограничиться голымъ экзистенціальнымъ сужденіемъ, а включаетъ и нѣкоторое содержаніе; къ **ЕСИ** присоединяется и нѣкоторый, хотя бы

ничего не даетъ намъ въ спекулятивномъ отношеніи... Но теоретическое познаніе, хотя и не этихъ объектовъ, но вообще разума (?), здѣсь все-таки расширяется, именно постольку, поскольку этимъ идеямъ, путемъ практическихъ поступатовъ, даются объекты, а черезъ это мысль, только проблематическая, получаетъ объективную реальность. Слѣдовательно, это не есть расширеніе познанія *о данныхъ сверхчувственныхъ предметахъ*, но расширеніе теоретическаго разума и его познанія по отношенію къ сверхчувственному вообще, поскольку это побуждаетъ насъ допустить, *что есть такіе предметы*, хотя мы и не имѣемъ возможности опредѣлить ихъ точнѣе, значить расширить наше познаніе объ объектахъ. Этимъ успѣхомъ, слѣдовательно, чистый теоретическій разумъ, для котораго всѣ эти идеи трансцендентны и не имѣютъ объекта, обязанъ исключительно своей чистой практической способности. Здѣсь они становятся *имманентными и конститутивными*, такъ какъ это основы возможности того, чтобы *сдѣлать дѣйствительнымъ необходимый объектъ* чистаго практическаго разума (высшее благо). Безъ этого *это* только *трансцендентныя и регулятивныя принципы* спекулятивнаго разума, которые побуждаютъ его не допускать новый объектъ внѣ опыта продолжать свое примѣненіе въ опытѣ до возможной полноты. А если опытъ и получаетъ это расширеніе, то спекулятивный разумъ съ этими идеями можетъ приступать къ дѣлу только отрицательно, т. е. не расширяя понятія, но разъясняя его“ (тамъ же, 140—1). Расширяется или не расширяется область разума завоеваніями практической его способности? Кантъ запутывается въ противорѣчіяхъ, благодаря, съ одной стороны, нежеланію признать общепознавательное значеніе „поступатовъ“, а, съ другой, не будучи въ силахъ ихъ отвергнуть.

и минимальнаго содержанія, предикать, къ подлежащему—сказуемое. Божество открывается вѣрѣ не вообще, но конкретное, окачествованное. Другими словами, актъ вѣры приноситъ съ собой и оставляетъ за собой, какъ свой слѣдъ въ сознаниі, индивидуальномъ и коллективномъ, не только экзистенціальное, но и содержательное сужденіе, — впрочемъ, чисто экзистенціальное сужденіе безъ всякой содержательности было бы даже невозможно, ибо было бы безсубъектно. Такое, опорожненное отъ всякаго содержанія бытіе неизбѣжно превратилось бы въ небытіе, какъ показалъ это Гегель, и, чтобы не подвергнуться очистительной и убійственной кармѣ дальнѣйшаго діалектическаго процесса, на который обречено отвлеченное отъ всякаго содержанія или окачествованія бытіе у Гегеля, надо съ самаго начала спасти его отъ превращенія въ ничто опредѣленнымъ *что*. Это и дѣлаетъ вѣра. Поэтому совершенно несправедлива такая характеристика вѣры, согласно которой ее ограничиваютъ только экзистенціальнымъ сужденіемъ, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые гносеологи, представители мистическаго эмпиризма. Вѣра не абстрактна, но конкретна: это значить, что *вѣра необходимо родитъ догматъ* того или иного содержанія, или же, наоборотъ, догматъ есть формула того, что опознается вѣрою какъ трансцендентное бытіе.

Актъ вѣры, приводящій къ рожденію догмата, полагающій опредѣленное догматическое содержаніе, необходимо притязаетъ на качество *объективности* или *трансубъективности*; онъ всею энергіей своей отрицается психологизма или субъективизма; онъ выстрадывается какъ истина, взыскуемая всѣми силами души, а вовсе не есть какая-то прихоть или капризь. Въ нашъ вѣкъ трудно увѣрить людей, что вѣра есть чуждый своеволія, субъективизма и каприза путь исканія религіозной истины, а добытое на этомъ пути имѣетъ всю принудительность объективной истины, требующей самоотверженнаго себѣ служенія. Безъ этого качества объективности вѣра совершенно теряла бы свой серьезный и

трудный характеръ, свою суровость, которая иногда приноситъ трагическую ломку жизни, героямъ вѣры: такъ не капризничаютъ, такъ не переживаются минутныя „настроенія“ раздраженной фантазіи. Тяжелый и мрачный ореолъ „фанатизма“, облекающій вѣру, безконечная исторія мученичества и мучительства за вѣру становятся совершенно непонятны, если вѣру понимать въ духѣ современныхъ декадентскихъ „настроеній“. Вѣра есть, быть можетъ, наиболѣе мужественная сила духа, собирающая въ одномъ узлѣ всѣ душевныя энергіи: ни наука, ни искусство не обладаютъ той силой духовнаго напряженія, какая можетъ быть свойственна вѣрѣ. И, конечно, это возможно только потому, что ей въ совершенно исключительной степени присуще качество объективности: сама суровая и величественная истина глядитъ чрезъ нее своимъ вѣчнымъ, недвижнымъ окомъ на человѣка. Сила вѣры, ея, такъ сказать, геніальность измѣряется именно степенью объективности, какую въ ней получаетъ религіозно открываемая истина: такая вѣра *призывается* двигать горами, отъ нея требуется *свою* объективность религіозной истины ставить выше объективности эмпирическаго знанія, которое говоритъ, что гора неподвижна: *crede ad absurdum*, таковъ постулатъ вѣры. „Маловѣрные!“ сказалъ Спаситель испугавшимся во время бури на озерѣ апостоламъ. А вѣдь имъ было вполнѣ естественно испугаться, ибо непосредственная опасность утонуть была на самомъ дѣлѣ велика. Конфликтъ между содержаніемъ вѣры и знанія, превращающій одно для другого въ абсурдъ, можетъ наступить, а можетъ и не наступить, но объективность вѣры такова, что совершенно не считается съ возможностью такого конфликта. Это сознаніе своей единственности есть неизбѣжное качество объективности: истина не есть истина, если допускаетъ рядомъ съ собою или вмѣсто себя другую истину; объективность ревнива и, если угодно, „фанатична“, сильна какъ смерть и какъ любовь; да она и есть любовь, ибо истину нельзя познавать, не любя ея: она открывается только любви. Съ другой сто-

роны, вѣра есть, по существу своему, не что иное какъ любовь, но любовь стремящаяся, неутоленная, жгучая, испепеляющая все ей чуждое. „Огонь пришелъ Я низвестъ на землю, и какъ желалъ бы, чтобы онъ уже возгорѣлся“ (Лк. 12, 49). Огонь жжетъ, это его естественное и неотъемлемое качество, и странно было бы упрекать его за эту жгучесть или желать, чтобы онъ ея лишился. Ревность—сила любви (свящ. Флоренскій), любовь и не можетъ быть неревнивой, хотя любовь, обращенная въ ревность, лишается своей мягкости и нѣжности становится требовательной и суровой ¹⁾. „Азь есмь Огнь поपालющій“, „Богъ мститель“, говоритъ о Себѣ Богъ въ Ветхомъ Заветѣ.

Обычно выхваляютъ „фанатиковъ науки“, но враждебно презрительны къ „фанатизму“ вѣры, но вѣдь истина нетерпима и несговорчива, и недорого стоитъ терпимость теплопрохладныхъ, не холодныхъ и не горячихъ индифферентистовъ. Слишкомъ легко проповѣдывать терпимость и быть терпимымъ, не имѣя ничего за душой, но попробуйте быть терпимымъ, горячо *въра* въ опредѣленную истину. Скажутъ, истина не боится соревнованія, но не она, а мы должны бояться, мы, предъ которыми въ беспорядочной кучѣ лежитъ все это „многообразіе“ религіознаго опыта, весь этотъ пантеонъ боговъ и религій, этотъ ассортиментъ истинъ, предлагающихся на выборъ любителю, гдѣ ~~наша~~ *истина* лежитъ рядомъ со всяческой ложью, внѣшне, формально ей равноправною. Надо быть *рыцаремъ* истины, всегда готовымъ на бой за всякое умаленіе чести Прекрасной Дамы.

Такъ называемая терпимость можетъ быть добродѣтелью и есть высшая добродѣтель, чѣмъ нетерпимость, лишь тогда, когда она питается не индифферентнымъ „плюрализмомъ“, т.-е. невѣріемъ, но когда она синтетически

¹⁾ „Положи меня, (говоритъ любовь) какъ печать, на сердце твое, какъ перстень на руку твою: ибо крѣпка, какъ смерть, любовь; люта, какъ преисподняя, ревность; стрѣлы ея—стрѣлы огненныя; она—пламень весьма сильный. Большія воды не могутъ потушить любви, и рѣки не зальютъ ея“ (Пѣснь пѣсней, 8, 6—7).

вмѣщаетъ въ себѣ относительныя и ограниченныя полустины и *снисходитъ* къ нимъ съ высоты своего величія, однако отнюдь не приравниваясь къ нимъ, не сводя себя на положеніе *одной изъ многихъ* возможностей „многообразія религіознаго опыта“. Возьмемъ въ качествѣ примѣра отношеніе ап. Павла (см. особенно посл. къ Римл. гл. 62) къ воскормившему его и оставленному имъ іудейству: вотъ примѣръ *положительной терпимости и положительной нетерпимости*.

Любовь не есть терпимость. Развѣ не Учитель любви говорилъ: горе вамъ, книжники, фарисеи, лицемѣры, порожденія ехидны, гробы повапленные, — всѣ эти гнѣвныя и безпощадныя, именно въ своей правдѣ безпощадныя, слова? Развѣ это терпимость, въ нашемъ кисло-сладкомъ, плюралистическомъ смыслѣ? Вѣдь это же „буйство“, „фанатизмъ“, на вкусъ проповѣдниковъ терпимости... Боже, пошли намъ ревнивую нетерпимость въ святой правдѣ Твоей!

Поскольку содержанію вѣры свойственно качество объективности, постольку оно получаетъ и атрибутъ универсальности и всечеловѣчности, — *каѳоличности*, которая есть лишь иное выраженіе объективности. Если въ вѣрѣ для меня открывается сама истина, если я выхожу изъ своей скорлупы субъективности и соприкасаюсь съ чѣмъ-то неизмѣримо огромнымъ, то, очевидно, соприкасаюсь я не тѣмъ, что во мнѣ индивидуально и особно, но тѣмъ, что универсально, всеобще, каѳолично. Какъ *родовое* существо, какъ *человѣкъ*, предстою я предъ Божествомъ; *человѣческая* сущность, *человѣкъ* вообще, ощущаетъ себя во мнѣ въ этомъ актѣ. Въ этомъ своеобразная парадоксія религіознаго воспріятія: будучи изъ всѣхъ жизненныхъ актовъ наиболѣе индивидуальнымъ, лично выстрадааннымъ, лично обусловленнымъ, оно въ то же время оказывается и наиболѣе универсальнымъ, — явный знакъ того, что между индивидуальнымъ и универсальнымъ нѣтъ противоположности; истинно индивидуальное и есть истинно универсальное, или же наобо-

ротъ, истинно универсальное существуетъ и познается лишь какъ индивидуальное.

Нельзя обладать истинной индивидуальностью: разумѣется, фактически она можетъ быть въ тотъ или иной моментъ доступна ограниченному числу лицъ или даже единичному человѣку, но и онъ, этотъ единственный, имѣетъ истину не какъ *свою*, но какъ всеобщую, къ которой онъ лишь содѣялся причастнымъ. И если индивидуальная истина есть вообще *contradictio in adjecto* даже въ области познанія, то ужъ тѣмъ болѣе въ области религіи, гдѣ каждый отдѣльный индивидъ предъ лицомъ Бога ощущаетъ себя какъ *человѣкъ* или какъ *человѣчество*. Религія, *religio*, есть связь не только человѣка съ Божествомъ, но и человѣка съ *человѣчествомъ*, или послѣднее и предѣльное его утвержденіе въ своей *человѣчности*, притомъ связь эта крѣпче, онтологичнѣе, нежели всякая иная: поэтому „религіозный индивидуализмъ“ есть горячій ледъ, круглый квадратъ. Эту универсальную природу религіи часто не понимаютъ социологи, которые полагаютъ, что *человѣчество* социализируется политическимъ, правовымъ, хозяйственнымъ общеніемъ, и не замѣчаютъ при этомъ, что ранѣе, чѣмъ возникаютъ всѣ эти частныя соединенія, для того, чтобы они стали возможны, *человѣчество* должно быть уже скрѣплено и цементировано религіей, и если народность есть естественная основа государства и хозяйства, то сама она прежде всего есть *вѣра*. Только религія подлинно социальна, и въ этомъ качествѣ есть основа социальности, хотя, какъ самая глубокая основа, она всего рѣже и замѣчается. Даже когда сознательно хотятъ отъ нея освободиться, все-таки сохраняютъ ея созданный и ей принадлежащій идеаль „человѣка“, чтобы получить изъ него и „гражданина“. Съ другой стороны, признакомъ незрѣлости или же болѣзненного упадка является индивидуализмъ въ религіи. Въ настоящее время, когда вкусъ къ серьезной и мужественной религіи вообще потерянъ и капризомъ субъективности съ ея прихотливо смѣняющимися настроеніями дорожатъ болѣе, нежели су-

ровой и требовательной религіей, не терпящей дѣтскаго своеволія, религіозный индивидуализмъ находится въ особой чести: тѣ, кто еще снисходятъ до религіи, чаще всего соглашаются имѣть ее только индивидуально; индивидуальное своеволіе явнымъ образомъ смѣшивается при этомъ съ свободой, которая достигается именно побѣдой надъ своеволіемъ. Протестантизмъ весь боленъ такимъ индивидуализмомъ, который точитъ его, какъ червь, и религіозно обезсиливаетъ. Всего труднѣе повѣрить истинѣ, что она—истина, т.-е. требуетъ преклоненія предъ собой и самоотверженія; гораздо легче эту истину воспринять какъ *мое мнѣніе*, которое я полагаю какъ истину: „родъ лукавый и прелюбодѣйный“ даже изъ истины дѣлаетъ средство тѣшить свое маленькое я. Религіозная истина универсальна, т.-е. *каеолична* (*каѳолю* сообразно съ *цѣлымъ*, а не частностями); по внутреннему ея устремленію, въ истинѣ всѣ обрѣтаются какъ одинъ, или одинъ во всѣхъ: „возлюбимъ другъ друга, да единомысліемъ исповѣмы“, и вслѣдствіе этого она *соборна*; ибо соборность есть только *слѣдствіе* каеоличности, ея выраженіе, но отнюдь не внѣшній ея критерій. Очень важно отличать каеолическую соборность отъ коллективности или внѣшней общественности, именно въ виду того, что смѣшеніе это очень распространено. Дѣло въ томъ, что *провозглашеніе* истины, согласно православному вѣроученію, принадлежитъ *собору*, который однако же дѣйствуетъ и авторизуется Церковью не какъ коллективъ, общепархіальный съѣздъ или церковный парламентъ, но какъ органъ самого „Духа Истины“, Духа Святаго (отсюда соборная формула: „изволися Духу Св. и намъ“). Соборное провозглашеніе истинъ вѣры вытекаетъ изъ единенія въ цѣлокупной и цѣлокупающей истинѣ: здѣсь рѣшаетъ не большинство голосовъ (даже если внѣшне оно и примѣняется, какъ средство обшаруженія мнѣній), но нѣкоторое жизненное единеніе въ истинѣ, вдохновеніе ею, приобщеніе ей. Потому здѣсь не имѣетъ рѣшающаго значенія и количественный критерій: едва ли хоть одинъ вселенскій соборъ былъ дѣйствительно

вселенскимъ въ томъ смыслѣ, чтобы на немъ были представители *всѣхъ* помѣстныхъ церквей, и, наоборотъ, соборъ, имѣвшій внѣшніе признаки вселенскаго, оказался „разбойничьимъ“ и еретическимъ (Ефесскій). И теперь, когда христіанская церковь расколота, по крайней мѣрѣ, на двѣ части, значить ли это, что вовсе не можетъ быть провозглашена католическая истина, хотя бы внѣшне и не на вселенскомъ соборѣ, но внутренно ощущающемъ себя вселенскимъ. Католики отнюдь не неправы въ томъ, что не считаютъ остановившимся догматическое развитіе изъ-за внѣшняго раскола церквей,—пначе вѣдь надо было бы признать, что очень легко человѣческими дрязгами и ссорами преградить путь дѣйствія Духа Святаго на церковь. Ихъ грѣхъ и вина противъ католичности совсѣмъ не въ этомъ, а въ томъ, что они исказили самую идею католичности, связавъ ее съ *внѣшнимъ* авторитетомъ, какъ бы церковнымъ оракуломъ: соборность, механически понятую какъ внѣшняя коллективность, они подмѣнили монархическимъ представительствомъ этой коллективности — папой, а затѣмъ отъединились отъ остальнаго христіанскаго міра въ эту ограду авторитета и тѣмъ измѣнили католичности, цѣлкупящей истинѣ, церковной любви. Но столь же католически или внѣшне понимаютъ католичность и тѣ ихъ антагонисты, которые считаютъ расколъ церквей достаточнымъ основаніемъ прекратить исканіе догматической истины подъ предлогомъ, что вселенскій соборъ теперь невозможенъ, а потому можно спать спокойно. Изъ понятія католичности (соотвѣтствующаго и непреложному обѣтованію: „гдѣ двое или трое собраны во имя Мое, тамъ и Я посрединѣ ихъ“, а стало быть, въ нихъ почиетъ и умъ Христовъ, т.-е. сама истина) слѣдуетъ, что внѣшній масштабъ соборности имѣетъ значеніе скорѣе для признанія, чѣмъ для ея нахождения или провозглашенія: вселенскій соборъ, притомъ не по имени только, но реально, возможенъ и теперь нисколько не меньше, чѣмъ прежде. Если собраніе „двухъ или трехъ вѣрующихъ“ ошутить себя реально католичнымъ и на са-

момъ дѣлѣ будетъ таковымъ, то зерно вселенскаго собора уже дано, а признаніе его есть дѣло дальнѣйшей церковной исторіи ¹⁾).

Итакъ, истинная вселенскость, каѳоличность *не считается* ни съ какими внѣшними формами и установленіями, которыя создаются людьми и для людей и въ себѣ не имѣютъ ничего непререкаемаго или неизмѣннаго. Измѣна каѳоличности заключается именно въ преувеличеніи *внѣшнихъ* ея атрибутовъ. „Не мѣрою даетъ Богъ духа“, и, когда огненные языки возгораются надъ головами, при какихъ бы внѣшнихъ обстоятельствахъ они ни возгорѣлись, является достовѣрнымъ, что религіозное сознаніе становится при этомъ вселенскимъ, каѳоличнымъ. Разумѣется, я рассуждаю совершенно теоретически и отнюдь не имѣю въ виду этимъ подрывать важность и необходимость церковной дисциплины или же одобрять склонность къ догматическому либертизму, въ который легко впадаетъ религіозный дилетантизмъ. Нѣтъ ничего легче, какъ выдумывать новые догматы, раздраженіе собственной фантазіи принимая за вѣяніе духа. Извѣстное недовѣріе къ современнымъ догматотворцамъ должно почитаться требованіемъ религіознаго вкуса, повелѣвающимъ подобно ньютоновской максимѣ: *hypotheses non fingo* — руководиться правиломъ: *dogmata non fingo*. Впрочемъ, выдуманные догматы всегда недолговѣчны и, какъ игрушка, быстро перестаютъ интересовать даже и самихъ авторовъ.

Изъ каѳоличности, какъ формальнаго качества религіознаго сознанія, слѣдуетъ, что въ религіозномъ сознаніи, по самой его, такъ сказать, трансцендентальной природѣ, уже *задана идея церковности*, подобно тому какъ въ гносеологическомъ сознаніи задана идея объективности знанія. Исканіе церковности, подлинной каѳоличности, составляетъ неустранимую черту религіознаго сознанія, и это есть иска-

¹⁾ Развѣ же св. Афанасій Великій съ горстью своихъ сторонниковъ не являлся носителемъ подлиннаго каѳолическаго сознанія Церкви въ то время, когда количественное ея большинство упрствовало въ ереси?

ніе истинной Церкви: одно неразрывно связано съ другимъ. Религіозное сознаніе церковно по своей природѣ. Идея церкви родилась не въ христіанствѣ, она существовала раньше и внѣ христіанства. Поэтому слѣдуетъ (хотя бы въ этомъ формальномъ и, такъ сказать, религіозно-трансцендентальномъ смыслѣ) говорить о церкви іудейской, о церкви языческой, буддійской и пр. Каждая религія, какъ только она становится не достояніемъ отдѣльнаго человѣка, ея основателя, но сообщается и другимъ (а сообщаться она стремится неудержимо), организуетъ особую общину; нѣтъ религіи, нѣтъ даже самой ничтожной секты, которая бы не организовалась въ *ecclesia* или *ecclesiola*. Эти положенія имѣютъ необыкновенную важность для пониманія историческаго развитія религіи. Ими устанавливается законность и неустрашимость *церковнаго преданія*, этой утверждающейся каѳоличности, иначе говоря, намѣчается путь къ положительной церковности: религіи не сочиняются по отвлеченнымъ схемамъ одинокимъ мыслителемъ, но представляютъ собой своеобразный историческій монолитъ или конгломератъ, имѣющій внутреннюю связность и цѣльность. Существующія религіи являются какъ бы готовыми уже системами догматовъ или своеобразными догматическими организмами, живущими своей особой жизнью. Творецъ новой религіи полагаетъ свой личный религіозный опытъ въ ея основу, затѣмъ онъ обрастаетъ созвучнымъ соборнымъ опытомъ его послѣдователей, каждый религіозно живой человѣкъ приноситъ камешекъ за камешкомъ для этого зданія, коллективность перерождается въ каѳоличность, переплавляется въ церковность, возникаетъ религія, „вѣра“. Религіозный опытъ каждаго отдѣльнаго человѣка не даетъ ощутить всю полноту религіи, однако обычно бываетъ достаточно живого касанія къ религіозной реальности, которое дается вѣрою, въ одномъ только мѣстѣ, и тогда принимается, какъ постулатъ, какъ надежда, какъ путь, и все остальное содержаніе религіи, всѣ ея обѣтованія. Кто встрѣтилъ Христа Спасителя на своемъ личномъ пути однажды и ощутилъ

Его божественность, тотъ одновременно принялъ и всѣ основные христіанскіе догматы—и о рожденіи отъ Дѣвы, и о боговоплощеніи, и о пришествіи во славу, и о пришествіи Утѣшителя, и о Св. Троицѣ. Поэтому совершенно нѣтъ нужды каждому въ своемъ личномъ опытѣ вѣры имѣть *все* содержаніе даннаго религіознаго ученія, подобно тому какъ нѣтъ необходимости для того, чтобы постигнуть природу науки, пройти весь научный путь человечества въ своемъ личномъ опытѣ, достаточно познать ее на любомъ частномъ случаѣ.

Сказанное приводитъ насъ къ уразумѣнію *историческаго* въ религіи. Двоякою природой религіозной вѣры, ея интимно-индивидуальнымъ характеромъ, въ силу котораго она можетъ быть пережита лишь въ глубочайшихъ нѣдрахъ личнаго опыта, и пламеннымъ ея стремленіемъ къ сверхличной каеоличности, устанавливается двойственное отношеніе и къ религіозной эмпириі, къ исторически-конкретнымъ формамъ религіозности. Онѣ могутъ получить жизненное значеніе лишь послѣ того, какъ интимное, лично-религіозное переживание откроетъ ихъ живой смыслъ, при чемъ каеолическая природа религіи побуждаетъ особенно *читать* историческое преданіе. Всякой религіи свойственно нѣкоторое старообрядчество, привязанность къ старинѣ; произвольно, по личной прихоти или вкусу, безъ дерзновенія пророческаго не должна быть измѣнена „іота отъ закона“. Вотъ почему внушаютъ себѣ естественное чувство религіознаго почтенія и трепета старыя церкви, старыя книги, старая утварь, старыя иконы. Старость есть крѣпость, сила каеоличности, которая какъ бы сосредоточивается отъ времени на отдѣльныхъ объектахъ.

Потому религія исторична по своей природѣ, вѣрнѣе сказать, она возвышаетъ историческое до каеолическаго, и тотъ, кто не вѣдаетъ этого, кто брезгаетъ исторической эмпирией подъ предлогомъ свободы вдохновенія, тотъ недоросль въ религіи. Такими недорослями были, между прочимъ, и „просвѣтители“, которые выдумывали и продол-

жаютъ еще выдумывать „естественную“, анти-историческую религію. Они не замѣчаютъ при этомъ, что сегодняшняя „естественная религія“ завтра станетъ уже исторической, и даже болѣе, до извѣстной степени становится уже ею въ тотъ моментъ, когда ощущаетъ себя объективной и каеолической. Также и всѣ гонители традиціоннаго обряда не замѣчаютъ, что въ дѣйствительности они вводятъ только... новый обрядъ; такъ квакеры, отвергавшіе всякую внѣшность молитвы, фактически ввели ритуаль голыхъ стѣнъ молельни и „молчаливые митинги“; такъ протестантизмъ, поднявъ дерзновенную руку на вѣковой и эстетически прекрасный католическій обрядъ, только замѣнилъ его другимъ, бѣднымъ и сухимъ, прозаичнымъ обрядомъ, въ предѣлахъ котораго однако можно быть старообрядцемъ нисколько не меньше, чѣмъ при самомъ пышномъ ритуалѣ; такъ наши сектанты божественную красоту православной литургики замѣняютъ скучными и бездарными „псалмами“, сухимъ протестантскимъ обрядомъ. „Естественная“, абстрактная, внѣ-историческая религія есть *Unding*, нѣчто не существующее, отрицательное понятіе, не имѣющее положительнаго содержанія, но почерпающее его лишь изъ отрицаемаго имъ понятія. Это — головное измышленіе религіозно бездарныхъ эпохъ, знакомое уже древности съ ея „евгемеризмомъ“ и синкретизмомъ. „Религіи вообще“ не существуетъ, есть только опредѣленные, конкретныя религіи.

Особую разновидность естественной религіи или „религіи вообще“ составляетъ такъ наз. теософическая доктрина, согласно которой всѣ религіи имѣютъ общее содержаніе, говорятъ одно и то же, только разнымъ языкомъ, причемъ надо отличать *эзотерическое* ученіе, вѣдомое только посвященнымъ, и *экзотерическое*, существующее для *profanum vulgus*; различія символики и обряда, обуславливаемая историческими причинами, существуютъ только во второмъ, но не въ первомъ. Это ученіе опирается на смѣлыя аналогіи и отождествленія, а особенно на сближенія моральныхъ ученій, въ которыхъ вообще говоря,

легче найти эту близость. Такимъ образомъ собственныя краски историческихъ религій обезцвѣчиваются, все конкретное отходить въ экзотеризмъ, а въ качествѣ эсotericскаго содержанія подставляется доктрина теософическаго общества, столь озабоченнаго распространениемъ универсальнаго религіознаго волапюка (въ дѣйствительности же, подъ маской религіознаго эсперанто, ведущаго пропаганду буддизма и вообще индуизма на европейско-христіанской почвѣ, но предпочитающаго, вмѣсто открытаго выступленія и прямой борьбы съ христіанствомъ, обходную тактику его ассимиляціи и нейтрализаціи).

Конкретность религіи устанавливается ея положительнымъ содержаніемъ, точнѣе—тѣмъ откровеніемъ, которое она содержитъ (или, по крайней мѣрѣ, считаетъ, что содержитъ). Религія основывается не на смутномъ и неопредѣленномъ ощущеніи Божества вообще, или трансцендентнаго міра вообще, къ чему сводить ее, съ одной стороны, адогматическая мистика и *Gefühlstheologie*, съ другой—раціоналистическое просвѣтительство, но на нѣкоторомъ, вполнѣ опредѣленномъ *знаніи* этого міра, самооткровеніи Божества. *Всякая религія догматична*, она устанавливаетъ отношеніе не къ Божеству вообще, но къ опредѣленному, имѣющему свое „имя“ Богу. Въ этомъ смыслѣ догматъ есть интегральная часть религіи. Что же такое *догматъ*? Можно различать это понятіе въ болѣе узкомъ и болѣе обширномъ смыслѣ. Въ первомъ смыслѣ догматъ есть формула, кристаллизующая въ образахъ или понятіяхъ религіозное сужденіе. Логическія грани, устанавливаемые такой формулой, обычно имѣютъ практическое происхожденіе. Ихъ провозглашеніе чаще всего вызывается потребностью борьбы съ какой-либо ересью. Оно есть поэтому не только вѣроучительное опредѣленіе Церкви, но и ея *дѣйствіе*,—осужденіе и отсѣченіе ереси (напр. никейская формула имѣла анти-аріанскій характеръ, IV собора противъ Македонія, VII—антииконоборческаго характера и под.). Но догматическая формула есть только приближительная, притомъ неизбѣжно одно-

сторонная въ силу указаннаго своего происхожденія, попытка выразить въ понятіяхъ религіозное содержаніе. Не догматическая формула поэтому родить догмать, но религіозное содержаніе, живой догмать порождаетъ догматическую формулу (или формулы).

Если божественный или трансцендентный міръ дѣйствительно открывається религіозному сознанию и трансцендентное становится человѣческому сознанию имманентно ¹⁾ въ нѣкоторой догматической опредѣленности, то, очевидно, долженъ быть мостъ, оба міра соединяющій; должны быть письмена, которыми начертываются божественныя откровенія, и языкъ, на которомъ они могутъ быть высказаны.

Но если обычно слова наши служатъ для понятій *этого* міра, его предметовъ и соотношеній, то какъ же могутъ они оказаться пригодными для содержаній иного, трансцендентнаго міра? Эта трансцендентность не влечетъ-ли за собой и неизреченности и недомыслимости для человѣка? Мы уже достаточно говорили о томъ, что божественный міръ не можетъ быть предметомъ дискурсивнаго знанія и постигается только вѣрой. Догматы, если и возможны, то не въ смыслѣ логическихъ и діалектическихъ выводовъ, но какъ религіозное вѣдѣніе. Чтобы подойти къ пониманію природы этого вѣдѣнія, слѣдуетъ вспомнить о рожденіи художественныхъ образовъ въ искусствѣ. Художникъ есть вѣщунъ нѣкоей нездѣшной дѣйствительности, которая открывається ему въ художественныхъ образахъ. Носитель религіознаго откровенія (онъ можетъ быть и единоличнымъ и коллективнымъ), постигаетъ высшую дѣйствительность черезъ посредство религіозныхъ образовъ, которые сродны съ художественными своей непосредственностью, но отличаются отъ нихъ своимъ религіознымъ характеромъ. Ихъ соединяють образность, символизмъ, но различаетъ содержаніе этой символики, и ея источникъ.

¹⁾ Ср. Шеллингъ: Gott ist nicht, wie viele sich vorstellen, das Transzendente, er ist das Immanente, d. h., zum Inhalt der Vernunft gemachte Transzendente (Schelling. Philosophie der Offenbarung, I, 170, WW., 2. III).

Религиозные образы, реализующіе и выражающіе религиозное содержаніе, представляют собою то, что обычно называют *миоомъ*. Миоу въ религіи принадлежит роль, аналогичная той, какая свойствена понятію или сужденію въ теоретической философіи: отъ его пониманія зависитъ оцѣнка религиозно-догматическаго сознанія.

Итакъ, что же такое *миоъ*, какъ трансцендентальная категория?

С. Булгаковъ.

(Окончаніе слѣдуетъ.)

„Проблема свободы воли въ философіи Декарта“¹⁾.

(Докладъ, прочитанный въ Философскомъ Обществѣ при С.-Петербургскомъ Университетѣ).

Онтологическій аргументъ бытія Бога, какъ построляетъ его Декартъ, вскрывъ непримиримое противорѣчіе между заложенной въ насъ идеей Бога и природой человѣка, оставилъ открытымъ кардинальный вопросъ всякаго возможнаго богооправданія. Вопросъ этотъ гласитъ: какъ примирить всемогущество и всевѣдѣніе Бога съ несовершенствомъ интеллектуальной и нравственной природы человѣка?

Если Богъ и впрямь—всемогущъ и всевѣдущъ, то какъ объяснить, что Онъ создалъ насъ столь несовершенными въ интеллектуальномъ отношеніи существами? Если Богъ, по самой природѣ своей, не способенъ вводить насъ въ обманъ, то какъ объяснить, что мы подвержены обману, сплошь и рядомъ впадая въ иллюзіи и заблужденія? Не противорѣчитъ ли несовершенство нашей природы всемогуществу и всевѣдѣнію Бога? Одно изъ двухъ: либо Богъ—и впрямь всемогущъ и всевѣдущъ, въ такомъ случаѣ остается непонятнымъ, почему же, имѣя возможность создать насъ абсолютно совершенными существами, Онъ создалъ насъ, однако, столь несовершенными существами; либо Богъ *безсиленъ* былъ создать насъ иными существами; но въ такомъ случаѣ Онъ не былъ бы, очевидно, ни совершеннымъ,

¹⁾ Предлагаемая статья, тѣсно связанная съ докладомъ того же автора «Богопониманіе Декарта», напечат. въ 118 кн. «Вопросовъ философіи и психологіи» (май—июнь 1913 г.), представляетъ опытъ критическаго анализа ученія Декарта о свободѣ воли въ связи съ его богопониманіемъ и критикой рационализма.

ни всемогущимъ. Tertium non datur. Доколѣ мы не разрѣшимъ и не устранимъ этого явнаго противорѣчія,—мы не только въ правѣ, но и обязаны усомниться во всемогуществѣ и всевѣдѣннѣ Бога. Мало того: противорѣчѣе это колеблетъ in pace вѣру въ самое *бытiе* Бога, потому что стоитъ намъ отмыслить отъ понятiя Бога Его всемогущество и всевѣдѣннѣ,—и самое понятiе это утратить для насъ всякій *raison d'être*. Богъ, лишенный всемогущества и всевѣдѣннѣ, пересталъ бы быть Богомъ. Противорѣчѣе это не только не устраняется онтологическимъ аргументомъ бытiя Бога, но скорѣе, напротивъ, свидѣтельствуетъ о полной его несостоятельности: этотъ послѣднiй аргументъ безсиленъ оправдать бытiе Бога уже потому, что доказать логическую необходимость Его бытiя не значитъ еще *оправдать* тѣмъ самымъ его нравственную необходимость: я могу не сомнѣваться въ существованнiи Бога и въ то же время я въ правѣ, однако, протестовать противъ созданнаго Имъ миропорядка, поскольку онъ противорѣчитъ моимъ нравственнымъ представленiямъ. Одно дѣло—признавать, что данный миропорядокъ существуетъ такъ, каковъ онъ въ дѣйствительности; другое дѣло—признавать, что онъ *не долженъ* быть такимъ, каковъ онъ въ дѣйствительности. Когда я говорю: «эта картина изображаетъ то-то и то-то»,—я просто констатирую объективный фактъ существованiя картины,—совершенно безотносительно къ вопросу о томъ, отвѣчаетъ ли она моимъ представленiямъ объ идеѣ данной картины; иное дѣло, когда я говорю: «эта картина *плохо* изображаетъ то-то и то-то», въ этомъ послѣднемъ случаѣ я констатирую уже не только объективный фактъ существованiя картины, но и *несоответствiе ея моимъ представленiямъ объ идеѣ художника*. Въ первомъ случаѣ я высказываю лишь сужденiе о томъ, *что* изображаетъ картина, во второмъ—сужденiе о томъ, *какъ* изображена картина; сужденiе перваго типа имѣетъ своимъ предметомъ то, *что есть*—безотносительно къ моимъ представленiямъ о должномъ (объективный фактъ), предметъ сужденiя втораго типа—то, *чего нѣтъ*, но что *должно* быть согласно моимъ и только моимъ представленiямъ о картинѣ (опѣнка факта). *Всякое бою и мирооправданiе, по самой логической структурѣ своей, не что иное, какъ сужденiе втораго типа или такъ называемое нормативное сужденiе* о томъ, что должно быть согласно моимъ и только моимъ представленiямъ о критерiи истины. Тема богопознанiя—*миръ, каковъ онъ есть* независимо

отъ моихъ представлений о немъ; тема богооправданія—*миръ, каковъ онъ долженъ быть* согласно моимъ и только моимъ представлениямъ о немъ. Когда я говорю: „картина міра изображаетъ то-то и то-то“,—я высказываю *истину богопознанія*, такъ какъ констатирую лишь объективный фактъ бытія міра совершенно независимо отъ того, соотвѣтствуетъ ли картина міроизданія моимъ представлениямъ о міропорядкѣ; но когда я утверждаю: „картина міра *хорошо*, т.-е. разумно или цѣлесообразно, изображаетъ то-то и то-то“,—я высказываю *истину богооправданія*, такъ какъ констатирую уже не только объективный фактъ существованія картины міра, но и *соотвѣтствие ея моимъ представлениямъ о творцѣ міра—Боги*. Тема богопознанія—познаніе реального міра, какъ онъ *существуетъ въ дѣйствительности*; тема богооправданія—апология *идеальной* міра, какъ онъ *долженъ* существовать согласно моимъ и только моимъ представлениямъ о дѣйствительности. Задача онтологическаго аргумента бытія Бога—обосновать истину богопознанія; задача теодицеи—обосновать истину богооправданія. Онтологическій аргументъ бытія Бога ставитъ своей задачей доказать бытіе Бога, *каковъ Онъ есть* или *каковъ Онъ самъ по себѣ*,—независимо отъ моихъ представлений о Немъ; теодицея ставитъ своей задачей—доказать бытіе Бога, *каковъ Онъ долженъ быть* согласно моимъ представлениямъ о Немъ; тема перваго (онтологическаго) аргумента—*реальная* природа Бога, какъ Онъ существуетъ *внѣ* меня; тема втораго аргумента (теодицеи)—*идеальная* природа Бога, какъ Онъ существуетъ въ моемъ представленіи или живетъ во мнѣ (*mihi inest*). *Согласовать оба эти аргумента бытія Бога, устранить всякія противорѣчія между ними,—и значитъ построить богооправданіе въ смыслѣ нравственной апологіи Ею бытія* (теодицея).

Такова постановка вопроса о богооправданіи: требуется доказать, что несовершенство интеллектуальной и нравственной природы нисколько не противорѣчитъ всемогуществу и всебѣдѣнью Бога и что природа Бога сполна соотвѣтствуетъ нашему представленію о Немъ. Прежде, чѣмъ уяснить себѣ, какъ преломилась идея богооправданія въ истолкованіи Декарта, попытаемся вскрыть преемственную связь между теодицей и онтологическимъ аргументомъ бытія Бога: анализъ генетической связи между обоими этими типами богопознанія не только покажетъ намъ, *какъ разрѣшилъ Декартъ проблему богооправда-*

нія, но и объяснить намъ вмѣстѣ съ тѣмъ, почему онъ неизбежно долженъ былъ рѣшить ее въ положительномъ смыслѣ: въ высшей степени характерно, что въ самомъ выводѣ, вытекающемъ изъ онтологическаго аргумента, какъ построаетъ его Декартъ, напередъ уже предуготовленъ *положительный отвѣтъ* на вопросъ; въ этомъ смыслѣ онтологическій аргументъ предрѣшаетъ судьбу теодицеи и относится къ ней, какъ логическое основаніе—къ слѣдствію: съ этой точки зрѣнія теодицея Декарта поучительна какъ своеобразная попытка подкрѣпить выводы онтологическаго и антропологическаго аргументовъ и углубить *explicité* тотъ тезисъ, который содержится въ имплицитной формѣ въ самой предпосылкѣ обоихъ этихъ аргументовъ бытія Бога. Предпосылка эта гласитъ: идея Бога, въ отличіе отъ всѣхъ остальныхъ идей, заложена во мнѣ самимъ Богомъ и свидѣтельствуетъ *toto genere* о Его присутствіи во мнѣ; такъ какъ идея эта, будучи по самой природѣ своей *изначальнѣе* идеи человѣка, предваряетъ эту послѣднюю идею, то, слѣдовательно, и бытіе Бога предваряетъ мое бытіе, а такъ какъ мое собственное существованіе—безспорный фактъ, то бытіе Бога исключаетъ, поэтому, всякія сомнѣнія.

Таковъ коррективъ, привнесенный Декартомъ въ его конструкцію онтологическаго и антропологическаго аргументовъ бытія Бога. Вдумаемся въ этотъ тезисъ и спросимъ себя, какъ слѣдуетъ понимать формулу богопознанія: «Богъ существуетъ во мнѣ». (*Deus mihi inest*).

Какъ я показалъ уже въ своей статьѣ «*Богопониманіе Декарта*» (напечат. въ 118 кн. „Вопросовъ философіи и психологіи“ май—іюнь 1913 г.) по смыслу декартова богопониманія «бытіе Бога во мнѣ» означаетъ не что иное, какъ эманацию или излученіе Бога, т.-е. такой мистическій актъ откровенія, посредствомъ коего Богъ заявляетъ мнѣ *непосредственно* о Своемъ бытіи.

Чтобъ уяснить себѣ этотъ тезисъ, необходимо отчленивъ объективное или *реальное* бытіе Бога отъ мыслимаго или *идеально* бытія Его. Условимся подъ «трансцендентнымъ Богомъ» разумѣть реальнаго Бога, какъ Онъ существуетъ *вне меня*, т.-е. совершенно безотносительно къ моимъ представленіямъ о Немъ, (*in se*), а подъ «имманентнымъ Богомъ»—мыслимаго Бога, какъ Онъ *долженъ быть* согласно моимъ представленіямъ о Немъ или—что то же—какъ Онъ существуетъ не внѣ меня, а исклю-

чительно лишь въ моемъ представленіи (in intellectu). Если бы существующій во мнѣ Богъ былъ *трансцендентнымъ* Богомъ, то Онъ, по самой природѣ моихъ ограниченныхъ познавательныхъ способностей, ускользалъ бы отъ моего сознанія, оставаясь черезъ это недоступнымъ моему познанию: вѣдь поскольку трансцендентный Богъ лежитъ по ту сторону моихъ представлений, — я не въ правѣ приписывать Ему категоріи бытія во времени и въ пространствѣ; ясно, поэтому, что бытіе во мнѣ (т.-е. во времени и въ пространствѣ) такого внѣвременнаго и внѣпространственнаго Бога было-бы логическимъ абсурдомъ. Если бы существующій во мнѣ Богъ былъ *имманентнымъ* Богомъ, то заложенная во мнѣ идея такого имманентнаго Бога ничѣмъ не отличалась бы (да и по самой природѣ своей и не могла бы ничѣмъ отличаться) отъ всѣхъ, вообще, остальныхъ идей; а при такихъ условіяхъ идея такого имманентнаго Бога, какъ идея *всякаго*, вообще, имманентнаго предмета, свидѣтельствовала-бы не о необходимости, а всего лишь о логической *допустимости* бытія Бога, и, слѣдовательно, о бытіи во мнѣ Бога *въ этомъ смыслѣ* не могло бы быть и рѣчи: имманентный Богъ—всего лишь *мыслимый* Богъ; бытіе Его—не необходимо, а всего лишь допустимо безъ противорѣчія съ законами логики и фактами природы; поэтому въ одной лишь идеѣ имманентнаго Бога, какъ таковой, нельзя еще почерпнуть увѣренности въ *необходимости* бытія Его во мнѣ. Для того, чтобы заложенная во мнѣ идея Бога и впрямь могла быть *богоданной* идеей, свидѣтельствующей toto genere о бытіи Его во мнѣ, необходимо допустить, что мистическій актъ откровенія (посредствомъ котораго Богъ заявляетъ мнѣ непосредственно о Своемъ бытіи)—не что иное, какъ претвореніе трансцендентнаго Бога въ имманентнаго. Только такое сліяніе трансцендентнаго Бога съ имманентнымъ и дѣлаетъ впервые понятнымъ бытіе во мнѣ Бога въ смыслѣ эманации или излученія Его во мнѣ: коль скоро заложенная во мнѣ идея Бога есть не что иное, какъ *воплощеніе* во мнѣ самого Бога (самъ Богъ, поскольку Онъ воплотился во мнѣ)—становится понятнымъ, почему бытіе во мнѣ Бога свидѣлствуетъ eo ipso о соответствіи Его природы моимъ представленіямъ о Немъ. Въ самомъ дѣлѣ: Богъ не могъ бы существовать во мнѣ, если бы Онъ не существовалъ и самъ по себѣ (внѣ меня); мало того, я никогда не могъ-бы и познать въ себѣ Бога, если бы заложенная во мнѣ идея Его

не была адекватна Его природѣ или—что то же—если бы Богъ, по самой природѣ Своей, не былъ такимъ, какимъ Онъ *долженъ* быть—согласно моимъ представлѣніямъ о Немъ. Допустивъ, что природа Бога *не соответствуетъ* моей идеѣ о Немъ, я тѣмъ самымъ призналъ бы, что моя идея о Богѣ *не адекватна* Его природѣ; нетрудно видѣть, однако, что такое допущеніе (неадекватности природы Бога моей идеѣ о Немъ) логически несовмѣстимо съ представлѣніемъ о *богоданной* идеѣ абсолютно совершеннаго существа, заложенной во мнѣ самимъ Богомъ: отрицаніе адекватности природы Бога моей идеѣ о Немъ равносильно, поэтому, отрицанію богоданнаго характера этой идеи. Это молчаливое *допущеніе адекватности идеи Бога его природѣ* и дѣлаетъ понятнымъ сліяніе во мнѣ трансцендентнаго Бога съ имманентнымъ. Признавъ, что природа Бога сполна соответствуетъ моему представленію о Немъ, я *тѣмъ самымъ* устранилъ уже всякія противорѣчія между онтологическимъ и нравственнымъ аргументомъ бытія Бога, а такъ какъ устранить противорѣчіе между обоими этими аргументами и примирить антитезу между ними—и значитъ *рѣшить проблему богооправданія*, то отсюда слѣдуетъ, что постулатъ богоданной идеи абсолютно совершеннаго существа, (поскольку онъ предполагаетъ адекватность моей идеи Бога его природѣ), логически неизбѣжно *предрѣшаетъ* въ положительномъ смыслѣ проблему богооправданія: коль скоро *богоданный* характеръ моей идеи о Богѣ служитъ порукой адекватности этой идеи природѣ Бога, коль скоро заложенная во мнѣ идея Бога—не только мое представленіе о Немъ, но и *Его* откровеніе или присутствіе во мнѣ,—антитеза между трансцендентнымъ и имманентнымъ Богомъ (а вѣдь она-то и служитъ темой всякаго возможнаго, вообще, богооправданія) разрѣшается въ высшій синтезъ—постулатъ *бытія во мнѣ Бога*: познавъ въ себѣ Бога, я *тѣмъ самымъ* уже позналъ заразъ не только то, каковъ Онъ въ дѣйствительности, но и то, что онъ и въ дѣйствительности—таковъ, каковъ Онъ *долженъ* быть—согласно моимъ представлѣніямъ о Немъ.

Если онтологическій аргументъ ручается за то, что Богъ долженъ быть всемогущъ и всевѣдущъ, то въ нравственномъ аргументѣ (т.-е. въ адекватности природы Бога моей идеѣ о Немъ) я почерпаю уже *непременную* увѣренность въ томъ, что Богъ и *въ самомъ дѣлѣ таковъ, какимъ Онъ долженъ* быть, что Онъ и

впрямь—*всемогущъ и всевѣдущъ*; а если такъ, если нравственный аргументъ бытія Бога ручается за соотвѣтствіе природы Бога моимъ представленіямъ о Немъ, то увѣренность во всемогущество и всевѣдѣніи Бога не можетъ быть отнынѣ поколеблена никакими ссылками на несовершенство интеллектуальной и нравственной природы человѣка. Теперь только становится яснымъ, *каковъ* долженъ быть отвѣтъ Декарта на кардинальный вопросъ богоопроданія: *какъ примирить противорѣчіе между всемогуществомъ и всевѣдѣніемъ Бога и несовершенствомъ интеллектуальной природы человѣка?* Съ точки зрѣнія Декарта возможенъ лишь одинъ отвѣтъ, логически неизбежно вытекающей изъ предпосылокъ его богопониманія. Отвѣтъ этотъ гласитъ: противорѣчіе между всемогуществомъ Бога и несовершенствомъ человѣческой природы проистекаетъ оттого, что мы *ошибочно* дѣлаемъ Бога отвѣтственнымъ за несовершенство человѣческой природы, приписывая всемогущему Богу безсиліе создать насъ болѣе совершенными существами; въ дѣйствительности, однако, *противорѣчіе это—мнимое или кажущееся*, такъ какъ виновникъ несовершенства интеллектуальной природы человѣка—*не Богъ, а самъ человѣкъ*. Станемъ на точку зрѣнія Декарта и допустимъ на минуту, что мы и *впрямь* сами отвѣтственны за всѣ недостатки нашей интеллектуальной и нравственной природы; нетрудно видѣть, однако, что для того, чтобы я и *впрямь* могъ вмѣнить себѣ въ вину несовершенство своей природы, необходимо напередъ уже допустить, что я обладаю способностью совершать или не совершать по своему усмотрѣнію тѣ или иные поступки. Если мы условимся называть эту способность «*свободной волей*», то, допустивъ такую свободу человѣческой воли, мы *тѣмъ самымъ* уже устранили всякія противорѣчія между всемогуществомъ Бога и несовершенствомъ интеллектуальной природы человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, коль скоро человѣкъ свободенъ въ выборѣ своихъ поступковъ, коль скоро онъ воленъ совершать ихъ исключительно по своему усмотрѣнію (безо всякой посторонней принудительной силы),—ясно, что вина за несовершенство человѣка упадетъ отнынѣ не на Бога, а всецѣло на насъ самихъ; мы и только мы *сами* повинны въ недостаткахъ нашей интеллектуальной природы, такъ какъ *отъ насъ* и только отъ насъ самихъ зависитъ способствовать или не способствовать ея усовершенствованію. Такова постановка вопроса о свободѣ

воли въ философіи Декарта,—поскольку она подкрѣпляетъ и дополняетъ предпосылку его богооправданія; предпосылка эта не только обуславливаетъ и предудказываетъ путь къ рѣшенію вопроса, но сама уже напередъ *предрѣшаетъ* вопросъ: въ этомъ смыслѣ постулатъ свободы воли логически неизбежно вытекаетъ, какъ выводъ, изъ самой конструкции понятія Бога, какъ абсолютно всемогущаго и благого существа. Въ самомъ дѣлѣ, какъ абсолютно совершенное и всемогущее существо, Богъ не можетъ быть отвѣтственнымъ за несовершенства интеллектуальной и нравственной природы человѣка, и для того, чтобы снять съ Него эту отвѣтственность, необходимо переложить ее на человѣка; а такъ какъ отвѣтственность человѣка за несовершенства его природы немислима безъ признанія свободы его воли, то для того, чтобы сдѣлать человѣка отвѣтственнымъ за эти несовершенства, необходимо надѣлать его свободой воли; такимъ образомъ постулатъ свободы воли играетъ въ философіи Декарта чисто служебную роль, какъ *conditio sine qua non* отвѣтственности человѣка за несовершенства его природы или—что тоже—какъ средство создать своего рода нравственный иммунитетъ Бога, оградивъ Его отъ отвѣтственности за несовершенства человѣческой природы; и если бы какое-либо другое понятіе (напримѣръ—безсмертіе души) могло оказать Декарту такую же услугу, онъ, безъ сомнѣнія, оперировалъ бы надъ нимъ совершенно такъ же, какъ и надъ понятіемъ свободы воли.

Такова преемственная генетическая связь между богопониманіемъ Декарта и его постановкой вопроса о свободѣ воли.

Уяснивъ себѣ, какъ *долженъ* былъ рѣшить Декартъ проблему свободы воли, рассмотримъ теперь, какъ рѣшилъ онъ эту проблему.

«Если все, находящееся во мнѣ, происходитъ отъ Бога»—говоритъ Декартъ въ «Размышленіяхъ»—«и Онъ не вложилъ въ меня никакой способности заблуждаться, то кажется, будто я никогда и не *долженъ* ошибаться»; между тѣмъ стоитъ мнѣ обратиться къ свидѣтельству опыта, чтобы убѣдиться въ томъ, что я, по самой природѣ своей, подверженъ безконечному числу иллюзій и заблужденій. Спрашивается: чѣмъ же объясняется это явное противорѣчіе? Отвѣтъ на этотъ вопросъ мы найдемъ въ ученіи Декарта о *двойственной* природѣ человѣка: если бы человѣкъ былъ *только* образомъ Божіимъ (*imago Dei*), *только*

богоноснымъ существомъ и ничѣмъ инымъ, то онъ, разумѣется, по самой природѣ своей, былъ бы свободенъ отъ всякихъ, вообще, иллюзій и заблужденій; но такъ какъ человѣкъ—не только богоносное, но въ то же время и *несовершенное* существо, то уже самое несовершенство его интеллектуальной и нравственной природы обрекаетъ его на неизбѣжныя заблужденія. Хотя заблужденія мои свидѣлствуютъ всего лишь объ ограниченности или недостаткахъ моего знанія, однако Богъ, какъ всевѣдущее и всемогущее существо, могъ бы создать меня такимъ, чтобы я никогда, вообще, не заблуждался; а такъ какъ Богъ желаетъ всегда наилучшаго, то остается непонятнымъ, почему же Онъ предпочелъ обречь меня на безпрестанныя иллюзіи и заблужденія. Если отвѣтственность за недостатки картины падаетъ всецѣло на художника, то не въ правѣ ли мы вмѣнять въ вину Творцу вселенной несовершенство картины мірозданія? «Безъ сомнѣнія» — говоритъ Декартъ—«Богъ могъ бы создать меня такимъ, чтобы я никогда не ошибался; несомнѣнно также и то, что Онъ всегда желаетъ наилучшаго, а развѣ возможность моего заблужденія будетъ лучше невозможности послѣдняго?» («Размышленія»). Говоря о несовершенствѣ нашей природы, мы рискуемъ, однако, впасть въ непоправимую логическую ошибку, *придавая тихомолку двоякій смыслъ термину «несовершенство»*; въ самомъ дѣлѣ: одна и та же вещь можетъ почитаться заразъ и совершенной и несовершенной, глядя по тому, какой масштабъ примѣняется нами для оцѣнки данной вещи. Одно дѣло—сказать: «данная вещь несовершенна съ *моей* точки зрѣнія», иное дѣло утверждать, что она несовершенна *сама по себѣ*, т.-е. съ точки зрѣнія *идеи или природы данной вещи*; картина, несовершенная съ точки зрѣнія критика, можетъ быть совершенной въ глазахъ художника—и наоборотъ. Что бы мы сказали о критикѣ, который вздумалъ бы бранить художника за какой-нибудь отдѣльный штрихъ или мазокъ его кисти, случайно выхваченный изъ картины—безо всякой связи съ ея основной идеей? Мы, безъ сомнѣнія, назвали-бы такую критику сплошнымъ недомыслиемъ. Въ такое же недомысліе впадаемъ и мы, выхватывая силкомъ человѣка изъ законченной картины міра—безо всякой связи съ идеей мірозданія—и осуждая несовершенства его природы: «одна и та же вещь, которая могла бы съ нѣкоторымъ основаніемъ показаться несовершенной, будь

она единственной во всей вселенной, оказывается—по словамъ Декарта—«весьма совершенной, если разсматривать ее какъ составную часть этой вселенной» («Размышленія» гл. IV). Природа человѣка представляется намъ несовершенной только потому, что мы разсматриваемъ ее съ *односторонней* антропологической точки зрѣнія,—*безотносительно къ связи ея съ идеей цѣлкупнаго мірозданія*; иное дѣло, если мы станемъ разсматривать человѣка, какъ «составную часть вселенной», соображая его природу съ идеей космоса, какъ самодовлѣющаго цѣлаго: съ этой послѣдней—космологической точки зрѣнія природа человѣка окажется сполна согласованной съ идеей мірозданія и *въ этомъ смыслѣ* совершенной,—тезисъ, въ которомъ мерцаетъ уже первый проблескъ спинозизма и лейбницевоу теодицеи. Сами по себѣ вещи не бываютъ ни хорошими, ни дурными: онѣ впервые *становятся* для меня такими въ зависимости отъ того, согласуются ли онѣ съ моимъ критеріемъ абсолютнаго блага (*summum bonum*); сообразно тому, каковъ этотъ критерій—видовой или родовой,—вещи впервые становятся для меня цѣнными либо съ антропологической либо съ космологической точки зрѣнія. Смѣшеніе обѣихъ этихъ точекъ зрѣнія происходитъ оттого, что мы, сами не замѣчая, смѣшиваемъ понятіе вида съ понятіемъ рода: вещь, несовершенная, какъ родъ, можетъ быть совершенной, какъ видъ, и наоборотъ: человѣкъ, несовершенный, какъ видъ, можетъ быть совершеннымъ, какъ родъ (какъ «составная часть вселенной»); «поскольку я разсматриваю себя такъ, какъ будто на свѣтѣ существую только я одинъ,—я замѣчаю, что былъ бы гораздо совершеннѣе, чѣмъ теперь, если бы Богъ создалъ меня такимъ, чтобы я никогда не заблуждался; но основываясь на этомъ»—говоритъ Декартъ—«я все-таки не могу отрицать, что по отношенію ко *всей вселенной* будетъ болѣе совершеннымъ, если нѣкоторыя ея части, сравнительно съ другими, не свободны отъ недостатковъ, чѣмъ если бы всѣ онѣ были одинаковыми» (*ibid*). Недостатки природы человѣка нужны для гармоніи міра въ такой же мѣрѣ, какъ для гармоніи музыки нужны диссонансы,—тезисъ, въ которомъ мерцаетъ уже первый проблескъ лейбницевоу теодицеи.

Мы изслѣдовали вопросъ о томъ, кто виновникъ нашихъ заблужденій—и убѣдились, что мы и только мы сами повинны въ нихъ. Нашъ выводъ гласитъ: *заблуждаться—значитъ впадать въ*

самообманъ. Спросимъ себя теперь: въ чемъ таится источникъ нашихъ заблужденій и какова ихъ природа?

Чувственныя представленія, взятыя сами по себѣ, не таятъ и не могутъ таить въ себѣ ничего ложнаго: въ голой идеѣ любой вещи, каково бы ни было ея содержаніе, нѣтъ и не можетъ быть никакого заблужденія: въ идеѣ сирены, какъ въ моемъ представленіи о ней, (безотносительно къ вопросу о ея существованіи), нѣтъ еще ничего ложнаго, потому что всѣ мои идеи достовѣрны постольку, поскольку онѣ выражаютъ мои душевныя переживанія—безотносительно къ вопросу о соотвѣтствіи ихъ дѣйствительности: доколѣ я представляю себѣ звѣзды, какъ неподвижныя блестящія точки величиною съ горошину,—достовѣрность моего воспріятія, какъ такового, исключаетъ всякія сомнѣнія. Сами по себѣ представленія не бываютъ ни истинными, ни ложными: для того, чтобы они впервые *могли* стать достовѣрными или ложными, необходимо, чтобы я связалъ ихъ сперва другъ съ другомъ, какъ элементы *моихъ* сужденій объ идеяхъ. *Заблужденія коренятся не въ идеяхъ, а въ связи идей, т.е. въ сужденіяхъ*: только въ сужденіяхъ мы впервые рискуемъ впасть въ самообманъ, ошибочно принимая представленія за объективныя свойства самихъ вещей. Каково бы ни было сужденіе по своему содержанію, оно не будетъ ложнымъ до тѣхъ поръ, пока не станетъ *моимъ* утвержденіемъ или *моимъ* отрицаніемъ: только принятіе или непринятіе *мною* даннаго сужденія *впервые* сообщаетъ ему характеръ достовѣрности или заблужденія; сами-же по себѣ, т.е. безотносительно ко мнѣ, сужденія не бываютъ ни истинными, ни ложными; они впервые *становятся* таковыми лишь тогда, когда я призналъ или отвергъ ихъ достовѣрность, превративъ ихъ въ *мои* утвержденія. Я заблуждаюсь всякій разъ, когда принимаю ложное или сомнительное сужденіе за истинное, или достовѣрное—за ложное¹⁾. Источникъ заблужденій кроется, такимъ образомъ, не въ природѣ сужденій, а въ

1) Ср. вступленіе къ трактату Спинозы „Объ усовершенствованіи разсудка“. Пер. съ латинскаго Г. Полинковскаго. Одесса 1893: „Хорошее и дурное имѣетъ лишь относительное значеніе, такъ что одну и ту же вещь можно назвать хорошей и дурной, совершенной и несовершенной потому, съ какой точки зрѣнія мы будемъ разсматривать данную вещь“. Ср. также соотвѣтств. мѣста въ „Этикѣ“ Спинозы (passim).

моей природѣ или точнѣе—въ *моей* способности санкціонировать сужденія, отвергать или принимать ихъ на вѣру.

Спросимъ себя теперь: могъ бы я впадать въ заблужденіе, если бы я, по самой природѣ своей, вынужденъ былъ признавать исключительно одни лишь истинныя сужденія и отвергать всѣ ложныя? Разумѣется—нѣтъ, потому что при такихъ условіяхъ не было бы да и не могло бы быть никакихъ, вообще, ложныхъ утверждений, и я былъ бы не погрѣшимъ во всѣхъ своихъ сужденіяхъ. Ясно, поэтому, что моя способность санкціонировать сужденія свободна отъ всякаго посторонняго принужденія: я воленъ принять на вѣру или отвергнуть любое сужденіе всецѣло по своему собственному усмотрѣнію. Если мы условимся называть присущую мнѣ способность санкціонировать сужденія терминомъ «*воля*», то мы должны будемъ признать, вслѣдъ за Декартомъ, что поскольку наша воля, свободная отъ всякаго посторонняго принужденія, руководствуется въ своихъ рѣшеніяхъ всецѣло нашимъ собственнымъ усмотрѣніемъ,—она представляетъ, въ сущности, не что иное, какъ *произволь или свободу выбора*.

Построить сужденіе—функция ума; санкціонировать его—функция воли: умъ судитъ, воля рѣшаетъ; если бы сужденія ума совпадали во всемъ съ рѣшеніями воли, то всѣ наши сужденія были бы, вообще говоря, идеально непогрѣшимы; но оттого-то и происходятъ наши заблужденія, что, оказывая предпочтеніе ложнымъ сужденіямъ передъ истинными, мы впадаемъ въ самообманъ, поступаясь истиной ради лжи. Самообманъ этотъ происходитъ оттого, что мы злоупотребляемъ произволомъ или свободой выбора, не справляясь съ тѣмъ, насколько основательны наши сужденія: «въ неправильномъ употребленіи свободнаго рѣшенія и заключается»—по словамъ Декарта—«недостатокъ, составляющій форму заблужденія». Въ самомъ дѣлѣ: принимая ложное сужденіе за истинное, или сомнительное—за достовѣрное, мы пребываемъ въ добросовѣстномъ заблужденіи на счетъ основательности нашихъ сужденій и смѣшиваемъ санкцію разума съ санкціей воли: *въ этомъ то смѣшеніи критеріевъ истины и кроется источникъ нашихъ заблуждений*. Недостаточно остановить свой выборъ на томъ или иномъ сужденіи: необходимо сперва обосновать такой выборъ, провѣривъ основательность нашихъ сужденій. Почерпая санкцію нашихъ сужденій въ доводахъ разума, мы руководствуемся закономъ достаточнаго основа-

нія; почерпая санкцію для нихъ въ побужденіяхъ воли, мы руководствуемся голымъ произволомъ. Въ первомъ случаѣ мы сознательно хотимъ *пропърить* основательность нашихъ сужденій, подчиняя ихъ контролю ума; во второмъ случаѣ мы слѣпо хотимъ *принять на вѣру* данное сужденіе и внушаемъ себѣ, что оно—и впрямь достовѣрно, освобождая его тѣмъ самымъ отъ контроля ума. Въ этомъ ослѣпленіи воли и кроется каменоломня нашихъ заблужденій; слѣпая воля не рѣшаетъ, а *предпрѣшаетъ*; въ этомъ смыслѣ каждое заблужденіе, въ сущности,—не что иное, какъ *предразсудокъ и самовнушеніе*. Поддаваясь гипнозу предразсудковъ, мы грѣшимъ противъ вѣлній разума; поддаваясь самовнушенію воли, мы грѣшимъ противъ вѣлній справедливости; вотъ почему вина за наши заблужденія падаетъ не только на волю, но и на разумъ: наши заблужденія—говоритъ Декартъ—«зависятъ отъ взаимодействія двухъ причинъ, а именно—познавательной способности, существующей во мнѣ, и способности выбирать или отъ моего свободного рѣшенія,—т.-е. *отъ моего разума и вмѣстѣ съ тѣмъ отъ моей воли*» (ibid). Если бы сужденія разума совпадали во всемъ съ рѣшеніями воли, то и границы разума совпадали бы съ границами воли; но оттого и происходятъ наши заблужденія, что наши познавательныя способности строго ограничены, между тѣмъ какъ способность выбора не знаетъ предѣловъ: «когда я разсматриваю свою способность пониманія»—говоритъ Декартъ—«то нахожу, что она весьма ничтожна по объему и сильно ограничена» (ibid), между тѣмъ какъ нѣтъ и не можетъ быть вещи, на которую не простиралась бы наша воля и которой я не могъ бы хотѣть или не хотѣть. Предѣлы разума исчерпываются строго ограниченнымъ кругомъ познаваемыхъ явленій; напротивъ,—сфера дѣйствія воли простирается ad infinitum и захватываетъ безграничную область непознаваемого; въ этомъ смыслѣ разумъ, выражаясь математическимъ языкомъ, относится къ волѣ, какъ конечная переменная величина—къ своему безконечномъ предѣлу: «одна только воля или способность свободного рѣшенія, которую я ощущаю въ себѣ»—говоритъ Декартъ—«настолько велика, что я не постигаю идеи какой-нибудь способности болѣе великой или болѣе обширной: она-то, главнымъ образомъ, и показываетъ мнѣ, что я ношу въ себѣ образъ и подобіе Бога». Нужды нѣтъ, что свободная воля присуца Богу въ неизмѣримо большей мѣрѣ, чѣмъ человѣку: «она

все-таки не кажется мнѣ большей, если разсматривать ее формально, а именно—взяту сама по себѣ».

Въ чемъ состоитъ моя свобода воли? Въ заложеной во мнѣ способности совершать или не совершать одни и тѣ же дѣйствія или,—какъ формулируетъ этотъ тезисъ Декартъ,—«скорѣе она состоитъ только въ томъ, что, утверждая или отрицая, избѣгая или преслѣдуя какія-нибудь вещи, предлагаемыя намъ разумомъ, мы дѣйствуемъ такимъ образомъ, что не чувствуемъ никакой внѣшней принудительной силы» (idid). Я свободенъ,—доколѣ мои дѣйствія не зависятъ отъ посторонней принудительной силы; я утратилъ свободу, какъ только мои дѣйствія стали зависимыми отъ принужденія внѣшней силы; такимъ образомъ въ конечномъ итогѣ свобода воли означаетъ не что иное, какъ независимость моихъ дѣйствій отъ посторонней принудительной силы.

Такова конструкція понятія свободы воли въ *отрицательномъ* смыслѣ. Расчленивъ эту формулу на ея составные элементы, нетрудно вывести изъ нея опредѣленіе свободы въ *положительномъ* смыслѣ.

Если бы свобода воли означала независимость нашихъ дѣйствій отъ *всякой*, вообще, принудительной силы, и въ томъ числѣ отъ принудительной силы разума, то такая свобода отъ общеобязательныхъ (общезначимыхъ) законовъ мышленія превратилась бы въ сплошное неразуміе, и мы пришли бы къ нелѣпому выводу, будто неразумныя дѣйствія и только они одни могутъ почитаться воистину свободными. Ясно, поэтому, что свобода воли не только не исключаетъ принудительной силы разума, но прямо таки *немыслима* безъ нея, такъ какъ сводится напоследокъ къ разумному обоснованію нашихъ дѣйствій или—что то же—къ подчиненію ихъ контролю разума. Въ этомъ смыслѣ наши дѣйствія свободны постольку, поскольку они обоснованы разумными основаніями или—что то же—поскольку мы сознаемъ ихъ разумность. Сознаніе разумности или основательности моихъ поступковъ и служитъ единственнымъ критеріемъ свободы воли. Я свободенъ—значитъ, поэтому, я сознаю разумность своихъ поступковъ и сознательно хочу ихъ осуществленія. Таково опредѣленіе свободы воли въ *положительномъ* смыслѣ этого слова. Мы нашли теперь критерій свободы: критерій этотъ совпадаетъ съ критеріемъ истины, и

если «истинными»—на языкѣ Декарта—«почитаются всѣ мои понятія, поскольку я ясно и отчетливо сознаю ихъ» («illud omne verum esse, quod clare et distincte percipio»), то свободными—съ точки зрѣнія Декарта—почитаются всѣ мои дѣйствія, поскольку я ясно и отчетливо сознаю ихъ разумность. Я заблуждаюсь, доколѣ принимаю неясныя и неотчетливыя понятія за истинныя; я несвободенъ, доколѣ пребываю въ заблужденіи, принимая неясныя и отчетливыя сужденія за истинныя; я обрѣлъ истину съ того момента, какъ смутныя понятія прояснились въ моемъ сознаниі, т.-е. стали для меня ясными и отчетливыми; я обрѣлъ свободу съ того момента, какъ неясныя сужденія прояснились въ моемъ сознаниі, т.-е. стали для меня ясными и отчетливыми. Я заблуждаюсь, доколѣ оперирую надъ неясными и неотчетливыми понятіями, руководствуясь ими въ своихъ сужденіяхъ; я несвободенъ, доколѣ оперирую надъ неясными и неотчетливыми сужденіями, руководствуясь ими въ своихъ поступкахъ. Мои дѣйствія будутъ свободными или несвободными, глядя по тому, какими сужденіями руководствуюсь я въ своихъ поступкахъ—истинными или ложными: если я руководствуюсь въ своемъ поведеніи истинными сужденіями, то и дѣйствія мои, какъ реализація такихъ сужденій, будутъ свободными, и наоборотъ: поскольку я руководствуюсь въ своемъ поведеніи ложными сужденіями, постольку мои дѣйствія, какъ реализація такихъ сужденій, будутъ несвободными. Иными словами: мои поступки свободны постольку, поскольку въ нихъ осуществляются истинныя сужденія и несвободны постольку, поскольку въ нихъ осуществляются ложныя сужденія. Такимъ образомъ свобода—не что иное, какъ *реализація истины въ поведеніи или—что то же—гармонія между разумомъ и волей.*

Такъ какъ критерій истины совпадаетъ съ критеріемъ свободы, то степень ясности сознания при оцѣнкѣ сужденій (или—что то же—степень основательности сужденій) совпадаетъ съ мѣрой свободы: чѣмъ яснѣе и убѣдительнѣе доводы разума въ пользу основательности моихъ сужденій, тѣмъ больше свободы въ моихъ поступкахъ—и наоборотъ. Низшую ступень свободы представляетъ—по словамъ Декарта—«безразличіе, ощущаемое мною въ то время, когда никакой вѣскій доводъ не склоняетъ меня къ одной сторонѣ болѣе, чѣмъ къ другой». Такое индифферентное состояніе свидѣтельствуетъ не о совершенствѣ воли, а

скорѣе лишь о недостаткѣ знанія: вѣдь если бы я ясно отдавалъ себѣ отчетъ въ томъ, что такое истина и добро, я никогда не затруднялся бы ни въ санкціи своихъ сужденій, ни въ выборѣ своихъ поступковъ и не испытывалъ бы состоянія безразличія воли. Индиферентность эта происходитъ оттого, что недостатокъ знанія исключаетъ твердую увѣренность въ истинности нашихъ сужденій, раскрывая широкое поле для діаметрально-противоположныхъ догадокъ: «какъ бы ни были вѣроятны догадки, склоняющія мое сужденіе въ извѣстную сторону, однако уже одно мое знаніе того, что это—всего лишь догадки, а не достовѣрныя безспорныя основанія — говоритъ Декартъ — достаточно для того, чтобы служить поводомъ къ противоположному сужденію» (ibid). Воздерживаясь высказывать сужденіе о какой-либо вещи безъ достаточно яснаго и разумнаго къ тому основанія, я предостерегаю себя отъ ошибокъ, такъ какъ всякое необоснованное утвержденіе или отрицаніе въ сущности не что иное, какъ самообманъ. Мало того: даже правильное само по себѣ сужденіе, если только мы не сознаемъ его разумнаго основанія, будетъ не достовѣрнымъ сужденіемъ, а всего лишь *случайнымъ* совпаденіемъ съ истиной, потому что «естественный свѣтъ разума учитъ насъ, что познавательная дѣятельность разума должна всегда предшествовать рѣшенію воли» (ibid). Такъ какъ всякій самообманъ коренится въ волѣ, то для того, чтобы предостеречь себя отъ заблужденій, необходимо воспитать свою волю въ подчиненіи разуму, руководствуясь въ своихъ поступкахъ правдивостью по отношенію къ себѣ и къ другимъ: «такимъ путемъ»—говоритъ Декартъ—«мы приобрѣтаемъ привычку не заблуждаться, какъ своего рода привычку, и въ этомъ заключается величайшее и самое главное совершенство человѣка» (idid).

Стремленіе къ свободѣ сводится, такимъ образомъ, къ познанію истины: только оно одно дѣлаетъ насъ свободными отъ предразсудковъ, одно раскрѣпощаетъ духъ отъ ига слѣпыхъ страстей. Въ этой гармоніи между разумомъ и волей и кроется нравственный паеокъ свободы, потому-что свобода обрѣтается въ истинѣ и открывается намъ въ самопознаніи; въ этомъ смыслѣ формула свободы, какъ понимаетъ ее Декартъ, совпадаетъ съ завѣтомъ евангелиста: «и познаете истину, и истина одѣлаетъ васъ свободными».

Такова конструкція декартовой теоріи свободы. Для построе-

нія ея требуется, въ первую голову, доказать *приматъ воли передъ разумомъ*. Для рѣшенія этой задачи Декартъ расчленяетъ вопросъ о соотношеніи между разумомъ и волей на два момента: 1) доказательство присутствія во мнѣ Бога или богоносности моего существованія и 2) доказательство примата воли передъ разумомъ. Первый тезисъ служитъ предметомъ онтологическаго аргумента бытія Бога; второй — предметомъ теории свободы. Первый тезисъ предваряетъ второй и относится къ нему—какъ основаніе къ слѣдствію. Въ самомъ дѣлѣ: такъ-какъ приматъ воли передъ разумомъ вытекаетъ, какъ логически неизбѣжный *выводъ*, изъ признанія *богоданности* моей воли, то, признавъ божественное происхожденіе моей воли, я *тѣмъ самымъ* уже доказалъ приоритетъ воли передъ разумомъ. Въ этомъ тезисѣ и почерпаетъ свое обоснованіе постулатъ богоданности воли: «воля»—говоритъ Декартъ—«главнымъ образомъ и показываетъ мнѣ, что *я ношу въ себѣ образъ и подобіе Бога*» (ibid.) Въ этотъ смыслѣ идея безграничности воли, какъ свидѣтельства о богоносности моего существованія, противопоставляется несовершенству природы человѣка и ограниченности его разума: «когда я размышляю о самомъ себѣ»—говоритъ Декартъ въ «Размышленіяхъ» — «то... я понимаю, что я—вещь несовершенная, неполная, зависящая отъ чего-то другого, безпрестанно помогающаяся и стремящаяся къ чему-то лучшему и большему, чѣмъ я самъ». Такъ какъ человѣкъ, по самой природѣ своей,—безнадежно несовершенное существо, то о возможности адекватнаго достовѣрнаго міропознанія не можетъ быть и рѣчи: «когда я разсматриваю свою способность пониманія»—говоритъ Декартъ—«то нахожу, что она—весьма ничтожна по объему и сильно ограничена» (ibld). Въ этой идеѣ интеллектуальнаго и нравственнаго несовершенства природы и почерпаетъ свое обоснованіе *скрытая пессимистическая тенденція* теории свободы и богопониманія Декарта, тенденція,—и понынѣ все еще ускользающая отъ вниманія его критиковъ ¹⁾.

Исповѣдуя, какъ типичный рационалистъ, убѣжденіе въ разложимости всѣхъ реальныхъ связей и отношеній на чисто-логи-

¹⁾ Обоснованіе этого тезиса читатель найдетъ въ моей статьѣ «*Богопониманіе Декарта*», напечат. въ «*Вопросахъ философіи и психологіи*» 1913 г. кн. 118 (май—іюнь). Ср. соображенія Б. Яковенко по поводу этой моей статьи въ I вып. «*Логоса*» 1914 г. («Обзоръ журналовъ» стр. 170). С. Г.

чекія, Декартъ незамѣтно для себя поступаетъ, однако, этимъ убѣжденіемъ, обнаруживая въ своемъ ученіи о приматѣ воли передъ разумомъ рѣзкій наклонъ въ сторону скрытаго мистицизма. Въ этой послѣдней тенденціи и кроется ключъ къ объясненію той внутренней антиноміи, въ которую разрѣшается на послѣдокъ декартова теорія свободы. Антиномія эта, ускользящая до сихъ поръ отъ вниманія критиковъ Декарта, покоится на гносеологическихъ предпосылкахъ рационализма, поскольку онъ почерпаетъ свое обоснованіе въ догматической вѣрѣ въ разложимость всѣхъ реальныхъ связей и отношеній на чисто-логическія.

Тезисъ этой антиноміи гласитъ: такъ-какъ всѣ, вообще, явленія, всѣ реальныя связи и отношенія сполна разложимы на чисто-логическія, то, слѣдовательно, и всѣ волевые акты, всѣ обнаруженія воли точно такъ же сполна разложимы на логическія связи и отношенія, а при такихъ условіяхъ *нѣтъ и не можетъ быть ни одного обнаруженія воли, ни одного волевого акта, который не былъ бы доступенъ рационализированію*; отсюда слѣдуетъ, что съ точки зрѣнія рационализма воля, какъ «способность свободнаго рѣшенія» должна быть сполна рационализирована и въ этомъ смыслѣ понятіе воли должно быть адекватно понятію разума.

Такъ гласитъ тезисъ; антитезисъ, напротивъ, приходитъ къ діаметрально противоположному выводу: всѣ наши заблужденія происходятъ оттого, что границы разума не совпадаютъ съ границами воли; наши познавательныя способности весьма ничтожны по объему и крайне ограничены, между тѣмъ какъ «воля или способность свободнаго рѣшенія настолько велика, что мы не въ силахъ даже постичь «идею какой-нибудь способности болѣе великой или болѣе обширной»; сфера нашихъ познавательныхъ способностей исчерпывается строго ограниченнымъ кругомъ познаваемыхъ явленій; напротивъ,—сфера воли не знаетъ предѣловъ и простирается не только на кругъ познаваемыхъ явленій, но и на безграничную область непознаваемого. Такъ-какъ разумъ, по самой природѣ своей,— строго ограниченъ, а воля— безгранична, то объемъ понятія разума не совпадаетъ съ объемомъ понятія воли, и *оба понятія, по самой природѣ своей, не адекватны другъ другу*: ограниченный разумъ относится къ безграничной волѣ, какъ переменная величина—къ своему безконечному предѣлу; съ точки зрѣнія тезиса понятіе воли въ пол-

ной мѣрѣ поддается рационализированію и, какъ таковое,—адекватно понятію разума: напротивъ, съ точки зрѣнія антитезиса понятіе воли, по самой природѣ своей (или точнѣе—по природѣ нашихъ ограниченныхъ познавательныхъ способностей) *ирраціонально* и неразложимо, поэтому, на логическія связи и отношенія; съ точки зрѣнія антитезиса, «одна только воля или способность свободного рѣшенія»—говоря языкомъ Декарта—«настолько велика, — что мы не въ силахъ даже постичь идею какой-нибудь способности болѣе великой или болѣе обширной»; съ точки зрѣнія тезиса, напротивъ, не только воля, но и разумъ, поскольку онъ адекватенъ волѣ, такъ же безграниченъ, какъ и воля. Въ указанной мною антиноміи и кроется *ахиллова пята рационализма*, какъ несостоятельнаго, по самой природѣ своей, спекулятивнаго построенія, безсильнаго осуществить рационалистическое объясненіе законовъ природы; съ этой точки зрѣнія указанная антиномія представляется весьма поучительной, какъ *testimonium perpetuis* не только декартова, но и *всякаю*, вообще, рационалистическаго міропониманія, поскольку оно притязаетъ на чисто имманентное объясненіе законовъ природы; въ этомъ смыслѣ не только декартовъ, но и *всякій, вообще, рационализмъ, поскольку онъ покоится на чисто догматической вѣрѣ въ выводимость вѣсѣхъ реальныхъ связей и отношеній изъ однихъ лишь аналитическихъ сужденій, неизбежно разрѣшается въ указанную мною антиномію*. Тезисъ этой антиноміи гласитъ: такъ-какъ *всѣ* реальныя связи и отношенія сполна разложимы на чисто логическія, то, слѣдовательно, и *всѣ* реальныя связи и отношенія, осуществленныя въ опытѣ въ видѣ законовъ природы, точно такъ же разложимы на чисто логическія связи; антитезисъ, напротивъ, отрицаетъ *in pace* самую возможность вывести изъ однихъ лишь аналитическихъ сужденій общія синтетическія сужденія, осуществленныя въ опытѣ въ видѣ законовъ природы.

Въ самомъ дѣлѣ: такъ-какъ логическая связь между подлежащимъ и сказуемымъ реализуется исключительно лишь въ аналитическихъ сужденіяхъ (и никогда не осуществляется въ синтетическихъ сужденіяхъ), а *всѣ* законы природы, поскольку въ нихъ осуществляются въ опытѣ реальныя связи и отношенія, представляютъ собою не что иное, какъ общія *синтетическія* сужденія, то, слѣдовательно, *ни одинъ законъ природы не можетъ*

быть рационализированъ или — что то-же — выведенъ изъ однихъ лишь аналитическихъ суждений ¹⁾).

Указанная антиномія не только свидѣтельствуеетъ о скрытыхъ логическихъ порокахъ въ архитектоникѣ декартовой теоріи свободы, но вскрываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ внутреннюю несостоятельность всякаго, вообще, (а не только декартова) рационализма.

Вдумаемся въ этотъ тезисъ и попытаемся вывести изъ него скрытые въ немъ *implicite* выводы: такъ-какъ общія синтетическія сужденія, осуществляемые въ опытѣ въ видѣ законовъ природы, не выводимы изъ аналитическихъ суждений, то, слѣдовательно, ни одинъ законъ природы, осуществимый въ опытѣ, нельзя разложить сполна на чисто логическія связи и отношенія; отсюда слѣдуетъ, что рационализмъ, поскольку онъ покоится на чисто догматической вѣрѣ въ разложимость реальныхъ явленій и отношеній на чисто-логическія связи и отношенія, по самой природѣ своей, безуменъ осуществить адекватное объясненіе законовъ природы; отсюда же вытекаетъ слѣдующій важный выводъ, и понынѣ все еще ускользящій отъ вниманія критиковъ Декарта. Выводъ этотъ гласитъ: такъ-какъ ни одно общее синтетическое сужденіе, по самой природѣ своей, невыводимо изъ однихъ лишь аналитическихъ суждений, а всѣ экзистенціальныя сужденія всегда синтетичны, то, слѣдовательно, ни одно экзистенціальное сужденіе, по самой логической природѣ своей, не можетъ быть выведено изъ однихъ лишь аналитическихъ суждений; а такъ-

¹⁾ Въ русской литературѣ это указаніе сдѣлано проф. Н. О. Лосскимъ и А. И. Введенскимъ, въ его „Логикѣ какъ части теоріи познанія“ (второе изданіе, Спб. 1912 стр. 412). „Рационализмъ“ — такъ формулируетъ этотъ тезисъ проф. А. И. Введенскій — „убѣжденъ въ разложимости всѣхъ реальныхъ связей и отношеній на чисто-логическія; а это значить, что онъ убѣжденъ въ выводимости всѣхъ реальныхъ связей и отношеній изъ однихъ аналитическихъ суждений. Вѣдь только въ аналитическихъ сужденіяхъ мыслятся логическія связи; связь же подлежащаго со сказуемымъ въ синтетическомъ сужденіи никогда не бываетъ логической. Но реальные связи и отношенія въ опытѣ осуществлены въ видѣ законовъ природы, изъ которыхъ каждый служитъ общимъ синтетическимъ сужденіемъ. А ни одно общее синтетическое сужденіе не выводимо изъ однихъ лишь аналитическихъ. Такимъ образомъ ложь рационализма состоитъ въ противорѣчьи правиламъ логики, въ убѣжденіи, что, вопреки ея правиламъ, тѣ общія синтетическія сужденія, которыя осуществлены въ опытѣ, въ видѣ законовъ природы, выводимы изъ однихъ аналитическихъ“. Ср. соображенія проф. Н. О. Лосскаго по этому вопросу въ его „Введеніи въ философію“, Часть I. Введеніе въ теорію знанія. СПБ. 1911, стр. 98—102.

какъ всѣ сужденія о существованіи Бога, безсмертія души и свободы воли («существуетъ Богъ», «существуетъ безсмертіе души», «существуетъ свобода воли») — не что иное, какъ чисто экзистенціальныя сужденія, то, слѣдовательно, рационализмъ по самой природѣ своей безсиленъ осуществить когда-либо доказательство бытія Бога, безсмертія души и свободы воли¹⁾. Отсюда слѣдуетъ, что всякая (а не только декартова) попытка построить чисто рационалистическое доказательство бытія Бога и свободы воли — безнадежно несостоятельна и представляетъ собою, — если позволимъ себѣ образное выраженіе римскихъ юристовъ, — покушеніе съ завѣдомо негодными средствами.

Въ этомъ тезисѣ и кроется, по моему мнѣнію, протѣрой фейдос той непримиримой внутренней антиноміи, въ которую, какъ я пытался показать, логически неизбежно разрѣшается богопониманіе Декарта и его теорія свободы воли: неразложимость экзистенціальныхъ сужденій на чисто логическія связи и отношенія или — что то-же — невыводимость ихъ изъ аналитическихъ сужденій — дѣлаетъ завѣдомо невозможнымъ рационалистическое доказательство бытія Бога, безсмертія души и свободы воли. Въ этой антиноміи и кроется ключъ къ объясненію краха рационализма: почерпая свой *raison d'être* въ догматической вѣрѣ въ разложимость реальныхъ отношеній и связей на чисто-логическія, рационализмъ безсиленъ, однако, рационализировать самого себя, безсиленъ оправдать свою собственную логическую правомѣрность.

Въ указанной мною иррациональности рационализма и кроется ахиллова пята его горделивыхъ притязаній на адекватное міропознаніе и чисто рационалистическое доказательство бытія Бога, реальности внѣшняго міра и свободы воли: безсиленный объяснить и оправдать свою собственную иррациональность, рационализмъ, подобно фениксу, поѣдаетъ самого себя, обнажая тѣмъ самымъ свою внутреннюю несостоятельность.

Семень Грузенбергъ.

¹⁾ Отсюда объясняется также безсиліе рационализма осуществить когда либо доказательство чужой одушевленности и преодолѣть солипсизмъ. С. Г.

Къ вопросу о философіи Густава Тейхмюллера.

Ὁὐ συναπτέον τοίνυν τὸ ὄν τῷ μὴ ὄντι, οὐδὲ
τῷ αἰῶνι τὸν χρόνον, οὐδὲ τὸ χρονικόν δι' ἀεὶ
τῷ αἰῶνι, οὐδὲ παρεκτατέον τὸ ἀδιάστατον,
ἀλλὰ πᾶν ὅλον ληπτέον, εἴ ποτε λαμβανῶσις.

Plotinus, Ennead. I, 5, 7.

(Большинству читателей этого журнала покажется, вѣроятно, страннымъ парадоксомъ, если я скажу, что вышедшая недавно въ русскомъ переводѣ книга Тейхмюллера «Дѣйствительный и кажущійся міръ» есть одно изъ самыхъ значительныхъ и глубокихъ произведеній нѣмецкой философской мысли за вторую половину девятнадцатаго вѣка.) Густавъ Тейхмюллеръ? Нѣкоторые, можетъ быть, знаютъ и цѣнятъ его, какъ изслѣдователя античной философіи, — но Тейхмюллеръ, какъ вполне оригинальный философскій мыслитель, одинъ изъ очень немногихъ сумѣвшій выковать собственную систему, во всѣхъ своихъ звеньяхъ запечатлѣнную эстетически законченнымъ индивидуальнымъ стилемъ, *этотъ* Тейхмюллеръ почти неизвѣстенъ и во всякомъ случаѣ не оказываетъ никакого замѣтнаго вліянія ни у насъ, ни у себя на родинѣ. И именно тамъ меньше всего. Тѣмъ интереснѣе отмѣтить тотъ фактъ, что Ницше, хорошо знавшій, что такое стиль въ философіи, сумѣлъ выдѣлить Тейхмюллера изъ толпы современныхъ ему философовъ; какъ недавно съ полной убѣдительностью показалъ Hermann Nohl изъ Иены на страницахъ журнала «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik» (Band 149), Ницше въ періодъ созданія «По ту сторону добра и зла» усердно изучалъ книгу Тейхмюллера и въ гносеологическихъ частяхъ своей «философіи будущаго», ни разу не назвавъ по имени ея автора, все время пользуется имъ, какъ мишенью

для своей ироніи и какъ источникомъ для своихъ идей и даже словесныхъ чеканокъ. Чрезвычайно эффектна и поучительна эта неожиданная зависимость воинствующаго имморалиста и антихристіанина отъ одного изъ мудрѣйшихъ своихъ современниковъ, который свою высшую гордость всегда полагалъ въ томъ, чтобы быть философскимъ выразителемъ христіанства.—У насъ идеи Тейхмюллера талантливо развивалъ Козловъ; но ему не удалось достигнуть сколько-нибудь ощутительнаго вліянія. Будемъ же надѣяться, что теперь, когда въ русскомъ переводѣ зазвучала сверкающая остроуміемъ и силой убѣжденія рѣчь самого философа, онъ сумѣетъ обратить на себя вниманіе всѣхъ друзей истиннаго философскаго просвѣщенія.

Тейхмюллеръ вышелъ изъ школы Тренделенбурга, какъ нѣкоторые изъ его болѣе извѣстныхъ современниковъ, какъ Брентано, Дильтей и Эйкенъ. Особенность этой школы состояла, какъ извѣстно, въ томъ, что въ основу философскаго образованія она полагала самое тщательное филологическое и философское изученіе Аристотеля. Работая надъ Аристотелемъ, Тейхмюллеръ въ то же время углубился съ совѣмъ особенной, а хотѣлъ бы сказать—личной, симпатіей и любовью въ творенія Платона, который навсегда остался въ его глазахъ «величайшимъ гениемъ философіи». Результатомъ этихъ работъ былъ длинный рядъ блестящихъ этюдовъ по исторіи античной философіи; но важнѣе были тѣ общіе результаты, къ которымъ привело Тейхмюллера изученіе обоихъ великихъ мыслителей древности. (А именно: Тейхмюллеръ пришелъ къ заключенію, что не только философія Аристотеля есть видоизмѣненный и въ извѣстномъ смыслѣ испорченный платонизмъ, но что вся послѣдующая философія среднихъ и новыхъ вѣковъ, начиная отъ патристики и кончая великими творцами классическаго нѣмецкаго идеализма, представляетъ собою только рядъ все болѣе и болѣе усложняющихся варіацій на основную тему платоновской метафизики. Хотя согласно общепринятой терминологіи, Тейхмюллеръ философію Платона большею частью называетъ идеализмомъ, однако, онъ энергично протестуетъ противъ признанія Платона абстрактнымъ идеалистомъ. Въ своей юности Платонъ, дѣйствительно, стоялъ на этой односторонней точкѣ зрѣнія; но позднѣе онъ самъ созналъ ея недостаточность и написалъ ея опроверженіе въ своемъ удивительномъ діалогѣ «Парменидъ». Окончательная точка

зрѣнія созрѣвшаго Платона не идеализмъ, а идеаль-реализмъ или монизмъ; ибо согласно ученію, изложенному въ «Тимей», подлинная основа міра есть конкретное единство идеи и ея другого (матеріи). Идея есть принципъ тождества, вѣчности и истины въ мірѣ, матерія—принципъ измѣнчивости, безконечнаго движенія и зла. Вѣчно раздробляясь въ потокѣ природнаго быванія на множество измѣнчивыхъ отраженій, идея вѣчно возвращается къ сознанію своего единства и самотождества въ мыслящемъ разумѣ познающаго истину философа. Если модное теперь въ нѣкоторыхъ кружкахъ направленіе чтитъ въ Платонѣ родоначальника неокантіанскаго методическаго идеализма, то мы видимъ, что въ интерпретаціи Тейхмюллера философія Платона ничѣмъ принципиально не отличается отъ ученія Гегеля; ибо у Гегеля точно также абсолютная идея сначала отпускаетъ отъ себя безконечный круговоротъ природы, а затѣмъ снова принимаетъ его въ себя въ процессѣ исторіи, и такимъ образомъ объявляетъ себя, какъ недифференцированное единство себя и своего другого. Если на первый взглядъ можетъ показаться, что по крайней мѣрѣ историзмъ Гегеля есть въ его философіи нѣчто принципиально новое по сравненію съ его античнымъ прообразомъ, то ниже мы увидимъ, что и это соображеніе теряетъ свою силу съ той точки зрѣнія, на которой стоитъ Тейхмюллеръ.— Что касается до остальныхъ формъ философской мысли, каковы матеріализмъ, спинозизмъ, критицизмъ и т. д., то Тейхмюллеръ считаетъ ихъ безусловно низшими и въ ихъ отвлеченной односторонности разъ навсегда уничтоженными побѣдоносной критикой Платона и Гегеля.

Преклоняясь передъ мощью и величіемъ мысли, создавшей это міросозерцаніе, Тейхмюллеръ находитъ, однако, что оно не даетъ удовлетворительнаго объясненія дѣйствительности и въ концѣ-концовъ неминуемо гибнетъ отъ внутренняго противорѣчія. Несостоятельность идеализма обнаруживается въ двухъ пунктахъ. Прежде всего, онъ не можетъ объяснить, откуда и какъ берется фактъ индивидуальнаго существованія; ибо идея есть принципъ универсальности, а матерія существуетъ лишь постольку, поскольку своимъ божественнымъ присутствіемъ (*naturis*) ей даруетъ жизнь идея; сама же по себѣ матерія есть принципъ уничтоженія, а не существованія,—она есть не сущее (*μη ὄν*). Поэтому все индивидуальное, какъ таковое, уже въ

моментъ своего рожденія обречено на гибель; оно есть сущее, въ которомъ сущее смѣшано съ не-сущимъ, т.-е. оно есть воплощенное *contradictio in adjecto*. Второй пунктъ, о который разбивается идеализмъ, также связанъ съ понятіемъ времени: именно, въ основныхъ метафизическихъ вопросахъ о началѣ и концѣ міра, о смерти и безсмертіи, объ отношеніи вѣчнаго къ историческому и т. д., идеализмъ не можетъ дать ничего, кромѣ противорѣчій. Разъ временное теченіе признано элементомъ самой реальности, неизбежно возникаютъ тѣ антиноміи, которыя Кантъ наивно считалъ роковыми для всякаго метафизическаго мышленія, но которыя на самомъ дѣлѣ таковы только до тѣхъ поръ, пока не достигнуто правильное пониманіе времени.

Чтобы преодолѣть пантеистическій идеализмъ съ его реальнымъ ничто и безконечнымъ процессомъ, Тейхмюллеръ предпринимаетъ «новое обоснованіе метафизики». Фундаментомъ для такого обоснованія нашему философу, воспитанному въ строгой школѣ Стагирита, служить новое опредѣленіе понятія бытія. Это опредѣленіе достигается путемъ критическаго анализа непосредственныхъ данныхъ сознанія и приводитъ Тейхмюллера къ установленію трехъ сторонъ или моментовъ, сопряженныхъ въ идеальное единство въ понятіи бытія: существуютъ, во-первыхъ, идеальныя содержанія, во-вторыхъ, реальные акты и, въ-третьихъ, субстанціальное единство тѣхъ и другихъ. (Такъ, въ каждомъ познавательномъ процессѣ мы съ необходимостью различаемъ: то, что въ немъ познается, т.-е. его содержаніе; самый фактъ познаванія, т.-е. реальный актъ познавательной функціи; и, наконецъ, познающее я, т.-е. реальное единство, въ которомъ только и можетъ осуществиться процессъ познанія, состоящій въ связываніи нѣсколькихъ разрозненныхъ пунктовъ въ нѣкоторое высшее цѣлое.) Однако, этими тремя моментами познавательной дѣятельности не исчерпывается вся область непосредственно-даннаго. На ряду съ актами познанія, я сознаю въ себѣ еще и другіе акты, принадлежащіе вмѣстѣ съ ними къ сферѣ реального бытія, но специфически отъ нихъ отличные тѣмъ, что они не имѣютъ никакого идеальнаго содержанія: это, во-первыхъ, акты чувствованія или воли (эти двѣ функціи Тейхмюллеръ считаетъ тождественными) и, во-вторыхъ, акты взаимодѣйствія съ другими существами, т.-е. ощущенія. Такимъ образомъ, анализъ непосредственныхъ данныхъ сознанія приводитъ Тейхмюллера къ

одному изъ важнѣйшихъ положеній его новой философіи: *къ полному отдѣленію сознанія отъ познанія.*

Сознаніе не есть какая либо особая реальная функція и не есть также идеальное вмѣстилище, въ которомъ заключены всевозможныя содержанія; (сознаніе есть свойство реального, принадлежащее ему на извѣстныхъ ступеняхъ его развитія, именно то свойство, благодаря которому реальное существуетъ не только въ себѣ, но и для себя; не только дѣйствуетъ на другихъ, но и дано самому себѣ.) Это свойство, какъ это требуется дальнѣйшими разсужденіями и подтверждается опытомъ, можетъ встрѣчаться въ различныхъ степеняхъ интенсивности. Наоборотъ, познаніе есть одна изъ трехъ реальныхъ функцій, именно та, которая состоитъ въ соотнесеніи нѣсколькихъ пунктовъ въ одно мыслимое (идеальное) цѣлое; какъ всякая реальная функція, познаніе можетъ сознаться въ большей или меньшей степени, но его содержаніе, т.-е. мыслимая въ немъ логическая связь элементовъ сужденія, подлежитъ лишь оцѣнкѣ съ точки зрѣнія категорій истины и лжи и не имѣетъ никакого отношенія къ категоріямъ интенсивности и реальности. То или другое познаніе можетъ въ данную минуту совѣмъ не сознаться; и, наоборотъ, нами постоянно сознаются такіе акты, которые не имѣютъ ничего общаго съ познаніемъ, какъ акты любви, ненависти, движенія и т.-д.; ergo: сознаніе и познаніе суть совершенно различныя понятія.)

Несомнѣнно, что теорія сознанія въ той формѣ, какъ она развита Тейхмюллеромъ, несостоятельна *въ цѣломъ*; гѣмъ энергичнѣе подчеркиваю я свое убѣжденіе, что самое отдѣленіе сознанія отъ познанія, *и именно по той линіи, по которой оно произведено Тейхмюллеромъ*, является великимъ шагомъ впередъ, открывающимъ философской мысли новые горизонты. Чтобы освѣтить значеніе этого шага, я напому объ одной трудности, съ которой не могла справиться одна важная вѣтвь послѣ-Кантовской философіи. Шопенгауэръ сознаетъ, что изъ идеальнаго нельзя построить дѣйствительный міръ, и ищетъ поэтому какой-нибудь реальный принципъ; но, элиминировавъ идею, онъ, разумѣется, не находитъ въ своемъ сознаніи ничего, кромѣ чувствъ, страстей, движеній,—и всю эту психическую амальгаму онъ и провозглашаетъ реальностью, подъ общимъ названіемъ воли! Въ актахъ воли, учитъ онъ, мнѣ непосредственно дана подлинная

реальность міра. Но такъ какъ онъ не отличаетъ сознание, какъ общее свойство реального, отъ познания, какъ определенной реальной функціи, то остается непонятнымъ: какъ же идея или, по терминологіи Шопенгауэра, представленіе, будучи чѣмъ-то недѣйствительнымъ, можетъ вступить въ дѣйствительную связь съ дѣйствительнымъ субъектомъ воли? А съ другой стороны: если всѣ первичныя и вторичныя качества вещей, поскольку они мною сознаются, идеальны, т.-е. существуютъ только въ моемъ представленіи, то почему же воля составляетъ исключеніе изъ общаго правила? Шопенгауэръ чувствуетъ трудность этихъ вопросовъ, но, не будучи въ силахъ найти ихъ рѣшеніе, онъ отъ перваго изъ нихъ отдѣляется ссылкой на «основное чудо міра»; а подъ давленіемъ второго, не отказываясь отъ своего первоначальнаго ученія о самовоспріятіи воли, вводитъ въ свою философію другое, противорѣчащее ему ученіе, согласно которому воля есть такое же «явленіе», какъ все остальное данное въ опытѣ, только болѣе близкое по своему содержанію къ подлинной реальности. Именно въ этомъ пунктѣ и преобразовалъ философію Шопенгауэра Гартманъ: онъ отбросилъ совсѣмъ ученіе о непосредственномъ воспріятіи реальности и призналъ, что все данное въ сознаніи есть только идеальное содержаніе представленія. Но такимъ образомъ реальное улетучилось въ область трансцендентную для сознанія, и философіи, какъ познанію реального, была поставлена бессмысленная и невыполнимая задача: выразить въ терминахъ сознанія то, что лежитъ внѣ сознанія.—То, чего не можетъ достигнуть своимъ трансцендентальнымъ реализмомъ Гартманъ: рациональнаго познанія реальности, достигаетъ Тейхмюллеръ при помощи своего различенія сознанія и познанія. Опредѣленное какъ свойство реального, сознание открываетъ теперь помимо идеальныхъ содержаній мыслящей функціи еще и реальные процессы чувствованія и взаимодѣйствія и единичное я, какъ ихъ субстанціальную основу; открывается цѣлый міръ метафизической реальности, въ которую познаніе входитъ, какъ одинъ изъ его координированныхъ членовъ; а смыслъ и сущность этой реальной функціи усматривается не въ томъ, чтобы непонятно какимъ образомъ отражать міръ трансцендентныхъ вещей, но въ томъ, чтобы привести въ свободную отъ внутреннихъ противорѣчій идеальную систему элементы непосредственно даннаго.

Итакъ, живое я, раскрывающееся въ процессахъ чувствованія, взаимодѣйствія и познанія, — вотъ подлинная реальность; совокупность такихъ я и образуетъ дѣйствительный міръ. Весь же такъ называемый внѣшній міръ—эта «*Fata Morgana*» — есть только содержаніе моей представляющей дѣятельности, по законамъ психологіи проицированное наружу и ошибочно принимаемое мною за независимую отъ меня дѣйствительность; независимо отъ меня и моей представляющей дѣятельности этотъ міръ не существуетъ вовсе, не обладаетъ никакой реальностью, — ни трансцендентальной, ни эмпирической, — есть призракъ, иллюзія, а не явленіе. Заблужденіе матеріализма въ томъ именно и состоитъ, что онъ этотъ призракъ принимаетъ за дѣйствительность, а подлинную дѣйствительность хочетъ понять какъ продуктъ этого призрака. Но такъ какъ кромѣ эмпирическихъ «фактовъ» познавательная дѣятельность содержитъ въ себѣ еще принципы, идеи, категоріи и т. д., т.-е. тѣ формы, при помощи которыхъ эти факты мыслятся, то противъ матеріализма всегда побѣдноно выступаетъ идеализмъ, указывая на это высшее содержаніе мысли, какъ на подлинную сущность его «фактовъ». Но, борясь съ матеріализмомъ и побѣждая его, идеализмъ остается на общей почвѣ съ нимъ, потому что и онъ принимаетъ за подлинную дѣйствительность то, что на самомъ дѣлѣ есть только содержаніе познавательнаго процесса, а самый этотъ процессъ вмѣстѣ съ его субстанціальнымъ субъектомъ, т. е. подлинно дѣйствительное, переноситъ въ область «явленія». Такимъ образомъ, и идеализмъ ставитъ кверху ногами дѣйствительныя отношенія вещей. Его порокъ, также какъ и матеріализма и остальныхъ низшихъ формъ мысли, заключается не въ томъ, что онъ, какъ думалъ Кантъ, *догматиченъ*, т.-е. незаконно переступаетъ границы познанія, а въ томъ, что онъ *проективистиченъ*, т.-е. проективный образъ дѣйствительности принимаетъ за самое дѣйствительность и впадаетъ, такимъ образомъ, въ перспективную иллюзію.

(Какъ различные реальные акты сосуществуютъ въ субстанціальномъ единствѣ я, не сливаясь ни другъ съ другомъ, ни со своей общей основой, — точно также всѣ индивидуальныя я, изъ которыхъ состоитъ дѣйствительный міръ, включены въ высшее единство Бога, и въ то же время каждое я есть вѣчно то, что оно есть, не переходя ни въ другое я, ни во всеобщ-

емлющее лоно Бога. Такимъ образомъ, каждое индивидуальное существо есть членъ мірового цѣлаго, и это цѣлое можетъ быть ему дано только въ формахъ перспективнаго воспріятія. Одною изъ такихъ формъ и является время. Идеализмъ опредѣлилъ сущее, какъ абсолютную идею; и такъ какъ идея сама по себѣ вѣчно закончена и совершенно неспособна къ измѣненію, то для объясненія факта измѣнчивости идеализмъ долженъ былъ прибѣгнуть ко второму принципу (μη ου, другое, матерія), для того, чтобы вывести идею изъ ея божественнаго покоя и погрузить ее въ потокъ безконечнаго бванія. Однако, это второе является абсолютно-ирраціональнымъ моментомъ въ системѣ, и Платонъ самъ призналъ это, называя свою матерію плодомъ незаконнорожденнаго умозаключенія. Тейхмюллеръ освобождаетъ философію отъ этого ирраціональнаго придатка; для него время не реальная безконечность, а перспективная форма, въ которой располагается для индивидуальнаго воспріятія само по себѣ безвременное содержаніе мірового процесса. *Вопросъ о началѣ и концѣ міра впервые получаетъ удовлетворительное рѣшеніе;* линія мірового процесса не растягивается въ безконечность, какъ у Платона, Спинозы и Гегеля, но и не обрѣзывается также съ обѣихъ сторонъ, какъ въ пантеизмѣ второго сорта Гартмана, или съ одной стороны, какъ у Дюринга и французскихъ неокритицистовъ, — а перегибается въ замкнутый въ себѣ кругъ, въ которомъ любая точка можетъ быть и началомъ и серединой и концомъ въ зависимости отъ случайнаго положенія наблюдателя. Только такое упраздненіе времени, какъ формы реального бытія, даетъ возможность понять дѣйствительность, какъ исторически построенное цѣлое. Пока принимается реальное теченіе времени, оно неизбѣжно приводитъ къ безконечному процессу; а безконечный процессъ можетъ быть только безконечнымъ повтореніемъ одного и того же содержанія въ мѣняющихся формахъ, ибо если бы этимъ процессомъ послѣдовательно и постепенно осуществлялась какая нибудь цѣль, то съ достиженіемъ цѣли прекратился бы и самый процессъ. Но такое безконечное повтореніе есть отрицаніе исторіи, которая требуетъ дѣйствительнаго развитія. Указанное соотношеніе между понятіями времени и исторіи больше всего противорѣчитъ ходячимъ представленіямъ объ этомъ предметѣ и въ то же время оно глубоко вѣрно и является, можетъ быть, наиболѣе цѣннымъ

пунктомъ въ философіи Тейхмюллера. Шопенгауэръ основательно заблуждается, когда думаетъ, что его отрицаніе исторіи логически вытекаетъ изъ Кантовскаго ученія объ идеальности времени; какъ разъ наоборотъ! Только потому, что отрицая время на словахъ, онъ на дѣлѣ принимаетъ его въ свой міръ, можетъ онъ разсматривать міровой процессъ, какъ безконечное повтореніе одного и того же. И наоборотъ: историзмъ Гегеля выпадаетъ изъ рамокъ его системы: согласно своимъ общимъ принципамъ, Гегель можетъ признавать только идеальную исторію духа, въ томъ смыслѣ, какъ ее понимаетъ, напримѣръ, гегельянизирующій итальянскій философъ чистаго духа, Бенедетто Кроче,—но не реальную исторію событій, которая несомнѣстима съ реальной безконечностью. Въ признаніи этой истины серьезный смыслъ ироническаго вопроса, который невольно возникаетъ въ умѣ каждаго, кто знакомится съ философіей Гегеля: если въ прусскомъ государствѣ и системѣ его философа абсолютный духъ достигаетъ своего совершенства, то къ чему нужно,—нѣтъ, какъ возможно дальнѣйшее движеніе исторіи? Поэтому Гартманъ, вѣрный своему призванію чинить системы своихъ предшественниковъ, чтобы спасти исторію, принялъ начало и конецъ міроваго процесса; только жаль, что такимъ способомъ нельзя отдѣлаться отъ несносной безконечности; ибо такъ какъ начало и конецъ могутъ находиться только во времени, то по обѣимъ сторонамъ гартмановскаго процесса, какъ отрубленные головы гидры, снова вырастаетъ время, и никакой философскій Геркулесъ не сможетъ остановить его безконечнаго роста. Въ противоположность всѣмъ этимъ системамъ, такъ или иначе допускающимъ въ свой міръ время, Тейхмюллеръ учитъ, что міръ есть безвременное цѣлое, гдѣ каждый индивидуальный членъ занимаетъ телеологически опредѣленное мѣсто, являясь необходимымъ средствомъ въ осуществленіи божественнаго плана; и начало, середина и конецъ упраздняются, какъ опредѣленія дѣйствительности, но сохраняются, какъ психологически необходимыя перспективныя обозначенія внутренней связи реальныхъ моментовъ въ «технической системѣ міра».

Мы видимъ, какъ въ мышленіи Тейхмюллера гармонически объединяются въ одномъ мощномъ синтетическомъ построеніи различные мотивы, обычно враждебные другъ другу. Подобно Канту, Тейхмюллеръ разсматриваетъ познаніе, какъ имманент-

ную функцію упорядоченія и оформленія даннаго въ сознаниі матеріала; но благодаря новому опредѣленію понятія сознанія, съ одной стороны, и пониманію категорій не какъ заранѣе готовыхъ формъ, а какъ живого содержанія мыслящей дѣятельности — съ другой, этотъ взглядъ не приводитъ Тейхмюллера къ слѣпому агностицизму, а наоборотъ, открываетъ ему возможность построить систему критической метафизики. Подобно Гегелю, Тейхмюллеръ настаиваетъ на томъ, что спекулятивная мысль суверенна въ своей сферѣ и всѣ свои принципиальные вопросы рѣшаетъ собственными силами, свободная отъ какихъ бы то ни было внѣшнихъ постулатовъ, авторитетовъ, традицій и т. д.; но суверенная въ своей сферѣ, т.-е. въ сферѣ теории, она составляетъ только подчиненный моментъ въ цѣльной системѣ духа, въ которой равное съ ней мѣсто занимаютъ художественная и практическая дѣятельности, а первенствуетъ надъ всѣми религія; поэтому спекулятивный абсолютизмъ не переходитъ здѣсь, какъ у Гегеля, въ гностическій мистицизмъ, въ которомъ все индивидуальное и всякая не-познавательная функція въ концѣ-концовъ исчезаетъ въ абсолютномъ свѣтѣ діалектики. Подчиненіе интеллектуальной дѣятельности болѣе широкому понятію сознательной дѣятельности вообще или жизни роднитъ философію Тейхмюллера съ моднымъ теперь интуитивизмомъ Бергсона; но это подчиненіе не приводитъ Тейхмюллера къ обезцѣненію интеллектуальнаго момента въ познавательномъ процессѣ — что составляетъ центръ тяжести всѣхъ теорій французскаго философа; наоборотъ, для Тейхмюллера весь смыслъ и вся сущность познавательной дѣятельности въ томъ и состоитъ, чтобы совершенно интеллектуализировать, т.-е., разрѣшить въ систему идеальныхъ категорій простую фактичность даннаго. Подобно Канту и Шопенгауэру, Тейхмюллеръ утверждаетъ чистую феноменальность времени; но эта феноменальность не соединяется у него, какъ у Шопенгауэра, съ наивнымъ отрицаніемъ исторіи, или, какъ у Канта, съ дуалистическимъ противопоставленіемъ исторически-развивающагося міра «явленій» ирраціональному царству вещи въ себѣ, — но сама безвременно законченная дѣйствительность признается тѣмъ міромъ, въ которомъ исторически властвуетъ Провидѣніе. И, наконецъ, послѣднее и высшее: вмѣстѣ съ Гегелемъ Тейхмюллеръ убѣжденъ, что спекулятивный разумъ въ своихъ окончатель-

ныхъ результатахъ совпадаетъ съ сущностью подлинной (христіанской) *релиміи*; но у Гегеля это соотвѣтствіе часто сводится къ внѣшнему заигрыванію съ формами христіанской *догматики*, въ цѣломъ же духъ Гегелевской философіи съ ея интеллектуализмомъ и пантеизмомъ, при всей своей религіозной и мистической глубинѣ, остается ниже уровня христіанства;—напротивъ, Тейхмюллеръ совершенно свободенъ отъ внѣшней власти догматическихъ формулъ, но съ тѣмъ большей энергіей указываетъ онъ какъ на высшую санкцію своей философіи на то, что она въ формѣ новыхъ спекулятивныхъ понятій только раскрываетъ тѣ старыя и вѣчно юныя истины, которыя возвѣстило человѣчеству христіанство своей проповѣдью о живомъ личномъ Богѣ, непреходящемъ значеніи человѣческой личности и исторической связи вѣковъ и народовъ.

Я не сомнѣваюсь, что всякій, кто путемъ самостоятельнаго изученія трудовъ Тейхмюллера познакомится съ тѣмъ, какъ онъ изслѣдуетъ всѣ эти проблемы и въ какой формѣ излагаетъ свои рѣшенія, согласится съ сужденіемъ одинокаго русскаго тейхмюллеріанца Козлова, что Тейхмюллеръ представляетъ собою философскую звѣзду первой величины. Выше мы старались изложить философію Тейхмюллера такъ, чтобы сдѣлать яснымъ, въ чемъ мы видимъ ея оригинальность и силу; теперь намъ предстоитъ указать тѣ пункты, въ которыхъ обнаруживается несостоятельность этой философіи, — не какъ міросозерцанія, а какъ логической системы.

Такимъ пунктомъ является, прежде всего, понятіе субстанціи. Тейхмюллеръ учитъ, что на ряду съ непосредственнымъ сознаниемъ реальныхъ актовъ и идеальныхъ содержаній мысли я обладаю еще точно такимъ же непосредственнымъ сознаниемъ отличнаго отъ всѣхъ моихъ актовъ *я*, какъ субстанціи. Свою субстанцію Тейхмюллеръ не постулируетъ, она является у него не какъ гипотеза, вызванная необходимостью объяснить тѣ или инныя свойства эмпирически даннаго содержанія душевной жизни, а обрѣтается непосредственно, какъ особый и своеобразный элементъ самого этого даннаго. Но въ такомъ случаѣ достаточно чисто-психологическихъ соображеній, чтобы обнаружить несостоятельность этого понятія. Прежде всего, психическое содержаніе, обозначаемое словечкомъ *я*, вовсе не такъ однозначно и самоочевидно, какъ любятъ утверждать Тейхмюллеръ. Реальный

опытъ носить характеръ непосредственно-осуществленнаго синтеза единого и многаго, и поэтому я, какъ элементъ даннаго, можетъ быть только или болѣе или менѣе сложнымъ, всегда неустойчивымъ комплексомъ психическихъ моментовъ, или абстрактной категоріей единства сознанія, но никогда не отличнымъ отъ своихъ актовъ субстанціальнымъ существомъ, какъ этого требуетъ Тейхмюллеръ. Однако, мы здѣсь только мимоходомъ касаемся этой психологической стороны вопроса, чтобы скорѣе перейти къ его метафизической сторонѣ: перейти отъ вопроса о данности субстанціи, какъ факта, къ вопросу о ея мыслимости, какъ понятія. И тутъ мы находимъ, что понятіе субстанціи не можетъ быть мыслимо безъ противорѣчій и что во всякомъ случаѣ оно вноситъ противорѣчіе въ систему самого Тейхмюллера. Это понятіе играетъ въ системѣ роль злого духа, который съ діалектической ироніей уничтожаетъ въ концѣ ея развитія то, для утвержденія чего онъ былъ вызванъ самимъ творцомъ системы въ ея началѣ. Мы видѣли выше, что по теологической концепціи Тейхмюллера всѣ индивидуальныя существа точно также существуютъ въ Богѣ, какъ реальныя акты въ единствѣ индивидуальной субстанціи; понятіе субстанціи, какъ существа, обладающаго реальными актами, которые не переходятъ въ него, но въ то же время существуютъ въ немъ, должно было освѣтить новымъ свѣтомъ отношеніе Бога къ міру и высоко поднять его надъ пантеистическимъ процессомъ эманации, самоотчужденія, отпаденія отъ первоисточника и т.-д., въ которомъ неудержимо разлагается и абсолютность Бога и самостоятельность человѣка: а между тѣмъ именно субстанціализмъ Тейхмюллера приводитъ его теистически задуманную систему къ пантеистическому концу. Расщепивъ живую дѣйствительность я на субстанцію и ея акты, Тейхмюллеръ отрѣзалъ себѣ путь къ рациональному включенію индивидуальнаго я въ мировое цѣлое. Ибо субстанція есть то, что содержитъ въ себѣ все другое, а само ни въ чемъ не содержится: и значитъ, если мое я есть субстанція, то оно либо находится внѣ божественной субстанціи, либо есть сама эта субстанція въ состояніи самоограниченія. Въ первомъ случаѣ мы получимъ политеизмъ или атеизмъ, во второмъ—пантеизмъ. Эта дилемма неизбежна для всякаго субстанціалиста. И дѣйствительно, Тейхмюллеръ рѣшительно утверждаетъ, что мое я субстанціально тождественно съ Богомъ и другими существами и отли-

чается отъ нихъ только тѣмъ и потому, что обладаетъ собственнымъ самосознаніемъ. Но это значить, что одинъ и тотъ же абсолютный субъектъ, съ одной стороны, охватываетъ всю полноту своего реального содержанія единымъ актомъ сознанія, а съ другой—ограничиваетъ себя до той узости воспріятія, которая и является источникомъ жизни индивидуальныхъ существъ. Правда, каждое такое частичное самосознаніе есть вѣчный и пребывающій моментъ въ мірѣ, и поэтому индивидуальное не возникаетъ и не исчезаетъ, какъ въ обычномъ пантеизмѣ, а вѣчно сохраняется въ абсолютной дѣйствительности; но при всемъ огромномъ значеніи, которое это различіе имѣетъ для общаго міросозерцанія, оно не мѣняетъ существенно логической структуры обѣихъ концепцій, ибо и у Тейхмюллера конечное оказывается продуктомъ самоограниченія безконечнаго. Не высказывая этого на словахъ, Тейхмюллеръ на дѣлѣ отнимаетъ такимъ образомъ всякую самостоятельность и реальность у конечнаго, а тѣмъ самымъ разрушаетъ и безконечное въ его истинномъ смыслѣ, потому что обѣ эти категоріи соотносительны и требуютъ одна другой. Богъ Тейхмюллера, въ противоположность Богу пантеистовъ, долженъ былъ быть подлиннымъ безконечнымъ (конкретнымъ Абсолютнымъ), которое въ своемъ лонѣ заключаетъ цѣлый міръ конечныхъ реальностей; но благодаря неправильному понятію субстанции, онъ въ концѣ системы превратился въ старое *eu kai pau*, которое непонятно какимъ образомъ ограничиваетъ полноту своего самосознанія и этимъ абсолютно иррациональнымъ, т.-е. невозможнымъ, актомъ кеносиса полагаетъ начало кажущейся множественности самостоятельныхъ субстанцій.

Другой пунктъ, который вызываетъ нашу критику, связанъ съ проблемой измѣнчивости. Мы знаемъ, что временный порядокъ реальныхъ событій есть только перспективный образъ безвременной дѣйствительности,—но спрашивается: какимъ образомъ происходитъ то, что включенное въ этотъ порядокъ содержаніе непрерывно мѣняется, такъ что вчерашнее будущее сегодня уже стало настоящимъ, а завтра будетъ прошлымъ? Вѣдь форма времени означаетъ только, что среди данныхъ въ моемъ сознаніи содержаній одни характеризуются какъ прошедшія, другія—какъ настоящія, третьи—какъ будущія; но непрерывное измѣненіе этихъ характеристикъ не можетъ быть функцией времени,

ибо, какъ категорія, время принадлежитъ къ царству идеальнаго бытія и, слѣдовательно, запечатлѣно характеромъ вѣчности и неизмѣнности.

Точно также не можетъ оно быть и свойствомъ самихъ реальныхъ актовъ, потому что это привело бы насъ обратно къ разъ навсегда отвергнутому теченію реальности. Но въ философіи Тейхмюллера нѣтъ другихъ категорій для опредѣленія бытія, кромѣ идеальности познавательнаго содержанія и реальности я и его актовъ, и, слѣдовательно, фактъ измѣнчивости долженъ въ ней остаться безъ рациональнаго объясненія. Чтобы убѣдиться въ томъ, что это дѣйствительно такъ и есть, посмотримъ внимательнѣе въ параграфъ, посвященный „дедукціи перспективнаго сознанія времени“. Чтобы изъ безвременной законченности міроваго цѣлага вывести перспективную форму времени, Тейхмюллеръ прибѣгаетъ къ понятію интенсивности сознанія. Онъ рассуждаетъ слѣдующимъ образомъ. Если бы самосознаніе конечнаго субъекта было неограничено, такъ что онъ единымъ актомъ охватывалъ бы все свое реальное содержаніе, какъ Богъ единымъ взоромъ обозрѣваетъ всю міровую исторію, то онъ воспринималъ бы себя, какъ вѣчное теперь, и не имѣлъ бы никакого представленія о времени; и, наоборотъ, если бы онъ обладалъ ограниченнымъ сознаніемъ, то онъ вѣчно имѣлъ бы передъ собой только одну какую-нибудь часть своего содержанія — и въ этомъ случаѣ тоже не зналъ бы времени. Значить, для того, чтобы получить время, мы должны признать, что нашъ субъектъ одновременно обладаетъ и неограниченнымъ сознаніемъ и ограниченнымъ; а это возможно лишь въ томъ случаѣ, если неограниченному сознанію мы припишемъ различныя степени интенсивности и будемъ называть сознаніемъ въ собственномъ смыслѣ только ту часть общаго сознанія, которая обладаетъ максимумомъ интенсивности. Тогда тѣ моменты, которые воспринимаются нашимъ субъектомъ съ наибольшей интенсивностью и сознаются имъ какъ настоящее, могутъ быть сопоставлены съ моментами прошлаго: ибо это прошлое не исчезло изъ сферы сознанія, а сохраняется въ ней, именно въ ея менѣе интенсивной зонѣ; но только при такомъ сопоставленіи можетъ возникнуть идея временнаго порядка, въ которомъ вѣдь одновременно присутствуетъ и прошлое и настоящее. — Ясно, что вся эта дедукція, даже если она правильна, можетъ вскрыть только тѣ

объективныя условія, которыя дѣлають возможнымъ образованіе идеи времени; но не можетъ объяснить, откуда берется непрерывное измѣненіе временныхъ характеристикъ. Ибо для того, чтобы теперешнее настоящее стало прошедшимъ, необходимо, чтобы оно передвинулось изъ полосы наибольшей интенсивности въ полосу меньшей интенсивности; а такое передвиженіе означаетъ измѣненіе самого реального я, потому что одинъ и тотъ же моментъ его реального содержанія мыслится при этомъ, какъ сознаваемый съ различными степенями интенсивности. Дедукція Тейхмюллера приводитъ насъ такимъ образомъ обратно къ реальному теченію съ его безконечностью и другими противорѣчійми.—Въ чемъ же причина того, что Тейхмюллеру не удастся согласить требованіе мысли, не мирящейся съ измѣненіемъ реального,—съ непосредственно даннымъ фактомъ непрерывнаго измѣненія? Эта причина кроется въ томъ, что въ его философіи недостаетъ правильнаго понятія явленія. Тейхмюллеръ отвергаетъ понятіе явленія въ смыслѣ субъективнаго идеализма и учитъ, что въ непосредственномъ сознаніи мнѣ дана подлинная реальность моего существа; и съ этимъ необходимо согласиться; но эта истина тотчасъ превратится въ заблужденіе, если мы не дополнимъ ее слѣдующимъ образомъ: но въ своемъ непосредственномъ самосознаніи реальное существо дано себѣ или является себѣ не въ той формѣ, въ какой оно существуетъ, какъ членъ абсолютной дѣйствительности. Дѣйствительность и ея явленіе, субъектъ и объектъ, интеллигибельное и эмпирическое—совпадаютъ только въ Абсолютномъ Самосознаніи (въ Богѣ); но неизбѣжно распадаются въ конечномъ опытѣ человѣка. Это распаденіе требуется а priori: ибо конечное существо, будучи только моментомъ въ единствѣ цѣлаго, въ своемъ самосознаніи можетъ имѣть только частичный аспектъ своей собственной дѣйствительности, а не ту форму, въ которой оно существуетъ какъ реальный членъ абсолютнаго міроваго порядка; и оно же подтверждается а posteriori: ибо если мы вмѣстѣ съ современными психологистами примемъ, что въ «непосредственныхъ данныхъ сознанія» мы обладаемъ дѣйствительностью въ ея абсолютной формѣ, то станемъ добычей тѣхъ противорѣчій, которыя гнѣзятся въ понятіи текущей реальности и изъ сознанія которыхъ и рождается вся метафизическая спекуляція. Только вводя понятіе явленія, какъ частичнаго аспекта самой реальности, сможемъ мы примирить основное требованіе

мысли съ основнымъ свойствомъ непосредственно даннаго и безъ противорѣчія мыслить, что одно и то же существо вѣчно *является* себѣ, какъ рядъ вытѣсняющихъ другъ друга моментовъ, и въ то же время, какъ членъ абсолютнаго порядка, вѣчно *есть* конкретное единство всѣхъ этихъ моментовъ, совершенно свободное отъ всякихъ измѣненій.

Резюмируя теперь свою критику, мы должны сказать, что философія Тейхмюллера, если можно такъ выразиться, ниже самой себя. Она ставитъ себѣ задачей преодолѣніе пантеизма и утверждаетъ противъ него существованіе индивидуальныхъ существъ и безвременную законченность міроваго цѣлаго; но оба эти утвержденія, сами по себѣ глубоко истинныя, не могутъ быть безъ противорѣчій продуманы до конца въ томъ логическомъ контекстѣ, въ которомъ они являются въ системѣ.

Я нарочно ограничился здѣсь изложеніемъ и критикой однѣхъ только основныхъ линій логической структуры системы и не касался связанныхъ съ философіей Тейхмюллера вопросовъ, имѣющихъ существенное міросозерцательное значеніе, каковы вопросы о личномъ безсмертіи, о свободѣ воли, о возможности и смыслѣ мистическаго опыта. Ибо философія есть наука, т.-е. логическая система понятій; и самыя возвышенныя и прекрасныя міросозерцанія, съ какимъ бы жаромъ убѣжденія и въ какой бы художественной формѣ они ни излагались, не имѣютъ никакой *философской* цѣны, пока подъ ними нѣтъ твердой субструкціи въ видѣ метафизической системы категорій.

И. Румеръ.

Педагогическія идеи Платона ¹⁾.

I.

Съ представленіемъ о философѣ, да еще такомъ глубококомъ идеалистѣ, какъ Платонъ, у насъ обыкновенно связывается мысль объ его отрѣшенности отъ жизни и ея земныхъ практическихъ интересовъ. Педагогика по самому существу ея тѣсно переплетается съ основнымъ ядромъ жизни и служитъ практикѣ, и то, что Платонъ обратился къ ней и удѣлилъ ей столько вниманія, требуетъ поясненія. Исходя изъ своего идеалистическаго міросозерцанія, Платонъ послѣдовательно пришелъ къ своему своеобразному ученію о государствѣ. Платоновская теорія государства абсолютно немислима безъ его философскаго ученія. Создать это государство должна столь-же своеобразная педагогика, которую Платонъ цѣнилъ необычайно высоко. Чтобы понять это обращеніе Платона къ такимъ практическимъ проблемамъ какъ ученіе о государствѣ и воспитаніе и его оцѣнку педагогики, мы бросимъ бѣглый взглядъ на его характеръ и характеръ его времени.

Платонъ по самой своей натурѣ былъ насыщенъ дѣятельнымъ реформаторскимъ духомъ. Знаніе какъ и наука были для него всегда не только средствомъ удовлетворенія теоретическихъ запросовъ, они были не только силой, но и глубоко оздоравливающей *нравственной* силой. Въ лицѣ Платона передъ нами выступаетъ не только этическій реформаторъ, но и глубоко религиозный мыслитель и какъ таковой онъ, конечно, не могъ не взяться за педагогику. Духъ учительства оказывается въ немъ уже по самой его натурѣ и по его міросозерцанію настолько сильнымъ, что не будетъ ничего парадоксальнаго, если мы выдвинемъ въ его личности на первый планъ именно педагога; доста-

¹⁾ Статья эта—часть моей работы „Платонъ—учитель“, которая должна появиться въ числѣ монографій „Великіе педагоги“, издаваемыхъ подъ моей редакціей К. И. Тихомировымъ въ Москвѣ.

точно напомнить, что идея улучшенія и духовно-нравственнаго просвѣщенія и усовершенствованія занимаетъ у него господствующее положеніе во всѣхъ его произведеніяхъ. Такимъ-же учителемъ по преимуществу и въ лучшемъ смыслѣ этого слова былъ Сократъ и Платонъ хотѣлъ создать не просто философію, а воспитывающую, реформирующую философію, философію-царицу жизни; его требованіе, чтобы философы были правителями или, по крайней мѣрѣ, правители философами, не случайное и не — побочное требованіе, а оно исходитъ изъ настоящихъ глубинъ его духа. Въ то время какъ софисты жили принципомъ «знаніе-сила» въ относительномъ и житейскомъ смыслѣ, Сократъ и Платонъ вознесли эту мысль на недосягаемую высоту, замѣнивъ слово знаніе понятіемъ объективнаго, общезначимаго, философскаго знанія, а слово сила у нихъ естественно превратилось въ понятіе божественной, нравственно оздоравливающей, возвышающей, воспитывающей силы. Сообразно съ этимъ измѣнилось и содержаніе понятія добродѣтели (*aretē*): у софистовъ рѣчь идетъ въ данномъ случаѣ о дѣеспособности, а Сократъ и Платонъ понимали подъ ея воспитаніемъ уже воспитаніе дѣятельнаго нравственнаго характера. Вотъ почему можно безъ натяжки сказать, что трудно рѣшить, кто кого опредѣлилъ въ Платонѣ, философъ педагога, или учитель философа ¹⁾).

Помимо самой натуры Платона, какъ главнаго фактора, обратившаго его взоры на педагогику, можно указать еще на два фактора, способствовавшихъ этому уклону въ сторону педагогической мысли: его предшественники и его время. О Сократѣ, оказавшемъ рѣшающее вліяніе на нашего мыслителя, мы уже говорили. Платонъ былъ, безъ сомнѣнія, хорошо знакомъ съ существовавшими философскими школами, и имъ, повидимому, всѣмъ были далеко не чужды извѣстные педагогическіе интересы. Всѣ философы или большинство ихъ въ древнее время выступали въ роли реформаторовъ и были дѣйствительными учителями жизни, т.-е. нравственными воспитателями. Сдѣлать лучше—*κρείττο πλεῖον*—таковъ былъ общій девизъ для большинства древнихъ мыслителей, т.-е. девизъ воспитателей. Уже въ глубокой древ-

¹⁾ Срвн. *Natorp* въ Reins „Encyklopädisches Handwörterbuch der Pädagogik“, VI (2 Aufl.) s. 885.

ности обсуждался вопросъ о томъ, что важнѣе и что играетъ рѣшающую роль, природная одаренность или воспитаніе. Такъ поэтъ Пиндаръ высказывается за первое, а также и Демокритъ, но абдерскій философъ считалъ при этомъ необходимымъ раннее своевременное воспитаніе. ¹⁾

Какъ ни мало мы знаемъ о древнихъ пифагорейцахъ, со школой которыхъ Платонъ былъ въ очень близкихъ отношеніяхъ, испытавъ на себѣ большое вліяніе ихъ міросозерцанія, но у насъ есть всѣ основанія предполагать, что у Пифагора, создавшаго свою школу-братство философско-религіознаго характера, было много педагогическихъ завѣтовъ. Намъ извѣстно, что Пифагорейскій союзъ переносилъ центръ тяжести въ своемъ назначеніи въ просвѣтленіе духовно-нравственной и религіозной жизни. Въ немъ давались членамъ опредѣленные предписанія относительно поведенія, указывались занятія, способствующія нравственному совершенствованію; такъ имъ предписывались занятія музыкой и математикой,—занятія, которымъ Платонъ придаетъ необычайно важное воспитательное значеніе. Хотя выраженіе «αὐτός ἔφα—самъ сказалъ» — безапелляціонная ссылка на авторитетъ учителя—родилось именно въ этой школѣ, тѣмъ не менѣе ученіе было тамъ добровольное и свободное отъ принужденія. Въ связи съ именемъ Пифагора указываютъ много всякихъ педагогическихъ предписаній, но они не вполне достоверны. Напомнимъ также, что пифагорейцы не ограничивались воспитательнымъ воздѣйствіемъ на индивида, но стремились черезъ политическое господство опредѣлить характеръ широкой общественной жизни и прибѣгали для этой цѣли даже къ войнамъ,—фактъ, бросающій также нѣкоторый свѣтъ на утопическія реформаторскія попытки Платона.

Педагогика была близка софистамъ, съ которыми боролся Сократъ и которымъ Платонъ удѣлилъ очень много вниманія. Они были въ сущности тѣмъ вопросомъ, отвѣтомъ на который являлся Платонъ. Софисты подчеркивали значеніе правильнаго наставленія съ ранняго дѣтства. ²⁾ Судя по діалогу Платона, Протагоръ, самая крупная фигура среди софистовъ, рассматривалъ воспитаніе какъ социальную функцію,—идея, давшая у Платона блестящіе плоды.

1) См. *Max Wundt*, „Die griechische Ethik,“ I, s. 214.

2) Тамъ-же, стр. 264.

Въ сторону государственныхъ и педагогическихъ реформаторскихъ плановъ Платона направляли и окружающія условия. Софисты ярко выявили и утвердили въ греческой философіи противоположеніе естественнаго и положительнаго права, νόμος и φύσις,—того, что дано человѣческимъ узаконеніемъ, и того, что дано по существу, «по природѣ». «Это значило», говоритъ Новгородцевъ¹⁾, „подготовить почву для анализа и критики въ вопросахъ общественныхъ и заложить фундаментъ для идеальныхъ построений, вытекающихъ изъ разума... Уже одно это противопоставленіе закона природѣ имѣло огромное значеніе: оно будило мысль объ основаніяхъ существующаго порядка, утверждало критицизмъ въ отношеніи къ государственнымъ законамъ и общественнымъ требованіямъ“. И Платонъ по существу дѣла всецѣло стоялъ на этой почвѣ, а окружающая обстановка давала для этой цѣли богатый матеріалъ.

Интереснымъ образчикомъ бреши въ традиціяхъ можетъ служить положеніе женщины въ то время. Пышно расцвѣтшая демократія принесла съ собой извѣстную долю эмансипаціи женщины, хотя она и вообще была далеко не въ загнанномъ состояніи. «Не было недостатка», говоритъ Белохъ,²⁾ «и въ стремленіяхъ, направленныхъ на эмансипацію женщинъ; эта тема, повидимому, очень живо обсуждалась въ Афинахъ, судя по аристофановой комедіи «Эккліасузы». Въ эту пору расцвѣтаетъ гетеризмъ, появляются женщины «свободной» жизни и принимаютъ большое участіе въ образовательныхъ стремленіяхъ мужчинъ, посѣщаютъ школы софистовъ. Вспомнимъ подругу Перикла Аспазію. Гетеры пользовались извѣстнымъ вліяніемъ. «Они первыя показали грекамъ идеаль образованной женщины и имъ принадлежитъ заслуга, что греческая женщина въ эллинистическое время снова сдѣлалась равной подругой мужчины.»³⁾ Такимъ образомъ подготовлялась почва для платоновскаго радикальнаго взгляда на права, роль и образованіе женщины.

На радикальныя реформаторскія идеи наводили и господствовавшія тогда экономическія условия. Афины были типичной морской державой, быстро развившей широкую торгово-промы-

1) Вопросы филос. и психологія, 1910 I, стр. 109 и сл.

2) *Beloch* „Die griechische Geschichte“, I, стр. 472.

3) Тамъ-же, стр. 473.

шленную жизнь. Въ пору выроста и жизни Платона афиняне жили уже въ стадіи очень развитой имперіалистической политики, очень бойкой торговой жизни, въ атмосферѣ капиталистической колен. Ко времени Платона выявилось уже очень много типичныхъ отрицательныхъ сторонъ этой жизни. Капиталь уже тогда шелъ въ болѣе скромномъ масштабѣ по тому пути, на которомъ мы его встрѣчаемъ въ наше время; капиталъ занимаетъ свое определенное мѣсто не только въ своей сферѣ, въ промышленной жизни, но и все рѣшительнѣе заявляетъ притязанія на господствующее положеніе въ политической и общественной жизни страны. Такъ уже въ Пеллопоннесскую войну появляются государственные дѣятели, въ выборѣ которыхъ рѣшающую роль сыграло ихъ богатство: такъ было съ Никіемъ, такъ выступилъ на авансцену исторической жизни Греціи богатый кожевникъ Клеонъ въ неожиданной для него роли государственнаго дѣятеля и полководца въ Пеллопонесской войнѣ; даже въ карьерѣ блестящаго Алкивіада важнымъ факторомъ явилось его богатство. 1) Плутократія вступила уже въ свои права. На ряду съ этимъ шло, конечно, нарастаніе и другого полюса, пролетарской бѣдной массы, и намѣчались печальныя слѣдствія этого экономическаго размежеванія. Извѣстный нѣмецкій историкъ Белохъ такъ характеризуетъ создавшееся къ тому времени положеніе: 2) «Политическіе кризисы привели также въ концѣ V-го столѣтія къ тому, что большая часть дворянства обѣднѣла, при чемъ каждый могъ воочію убѣдиться какова цѣнность «благороднаго» происхожденія безъ богатства... Съ тѣхъ поръ въ Афинахъ существуетъ только противоположность между состоятельными и неимущими классами и то же самое нужно сказать вообще о греческомъ мірѣ, поскольку онъ былъ демократиченъ или прошелъ черезъ демократію. Всякій образованный и богатый чловѣкъ претендуетъ по словоупотребленію этого времени на имя «джентльмена» (*καλός καγαθός*) или знатнаго (*γνώριμος*). Такимъ образомъ вопросъ объ истинной аристократіи былъ рѣзко поставленъ самою жизнью.

Все это Платонъ видѣлъ и пережилъ. И чѣмъ больше онъ увлекался идеальнымъ царствомъ идей, тѣмъ больнѣе долженъ

1) См. *Beloch* „Griechische Geschichte“, I, 15 гл.

2) Тамъ-же, I стр. 476 и сл.

былъ онъ ощущать дѣйствительное положеніе вещей. На глазахъ Платона софисты вели настоящій торгъ философій, знаніемъ, правда, мнимымъ, въ то время какъ Сократъ и самъ Платонъ вели по старой возвышенной традиціи преподаваніе бесплатно. На почвѣ экономическаго разлада народъ утрачивалъ свое единство и раскололся на враждебныя другъ другу половины. Платонъ, очевидно, формулировалъ свой горькій опытъ и наблюденіе надъ дѣйствительной жизнью, когда онъ въ «Государствѣ» (VIII 551 A) писалъ: «когда въ государствѣ уважаются богатство и богатые, тогда добродѣтель и люди добродѣтельные находятся въ униженіи».

Но не только экономическія условія были далеки отъ идилліи,—Аѣины переживали тяжкій политическій кризисъ. Платону, горячему патриоту-аѣинянину, пришлось пережить крушеніе своего государства-родины. Пелопонесская война завершилась въ концѣ концовъ разгромомъ Аѣинъ. Платонъ могъ съ дѣтства наблюдать во время этой злополучной эпохи, какія роковыя послѣдствія влекла за собой ожесточенная партійная борьба, раздиравшая государство на части. На его глазахъ Аѣины утрачивали шагъ за шагомъ свое могущество, союзные города отпадали, поднялись исконные враги, персы, пришло господство олигарховъ; государственная этика пала настолько низко, что выдающіеся государственные дѣятели не страшились совершать государственную измѣну ради своихъ корыстолюбивыхъ цѣлей, вступая въ сношенія съ врагами Аѣинъ. Яркимъ примѣромъ можетъ служить Алкивіадъ.

Вся это нашло свое завершеніе для Платона въ гибели Сократа. Это была, какъ мы въ правѣ предположить, дѣйствительно настоящая трагедія личной жизни Платона. Вл. Соловьевъ правильно отмѣчаетъ ¹⁾ ее, видя ее въ томъ, «что лучшая общественная среда во всемъ тогдашнемъ человѣчествѣ—въ Аѣинахъ—не могла перенести простого, голаго принципа правды; что общественная жизнь оказалась несомѣстимою съ личною совѣстью; что раскрылась бездна чистаго, безпримѣснаго зла и поглотила праведника; что для правды смерть оказалась единственнымъ удѣломъ,»—Сократъ погибъ въ этой атмосферѣ.

Гдѣ-же было искать спасенія? Платонъ обращается къ новому

1) Собр. соч., VIII, стр. 266.

государству, къ воспитанію. Какъ и другой геній педагогики, Песталлоцци, онъ ищетъ спасенія въ ней. Новое челоѣчество должна дать новая педагогика; такъ думалъ въ близкое намъ время швейцарскій педагогъ, такъ думалъ за нѣсколько столѣтій до Р. Хр. аѳинскій мудрецъ Платонъ. Въ тяжелую пору общественной жизни лучшіе люди обращаютъ свою взоры на педагогику, и если свѣтъ можетъ притти, то онъ долженъ притти именно съ этой стороны.

II.

По крайней мѣрѣ Платонъ въ этомъ не сомнѣвался. Уже чисто внѣшнія данныя заставляютъ насъ притти къ этому выводу. Наиболѣе излюбленнымъ вопросомъ героевъ платоновскихъ діалоговъ является дума надъ тѣмъ, можно-ли пріобрѣсти добродѣтель наукой и воспитаніемъ, или-же она дается челоѣку только отъ природы. Вопросъ этотъ былъ, повидимому, вообще очень близокъ этому времени, но у Сократа и Платона онъ пріобрѣтаетъ почти общеміровое, или во всякомъ случаѣ для челоѣка опредѣленное метафизическое значеніе. Этой темѣ посвящены, напр., діалоги „Протагоръ“, „Эвтидемъ“ „Менонъ“ и „Лахетъ“, а также его близко касаются „Государство“ и „Законы“. Добродѣтель—знаніе, слѣдовательно, ей можно научиться,—этотъ выводъ по существу оказался близкимъ Платону, какъ и Сократу. Они при этомъ могли всетаки утверждать, что добродѣтель даръ боговъ; это не мѣшало предполагать, что ее можно воспитывать, развивать. Въ «Протагорѣ» (361 В) мы встрѣчаемся съ такой фразой: «Такъ какъ соотвѣтственно твоему утвержденію, Сократъ, добродѣтель—знаніе, то странно, отчего-бы ей не быть предметомъ науки».

Платонъ былъ очень далекъ отъ того взгляда, который тогда пріобрѣлъ уже извѣстное господство. Это взглядъ, характеризовавшійся поговоркой, что про опустившагося или погибшаго челоѣка говорили: онъ или умеръ, или пошелъ въ учителя. Въ дѣятельности педагога Платонъ видитъ самую высокую и самую цѣнную государственную дѣятельность. Въ «Законахъ» (VI 765) аѳинянинъ повелѣваетъ избирателямъ руководителя системы воспитанія, да и ему самому, помнить, что изъ высшихъ должностей въ государствѣ эта должность *самая важная*. Изъ того, что эта мысль повторяется у Платона вездѣ, можно заключить

съ полнымъ правомъ, что это для него основная и несомнѣнная мысль. Соотвѣтственно основной важности педагогическаго дѣла Платонъ рекомендуетъ («Законы» VI 766 С) выбирать на такую должность самаго лучшаго изъ гражданъ на пять лѣтъ. Педагогическое призваніе освящено въ глазахъ нашего философа самими богами: первое воспитательное воздѣйствіе исходитъ отъ музъ и Аполлона («Законы» II 654 А), они были первыми педагогами. Значеніе этого указанія увеличивается еще болѣе, если мы припомнимъ, что Аполлонъ у Платона превращается уже окончательно въ нравственную силу. Педагогика такимъ образомъ оказывается прямо нравственно-божественнаго происхожденія.

Педагогическая задача должна быть поставлена на первое мѣсто. Уже въ одномъ изъ своихъ раннихъ діалоговъ, «Лахетъ», Платонъ заставляетъ своихъ героевъ поднять вопросъ о воспитаніи. Лизимахъ выражаетъ за себя и Милезія сожалѣніе о томъ, что о подвигахъ и доблестяхъ своихъ родителей они могутъ много рассказать своимъ дѣтямъ, но не о себѣ, и вотъ Лизимахъ говоритъ: «(179 С/Д) Поэтому мы теперь стыдимся своихъ дѣтей и обвиняемъ отцовъ за то, что они во время нашего дѣтства пренебрегали нашимъ воспитаніемъ (εἴων τρυφᾶν), а чужія дѣла исполняли старательно». Это побуждаетъ двухъ знаменитыхъ стратеговъ, Лахета и Никия, искать путей правильнаго воспитанія. Въ этомъ они находятъ горячую поддержку со стороны Сократа, которому Платонъ, какъ всегда, и влагаетъ въ уста рѣшающее слово: (201 А) «Я говорю, и мои слова не съ площади взяты (ἔκφορος),—что всѣмъ намъ слѣдуетъ искать наилучшаго учителя для себя, потому что у насъ есть нужда въ немъ, а потомъ и для дѣтей, не щадя на это ни денегъ, ничего другого». Въ «Государствѣ» Платонъ заставляетъ Сократа, руководящаго бесѣдой, произнести такую фразу: (377 А/В) «А развѣ ты не знаешь, что начало всякаго дѣла весьма важно, особенно для юнаго человѣка, и вообще для нѣжнаго возраста (καὶ νέφ καὶ ἀπαλῶ ἔτρωον). Вѣдь, тутъ-то преимущественно и образуется и устанавливается характеръ, какой кому желательно насадить въ дѣтяхъ».

У Платона имѣются и прямыя указанія на то, что педагогика является для него высшей общественной задачей. Въ «Лахетъ» онъ говоритъ: (185 А) ясно, «что въ обсужденіи вопроса о воспитаніи рѣчь идетъ о приобрѣтеніи, которое *дороже всего*, чѣмъ обладаетъ

человѣкъ». Въ «Апологии» (24 С/Д) онъ влагаетъ въ уста Сократа знаменательныя слова, обращенныя къ его обвинителю: «Пожалуй-ка сюда, Мелитъ, и скажи мнѣ, *не выше ли всего, по твоему мнѣнію, чтобы молодежь была наилучшей*». Миссія воспитанія является для него божественной, такъ какъ («Законы» I 644) «среди самаго прекраснаго, что дано въ удѣлъ лучшимъ мужамъ, она занимаетъ *первое мѣсто*». Гдѣ нѣтъ воспитанія, но есть возможность создать его, тамъ каждый долженъ отдать ему всю свою жизнь.

Рядомъ съ этимъ становится убѣжденіе въ мощи воспитанія. Именно оно служить для Платона тѣмъ путемъ, на которомъ онъ считаетъ возможнымъ создать новое государство. Въ концѣ VII кн. «Государства» онъ говоритъ, что основаніе новаго государства и общества можно провести слѣдующимъ путемъ: философы выведутъ дѣтей, перешедшихъ за 10-тилѣтній возрастъ, изъ городовъ въ деревни, освободятъ ихъ такимъ путемъ отъ вліянія родителей и воспитаютъ по плану Платона ¹⁾. Тогда, по его мнѣнію, возникнетъ та картина государства, которую онъ развертываетъ передъ нами въ своемъ «Государствѣ» ²⁾. Уже это указываетъ намъ на педагогику какъ факторъ созиданія не только новаго общества, но и, слѣдовательно, новыхъ людей. Платоновское государство сохраняется почти исключительно путемъ соотвѣтствующаго воспитанія, потому что (424 А) «проведеніе добраго воспитанія и наставленія будетъ сообщать ему добрыя естественныя свойства». Воспитаніе у Платона, уже ясно сознается какъ *строитель и хранитель* общества,—истина, къ сожалѣнію, съ трудомъ пробивающая себѣ путь въ сознаніи современныхъ людей. Особенно характерно слѣдующее мѣсто въ «Государствѣ» (491 DE): «Итакъ, естественно, думаю, что наилучшая природа, воспитываемая слишкомъ чуждою ей пищею, выходитъ хуже плохой. Естественно.—Не скажемъ ли мы также, Адимантъ, продолжалъ я, что и самыя даровитыя души, получивъ худое воспитаніе, становятся особенно худыми? Развѣ ты полагаешь, ... что природа слабая будетъ когда-нибудь причиною великихъ благъ или великихъ золъ?» Тутъ особенно интересна

1) Кто знакомъ со взглядомъ Руссо, тотъ, конечно, не можетъ не вспомнить, что платоновская мысль повторилась больше чѣмъ черезъ два тысячелѣтія у этого французскаго мыслителя въ воспитаніи Эмиля.

2) См. «Государство» 540 E—541.

мысль Платона, что какъ разъ болѣе цѣнныя природы могутъ пойти на почвѣ дурного или неправильнаго воспитанія очень далеко въ дурную сторону. Въ «Законахъ» (I 644 A) онъ утверждаетъ, что «тѣ, кто воспитывается правильно, большею частью и становятся хорошими».

Вполнѣ понятно теперь, что Платонъ энергично подчеркиваетъ обязанность воспитанія. Въ «Апологии Сократа» онъ говоритъ (29 Д/Е): «Почтеннѣйшій! Будучи гражданиномъ Аѳинъ, города, по своей мудрости и силѣ духа великаго и славнаго, ты не стыдишься хлопотать о славѣ, чести и деньгахъ,... а о благоразуміи, объ истинѣ, о душѣ, чтобы сдѣлать ее какъ можно лучше, не хлопочешь и не заботишься?» Въ діалогѣ «Евтидемъ» собесѣдникъ Сократа говоритъ: (306 Д/Е) «Всякій разъ какъ я бесѣдую съ тобой, я убѣждаюсь, что безуміе заботиться о многихъ вещахъ, касающихся дѣтей, наприм., о своемъ бракѣ, о дѣтяхъ, чтобы имѣть ихъ отъ благородной матери, о деньгахъ, чтобы оставить имъ богатство, и нерадѣть объ ихъ воспитаніи».

Къ этому намъ остается только добавить, что и понятіе педагогики, воспитанія у Платона насыщается возвышеннымъ содержаніемъ. Онъ проводитъ рѣзкую грань между простымъ взращиваніемъ или вскармливаніемъ (*τροφή*) и воспитаніемъ въ его подлинномъ смыслѣ (*παιδεία*). Первое возможно безъ второго. Воспитаніемъ онъ называетъ такимъ образомъ опредѣленную одухотворенную дѣятельность, направленную на извѣстныя цѣли,—только такое положительное воздѣйствіе на дѣтей и можетъ быть названо воспитаніемъ. Платонъ здѣсь напоминаетъ намъ о томъ, что съ такой наивностью проглядѣло наше время, именно: истинная педагогика нуждается въ ясно осознанныхъ *цѣляхъ*.

III.

Цѣли педагогики у Платона опредѣляются уже въ достаточной мѣрѣ его ученіемъ о цѣляхъ, которымъ служить государство, потому что педагогическая его теорія совершенно неотдѣлима отъ его ученія о государствѣ. Намъ остается здѣсь добавить только нѣсколько поясняющихъ штриховъ.

Общая задача педагогики опредѣляется нѣсколько неопредѣленнымъ стремленіемъ создать современнаго человѣка, способнаго осуществлять справедливость и направить свои взоры на

царство идей. Здѣсь прежде всего необходимо исключить изъ платоновскаго пониманія цѣлей педагогики утилитаризмъ и чувственность. Поставивъ добродѣтель въ прямую зависимость отъ знанія, Платонъ предлагаетъ понимать подъ знаніемъ, наукой только то, что обращаетъ нашу душу въ высъ. Какъ истый грекъ, Платонъ очень высоко ставитъ задачу физическаго развитія; это цѣль, которую онъ вообще никогда не теряетъ изъ виду; но вездѣ идетъ рѣчь не о самодовлѣющемъ развитіи тѣла, а объ его гармоніи съ душой; прекрасное тѣло и благородная душа—вогь идеаль Платона, идеаль «καλὸν σώματос καὶ γενναίως ψυχὸν» («Законы» VII, 816 Д), а это обозначаетъ полное подчиненіе тѣлеснаго развитія духовному. Гимнастика должна только подготовить здоровую почву для духовнаго развитія. Для Платона прошли уже тѣ времена, когда грекъ, какъ Диагоръ, могъ умереть отъ восторженнаго волненія, что у его сыновей, побѣдителей въ кулачномъ бою и бѣгѣ, оказались наиболѣе здоровые кулаки и самыя быстрыя ноги. «Умный человѣкъ», говоритъ онъ («Государство» IX 591 С/Д), «оставить въ сторонѣ здоровье, не уважить и того, чтобы быть сильнымъ, здоровымъ и красивымъ, если это не сдѣлаетъ его благоразумнымъ; наоборотъ, онъ всегда будетъ устроить гармонію въ тѣлѣ для созвучія (ἕνεκα ἁρμονίας) въ душѣ».

Платонъ вполне узаконяетъ потребность въ счастіи, но это объясняется у него тѣмъ, что онъ, какъ мы увидимъ дальше, видитъ въ счастіи сопровождающій моментъ добродѣтели. Во всякомъ случаѣ и это счастіе у него не имѣетъ ничего общаго ни съ грубымъ утилитаризмомъ, ни съ чувственностью. Про людей, находящихся во власти чувственности и грубо земнаго, онъ говоритъ: («Государство» IX, 586 А/В) «Не переходя за эту черту, они никогда не обращали своего взора на истинно высокое, не наполнялись существенно сущимъ и не вкушали твердаго и чистаго удовольствія, но подобно рогатому скоту всегда смотрятъ внизъ и, наклонившись къ землѣ, пасутся за столами, откармливаются... и, отъ жиру лягаясь и бояясь желѣзными рогами и оружіемъ, по ненасытности убиваютъ другъ друга, такъ какъ дырявая ихъ бочка (голова?) не наполняется ни существеннымъ, ни въ существенномъ». Только при господствѣ высшей части души каждая часть выполняетъ свое назначеніе, и становится возможной справедливость. Истинное

удовольствіе у Платона окрашено общимъ колоритомъ возвышеннаго.

Отсюда становится еще болѣе понятной та грань, которую проводитъ Платонъ между воспитаніемъ и простымъ вскармливаніемъ. Подъ возвышенное понятіе воспитанія подходитъ только то воздѣйствіе на дѣтей, которое ведетъ ихъ съ дѣтства къ добродѣтели, будить въ нихъ жажду, горячее желаніе стать гражданиномъ, способнымъ, когда этого требуетъ справедливость, повиноваться и повелѣвать. «Только этотъ видъ воспитанія», говорятъ «Законы» I 644 A, «желательно называть воспитаніемъ (*μόνη παιδεία*), а тѣ виды, которые ставятъ себѣ цѣлью богатство, или тѣлесную силу, или какое-либо знаніе, не заботятся о разумномъ умонастроеніи и справедливости (*ἀνεὺ νόῦ καὶ δίκης βέλαιον*) тѣ *εἶναι*), пошлы и неблагородны, да и вообще не стоятъ того, чтобы ихъ называть воспитаніемъ». Не трудно убѣдиться уже здѣсь, что платоновское пониманіе цѣлей педагогики объединяетъ индивидуальныя и социальныя цѣли въ идеалѣ гражданина. Къ этому вопросу мы еще вернемся.

Надъ всемъ стоитъ цѣль вести отъ чувственнаго черезъ красоту и всестороннее совершенство къ сверхчувственному божественному міру идей. «Думаешь-ли ты», говоритъ онъ въ «Государствѣ» (505 A/B), «что будетъ много толку, если мы все иное разумѣемъ, а въ томъ, что такое красота и добро, не отдаемъ себѣ отчета».

Предпочтеніе духовнаго и идейнаго проведено у Платона съ такой ясностью и прямою, что въ немъ не можетъ быть никакого сомнѣнія. Забота о *душѣ* подчиняетъ у него все остальное. Указывая въ «Протагорѣ» (372 A) на очень внимательное отношеніе людей къ тѣлу, Платонъ заставляетъ Сократа подчеркнуть, какъ важно учесть развитіе души и выборъ подходящаго учителя. «Вѣдь, душу ты ставишь выше тѣла», говоритъ онъ: «въ ней все твое и счастье, и несчастье, смотря по тому, хороша она будетъ или худа». Тамъ же (314 B) говорится, что при покупкѣ пищевыхъ продуктовъ еще не бѣда купить дурное, но «познаніе нельзя переложить въ другое хранилище: заплативъ за урокъ, ты принимаешь его прямо въ свою душу и, научившись, выходишь непремѣнно или со вредомъ, или съ пользою». Въ «Горгіѣ» Сократъ въ заключительной рѣчи рассказываетъ Калликлесу, какъ Зевсъ, стремясь уничтожить несправедливость

въ заgrabной судьбѣ людей, приказалъ судить только душу и только въ зависимости отъ нея рѣшать судьбу человѣка, послать ли его на острова блаженства или въ тартаръ.

Въ частности Платонъ видитъ цѣль воспитанія въ физической красотѣ, силѣ, выносливости. Такъ какъ у него въ его педагогикѣ рѣчь идетъ главнымъ образомъ о стражахъ, то онъ, естественно, выдвигаетъ идеаль *мужества*. Но проводя идеаль военнаго государства, Платонъ вездѣ является въ то же время горячимъ защитникомъ свободы, которую мы у него должны особенно строго отличать отъ произвола. Надо, говорить онъ («Государство» III 387 В), научить ихъ любить свободу, а «рабства бояться больше смерти». «Стражи», говорить онъ въ другомъ мѣстѣ (тамъ же, 395 С), «должны у насъ... быть тщательнѣйшнѣйшими художниками свободы». Далѣе Платонъ указываетъ на образованіе, его объемъ, на религіозное и нравственное воспитаніе и т. д., со всемъ этимъ мы познакомимся въ дальнѣйшемъ изложеніи.

IV.

Съ присущимъ ему педагогическимъ пониманіемъ Платонъ подчеркиваетъ значеніе воспитанія въ широкомъ смыслѣ съ ранняго дѣтства. Болѣе того, какъ мы увидимъ дальше, онъ съ глубокимъ прозрѣніемъ предвосхищаетъ тотъ вопросъ, который рано или поздно встанетъ еще передъ человѣчествомъ какъ практическая жизненная проблема: это, что о дѣтяхъ надо позаботиться до ихъ зарожденія. Какъ и во всякомъ дѣлѣ, и въ воспитаніи начало, правильное, своевременное начало является главнымъ шагомъ, почти половиной дѣла. Платонъ прекрасно понимаетъ рѣшающее значеніе поры подрастанія и возможность и необходимость воспользоваться гибкостью и пластичностью натуры дѣтей въ эту пору. На эту пору и надо педагогамъ обратить особенное вниманіе. „Развѣ ты не знаешь“, говорить онъ ¹⁾, „что то, что усваивается въ юности, переходитъ въ плоть и кровь, отпечатлѣвается и въ тѣлѣ, и въ голосѣ, и въ умѣ?“ Эту мысль, высказанную раньше другими, напримѣръ, софистами, онъ возводитъ на высоту яснаго сознанія. „Я утверждаю“ говорить онъ въ „Законахъ“ (I 643 В), „что кто желаетъ сдѣ-

1) „Государство“, 395 Д.

латься въ чемъ-нибудь знающимъ и дѣеспособнымъ человѣкомъ, тотъ долженъ упражняться въ этомъ съ *раннюю дѣтства*, занимаясь и въ шутку, и серьезно отдѣльными вещами, имѣющими отношеніе къ данной отрасли. Напримѣръ, если кто-нибудь хочетъ стать архитекторомъ, то онъ долженъ уже въ игрѣ строить дѣтскіе домики“.

Подкрѣпляя свое требованіе воспитанія съ ранняго дѣтства и подчеркивая многозначительность этой поры, Платонъ пользуется эмпирическимъ наблюденіемъ, очень близкимъ къ правдѣ и указывающимъ на его рѣдкую проницательность; онъ говоритъ („Законы“ VII 788 E), что за первыя пять лѣтъ дѣти *сравнительно* проходятъ большую стадію развитія, чѣмъ за слѣдующія двадцать. Многіе, говоритъ онъ, утверждаютъ даже, „что длина тѣла пятилѣтняго человѣка не удваивается за остальныя двадцать лѣтъ роста“¹⁾.

Въ „Законахъ“ же (VII 808 C/D) онъ подкрѣпляетъ это требованіе и психологическимъ аргументомъ, а именно: онъ говоритъ, что дѣти проходятъ черезъ извѣстную пору сплошнаго броженія, въ которую ихъ нельзя предоставить самимъ себѣ²⁾.

Но Платонъ далекъ отъ мысли исчерпать всю педагогику теоріей воспитанія младшаго возраста. Хотя онъ и не развилъ своего педагогическаго ученія во всѣхъ его частяхъ съ желательной полнотой, тѣмъ не менѣе онъ даетъ ясныя и безспорныя указанія на широко и необычайно стройно задуманную систему педагогики. Какъ удачно отмѣчаетъ это В. Виндельбандъ³⁾, въ «Пирѣ» и «Филебѣ» Платонъ указалъ различныя виды красоты и добра въ восходящимъ порядкѣ. Все это блага, способныя вызывать къ себѣ опредѣленныя стремленія человѣка на различныхъ ступеняхъ его развитія. Ступени эти и блага не только не оторваны другъ отъ друга, но составляютъ строгую систему, которая и опредѣляетъ въ существенныхъ чертахъ систему пла-

1) Изъ этого же утвержденія слѣдуетъ кстати съ большой вѣроятностью, что тѣло человѣка растетъ до 25 лѣтъ.

2) Такимъ образомъ въ традиціонномъ изложеніи исторіи педагогики, приписывающемъ идею воспитанія съ ранняго дѣтства педагогамъ новаго времени кроется несомнѣнная ошибка: эту идею радикально проводитъ Платонъ. Другой вопросъ, конечно, оказалась ли эта идея исторически плодотворной, т.-е. воспринялъ ли ее у него кто-нибудь.

3) „Plato“, 4 Aufl., s. 113.

тоновской педагогики въ его идеальномъ государствѣ: гимнастика является результатомъ стремленія къ благу тѣлеснаго совершенства, къ красотѣ тѣла, всестороннее эстетически-духовное „музическое“ развитіе ведетъ къ благу красоты духовнаго порядка; путь этотъ ведетъ черезъ чтеніе, письмо, счетъ, поэзію и музыку къ научному образованію, къ математикѣ, астрономіи, тутъ небесное еще совмѣщается съ земнымъ и все завершается діалектикой, дающей высшее благо созерцанія вѣчнаго царства божественныхъ идей.

Составъ этой системы въ частности опредѣляется во многихъ отношеніяхъ традиціями, и Платонъ въ данномъ случаѣ привелъ только многое въ систему и связалъ эти элементы со своимъ философскимъ ученіемъ. Такъ мы знаемъ, что уже въ традиціонномъ греческомъ воспитаніи молодежи твердо установилось различіе двухъ путей: гимнастическаго—для тѣла и „музическаго“—для души. Стремленіе къ гармоничному развитію тѣла и духа является кореннымъ древне-греческимъ идеаломъ воспитанія, какъ и сѣдое греческое требованіе сохранять „мѣру во всѣхъ вещахъ“; въ основѣ этого традиціоннаго воспитанія лежала гимнастика и музыка съ пѣніемъ соотвѣтствующаго текста и танцами. Гомеровскіе герои еще не знаютъ ни чтенія, ни письма, но уже у нихъ музыка и поэтическія произведенія положены въ основу всего ихъ образованія. Содержаніе пѣсенъ слагалось главнымъ образомъ изъ воспѣванія боговъ и вдохновляющихъ подвиговъ героевъ, отцовъ или предковъ. Въ этомъ содержаніи, какъ и во всемъ воспитаніи ярко сказывается любовь и стремленіе грековъ къ свободѣ и самостоятельности, подчеркивается идеалъ мужества, самообладанія; кромѣ того, старыя философскія традиціи призывали къ борьбѣ съ человѣческими страстями, уподобляя ухъ душевной бурѣ, уничтожающей все безъ разбора на своемъ пути. Эти традиціи получены Платономъ въ наслѣдство не только изъ жизни Аѳинъ, выявлявшихъ типъ воспитанія, пропитаннаго живымъ, жизненнымъ многостороннимъ интересомъ, но огромное вліяніе на него оказала и древняя Спарта съ ея суровымъ, одностороннимъ военно-гимнастическимъ воспитаніемъ, съ ея желѣзной дисциплиной, своеобразнымъ военнымъ коммунизмомъ и т. д. Все это Платонъ какъ истый грекъ, переработалъ въ свою систему, оплодотворивъ педагогическія традиціи своимъ философскимъ геніемъ.

Внутренній распорядокъ его системы опредѣлялся не только системой благъ, устанавливаемыхъ его философскимъ ученіемъ но въ своей педагогикѣ онъ устанавливаетъ опредѣленные періоды воспитанія, представляющіе большой педагогическій интересъ. Вся система воспитанія построена у Платона такъ, что она вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлаетъ возможнымъ непрерывный, постепенный, все повышающійся отборъ лучшихъ духовныхъ силъ, наиболѣе одаренныхъ людей, въ руки которыхъ и должна быть вложена рѣшающая власть въ жизни платоновскаго государства. Во всей системѣ педагогики Платона очень важную роль играетъ, какъ это ни странно звучитъ, та идея, которая въ наше время рассматривается какъ факторъ, совершившій переворотъ современной педагогики: это—идея психологической педагогики. Правда, при ярко религиозно-метафизическомъ характерѣ психологіи Платона эта идея не могла повести его далеко за предѣлы традиціи, но она у него формулирована вполне ясно и опредѣленно и съ тѣхъ поръ никогда не исчезала изъ педагогики, пока въ девятнадцатомъ вѣкѣ радикальный поворотъ въ психологіи въ сторону опыта и эксперимента не далъ ей возможность развернуться въ ея современномъ видѣ. Эта связь педагогики Платона съ его психологіей становится вполне безспорной, если мы вспомнимъ, что ученіе о душѣ образуетъ у него базисъ построенія ученія о государствѣ, неразрывно связаннаго съ его педагогической теоріей. Всѣ основанія говорятъ за то, что для Платона ссылка на части души и ихъ соотношенія была не только аналогіей, но имѣла вполне реальное значеніе, какъ мы это уже отмѣтили въ изложеніи его ученія о государствѣ. „Или ты полагаешь“, говоритъ онъ въ Государствѣ (VIII, 544 Д/Е); «что правленія произошли не изъ нравовъ города, которые все увлекаютъ за собой туда, куда они сами пойдутъ... Поэтому, если-бы правленій въ городахъ было пять, то пять было-бы и укладовъ у отдѣльныхъ людей». Въ этой связи педагогики съ психологіей мы убѣждаемся у этого мыслителя на каждомъ шагѣ. Устанавливая отдѣльные періоды воспитанія и опредѣляя его путь, Платонъ не рѣдко мотивируетъ свои предписанія психологической характеристикой даннаго возраста. Болѣе того,—ему не чужда, несмотря на метафизическое пониманіе природы души, склоняющее къ признанію ея за неизмѣнный факторъ, другая современная радикальная идея, что душа эмпирически

выявляется не сразу, а проходитъ черезъ извѣстный ростъ, т.-е. что психика дѣтей не та-же, что у взрослыхъ. Конечно, тутъ возникаетъ цѣлый рядъ затрудненій, связанныхъ съ его психологіей, какъ будто исключющей развитіе, но не забудемъ, что многое въ этомъ ученіи остается все еще не выясненнымъ. Что идея развитія души или развитія ея высшихъ способностей не чужда Платону, это онъ ясно показываетъ въ діалогѣ «Федръ» въ извѣстномъ поэтическомъ мѣстѣ, гдѣ онъ рисуеъ намъ картину выростаіія перьевъ и крыльевъ у души, позволяющихъ ей подняться въ высъ философскаго созерцаіія идей.

Такимъ образомъ психологическая картина различныхъ возрастовъ у Платона далеко не одинакова. Характерно, напримѣръ, то разсужденіе, съ которымъ мы встрѣчаемся у него въ «Законахъ» (II 666 A/B) по поводу вопроса о позволительности употребленія вина: до 18 лѣтъ на него налагается запрещеніе, такъ какъ „огонь къ огню“ не подходитъ, до 30 лѣтъ оно разрѣшается въ очень умѣренной дозѣ, въ возрастѣ 40 лѣтъ оно допускается какъ противовѣсъ старости и ея суровости, какъ молодящее средство. Устанавливая опредѣленный возрастной цензъ для брака, занятія должностей и т. д., Платонъ руководится не только соображеніями гигиены, силы, но и мотивами психологическаго свойства.

Намѣчая сравнительно съ большой опредѣленностью отдѣльные періоды воспитанія человѣка, Платонъ и тутъ обнаружилъ удивительно глубокую педагогическую проницательность и знаніе, оставшіяся незамѣченными, вѣроятно, только потому, что они остались въ тѣни философской стороны его генія ¹⁾. Первый періодъ, который выдѣляетъ Платонъ, продолжается отъ рожденія до трехъ лѣтъ («Законы» VII, 792 A). Какъ ни условна эта грань въ дѣйствительности, но только около 3 лѣтъ дѣти въ массѣ утверждаются въ сознаніи и произнесеніи «я» и обрѣтаютъ извѣстную способность общаться съ другими дѣтьми въ качествѣ равнаго члена маленькой общины. Второй періодъ дѣтства продолжается отъ трехъ до шести лѣтъ, когда дѣти все еще живутъ въ атмосферѣ чистой игры. И это опредѣденіе съ современной точки зрѣнія нельзя не признать близкимъ на-

¹⁾ И тутъ исторія педагогики нуждается въ поправкѣ: не Аристотель, какъ указываютъ, а уже Платонъ намѣчаетъ періоды выростаіія.

шнему времени, если принять указаніе точной возрастной границы съ той-же условностью, какъ мы ее принимаемъ въ педагогикѣ вообще: къ этому времени дѣтскій мозгъ заканчиваетъ приблизительно первый большой періодъ своего развитія, начинается обычно смѣна зубовъ и на Западѣ шестилѣтній возрастъ считается нормальной порой для поступления въ начальную школу. Такимъ образомъ и эта граница указана правильно. Съ шести лѣтъ у Платона начинается новый періодъ дѣтства и дѣлится на двѣ половины, одна до девяти, другая до тринадцати; различіе между ними проводится въ характерѣ и содержаніи воспитанія; только съ десяти лѣтъ въ государствѣ Платона начинается обученіе грамотѣ («Законы» VII 809—810 А). Наступленіе тринадцатилѣтняго возраста Платонъ такимъ образомъ рассматриваетъ также какъ важный рубежный моментъ и является тутъ настоящимъ педагогическимъ прозорливцемъ, отмѣчая ту пору, которой мы теперь какъ порѣ полового созрѣванія придаемъ на основаніи медицинскихъ и психолого-педагогическихъ данныхъ все болѣе рѣшающее значеніе. Съ этого момента начинается у Платона періодъ, въ который онъ вводитъ для воспитанниковъ духовные и эстетическіе элементы. Какъ глубоко понималъ этотъ аѳинскій мудрецъ настроеніе этой поры, это видно изъ того, что онъ сравниваетъ отрока до 18 лѣтъ съ огнемъ. Изъ того-же мѣста «Законовъ» (II 666 А/В), гдѣ Платонъ прибѣгаетъ къ этому сравненію, видно, что этотъ періодъ продолжается до 18 лѣтъ. Дальше онъ намѣчаетъ періодъ до 20 лѣтъ, вводя для болѣе способныхъ со этой поры изученіе системы; здѣсь «науки, преподаанныя имъ въ дѣтствѣ порознь, для этихъ (болѣе способныхъ) юношей должны быть подведены подъ одинъ обзоръ, показывающій взаимное сродство учебныхъ предметовъ и отношеніе ихъ къ природѣ сущаго» («Государство» 537 В/С)¹⁾. Съ двадцати лѣтъ до тридцати идетъ періодъ испытанія способностей къ пониманію и усвоенію системы. Выдержавшіе это испытаніе переходятъ въ пору изученія діалектики до 35 лѣтъ. Съ 35 лѣтъ до 50 идетъ пора высшихъ ступеней государственной дѣятельности, а въ результатѣ совершающагося на этой стадіи

¹⁾ Срвн. близость этого дѣленія на періоды съ современнымъ, напримѣръ, въ книгѣ М. М. Рубинштейна. „Очеркъ педагогической психологіи въ связи съ общей педагогикой“, Москва, 1913.

отбора лучшіе граждане вступаютъ въ послѣдній періодъ, когда они могутъ „направлять око души на то, что даетъ возможность всѣмъ видѣть свѣтъ“ и познавать идеи и во главѣ всего идею добра («Государство» 540 А). Такимъ образомъ жизнь гражданина идеальнаго государства является непрерывнымъ ростомъ по направленію къ познанію идей, это — непрерывный путь воспитанія и самовоспитанія.

V.

Съ чего-же начинается эта колея воспитанія? Для опредѣленія истоковъ и направленія пути педагогики необычайно важно отвѣтить на вопросъ, какова природа дѣтей, добра она, или зла, или, можетъ-быть, ни то, ни другое. Хотя Платонъ не далъ прямого систематическаго отвѣта на этотъ вопросъ, но онъ, какъ и надо было ожидать отъ такого великаго ума, не обошелъ этого вопроса молчаніемъ. Въ поэтической картинѣ избранія душами новой опредѣленной жизненной колеи на цѣлое тысячелѣтіе Платонъ какъ будто наводитъ насъ на мысль, что природа души въ этомъ нездѣшнемъ актѣ получаетъ твердый неизмѣнный отпечатокъ, но всѣ основанія заставляютъ предполагать, что онъ былъ очень далекъ отъ фатализма; онъ съ той-же поэтической красочностью рисуетъ намъ тоску человѣческой души по божественному царству идей, пробуждаемую красотой, и ея возрожденіе, искупленное болью и страданіями, когда у ней вырастаютъ крылья. Такой фатализмъ вообще совершенно не подходитъ къ телеологической философской системѣ, къ системѣ, опредѣляющей все устремленіе къ идеѣ добра. Тамъ, гдѣ индивидуальная душа своимъ роковымъ избраніемъ опредѣленнаго земнаго жребія закрыла для себя доступъ къ царству идей, она можетъ найти спасеніе черезъ приобщеніе къ идеальному коллективу, къ идеальному обществу, которое рисуетъ намъ Платонъ въ его государствѣ. Во всякомъ случаѣ уже въ самомъ избраніи жребія по свободному почину мы въ правѣ видѣть возможность утвержденія, что душа поддается воспитанію и что она приходитъ въ міръ съ извѣстными задатками, какъ добраго, такъ и дурнаго свойства. Правда, въ одномъ мѣстѣ «Законовъ» (808 Д/Е) Платонъ говоритъ, что «дитя коварно, раздражительно, это—грубѣйшее изъ животныхъ пока, оно еще не владѣетъ своимъ разумомъ», или что юные люди

вспыльчивы и легко возбудимы (791 Д), но этимъ Платонъ стремится подкрѣпить свое утвержденіе, что «изъ всѣхъ живыхъ существъ труднѣе всего руководить ребенкомъ»,—съ этихъ словъ онъ и начинаетъ предыдущую рѣзкую характеристику ребенка. Въ «Государствѣ» (VII 538 С/Д) онъ въ полномъ согласіи съ ученіемъ о частяхъ души и ихъ характеристикой опредѣленно заявляетъ, что въ человѣкѣ съ дѣтства живутъ два рода началъ, добрыя и дурныя, и такимъ образомъ дальнѣйшая колея души должна опредѣляться воспитаніемъ, предназначеннымъ притти на помощь положительнымъ элементамъ души. Въ системѣ Платона все говоритъ намъ о томъ, что душа человѣка обладаетъ большимъ, пожалуй, космическимъ значеніемъ и служитъ высшимъ метафизическимъ цѣлямъ. Въ «Законахъ» (I 644 Д) онъ называетъ человѣка *τὸ θεῖον θεῖον*, чудеснымъ произведеніемъ божественнаго искусства, созданнымъ для неизвѣстныхъ намъ цѣлей.

Въ общемъ выводѣ можно сказать, что природу дѣтской души по Платону нельзя разсматривать какъ незаписанный листъ бумаги, на которомъ мы можемъ вывести какіе угодно рисунки, потому что природная одаренность поставила различнымъ возможностямъ извѣстные предѣлы; но зато въ этихъ предѣлахъ педагогика находитъ для себя широкое поле плодотворной дѣятельности,—выводъ, который опять-таки говоритъ намъ о настоящей педагогической прозорливости Платона. Эта мысль великаго мыслителя-педагога затерялась въ исторіи педагогики, не оказавъ никакого вліянія и пройдя черезъ педагогическій фатализмъ и другую крайность,—утвержденіе, что душа ребенка незаписанная доска, воскъ, изъ котораго можно вылѣпить все, что угодно, а мы теперь снова вернулись къ старой мысли великаго Платона, усматривая въ ней вѣчную педагогическую истину. «Человѣкъ, получившій счастливую натуру и надлежащее воспитаніе», говоритъ онъ въ «Законахъ» (VI 766 А), «становится обыкновенно божественнымъ и кротчайшимъ существомъ; наоборотъ, если онъ недостаточно воспитанъ или вовсе не воспитанъ, онъ можетъ стать самымъ дикимъ изъ всѣхъ существъ, какихъ родила земля».

Отводя воспитанію такую необычайно значительную роль въ формированіи человѣка и послѣдовательно придерживаясь утвержденія, что начало во всякомъ дѣлѣ играетъ огромную, часто

рѣшающую роль, Платонъ понялъ, что если педагогикѣ придавать ея истинное значеніе, то начало ея надо видѣть не только въ изученіи той поры, когда дитя дано уже какъ конкретное существо съ опредѣленными задатками, неся на себѣ часто грѣхи отцовъ и случайнаго, хаотическаго спариванія людей, какъ это по существу дѣла продолжается и до нашего времени; онъ съ поразительной смѣлостью и радикализмомъ берется за тотъ пунктъ, къ которому, естественно, направляется въ концѣ-концовъ мысль педагога, не страшась заглянуть въ глубь существа вопроса: этотъ пунктъ—регулированіе дѣторожденія въ смыслѣ устройства самой возможности появленія дѣтей съ отягощенной различными отрицательными условіями натурой.

Руководясь этой мыслью и интересами солидарности и единства въ своемъ идеальномъ обществѣ, Платонъ смѣло предписываетъ стражамъ общность женъ и дѣтей и вноситъ необычайно тягостное вмѣшательство государства въ интимную жизнь гражданъ. Если мы отбросимъ утопическое и человѣчески неприемлемое конкретное проведеніе идеи заботы о еще неродившихся дѣтяхъ, какъ общность женъ,—хотя и тутъ Платонъ прямо противоположенъ пошлomu половому коммунизму,—то у насъ останется необычайно спорная, но и необычайно глубокая мысль о необходимости вырвать изъ рукъ грубаго случая и хаоса судьбу будущаго человѣчества, рѣшить вопросъ о доброй наслѣдственности въ свою пользу, однимъ словомъ, останется мысль о необходимости бороться за осмысленный, цѣлесообразный и разумный *отборъ людей*. По Платону, необходимо принять всѣ мѣры, чтобы рождались все болѣе здоровые, жизнеспособные сильные люди, чтобы человѣческая раса совершенствовалась, а для этого, по нему, прежде всего необходимъ отборъ родителей: только тѣлесно и духовно здоровые родители въ правѣ имѣть дѣтей. Наша трусость и неумѣніе взглянуть прямо въ глаза дѣйствительности ведутъ къ тому, что міръ затопляется слабыми, больными, ничтожными людьми, тягостными въ дѣтствѣ для родителей, вредными въ зрѣломъ возрастѣ для общества и проклипающими нерѣдко свою жизнь, потому что она невыносимо мучительна и для нихъ самихъ. Пророчески предвосхищая тяжкіе споры новѣйшаго времени по этому вопросу, Платонъ съ ошеломляющей прямою и убѣдительною говоритъ въ одномъ мѣстѣ «Государства» (459), что если люди вносятъ

цѣлесообразность въ разведеніе скота, собакъ, лошадей, стремясь получить лучшія породы и не мирясь съ хаосомъ и грубымъ случаемъ, то не странно-ли, что въ самой дорогой для себя области они оставляютъ просторъ разрушительной работѣ смутнымъ и случайнымъ влеченіямъ, въ результатѣ которыхъ они посылаютъ въ жизнь на муку и страданіе себѣ и другимъ немощныхъ и слабыхъ духомъ и тѣломъ маленькихъ людей.

Какъ-бы предвидя возраженіе, что дѣти принадлежатъ родителямъ и относятся къ индивидуальной, интимной сферѣ жизни человѣка, Платонъ настаиваетъ на томъ, что дѣторожденіе не есть индивидуальное, личное дѣло каждаго, а оно затрагиваетъ кровные жизненные интересы всего общества-государства (наприм., «Законы» III 804D). Беспорядочное дѣторожденіе приобретаетъ въ концѣ-концовъ характеръ преступленія противъ общества. Этимъ самымъ государство по Платону не только въ правѣ устранить произволъ родителей въ распоряженіи судьбой дѣтей, но оно неизбежно должно урегулировать браки гражданъ. Неуклонно идя путемъ развитія вытекающихъ изъ этой идеи возможныхъ слѣдствій, онъ приходитъ къ тому, что вообще разрѣшаетъ свободно избранное половое общеніе и послѣ установленнаго періода, но съ знаменательной оговоркой, что въ этомъ случаѣ граждане должны позаботиться о томъ, чтобы не было зачатія, а если это не удастся и рождается ребенокъ, то имъ слѣдуетъ, чтобы сохранить интересы государства, «положить его такъ, какъ-бы для него не было никакой пищи («Государство» 461C). Чтобы понять въ устахъ Платона этотъ убійственный, жестокой выводъ, надо припомнить, что еще въ средніе вѣка нужны были строгіе законы, чтобы оградить дѣтей отъ этой печальной судьбы, а въ Спартѣ по закону старѣйшины осматривали новорожденныхъ и оставляли жить только здоровыхъ дѣтей. Тутъ Платонъ является вѣрнымъ послѣдователемъ спартанцевъ.

Въ интересахъ государства и самихъ людей Платонъ повелѣваетъ рождать дѣтей въ цвѣтущемъ возрастѣ. Въ «Государствѣ» (460 E) онъ опредѣляетъ этотъ возрастъ такъ: «женщина можетъ рождать дѣтей для государства начиная отъ 20-го года и до сорокового, а мужчина, когда онъ прошелъ черезъ порывистую пору цвѣтущаго возраста, можетъ рождать отъ тридцати до пятидесяти лѣтъ». Границы возрастовъ для брачующихся указаны

въ «Законахъ» иначе, а именно: для дѣвушекъ отъ 16 до 20 лѣтъ, для мужчинъ отъ 30 до 35 лѣтъ. Чтобы добиться дѣйствительнаго отбора и не слишкомъ нарушать индивидуальныя интересы, Платонъ повелѣваетъ въ своемъ «Государствѣ» (457 Д), чтобы «ни одна женщина въ эту пору не исходилась по частному почину ни съ однимъ мужчиной», а соединяющіяся пары избираются официально по жребію во время, признанное правителями за самое благопріятное, фактически-же онъ рекомендуетъ правителямъ искусно подтасовывать жребій такъ, чтобы устанавливались наиболѣе подходящія и цѣлесообразныя пары съ точки зрѣнія дѣторожденія. Какое огромное значеніе придавалъ Платонъ этому упорядоченію брачной жизни, это видно изъ того, что въ нѣсколько загадочномъ мѣстѣ VIII «Государства» 546 Д, въ рѣчи отъ лица Музъ, онъ рисуетъ начало гибели государства такъ, что «невѣсты стануть соединяться съ женихами въ неподходящее время и отъ нихъ произойдутъ безталанныя и несчастныя дѣти».

Этимъ объясняется то, что Платонъ, стремящійся осмыслить всю жизнь, сдѣлать ее достойной царства идей, пошелъ такъ далеко вглубь жизни личности. Настаивая на уваженіи къ родителямъ и угрожая нарушающимъ этотъ завѣтъ тяжкими наказаніями, онъ дѣлаетъ попытку въ «Законахъ», IX кн., болѣе точно опредѣлить ихъ отношенія, какъ мы увидимъ дальше. Обязывая дѣтей, Платонъ, съ другой стороны, предъявлялъ и къ родителямъ требованія, вдохновленные только идеей долга, не считаясь со слабостями и личными душевными запросами человѣка. Эту идею Платонъ неуклонно защищаетъ и въ пору созданія «Государства» и въ престарѣломъ возрастѣ, когда возникли, какъ предполагаютъ теперь, «Законы». «Невѣста и женихъ», говоритъ онъ въ «Законахъ» (VI 783 Д/Е), «должны думать о томъ, чтобы дать государству возможно болѣе прекрасныхъ и лучшихъ дѣтей». Мужчинѣ и женщинѣ строго воспрещается соединяться (*παῖδες ποιεῖν*) въ состояніи опьяненія («Законы» II 674 В). Давъ въ «Законахъ» кой-какой просторъ частной жизни и допустивъ семью, Платонъ устанавливаетъ за молодой парой надзоръ, поручаемый избраннымъ уважаемымъ женщинамъ и продолжающійся десять лѣтъ, если все шло, какъ слѣдуетъ. Тѣмъ-же надзирательницамъ былъ открытъ доступъ въ частныя дома, и въ случаѣ отсутствія дѣтей онѣ должны

были попытаться помочь частью внушеніемъ, частью угрозами. Если-же это воздѣйствіе оставалось безрезультатнымъ, то бракъ считался расторгнутымъ.

Но Платонъ на этомъ не останавливается и неуклонно идетъ дальше. Онъ прекрасно отдаетъ себѣ отчетъ въ огромномъ значеніи вынашиванія дѣтей въ періодъ беременности. Необходимо, говоритъ онъ, наблюдать за женщинами въ эту пору, чтобы онѣ вели соотвѣтствующій образъ жизни, чтобы онѣ въ періодъ вынашиванія ребенка избѣгали всякихъ излишествъ; имъ вредно большое количество удовольствій, тѣмъ болѣе всякія повышенныя ощущенія во всѣхъ отношеніяхъ, имъ слѣдуетъ въ эту пору жить въ атмосферѣ душевной безмятежности, покоя и мягкости. Они должны гулять, побольше находиться въ движеніи («Законы» VII 789E), такъ какъ это необходимо не только для матери, но и необычайно важно и для ея ребенка. Какъ ни коротки тѣ указанія, которыя мы находимъ у Платона въ этомъ отношеніи, но они ярко характеризуютъ, какъ глубоко понималъ онъ условія здороваго выростанія дѣтей и связь ихъ будущаго душевнаго уклада съ характеромъ жизни и поведенія матери въ этотъ періодъ. И по видимому и тутъ наука подтверждаетъ то, что считалъ правильнымъ этотъ аѳинскій мудрецъ.

Уже изъ всего того, что было нами изложено до сихъ поръ, можно было заключить, что Платонъ придетъ къ мысли о необходимости опредѣлить и желательное количество дѣтей. Въ «Государствѣ» соединеніе брачущихся находилось всецѣло въ рукахъ правителей, получавшимъ такимъ образомъ возможность регулировать рожденія, но уже тамъ мы не знаемъ, какъ рѣшалъ Платонъ вопросъ о низшемъ сословіи. Въ «Законахъ» же онъ увидѣлъ себя вынужденнымъ допустить извѣстный видъ семьи и для стражей. Это и привело его къ мысли опредѣлить желательное количество дѣтей въ семьѣ. Ограниченіе количества рожденій дѣтей произойдетъ, по нему, само собой. Въ «Государствѣ» (372B) онъ прямо формулируетъ современную политико-экономическую идею, являясь прямымъ предшественникомъ неомальтузианцевъ, что люди «изъ опасенія обѣднѣнія и войны будутъ рождать дѣтей не болѣе, чѣмъ позволяетъ ихъ имущественное положеніе». Признавъ въ «Законахъ» семью, онъ заявляетъ себѣ защитникомъ современной «Zweikindersystem» (системы двухъ дѣтей), указывая, что нормально въ семьѣ должно быть двое

дѣтей, одна дѣвочка и одинъ мальчикъ, чтобы были представлены обѣ половины человѣчества («Законы» XI, 930 Д).

Устранивъ въ своемъ государствѣ семью, установивъ общность женъ, Платонъ стремился къ тому, чтобы у стражей не было основаній для раздоровъ и разобщенія. Руководясь тѣми-же мотивами, онъ требуетъ, чтобы и дѣти были общими; они не должны знать своихъ дѣйствительныхъ родителей, а родители— своихъ дѣйствительныхъ дѣтей. Заботясь о самомъ тщательномъ здоровомъ вскармливаніи дѣтей и давая для этой цѣли соответствующія предписанія, Платонъ говоритъ: («Государство», V 460 С) «Взявъ дѣтей отъ добрыхъ родителей, они (правители) будутъ относить ихъ, думаю, въ особое огражденное мѣсто къ кормилицамъ, живущимъ отдѣльно въ извѣстной части города... Не позаботятся-ли они также и о пищѣ, приводя въ то огражденное мѣсто матерей, когда у нихъ груди наполнятся молокомъ, (при чемъ употребятъ все свое искусство, чтобы *ни одна изъ нихъ не узнала своего ребенка*)»... Само собой разумѣется, что на всѣ эти заботы можетъ разсчитывать только ребенокъ, родившійся безъ всякихъ дефектовъ и подающій надежду стать здоровымъ гражданиномъ платоновской республики; всѣ дефективные дѣти были осуждены на гибель,—отъ этого ужаснаго наслѣдія античнаго времени Платонъ такъ и не освободился до конца своей жизни.

VI.

Итакъ, всѣ здоровыя дѣти гражданъ получаютъ полное право на жизнь и тщательное государственное попеченіе. Трудно рѣшить вопросъ, въ какомъ положеніи находились у Платона чернорабочіе, вообще трудовой классъ; до сихъ поръ остается не рѣшеннымъ также вопросъ о томъ, какъ представлялъ себѣ онъ въ своемъ государствѣ низшее народное образованіе. Рядъ основаній заставляетъ предполагать ¹⁾, что гимнастическое и художественное (т. наз. «музическое») воспитаніе было обязательно для всѣхъ. Платонъ былъ очень далекъ отъ мысли создать кастовое раздѣленіе въ своемъ государствѣ. Онъ, наоборотъ, все свое вниманіе направилъ вполнѣ послѣдовательно на величайшую

¹⁾ Pöhlmann „Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus“, I, s. 345 и сл.

задачу государственной и общественной жизни, необычайно интересную и для современного культурнаго міра. Эта задача состояла въ созданіи условій наилучшаго *отбора* челоуѣчества—гражданъ. Она была продиктована Платону самымъ существомъ дѣла: кто стремится создать идеальное или хотя-бы только совершенное общество, тотъ, конечно, не можетъ не взяться въ первую очередь за эту сторону общественной жизни. Этимъ и объясняется то, что отвлеченный мыслитель-педагогъ, насыщенный устремленіемъ къ далекимъ метафизическимъ цѣлямъ, снизошелъ до опредѣленія такихъ частныхъ въ жизни своихъ гражданъ, какъ зарожденіе, вынашивание и вскармливаніе дѣтей. Уже тамъ онъ проводитъ между дѣтьми только одно дѣленіе: на здоровыхъ и слабыхъ или нездоровыхъ дѣтей. Путь къ отклоненію сословныхъ кастовыхъ различій былъ основательно расчищенъ софистами, рѣзко противопоставившими «установленному челоуѣческому закону» (*νόμος*), условному то, что дано отъ природы (*φύσις*); въ лицѣ нѣкоторыхъ своихъ представителей, какъ Гиппій, они пришли уже къ прямому отрицанію сословныхъ или родовыхъ привилегій. Платонъ пошелъ по этому пути послѣдовательно дальше.

Хотя установленныя имъ сословія оказываются рѣзко отдѣленными другъ отъ друга въ ихъ жизни, интересахъ и дѣятельности, тѣмъ не менѣе они въ образованіи и пополненіи своего состава стоятъ на вполнѣ демократической почвѣ. Можно пойти дальше и утверждать, что Платону въ этомъ случаѣ, повидимому, оказывается очень близкой та мысль, которую значительно позже въ видоизмѣненной формѣ высказали средневѣковье и Декартъ въ понятіи «*lumen naturale*» (естественнаго свѣта); это идея равенства людей по ихъ духовной природѣ. Правда, онъ беретъ эту идею не въ строгой ея формѣ. Во всякомъ случаѣ образованіе сословій въ идеальномъ государствѣ совершается путемъ самаго строгаго отбора по одаренности. Онъ первый—за много вѣковъ до новаго времени ¹⁾—твердо и опредѣленно выдвинулъ идею «открытой лѣстницы образованія и общественнаго положенія» для болѣе одаренныхъ. «Такъ вотъ», говоритъ онъ въ «Государствѣ» (III 415A), «хотя всѣ въ государствѣ братья,.. но

1) И тутъ историки педагогическихъ идей должны возстановить справедливость и указать на Платона.

Богъ образователь примѣшалъ при рожденіи къ тѣмъ изъ васъ, кто способенъ начальствовать, золота, отчего они становятся наиболѣе цѣнными (τιμωτάτοι); къ другимъ, помощникамъ ихъ,—серебра, а къ земледѣльцамъ и всякаго рода инымъ трудящимся (τοῖς ἄλλοις ἀγροκόμοις)—желѣза и мѣди. Такимъ образомъ, какъ родственники всѣ вы рождаетесь весьма похожими другъ на друга, и тѣмъ не менѣе *изъ золота иногда происходитъ порода серебряная, а изъ серебра—золотая, какъ и все иное одно изъ друио* ¹⁾. И вотъ («Государство» 415В/С) «если порождение будетъ отчасти мѣдное или отчасти желѣзное, то они (правители) должны отнести къ нему *безъ всякаго снисхожденія* и, воздавая надлежащую дань природѣ, должны отослать его къ мастера-вымъ или земледѣльцамъ; а кто, наоборотъ, произойдя отъ этихъ послѣднихъ, родился частью золотымъ, или частью серебрянымъ, того они должны съ честью возвести или въ стражи, или въ ихъ помощники». Такими недвусмысленными выраженіями опредѣляетъ Платонъ свой взглядъ на составъ сословій: рождение въ данномъ сословіи не даетъ никакого права на принадлежность къ этому сословію, это право ставится въ зависимость только отъ одаренности ²⁾.

Съ этой особой одаренностью Платонъ, естественно, связываетъ особое назначеніе каждаго человѣка. По нему только то дѣло совершается успѣшно и даетъ большіе плоды, которое подходитъ къ дарованіямъ исполняющаго его человѣка. Такъ какъ Платонъ стремится къ высшей цѣли, то съ его точки зрѣнія нѣтъ нужды особенно обосновывать, что каждый человѣкъ долженъ дать максимумъ того, что онъ можетъ. «Каждый изъ насъ», говоритъ онъ въ «Государствѣ» (370), «рождается не всѣмъ похожимъ на всякаго другого, но отличается отъ другихъ по своей природѣ и назначается каждый для совершенія своей особой работы», потому что одному нельзя успѣшно заниматься многими искусствами» (тамъ-же, II, 374А). Чѣмъ болѣе важна и цѣнна извѣстная профессія, тѣмъ болѣе важно направить на колею этой профессіи одаренныхъ къ ней людей. Такой профессіей является для Платона, конечно, профессія

¹⁾ Курсивъ мой. М. Р.

²⁾ Читатель, знакомый съ взглядами П. Наторпа и его социальной педагогикой, ясно увидитъ, сколь многимъ обязанъ этотъ современный философъ-педагогъ Платону.

стражей и роль правителей, но этимъ нисколько не суживается значеніе проводимой имъ мысли. Какъ отдѣльныя сословія подѣлили между собой удовлетвореніе государственныхъ потребностей, такъ и отдѣльные индивиды выполняютъ свое опредѣленное назначеніе каждый на своемъ мѣстѣ, служа по мѣрѣ силъ общегосударственнымъ интересамъ.

Съ этой точки зрѣнія Платонъ, напримѣръ, разсматриваетъ тѣ требованія, какія необходимо предъявлять къ одаренности стражей. Они должны обладать не только большими физическими достоинствами, но, главное, должны быть одарены духовно, чтобы понимать смыслъ своего существованія и дѣятельности и правильно оцѣнивать ничтожность всего земного въ сравненіи съ идеями. Въ VI кн. «Государства» Платонъ говоритъ, что въ стражи годятся только люди, «обладающіе острымъ зрѣніемъ (ὄψ' ὀρθῶτα—484 С)», а изъ послѣдующихъ словъ автора мы видимъ, что здѣсь подѣ «острымъ зрѣніемъ» имѣется въ виду не только физическое свойство, но это значитъ, что стражъ долженъ обладать знаніемъ объ истинномъ существѣ вещей, объ истинѣ во всей ея полнотѣ. Такое знаніе укрѣпитъ въ стражахъ интересъ къ общему и волеетъ въ нихъ новыя силы мужества. «Кто питаетъ высокіе помыслы», говоритъ Платонъ въ «Государствѣ» (VI 486А), „и созерцаетъ все время и всѣ существа, тому человѣческая доля можетъ-ли казаться чѣмъ-то великимъ?—Нѣтъ, это невозможно». Такому человѣку и смерть перестанетъ казаться «чѣмъ-то страшнымъ (тамъ-же 486В)». Наконецъ, необходимость соответствующей одаренности Платонъ обосновываетъ еще и тѣмъ, что успѣшно дѣло или обязанности выполняются только тамъ, гдѣ ихъ любятъ: любовь къ данному дѣлу есть для Платона необходимое условіе его процвѣтанія. И тутъ мы опять встрѣчаемъ этого великаго педагога на высотѣ настоящаго прозрѣнія, давшаго ему возможность уже за нѣсколько вѣковъ до Р. Хр. высказать то, что мы теперь пытаемся обосновать экспериментальнымъ путемъ ¹⁾. Отсутствие соответствующей одаренности приведетъ къ безплоднымъ усиліямъ, «а трудясь безъ успѣха,—какъ ты думаешь?—не будетъ-ли онъ въ

¹⁾ См. напримѣръ, *W. Peters u. O. Némceck* „Massenversuche über Erinnerungsassoziationen“ въ „Fortschritte der Psychologie und ihrer Anwendungen“, Bd. II, Heft 4.

концѣ-концовъ доведенъ до ненависти и къ себѣ самому, и къ своей работѣ? — Конечно. (Государство—VI 486 С)».

Итакъ, необходимо установить у индивида соответствующую одаренность, какъ залогъ успѣшнаго служенія дѣлу. Какъ ни мало средствъ давала религіозно-метафизическая психологія для опредѣленія одаренности,—кстати, это проблема, надъ которой продолжаетъ безуспѣшно ломать голову и наше время,—тѣмъ не менѣе Платонъ сдѣлалъ и тутъ очень вдумчивую попытку найти отвѣтъ на вопросъ о томъ, какъ обнаружить эту одаренность. Такимъ реактивомъ въ его глазахъ являются *дѣтскія игры*, потому что уже въ нихъ начинаютъ сказываться характеръ и склонности будущаго человѣка ¹⁾: несдержанный характеръ проявить свои свойства уже въ дѣтской атмосферѣ; маленький человѣкъ уже въ игрѣ возьмется за то дѣло, которое больше подходитъ къ его натурѣ. Платонъ еще вѣритъ въ безошибочность естественнаго стремленія. Дальнѣйшей провѣркой будутъ слѣдующія стадіи воспитанія и обученія. Воспитаніе по одаренности является по глубокому убѣжденію нашего мыслителя тѣмъ болѣе настоящимъ, необходимымъ, что онъ вѣритъ въ силу и значеніе педагогики, что по нему «и самыя даровитыя души, получивъ худое воспитаніе, становятся особенно худыми».

Указавъ, что для жизненной подготовки надо начинать упражняться съ *дѣтства*, «Законы», (кн. I, 643В/С) рекомендуютъ воспитателю давать дѣтямъ для игръ каждому соответствующіе маленькіе приборы или орудія (*ἀργαῖα ἐλατέρα σμικρά*), представляющіе коши съ дѣйствительныхъ, и дать имъ возможность приобрѣсти въ игрѣ предварительныя элементарныя свѣдѣнія, какъ-то научить, на примѣръ, будущаго «архитектора измѣрять и обращаться съ ватерпасомъ, воина—ѣздить верхомъ», и вообще уже въ играхъ направлять дѣтей къ лучшему усвоенію ихъ будущей роли. Фактически, конечно, изъ глубокой мысли, какъ и во многихъ другихъ случаяхъ, должна была получиться страшная односторонность, но все-таки общая идея полна глубокой педагогической значительности. «Центръ воспитанія», говоритъ онъ въ «Законахъ» (I, 643Д.) «мы видимъ въ правильномъ руководствѣ, которое должно вести душу играющаго, насколько только возможно, къ любви къ тому, что необходимо для него, чтобы,

1) Государство, 537 А.

ставъ взрослымъ, онъ могъ сдѣлаться совершеннымъ въ отноше-
ніи своей дѣеспособности». Для читателя, знакомаго съ педаго-
гическими проблемами, нѣтъ нужды особо подчеркивать, что
Платонъ здѣсь ясно высказываетъ попутно идею наглядности, а
отчасти и принципъ, такъ называемой трудовой школы, какъ
это подтверждаетъ и современный пропагандистъ этой идеи, г.
Кершенштейнеръ, въ предисловіи къ своей работѣ «Трудовая
школа».

VII.

Уже въ томъ вниманіи, съ какимъ Платонъ говоритъ о дета-
ляхъ вынашиванія и вскармливанія дѣтей, сказывается достаточно
сильно его общее отношеніе къ педагогическимъ фактамъ. Съ
точки зрѣнія Платона трудно указать что-либо безразличное
изъ того, съ чѣмъ дѣти такъ-ли иначе приходятъ въ соприко-
сновеніе. Онъ вездѣ полонъ сознанія глубокой значительности
всего, что окружаетъ дѣтей. Нѣтъ ничего удивительнаго, а на-
оборотъ, вполне естественно, что онъ обращаетъ тщательное
вниманіе на воспитаніе въ раннемъ дѣтствѣ и придаетъ такое
большое значеніе дѣтскимъ играмъ. „Я утверждаю“, говоритъ
онъ въ „Законахъ“, (I, 643B), «что кто желаетъ сдѣлаться въ
чемъ-нибудь знающимъ и дѣеспособнымъ человѣкомъ, тотъ дол-
женъ упражняться въ этомъ съ ранняго дѣтства, занимаясь и
въ шутку, и серьезно отдѣльными вещами, имѣющими отноше-
ніе къ данной отрасли. Напримѣръ, если кто-нибудь хочетъ
стать архитекторомъ, то онъ долженъ уже въ игрѣ строить
дѣтскіе домики».

Въ первый періодъ своей жизни дѣти знаютъ прежде всего
удовольствіе и неудовольствіе, которыя поэтому пріобрѣтаютъ
большую педагогическую важность. „Я утверждаю“, говоритъ
онъ въ «Законахъ» (II 653A), „что первое дѣтское воспріятіе дѣ-
тей это удовольствіе и боль (неудовольствіе) и они являются
тѣмъ, въ чемъ въ душу впервые вступаетъ добродѣтель и испор-
ченность“. Руководясь своими первыми воспріятіями, дѣти ин-
стинктивно стремятся добиться удовольствія и избѣгнуть недо-
вольствія. Въ первые три года—первый періодъ, который выдѣ-
ляетъ Платонъ,—они стараются добиться своего, прибѣгая къ
обычному въ ту пору средству, къ плачу и крику. Платонъ
рекомендуетъ («Законы» VII 792 B и сл.) уже съ этой ранней

поры бороться съ погоней за наслажденіями, легко вырастающей на этой естественной почвѣ, и съ боязнью передъ болью. Въ противовѣсъ имъ онъ подчеркиваетъ положительное значеніе ровнаго, невозмутимаго настроенія. Внимательное отношеніе къ этой порѣ диктуется еще и тѣмъ, что въ раннюю дѣтскую пору привычки какъ дурныя, такъ и хорошія устанавливаются съ необычайной легкостью.

Въ эту пору, какъ и въ слѣдующую, т.-е. отъ трехъ до шести лѣтъ, дѣти находятся подъ надзоромъ и руководствомъ женщинъ. Но съ трехъ лѣтъ Платонъ считаетъ дѣтей способными вступать въ общеніе другъ съ другомъ и съ этой поры онъ прибѣгаетъ уже къ прямымъ социальнымъ факторамъ воспитанія: съ этого момента онъ предлагаетъ собирать дѣтей, принадлежащихъ къ одному участку, въ опредѣленное мѣсто для совмѣстныхъ игръ; но такъ какъ игры у Платона носятъ характеръ не только забавы, но и опредѣленно предназначаются для элементарной подготовки къ жизни, для незамѣтнаго усвоенія элементарныхъ свѣдѣній, то не будетъ большой натяжкой, если мы скажемъ, что Платонъ здѣсь имѣетъ въ виду нѣчто въ родѣ дѣтскаго сада,—фактъ, глубоко характерный для прозорливости афинскаго мудреца. Не менѣе интересно, что тутъ-же онъ ревниво оберегаетъ идею, выдвинутую снова нашимъ временемъ: идею самодѣятельности, идею непринудительныхъ занятій. Такъ, въ «Законахъ» (VII 794A) онъ говоритъ, что игры въ общемъ дѣти изобрѣтутъ сами и этимъ кстати дадутъ воспитателямъ возможность подмѣтить, кто изъ нихъ къ чему способенъ. У него мы находимъ и еще одну черту, характеризующую дѣтскій садъ: это—совмѣстность его для мальчиковъ и дѣвочекъ ¹⁾. Руководясь своимъ пониманіемъ дѣтской души и интересовъ, Платонъ подчеркиваетъ дѣтскую потребность въ движеніи, весельи, потребность пошумѣть, и съ этой точки зрѣнія указываетъ какъ на естественное начало на хороводы, потому что «людямъ свойственно въ началѣ кричать; педагогъ въ этомъ случаѣ замѣняетъ только безпорядочныя движенія и крикъ пѣніемъ и хороводными урегулированными движеніями».

¹⁾ Чтобы правильно оцѣнить значеніе этой идеи у Платона, напомнимъ, что предтечи дѣтскаго сада, т. наз. материнскія школы были намѣчены впервые только въ XVII в. Ратке и Каменскимъ.

Мы уже отмѣтили, что Платонъ рекомендуетъ сначала обученіе въ игрѣ ¹⁾. «Воспитывать дѣтѣй науками», говоритъ «Государство» (537А), «слѣдуетъ не насильно, а *играючи*». Онъ понимаетъ—въ противоположность нѣкоторымъ современнымъ авторамъ,—что этотъ путь въ общемъ неизбѣжно сопряженъ съ утратой системы и цѣльной логической связи, но онъ считаетъ, что до вступленія въ область философіи эта система не такъ уже важна. Въ игрѣ дѣти будутъ учиться непринужденно, а это условіе Платонъ считаетъ однимъ изъ самыхъ существенныхъ, какъ и вообще онъ настаиваетъ на непринудительности, потому что «свободный человѣкъ не долженъ никакой наукѣ учиться рабски.. для души-же всякая насильственная наука не-жизненна» («Государство» 536Е). Какъ указываетъ Наторпъ, ту-же идею мы встрѣчаемъ не только въ «Государствѣ», но и въ діалогѣ „Менонъ“. Значеніе игръ повышается въ глазахъ нашего мыслителя еще и отъ того, что онъ справедливо приписываетъ имъ большое значеніе въ дѣлѣ воспитанія социальнаго и индивидуальнаго характера. «Я утверждаю», говоритъ онъ въ «Законахъ», «что во всѣхъ государствахъ... остается неизбѣжнымъ, что... родъ игръ имѣетъ рѣшающее значеніе въ томъ, будутъ-ли законы обладать силой или нѣтъ». Платонъ уже отъ матерей и кормилицъ требуетъ, чтобы они тщательно слѣдили за своими рѣчами и разказами; все, что они даютъ, должно быть подвергнуто тщательному отбору; большую часть того, «что онѣ разказываютъ теперь, необходимо бросить». Въ «Государствѣ» (378Е) мы читаемъ: «Поэтому ясно: необходимо добиваться того, чтобы первые воспринимаемые слухомъ разказы имѣли какъ можно большее отношеніе къ добродѣтели (*πρὸς ἀρετῆν ἀκούειν*)».

Послѣ шести лѣтъ совмѣстное обученіе прекращается, мальчики уже съ этого ранняго возраста начинаютъ учиться ѣздить верхомъ, стрѣлять изъ лука, метать копьё и т. д. Этимъ Платонъ не отклоняетъ мысли о соответствующемъ обученіи дѣвочекъ, но для нихъ этотъ періодъ начинается позже и то только для тѣхъ изъ нихъ, кто пожелаетъ пойти въ этомъ направленіи («Законы» 794 Д). Обученіе грамотѣ, какъ и игра на лирѣ съ соответствующимъ пѣніемъ, начинается только съ десяти лѣтъ.

1) И эта идея впервые высказана имъ, а не Локкомъ, какъ это утверждаетъ общепринятое изложеніе исторіи педагогики.

Минимумъ, къ которому стремится Платонъ въ данномъ случаѣ, это умѣніе читать и писать; но онъ добавляетъ при этомъ, что не слѣдуетъ требовать быстрого и красиваго письма отъ тѣхъ, кто въ эти годы не въ силахъ дать ихъ (см. «Законы», VII, 810 В).

Отмѣтимъ здѣсь интересную деталь, еще одной нитью связывающей этого мыслителя-педагога съ современной педагогической теоріей: уже онъ обратилъ вниманіе на усердно обсуждающійся въ наше время вопросъ о работоспособности правой и лѣвой руки; онъ находитъ («Законы» VII 794Д/Е), что онѣ отъ природы одарены одинаковой силой и только неразуміе матерей и нянекъ приводитъ ихъ къ неодинаковымъ функціямъ; такимъ образомъ ихъ неравная роль противорѣчитъ природѣ. И въ интересахъ повышения жизнеспособности индивида слѣдуетъ не впадать въ эту ошибку.

VIII.

Учитывая мелочи, Платонъ тѣмъ болѣе прекрасно понималъ основное педагогическое значеніе среды. Именно этимъ пониманіемъ и обуславливается у него то, что онъ стремится въ своей педагогической теоріи создать соответствующую здоровую обстановку для воспитанія даже въ частностяхъ. Всѣ его разсужденія полны яснаго сознанія, что дѣти вездѣ идутъ въ значительной степени путемъ подражанія. Такъ, напримѣръ, онъ предлагаетъ, чтобы подрастающихъ дѣтей стражей брать на войну, гдѣ они должны «всматриваться въ то, что имъ придется дѣлать, достигнувъ совершеннолѣтія. Дѣти гончаровъ, напри- мѣръ, сначала долгое время служатъ и смотрятъ, прежде чѣмъ они начнутъ сами гончарничать («Государство» 466Е/467А). Подражаніе и навыкъ подчеркивались у грековъ вообще какъ основной педагогическій приемъ. Государство Платона построено такъ, что оно съ его точки зрѣнія должно было явиться наиболѣе благоприятной средой для воспитанія, давая вездѣ положительные образцы для подражанія. Какъ важно по нему оградить подрастающее поколѣніе отъ соприкосновенія съ дурными элементами, объ этомъ краснорѣчиво говоритъ слѣдующее мѣсто «Государства» (III 409 АВ): «Ей (душѣ) не слѣдуетъ съ юныхъ лѣтъ воспитываться въ общеніи съ душами развратными и переиспытывать всѣ роды пороковъ, чтобы по своимъ собствен-

нымъ проникательно угадывать пороки другихъ, какъ по тѣлу угадываютъ болѣзни; но каждая съ дѣтства должна развиваться невинною и незапятнанною дурными привычками, если мы хотимъ, чтобы она осталась незапятнанною и доброю». Какимъ важнымъ факторомъ являлась въ его глазахъ среда, это видно также изъ того, что онъ объяснялъ возникновеніе тиранническаго строя души во многомъ именно вліяніемъ дурной среды, — такихъ указаній мы находимъ у него много въ «Государствѣ» въ VIII и IX кн. У Платона вездѣ философствуетъ и учится группа, гдѣ индивиды даютъ другъ другу стимулы и примѣръ. Имѣя, вѣроятно, въ виду глубокую мысль, что надо сначала научиться повиноваться, чтобы потомъ тѣмъ лучше повелѣвать, Платонъ въ «Законахъ» «I, 634 E,» хвалитъ спартанскій законъ, воспрещающій юношамъ порицать существующій порядокъ, говорить: «а если у васъ старецъ замѣчаетъ что-либо, то онъ долженъ сообщить свои замѣчанія архонту или гражданину того же возраста, *но только не въ присутствіи юноши* (μεδενός ἐπαυτίου κέου)».

Въ интересахъ созданія обстановки, способствующей развитію безкорыстія, солидарности и преданности общимъ интересамъ Платонъ и рѣшилъ ввести институтъ общности женъ и дѣтей въ своемъ государствѣ. Тѣми-же интересами созданія благоприятной обстановки и среды объясняется у него отчасти и тщательность выбора учителя. Платонъ ясно сознаетъ, что по самому существу дѣла учитель и воспитатель будетъ служить первымъ образцомъ и примѣромъ, способнымъ повести дѣтей къ хорошему, если примѣръ хорошъ, но и способнымъ внести большое разложеніе, если примѣръ дуренъ. Мы уже указывали на то, что на роль руководителя воспитаніемъ Платонъ предлагаетъ выбирать лучшаго изъ всѣхъ гражданъ. Той-же высотой отличаются его требованія къ учителямъ вообще. „Они“, говоритъ «Государство» (535 B.) «должны быть воспріимчивы къ наукамъ».., памятьливы, усидчивы, трудолюбивы, мужественны и вообще добродѣтельны во всѣхъ отношеніяхъ. Платонъ тщательно опредѣляетъ возрастъ и характеръ руководителей хоровъ, пѣннѣя, танцевъ и гимнастическихъ упражненій¹⁾ и придаетъ большое значеніе ихъ согласію и солидарности²⁾.

1) См. „Законы“ VI 764/5.

2) Тамъ-же VII, 811E.

Близко подходит къ современному большому вопросу этотъ аѳинскій мудрецъ, когда онъ требуетъ ¹⁾, чтобы во главѣ всей системы воспитанія стоялъ гражданинъ въ возрастѣ не менѣе пятидесяти лѣтъ, *имѣющій законныхъ дѣтей* и при томъ лучше всего, если у него есть сыновья и дочери. Въ наше время нерѣдкое явленіе, что изслѣдователь-педагогъ, вдохновленный экспериментально-лабораторнымъ высокомѣриемъ, создаетъ психолого-педагогическую теорію въ лабораторіи или, еще того хуже, за письменнымъ столомъ въ своемъ кабинетѣ, презрительно отклоняя жизненные наблюденія надъ дѣтской дѣйствительностью какъ собраніе анекдотовъ. И вотъ тутъ Платонъ встаетъ передъ нами какъ необычайно глубокой педагогической мыслитель: онъ понимаетъ въ противоположность многимъ современнымъ психологамъ, что только изъ жизни, изъ живой *практики семьи* можно знать дѣтей, понимать ихъ интересы. Для него мало быть отцомъ, необходимо еще быть отцомъ мальчиковъ и дѣвочекъ, чтобы изъ живой жизни съ дѣтьми приобрѣсти пониманіе ихъ души, руководясь любовью отца къ своимъ дѣтьямъ.

Съ точки зрѣнія высокой оцѣнки воспитательнаго значенія среды въ яркомъ свѣтѣ встаетъ и удивительно глубокое пониманіе Платономъ воспитательнаго значенія экономическихъ условій. Платонъ уже предвидитъ, что собственники средствъ производства обратятся въ капиталистовъ, не пользующихся ими непосредственно, а трудящіеся люди будутъ работать чужими средствами производства. «Когда стражи», говоритъ онъ, «приобрѣтутъ собственную землю, дома и деньги, тогда вмѣсто стражей сдѣлаются хозяевами и земледѣльцами, вмѣсто защитниковъ прочихъ гражданъ—непріязненными господами и во всю свою жизнь будутъ ненавидѣть и находится въ ненависти, коварствѣ и подвергаться коварству, будутъ гораздо болѣе бояться внутреннихъ непріятелей, чѣмъ внѣшнихъ, и какъ сами, такъ и цѣлымъ государствомъ приблизятся къ гибели». Съ присущей ему пронизательностью онъ говоритъ, что гибель общества идетъ *съ двухъ концовъ*: отъ *излишняго богатства*, порождающаго роскошь и распущенность, и отъ *недостатка въ средствахъ къ жизни*, что ведетъ къ преступленіямъ, гибели и уни-

1) Тамъ-же VI, 765B.

чтоженію. ¹⁾ Этимъ объясняется то, что Платонъ такъ горячо выступилъ противъ частной собственности, считая ее своего рода общественнымъ ядомъ и созидательницей нездоровой обстановки не только для дѣтей, но и для всѣхъ безъ исключенія (550E). Учитывая свои горькія наблюденія надъ современнымъ ему греческимъ міромъ, онъ говоритъ въ «Государствѣ» (VIII 550E): «Чѣмъ выше граждане ставятъ деньги, тѣмъ ниже добродѣль. Развѣ не такое отношеніе между богатствомъ и добродѣтелью, что если оба эти предмета положить на двѣ чашки вѣсовъ, то они пойдутъ въ противоположныхъ направленіяхъ?» (551) „Итакъ, когда въ государствѣ уважаются богатство и богатые, тогда добродѣтель и добродѣтельные находятся въ униженіи». Силясь вырвать подрастающее поколѣніе изъ атмосферы такого развала, Платонъ ставитъ ихъ внѣ семьи, внѣ частной собственности, вообще внѣ корыстолюбивыхъ, частныхъ интересовъ.

IX.

Съ тѣмъ-же глубокимъ пониманіемъ дѣйствительной жизни, какое мы наблюдаемъ у Платона вездѣ, онъ отмѣчаетъ, что всѣ эти условія способны внести глубочайшій разладъ и въ дѣло воспитанія у гражданъ мужества. А это для Платона одна изъ самыхъ основныхъ задачъ; о ней онъ говоритъ вездѣ, какъ о само-собой разумѣющейся цѣли. Съ этой цѣлью онъ и подвергаетъ радикальной ломкѣ существующія экономическія и социальныя условія, такъ какъ они вносятъ деморализацію, подавленность, слабость духа въ среду однихъ и высокомеріе, несправедливость, гибель отъ всякаго рода излишествъ въ среду другихъ. Отрицаніе частной собственности, установленіе общности женъ и дѣтей должно было устранить родительскій и личный эгоизмъ и открыть полный просторъ для *отбора лучшихъ людей*. Это та идея, которую намъ особенно хотѣлось-бы подчеркнуть, потому что культурное челоѣчество несомнѣнно подходитъ въ наше время все ближе къ этому вопросу какъ къ кровной жизненной проблемѣ. Какъ ни наивно было во многихъ и многихъ чертахъ рѣшеніе его, данное Платономъ, но онъ и тутъ гениально формулировалъ эту историческую задачу челоѣчества, — воз-

¹⁾ См. „Государство“, IV 421C и сл.

можно больше расширить кругъ людей, изъ среды которыхъ вершился бы отборъ лучшихъ людей. Платонъ вѣрилъ даже въ возможность использовать максимально силы всѣхъ гражданъ. Съ этой цѣлью онъ и подвергалъ тщательному отбору всѣ условія.

Отъ отбора внѣшнихъ, социальнo-экономическихъ условій воспитанія онъ переходитъ къ выявленію благопріятныхъ внутреннихъ условій. У такого глубоко-религіознаго мыслителя и нравственнаго реформатора, какимъ былъ Платонъ, мы должны прежде всего рассмотреть вопросъ о религіозно-нравственномъ воспитаніи. Онъ обращается къ традиціоннымъ источникамъ религіозной жизни, къ Гезіоду, къ Гомеру, къ повседневному житейско-религіознымъ представленіямъ, пропускаетъ ихъ черезъ свѣтъ своего стройнаго философскаго міросозерцанія, подвергая все безпощадной критикѣ и тщательному просмотру и устраняя все неподходящее съ его точки зрѣнія.

Строгий отборъ начинается уже съ Гезіода и Гомера. Платонъ ставитъ имъ въ упрекъ то, что они рассказываютъ о богахъ много такого, что совершенно не подходитъ для дѣтей („Государство“, 378А). «Я», говоритъ онъ, «не такъ-то просто позволилъ бы рассказывать людямъ неразумнымъ и юнымъ о дѣлахъ Хроноса и мученіяхъ, перенесенныхъ имъ отъ сына, хотя-бы это была и правда, а лучше повелѣлъ-бы молчать о нихъ»; во всякомъ случаѣ, говоритъ онъ дальше, объ этомъ узнавали-бы только немногіе болѣе достойные. Чтобы оцѣнить глубину этой педагогической мысли, надо выявить заложенное въ ней общее ядро, — принципъ, что далеко не всякая правда подходитъ дѣтямъ, такъ какъ ихъ душевная жизнь находится еще на большомъ перепутьи. Такъ въ наше время приходится бороться съ попытками внести въ дѣтскую жизнь трезвость и реализмъ, подходящіе, можетъ быть, для взрослыхъ, но не пригодные для дѣтей. На этой точкѣ зрѣнія стоитъ и Платонъ. Онъ отклоняетъ, напримѣръ, рѣчи о войнахъ боговъ, объ ихъ коварствѣ, интригахъ, о легкомысленномъ поведеніи и т. д. („Государство“, 378С.) «Пусть», говоритъ онъ далѣе (тамъ-же, 381Е), «не повторяютъ у насъ и иныхъ, подобныхъ этимъ (баснямъ о богахъ. М. Р.) многочисленныхъ прмѣровъ лжи и пусть предубѣжденные такими рассказами матери не пугаютъ своихъ дѣтей нелѣпыми баснями, будто какіе-нибудь боги бродятъ

ночью подъ различными образами странниковъ, чтобы такимъ путемъ не произносить хулы на боговъ и вмѣстѣ съ тѣмъ не располагать своихъ дѣтей къ боязливости». Уже тутъ ясно видна глубокая и важная для современности мысль, что религія должна быть свободна отъ устрашающихъ образовъ и полна религіознаго оптимизма. Поэтому Платонъ рекомендуетъ «выкинуть и всѣ страшныя и пугающія названія, Коциты, Стиксы, подземныхъ духовъ, мертвецовъ и тому подобныя вещи, приводящія слушателей въ сильный трепеть» („Государство“ 387В/С). Онъ находитъ необходимымъ въ интересахъ воспитанія мужества «исключить также стенанія и жалобы знаменитыхъ мужей».

Въ своемъ ученіи о богахъ Платонъ уже покидаетъ почву наивной цѣльности древнеантичнаго представленія о богахъ, надѣленныхъ всей скалой человѣческихъ достоинствъ и слабостей; онъ уже твердо держится нравственно облагороженныхъ религіозныхъ представленій. Въ роли религіознаго законодателя у него остается Аполлонъ Дельфійскій („Государство“, IV, 427В), но это уже не Аполлонъ Гомера, а образъ, пропитанный нравственной идеей. Патріархальный строй уже отжилъ, а для словнаго общества боги какъ силы природы уже не годились. 1) Перейдя на почву нравственнаго представленія о богахъ, онъ рекомендуетъ религіозный оптимизмъ, вѣру въ божескую всестороннюю правду и благость не только изъ педагогическихъ основаній, но и по глубокому внутреннему убѣжденію. «Но развѣ», говоритъ онъ въ «Государствѣ» (379В,) «Богъ не благъ по истинѣ? Стало бытъ не слѣдуетъ-ли такъ и говорить о немъ? Конечно». 380В) «Напротивъ, пусть онъ (поэтъ) утверждаетъ, что злые несчастны, поскольку они заслужили наказаніе, и что, подвергась наказанію, они получаютъ отъ Бога пользу». Въ другомъ мѣстѣ (382СД) онъ доказываетъ, что Богъ существо простое и истинное и въ словѣ, и въ дѣлѣ и о немъ можно съ полной увѣренностью утверждать, что онъ вездѣ вѣренъ себѣ и никогда не введетъ насъ въ обманъ. Богъ по нему въ общемъ выводѣ является источникомъ добра и никогда не можетъ быть источникомъ зла. Такимъ его и нужно рисовать дѣтямъ.

1) См. P. Barth „Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung, s. 28.

Соотвѣтствующій характеръ получаетъ у Платона и вопросъ о нравственномъ воспитаніи. Объ основномъ факторѣ мы уже говорили: это среда, примѣръ и соотвѣтствующая объективная обстановка („Государство“, 416С.) По Платону все это важно особенно потому, что онъ не склоненъ характеризовать натуру человѣка какъ исключительно злую, или исключительно добрую; учитывая природныя дарованія, онъ ставитъ дальнѣйшій ростъ человѣка въ зависимость отъ воспитанія. И въ немъ Платонъ остается на почвѣ своей метафизической морали: есть только одна, именно философская нравственность, взрошенная философскимъ пониманіемъ и созерцаніемъ, но они даются искусомъ долгой подготовки. Такимъ образомъ Платонъ вступаетъ на колею эмпирическихъ наставленій и выясняетъ свою педагогику нравственнаго воспитанія. Мы только что видѣли, какъ онъ использовалъ религіозныя представленія въ интересахъ положительнаго нравственнаго воспитанія: для нравственнаго общества нужны нравственные боги, — такова была его общая мысль.

Въ числѣ другихъ мѣръ Платонъ требуетъ, чтобы первые слова и рассказы, воспринимаемые дѣтскимъ слухомъ, «имѣли какъ можно большее отношеніе къ добродѣтели» („Государство“ 378Е), потому что они будутъ попадать на свѣжую, еще неиспользованную почву. Вездѣ онъ требуетъ правдивости, неподкупности и поэтому рѣзко отклоняетъ гомеровскіе рассказы о дарахъ, подкупавшихъ боговъ. Ложь разрѣшалась только правителямъ и то въ высшихъ интересахъ, на благо всего общества («Государство» 389В). Онъ требуетъ дѣятельнаго добра, подчеркивая, что не достаточно казаться добрымъ, но надо быть имъ на самомъ дѣлѣ (тамъ-же 482А/В и 527В/С).

Въ интересахъ воспитанія влеченія въ нравственную сторону Платонъ продолжилъ свою идею религіознаго оптимизма въ область этического оптимизма до утвержденія, что справедливость и добродѣтель являются полной гарантіей счастья, а непремѣннымъ слѣдствіемъ зла — несчастье ¹⁾. Платонъ требуетъ отъ человѣка справедливости и добродѣтели вообще, руководясь мыслью, что на этомъ-же пути лучше всего удовлетворяется и потребность въ счастіи. Во всякомъ случаѣ, такое освѣщеніе этого

1) См. „Государство“, 380.В. См. также „Законы“, II, 662 и сл.

вопроса безусловно диктуется имъ съ точки зрѣнія педагогическихъ интересовъ, потому что тѣсная связь и соупутствіе пріятнаго справедливому, прекраснаго доброму создаетъ могучій поводъ къ пробужденію воли, стремящейся къ незапятнанной жизни; съ точки зрѣнія законодателя-Платона отрицаніе этой связи является необычайно вреднымъ факторомъ. Такимъ образомъ, по крайней мѣрѣ для педагогики, добродѣтель должна вездѣ выступать въ роли триумфатора, а пороки терпѣть наказаніе. Въ «Законахъ» (II 663Д.) Платонъ прямо говоритъ, что если-бы даже, вопреки разуму, сочетаніе справедливаго и пріятнаго оказалось ложью, то законодатель не могъ-бы высказать болѣе полезной лжи, чѣмъ эта, больше сдѣлать для того, чтобы всѣ добровольно стремились къ справедливости. Въ то время какъ въ «Государствѣ» требованіе додродѣтели ставилось почти категорически, въ «Законахъ» Платонъ, учитывая горькій житейскій опытъ, ищетъ естественной опоры для слабой человѣческой природы и выдвигаетъ для этой цѣли очень мощный факторъ, если считать его идею правильной. Въ «Законахъ» (663Д.) онъ и выражаетъ прямую увѣренность въ ея истинѣ: «несправедливая жизнь», говоритъ онъ, «необходимо должна быть не только позорна и дурна, но поистинѣ также и болѣе непріятна, чѣмъ жизнь справедливая и безпорочная». Та же мысль доказывается въ діалогѣ «Горгій» (507), гдѣ утверждается, что только справедливый можетъ быть счастливъ.

Характерно для Платона и то мѣсто, какое онъ отводитъ въ области нравственнаго воспитанія наукѣ. Какъ мы уже отмѣтили это раньше, она въ ея истинномъ видѣ является самой благопріятной; почти единственной силой для развитія истинной добродѣтели. Къ знаменитому положенію, вдохновлявшему дѣятельность софистовъ, что значеніе—сила, Платонъ вмѣстѣ съ Сократомъ добавилъ, что знаніе—*нравственная* сила: у нихъ *ἀρετή* уже обозначаетъ не просто дѣеспособность, а способность къ нравственной дѣятельности. Этимъ и объясняется у Платона то, что онъ стремится водворить въ своемъ идеальномъ государствѣ господство науки, твердо вѣря, что такимъ путемъ сохранится лучше всего идеальный порядокъ. Отсюда вытекалъ для него исполнѣ послѣдовательно тотъ принципъ, который въ наше время

1) „Законы“ II 663В/С.

приписывается Герbartу, но который осуществляли древніе греки и который ясно сознавалъ Платонъ: это—*принципъ воспитывающаго обученія*; для него учить можно только воспитывая; выбирая учителей, онъ поэтому предъявляетъ повышенныя требованія къ ихъ характеру и нравственному уровню; весь учебный матеріалъ подвергается тщательному обсужденію не только съ точки зрѣнія обученія, но прежде всего разсматривается съ точки зрѣнія воспитанія,—все это, конечно, есть только послѣдовательный выводъ изъ принципа, что истинное знаніе есть базисъ подлинной нравственности. Въ «Протагорѣ» есть одно мѣсто (325 Д), дающее большое право заключить, что Платонъ, какъ и греки вообще, отдаетъ эмпирически предпочтеніе воспитанію, а не обученію: тамъ говорится про то, что, отсылая дѣтей въ школу, родители „убѣдительно просятъ учителей заботиться болѣе объ ихъ благонавіи, чѣмъ о грамотности и игрѣ на цитрѣ“. Только принципъ воспитывающаго обученія объясняетъ намъ вполнѣ тотъ фактъ, что Платонъ подвергъ беспощадной критикѣ произведенія искусства и продукты религіозной фантазіи.

Х.

Излагая взглядъ Платона на религіозно-нравственное воспитаніе, мы уже затронули вопросъ о роли эстетическаго фактора въ его теоріи. Эта роль оказывается въ ней необычайно важной. Съ его точки зрѣнія, изящныя искусства не могутъ не оказывать опредѣленнаго воспитательнаго воздѣйствія на всего человѣка ¹⁾. Воспитаннымъ человѣкомъ Платонъ считаетъ только того, кто свѣдуещъ въ искусствахъ и понимаетъ ихъ ²⁾, ибо искусство воспитываетъ и въ хорошую, и въ дурную сторону въ зависимости отъ того, каково оно, не даромъ онъ приписываетъ роль первыхъ воспитателей Аполлону и музамъ, богамъ искусства и художественнаго творчества.

Здѣсь мы прежде всего встрѣчаемся съ необычайно высокой оцѣнкой музыки. Въ ней для Платона кроется очень важная духовная пища, потому что «ритмъ и гармонія особенно сильно

1) См. „Законы“ I, 642 А: „μουσική δὲ ἄνευ παιδείας τῆς πίσις οὐκ ἔν αὐτῇ ποτὲ δύναται

2) „Законы“, II 654 В.

воздѣйствуютъ на душу, трогаютъ ее» и склоняютъ ее въ положительную или отрицательную сторону, смотря по характеру музыкальныхъ произведеній ¹⁾. „Она“, говоритъ Платонъ въ «Государствѣ» §22 А, «образуетъ нравы стражей, такъ какъ при помощи гармоніи сообщаетъ имъ не то что знаніе, а извѣстную благонастроенность, приучаетъ ихъ путемъ ритма къ такту, да и рѣчамъ даетъ соотвѣтствующія, подобающія имъ свойства». Онъ держится твердаго убѣжденія, что тѣлодвиженія въ танцахъ и характеръ пѣнія стоятъ въ самой тѣсной связи съ положительными или отрицательными свойствами души, такъ что въ танцахъ и пѣніи можно наблюдать проявленія подлиннаго характера человѣка.

Чтобы понять взглядъ Платона на музыку, необходимо вспомнить, что у него рѣчь идетъ въ этомъ случаѣ не только о музыкальномъ исполненіи какъ таковомъ, но въ понятіе музыки у него по философской традиціи входитъ теорія гармоніи, ученіе о числовыхъ отношеніяхъ какъ основѣ музыкальныхъ созвучій ²⁾. Кромѣ того, какъ греки вообще, такъ и Платонъ не знаетъ музыки и пѣнія безъ словъ, безъ сопровождающаго текста съ опредѣленнымъ содержаніемъ. Болѣе того, на первый планъ выдвигалось, повидимому, именно слово и его содержаніе, а музыка играла роль акомпанимента. Такъ, напримѣръ, игра на лирѣ, которой Платонъ рекомендуетъ учить начиная съ 13 лѣтъ въ теченіе грехъ лѣтъ, обнимала чтеніе твореній національныхъ поэтовъ подъ акомпаниментъ лиры. То-же нужно сказать и о танцахъ: они обыкновенно служили не ареной сближенія половъ, какъ у насъ большей частью, а были пластическимъ изображеніемъ опредѣленныхъ переживаній и событій часто съ весьма разнообразнымъ содержаніемъ. Этимъ объясняется ихъ религіозное значеніе, а также и то, что даже Сократъ одобрялъ и высоко цѣнилъ танцы.

Во всѣхъ этихъ своихъ стремленіяхъ Платонъ стоялъ на твердой почвѣ освященныхъ вѣками традицій. Насколько мы можемъ судить по цѣлому ряду источниковъ, уже въ героическую эпоху; т.-е. за нѣсколько вѣковъ до Платона,—воспитаніе у грековъ носило въ общемъ характеръ стремленія къ гармоничному раз-

1) „Государство“, 401 Д.

2) См. „Государство“. 331 с.

вѣтїю духовныхъ и тѣлесныхъ силъ, уже тогда подчеркивалось значеніе и цѣнность умѣнія *сохранить мѣру* во всѣхъ переживанїяхъ, уже тогда стремились развивать чувство красоты и благородства, любовь къ свободѣ и независимости. Прекраснымъ средствомъ для этой цѣли считалось не только изученіе поэтовъ но и пѣніе, музыка, танцы и гимнастика. Музыка въ самомъ широкомъ, античномъ смыслѣ этого слова культивировалась и жила во всемъ народѣ и дѣйствительно была въ значительной степени всеобщимъ средствомъ народного воспитанія. Когда греческое искусство вступило въ стадію расцвѣта, греки украсили гимназїи, палестры и т. д., вообще свои „учебно-воспитательныя учрежденія“ художественными пластическими произведенїями искусства, статуями боговъ, героевъ, изображенїями историческихъ событїй, они были, гдѣ это возможно, выполнены и архитектурно художественно. Насколько мы можемъ судить о нихъ теперь, видъ ихъ долженъ былъ дѣйствовать на подрастающихъ людей глубоко эстетически-воспитательнымъ образомъ. Въ нѣкоторыхъ государствахъ до Платона было проведено государственно организованное обученіе гимнастикѣ и пѣнію ¹⁾.

Все это указываетъ на то, какое огромное значеніе придавали греки вообще эстетическимъ факторамъ воспитанія. Со стороны Платона было только послѣдовательнымъ шагомъ впередъ внести и сюда свой принципъ отбора, потому что сила, способная оказывать такое значительное вліяніе, можетъ пойти одинаково далеко какъ въ положительномъ, такъ и въ отрицательномъ направленїи. Какъ раньше онъ отклонилъ все плаксивое, жалобное, способное воспитать нежизненную расслабленность, боязливость и безволіе, такъ и въ сферѣ музыки и пѣнія Платонъ беспощадно изгоняетъ изъ сферы воспитанія всѣ мелодїи и напѣвы подобнаго характера. Подвергнувъ тонкому разбору различные виды и характеръ музыкальныхъ произведенїй, онъ устраняетъ въ своемъ государствѣ, напримѣръ, лидїйскую и смѣшанно лидїйскую музыку, считая, что она склоняетъ къ распушенности, нѣгѣ и изнѣженности; участники бесѣды въ «Государствѣ» соглашаются допустить только фригїйскую и до-

¹⁾ См. P. Barth „Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung“, s. 93 и сл.

рійскую музыку съ ея простымъ и строго мужественнымъ характеромъ ¹⁾). Изъ инструментовъ остаются лира, цитра и пастушеская свирѣль. Какъ далеко и серьезно проводится у Платона мысль о воспитательномъ значеніи музыки и пѣнія, это видно изъ того, что онъ въ «Законахъ» (VII 802 Д/Е) признаетъ необходимымъ различать пѣснопѣнія, подходящія для мальчиковъ и подходящія для дѣвочекъ.

Само собой разумѣется, что и содержаніе пѣсенъ было подвергнуто тщательному просмотру съ эстетической точки зрѣнія. Мы уже раньше отмѣтили какой безпощадно-строгой критикѣ подвергъ Платонъ освященнаго вѣковыми традиціями, общепризнаннаго Гомера. Отмѣтивъ, что въ произведеніяхъ словеснаго искусства встрѣчаются два вида, истинный и лживый, какъ, на примѣръ, миѣы, руководящій бесѣдой въ «Государствѣ» Сократъ спрашиваетъ (377 В): „Такъ можемъ-ли мы съ легкимъ сердцемъ допустить, чтобы дѣти слѣшали и воспринимали въ души такіе миѣы, которые составлены какъ попало и кѣмъ случилось, и которые заключаютъ въ себѣ мнѣнія, большею частью противныя понятіямъ, имѣющимъ развиться въ нихъ, когда они достигнутъ зрѣлаго возраста?“ Отсюда дѣлается выводъ о необходимости тщательнаго отбора литературнаго матеріала для дѣтей. Этотъ принципъ проводится строго не только воспитателями высшаго порядка, но и отъ матерей и кормилицъ, какъ мы видѣли раньше, требуется, чтобы ихъ матеріалъ былъ тщательно обдуманъ. Такимъ образомъ, въ идеѣ уже Платонъ рѣзко формулировалъ *вопросъ о литературѣ для дѣтей*. Платонъ не оставляетъ безъ вниманія даже стихотворнаго размѣра, такъ какъ по его мнѣнію одни изъ нихъ свойственны «низости, дерзости, бѣшенству и другому злу», а другіе, наоборотъ, помогаютъ развивать положительныя свойства души ²⁾.

Вообще Платонъ даетъ вездѣ необычайно глубокую мысль,— сознаніе, что окружающей общественной духовной атмосферѣ принадлежитъ прямо первостепенное воспитательное значеніе. Указывая на необходимость, чтобы все способствовало и въ окружающемъ мірѣ, и въ области искусства здоровому духовному выростанію, Платонъ устами Сократа говоритъ ³⁾: «кто не мо-

¹⁾ См. Государство, 398Е—399 А.

²⁾ „Государство“, III, 400 В.

³⁾ Тамъ-же, 401 В/Д.

жать не дѣлать этого (заражать зломъ М. Р.), тому не позволять творить у насъ, чтобы наши воины, питаясь образами зла, какъ сорною травой, ... незамѣтно не скопили въ своей душѣ одного великаго зла. Не такихъ-ли слѣдуетъ искать художниковъ, которые могутъ благородно изслѣдовать природу прекраснаго и благопристойнаго, чтобы юноши, живя какъ-бы въ здоровомъ мѣстѣ, получали-бы пользу отъ всего, что встрѣчается добраго ихъ зрѣнію и слуху, несясь подобно вѣтерку, навѣвающему здоровье отъ цѣлебныхъ мѣстъ, и незамѣтно и съ самаго дѣтства приводя ихъ къ гармоніи, содружеству и согласію съ прекраснымъ словомъ».

Платонъ такъ высоко цѣнилъ эстетическую сторону и въ воспитаніи тѣла, что мы можемъ въ этой-же главѣ коснуться и вопроса о гимнастикѣ, тѣмъ болѣе, что въ той-же связи этотъ вопросъ излагается и въ платоновомъ «Государствѣ». Гимнастика должна подготовить тѣло, какъ здоровую плодотворную почву для духовнаго развитія, но эмпирически этимъ и у Платона физическое воспитаніе не утрачиваетъ своего извѣстнаго самостоятельнаго значенія; это значеніе сохраняется за нимъ прежде всего по эстетическимъ мотивамъ. Въ общемъ рекомендуется военная гимнастика и при этомъ самая простая нетребовательная пища. Этимъ вопросъ конечно не исчерпывается: въ «Законахъ» (VII, 795 Д) Платонъ указываетъ еще два вида гимнастики, хороводные танцы и борьбу. Вездѣ при этомъ рѣчь идетъ не только о развитіи физической силы и крѣпости, но и о ритмѣ, легкости и красотѣ всѣхъ частей тѣла. Но на первый планъ въ военномъ государствѣ Платона, естественно, выдвигаются военныя упражненія. Въ «Законахъ» (VII, 813 Д/Е) онъ говоритъ: „Къ физическимъ упражненіямъ мы причисляемъ также тѣлесное напряженіе, связанное со всѣмъ, что принадлежитъ къ войнѣ, какъ-то стрѣльбу изъ лука, такъ и всякаго рода метанія, умѣніе владѣть щитомъ, борьбу въ тяжеломъ вооруженіи, манерны въ боевомъ порядкѣ, всякаго рода военные марши, лагерныя упражненія, а также всѣ познанія въ верховой ѣздѣ¹⁾).

¹⁾ Какъ говоритъ *Schmid* «Geschichte der Erziehung», I, s. 196, рабамъ воспрещалось заниматься гимнастикой, — вѣроятно, изъ опасенія, что гражданинъ-грекъ можетъ утратить на этомъ пути свое превосходство.

Что касается физическаго труда, считающагося съ нашей современной точки зрѣнія здоровымъ факторомъ тѣлеснаго развитія, то Платонъ остался на почвѣ традиціоннаго греческаго взгляда этой эпохи: онъ проявляетъ къ черному физическому труду опредѣленное рѣзко отрицательное отношеніе. Въ своемъ «Государствѣ» и «Законахъ» онъ устраняетъ рабочее населеніе отъ управленія и защиты государства, считая, что неизмѣннымъ спутникомъ такой работы является дурной характеръ. ¹⁾

XI.

Весь путь образованія съ дѣтства до юношеской поры характеризуется у Платона тѣмъ, что онъ на этой стадіи усвоенія элементарныхъ знаній не считалъ нужнымъ особенно настаивать на строго выдержанной системѣ; эта послѣдняя предназначалась только для избранныхъ, для тѣхъ, кто долженъ былъ выступить въ роли правителей, руководителей идеальнаго общества.

Въ содержаніи этого высшаго образованія мы должны отмѣтить прежде всего математику. На этомъ пути Платонъ могъ опереться на твердо установившуюся пифагорейскую традицію, оказавшую на него, безъ сомнѣнія, очень большое вліяніе. Въ «Законахъ» (VII 818 A) встрѣчается указаніе, что Платонъ считалъ необходимымъ ввести отрывочныя свѣдѣнія изъ ариметики, геометріи и астрономіи уже въ элементарное образованіе. Въ школѣ, созданной Платономъ, въ Академіи, вообще много занимались математикой. Какое большое значеніе придавалъ ей онъ самъ, въ этомъ убѣждаетъ насъ его попытка связать міръ идей съ міромъ явленій при помощи математическихъ элементовъ. Въ прибавленіи къ «Законамъ» онъ прямо указываетъ на число какъ на высшій объектъ знанія. Такимъ образомъ становится понятнымъ, что въ своемъ идеальномъ государствѣ онъ отмѣчаетъ въ первую очередь какъ особенно важный систематическій предметъ, входящій въ высшее образованіе, именно математику. Здѣсь мы встрѣчаемся съ первымъ его требованіемъ въ области систематическаго высшаго образованія. Полагая на математику очень большія надежды, онъ предлагаетъ установить закономъ, чтобы

¹⁾ Какъ указываетъ на это *Barth* „Geschichte der Erziehung“, s. 311, ссылающійся въ подтвержденіе на „Государство“, III, 405 а.

всѣ тѣ, кто предназначается для сколько-нибудь руководящей роли въ государствѣ, не просто упражнялись въ наукѣ счисления, какъ простые люди, но стремились-бы пойти въ глубь изученія самой природы чиселъ¹⁾; отъ этого онъ ждетъ очень много хорошаго. «Ты навѣрно наблюдалъ уже,» читаемъ мы въ «Государствѣ» (526 В), „что люди, одаренные къ математикѣ, являются, можно сказать, острыми во всѣхъ наукахъ,—да и тупые, если они учились и упражнялись въ ней, не получивъ никакой иной пользы, всѣ въ остроутѣ превосходятъ самихъ себя?»

Само собой разумѣется, какъ этого и слѣдовало ожидать при преимущественно военномъ строѣ платоновскаго идеальнаго государства, онъ указываетъ и на пользу ея для военныхъ цѣлей. Но было бы большимъ недоразумѣніемъ считать этотъ аргументъ основнымъ: Платонъ очень далекъ отъ такого утилитаризма. Онъ вездѣ отмѣчаетъ, что этимъ онъ имѣетъ въ виду не только практическія нужды и войну, но—главное—душу человѣка и стремленіе облегчить ей возможность оторваться отъ временныхъ и преходящихъ вещей и обратить свои взоры на вѣчное, неизмѣнное, на истину и сущее²⁾. Рекомендуя геометрію и отмѣчая ея цѣнность для военныхъ цѣлей, Платонъ требуетъ ея изученія все-таки не только ради этихъ цѣлей, но главнымъ образомъ потому, что видитъ въ ней въ концѣ-концовъ «знаніе сущаго», т.-е. находитъ, что она можетъ содѣйствовать устремленію души къ истинѣ и развитію философскаго мышленія. Онъ даже отмѣчаетъ при этомъ, что польза отъ нея для военныхъ цѣлей это только *та парέρυα* (побочное обстоятельство)³⁾. То-же самое нужно сказать объ астрономіи, настоятельно рекомендуемой Платономъ: одинъ изъ собесѣдниковъ, Глауконъ, указываетъ на пользу отъ нея для земледѣлія, мореплаванія, войны и жизни, но устами Сократа Платонъ иронически отмѣчаетъ неустойчивость этого утилитаризма самого по себѣ и необходимость пойти дальше, утверждая, что науки «очищаютъ и оживляютъ душу человѣка, разстроеннаго и ослѣпленнаго иными дѣлами»⁴⁾.

Огромное значеніе, приписываемое Платономъ астрономіи,

1) См. „Государство“, VIII 525 В.

2) Тамъ-же, VII 525 С.

3) Тамъ-же, VII 526—527.

4) Тамъ-же, 527 Е.

становится въ его устахъ тѣмъ болѣе понятнымъ, что по нему небеснымъ разнообразіемъ слѣдуетъ пользоваться какъ *образцомъ* для изученія предмета невидимаго «подобно тому, какъ если-бы кто-нибудь случайно попалъ на прекрасно исполненные чертежи Дедала («Государство», 529 Д/Е), но рисковалъ-бы принять ихъ за самыя вещи». Математическія отношенія въ музыкальныхъ созвучіяхъ заставили его, какъ мы уже говорили, высоко цѣнить воспитательно-образовательное значеніе и музыки.

Но самой высшей стадіей была все-таки не математика. Какъ ни дорога была она Платону, а въ конечномъ счетѣ всѣ его взоры направлялись на философію; всѣ остальные науки были только подготовительными факторами къ ней и оцѣнивались съ точки зрѣнія служенія этой цѣли. Она ведетъ къ вѣчному, неизмѣнному, къ послѣдней и вмѣстѣ съ тѣмъ единственной истинной цѣли, къ которой должны стремиться человѣкъ и человечество. Въ ней гарантія не только истины, но и нравственности, справедливости, а вмѣсто съ ними и блаженства. «Стало быть, когда вся душа слѣдуетъ своей философской сторонѣ и не возмущается», говоритъ Платонъ («Государство» IX, 586 Е), «тогда каждой ея части открывается возможность дѣлать свое дѣло и быть справедливою, тогда-то каждая изъ нихъ наслаждается и подобающими ей наилучшими и, по возможности, истиннѣйшими удовольствіями». Философія, какъ мы знаемъ, была для Платона наукой по преимуществу, а, съ другой стороны, за науку онъ признавалъ только ту теорію, въ которой были философскіе элементы, которая разсуждала «о сущемъ и невидимомъ». ¹⁾ Такимъ образомъ, все научное образованіе достигаетъ у него своего кульминаціоннаго пункта въ вершинѣ философіи, именно въ діалектикѣ. «Такъ не кажется-ли тебѣ», говоритъ онъ въ «Государствѣ» (VII, 534), «что діалектика есть какъ-бы глава наукъ, стоитъ выше всего, и что никакая другая наука по справедливости не можетъ стоять выше ея; ею должны заканчиваться всѣ науки». Таково образованіе, предназначающееся для немногихъ избранныхъ, способныхъ по своимъ дарованіямъ и характеру усвоить этотъ матеріалъ. Прошедшіе этотъ послѣдній искусъ становятся истинными руководителями и гордостью государства.

¹⁾ См. „Государство“, VII, 529 В.

XII.

Если мы зададимся вопросомъ, что собственно долженъ дать весь этотъ длинный и тернистый путь воспитанія и образованія и что дѣлаетъ человѣка достойнымъ стать во главѣ идеальнаго общества, то нетрудно убѣдиться, что надъ всѣмъ доминируетъ цѣль пріобщенія къ міру идей не только путемъ пріобрѣтенія знанія, но въ той-же мѣрѣ и путемъ развитія и укрѣпленія нравственнаго *характера*. Въ сущности для педагога - Платона въ этомъ возвращеніи нравственнаго характера заключается основная задача воспитанія.

Но какъ укладывается понятіе характера, неизбежно связанное съ вопросомъ объ индивидуальности, въ теорію Платона? Указать прямое рѣшеніе этой проблемы тѣмъ болѣе невозможно, что оно всецѣло зависитъ отъ рѣшенія основного ядра общихъ вопросовъ его ученія о душѣ. Поэтому мы здѣсь намѣтимъ только то направленіе, въ какомъ должно было-бы пойти, по всей вѣроятности, рѣшеніе этого вопроса у Платона. Размышленіе надъ тѣмъ, какъ онъ описываетъ части души, ясно показываетъ, что исходнымъ пунктомъ для него было вдумчивое наблюденіе именно надъ характеромъ людей; всѣ части души и ихъ свойства можно безъ всякаго труда связать съ опредѣленными встрѣчающимися въ живой дѣйствительности характерами. Но человѣческая душа заключаетъ въ себѣ всѣ эти стороны, и тутъ, какъ и ранше, встаетъ старая неразрѣшенная и, можетъ быть, неразрѣшимая проблема, какъ-же при этомъ сохраняется единство души и оказывается возможнымъ индивидуальный единый характеръ, и гдѣ его ядро?

Само собой разумѣется, что все построеніе ученія Платона о душѣ, заставляетъ насъ обратиться здѣсь къ его понятію *τὸ λογιστικόν* (разумной части души). Именно эта разумная часть души выступаетъ въ роли руководительницы всей нашей душевной жизни и именно отъ степени ея господства и подчиненія ей остальныхъ факторовъ душевной жизни зависитъ нравственная цѣнность и высота даннаго характера. Этимъ Платонъ, конечно, не устраняетъ изъ понятія характера два низшихъ фактора, но рѣшающее значеніе принадлежитъ все-таки разумной части души, которую Платонъ въ «Федрѣ» описываетъ поэтическими красками въ роли возницы, управляющаго колесницею, запряженной

двумя конями, волей и влеченіями. Ее онъ называетъ τὸ ἡγεμονικόν, высшей руководящей властью, гегемономъ. Какъ указываетъ на основѣ очень вѣскихъ данныхъ Андрей Лейсснеръ, ¹⁾ логистиконъ не только мыслительная способность, но вмѣстѣ съ тѣмъ это способность познанія, соединенная съ разумной способностью хотѣнія и разумомъ окрашенной способностью чувствованія. Такъ какъ онъ является истиннымъ носителемъ познанія, философскихъ стремленій эроса, то ясно, что съ точки зрѣнія Платона въ немъ и надо искать ядра личности. Въ «Государствѣ» (441 E) Платонъ говоритъ, что эта часть души заботится объ остальныхъ, питаетъ ихъ и руководитъ ими. Это и есть какъ-бы ядро души и ядро личности, ея основной характеръ.

Конечно, здѣсь не надо упускать изъ виду ту трудность, что логистиконъ какъ бессмертная божественная часть души должна была считаться неизмѣнной и такимъ образомъ отпадала возможность ея воспитанія, а затѣмъ есть основанія предполагать, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ произведеній Платона она приписывается всѣмъ людямъ какъ нѣчто одинаковое, неизмѣнное, а различія переносятся только въ степень ея господства и отсюда вытекаютъ различные характеры людей, какъ продуктъ своеобразнаго сочетанія частей. Что ближе Платону, на этотъ вопросъ у насъ пока нѣтъ отвѣта.

Какъ бы тамъ ни было, Платонъ считался съ существованіемъ разнообразія характеровъ и сдѣлалъ очень поучительную попытку установить крупные типы душевнаго уклада. У людей соответственно тремъ различнымъ частямъ души преобладаютъ по нему и три различныхъ рода стремленій къ удовольствіямъ ²⁾: одни какъ животныя уставили свои взоры въ землю, другіе стремятся въ высъ, третьи занимаютъ срединное положеніе, готовые смотря по условіямъ пойти въ ту или другую сторону; руководясь этой мыслью, онъ устанавливаетъ три типа людей: φιλόσοφοι, φιλότιμοι и φιλοχρημάτοι, т.е. типъ людей: 1. любящихъ мудрость, философовъ, 2. стремящихся къ почестямъ, честолюбивыхъ, „спортивныхъ“, и 3. любящихъ матеріальныя средства, деньги, „корысто-

¹⁾ Dr. A. Leissner „Die platonische Idee von den Seelenteilen nach Entwicklung, Wesen und Stellung innerhalb der platonischen Philosophie“, мюнхенская докторская диссертация 1909, Nördlingen, G. H. Beck.

²⁾ „Государство“, IX, 580 Д.

любивых".¹⁾ Въ той-же послѣдовательности онъ располагаетъ ихъ и по ихъ цѣнности. Чтобы показать, какъ глубоко идетъ Платонъ въ этой своей классификаціи, мы напомнимъ, что это дѣленіе можно съ легкой натяжкой сопоставить съ тѣми типами, которые устанавливаетъ А. Бинэ въ своемъ трудѣ „Современныя идеи о дѣтяхъ“: черта философа указываетъ на типъ разсудочно-объективный, второй, честолюбивый и «спорчивый», близокъ къ эмоціонально-волевому, субъективному типу, а третій, склонный къ матеріальнымъ благамъ, можно сблизить съ практическимъ типомъ Бинэ. Этимъ мы хотимъ только подчеркнуть глубину Платона какъ психолого-педагогическаго мыслителя.

Такимъ образомъ Платонъ не только не отрицаетъ существованія индивидуальности, какъ ни трудно отнести ей опредѣленное мѣсто въ его теоріи, но дѣлаетъ попытку дать извѣстную классификацію ихъ. Но остается еще открытымъ важный и для политика, и для педагога вопросъ о томъ, признавалъ-ли Платонъ извѣстныя права за индивидуальностью и ея интересами и не поглощалось-ли она всецѣло интересами и жизнью общества, какъ это обычно подчеркивается въ общихъ изложеніяхъ міросозерцанія Платона. Въ его духовно-аристократическомъ государствѣ уже давно отмѣчали бросающійся въ глаза безличный характеръ,—полную поглощенность индивида службой обществу и отрицаніе какихъ-бы то ни было личныхъ интересовъ. Такъ Виндельбандъ въ своей монографіи о Платонѣ²⁾ говоритъ: «Эта аристократія знанія носитъ въ себѣ что-то опредѣленно *безличное*: правители это носители возвышеннаго ученія, но вся индивидуальность, какою они обладали, вытравлена всѣмъ уравнивающимъ ходомъ воспитанія, изученіемъ ученія объ идеяхъ, религиознымъ созерцаніемъ. Они образуютъ... болѣе высокій, цѣлесообразно возвращенный родъ людей, но въ этомъ народѣ сверхчеловѣковъ свободная индивидуальность, самостоятельная личность утратила всякое право гражданства». Въ томъ-же духѣ высказывается русскій изслѣдователь «Соціальной утопіи Платона»,³⁾ кн. Е. Н. Трубецкой: «всѣ воспитательныя учрежденія», говоритъ онъ, «идеальнаго государства какъ-бы созданы для того, чтобы

1) Тамъ-же, 581 с.

2) „Plato“, s 186.

3) Стр. 75.

вытравить изъ человѣка все индивидуальное, личное, искоренить изъ него всякіе признаки собственной воли».

Можно-ли на этомъ остановиться въ оцѣнкѣ позиціи, занятой Платономъ? Безусловно нѣтъ, хотя фактически въ конкретныхъ частностяхъ условій, нарисованныхъ Платономъ, должно было получиться нѣчто подобное. Ему принадлежитъ безусловно огромная заслуга, что онъ отчетливо осозналъ всю важность этой проблемы, выявленной еще софистами, что онъ сдѣлалъ первую блестящую по своему замыслу и смѣлости попытку преодолѣть тотъ антагонизмъ индивида и общества, который все больше выявлялся и нарасталъ вплоть до нашего времени, да и теперь остается однимъ изъ основныхъ, самыхъ важныхъ вопросовъ жизни современнаго культурнаго человѣчества.

Платонъ сдѣлалъ попытку устранить эту противоположность не уничтоженіемъ одной изъ сторонъ, интересовъ индивида или общества, а ихъ примиреніемъ на такой цѣли, которая могла оказаться высшей и обязательной для того и для другого. Для насъ здѣсь важна принципиальная, идейная сторона вопроса. Такой примиряющей почвой для нашего мыслителя было общее устремленіе къ *идеѣ добра*. Въ этомъ крылось величайшее благо, къ какому только и могъ стремиться индивидъ, въ этомъ-же заключалось и то, чего могло желать общество, болѣе того, это была космическая цѣль. Индивидъ не можетъ не стремиться къ этой цѣли, если только его глаза не затуманены земнымъ безумствомъ; а если онъ безуменъ, то со стороны общества не будетъ насиліемъ, если оно поведетъ его вопреки его безумной волѣ къ истинному спасенію. Общество только для того и существуетъ, чтобы помочь человѣку постичь міръ идей; оно служить въ этомъ отношеніи ему-же, потому что кто хочетъ найти истинный путь въ жизни индивидуальной и общей,—а не хотѣть этого немислимо,—тотъ долженъ всѣ стремленія направить на познаніе идей. Какъ для общества, такъ и для индивида свѣтитъ одно солнце, оба они дышатъ одной правдой *и потому пути ихъ не могутъ не совпасть*. Идеальное государство должно открыть возможность массѣ болѣе слабыхъ людей, безсильныхъ оторваться отъ земли и подняться въ царство идей, приобщиться черезъ избранныхъ, черезъ правителей—философовъ къ метафизическимъ цѣлямъ и обрѣсти такимъ путемъ истинное, неподдѣльное блаженство. Какъ ни опасны оказались у Платона на

дѣлѣ эти мысли, но онѣ дышать въ идеѣ поразительной глубиной. Платонъ такимъ образомъ не уничтожилъ индивида, а только слилъ его слишкомъ нераздѣльно съ обществомъ. Онъ понимаетъ не только зависимость индивида отъ общества, но и общества отъ индивида. Такъ въ «Законахъ» (VII, 790B) онъ высказываетъ убѣжденіе, что пока частная жизнь гражданъ не приметъ надлежащей формы, до тѣхъ поръ и жизнь государства не можетъ стать нормальной. У него индивидуальныя и социальныя цѣли сливаются въ общемъ понятіи гражданина. Вотъ почему намъ односторонняя, во многомъ утопичная картина Платона, изображающая идеальный общественный строй, представляется грандіозной попыткой внести глубокой *смысла* и примиреніе въ жизнь и индивида, и общества на основѣ идеалистическаго философскаго міросозерцанія.

Большой интересъ пріобрѣтаетъ въ связи съ этимъ вопросъ объ отношеніи Платона къ женщинѣ и ея воспитанію. Мы бѣгло уже касались этого вопроса въ мелкихъ разрозненныхъ частностяхъ. Въ общемъ Платонъ вездѣ энергично настаиваетъ на томъ, что женщинѣ долженъ быть предоставленъ такой-же неограниченный просторъ широкой дѣятельности, какъ и мужчинѣ; здѣсь онъ вполне сходится съ радикальными требованіями нѣкоторыхъ софистовъ. Онъ предлагаетъ поэтому проводить ихъ черезъ ту-же школу верховой ѣзды, борьбы, гимнастики и умѣнія владѣть оружіемъ, какъ и мужчинъ. Съ его точки зрѣнія въ наше время, преграждая женщинамъ путь къ мужскому простору, мы искусственно уменьшаемъ мощь государства въ два раза вмѣсто того, чтобы удвоить ее ¹⁾. Готовя женщинъ для той-же цѣли, необходимо ихъ учить тому-же, т.-е. кромѣ воинскаго искусства, онѣ должны обучаться и всѣмъ такъ называемымъ «музыкаскимъ», т.-е. изящнымъ искусствамъ ²⁾.

Но нѣкоторое отклоненіе намѣчается тѣмъ, что Платонъ нигдѣ прямо не говоритъ объ изученіи женщинами высшей математики и, главное, діалектики,—по крайней мѣрѣ, мы у него такихъ указаній не нашли. Косвенное доказательство въ видѣ выступленія Діотимы, о которой рассказываетъ Сократъ въ діалогѣ «Пиръ», не даетъ еще прямо положительнаго указанія

¹⁾ См. „Государство“, 804/5 А.

²⁾ Тамъ-же, V, 451 E—452 А.

на уравненіе женщинъ у Платона и въ этой области. Но и въ предѣлахъ элементарнаго образованія и воспитанія у него все-таки намѣчаются нѣкоторыя ограниченія. Такъ, настаивая на обученіи женщинъ военному искусству, Платонъ въ «Законахъ» (VII 813E/814AB) добавляетъ, что онъ считаетъ такую мѣру необходимой только на случай крайней нужды. Въ «Законахъ» VII, 794D онъ говоритъ, что дѣвочекъ слѣдуетъ учить всему этому только въ томъ случаѣ, если онѣ не оказываютъ сопротивленія. Вообще онъ вездѣ говоритъ почти исключительно о воспитаніи мальчиковъ. Послѣ шести лѣтъ у него вводится уже раздѣльное обученіе. Мы указывали также на то, что онъ находитъ необходимымъ различать пѣснопѣнія, пригодныя для мальчиковъ и пригодныя для дѣвочекъ¹⁾.

Можно, конечно, предположить, что въ «Законахъ» радикализмъ Платона утратилъ много своей силы, и этимъ объяснить такія ограниченія, но такія указанія встрѣчаются и въ «Государствѣ», и въ другихъ, отчасти и болѣе раннихъ произведеніяхъ Платона. Развивая свое ученіе о переселеніи душъ, Платонъ утверждаетъ въ «Тимей», что согласно Божественному закону и установленному имъ порядку души при ихъ первомъ рожденіи всѣ мужского рода, а затѣмъ уже, смотря по ихъ нравственной и интеллектуальной цѣнности, онѣ или остаются мужчинами или-же, постепенно опускаясь, становятся женщинами, далѣе птицами, животными и т. д. Этимъ онъ устраняетъ собственно мысль о равноцѣнности психики мужчины и женщины. Даже въ «Государствѣ», гдѣ онъ настаиваетъ на 'одинаковой колѣѣ воспитанія, онъ говоритъ (455 DE): «Итакъ,¹⁾ у распорядителей государства, другъ мой, нѣтъ никакого дѣла, которое было-бы свойственно женщинѣ, поскольку она женщина, или мужчинѣ, поскольку онъ мужчина. Силы природы равно разлиты въ обоихъ живыхъ существахъ: по природѣ всѣмъ дѣламъ причастна и женщина, всѣмъ и мужчина; *но женщина во всемъ слабѣе мужчины*». Въ другомъ мѣстѣ того же произведенія (457 A) онъ говоритъ, что имъ по ихъ слабости слѣдуетъ предоставить дѣла менѣе трудныя или утверждаетъ прямо, что все-таки «природа женщины иная, чѣмъ у мужчины (453E), а въ «Законахъ» (VI, 781B) находитъ, что женская натура въ отношеніи доблести-добродѣтели хуже (*πρὸς ἀρετὴν ἤϊρω*) мужской.

1) „См. Законъ“ VII 802 D/E.

XIII.

Такимъ образомъ Платонъ проводитъ своихъ воспитанниковъ черезъ цѣлую сѣть испытаній и мѣръ, чтобы дать вырѣть ихъ настоящему характеру. Стремясь къ воспитанію жизнеспособнаго, стойкаго характера, Платонъ не могъ не придавать—въ особенности по самому существу своего государства—огромнаго значенія дисциплинѣ и выдержкѣ. Установить ихъ тѣмъ болѣе трудно, что имъ постоянно угрожаетъ опасность со стороны аффектовъ, выводящихъ человѣка изъ равновѣсія и заставляющихъ его утрачивать самообладаніе. Въ полномъ согласіи съ современной педагогической психологіей Платонъ отмѣчаетъ, что юность отличается большой возбудимостью, и люди въ эту пору склонны къ вспыльчивости, къ аффектамъ ¹⁾. Онъ съ истинно жизненной мудростью учитываетъ силу страстей и наклонную плоскость жизни, легко губящихъ молодого человѣка. «Когда вокругъ него», читаемъ мы въ «Государствѣ» (573 A/B), «шумятъ разныя пожеланія, раздушенныя, напомаженныя, увѣнчанныя, упившіяся, окруженныя толпой растрепанныхъ удовольствій, и трутню даютъ жало похоти, возвращенное и вскормленное до высшей степени, тогда оруженосцемъ его становится безуміе, тогда этотъ настоятель души начинаетъ неистовствовать и, если находитъ въ себѣ какія-нибудь мысли и добрыя поползновенія, знакомыя со стыдомъ, то убиваетъ и извергаетъ ихъ изъ себя вонъ, пока не истребитъ разсудительность и не удовлетворится наступившее безуміе». Указывая на разрушительную силу страстей, о которой вообще греки любили говорить, Платонъ призываетъ къ борьбѣ съ ними и рекомендуетъ рядъ мѣръ. Изъ нихъ интересно отмѣтить то, что опять-таки приближаетъ Платона къ выводамъ нашего времени: онъ подчеркиваетъ, какъ важно передъ сномъ устранить недостатки, излишества и дать просторъ разумной части души, идти ко сну безъ гнѣва, возбужденія и волненій; такой человѣкъ, которому удастся выполнить это требованіе, говоритъ онъ ²⁾, «близко коснется истины и ему не будутъ сниться неподходящія видѣнія».

Опасность, угрожающая со стороны аффектовъ, выдвигаетъ

¹⁾ „Законы“, VII, 791 Д.

²⁾ Тамъ-же, 571 Д—572 В.

важный самъ по себѣ вопросъ о самообладаніи и дисциплинированности. Уже у Гомера самообладаніе является важной цѣлью воспитанія. Какъ и всѣ греки, Платонъ придаетъ самообладанію колоссальное значеніе. Признавая самымъ цѣннымъ и счастливымъ самага добраго и самага справедливаго человѣка, т.-е. того, кто обладаетъ философски гармоничной душой и соотвѣтствующимъ тѣломъ, онъ добавляетъ: «а таковъ человѣкъ царственный, *царствующій надъ самимъ собой*»; самый-же несчастный это тиранъ, неминуемо являющійся деспотомъ по отношенію къ самому себѣ ¹⁾, потому что онъ утратилъ собственную волю въ высшемъ смыслѣ этого слова и плыветъ по океану слѣпыхъ страстей. Въ «Законахъ» (I, 644B) онъ говоритъ: «Мы уже давно пришли къ соглашенію, что хороши тѣ, кто можетъ владѣть собой, плохи тѣ, кто этого не можетъ». Онъ сравниваетъ устами Сократа невоздержнаго, не владѣющаго собой человѣка съ дырявой бочкой, которую никогда нельзя наполнить, т.-е. довести до извѣстнаго совершенства, благонаравія ²⁾.

Но какъ воспитать самообладаніе и дисциплинированную волю? Какъ будто предвидя крайности будущаго, такъ называемаго, свободнаго воспитанія, Платонъ съ глубокой проникательностью указываетъ, что перегнанная свобода ведетъ къ рабству; онъ именно потому и выводитъ тиранію, худшую форму государственной жизни, изъ наиболѣе «свободной», изъ демократіи. Платонъ выступилъ настолько горячимъ и искреннимъ защитникомъ любви къ свободѣ, завѣщая любить ее больше жизни, что въ немъ никто не заподозритъ врага свободы. Онъ только отвергаетъ ея уродливый видъ. По его мнѣнію, величайшая, *безграничная* свобода неминуемо превращается въ *произволъ*, въ *своеволие* и вотъ тогда получается, какъ онъ говоритъ ³⁾, «сильнѣйшее и жесточайшее рабство». Платонъ уже предчувствуетъ, что въ свободѣ должна крыться извѣстная разумная необходимость, которая обязываетъ и связываетъ. Такъ свобода и произволъ, два понятія, продѣлавъ колоссальный кругъ развитія, въ наше время снова потребовали,—по крайней мѣрѣ, въ педаго-

¹⁾ „Государство“, IX, 580 В/С.

²⁾ Въ «Горгіѣ», 493 Д/Е.

³⁾ „Государство“, VIII, 564 А.

гикѣ,—строгаго, яснаго разграниченія ¹⁾. Съ этой основной идеей онъ и переходитъ къ выясненію вопроса о средствахъ воздѣйствія на дѣтей.

Тутъ онъ вообще выступаетъ въ роли вдумчиваго защитника свободы въ нормальныхъ предѣлахъ, *непринудительности* и *самодѣятельности*. Излагая его взглядъ на игры и на элементарное обученіе, мы уже подчеркнули эту сторону его педагогической теоріи. «Свободный человѣкъ», говоритъ онъ (Государство, 536 E), «не долженъ никакой наукѣ учиться рабски,.... для души же всякая насильственная наука нежизненна». Страхъ и ужасъ является для него очень дурными факторами воспитанія; они не только не даютъ никакихъ положительныхъ результатовъ, но прямымъ образомъ ведутъ къ воспитанію подавленности и трусости; наоборотъ, не только не запугивая, а научая побѣждать ужасы и опасенія, мы воспитываемъ мужество, храбрость и жизнеспособность ²⁾. Гнѣвное и суровое, рабское обращеніе дѣлаетъ человѣка малодушнымъ, несвободнымъ, враждебнымъ людямъ, неподходящимъ товарищемъ ³⁾. Такимъ образомъ именно онъ задолго до Квинтилиана и до Аристотеля, которымъ обычно приписываютъ эту мысль историки педагогики, отклонилъ рабскія средства воздѣйствія на дѣтей и призывалъ къ гуманности. Лучшее средство это навѣкъ и подражаніе хорошимъ образцамъ, о которыхъ и слѣдуетъ позаботиться. Въ арсеналъ настоятельно необходимыхъ средствъ онъ включаетъ спокойствіе и выдержку воспитателей ⁴⁾ и созданіе хорошихъ привычекъ. На ряду съ этимъ, гдѣ это необходимо, можно воспользоваться стыдомъ; его Платонъ считаетъ очень цѣннымъ факторомъ душевной жизни, а безстыдство для него величайшее зло какъ въ частной, такъ и въ государственной жизни ⁵⁾. Наказанія онъ разрѣшаетъ на случай нужды, но только не позоръ, способный только испортить и развратить. Тяжкими наказаніями онъ угрожаетъ дѣтямъ за непочтеніе къ родителямъ, къ старшимъ, къ преклонному возрасту ⁶⁾.

¹⁾ Это особенно подчеркиваетъ *Рубинштейнъ* «Очеркъ педагогической психологіи въ связи съ общей педагогикой», 1913, см. указатель понятій въ концѣ книги, слово „свобода“.

²⁾ Законы, VII, 791 B.

³⁾ Законы, VII, 791 E.

⁴⁾ См. Законы, 762 B и сл.

⁵⁾ Законы, I, 647 A/B.—„μέγιστον καλὸν ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ πάνσι“.

⁶⁾ Законы 931 E и 932 C/D.

Въ общемъ выводѣ онъ рекомендуетъ держаться и тутъ мѣры и разумной середины, считая, что такимъ путемъ лучше всего воспитываются свободные граждане. По нему не нужно ни излишняго баловства, ни излишней строгости. Онъ говоритъ («Законы», 793 E): «Какъ при обращеніи съ рабами не слѣдуетъ ни вызывать ихъ раздраженія суровыми наказаніями, ни терпѣть распушенности, оставляя ихъ безнаказанными; такъ же слѣдуетъ поступать и со свободными дѣтьми».

XIV.

Таковъ былъ въ общихъ чертахъ Платонъ-педагогъ. Чтобы оцѣнить все богатство содержанія его педагогической теоріи, нужно только окинуть хотя бы бѣгло кругъ вопросовъ, обсуждающихся въ этой области въ наше время и отвлечься отъ рекомендуемыхъ имъ путей конкретнаго проведенія его идей. Мы тогда убѣдимся, что въ идеѣ Платонъ оказывается вездѣ настоящимъ педагогическимъ пророкомъ-прозорливцемъ. Цѣлыя тысячелѣтія смотрѣли на него какъ на родоначальника утопистовъ, пропитаннаго несбыточными социальными мечтами. И онъ и былъ въ дѣйствительности имъ во многихъ и многихъ отношеніяхъ. Но мы знаемъ, что въ роли такихъ утопистовъ оказываются многіе великіе идейные реформаторы. У насъ есть близкій къ нашему времени примѣръ въ лицѣ Генриха Песталоцци; онъ для насъ теперь является величайшей педагогической величиной и тѣмъ не менѣе именно онъ былъ и казался въ своихъ самыхъ дорогихъ ему и намъ идеяхъ гениальнымъ, но наивнымъ мечтателемъ, чудакомъ, болѣе того, его подчасъ называли полусумасшедшимъ. Такъ, можетъ быть, смотрѣли въ свое время и на Платона и потому такъ легко проглядѣли у него несмѣтное идейно-педагогическое богатство, заслоненное его философскимъ ученіемъ. Вглядываясь въ то, что далъ Платонъ, мы теперь уже едва ли можемъ по всей справедливости назвать Платона утопистомъ, наоборотъ, онъ для насъ все больше вырисовывается какъ *настоящій учитель*,—учитель, у котораго намъ есть что почерпнуть и чему поучиться. Вся наша работа предназначалась для того, чтобы выявить то, чѣмъ былъ Платонъ и чѣмъ онъ является для насъ. Въ заключеніе мы бросимъ только бѣглый взглядъ назадъ, напоминая о болѣе крупныхъ чертахъ его теоріи.

Окидывая общимъ взглядомъ его педагогическую теорію, мы, естественно, спрашиваемъ себя, что она дала человѣчеству въ его историческомъ развитіи, каковъ ея историческій удѣльный вѣсъ? Какъ мы уже упомянули, исторія являетъ намъ тутъ странную картину: этотъ великій мыслитель остался съ его педагогикой какъ будто незамѣченнымъ, а въ результатѣ роль его идей оказалась очень незначительной. Но намъ думается, что есть еще возможность предполагать иное, именно, что мы просто по нашимъ источникамъ мало освѣдомлены о судьбѣ Платона-педагога. Намъ думается, что такое предположеніе далеко не невѣроятно, и изслѣдователю остается еще много сдѣлать въ этомъ отношеніи. Уже тѣ общія данныя, которыя выдѣлены въ данной монографіи, могли бы дать извѣстный матеріалъ для утвержденія связи между педагогическими ученіями Платона и Аристотеля. Хотя центръ тяжести интересовъ Аристотеля, этого великаго ученика Платона, лежалъ въ философіи, можно съ большою увѣренностью утверждать, что онъ, живя въ непосредственной близости со своимъ учителемъ, не могъ не знать и не продумать его социальную-педагогическую теорію, а черезъ Аристотеля безъ труда устанавливается связь съ основной исторической колеей развитія педагогическихъ идей. Всѣ основанія заставляютъ считать невѣроятнымъ, чтобы Плутархъ, удѣлившій такъ много «жизнеописаніямъ» великихъ людей древности и въ то же время очень интенсивно интересовавшійся педагогикой, не зналъ о социальной и педагогической теоріи Платона. Это тѣмъ болѣе невѣроятно, что школа Платона Академія, просуществовала девять столѣтій, оказывала огромное вліяніе и вообще являлась большой духовной, да и политической реальной силой; это была школа, черезъ которую прошла большая масса интеллигентныхъ людей ряда поколѣній. То же нужно сказать не только о Плутархѣ, но и о Квинтиліанѣ. И тутъ было бы очень поучительно сравнить педагогическую теорію Квинтиліана съ теоріей Платона; насколько мы можемъ судить по общимъ контурамъ, есть прямая возможность установить между ними идейную связь, какъ въ этомъ не трудно убѣдиться, если взять Квинтиліана хотя бы въ общемъ изложеніи. Здѣсь мы не можемъ подробно остановиться на этомъ вопросѣ по задачамъ и размерамъ нашей монографіи,—ему слѣдовало бы удѣлить вниманіе въ особомъ изслѣдованіи о Квинтиліанѣ.

Такимъ путемъ открывається для педагогики Платона широкій просторъ воздѣйствія на новое время. Эпоха Возрожденія насыщена педагогическими идеями Плутарха и Квинтиліана. Воскресивъ Платона, она, конечно, широко жила его идеями. Трудно предположить, чтобы такіе знатоки греческаго языка и греческихъ писателей, какъ теоретикъ-педагогъ Леонардо Бруни, да и другіе гуманисты, жившіе античной литературой и интересовавшіеся педагогикой, не знали Платона. Насколько можно судить по предметамъ, по содержанію образованія, Платонъ оказалъ большое вліяніе на Меланхтона и Штурма ¹⁾. Мы знаемъ также, что съ Возрожденія, т.-е. съ оживленія знакомства съ древними мыслителями и писателями, начинается потокъ утопій, построеній, наводящихъ мысль прямымъ образомъ на подражаніе Платону. Какъ говоритъ Наторпъ ²⁾, отъ Платона зависитъ знаменитый Томасъ Моръ, а онъ является родоначальникомъ современнаго социализма. Въ наше время Платонъ сталъ общимъ достояніемъ всѣхъ изложеній исторіи педагогическихъ идей, но, къ сожалѣнію, изложенія его теоріи страдаютъ такими недостатками, что лучшее въ Платонѣ остается совершенно неупомнутымъ ³⁾.

Но если историческія судьбы педагогической теоріи Платона остаются для насъ во многомъ невыясненными, то тѣмъ важнѣе подчеркнуть, что для насъ онъ теперь въ педагогикѣ все еще способенъ стать живой, животворной исторической силой. Познакомиться съ ней, можетъ быть, особенно полезно такому педагогически неустойчивому и перестраивающемуся времени какъ наше: заглянуть въ великое прошлое въ пору духовнаго броженія это значитъ оградить себя отъ многихъ и многихъ ошибокъ. А въ Платонѣ это педагогическое прошлое было дѣйствительно велико.

Громадное поучительное значеніе его устанавливается уже тѣмъ, что онъ блестяще показалъ и утвердилъ мысль о перво-степенномъ значеніи педагогики для жизни государства. Не Марія Терезія въ XVIII вѣкѣ, какъ это говорятъ историки педа-

1) См. P. Barth, „Geschichte der Erziehung“, S. 235.

2) P. Natorp, „Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik“, Berlin. 1895.

3) Это бросается въ глаза не только въ такихъ несамостоятельныхъ и слабыхъ трудахъ какъ Соколовъ „Исторія педагогическихъ системъ“, но даже у Монро въ его „Исторіи педагогики“.

гогики, а именно онъ за нѣсколько вѣковъ до Р. Хр. впервые отчетливо созналъ и высказалъ, что (школа) педагогика великая политическая проблема. Именно онъ высказалъ важную, повторяемую теперь нами идею, что нѣтъ болѣе важной общественной задачи, чѣмъ воспитаніе. Онъ взглянулъ на педагогику какъ на основной факторъ общественнаго строительства,—идея, проповѣдываемая современными педагогами, какъ Наторпъ. Онъ придалъ этому утвержденію тѣмъ большую силу, что онъ не знаетъ обученія безъ воспитанія, что онъ является глашатаемъ воспитывающаго обученія; это та идея, которая теперь съ легкой руки Гербарта, а также Л. Н. Толстого, становится общимъ достояніемъ нашего времени. Всѣ эти его взгляды приобрѣтаютъ тѣмъ большее значеніе, что у Платона опредѣленно расширяется идея человѣка въ сторону распространенія на всѣхъ грековъ,—это былъ уже большой шагъ впередъ ¹⁾. Онъ построилъ свою социальную педагогическую теорію на основѣ своей психологіи, прибѣгая часто къ собственнымъ очень цѣннымъ психолого-педагогическимъ наблюденіямъ. Мы въ правѣ поэтому назвать его педагогику философско-психологической, сродняя его въ этомъ съ нашимъ временемъ. Онъ съ рѣдкой глубиной и простотой рѣшилъ вопросъ о мощи воспитанія, указавъ, что природная одаренность поставила намъ извѣстныя границы, но въ ихъ предѣлахъ отъ насъ, отъ нашего воспитанія зависитъ, чѣмъ стануть наши дѣти. Съ тѣмъ большими требованіями онъ подходитъ къ воспитателю, требуя отъ него не только, чтобы онъ былъ лучшимъ во всѣхъ отношеніяхъ, но чтобы онъ зналъ дѣтей изъ собственной семейной жизни. Тутъ Платонъ напоминаетъ намъ о томъ, что настоятельно необходимо учесть нашему времени. Онъ какъ нельзя болѣе современенъ и поучителенъ, когда онъ заставляетъ насъ задуматься надъ проблемой дѣторожденія, стремясь и въ эту сферу внести осмысленность. Онъ первый высказалъ великую педагогическую истину, что настоящее воспитаніе дѣтей должно начинаться еще до ихъ рожденія. Онъ,—а не педагоги новаго времени, какъ это ошибочно утверждаютъ,—потребовалъ воспитанія и частью обученія съ ранняго дѣтства; онъ высказалъ ясно идею дѣтскаго сада, правда, не давая ему такого названія, задолго предвосхи-

¹⁾ „Государство“, V. 469 С и сл.: „следовательно, эллиновъ и сами они не должны имѣть рабами, и другимъ эллинамъ то же совѣтовать“.

тивъ даже идею материнскихъ школъ Коменскаго. Онъ провозгласилъ ту идею, которую теперь проповѣдуютъ современные педагоги, какъ Наторпъ и Кершенштейнеръ: идею открытой лѣстницы образованія и общественнаго положенія по одаренности, провозгласивъ этимъ жизненную идею широкаго отбора духовныхъ силъ и человѣческой расы. Онъ, какъ и наше время, требуетъ для каждаго жизненной колеи, соответствующей его дарованіямъ. Онъ поднялъ вопросъ о литературѣ и искусствахъ для дѣтей. Онъ сдѣлалъ попытку—и для своего времени очень глубокую—установить типы характеровъ, отъ которыхъ можно найти близкій путь къ классификаціи одного изъ крупныхъ современныхъ изслѣдователей, А. Бинэ. Онъ съ большою убѣдительною уже тогда указалъ на необходимость воспитанія самодѣятельности и истинной свободы, рѣзко и поучительно отмежевавъ ее отъ произвола. Онъ радикально очищаетъ атмосферу религіознаго воспитанія отъ устрашающихъ образовъ и элементовъ и вноситъ въ религію дѣтей нравственность и жизнерадостность, настаивая, что въ конечномъ счетѣ счастье только въ добрѣ, зло же несетъ въ себѣ только несчастье. Его взгляды на эстетическое воспитаніе полны также глубокой поучительности.

Для своего времени Платонъ былъ утопистомъ и въ теоріи государства, и въ теоріи воспитанія, тѣсно связанныхъ другъ съ другомъ. Но для насъ, если отбросить въ немъ детали и рекомендуемыя имъ конкретныя мѣры, онъ перестаетъ быть утопистомъ и становится настоящимъ учителемъ. Если правильно утвержденіе, что исторія ведетъ насъ не только къ прошлому, но и часто къ неподдѣльному ядру настоящаго, то это болѣе всего примѣнимо къ Платону.

М. М. Рубинштейнъ.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Обзоръ книгъ.

Секстъ Эмпирикъ. Три книги пирроновыхъ положеній. Переводъ съ греческаго, предисловіе и примѣчанія Н. В. Брюлловой - Шаскольской, подъ ред. А. І. Малеина. Спб. 1913. Стр. 213. Цѣна 2 руб.

Скептицизмъ, какъ система, впервые появляется въ Греціи, при чемъ сразу же дѣлаетъ свои крайніе выводы съ такой послѣдовательностью, на которую не рискнула ни одна изъ послѣдующихъ эпохъ. Это было абсолютное сомнѣніе рѣшительно во всѣхъ областяхъ человѣческаго познанія, проведенное съ неумолимой логичностью и всесторонней полнотой. Основатель греческаго скептицизма, какъ законченнаго міровоззрѣнія,—Пирронъ изъ Элиды, умершій приблизительно въ 275 г. до Р. Х. Письменно своего воззрѣнія онъ не излагалъ, отъ его же ученика и единственнаго выдающагося послѣдователя сохранились лишь въ отрывкахъ его шутивыя стихотворенія («силлы»), а философскіе труды погибли. Реставраторомъ пирроновскаго скепсиса былъ Энезидемъ, сочиненія котораго также до насъ не дошли. Изъ всѣхъ скептиковъ только Секстъ Эмпирикъ (около 200 г. по Р. Х.) пріобрѣтаетъ для насъ, благодаря сохранившимся произведеніямъ его, живой обликъ. Изъ этихъ сочиненій Секста Эмпирика рецензируемое сочиненіе подводитъ итоги всему греческому скептицизму. По словамъ извѣстнаго изслѣдователя греческаго скептицизма Брошара, «эта книга менѣе всего носитъ личный характеръ: это коллективный трудъ школы, итоги всего скептицизма».

Итакъ, для историка философіи сочиненіе Секста Эмпирика

первостепенной цѣнности. Но если мы согласимся съ тѣмъ, что скептицизмъ—лучшая школа для философа, что «*dubito*» безусловно должно являться введеніемъ въ философствованіе для начинающаго, ибо оно было движущимъ мотивомъ творчества геніевъ философіи — Платона, Августина, Декарта и Канта, и что греческій скептицизмъ — высшее проявленіе философскаго скептицизма, тогда мы признаемъ огромное принципиальное значеніе пирроновыхъ положеній. И мы должны быть глубоко благодарны Петроградскому философскому обществу за идею перевода труда Секста Эмпирика, перваго перевода, къ нашему стыду. Именно для насъ, русскихъ, въ большинствѣ случаевъ догматиковъ чистѣйшей воды какъ въ своихъ утвержденіяхъ, такъ и въ отрицаніяхъ, Секстъ Эмпирикъ долженъ быть особенно полезенъ.

Но, къ глубокому огорченію, выполненіе этой идеи надо признать мало удовлетворительнымъ. Начнемъ съ предисловія. Въ немъ сперва, въ традиціонной формѣ (іонійцы — космологи, элеаты — идеалисты т. п.) излагаются предшественники скептицизма, при чемъ система Платона трактуется, какъ преодолѣніе скепсиса. Понятно, что, при такомъ пониманіи, появленіе скептицизма въ Средней Академіи мотивируется лишь старческимъ увяданіемъ Греціи. Далѣе дается историческій очеркъ скептицизма въ Греціи, проводится различіе между Академіей и скепсисомъ, излагается ученіе Секста Эмпирика, которому приписывается, кромѣ даннаго труда, одиннадцать книгъ противъ математиковъ, безъ оговорки, что послѣднее—незаконное соединеніе двухъ совершенно различныхъ сочиненій Секста Эмпирика: 6 книгъ противъ математиковъ и 5 книгъ противъ догматиковъ. Очень странно и то, что отношенію между скептиками и медиками посвящено всего нѣсколько строкъ (столько-же, сколько іонійскимъ космологамъ), а объ эмпирикахъ и методикахъ говорится лишь въ небольшомъ примѣчаніи (стр. 207). Такимъ образомъ, маленькое (17 страницъ) предисловіе страдает непропорціональностью и шаблонностью.

Обратимся къ переводу. „И переводчица, и редакторъ стремились передать греческій текстъ возможно ближе къ подлиннику, умышленно сохраняя извѣстную неуклюжесть стиля оригинала и его длинные періоды“, заявляетъ г. редакторъ. Это заявленіе звучитъ гордо: его можно понять какъ желаніе пе-

рестивести на русскіи языкъ Секста Эмпирика, писателя много-словнаго, но остроумнаго, стилиста плохого, но своеобразнаго, со всѣми особенностями его стиля, т.-е. передать въ переводѣ духъ писателя и его языка. Но, на самомъ дѣлѣ, это заявленіе— только замаскированное извиненіе за плохой переводъ, невѣрностью и неудобочитаемостью напоминающей мѣстами знаменитые клевановскіе переводы. Чтобы не быть голословнымъ, приведу два-три примѣра «удобочитаемости» перевода: 1) Въ разсужденіи о необходимости воздержаться отъ сужденія объ увеличеніи и уменьшеніи читаемъ: «Увеличиваемое, будучи сущимъ и существующимъ, должно прибавить къ величинѣ, и тотъ, кто скажетъ, что одно получило прибавленіе, а увеличилось другое, солжетъ (III 82; стр. 156)»; 2) Въ разсужденіи о родахъ и видахъ второй абзацъ начинается такъ: «Сверхъ того надо сказать и слѣдующее. Виды бываютъ такими или другими; ихъ роды либо такіе и другіе, либо такіе, а другіе нѣтъ, либо не такіе и не другіе» (II 223; стр. 125); 3) «Несуществованіе доказательства возможно показать еще изъ слѣдующаго. Если существуетъ доказательство, то оно обнаруживаетъ либо явленіе, будучи явленіемъ, либо неочевидное, будучи неочевиднымъ, либо явленіе, будучи неочевиднымъ, либо неочевидное, будучи явленіемъ» (II 177; стр. 113). Еще примѣръ: «Если что-нибудь движется, то либо прежде въ прежнемъ, либо во всемъ дѣлимомъ пространствѣ. Но, какъ мы докажемъ, оно не можетъ двигаться ни прежде въ прежнемъ, ни во всемъ дѣлимомъ пространствѣ; значить, ничто не движется» (III, 76; стр. 154). Мнѣ кажется, во всемъ мірѣ не найдется мудреца, который былъ бы въ состояніи проникнуть въ смыслъ столь загадочныхъ фразъ, превосходящихъ самую смѣлую пародію. И все дѣло здѣсь не въ стремленіи къ точности, но въ непониманіи текста. Напримѣръ, въ третьемъ примѣрѣ текстъ: *εἰ γὰρ ἔστιν ἀπόδειξις, ἥτοι φαινόμενῃ φαινομένου ἔστιν ἐκχαλυπτικὴ ἢ ἀδήλος ἀδήλου ἢ ἀδήλος φαινομένου ἢ φαινομένῃ ἀδήλου* (ясно, что здѣсь терминъ *φαινόμενου* означаетъ, какъ и вездѣ у Секста при критикѣ рациональныхъ понятій, напр., въ той же книгѣ 88—94, 124—129 и въ другихъ мѣстахъ, не указаніе на какой-нибудь являющийся объектъ, но очевидность, и будетъ синонимомъ *πρόδηλον*), и рѣчь здѣсь идетъ о томъ, что «если есть доказательство, то оно либо, будучи очевиднымъ (т.-е. непосредственнымъ), обнаруживаетъ очевидное, либо,

будучи неочевиднымъ (т.-е. опосредствованнымъ), обнаруживаетъ неочевидное, либо, будучи неочевиднымъ, — очевидное, либо, будучи очевиднымъ, неочевидное». ¹⁾ Въ послѣднемъ же примѣрѣ странное «прежде въ прежнемъ» означаетъ *κατὰ τὸ πρότερον πρότερον*, т.-е. элементарную недѣлимую частицу пространства.

Итакъ, переводъ мѣстами неудобочитаемъ, потому что переводчица сама не понимала того, что переводила. Временами она запутывается даже въ достаточно разъясненныхъ историко-философскими изслѣдованіями терминахъ. Напримѣръ, *ἀρχή* у Секста не «начало», но «принципъ» (I 12 и *passim*); *πρὸς καιρὸν* (II 97, стр. 94 и *passim*) не «временно», но «въ данный моментъ»; *γαλήνῃς* (I 10, стр. 20) — нарочито Демокритовскій терминъ: «штиль»; *καταληπτικῆ φανασία* — пожалуй, не принуждающее, схватывающее представление, но, какъ у Барта, улавливаемое (*greifbare Vorstellung*); *διὰ τεσσάρων, διὰ πέντε, διὰ πέντων* (III 155, стр. 172; рѣчь идетъ о пифагорейцахъ) — не «черезъ четыре», «черезъ пять», «черезъ все», но кварта, квинта, октава; *ὑπάλυφος* — не «полузатемненный», но «отчасти чуждый спеси»; *νοερώτερον ἢ νόημα* — не «мыслимая мысль», но «разумнѣе другихъ или разумъ» (оба послѣднихъ примѣра изъ I 224, стр. 68, гдѣ весь отрывокъ переданъ неудачно). Жаль, что нѣтъ объясненія термина «скептикъ». Подобныхъ примѣровъ можно привести много. Не желая утомлять читателя, ограничусь еще тремя примѣрами искаженія текста: «Также когда мы сомнѣваемся, таковъ ли подлежащій предметъ, каковымъ онъ является, мы этимъ допускаемъ, что онъ является. Ищемъ же мы не это явленіе, а то, что говорится о явленіи, и это отличается отъ исканія самого явленія» (I, 19: ὅταν δὲ ζητοῦμεν, εἰ τοιοῦτου ἔστι τὸ ὑποκείμενου ὅπου φαίνεται, τὸ μὲν ὅτι φαίνεται δίδομεν, ζητοῦμεν δὲ περὶ τοῦ φαίνομένου, ἀλλὰ περὶ ἐκείνου ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαίνομένου) — когда же мы сомнѣваемся, таковъ ли субстратъ, каковымъ онъ является, мы принимаемъ фактъ явленія, сомнѣваемся же не въ явленіи, а въ томъ, что говорится относительно явленія); «Изъ сосудовъ, находящихся вокругъ органа зрѣнія, одни

¹⁾ Эта ошибка удивляетъ особенно потому, что во 2-мъ примѣчаніи сама переводчица, ссылаясь именно на это мѣсто, рекомендуетъ переводить иногда *φαίνομεν* черезъ непосредственно очевидное, ясное.

совершенно *выдаются изъ глаза* вслѣдствіе выпуклости». (I 49: ἐπεὶ οὖν καὶ τῶν περὶ τῆν ὄψιν ἀγγείων τὰ μὲν ἐξὸφθαλμοῦ κομιδῆ προπέπτωκεν ὑπὸ κρτότητος: изъ зрительныхъ органовъ (дословно: изъ зрительныхъ сосудовъ) тѣ, что навывкатъ, вслѣдствіе выпуклости совершенно выдаются); «То, что что-нибудь хорошо или дурно, Академики высказываютъ не такъ, какъ мы, но съ увѣренностью, что, вѣроятно, *то, что они называютъ добромъ, скорѣе является таковымъ, чѣмъ противоположное*, и точно также обстоитъ дѣло и со зломъ» (I 226: ἀγαθὸν γάρτι φανὶν εἶναι οἱ ἀκαδημαῖκοι καὶ κακὸν οὐχ ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ μετὰ τοῦ πεπεῖσθαι ὅτι πιθανόν ἐστι μᾶλλον ὁ λέγουσιν εἶναι ἀγαθὸν ὑπάρχειν ἢ τὸ ἐναντίου, καὶ ἐπὶ τοῦ κακοῦ ὁμοίως — ибо Академики называютъ что-либо добромъ или зломъ не такъ, какъ мы, но съ увѣжденностью, что то, что называютъ они добромъ, существуетъ какъ болѣе вѣроятное, чѣмъ его противоположность; точно такъ же обстоитъ дѣло и со зломъ).

Все вышеприведенное даетъ намъ право признать переводъ не вполне удовлетворительнымъ, хотя, конечно, есть много въ немъ и удачныхъ мѣстъ. Слѣдуетъ прибавить, что задача переводчицы и редактора была очень трудной: обиліе терминовъ, запутанность аргументаціи, испорченный мѣстами текстъ. Поэтому, обязанный, какъ рецензентъ, учесть, съ объективной точки зрѣнія, выполнение задачи и осудить таковое, постановку самой задачи могу лишь привѣтствовать.

П. Блонскій.

Проф. А. И. Яроцкій. Альтруистическая мораль и ея индивидуалистическое обоснованіе. Юрьевъ. 1914 г. Цѣна 50 коп.

Проф. Яроцкій—врачъ, и смотритъ на все съ точки зрѣнія естествознанія, а особенно медицины. «Впечатлѣнія отъ обычной врачебной работы въ теченіе ряда лѣтъ—говоритъ онъ въ предисловіи—привели автора къ увѣжденію о важномъ значеніи, которое имѣютъ душевные процессы человѣка, особенно высшія стороны душевной жизни, на устойчивость его тѣла въ борьбѣ съ вредными факторами жизни... Умираніе организма обычно начинается съ отмиранія его душевныхъ силъ: опустошается душевный міръ человѣка, и тогда его тѣло оказывается не въ силахъ противостоять вреднымъ вліяніямъ окружающей среды». Подробное развитіе этихъ взглядовъ проф. Яроцкій далъ въ

книгѣ «Идеализмъ, какъ физиологическій факторъ» (Юрьевъ. 1908. Цѣна 1 р. 25 к.), а частное выраженіе ихъ въ примѣненіи къ морали мы находимъ въ названной выше книжкѣ.

Подобная постановка вопроса не можетъ не заинтересовать читателя. Мы привыкли слышать отъ врачей древнее изрѣченіе: *sana mens in corpore sano* (здоровый духъ въ здоровомъ тѣлѣ), изъ устъ же проф. Яроцкаго мы слышимъ какъ разъ обратное: первенство онъ приписываетъ душевнымъ силамъ. Невольно является подозрѣніе, что свой взглядъ онъ заимствовалъ у религіи. Вспоминается по этому поводу извѣстный врачъ и добрый католикъ, проф. университета въ Монпелье докторъ Грассе, который въ своей книжкѣ «*Morale scientifique et morale évangélique devant la sociologie*» (Paris. 1909) открыто отдаетъ предпочтеніе религіозной морали передъ всякой научной и доказываетъ, что на основѣ науки никакой морали и быть не можетъ.

Однако ближайшее знакомство съ книжкой проф. Яроцкаго убѣждаетъ читателя, что авторъ стоитъ на вполне рациональной и позитивной почвѣ.

Основу нравственности, по его мнѣнію, составляетъ нравственный импульсъ или инстинктъ, выработанный нашими предками и унаслѣдованный нами отъ нихъ. Какъ санитарныя предписанія у всѣхъ народовъ первоначально обосновывались божественной волей, такъ и предписанія нравственного чувства приписывались Богу или сверхъ-раціональнымъ мотивамъ. На самомъ же дѣлѣ «нравственность есть отдѣлъ гигиены—гигиены духа; нравственно то, что ведетъ къ наибольшему процвѣтанію душевной жизни» (стр. 48). По отношенію къ внѣшнему міру нравственный импульсъ характеризуется тѣмъ, что онъ «направленъ къ общему благу» (стр. 50).

Первымъ условіемъ роста личности авторъ считаетъ ея стремленіе «воздѣйствовать на окружающее, достигнуть чего-нибудь, завоевать и т. п.» Но какой бы родъ дѣятельности мы ни взяли, достигнуть чего-нибудь большого можно только въ рамкахъ общественности. Если личность стремится расти, то она не можетъ расти иначе, какъ въ сторону широкихъ соціальныхъ отношеній, такъ какъ только въ этомъ направленіи и имѣется для нея безграничный просторъ (стр. 31 и 33). Моральныя стремленія, выражающіяся не въ эгоизмѣ, а въ альтруизмѣ, наиболѣе благопріятствуютъ соціальнымъ отношеніямъ и въ то же время обу-

словливають богатство и яркость личной душевной жизни человека (стр. 40).

Читатель, знакомый съ современными учениями о морали, не найдетъ въ этихъ формулировкахъ морали ничего новаго. Самъ авторъ признаетъ, что «къ его взглядамъ наиболѣе близка точка зрѣнія Гюйо» (стр. 51). Но кромѣ книги Гюйо «Очеркъ морали безъ санкціи и принужденія», авторъ использовалъ въ социальной обосновкѣ своихъ взглядовъ и трудъ П. А. Кропоткина «Взаимопомощь среди животныхъ и людей». Можно только пожалѣть о томъ, что критическая литература объ этой сторонѣ идей Гюйо и Кропоткина осталась проф. Яроцкому совершенно неизвѣстной.

Прежде всего, проф. Яроцкій совершенно неосновательно ставитъ знакъ равенства между интересами личности и общестственности. Конечно, правда, что только въ сферѣ «широкихъ социальныхъ отношеній» личность находитъ «безграничный просторъ». Но надо помнить, что если эта личность—Тамерланъ или Побѣдоносцевъ, то ея богатая душевная жизнь связана не съ богатствомъ, а съ обѣднѣніемъ жизни окружающей ее социальной среды. Только наивностью можно считать взглядъ, что богатой душевной жизнью живутъ лишь тѣ дѣятели, которые работаютъ на благо общества, а общественные вредители должны непременно отличаться духовнымъ убожествомъ. «Просвѣщенный абсолютизмъ» всегда былъ связанъ съ богатой душевной жизнью, но альтруизма по отношенію къ обществу онъ проявлялъ такъ мало, что всегда вызывалъ противъ себя революціи.

Затѣмъ, моральная жизнь чаще всего выражается не въ расходованіи душевныхъ силъ на другихъ, а только въ воздержаніи отъ вреда другимъ, въ самообузданіи. Было бы даже не морально требовать отъ *всякаго* человека, чтобы онъ благодѣтельствовалъ другимъ, хотя бы его духовныя силы были очень велики. Но независимо отъ размѣра духовныхъ силъ человека, мы въ правѣ требовать, чтобы онъ никому не вредилъ. Это воздержаніе отъ вреда другимъ часто требуетъ большой духовной работы и оно общественно полезно, но оно связано не съ *расширеніемъ* сферы дѣятельности личности, а наоборотъ—съ ея *ограниченіемъ*. Въ этомъ—оправданіе всякаго аскетизма въ морали. Можно даже сказать, что самоограниченіе личности есть первое условіе всякаго нравственнаго поведенія. Мораль существуетъ не только для душевно богатыхъ, но и для нищихъ духомъ; она не аристо-

кратична, а общечеловѣчна. Вотъ почему первая ея ступень заключается въ доступномъ для всякой личности самоограниченіи во избѣжаніе вреда другимъ.

Но даже тогда, когда человѣкъ не довольствуется недѣланіемъ зла, а старается приносить людямъ положительныя блага, это не ведетъ непременно къ «наибольшему процвѣтанію его душевной жизни». Часто дѣятельность на благо общества ведетъ къ смерти, къ тюрьмѣ и ссылкѣ, убивающимъ душевную энергію.

Все это ясно показываетъ, что строить мораль, по слѣдамъ Гюйо и Кропоткина, на понятіи богато одаренной индивидуальности, не говоря уже объ аристократизмѣ этой теоріи, значить строить на случайномъ признакѣ личности и ничего не объяснять въ области моральной жизни народныхъ массъ. Мораль, какъ результатъ богатой духовной жизни, если она логична, необходимо приводитъ къ нищезанству, къ отрицанію равенства людей и къ проповѣди эксплуатаціи народныхъ массъ. Въ книгѣ «Von Darwin bis Nietzsche» (Leipzig. 1895) Александръ Тилле прекрасно показалъ этотъ выводъ. Исслѣдованіе Тилле извѣстно проф. Яроцкому, какъ видно изъ цитатъ его книжки, и тѣмъ удивительнѣе, что альтруистическую мораль онъ находитъ возможнымъ основать на *развитой* жизни индивидуума.

Въ краткой рецензіи невозможно обосновать взглядъ болѣе общепріемлемый, чѣмъ теорія морали проф. Яроцкаго. Скажемъ только, что въ основѣ морали долженъ лежать взглядъ на личность какъ на существо равноцѣнное другимъ личностямъ, независимо отъ богатства или бѣдности ихъ душевной жизни. Лишь при такомъ взглядѣ мораль можетъ быть не аристократичной, а общечеловѣческой и вести къ равенству и братству людей.

Изъ всего здѣсь сказаннаго, однако, вовсе не слѣдуетъ, что книжка проф. Яроцкаго лишена достоинствъ. Кромѣ подчеркиванія въ ней вліянія духа на тѣло, необходимо отмѣтить также правильное доказательство (по слѣдамъ Зиммеля) той мысли, что альтруизмъ такое же важное и основное свойство душевной жизни, какъ и эгоизмъ (стр. 5—11).

Будучи основана на знакомствѣ автора съ многими значительными трудами о морали, книжка проф. Яроцкаго ставитъ многіе вопросы такъ, какъ въ средѣ врачей и естествоислѣдовъ ихъ ставятъ рѣдко, а это одно уже оправдываетъ изданіе книжки.

И. Книжничъ.

Новыя книги и брошюры, присланныя въ редакцію.

Безантъ, А. Строеіе Космоса. Петроградъ 1914. Ст. 79. Ц. 60 к.

Бозаннетъ, Б. Основанія логики. Популярныя лекціи. Перев. подъ ред. Г. Шпета. Москва 1914. Ст. 179. Ц. 1 р. 10 к.

Дѣденко, К. К. Суть бытія. Кременецъ 1914. Ст. 48. Ц. 50 к.

Ершовъ, М. Н. Проблема богопознанія въ философіи Мальбранша. Казань 1914. Ст. 224. Ц. 1 р. 50 к.

Левитовъ, П. В. Введеніе въ педагогическую психологію. Екатеринославъ 1911. Ст. 34. Ц. 20 к.

Его-же. Изъ курса христіанскаго нравственнаго богословія. Часть II. Екатеринославъ 1913. Ст. 136. Ц. 75 к.

Лоцось, Н. Елена Милина. Петроградъ 1913. Ст. 58. Ц. 30 к.

Маковельскій, А. Досократики. Казань 1914. Ч. I. Ст. XL+211. Ц. 2 р.

Marbe. Fortschritte der Psychologie Bd. III. Leipzig 1914. Ст. 42. Ц. 3 М.

Мильо, Э. Общественная экономія. Изд. «Трудъ». Москва 1914. Ст. 24. Ц. 20 к.

Поповъ, Г. Бесѣды по общей дидактикѣ. Кіевъ 1914. Ст. 192. Ц. 1 р.

Тимофеевскій, П. Отъ смерти къ безсмертію. Петроградъ 1914. Ст. 32. Ц. 35 к.

Шпетъ, Г. Явленіе и Смысль. Феноменологія какъ основная наука и ея проблемы. Москва 1914. Ст. 219. Ц. 1 р. 60 к.